

# W SŁUŻBIE EWANGELII I CZŁOWIEKOWI

---

Archidiecezja Lubelska  
w latach 1992-2002

red. ks. Janusz Mariański



Lublin 2005

Ks. Tomasz Adamczyk

Uwarunkowania społeczne  
religijności katolików  
(na przykładzie archidiecezji lubelskiej)

## Wstęp

„Wiek XXI będzie wiekiem religii albo nie będzie go wcale” – to słynne zdanie pojawia się w licznych dyskusjach i publikacjach prasowych. Ukazuje ono religię jako zwiastuna nadziei dla wielu ludzi widzących w niej oparcie i źródło wiary w lepszą przyszłość. Dla innych religia jest przyczyną nieporozumień, nietolerancji, a nawet wojen. Na przestrzeni dziejów religia odgrywała niezwykle ważną rolę, a jej istnienie było i jest niezaprzeczalnym faktem historyczno-geograficznym. Pytanie o wewnętrznie złożony fenomen religii, o sens jej istnienia towarzyszy zarówno ludziom uważającym się za wierzących, jak i niewierzącym. Religia staje się także kwestią sporną w nauce. Rozważa ją pod różnym kątem wiele dziedzin, m.in. teologia, filozofia, etnologia, socjologia i psychologia. Tak wszechstronne zajmowanie się religią oznacza, że jest ona terminem wielowymiarowym i wieloznacznym.

Socjologia religii jako subdyscyplina, ubogacona w przedmiocie formalnym o cały dorobek naukowy socjologii ogólnej, posługuje się jej pojęciami, metodami i teoriami, zajmuje się jej specyficznym rodzajem problematyki, jaką jest religia<sup>1</sup>. Będąc samodzielną nauką socjologiczną (nauka świecka), socjologia religii bada fenomen religii, skupia się na zjawiskowej stronie życia religijnego, nie starając się docierać do jego istoty. W tajniki genezy oraz istoty religii wnika natomiast filozofia czy teologia. Socjologia religii stara się wyjaśnić, na ile zjawiska religijne zależą „od styczności, czynności, stosunków społecznych i grup społecznych. Religia jest dla niej faktem społecznym”<sup>2</sup>.

Być może sukces socjologii religii, jak sugeruje amerykański socjolog R. K. Fenn, będzie w przyszłości zależał od sposobu, w jaki postrzega ona człowieka jako jednostkę. Koncentruje się ona na wzorach życia społecznego, jak również na sposobie, w jaki grupy ludzi, lokalne społeczności, organizacje, instytucje, a nawet całe społeczeństwa formują się i konty-

---

<sup>1</sup> W. Piwowarski. *Socjologia religii*. Lublin 1996 s. 87; E. Ciupak. *Religia w świetle teorii socjologicznej*. „Ateneum Kapiańskie” 141:2003 nr 1 s. 6; A. Bronk. *Nauka wobec religii*. Lublin 1996 s. 189-201; K. Gabriel. *Socjologia religii*. W: *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*. Red. K. Waldenfels. Warszawa 1997 s. 437-439.

<sup>2</sup> W. Piwowarski. *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*. Warszawa 1971 s. 11; R. Stark. *Sociology of religion*. W: *Encyclopedia of Sociology*. Red. E. F. Borgatta, R. J. V. Montgomery. T. 5. New York–Detroit–San Francisco–London–Boston–Woodbridge 2000 s. 2964-2973.

nuują swoje istnienie w czasie. Wobec takiego punktu widzenia jest zrozumiałe, iż socjologowie są obojętni w stosunku do życia wewnętrznego człowieka jako jednostki, z wyjątkiem sytuacji, w których staje się ona osobą społeczną. Egzystencjalne aspekty jednostki, jak również te, które zakorzenione są w jej nieświadomości, stają się obiektem zainteresowania jedynie w takim stopniu, w jakim ukazują się w obszarze obserwacji socjologicznej. W rezultacie jednostka cierpiała i cierpi z powodu różnorodnych form socjologicznej obojętności i karykatury<sup>3</sup>. Stąd też w teoretycznych założeniach badań nad religijnością w wielu środowiskach naukowych przyjmuje się z całą pokorą, że religijność obejmuje nie tylko zewnętrzne zachowania religijne, ale i głębokie warstwy osobowości człowieka<sup>4</sup>.

Po zaprezentowaniu spojrzenia socjologii na zjawiska religijne należy się zająć zagadnieniem socjologicznej definicji religii. Pojawia się w tym miejscu problem związany ze znaczną ich liczbą. Ich różnorodność ukazuje, że trudno jest uzgodnić jedną, satysfakcjonującą wszystkich socjologów definicję. Często, jak zauważa M. Libiszowska-Żółtkowska, „termin wymaga przydawki dookreślającej charakter definiowanego zjawiska: konwencjonalna, kościelna (R. Tower), sektancka (B. R. Wilson), ludowa (E. Ciupak, W. Piwowarski), obywatelska, kulturowa (R. N. Bellah), niewidzialna (Th. Luckmann), prywatna (I. Borowik) i publiczna (J. Casanova)”<sup>5</sup>.

W języku socjologii religię określa się jako przeżycie tego, co święte, nadprzyrodzone, nieskończoną i pozaempiryczną rzeczywistość, transcendentę, święty kosmos, to, co nadnaturalne, sacrum, Siła Wyższa, Absolut, Bóg<sup>6</sup>. Wspólnym mianownikiem wszystkich wymienionych kategorii jest wiara w inną, diametralnie różną, świętą rzeczywistość, jakościowo odmienną od codziennej, w którą uwikłana jest jednostka.

W aspekcie społeczno-kulturowym religia, będąca przedmiotem omawianej subdyscypliny socjologicznej, definiowana jest dwojako: w koncepcji substancjalnej i w koncepcji funkcjonalnej. W pierwszym rozumie-

<sup>3</sup> R. K. Fenn. *Epilogue: toward a secular view of the individual*. W: *Sociology of religion*. Red. R. K. Fenn. Malden 2003, s. 445; zob. J. C. Kaufmann. *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*. Warszawa 2004.

<sup>4</sup> Piwowarski. *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji* s. 12.

<sup>5</sup> M. Libiszowska-Żółtkowska. *Definicje socjologiczne religii*. W: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – Badania – Teorie*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 66; A. Wójtowicz. *Spoleczne i paradygmatyczne warunki współczesnej socjologii religii*. „Ateneum Kapłańskie” 141:2003 nr 1 s. 29.

<sup>6</sup> J. Mariański. *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*. Kraków 1997 s. 133.

niu definicje przedmiotowe traktują religijność jako wiarę w inną rzeczywistość, odróżniając ją od rzeczywistości codziennej. W trakcie badań ich zaletę stanowi możliwość oddzielenia zjawisk kulturowych (ideologii, filozofii, sportu, sztuki itp.) od religijnych. Na tej podstawie można ukazać, czy religijność jest kształtowana przez Kościół i związki wyznaniowe (religijność kościelna, zinstytucjonalizowana, kościelnie ufundowana). Niedoskonałością definicji substancjalnych jest operowanie pojęciami i kategoriami należącymi do naszej kultury, które nie zawsze są użyteczne w badaniu wierzeń pierwotnych czy współczesnych kultów<sup>7</sup>.

Drugi nurt ujmuje religię od strony pełnionych przez nią funkcji: integracyjnej, egzystencjalnej, normatywnej, więziotwórczej, sensotwórczej, kompensacyjnej itp. Jako przykład funkcjonalnego rozumienia religii można podać klasyczną definicję E. Durkheima: „Religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem”<sup>8</sup>. W tej koncepcji religii nie ma znaczenia przedmiot czci i wiary, akcent pada zaś na funkcję pełnioną przez religię, stąd też możliwe jest badanie zjawisk, które zwyczajowo nie są określane jako religijne. Zaletą koncepcji funkcjonalnych jest możliwość badania ukrytych form religijności czy jej funkcjonalnych ekwiwalentów<sup>9</sup>, minusem – trudności w odróżnieniu tego, co religijne, od tego, co kulturowe<sup>10</sup>.

W niniejszej pracy przyjmuje się substancjalną definicję religii w jej węższym (ekskluzywnym) wymiarze. Daje ona możliwość odróżnienia religii od innych instytucji społecznych. Dzięki temu może być użyta nie tylko jako zmienna zależna, ale i jako zmienna niezależna. W naszych badaniach będziemy korzystać z definicji religii sformułowanej przez M. Libiszowską-Żółtkowską. Uwzględni ona specyfikę polskiego społeczeństwa. W jej rozumieniu „religia to wynikający z dualistycznego rozróżnienia na rzeczywistość empiryczną i transcendentną system wierzeń, który choć sam nie poddaje się racjonalnej weryfikacji, wyjaśnia w sposób możliwy do przyjęcia to wszystko, »co dla zmysłów niepojęte« i czego

<sup>7</sup> W. Pawluczuk. *Religia*. W: *Encyklopedia socjologii*. Red. W. Kwaśniewicz. T. 3. Warszawa 2000 s. 289; J. Mariański. *Religijność w zmieniającym się społeczeństwie polskim*. W: *Katolicyzm polski na przelomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje*. Red. J. Baniak. Poznań 2001 s. 205.

<sup>8</sup> E. Durkheim. *Elementarne formy życia religijnego*. Warszawa 1990 s. 41.

<sup>9</sup> V. Krech. *Religionssociologie*. Bielefeld 1999 s. 27.

<sup>10</sup> Libiszowska-Żółtkowska. *Definicje socjologiczne religii* s. 66-69; Pawluczuk, jw. s. 289-290; Mariański. *Religijność w zmieniającym się społeczeństwie polskim* s. 205-206.

w inny sposób wytłumaczyć się nie da, oraz odpowiadające tym wierzeniom symbole i formy zachowań kultowych, zbiór wartości i norm moralnych, a odwołując się do autorytetu Boga i Kościoła, określający wzór osobowy człowieka religijnego i organizacja kościelna jednocząca wyznawców we wspólnotę"<sup>11</sup>. Za pomocą tej definicji opisuje się także zjawiska współczesnych przemian religijnych, łącznie z procesami prywatyzacji i indywidualizacji<sup>12</sup>.

Niezaprzeczalnym faktem, empirycznie potwierdzonym licznymi badaniami socjologicznymi, są przemiany religijności. Religia jako zjawisko społeczne nie pozostaje poza wpływem zjawisk kulturowych i materialnych warunków życia. Przychyłając się do sugestii J. Mariańskiego, trzeba jednak podkreślić, że nie można uwarunkowań społeczno-kulturowych wyolbrzymiać, traktować ich jako determinant społecznych, wpływających w sposób jednokierunkowy na przemiany religijności, zmierzające do obumierania religii<sup>13</sup>. A. Wójtowicz dodaje, że religia jest czymś więcej niż wszystkie zasoby kultury: „Jest nieograniczonym źródłem znaczeń dla wszystkich rozstrzygających składników życia jednostki i zbiorowości. Gdyby socjologia wstuchiwała się w język metafory, należałoby te definicje wyrazić krótko: religia to człowiek w swej istocie społecznej. Religia jest społeczną odpowiedzią na pojedyncze problemy, których w pojedynkę znieść się nie da”<sup>14</sup>.

Czym zatem jest religijność? Z perspektywy socjologicznej ujmuje się ją jako „podzielany i spełniany przez grupę ludzi zbiór instytucjonalnych wierzeń, wartości i symboli oraz związanych z nimi zachowań, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz z przyporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej”<sup>15</sup>. Definicja ta łączy w sobie element intelektualno-wolitywny i element praktycznej postawy wobec

<sup>11</sup> Libiszowska-Żółtkowska. *Definicje socjologiczne religii* s. 68-69.

<sup>12</sup> Inną socjologiczną definicję religii podaje np. R. Robertson „kultura religijna jest zbiorem wierzeń i symboli (oraz wartości bezpośrednio się z nich wywodzących), odnoszących się do rozróżnienia między rzeczywistością empiryczną i transcendentálną rzeczywistością pozaempiryczną; przy czym sprawy rzeczywistości empirycznej są co do znaczenia podporządkowane sprawom rzeczywistości nieempirycznej” (R. Robertson. *Główne zagadnienie analizy religii*. W: *Socjologia religii. Analogia tekstów*. Red. W. Piwowarski. Kraków 1998 s. 164-165).

<sup>13</sup> Mariański. *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością* s. 134.

<sup>14</sup> A. Wójtowicz. *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*. Tyczyn 2004 s. 32.

<sup>15</sup> W. Piwowarski. *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*. Warszawa 1977 s. 22.

rzeczywistości pozaempirycznej. Trzeba dodać, iż jest jedną z wielu definicji religijności, co już wskazuje, że jest to pojęcie nieostre i wielotreściowe, różnie ujmowane przez socjologów<sup>16</sup>. Jak zauważa J. Mariański, w pojęciu tym podkreślona jest subiektywna strona religii<sup>17</sup>. Istotny wydaje się fakt, że łatwiej postrzega się religijność w jej konotacjach instytucjonalnych niż jako zjawisko duchowe, mniej związane z czasem i przestrzenią<sup>18</sup>.

Wchodząc w świat globalnych przekształceń, których konsekwencji nie jesteśmy w stanie przewidzieć, E. Wnuk-Lipiński zauważa, że obecny „świat międzyepoki”, jawiący się jako wielka niewiadoma, z pewnością nie będzie prostą kontynuacją dnia dzisiejszego. Najgłębsze jakościowe zmiany stoją jeszcze przed ludzkością. Przeobrażenia świata po roku 1989 są zaledwie „cichutkim preludium” do przełomów, które przemienią ludzkie wyobrażenia, ujawniając nowe perspektywy i nowe zagrożenia, stając się wyzwaniem dla kolejnych pokoleń<sup>19</sup>.

Badania nad religijnością są próbą odczytania roli religii w wielorakich przemianach życia społecznego. Wymagają one szerszego wyjaśnienia, dlatego teraz zostaną tylko wymienione i podzielone na dwie grupy. Przemiany należące do pierwszej grupy dotyczą krajów wysoko rozwiniętych, natomiast te, które zalicza się do grupy drugiej, występują w Europie Środkowowschodniej. Kontynent europejski ogarniają procesy modernizacji, pluralizmu, indywidualizmu i sekularyzacji. Zauważalna jest tu przemiana struktur światopoglądowych społeczeństwa, zachodzą przeobrażenia stabilizacji instytucjonalnej. W środkowowschodniej części Europy obserwuje się społeczno-kulturowe opóźnienie, komunistyczną modernizację, szok kulturowy, społeczne, kulturowe i kościelne próby re-

---

<sup>16</sup> E. Ciupak w swojej definicji religijności stwierdza, że są nią określone poglądy i przekonania, odnoszące się do religii jako takiej, oraz przyjmowana postawa wobec tych treści, która inspiruje bezpośrednio określone zachowanie. I. Borowik rozumie przez religijność różnorodne treści i formy manifestowania się podstawowego przekonania, że sens ludzkiego życia nie wyczerpuje się w jego biologicznym istnieniu. Przez treści rozumie się zarówno kulturowo dziedziczone, jak i nabyte na drodze indywidualnych poszukiwań i dające się zwerbalizować przekonania na temat natury człowieka i świata, celu i przeznaczenia, zasad moralnych, zwykle określanym mianem doktryny, światopoglądu lub ideologii. Natomiast przez formy rozumie się praktyczne działania, wynikające z przyjętych przekonań, wyrażające się w posiadaniu i manifestowaniu przywiązania do symboli, w sprawowaniu kultu i przynależności do wspólnoty. Zob. I. Borowik. *Religijność*. W: *Leksykon socjologii religii* s. 334-335; E. Ciupak. *Religijność młodego Polaka*. Warszawa 1984.

<sup>17</sup> Pawluczuk, jw., s. 293.

<sup>18</sup> Mariański. *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością* s. 135.

<sup>19</sup> E. Wnuk-Lipiński. *Świat międzyepoki, „globalizacja”, „demokracja”, „państwo narodowe”*. Kraków 2004 s. 7.

stauracji oraz wyzwania wynikające ze zmiennych uwarunkowań społecznych<sup>20</sup>.

Wspomniane przemiany dotyczą także polskiej rzeczywistości społecznej. Związane są one z przechodzeniem od monocentrycznego do policentrycznego ładu społecznego, wpływają na zmiany postaw i zachowań religijnych. U wielu osób zainteresowanych tym zjawiskiem, niekoniecznie z perspektywy socjologicznej, pojawiają się pytania o religijność jutra. W jakim kierunku pójdą przemiany religijności społeczeństwa polskiego? Czy oddziaływanie Kościoła przyczyni się do pogłębienia religijności, czy nastąpi prywatyzacja religii? Czy dostrzegana w krajach Europy Zachodniej selektywność dotknie także katolików w Polsce? Być może rodzimy katolicyzm zostanie „zainfekowany” obojętnością religijną, choćby w wyniku przyjmowania przez jednostki postaw konsumpcjonistycznych. Takie pytania stawiają socjologowie, publicyści i tzw. zwykli ludzie.

Socjologowie religii podejmują próby opisu przemian religijności dokonujących się na całym świecie. Także sytuacja religijna w Polsce wymaga niezwykle gruntownych badań empirycznych, które pozwoliłyby uchwycić w pełni całe jej bogactwo i różnorodność. W ostatnich latach przeprowadzono wiele badań socjologicznych, mających na celu zdiagnozowanie religijności Polaków. Archidiecezja lubelska nie doczekała się dotychczas całościowego opracowania religijności swych mieszkańców, chociaż to Katolicki Uniwersytet Lubelski był miejscem narodzin polskiej socjologii religii. Działający tu ośrodek socjologii religii od lat prowadził liczne badania religijności, które swoim zasięgiem nie obejmowały jednak terenu całej diecezji, a jedynie wybrane miejscowości lub poszczególne grupy społeczne. Zbliżający się jubileusz dwustulecia diecezji lubelskiej stworzył szczególną okazję, by ukazać jej obecny wizerunek religijno-społeczny na tle zachodzących przeobrażeń społecznych, gospodarczych i kulturowych. Podjęte w tym kierunku badania socjologiczne były zarazem próbą odpowiedzi na szerzej postawione pytanie: czy wraz z ukształtowaniem się społeczeństwa pluralistycznego i demokratycznego dokonuje się masowe odejście wiernych z Kościoła i głębokie przeobrażenie religijności?

Niniejsza praca stanowi socjologiczną analizę badań, jakie zostały przeprowadzone w czerwcu 2002 r. przez Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego w Warszawie pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Witolda Zdaniewicza. W badaniu posłużono się

---

<sup>20</sup> M. Tomka. *Główne tendencje przemian religijnych w Europie – a szczególnie w Europie Środkowowschodniej*. W: *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*. Red. J. Mariański, S. H. Zaręba. Ząbki 2002 s. 9.

wywiadem kwestionariuszowym, uwzględniającym następujące zagadnienia: wiara i wiedza religijna; praktyki religijne; stosunek do religii i Kościoła; postawy społeczne i polityczne; zwyczaje religijne; wartości i postawy moralne; integracja z diecezją, parafią i środowiskiem lokalnym.

Dla lepszego zaprezentowania wyników empirycznych, dotyczących katolików archidiecezji lubelskiej, były one konfrontowane z wynikami badań socjologicznych, przeprowadzonych przez ten sam Ośrodek w diecezji wrocławskiej i tarnowskiej oraz w archidiecezji katowickiej, łódzkiej i gdańskiej<sup>21</sup>. Wykorzystano także wyniki sondaży opinii publicznej (CBOS, OBOP). Religijność polska została porównana z religijnością europejską, opisaną w badaniach European Value Survey.

Praca składa się z siedmiu rozdziałów. Pierwszy wprowadza w zagadnienia teoretyczne związane z religijnością. Objasnia też przyjętą koncepcję metodologiczną badań i charakteryzuje badaną zbiorowość. Następne rozdziały przedstawiają analizę zebranego materiału empirycznego: rozdział II – Identyfikacje społeczne i wyznaniowe; rozdział III – Postawy wobec wiary; rozdział IV – Praktyki religijne; rozdział V – Postawy i zachowania społeczno-moralne; rozdział VI – Postawy wobec Kościoła; rozdział VII – Więż parafialną.

---

<sup>21</sup> W pracy podawane są wyniki empiryczne uzyskane w badaniach socjologicznych przeprowadzonych w innych diecezjach w Polsce, zawarte w następujących publikacjach: *Postawy wobec wiary. W: Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan wrocławskich '97.* Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi. Warszawa 1997; *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich.* Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi. Warszawa 2001; *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej.* Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi. Katowice 1999; *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej.* Red. S. H. Zaręba, T. Zembrzusi. Łódź 2002; *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich.* Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi. Warszawa 2003.

# I. Teoretyczne i metodologiczne problemy badań nad religijnością

Przemiany społeczne, polityczne, gospodarcze, dokonujące się obecnie w społeczeństwie polskim, prowokują do stawiania pytań o ich wpływ na życie religijne. Zmiany te są na tyle znaczne i istotne, że dostrzegają je nie tylko naukowcy prowadzący badania socjologiczne, ale i osoby, które spontanicznie dokonują refleksji nad otaczającą je rzeczywistością. Aby odpowiedzieć na pytanie, ku czemu zmierzają te zmiany i jaki kształt przybierze religijność w przyszłości, trzeba ciągle na nowo podejmować badania socjologiczne, których wyniki pozwolą rozpoznać jakość polskiej religijności.

W badaniach socjologicznych zbiera się fakty empiryczne, które – odpowiednio uporządkowane i powiązane – tworzą logiczną, usystematyzowaną strukturę. Żeby dokonać jej analizy i wyprowadzić z niej rzetelne wnioski, należy posłużyć się odpowiednią metodologią i stosownymi narzędziami. Niniejszy rozdział, składający się z czterech paragrafów, przybliży istotne kwestie teoretyczne i metodologiczne związane z podjętym tematem pracy. Rozpoczynają je rozważania nad religijnością w kontekście przemian społecznych. Z perspektywy socjologicznej istotne jest dostrzeżenie związków pomiędzy życiem religijnym jednostki a szerszym kontekstem społecznym, w jakim ona funkcjonuje. Następnie uwaga została skierowana na wyniki badań socjologicznych nad religijnością. Jest ich coraz więcej, stąd też najpierw zostały ukazane wybrane wskaźniki religijności uzyskane w badaniach europejskich, a potem dane procentowe, jakie otrzymano w kilku diecezjach w Polsce. Na koniec zaprezentowana jest koncepcja i procedura badań własnych (problem, problematyka, hipotezy, przedmiot badań i dobór próby, metoda i narzędzie, organizacja i przebieg badań) oraz charakterystyka zbiorowości poddanej badaniu socjologicznemu.

## 1. Religijność jako problem badawczy

Próby opisu religijności współczesnych ludzi nie można zrealizować bez odniesienia do wszystkich istotnych przemian, jakie dokonują się obecnie w świecie. Jest to zadanie niezwykle trudne, aby całą złożoność zjawisk społecznych, mających miejsce na początku XXI w., oddać w sposób syntetyczny. Analizami tych zjawisk zajmują się naukowcy wszel-

kich specjalności, publicyści i intelektualiści. Wynikiem tego jest pojawianie się coraz to nowych pojęć, terminów i definicji, które różni autorzy formułują z innej perspektywy. Wobec tego koniecznością wydaje się opisanie (przynajmniej w skrótowym ujęciu) obserwowanych współcześnie tych procesów społecznych, które są szczególnie ważne w kontekście przemian religijności.

Owe przemiany społeczne zostaną omówione na podstawie wybranych teorii socjologicznych, jakie służą do wyjaśniania zjawisk religijnych. Pozwalają one poprzez system logiczno-dedukcyjny, składający się ze zbioru powiązanych ze sobą pojęć, wyprowadzić dające się zweryfikować twierdzenia. Należy przy tym pamiętać o trudnościach pojawiających się przy formułowaniu globalnych trendów przemian religijnych, zwłaszcza zaś w ich prognozowaniu. Z badawczego punktu widzenia bardziej korzystne wydaje się, jak zauważa G. Kehrer, obserwowanie pojedynczych przypadków i formułowanie sądów co do ich dalszego przebiegu<sup>22</sup>. W badaniach empirycznych zbiera się materiał badawczy, który staje się budulcem teorii naukowych, jakie tworzy się w ramach nauk społecznych. Teorie naukowe jako abstrakcje ukazują określone aspekty świata empirycznego, utworzonego z faktów społecznych. Nie mówią one, jak powinno być – tym zajmuje się filozofia czy teologia – ale starają się wyjaśnić, dla czego zaszło dane zjawisko<sup>23</sup>.

W pracach socjologicznych skupiających się na badaniu religijności spotyka się różne teorie socjologiczne, tłumaczące przebieg zmian i prawdopodobną przyszłość religii w nowym tysiącleciu. Analiza wielu najnowszych pozycji z zakresu socjologii religii autorów zachodnich, a jeśli chodzi o dorobek polski, głównie J. Mariańskiego, skłania do konstatacji, że przemiany religijności i Kościoła w Polsce w sposób najbardziej adekwatny opisuje teoria sekularyzacji, doprecyzowana teorią indywidualizacji. Obie wymagają przynajmniej krótkiego wyjaśnienia; tutaj wystarczy zaznaczyć, że nie są one wobec siebie konkurencyjne, lecz – wzajemnie się przenikając – tworzą swoisty rodzaj przestrzeni, w której kształtowana jest religijność.

W licznych dyskursach na temat współczesnej religijności dostrzega się coraz częściej, że przez wielu badaczy jest ona odbierana jako „ofiara” procesów społecznych, a nie „motor” zachodzących przemian<sup>24</sup>. Pomija-

<sup>22</sup> G. Kehrer. *Wprowadzenie do socjologii religii*. Kraków 1997 s. 186.

<sup>23</sup> Ch. Frankfort-Nachamias, D. Nachamias. *Metody badawcze w naukach społecznych*. Poznań 2001 s. 51-53.

<sup>24</sup> J. Mariański. *Nowa religijność we współczesnym świecie – megatrend czy megaflop?* „Przegląd Religioznawczy” 2003 nr 3 s. 119.

jąc aspekt pozaempiryczny w kształtowaniu religijności, nie można nie wspomnieć o działalności duszpasterskiej Kościoła. Odnotowywane powroty do Kościoła i religii, jakie dokonują się choćby w ramach ruchów i stowarzyszeń katolickich, wskazują, że nie wszystkie przemiany religijności zmiierzają tylko i wyłącznie ku sekularyzmowi. W toku naszych rozważań została uwzględniona także teoria ewangelizacji, której nie wolno pomijać, jeśli się chce obiektywnie spojrzeć na religijność Polaków. Dopiero wszystkie trzy wspomniane teorie, użyte łącznie, pozwolą wyjaśnić przemiany religijności, jakie obserwuje się współcześnie w Polsce, i trafniej zdiagnozować jej dalszą przyszłość<sup>25</sup>.

Teoria sekularyzacji zdominowała na wiele lat poglądy socjologów religii. W nauczaniu Kościoła sekularyzacja to właściwie rozumiana autonomia człowieka w sprawach doczesnych, zapewniająca rzeczom stworzonym i społecznościom ludzkim ich własne prawa i wartości, które człowiek powinien stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować<sup>26</sup>. Jest ona „słusznym i prawowitym, nieobcym wierze i religii usiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi one się rządzą »autonomicznie«; byle tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im Stwórca. W tym znaczeniu ostatni Sobór potwierdził uprawnioną »autonomię« kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauki”<sup>27</sup>. Kościół odróżnia sekularyzację od sekularyzmu, próbującego wyjaśnić koncepcję świata bez uciekania się do Boga, stającego się źródłem ateizmu antropocentrycznego, przejawiającego się nie tyle w metafizyce, ile mającego charakter pragmatyczny, programowy i wojujący<sup>28</sup>.

Socjologia religii jako nauka młoda, w swych początkach uprawiana między innymi przez klasyków socjologii, M. Webera i E. Durkheima, opisywała przemiany społeczne, pojawiające się na początku XX w. wraz z tworzeniem się nowych społeczeństw kapitalistycznych. W późniejszym okresie, szczególnie w latach sześćdziesiątych, dający się zauważyć zmniejszający się wpływ religii na życie społeczne stworzył sytuacje, w której liczni autorzy zaczęli przewidywać, że wraz z procesem modernizacji społecznej nastąpi powolny, ale całkowity upadek religii<sup>29</sup>. Propagatorem teorii sekularyzacji stał się amerykański socjolog P. L. Berger. W swej książce

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> KDK 36.

<sup>27</sup> EN 55.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> I. Borowik. *Socjologia religii w XX wieku od „odkrycia” sekularyzacji do jej zanegowania*. „Ateneum Kapłańskie” 141:2003 nr 1 s. 38.

*Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii* wpływ pluralizmu światopoglądowego, rozwój technologiczny, procesy komunikacyjne uznał za czynniki bardzo mocno oddziałujące na jednostkę i jej religijność<sup>30</sup>.

Wraz z rozwojem społeczeństwa, pod wpływem modernizacji, religia miała powoli zanikać w życiu publicznym, ukrywając się jedynie w sferze prywatnej człowieka. Rdzeniem sekularyzacji stawało się funkcjonalne zróżnicowanie społeczeństwa, którego prototypem była Europa Zachodnia, i to nie tylko w zmniejszaniu się praktyk, ale i zapotrzebowań religijnych<sup>31</sup>.

Samo pojęcie sekularyzacji jest niejednoznaczne. Oznacza ono „złożony proces ograniczania zakresu działania instytucji religijnych, spadku popularności praktyk religijnych i wierzeń, słabnięcia religijnych znaczeń i uzasadnień”<sup>32</sup>. Z terminem „sekularyzacja” spokrewnione są inne: „laicyzacja”, „emancypacja”, „dechryścianizacja”, „desakralizacja”, „odkościelnienie”, „niereligijność”, „odczarowanie”, „dekonfesjonalizacja”<sup>33</sup>. Mają one w naukach społecznych charakter opisowy, wolny od wartościowania. Różne znaczenia sekularyzacji pojawiające się w naukach społecznych przedstawia (za L. Shinerem) J. Mariański. Jest to:

a) proces zanikania religii, przejawiający się w nieustannym zmniejszaniu znaczenia instytucji religijnych i kościelnych; także społeczeństwo odrzuca wszelkie dogmaty, wartości i symbole religijne, co ostatecznie może prowadzić do społeczeństwa niereligijnego;

b) dostosowywanie się religii do wzorów tego świata, wskutek czego traci ona swą odrębność;

c) tłumaczenie całej rzeczywistości ziemskiej, odwołując się do racji przyczynowo-skutkowych, odchodząc tym samym od religijno-magicznego interpretowania niektórych obiektywnych zjawisk;

d) ograniczenie życia religijnego do życia wewnętrznego jednostki, które nie ma przełożenia na życie zbiorowe;

e) zeświecczenie treści religijnych, wskutek czego stają się one współcześnie dorobkiem kultury ogólnej<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Taż. *Socjologia Petera L. Bergera*. W: P. L. Berger. *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków 1997 s. 17.

<sup>31</sup> Mariański. *Nowa religijność we współczesnym świecie – megatrend czy megastop?* s. 121.

<sup>32</sup> M. Grabowska. *Sekularyzacja*. W: *Encyklopedia socjologii*. T. 4 s. 21. Zob. także N. J. Demerath. *Secularization*. W: *Encyclopedia of sociology*. T. 4 s. 2482-2291; H. Knoblauch. *Religionssoziologie*. Berlin 1999 s. 120-122.

<sup>33</sup> J. Mariański. *Sekularyzacja*. W: *Leksykon socjologii religii* s. 364; S. Bruce. *The social process of secularization*. W: *Sociology of religion* s. 249-263.

<sup>34</sup> J. Mariański. *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*. Lublin 1993 s. 8-10.

Proces sekularyzacji wywiera wpływ nie tylko na instytucje religijne, które tracą stopniowo znaczenie w społeczeństwie, ale i na świadomość poszczególnych ludzi. Może także stawać się ideologią propagującą nieuchronny proces eliminowania Boga z życia indywidualnego i społecznego<sup>35</sup>.

Redukcja praktyk religijnych, formalne wystąpienia z Kościołów, negowanie nauczania Kościoła i norm moralnych, dezintegracja kościelna, przejawiająca się w dystansie czy braku zainteresowania Kościołem – procesy te są dostrzegane szczególnie w Europie Zachodniej. Są one jakby potwierdzeniem tezy sekularyzacji. W ramach sekularyzacji można wskazać na wiele nurtów. Istnieją zwolennicy „twardej” sekularyzacji, przewidujący całkowity zanik wierzeń i instytucji kościelnych (teoria wielkiego zasięgu). Inna teoria przewiduje świat laicki, w którym wiara zniknie z życia społecznego, pozostanie tylko w sferze prywatnej jednostek. W „umiarkowanej” teorii sekularyzacji akcentuje się niezwykle trudne położenie Kościołów. Następuje uniezależnienie się wielu instytucji od religii, a same Kościoły w nowej sytuacji nie potrafią zaspokoić zapotrzebowań religijnych jednostki<sup>36</sup>.

Nie wnikając w obszerną literaturę na temat teorii sekularyzacji, która stała się bardzo nośnym paradygmatem w socjologii religii, dyskusje nad wspomnianym zjawiskiem można określić tytułem publikacji I. Borowik: *Socjologia religii w XX wieku od „odkrycia” sekularyzacji do jej zanegowania*<sup>37</sup>. Jeden z twórców globalnej teorii sekularyzacji, P. L. Berger, uznał ją po latach za pomyłkę. „Współczesny świat jest więc ogromnie religijny i nie ma nic wspólnego z sekularyzowanym światem, jaki przepowiadało (czy to z radością, czy przygnębieniem) tak wielu badaczy ponowoczesności”<sup>38</sup>. Wspomniany autor, przyglądając się z perspektywy badawczej Ameryce Północnej, dostrzegł, że w wyniku wysoko zaawansowanych procesów modernizacji religia tam nie tylko nie zanika, ale odznacza się wyjątkową żywotnością. Podobne zjawiska obserwowane są w obszarze religii islamskiej, w ruchach ewangelikalnych protestantyzmu Azji, w Afryce, Ameryce Łacińskiej czy w ruchach *quasi*-religijnych. W amerykańskim słownictwie używane jest nowe określenie *born-again Christian* (ponownie narodzony chrześcijanin), a ożywienie religijne spowodowane jest przez telewizję kablową, sprzyjającą rozwojowi zjawiska określanego mianem

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tenże. *Nowa religijność we współczesnym świecie – megatrend czy megaflop?* s. 124-125.

<sup>37</sup> „Ateneum Kapłańskie” 141:2003 nr 1 s. 34.

<sup>38</sup> P. L. Berger. *Sekularyzm w odwrocie*. „Nowa Res Publica” 1998 nr 1 s. 67-68.

„Kościoła elektronicznego”<sup>39</sup>. Stąd też teoria globalnej sekularyzacji w niewystarczający sposób tłumaczy przemiany współczesnej religijności. Pojawiające się jej nowe formy są wyrazem procesów indywidualizacji religijnej<sup>40</sup>.

Zarysowana teoria sekularyzacji nie obejmuje swoim zasięgiem wszystkich zjawisk religijnych, charakterystycznych dla współczesności. Uzupełnieniem tej teorii jest teoria indywidualizacji, która wymaga opisanie społecznego-kulturowego kontekstu indywidualizacji.

Społeczeństwa nowoczesne – zdaniem angielskiego autora K. Kumare – tworzy (choć jest to sprawa wciąż dyskutowana) pięć fundamentalnych zasad<sup>41</sup>. Pierwszą z nich jest indywidualizm, którym w kontekście przemian religijnych przyjdzie się nam zająć, pozostałe zasady to dyferencjacja (zróżnicowanie i wielość opcji we wszystkich dziedzinach życia), racjonalność (apoteoza rozumu), ekonomizm (dominacja wątku ekonomicznego w życiu społecznym – przeniesienie akcentu na ekonomię, podczas gdy w tradycyjnym społeczeństwie dominowały inne wątki, takie jak życie rodzinne, religijne, rycerskie) oraz ekspansywność (formuła rozszerzania się życia społecznego w przestrzeni)<sup>42</sup>.

Społeczeństwo nowoczesne opisywane jest za pomocą różnych terminów. U. Beck mówi o drugiej nowoczesności, powstałej na gruzach pierwszej. Sprzeciwia się jednak tezie, głoszącej brak jakichkolwiek granic, wskutek czego powstaje chaos dowolności, nazywany niesłusznie przez niektórych intelektualistów modelem postnowoczesności. Pierwsza nowoczesność, trwająca od XIX w., opierała się na wytyczonych granicach terytorialnych państw narodowych, mających zabezpieczyć społeczeństwo od strony socjalnej i od strony narodowej. Ten model przestał funkcjonować już w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia. Druga nowoczesność tworzy nowe granice i nowe struktury społeczne, które należy badać, w przeciwieństwie do modelu postnowoczesności, w którym twierdzi się, że czegoś nie ma, ale nie wskazuje się, co jest<sup>43</sup>.

Także W. Welsch sprzeciwia się radykalnemu rozłączaniu moderny i postmoderny. Posługuje się terminem „ponowoczesna nowoczesność”,

<sup>39</sup> Tamże s. 67-71; N. Goldman. *Wstęp do socjologii*. Poznań 1997 s. 229.

<sup>40</sup> J. Mariański. *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich*. Lublin 2003 s. 43.

<sup>41</sup> Zob. K. Kumare. *Prophecy and Progress: The Sociology of Industrial and Post-Industrial Society*. Harmondsworth 1978.

<sup>42</sup> P. Sztompka. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków 2002 s. 563-564.

<sup>43</sup> *Kosmopolityczny makroświat. Z niemieckim socjologiem Ulrichem Beckem rozmawia Adam Krzemiński*. „Gazeta Świąteczna” 2002 nr 215 s. 15-17.

zaznaczając w ten sposób ciągłość procesów modernizacyjnych. Postmoderna jest spadkobierczynią moderny. Biorąc z niej pewne cechy, odrzuca inne. Charakteryzuje się przede wszystkim wielością jako kluczowym pojęciem<sup>44</sup>. Termin „postmodernizm”, ujmowany wielokrotnie jako późna nowoczesność, będąca modernistyczną kontynuacją pierwszej nowoczesności, używany jest powszechnie zarówno w filozofii, jak i w naukach społecznych<sup>45</sup>.

Konstruktywnym wyznacznikiem społeczeństw ponowoczesnych jest pluralizm. Obejmuje on zarówno różnorodność stanowisk teoretycznych w poszukiwaniu prawdy, jak i wielość proponowanych i przyjmowanych systemów wartości, norm, wzorów zachowań<sup>46</sup>. Ogólna definicja socjologiczna pluralizmu określa go jako „każdy prąd w dziedzinie myśli społeczno-politycznej, a także każdy ruch, który przeciwstawia się nie tylko totalitaryzmowi czy autokracji, lecz również wszelkiemu biurokratycznemu centralizmowi”<sup>47</sup>. Socjologia najczęściej zajmuje się tym zjawiskiem w aspekcie społeczno-kulturowym. Nie można sprowadzać go do zwykłej różnorodności czy też wielości. Pluralizm pojawia się w rozwiniętych społeczeństwach, gdzie nie ma już jednego systemu, ściśle określającego wzory zachowań, wierzeń, wartości i symboli<sup>48</sup>.

Pluralizm jest wyzwaniem dla jednostki. Wymaga od niej trudnej sztuki korzystania z wolności, co w sytuacji możliwości wielu sprzecznych ze sobą wyborów jest niezwykle skomplikowane, a nawet wręcz niemożliwe. Jest to konsekwencja pragnienia autonomii, która staje się podstawowym doświadczeniem, w którym „sieć styczności i stosunków społecznych nie jest wyznaczana przez rodzinę, pochodzenie czy miejsce zamieszkania, lecz staje się przede wszystkim kwestią wolnego wyboru i swoistego przetargu według logiki rynku. Ulega zakwestionowaniu wiele tradycyjnych poglądów i praktyk. Sama tradycja jest oceniania selek-

<sup>44</sup> W. Welsch. *Nasza postmodernistyczna moderna*. Warszawa 1998 s. 29-31.

<sup>45</sup> Mariański. *Między sekularyzacją a ewangelizacją* s. 83-84. Problem postmodernizmu jest obszernie wyjaśniony w następujących pozycjach: Z. Bauman. *Socjologiczna teoria postmoderny*. W: *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*. Red. A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa 1991; J. Zyciński. *Bóg postmodernistów*. Lublin 2001; Mariański. *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością*; Z. Bauman. *Wieloznaczność nowoczesna, nowocześnieść wieloznaczna*. Warszawa 1995; A. Brannigan. *Postmodernizm*. W: *Encyclopedia of sociology*. T. 4 s. 2205-2209.

<sup>46</sup> Mariański. *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością* s. 80; T. Doktor. *Dynamika przemian religijności w Polsce i w Europie. Wpływ pluralizmu religijnego*. W: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*. Red. A. Wójtowicz. Warszawa 2004 s. 127-128.

<sup>47</sup> S. Ehrlich. *Pluralizm*. W: *Encyklopedia socjologii*. T. 3 s. 120.

<sup>48</sup> Piwowarski. *Socjologia religii* s. 357-373.

tywnie, według zindywidualizowanych kryteriów oraz wyraźnie słabnie. Nieustanna zmiana jest cechą charakterystyczną pluralistycznych społeczeństw. Nic nie ma tak stałego jak nieustanna zmiana. W warunkach postępu techniczno-informacyjnego wszystko staje się poniekąd możliwe, wszystko da się zrobić<sup>49</sup>.

Indywidualizm, często widziany jako korelat pluralizmu, kształtuje kult samorealizacji, „bycia sobą”, „nieskrępowanej wolności”. Jednostka uwalnia się od narzuconych więzi grupowych i uzależnień. Każdy człowiek ma niezbywalne prawa. Samodzielnie decyduje o kształcie swojej biografii, uwalnia się od narzucanych ograniczeń. Dokonując wyboru spośród wielu wzorów życia czy karier, przyjmuje na siebie odpowiedzialność za ewentualne życiowe porażki czy sukcesy<sup>50</sup>.

Spółeczeństwo ponowoczesne, charakteryzujące się zróżnicowaniem poszczególnych dziedzin życia (polityka, zdrowie, kultura, moralność, religia, czas wolny), tworzy własne systemy strukturalne, przeniknięte wewnętrzną logiką i racjonalnością. „Nie ma już więcej jednej społecznej »całości«, do której jednostka należy, jak to było w tradycyjnych społeczeństwach” – stwierdza F. X. Kaufmann<sup>51</sup>. Nie składają się owe systemy na jedną całość z ogólnie podzielanymi wartościami czy normami, ale nawet wchodzą z nimi niejednokrotnie w kolizje. Jednostka kumuluje w sobie wielość członkostw i ról, często źle skoordynowanych i znajdujących się w konflikcie. Jedna sfera życia wyklucza drugą. To, co w jednej jest właściwe, w drugiej już takie nie jest<sup>52</sup>. Wszystko to tworzy nieprzejrzysty i złożony obraz rzeczywistości, w którym żadna forma kulturowa nie jest uprzywilejowana czy priorytetowa<sup>53</sup>.

Zanik tradycyjnych środowisk społeczno-kulturowych, osłabienie znaczenia wielkich ideologii, ugrupowań politycznych, a także wspólnot religijnych, co z perspektywy rozważań prowadzonych w niniejszej pracy najbardziej istotne, stawia jednostkę poszukującą sensownego życia przed koniecznością wyboru z całej gamy różnych ofert<sup>54</sup>. W tym kontekście in-

<sup>49</sup> J. Mariański. *Między sekularyzacją a ewangelizacją* s. 85; D. Hervieu-Léger. *Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity*. W: *Sociology of religion* s. 161-175.

<sup>50</sup> Sztompka. *Socjologia. Analiza społeczeństwa* s. 563.

<sup>51</sup> F.X. Kaufmann. *Demokracja przeciw wartościom?* „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 10:2000 nr 2 s. 325.

<sup>52</sup> Tamże; J. Mariański. *Teoria indywidualizacji – nowy paradygmat w socjologii religii*. „Przegląd Religioznawczy” 1999 nr 2 s. 37-38.

<sup>53</sup> Tamże s. 38.

<sup>54</sup> Tenże. *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*. Lublin 2001 s. 82.

dywidualizm religijny można za J. Mariańskim określić jako „uwolnienie się spod wpływu konwencjonalnych więzi religijnych (np. rozpad zamkniętych, wyznaniowych środowisk społecznych) bądź »odczarowanie« (Entzauberung) dotychczasowych sposobów wyjaśniania i interpretacji życia oraz poszerzenie możliwości wyborów w zakresie orientacji życiowych. Jednostka w nowych warunkach społecznych ma znaczne możliwości kształtowania swojego życia religijnego. Obydwa te procesy sprzyjają powiększaniu się dystansu wobec zinstytucjonalizowanej religii chrześcijańskiej”<sup>55</sup>.

Destabilizacja religijna, będąca wynikiem osłabienia tradycji i wynikającej z niej powiązań społecznych, wpływa na religijność jednostek, dla których model religijności kościelnej stał się jednym z wielu modeli będących do jej dyspozycji. W ten sposób wytwarza się swoista globalizacja indywidualizmu, składająca się z indywidualnych systemów wierzeniowych<sup>56</sup>. Religia staje się sprawą wyboru i preferencji (od „losu” do „wyboru”), a wybór takiej czy innej formy życia religijnego, czy nawet jego zaniechania, nie pociąga za sobą żadnych konsekwencji<sup>57</sup>.

Omawiane wyżej dwa procesy, sekularyzacji i pluralizmu, prowadzą czasem do skrajnego subiektywizmu. Neguje on z jednej strony obiektywne posłannictwo religijne, tradycje i autorytety, a z drugiej prowadzi do wyboru wygodnego dla siebie światopoglądu, który jest przez jednostkę legitymizowany i racjonalizowany<sup>58</sup>. Te trzy procesy silnie oddziaływały na społeczeństwa zachodnie, powodując w nich głębokie przemiany religijne. Można tam było dostrzec spadek praktyk religijnych, zanik poczucia sacrum, nadmierne przywiązanie do dóbr tego świata, przejawiające się w materialistycznym i konsumpcjonistycznym stylu życia, a także utratę poczucia grzechu.

Wśród różnych procesów sekularyzacji, indywidualizacji czy pluralizacji, bardzo mocno wpisujących się w przemianę religii w społeczeństwie nowoczesnym, nie można zapominać o oddziaływaniu na religijność także instytucji kościelnych. Koncentrując uwagę w sposób szczególny na oddziaływaniu Kościoła katolickiego (pomijając wertykalny wymiar jego funkcjonowania), można zauważyć jego socjalizujący wpływ na swoich wiernych. Wpisuje się on także w kształtowanie religijności, która interesuje nas w tej pracy. Mariański w swojej książce *Między sekularyzacją*

<sup>55</sup> Tenże. *Indywidualizacja religijna*. w: *Leksykon socjologii religii* s. 152.

<sup>56</sup> Tenże. *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym* s. 232.

<sup>57</sup> Tenże. *Między sekularyzacją i ewangelizacją* s. 94.

<sup>58</sup> W. Piwowarski. *Przedmowa*. W: J. Mariański. *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*. Warszawa 1990 s. 5.

i ewangelizacją, jako jeden z pierwszych socjologów zajmujących się analizowaniem wartości prorodzinnych w świadomości młodzieży szkół średnich, opisał teorię ewangelizacji rodziny. Skupiając się na działalności Kościoła wobec rodziny, ukazał jego wpływ na kształtowanie systemu wartości i norm moralnych. Przemiany religijne nie są powodowane tylko i wyłącznie przez wielkie społeczne procesy; w przemianach tych odgrywa rolę także działalność ewangelizacyjna Kościoła.

Jan Paweł II w swojej encyklice *Redemptoris missio* w ramach jednej misji Kościoła wymienia trzy typy ewangelizacji: misyjną, duszpasterską i nową. Pierwsza dotyczy misji *ad gentes*, kierowanej do narodów, grup ludzi, środowisk społeczno-kulturowych, w których orędmie Chrystusa nie jest jeszcze znane, czy też do zbiorowości, w których nie ma jeszcze wspólnot chrześcijańskich wystarczająco dojrzałych, by mogły przekazywać je we własnym środowisku. Ewangelizacja duszpasterska obejmuje wspólnoty chrześcijańskie, posiadające już struktury kościelne, których członkowie przeniknięci są światłem Ewangelii. Nowa ewangelizacja odnosi się przede wszystkim do krajów chrześcijańskich, także do Kościołów młodych, gdzie wielu wiernych utraciło sens wiary, pozostaje poza wspólnotą Kościoła lub prowadzi życie dalekie od ewangelicznych wymagań. Wspólnoty te potrzebują nowej ewangelizacji, czyli reewangelizacji<sup>59</sup>.

Można postawić pytanie, czy działania duszpasterskie podejmowane w ramach nowej ewangelizacji i ewangelizacji duszpasterskiej w czasach postmoderny są wystarczające, aby przeciwstawić się procesom sekularyzacji bądź indywidualizacji religii. Pisząc o wyzwaniach duszpasterskich w świecie współczesnym, abp J. Życiński wspomina postaci trzech świętych: Benedykta, Augustyna i Franciszka, którzy w czasach przełomów wyznaczali nowe kierunki chrześcijańskiej ewangelizacji. Benedykt w początkach narodzin nowej cywilizacji wypracował swoisty wzór duchowości, inspirowany zasadą *ora et labora*; Augustyn nie skupił się na akcentowaniu kryzysu w związku z odchodzeniem świata uformowanego przez cesarstwo rzymskie, lecz w dziele *O państwie Bożym* snuł całkiem nowe idee historiozoficzne<sup>60</sup>; Franciszek nie poprzez krytykę chrześcijaństwa, które było obecne w wielu salonach ówczesnego świata, lecz poprzez świadectwo własnego życia, przenikniętego harmonijną miłością, potrafił stworzyć wzór postawy, który inspiruje i znajduje kontynuatorów w XXI w. „W nurcie gwałtownych przemian, wyzwalających obecnie tak wiele lęków, pojawia się zasadnicze pytanie, czy w chrześcijaństwie

<sup>59</sup> RM 35.

<sup>60</sup> J. Życiński. *Wyzwania duszpasterskie w kulturze postmoderny*. „Więź” 2002 nr 1 s. 23-24.

znajdują się dziś mistrzowie nowatorskich syntez i odkrywcy nowych szlaków, którzy przybliżą ludziom współczesnym istotne treści Ewangelii, kontynuując styl Augustyna, Benedykta, Franciszka z Asyżu” – precyzuje problem J. Życiński<sup>61</sup>.

Religijność, jak zauważa kard. J. Ratzinger, nie może być planowana i zarządzana tylko przez teoretyków; nie może być tylko religią instytucjonalną<sup>62</sup>. Również współcześnie jest wiele postaci, które bardzo mocno kształtują nowe spojrzenie ludzi na religię, a przede wszystkim na chrześcijaństwo. Jan Paweł II na jednym ze spotkań wypowiedział znamienne słowa: „Jak niegdyś – począwszy od późnej starożytności, poprzez średniowiecze, aż do czasów nowożytnych – wielcy zakonodawcy przemierzali nasz kontynent, znacząc klasztorami, a więc ośrodkami nauki, pobożności, kultury, gospodarki, granice ówczesnej Europy, tak dziś Europę przemierzają świeccy »zakonodawcy« – założyciele nowych ruchów religijnych, wywierających wpływ na duchowe oblicze Europy, pomimo nasilających się w niej procesów laicyzacyjnych. Należy tu wymienić takie nazwiska, jak Chiara Lubich, Kiko Arguello, Carmen Hernandez, Andrea Riccardi, Jean Vanier, Marie-Helen Mathieu, Marta Robin. Miliony katolików otrzymują pogłębioną formację wiary we wspólnotach założonych przez powyższych »zakonodawców«, stając się odważnymi świadkami Chrystusa pośród współczesnego świata”<sup>63</sup>. W procesie nowej ewangelizacji chodzi o nowych ekspertów (misjonarzy), którzy przeprowadzą ewangelizację nie odgórnie, ale oddolnie. Oznacza to zaangażowanie na rzecz kształtowania nowego oblicza chrześcijaństwa jego wszystkich członków, którzy na mocy chrztu wezmą na siebie odpowiedzialność za formowanie życia religijnego”<sup>64</sup>.

Przykłady charyzmatycznych postaci z historii wskazują na siłę ich oddziaływania na religijność wielu ludzi. W procesie socjalizacji religijnej istotną rolę odgrywa rodzina jako podstawowa komórka społeczna oraz parafia, będąca ważnym nośnikiem kształtowania religijności. Badając postawy wobec wiary, przyjdzie jeszcze o tym szerzej wspomnieć, wydaje się jednak, że w dobie ponowoczesności ani rodzina, ani parafia nie zawsze jest w stanie wypełnić swoje zadania związane z formacją religijną.

<sup>61</sup> Tamże s. 24.

<sup>62</sup> *Bóg i świat, wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*. Kraków 2001 s. 419.

<sup>63</sup> Zob. tekst M. Cisto, A. Krasowski. *Bractwa, ruchy, stowarzyszenia i wspólnoty formacyjne archidiecezji lubelskiej* w niniejszej publikacji (s. 287-333).

<sup>64</sup> *Miroslav kardynał Vlč w rozmowie z Rudolfem Kuczerą. Czy Europa stanie się pogańska*. Kraków 2002 s. 169.

Przyczyn jest wiele. Jedną z nich jest fakt, że miejsce rodziny i parafii zajmują coraz częściej wspólnoty, ruchy i stowarzyszenia katolickie, w których przestrzeni jednostka może zaspokajać swoje potrzeby duchowe.

Przemiany religijności znajdują korzystny klimat w kręgu działalności wspólnot, ruchów i stowarzyszeń katolików świeckich. Ich wielość i różnorodność ukazuje pluralizację życia duchowego, w którego ramach każdy może znaleźć w Kościele właściwe dla siebie miejsce. W dokumentach Kościoła obecny czas określa się jako „nową epokę zrzeseń”<sup>65</sup>, nazywa się „wiosną Kościoła”. W Polsce – jak podaje bp M. Cisło, odpowiedzialny w episkopacie za ruchy, stowarzyszenia i wspólnoty katolickie – działa około 150 większych ruchów, skupiających łącznie około 1,5 mln osób. W ich kręgu kształtowane są postawy religijne, następują konwersje, powroty na łono Kościoła<sup>66</sup>.

Aby opisać zmiany religijności, jakie dokonują się w ramach nowych ruchów religijnych, potrzebne są badania zarówno socjologiczne, jak i psychologiczne, dające obraz *in statu fieri*. Pozakościelne formy religijne, trudno dostępne w badaniach, wymuszają wyjście poza konwencjonalne techniki i tradycyjne kategorie badawcze<sup>67</sup>. Stanowi to wyzwanie dla socjologów religii, aby nie tracąc statusu neutralnego obserwatora, dokonali analiz nowych ruchów religijnych. Łączenie metod ilościowych z jakościowymi, które będą się otwierać także na nowe możliwości badawcze, wydaje się nieuniknioną koniecznością dla uchwycenia niezwykle subtelnych przemian, jakim ulegają jednostki w ruchach religijnych. We wspólnotach, ruchach i stowarzyszeniach katolickich gromadzą się także osoby z „peryferii” religijnych, które niejednokrotnie pod wpływem tych środowisk dojrzewają do konwersji<sup>68</sup>. I w tym przypadku trzeba poszukiwać nowych metod badawczych, aby móc opisać zmiany, jakie następują w wyniku oddziaływania tych nowych struktur religijnych.

Niezwykle ważnym czynnikiem w kształtowaniu religijności jest troska Kościoła o formację intelektualną swoich wyznawców. Jan Paweł II pisał, że „nowa ewangelizacja, której współczesny świat tak pilnie potrzebuje i której konieczność wielokrotnie podkreślam, musi uczynić jed-

<sup>65</sup> ChL 29.

<sup>66</sup> Cisło, Krasowski, jw.

<sup>67</sup> T. Doktor. *Metodologiczne problemy badania nowych ruchów religijnych*. „Przegląd Religioznawczy” 1994 nr 1 s. 57-66; J. Mariański. *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*. Kraków 2004 s. 120.

<sup>68</sup> M. Libiszowska-Żótkowska. *Metodologiczne problemy badań nowych ruchów religijnych*. „Przegląd Religioznawczy” 1997 nr 1 s. 65-77; M. Grabowska. *Wywiad w badaniu zjawisk „trudnych”. Przypadek polskiej religijności*. W: *Poza granicami socjologii ankietowej*. Red. Sułek, K. Nowak, A. Wyka. Warszawa 1989 s. 165.

nym ze swych istotnych elementów głoszenie nauki społecznej Kościoła [...] stanowi ona istotną część orędzia chrześcijańskiego, ponieważ ukazuje bezpośrednio konsekwencje dla życia społeczeństwa i czyni codzienną pracę i walkę o sprawiedliwość elementem świadectwa o Chrystusie Zbawicielu. Doktryna ta jest także źródłem jedności i pokoju, pomagającym rozwiązywać konflikty, które nieuchronnie powstają w dziedzinie gospodarczo-społecznej. Dzięki niej staje się możliwe przeżywanie nowych sytuacji bez poniżania transcendentnej godności osoby ludzkiej w sobie samym i przeciwnikach oraz wybór właściwych rozwiązań"<sup>69</sup>.

Systematyczne kształtowanie laikatu w duchu katolickiej nauki społecznej, będącej ważnym elementem ewangelizacji, może przyczyniać się do kształtowania religijności Polaków<sup>70</sup>. Obraz katolicyzmu polskiego postrzegany w badaniach socjologicznych związany był z wiarą odświętną. Poprzez pracę od podstaw może on ulec zmianie. Formacja intelektualna powinna przynieść wymierne efekty, oddziaływające na religijność. Religijność świąteczna może się systematycznie przeobrażać w religijność dnia codziennego, kształtowaną zgodnie z zasadami etyki społecznej.

Wspomniane wyżej formy działalności Kościoła, podejmowane na rzecz formowania wiary swoich wyznawców, bardzo mocno wpisują się także w kształtowanie religijności. Można dyskutować i spierać się, czy są to na tyle wystarczające formy działalności duszpasterskiej, by skutecznie przeciwstawić się procesowi sekularyzacji bądź indywidualizacji religii. Nie ulega wątpliwości, że religia jest najbardziej konserwatywnym elementem kultury. Zmiany w religijności zachodzą znacznie wolniej niż w innych dziedzinach życia społecznego. Jest ona naznaczona aurą tajemniczości, dlatego trudno od strony rozważań czysto teoretycznych, prowadzonych na gruncie nauki, przewidywać, w jakim kierunku religijność może podążać w przyszłość.

Ani autorzy badań socjologicznych, ani twórcy teorii naukowych z zakresu socjologii nie pretendują do roli futurologów czy proroków, wyznaczających kształt religijności w odległej perspektywie czasowej. Ich uwaga koncentruje się na pytaniach dotyczących obecnej świadomości religijnej i opisywaniu dokonujących się w niej przemian (jeśli one następują). Mogą skłaniać do refleksji nad religijnością, nad przekształceniami struktur kościelnych, by były bardziej adekwatne do procesów społecznych, zachodzących we współczesnym świecie. Wnioski wysuwane z analiz socjologicznych mogą być, jak zauważa J. Mariański, niejednokrotnie zbyt

<sup>69</sup> CA 5.

<sup>70</sup> F. J. Mazurek. *Katolicka nauka społeczna*. W: *Leksykon socjologii religii* s. 178-181.

daleko idące, spełniają jednak ważką funkcję „prognoz ostrzegawczych” dla Kościoła, budzą go z subiektywnego samozadowolenia. W ten sposób wyniki badań prowadzonych przez socjologów, o ile będą wzięte pod uwagę, mogą przyczynić się, patrząc od strony Kościoła, do przeciwdziałania negatywnym skutkom przemian<sup>71</sup>.

Poprzednio został już zarysowany problem socjologicznej definicji religii i religijności. W tym miejscu warto poruszyć istotną w badaniu empirycznym nad religijnością kwestię tzw. układu odniesienia. Szczególnie akcentował to W. Piwowski, podkreślając, że „stwarza on ramy dla pojęcia religijności i wyboru wybranych parametrów i wskaźników religijności. Wyróżnia się cztery układy odniesienia w badaniach nad religijnością: 1) niejasne pojęcie religijności oraz dowolny wybór parametrów i wskaźników; 2) instytucjonalne pojęcie religijności oraz bardziej lub mniej adekwatny wybór parametrów i wskaźników; 3) środowiskowe pojęcie religijności oraz bardziej lub mniej adekwatny wybór parametrów i wskaźników; 4) ustalone indukcyjnie pojęcie religijności oraz bardziej lub mniej adekwatny wybór parametrów i wskaźników”<sup>72</sup>.

Pierwszy układ odniesienia charakteryzuje się dowolnością badacza w wyborze zarówno definicji religijności, jak i jej parametrów. Jest to niezwykle kłopotliwe z punktu widzenia badawczego, gdyż może być nacechowane zbyt intuicyjnym podejściem czy to do definicji religijności, czy do parametrów i wskaźników, co może zaowocować zamieszczeniem pytań w kwestionariuszu ankiety na podstawie obiegowych poglądów i opinii w środowisku i kulturze, a także często spotykane pomieszanie kościelności z religijnością<sup>73</sup>.

Drugi układ odniesienia wiąże się z religijnością instytucjonalną, którą utożsamia się z religijnością. Postawy i zachowania jednostek zgodne z modelem religijności propagowanym i oczekiwanym przez Kościół są wspomnianą już religijnością kościelną albo kościelnością. Rolą badacza jest zweryfikować stopień zgodności postaw jednostek z doktryną i wymaganiami Kościoła<sup>74</sup>.

Trzeci układ odniesienia, określane przez W. Piwowskiego jako religijność konwencjonalna, „utożsamia się z modelem religijności środowi-

<sup>71</sup> J. Mariański. *Co mówi „duch czasu” – sekularyzacja religii i społeczeństwo postsekularne*. „Roczniki Nauk Społecznych” 32:2004 nr 1 s.72.

<sup>72</sup> Piwowski. *Religijność miejska w regionie uprzemysłowionym* s. 23; A. Wójtowicz. *Uniwersalne i lokalne. Socjologia religii ks. Władysława Piwowskiego*. W: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowskiego* s. 7-19.

<sup>73</sup> Piwowski. *Socjologia religii* s. 50.

<sup>74</sup> Tenże. *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym* s. 25-26.

skowej, czyli ze społeczną formą religii, funkcjonującą w danym środowisku społecznym. W układzie tym nie chodzi o religijność instytucjonalną («kościelność»), tj. o religijność ujmowaną z punktu widzenia systemu wartości, norm i oczekiwań ról instytucji religijnych, lecz o religijność faktycznie funkcjonującą w społeczeństwie globalnym czy w określonych środowiskach tego społeczeństwa<sup>75</sup>. Układ ten, badając religijność, swoim zasięgiem obejmuje religijność kościelną *explicite* (kościelną, formalną) i religijność nieformalną, „wyzwoloną” od wartości, norm i oczekiwań instytucji kościelnych.

Czwarty układ jest efektem operacjonalizacji indukcyjnej. Z szerokiego zestawu parametrów, w ramach ich wskaźników, tworzy się koncepcję religijności, przejawiającą się w postawach i zachowaniach jednostek.

Piwowarski skłania się ku temu, aby w badaniach nad religijnością polską w jej obecnym, jeszcze tradycyjnym charakterze, wykorzystywać trzeci układ odniesienia, obejmujący religijność środowiskową, konwencjonalną. Zróżnicowany charakter religijności pozwala objąć badaniem zarówno religijność kościelną, jak i nieformalną, odkrywając w ramach społeczeństw i środowisk jej wewnętrzne odmienności. Zasygnalizowano powyżej, że środowiskowy model religijności nie jest jednolity. W kontekście przemian i znaczącego w społeczeństwie zróżnicowania postaw religijnych (zanikanie postaw religijności instytucjonalnej) należałoby w badaniach socjologicznych przechodzić do czwartego układu odniesienia, pozwalającego w większym stopniu uchwycić różne koncepcje religijności<sup>76</sup>.

Kwestionariusz ankiety skonstruowany przez zespół Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego, kierowany przez W. Zdaniewicza, zawierał sześć parametrów religijności, będących swoistymi jej wymiarami: globalny stosunek do wiary, wiedza religijna, ideologia religijna, praktyki religijne, wspólnota religijna oraz moralność religijna. Będą one szczegółowo omówione, wraz ze wskaźnikami, w analizie danych empirycznych.

Na zakończenie warto odwołać się do apelu J. Mariańskiego, który zachęca do stworzenia paradygmatu socjologii religii uprawianej „po polsku”. „Zderzenie się sił sekularyzacji i ewangelizacji (w pewnym sensie kontrsekularyzacji) stanowi jeden z frapujących tematów badawczych. Oczekiwania pod adresem socjologii religii rosną. To, co w warunkach indywidualizacji i pluralizacji rozumie się przez religię i religijność, zmienia się i tylko częściowo odpowiada klasycznym ujęciom religii i Kościoła. Współczesne »pole« religijne obejmuje bardzo różne formy i kształty tego,

<sup>75</sup> Tamże s. 28.

<sup>76</sup> Piwowarski. *Socjologia religii* s. 58.

co religijne, łącznie z okultyzmem, New Age i różnymi odmianami parareligii, a także formami religijności na własną rękę i własnym sumptem. Z teoretyczno-naukowego punktu widzenia ta nowa sytuacja społeczna pociąga za sobą konieczność przemyślenia tego, co religią jest i co nią nie jest, a także częściowego odejścia od teorii i metod dotychczasowej socjologii religii. Nowe formy pozakościelnej religijności nie mogą być mierzone tradycyjnymi kategoriami i ich wskaźnikami<sup>77</sup>.

## 2. Stan badań nad religijnością w diecezjach polskich

Trudno ogarnąć w jednej pracy bogaty dorobek socjologii religii, wyłaniający się z dotychczas przeprowadzonych badań empirycznych w Polsce. Eksploracja religijności w perspektywie socjologicznej nurtuje wielu badaczy. W swych publikacjach opisują oni przemiany religijności w kontekście wielu procesów cywilizacyjnych, nabierających we współczesności gwałtownego przyspieszenia. Pozwala to jednak rozpoznawać „znaki czasu” i rozumieć religijność jednostek, dokonując jej opisu i charakterystyki, bez wartościowania przemian. Dane procentowe przytaczane często w środkach masowego przekazu w ograniczonym stopniu umożliwiają poznanie tajników rzeczywistości religijnej we współczesnym polskim społeczeństwie. Istotnym zadaniem dla socjologów religii jest podejmowanie ciągle nowych wyzwań badawczych, aby w sposób jak najbardziej pełny dokonać wnikliwej analizy religijności w kontekście wszelkich przemian społecznych.

Zanim przedstawimy stan badań nad religijnością w poszczególnych diecezjach w Polsce, nawiążemy do aktualnych wskaźników religijności. Przypomnimy też trendy, wydarzenia i nazwiska, które tworzyły podwaliny polskiej socjologii religii. Wybrane wskaźniki dla Polski zostaną skonfrontowane z wynikami empirycznymi dla innych krajów europejskich. Będzie to tłem do ukazania danych, jakie otrzymano w wyniku badań socjologicznych nad postawami społeczno-religijnymi w kilku diecezjach w Polsce.

Badania empiryczne nad problematyką religijności Polaków sięgają okresu przedwojennego. Prowadzono je wówczas w dwóch nurtach. Jeden z nich nawiązywał do marksizmu i socjologizmu durkheimowskiego, a głównymi jego przedstawicielami byli Ludwik Krzywicki<sup>78</sup>, Stefan Czar-

<sup>77</sup> Mariański. *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej* s. 118-119.

<sup>78</sup> Krzywicki zjawiska religijne badał i interpretował z pozycji marksizmu. Należy do prekursorów socjalizmu na ziemiach polskich. Jego najbardziej znane dzieła to: *Do Jasnej Góry, Ruch chrześcijańsko-społeczny w Anglii, Indywidualizm w sferze religii*. Zob. J. Baniak. *Krzywicki Ludwik Joachim Franciszek. W: Leksykon socjologii religii* s. 207-208.

nowski<sup>79</sup> i Stanisław Bystróż<sup>80</sup>. W ich rozumieniu religia to jeden z przejawów kultury. Akcentowali ludowe konotacje religii. Drugi nurt ówczesnych badań socjologicznych, koncentrujący się wokół Floriana Znanickiego, interesował się grupami, instytucjami i czynnościami społecznymi. Znanicki wraz z Williamem Thomasem w klasycznym dziele socjologicznym *The Polish Peasant in Europe and in America* opisali typy religijności chłopów polskich<sup>81</sup>. Badania parafii i świadomości narodowej emigrantów polskich prowadzili Tadeusz Makarewicz, Stefan Nowakowski i Józef Chałasiński<sup>82</sup>. Innym przedstawicielem wspomnianego nurtu był Franciszek Mirek<sup>83</sup>, który koncentrował się na teorii parafii w ramach założeń humanistyki F. Znanickiego<sup>84</sup>.

Badania nad religijnością prowadzone w powojennej Polsce służyły często ideologicznej propagandzie antykościelnej, próbowały ukazać słabość polskiego katolicyzmu. Rezultaty badań socjologicznych uważane były za koronny argument świadczący o upadku religii i Kościoła we współczesności. Według wielu laickich socjologów religia jako przejaw kultury zaniknie wraz z rozwojem świeckich instytucji kulturalnych<sup>85</sup>.

W niezwykle trudnej sytuacji stawiani byli socjologowie „katolicycy” (tak byli określani księża uprawiający tę dyscyplinę naukową), gdyż wyniki ich badań były wykorzystywane do ideologicznej propagandy władz państwowych<sup>86</sup>. Domagano się od socjologów „naukowych argumentów” przeciwko religii. Wskazuje to na żywe zainteresowanie ówczesnego państwa polskiego kształtowaniem w społeczeństwie obrazu Kościoła jako

<sup>79</sup> Socjologiczne dzieła Czarnowskiego dotyczące religii to: *Święty Patryk, bohater narodowy Irlandii, Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego, Reakcja katolicka w Polsce XVI i na początku XVII wieku. Socjologiczne określenie faktu religijnego zakresu*. Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Czarnowski Stefan Zygmunt*. W: *Leksykon socjologii religii* s. 58-60.

<sup>80</sup> Najbardziej znanym jego dziełem z zakresu socjologii religii jest *Kultura ludowa*.

<sup>81</sup> Znanicki to klasyk światowej socjologii. Sformułował on zasadę tzw. współzynnika humanistycznego. Niektóre jego dzieła poruszają zagadnienia religii: *Wstęp do socjologii, Nauki o kulturze*. Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Znanicki Florian Witold*. W: *Leksykon socjologii religii* s. 469-470.

<sup>82</sup> Jego dzieło *Młode pokolenie chłopów*, należy do klasyki socjologii. Zob. J. Mariański, *Chałasiński Józef*. W: *Leksykon socjologii religii* s. 47-49.

<sup>83</sup> Książka F. Mirka *Elementy społeczne parafii rzymskokatolickiej* należy do klasyki socjologii. Zob. J. Mariański, *Mirek Franciszek*. W: *Leksykon socjologii religii* s. 243.

<sup>84</sup> W. Piwowarski, *Zarys historii polskiej socjologii religii do 1939 roku*. W: *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*. Red. W. Piwowarski, W. Zdaniec. Poznań-Warszawa 1986 s. 5-18.

<sup>85</sup> J. Mariański, *Czy Kościół jest przeciwny badaniom socjologicznym?* W: *Problemy współczesnego Kościoła*. Red. M. Rusecki. Lublin 1996 s. 249; J. Mariański, W. Piwowarski, *Zarys historii polskiej socjologii religii po II wojnie światowej*. W: *Z badań nad religijnością polską* s. 19-56.

<sup>86</sup> Mariański, *Czy Kościół jest przeciwny badaniom socjologicznym?* s. 249.

coraz słabszej instytucji religijnej. Potwierdzało to głoszony przez państwo „jedyny słuszny” światopogląd „naukowy”, przewidujący przyszłość polskiego społeczeństwa bez religii i Kościoła. Przedstawiciele Kościoła natomiast akcentowali siłę religii w walce z komunistycznym substratem religii, by ratować wartości chrześcijańskie i narodowe. Uwarunkowania te zaważyły na charakterze uprawianej wówczas socjologii religii<sup>87</sup>.

W okresach przemian ustrojowych niezwykle popularne stały się badania sondażowe, przeprowadzane przez różne ośrodki badania opinii publicznej. Wielu socjologów odnosiło się krytycznie do tego typu sondaży, gdyż ukazywały one zbyt powierzchownie opinie i poglądy dotyczące religijności społeczeństwa polskiego.

Można przytaczać wiele różnych nieprawidłowości w przeprowadzanych badaniach opinii publicznej<sup>88</sup>. Za przykład niech posłuży niepoprawnie metodologicznie sformułowane pytanie zadane respondentom w badaniu OBOP w 1989 r.: „Czy Kościół ma prawo żądać, aby ludzie podporządkowali się mu w takich sprawach, jak stosowanie środków antykoncepcyjnych, przerywanie ciąży, współżycie pozamałżeńskie, rozwody, zachowania postów?”. Kościół wymaga przestrzegania zasad ewangelicznych od swoich wyznawców, nie może żądać tego od wszystkich ludzi<sup>89</sup>. Niezwykle nośne badania opinii publicznej nie służyły długofalowym celom badawczym, a jedynie celom propagandowym. „Faktem jest, że upowszechniane przez mass media wyniki sondaży w postaci przemawiających do wyobraźni danych statystycznych wpływają znacząco na opinię społeczną. Aspiracje, nastroje i pragnienia stanowią ważny składnik rzeczywistości społecznej, jednakże wnioski wyciągane z analizy nastrojów społecznych w okresach szybkich przemian strukturalnych (rozpad struktur i instytucji publicznych, rozchwianie wartości i norm) są szczególnie niejasne i niejednoznaczne”<sup>90</sup>.

Znaczącą rolę w badaniach nad religijnością Polaków odgrywa Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, gromadzący od 1970 r. statystykę kościelną. Prowadzi także własne ogólnopolskie badania religijnych praktyk *dominantes* i *communicantes* w polskich parafiach. W ramach ISKK powstał Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA, przeprowadzający badania postaw religijnych, moralnych i społecznych na próbach ogólnopolskich. Założycielem Ośrodka i jego dyrektorem jest ks. prof. Witold Zda-

<sup>87</sup> W. Piwowarski. *Socjologia religii w badaniach mono-, inter- i multidyscyplinarnych*. „Przegląd Religioznawczy” 1994 nr 1 s. 3-4.

<sup>88</sup> Zob. Mariański. *Czy Kościół jest przeciwny badaniom socjologicznym?* s. 246-256.

<sup>89</sup> Tamże s. 249.

<sup>90</sup> Tamże 253.

niewicz. Przy udziale wielu wybitnych polskich socjologów dokonuje się licznych analiz religijności, ubogacających dorobek badań socjologicznych nad religijnością w Polsce. Pracują w ISKK bądź z nim współpracują między innymi L. Adamczuk, E. Firlit, E. Jarmoch, J. Mariański, A. Ochocki, M. Sroczyńska, W. Świątkiewicz, K. Święs, S. H. Zaręba, T. Zembrzuski<sup>91</sup>. Do badań przeprowadzonych przez ISKK, zarówno ogólnopolskich, jak i zrealizowanych w poszczególnych diecezjach (tarnowskiej, wrocławskiej) i archidiecezjach (łódzkiej, katowickiej i gdańskiej), będziemy się wielokrotnie odwoływać. Także badanie archidiecezji lubelskiej było udziałem tego instytutu naukowo-badawczego.

Oprócz ISKK kierowanego przez W. Zdaniewicza olbrzymi wkład w badania nad religijnością wnosi Katedra Socjologii Religii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, taka sama Katedra Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz inne ośrodki badawcze<sup>92</sup>, gdzie swoją działalność prowadzili bądź prowadzą socjologowie, których dorobek w sposób istotny wpisuje się całokształt opisu religijności w Polsce. Autor niniejszej pracy wielokrotnie korzystał z dorobku badawczego wielu socjologów zajmujących się badaniem religijności. Wśród nich znajdują się: J. Baniak, E. Ciupak, E. Firlit, E. Jarmoch, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, W. Piwowarski, H. Rusek, Świątkiewicz, S. H. Zaręba, W. Zdaniewicz.

Na terenie archidiecezji lubelskiej szereg badań empirycznych przeprowadzi lub zainicjowali W. Piwowarski i J. Mariański. Dotyczyły one między innymi religijności regionu uprzemysłowionego, przemian religijności, poświęcone były analizie zależności postaw społeczno-moralnych od religijności. Nie obejmowały nigdy całej archidiecezji lubelskiej, która po ostatnim podziale terytorialnym w 1992 r. ma nowe granice.

Prezentacje wyników empirycznych uzyskiwanych w badaniach społecznych rozpoczniemy od ukazania religijności Polaków w perspektywie europejskiej. Rodzi się pytanie, jakie są charakterystyczne cechy religijności Polaków. W czym społeczeństwo polskie jest podobne, jeśli chodzi o postawy wobec religii, a czym się znacznie różni od społeczeństwa Eu-

---

<sup>91</sup> W. Zdaniewicz. *Zakład Socjologii Religii Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego (SAK). W: Religijność polska w świetle badań socjologicznych.* Red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz. Warszawa 1990 s. 253-256; S. H. Zaręba. *Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK). W: Leksykon socjologii religii* s. 158-159.

<sup>92</sup> K. Ryczan. *Katedra Socjologii Religii na KUL.* W: *Religijność polska w świetle badań socjologicznych.* Red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz. Warszawa 1990 s. 246-250; J. Stomińska. *Socjologia religii na Akademii Teologii Katolickiej.* W: jw. s. 251-252; I. Borowik. *Czy przelot w socjologicznej interpretacji religii? W: Kościół, socjologia, statystyka. Księga jubileuszowa poświęcona księdzu profesorowi Witoldowi Zdaniewiczowi SAC.* Red. L. Adamczuk, E. Firlit, A. Ochocki, T. Zembrzuski. Warszawa 1999 s. 70.

ropy Zachodniej. To pytanie nurtuje wielu socjologów i skłania do podejmowania kolejnych inicjatyw badawczych. Trudno wnikliwie i analitycznie, posługując się uproszczeniami, nieobejmującymi całego jej bogactwa, charakteryzować polski fenomen religijności.

Jak wygląda polska religijność na tle religijności innych krajów europejskich? W związku z referendum akcesyjnym w sprawie przystąpienia Polski do Unii Europejskiej rozgorzała dyskusja o miejscu naszego kraju w zjednoczonej Europie. Eurosceptycy obawiali się o polską tożsamość, o zanik wyjątkowej polskiej religijności, która w zderzeniu z sekularyzmem Europy Zachodniej miała podzielić jej los. Zwolennicy Unii Europejskiej akcentowali ogromne wyzwanie, jakie staje przed polskim Kościołem, nadzieję, jaka się wiąże z wejściem Polski do jej struktur. Wraz z przystąpieniem do UE Polacy mieli swoją religijnością ubogacić Stary Kontynent, do czego wielokrotnie nawiązywał w swoich przemówieniach Jan Paweł II.

W dyskusji na temat polskiej religijności w kontekście Unii Europejskiej padał często problem Kościoła w Irlandii. Wydano nawet książkę, której tytuł jednoznacznie określał zmiany religijne w tym kraju: *Goodbye Catholic Ireland*<sup>93</sup>. Wiele osób, powołując się na przykład Irlandii, snuło wizję Polski przechodzącej podobny kryzys. Czasy katolickiej Irlandii minęły. Studenci nie przerywają zajęć na modlitwę *Aniół Pański*, ministrowie nie przyklękają, by ucałować pierścień biskupa<sup>94</sup>. Podobieństwa między Polską i Irlandią są znaczne. W obydwu krajach przynależność narodowa kojarzyła się automatycznie z przynależnością do Kościoła. Jednak wielu obserwatorów wskazuje, że wiara w narodzie irlandzkim nie ginie, a umiera jedynie stary typ religijności<sup>95</sup>. Czas pokaże, czy polska religijność katolicka będzie przechodzić podobne zmiany. Nie można utożsamiać religijności tylko i wyłącznie z przynależnością do Kościoła katolickiego, który odgrywa wyjątkową rolę czy to w Polsce, czy w Irlandii. Niezwykle ważne wydaje się ukazanie polskiej religijności w perspektywie europejskiej.

W niniejszej pracy zostaną ukazane wyniki badań Europejskich Systemów Wartości. Pierwsze z nich miało miejsce w 1981 r. Były to badania ankietowe, przeprowadzone na reprezentatywnych grupach narodowych. Badano między innymi stosunek do wartości związanych z pracą, czasem wolnym, małżeństwem, seksualnością, życiem rodzinnym, religią, polityką i gospodarką, moralnością, społeczeństwem, edukacją.

<sup>93</sup> M. Kenny. *Goodbye Catholic Ireland*. Dublin 1997.

<sup>94</sup> A. Kerner. *Guinness ze świętym Patrykiem*. „W drodze” 2003 nr 7 s. 28.

<sup>95</sup> D. Sullivan. *Kościół stracił więcej niż Pan Bóg*. „Więź” 2002 nr 3 s. 10-22.

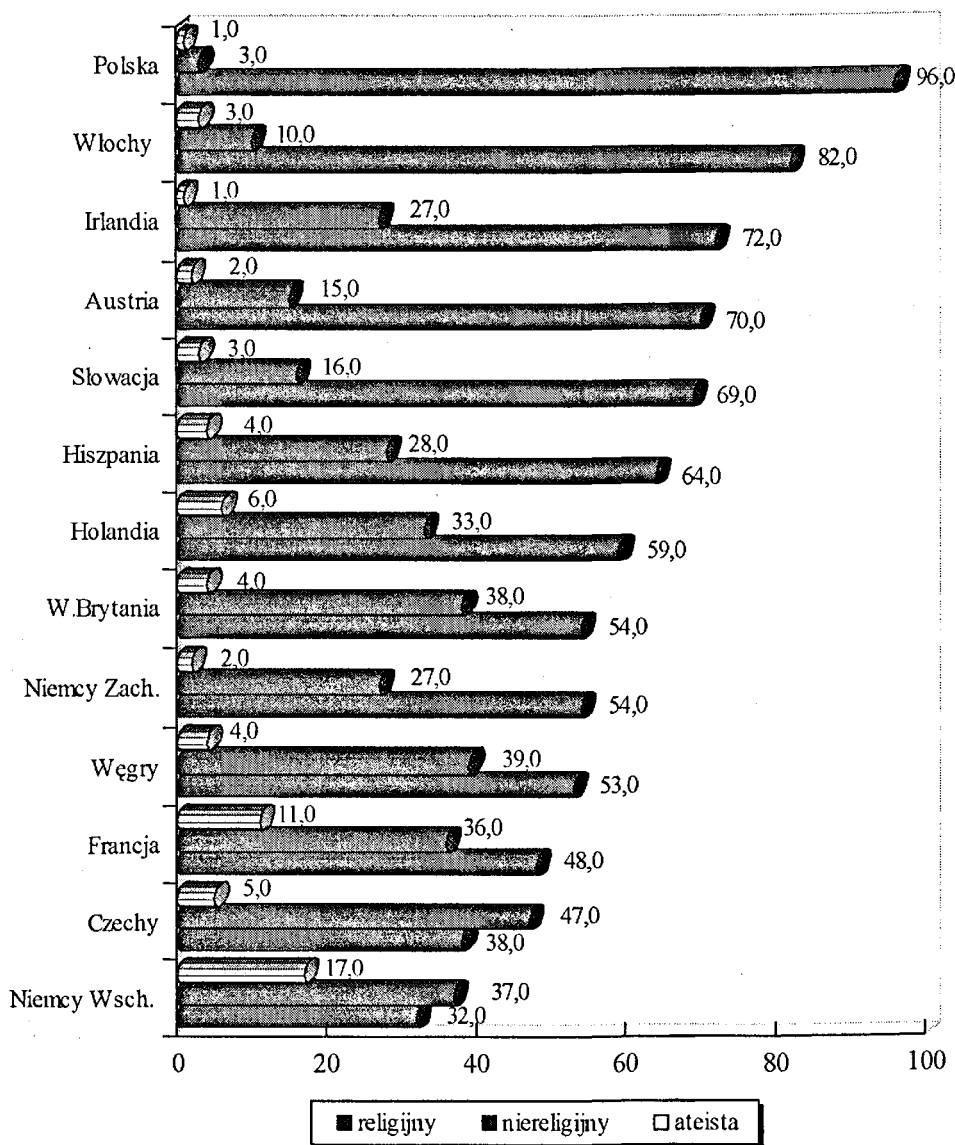
Porównanie wybranych wskaźników z dwóch badań, z 1990 i 1999 r., pozwoli ukazać Polskę na tle innych krajów Europy. Badanie ankietowe w 1990 r. obejmowało 25 krajów. W roku 1999 dołączono kraje postkomunistyczne i przebadano 31 krajów. Stary Kontynent, podzielony po II wojnie światowej „żelazną kurtyną”, charakteryzował się kulturą mającą swe źródło w religii chrześcijańskiej. Podział na dwa bloki państw, z odmienną polityką społeczno-gospodarczą, odmiennym podejściem do obecności religii w życiu społecznym, sprawił, że Europa cechuje się różnorodnością religijną. Wyniki badań socjologicznych wykazały, że stan religijności różni się nie tylko pomiędzy blokiem państw postkomunistycznych a krajami należącymi do Europy Zachodniej, ale i w ramach poszczególnych krajów postkomunistycznych, jak i państw zachodnich.

Prezentację wyników empirycznych rozpocznie autodeklaracja religijna respondentów, niezależnie od tego, czy chodzą do kościoła czy nie. Zapytano badanych: „Czy jest Pan(i) osobą religijną?” W ankiecie zawarto trzy kategorie odpowiedzi: religijną, niereligijną, zdecydowanym ateistą. Otrzymane wskaźniki z roku 1990 prezentuje wykres 1, a z roku 1999 – wykres 2<sup>96</sup>.

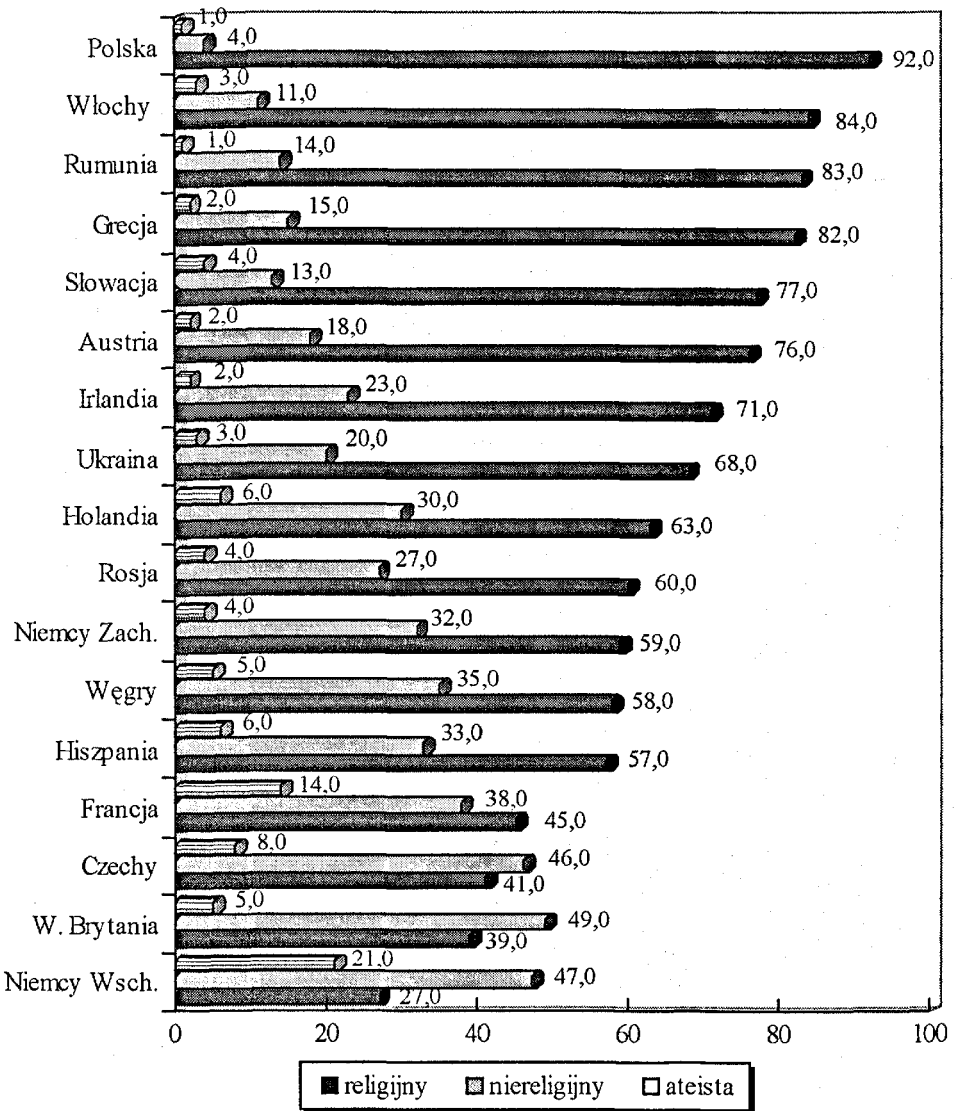
---

<sup>96</sup> Źródło wyników: *European Values Study 1990-1999*. Zob. T. Szawiel. *Wiara i Kościół w Europie*. „Więź” 2003 nr 5 s. 30.

Wykres 1. Deklaracje religijne Europejczyków w roku 1990 (dane w %)



Wykres 2. Deklaracje religijne Europejczyków w roku 1999 (dane %)



Jeśli weźmie się pod uwagę autodeklaracje respondentów, to do najbardziej religijnych mieszkańców w Europie należą, według dwóch badań: z roku 1990 i 1999, mieszkańcy Polski (96,0% i 92,0%), Włoch (82,0% i 84,0%), Irlandii (71,0% i 72,0%), Austrii (70,0% i 76,0%), Słowacji (69,0% i 77,0%) i Hiszpanii (64,0% i 57,0%). Wysokie wskaźniki uzyskano w krajach, które do badań European Values System dołączono w roku 1999: w Rumunii (83,0%) i Grecji (82,0%). Najmniej osób religijnych było wśród

mieszkańców Niemiec Wschodnich (32,0% i 27,0%), Francji (48,0% i 45,0%) i Czech (38,0% i 41,0%). Charakterystyczne, że w tych krajach najwięcej osób deklarowało się jako zdecydowani ateiści: Niemcy Wschodnie (17,0% i 21,0%), znana z tradycji oświeceniowych Francja (11,0% i 14,0%) oraz Czechy (5,0% i 8,0%).

Na podstawie uzyskanych wyników procentowych można stwierdzić, że wszystkie państwa postkomunistyczne (z wyjątkiem Czech i b. NRD) są krajami religijnymi (około dwóch trzecich ich mieszkańców uważa się za osoby religijne), co dowodzi, że władzom komunistycznym nie udało się zniszczyć religijnej tożsamości w tej części Europy. Nie nastąpiły także gwałtowne zmiany w religijności po upadku systemu komunistycznego, w trakcie przechodzenia przez niezwykle trudny czas transformacji polityczno-ekonomicznej. Analizując autodeklaracje religijne w aspekcie struktury wieku, tylko w przypadku Ukrainy odsetek osób religijnych jest większy u respondentów w wieku od 18. roku życia do lat 29 niż od 30. roku życia i starszych (77,0% wobec 75,0%), podobnie w przypadku osób niereligijnych (20,0% wobec 22,0%)<sup>97</sup>.

W krajach postkomunistycznych, które po zmianach systemowych przechodzą okres transformacji w wyniku przyspieszonej modernizacji, nie nastąpiły gwałtowne przeobrażenia na poziomie deklaracji religijności. Niektóre kraje po upadku komunizmu szybko odbudowały swoją tożsamość religijną (Rosja, Ukraina, Rumunia czy Słowacja), dostrzegalny jest natomiast wpływ komunizmu na mieszkańców Niemiec Wschodnich, który z kraju religijnego w latach pięćdziesiątych stał się krajem o największej liczbie ludzi niereligijnych i zdecydowanych ateistów. Przytoczone wybrane dane procentowe ukazują także, że na przestrzeni 10 lat w niektórych krajach odsetek mieszkańców religijnych zwiększył się (np. w Niemczech Zachodnich, Austrii, na Węgrzech), a w niektórych zmalał (np. w Wielkiej Brytanii i Hiszpanii)<sup>98</sup>.

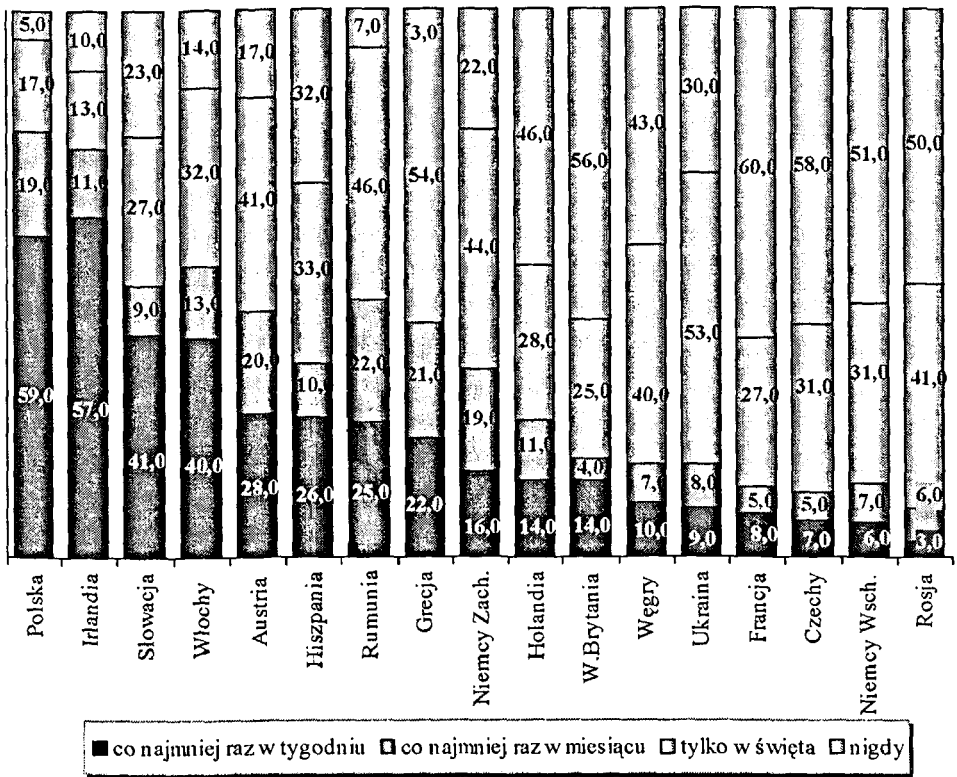
Innym wskaźnikiem ukazującym charakter religijności poszczególnych krajów Europy jest deklaracja praktyk religijnych. Są one jedną z miar związku respondentów z Kościołem instytucjonalnym. Uzyskane wyniki empiryczne zamieszczone na wykresie 3 ukazują zróżnicowany stosunek do praktyk religijnych w poszczególnych krajach europejskich<sup>99</sup>.

<sup>97</sup> Źródło wyników: *European Values Study 1990-1999*. Zob. Szawiel, jw. s. 30.

<sup>98</sup> Szawiel, jw. s. 28

<sup>99</sup> Źródło wyników: *European Values Study 1990-1999*. Zob. Szawiel, jw. s. 32.

Wykres 3. Deklaracje praktyk religijnych Europejczyków w roku 1999 (dane %)

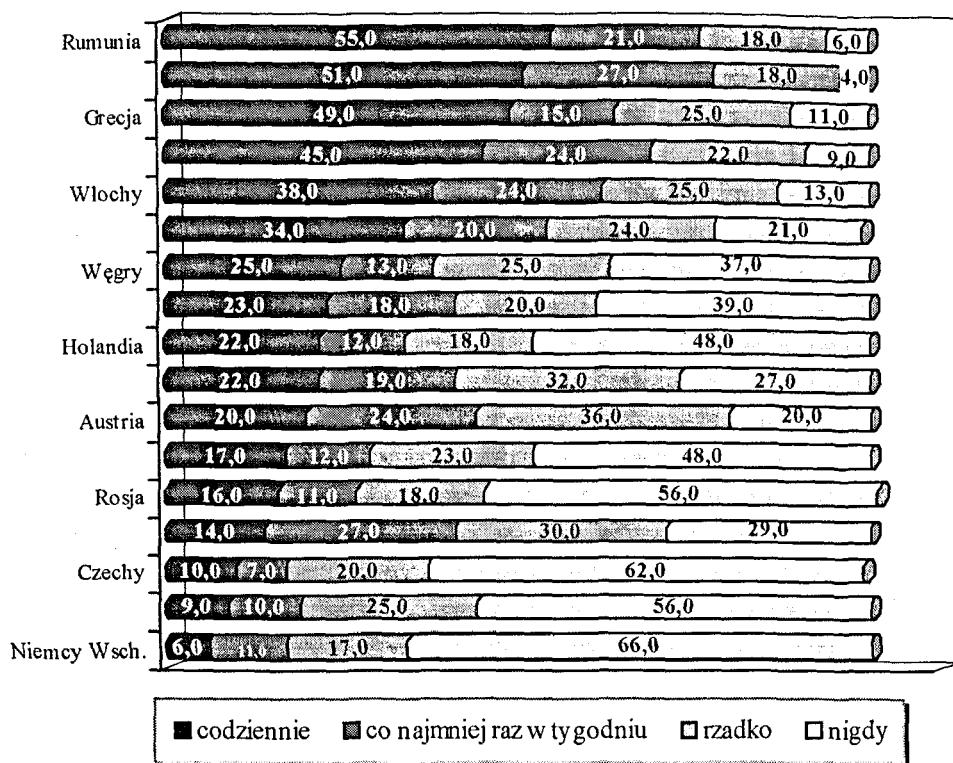


Uzyskane wyniki ukazują, że te same kraje, które uzyskały niski wskaźnik praktykujących systematycznie (raz w tygodniu), charakteryzują się także niższym wskaźnikiem osób religijnych (Niemcy Wschodnie, Francja, Czechy, Wielka Brytania). Dane procentowe wskazują, że w Polsce i Irlandii praktykuje znacznie więcej ludzi niż w innych krajach, w których odsetek praktykujących od wielkiego święta jest znacznie wyższy niż praktykujących systematycznie bądź niepraktykujących.

Kolejne pytanie dotyczyło częstotliwości modlitwy. Respondenci zostali poproszeni o odpowiedź na następujące pytanie: „Pomijając uczestnictwo w nabożeństwach, jak często modli się Pan(i) do Boga?”. Otrzymane dane empiryczne zostały pogrupowane w cztery kategorie odpowiedzi: modli się codziennie, przynajmniej raz w tygodniu, rzadko i nigdy. Wyniki empiryczne zostały ukazane w czterech grupach<sup>100</sup>.

<sup>100</sup> Źródło wyników: *European Values Study 1990-1999*. Zob. Szawiel, jw. s. 35.

Wykres 4. Częstotliwość modlitwy do Boga (dane %)

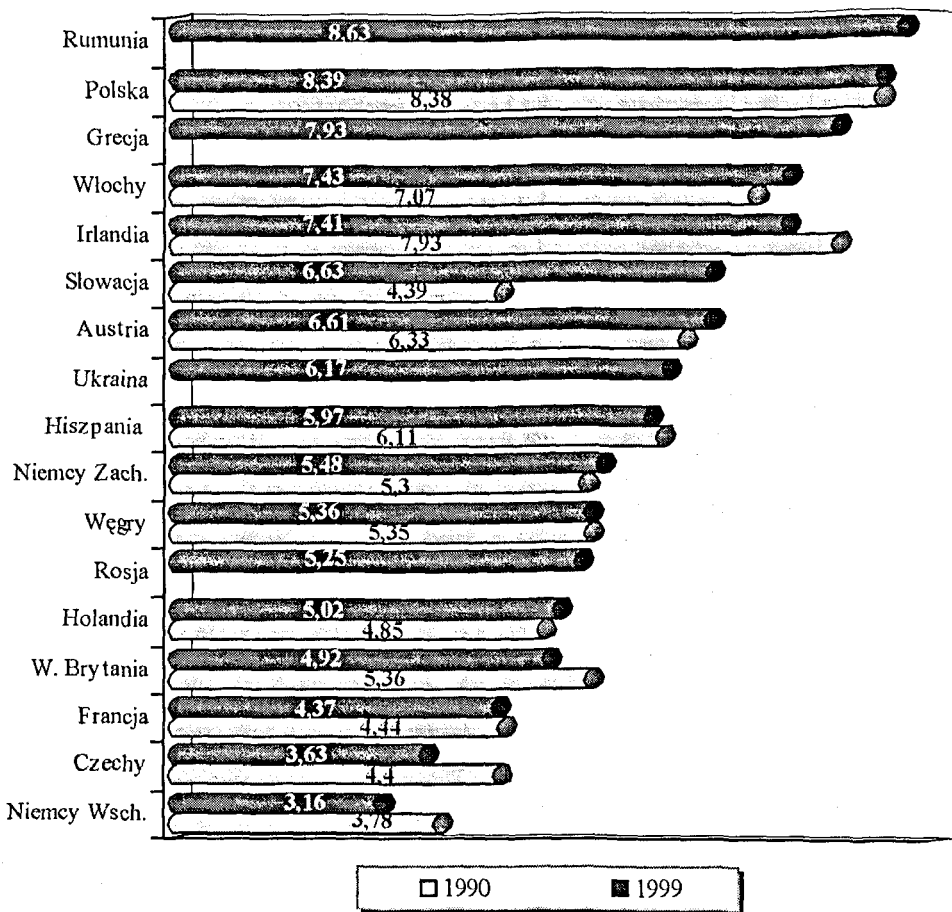


Najwyższe odsetki odnotowano w Rumunii (55,0%), w Polsce (51,0%), Grecji (49,0%), Irlandii (45,0%) i we Włoszech (38,0%). Codziennie modlący się byli w krajach byłego obozu socjalistycznego, jak i w krajach Europy Zachodniej. Najwyższe procenty modlących się codziennie miała Rumunia, będąca krajem prawosławnym, i Grecja, która zajęła trzecie miejsce, bezpośrednio po Polsce. Wśród osób, które zadeklarowały, że nigdy się nie modlą, najwięcej było mieszkańców Niemiec Wschodnich (2/3 badanych; 66,0%), następnie w Czechach (62,0%) i Rosji (56,0%). Warto dodać, że są to kraje postkomunistyczne. Wśród krajów Europy Zachodniej, w których ludzie najczęściej nigdy się nie modlą, jest Francja (56,0%), Wielka Brytania i Holandia (48,0%). W Niemczech Zachodnich i Austrii ponad połowa mieszkańców modli się co najmniej raz w tygodniu albo rzadko.

Kolejne pytanie brzmiało: „Na ile ważny jest Bóg w Pana(i) życiu? Proszę użyć tej skali, by to określić. 10 znaczy, że Bóg jest w Pana(i) życiu bardzo ważny, a 1, że jest w ogóle nieważny”. Warto porównać wspomniane wyniki z deklaracją częstotliwości modlitwy. Wydaje się, że im

ktoś częściej się modli, tym większe znaczenie powinien mieć Bóg w jego życiu<sup>101</sup>.

Wykres 5. Jak ważny jest Bóg w życiu? (dane w %)

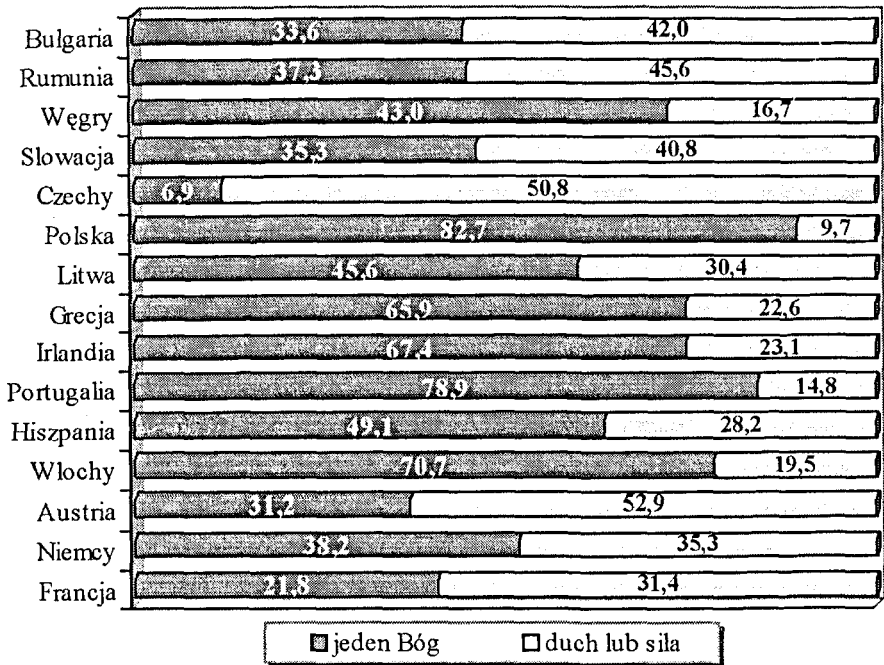


Najwyższe, a przy tym zbliżone wyniki otrzymano dla krajów, których mieszkańcy cenią Boga najbardziej (Rumunia, Polska, Grecja, Włochy), zbliżone także dla krajów, w których średnia była najniższa (Niemcy Wschodnie, Czechy, Francja, Wielka Brytania). Średnia podniosła się w drugim badaniu w takich krajach, jak Polska, Włochy, Słowacja, Austria, Niemcy Zachodnie, Węgry, Holandia, a zmalała w Irlandii, Hiszpanii, Wielkiej Brytanii, Francji i Niemczech Wschodnich.

<sup>101</sup> Źródło wyników: *European Values Study 1990-1999*. Zob. Szawiel, jw. s. 35.

Następnym badanym zagadnieniem była wiara w Boga. Chodziło o zbadanie, czy europejscy respondenci wierzą w jednego, osobowego Boga, czy Bóg dla nich to jakiś rodzaj ducha lub siły sprawczej w życiu<sup>102</sup>.

Wykres 6. Wiara w istnienie jednego, osobowego Boga (dane w %)

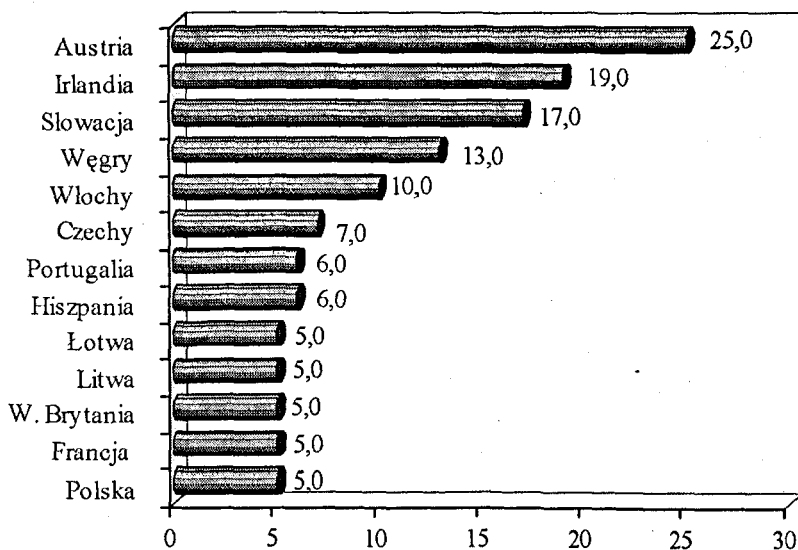


Wybór pomiędzy wiarą w jednego, osobowego Boga a wiarą w jakąś siłę sprawczą w życiu nie ukazał w pełni wyobrażeń respondentów o Bogu, pozwolił jednak zobaczyć, jaki procent respondentów w poszczególnych krajach charakteryzuje się wiarą monoteistyczną. Wśród Europejczyków polscy respondenci są zdecydowanymi monoteistami (82,7%); co dziesiąty Polak zadeklarował wiarę w siłę duchową w życiu (9,7%). Wskaźnik wiary w Boga osobowego wyższy od wiary w siłę lub ducha uzyskano w trzech innych krajach: w Portugalii, Irlandii, Grecji. W większości krajów europejskich odsetek ludzi wierzących w siłę był wyraźnie większy niż osób charakteryzujących się wiarą monoteistyczną. Bułgarzy, Rumunii, Słowacy, Czesi, Austriacy i Francuzi częściej wierzą w jakiegoś ducha niż w osobowego Boga.

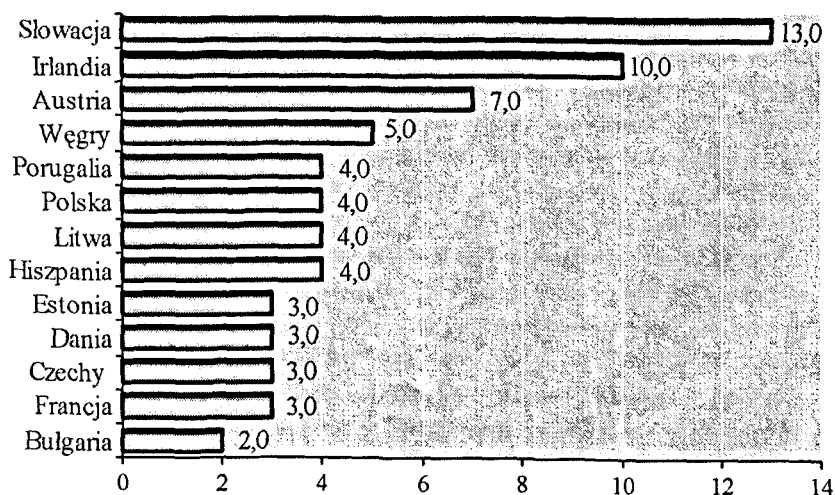
<sup>102</sup> Źródło wyników: *European Values Study 1990-1999*. Zob. S. Mandel. *Formy religijności w społeczeństwie polskim. Polacy wśród Europejczyków. Wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich*. Red. A. Jasińska-Kania, M. Marody. Warszawa 2002 s. 177.

Dwa kolejne wykresy (7 i 8) obrazują przynależność do organizacji religijnych lub kościelnych, a także działalność na rzecz tych organizacji. W pewien sposób mogą one ukazywać poczucie związku, jakie mieli badani z Kościołem i parafią<sup>103</sup>.

Wykres 7. Przynależność do organizacji religijnych lub kościelnych (dane w %)



Wykres 8. Działalność na rzecz organizacji religijnych lub kościelnych (dane w %)



<sup>103</sup> Źródło wyników: *European Values Study 1990-1999*. Zob. Szawiel, jw. s. 174.

Wskaźniki empiryczne zaprezentowane na pierwszym z tych wykresów pozwalają dostrzec, że na tle krajów europejskich przynależność respondentów do organizacji kościelnych w Polsce kształtuje się na poziomie krajów uważanych za zlaicyzowane (Francja, Wielka Brytania, Litwa czy Łotwa). Należy do tego typu organizacji znacznie większy odsetek Austriaków, Irlandczyków i Włochów. Podobną sytuację obrazuje wykres drugi, na którym ukazano wskaźnik respondentów zaangażowanych „ostatnio” w prace na rzecz organizacji religijnych czy kościelnych. W Polsce był nim co dwudziesty piąty badany. Jest to wynik procentowy znacznie niższy niż dla mieszkańców Słowacji, Irlandii czy Austrii.

W świetle zaprezentowanych wybranych wskaźników religijności widać wyraźnie, że większość Polaków uważa się za ludzi religijnych, bardzo mało wśród nich spotyka się osób obojętnych religijnie czy zadeklarowanych ateistów. Polska nie jest jedynym krajem europejskim o większości mieszkańców uważających się za religijnych, jednak Polacy znacznie częściej niż inne nacje charakteryzują się tym, że są monoteistami. Warto podkreślić, że na 15 badanych krajów tylko w pięciu ponad połowa mieszkańców wierzy w Boga osobowego, w pozostałych większość wierzących opowiada się za wiarą w jakąś pozaempiryczną siłę lub ducha. Dla Polaków i dla Rumunów znacznie częściej niż dla mieszkańców innych krajów europejskich Bóg jest bardzo ważną wartością w życiu, częściej także chodzą do kościoła na msze św., częściej się modlą, ale rzadziej włączają się w działalność duszpasterską parafii.

By ukazać specyfikę polskiej religijności, należy ją wnikliwie badać i analizować, starając się ogarnąć jej złożony charakter. Podlega ona podobnie jak w innych krajach europejskich różnym przemianom. Dokonują się one z różnym natężeniem i pod wpływem wielu czynników. Niewątpliwie istotną rolę w kształtowaniu religijności w Polsce odgrywał Jan Paweł II i działalność duszpasterska Kościoła, cieszącego się znacznym zaufaniem społeczeństwa. Przechodzeniu od społeczeństwa tradycyjnego do społeczeństwa pluralistycznego, nazywanego przez E. Durkheima społeczeństwem o organicznej solidarności, towarzyszy utrata stabilnych podstaw społecznych. Na religijność społeczeństw oddziałują procesy sekularyzacji, pluralizacji i subiektywizmu.

Zmienny kontekst funkcjonowania religii, a przede wszystkim Kościoła, świadczy o pluralizmie społeczno-kulturowym. W Polsce „przechodzi on drogę od »Kościoła ludu« ściśle związanego, a wręcz identycznego z narodem czy państwem, dopasowanego do społeczeństwa we

wszystkich jego strukturach i zaangażowanego we wszystkie świeckie dziedziny życia, do »Kościoła wyboru«, którego formuła oznacza uczestnictwo według wolnego i samodzielnego wyboru własnej religijności lub jej odrzucenia, a także wzrost świadomości religijnej i wzrost poczucia przynależności do instytucji i wspólnot religijnych. Opisane procesy odnoszą się nie tylko do Polski, ale także do innych krajów i narodów wyrosłych na gruncie chrześcijaństwa"<sup>104</sup>. Wskazują na to wyniki badań socjologicznych opublikowane przez różnych autorów czy podane wyżej, jak i te, które zostaną zaprezentowane w dalszej części niniejszej pracy.

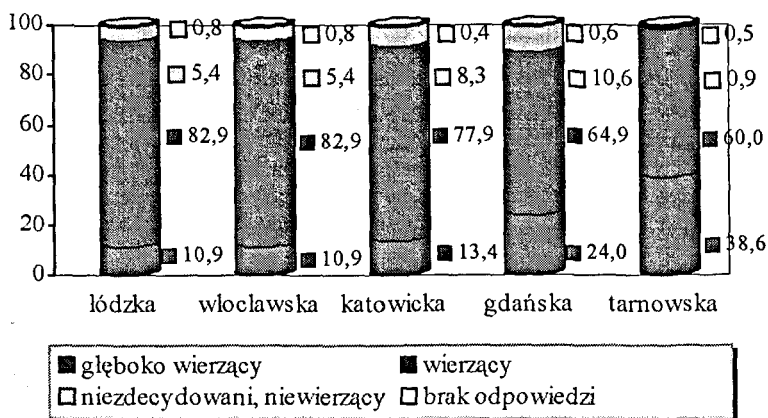
Wielu osobom wychowanym w państwie opiekuńczym, o scentralizowanej gospodarce i sposobie zarządzania, niezwykle trudno odnaleźć się w szybko zmieniającej się rzeczywistości. Dokonujące się przeobrażenia społeczno-kulturowe mają wpływ także na ich religijność. Nowe czasy, charakteryzujące się pluralizmem poglądów, instytucji religijnych, wzorów zachowań, stawiają przed nimi nowe wyzwania. Stają one również przed Kościołem katolickim, który w poprzednim systemie społecznym był najbardziej liczącą się instytucją na „rynku religijnym”. Wspomniane zjawiska będą opisywane w znacznie szerszym ujęciu w analizach socjologicznych, gdy dane empiryczne zostaną poddane interpretacji.

Najpierw zostaną zaprezentowane wybrane wskaźniki religijności, otrzymane dla pięciu przebadanych diecezji: tarnowskiej, włocławskiej, gdańskiej, katowickiej i łódzkiej. Pozwolą one choć w minimalnym stopniu ukazać charakter polskiej religijności. Prezentacje danych empirycznych rozpoczną pytanie o stosunek do wiary. Respondenci poprzez swoją subiektywną ocenę klasyfikowali siebie do jednej z podanych kategorii: głęboko wierzących, wierzących, niezdecydowanych lub niewierzących. Wykres 9 ukazuje wskaźniki otrzymane w poszczególnych diecezjach.

---

<sup>104</sup> H. Rusek. *Religia i polskość na Zaolziu*. Kraków 2002 s. 243.

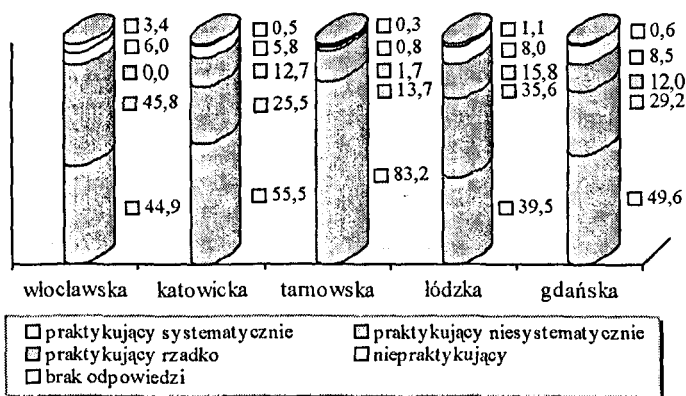
Wykres 9. Stosunek do wiary (dane w %)



Znaczna większość respondentów w poszczególnych diecezjach uważała się albo za wierzących, albo za głęboko wierzących. Prawie czterokrotnie większy odsetek respondentów zadeklarował się jako głęboko wierzący w diecezji tarnowskiej (38,6%) niż we wrocławskiej (10,9%) czy łódzkiej (10,9%). W diecezji tarnowskiej śladowa liczba ankietowanych zadeklarowała się jako niezdecydowani lub niewierzący (0,9%); największe odsetki takich osób odnotowano w diecezji gdańskiej (10,6%) i katowickiej (8,3%).

Kolejny wskaźnik dotyczy stosunku do praktyk religijnych. Wśród zaproponowanych respondentom odpowiedzi były następujące kategorie: praktykujący systematycznie, niesystematycznie, rzadko i niepraktykujący<sup>105</sup>. Szczegółowe dane procentowe zawiera wykres 10.

Wykres 10. Stosunek do praktyk religijnych (dane w %)

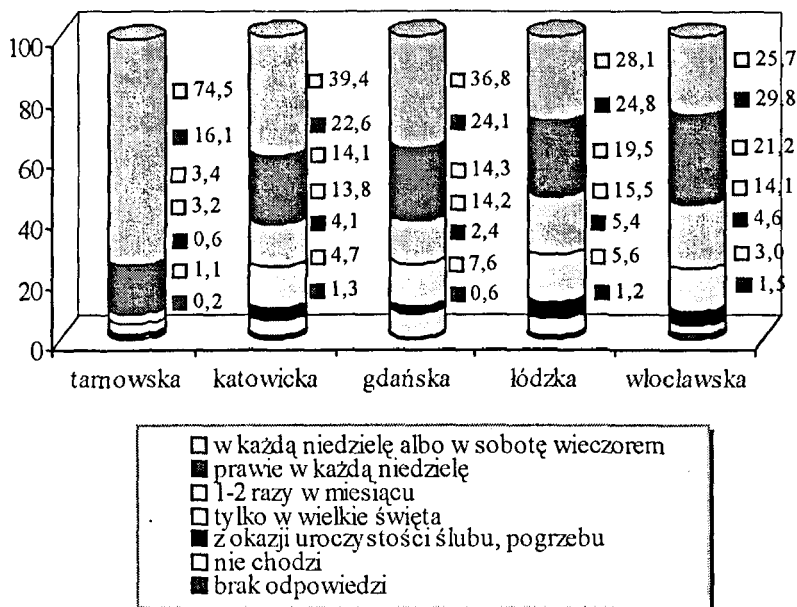


<sup>105</sup> Kwestionariusz ankiety w diecezji wrocławskiej nie uwzględnił kategorii „rzadko”.

Podobnie jak wskaźnik autodeklaracji wiary, tak i wskaźnik praktyk religijnych we wszystkich diecezjach kształtował się na wysokim poziomie. W poszczególnych diecezjach praktykowała systematycznie lub niesystematycznie zdecydowana większość badanych. Znacznie wyższy odsetek odnotowano w diecezji tarnowskiej (96,9%) i wrocławskiej (90,7%) niż w katowickiej (81,0%), gdańskiej (78,8%) i łódzkiej (75,1%). W diecezji wrocławskiej w ogóle praktykowało 9 na 10 respondentów, jednak nieco więcej praktykowało niesystematycznie niż systematycznie (45,8% wobec 44,9%).

Odpowiedzi na następane pytanie ukazały częstotliwość uczęszczania na mszę św. Badani deklaruwali uczestnictwo w każdą niedzielę albo w sobotę wieczorem, prawie w każdą niedzielę, 1-2 razy w miesiącu, tylko w wielkie święta, z okazji uroczystości ślubu, pogrzebu albo że nigdy nie chodzą na mszę św.

Wykres 11. Częstotliwość uczęszczania na mszę św. (dane w %)

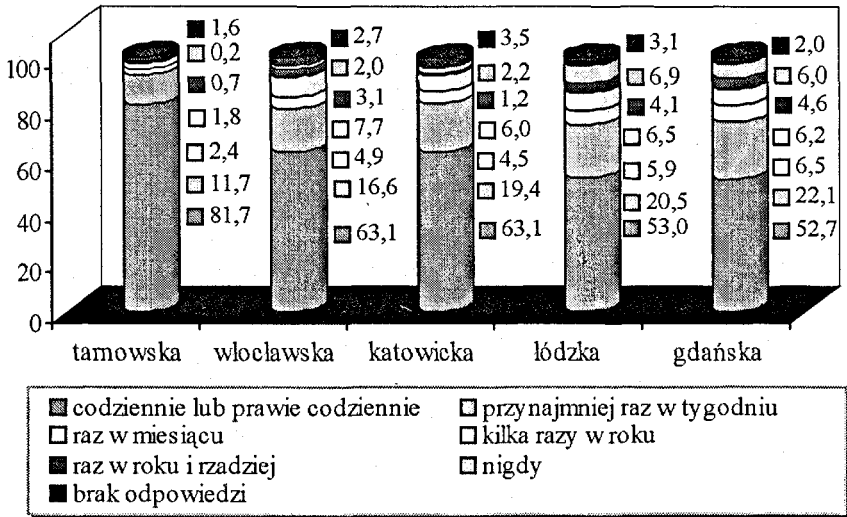


Prawie wszyscy respondenci z diecezji tarnowskiej praktykowali w każdą niedzielę albo w sobotę wieczorem bądź prawie w każdą niedzielę (90,6%). W pozostałych diecezjach wskaźnik ten wyniósł odpowiednio: w diecezji katowickiej – 62,0%, w gdańskiej – 60,9%, we wrocławskiej – 55,5%, w łódzkiej – 52,9%. Jeśli policzy się łącznie katolików „świętecznych” i nigdy niechodzących na msze św., którzy rzadko pojawiają się

w świątyni, okaże się, że w diecezji tarnowskiej był nim co 20 respondent (4,9%), we wrocławskiej (21,7%) i katowickiej (22,6%) co piąty, a w gdańskiej (24,2%) i łódzkiej (26,5%) co czwarty.

Zapytani o częstotliwość modlitwy, respondenci deklarowali, że modlą się codziennie lub prawie codziennie, przynajmniej raz w tygodniu, raz w miesiącu, kilka razy w roku, raz w roku i rzadziej bądź że nigdy się nie modlą. Szczegółowe dane empiryczne ukazuje wykres 12.

Wykres 12. Jak często się modli (dane w %)



Ponad połowa badanych we wszystkich diecezjach modliła się codziennie lub prawie codziennie. Podobnie jak w innych omawianych wskaźnikach największy odsetek regularnie się modlących był w diecezji tarnowskiej (81,7%), następnie we wrocławskiej (63,1%), katowickiej (63,1%), łódzkiej (53,0%) i gdańskiej (52,7%).

W świetle otrzymanych wyników empirycznych dostrzega się znaczne różnice w wysokości niektórych wskaźników pomiędzy poszczególnymi diecezjami. Najwyższy odsetek głęboko wierzących, systematycznie praktykujących, codziennie modlących się, uczestniczących we mszy św. w każdą niedzielę i święta uzyskała diecezja tarnowska. Choć często wyniki są zbliżone, ukazują bogactwo polskiej religijności w różnych rejonach kraju. Interesujące wydaje się ukazanie specyfiki religijności katolików w archidiecezji lubelskiej na tle zaprezentowanych już wyników empirycznych otrzymanych w badaniach obejmujących zagadnienia religijności w Europie, jak i w poszczególnych diecezjach polskich.

Kwestionariusze wywiadu socjologicznego mającego na celu poznanie postaw społeczno-religijnych wiernych w poszczególnych diecezjach nieznacznie się różniły. Zawierały czasami inaczej sformułowane pytania, dawały nieraz inne możliwości odpowiedzi, jednak na podstawie opublikowanych wyników empirycznych, a także dzięki uprzejmości ISKK można ukazać wyniki badań socjologicznych, które stworzą punkt odniesienia dla danych uzyskanych dla archidiecezji lubelskiej. Niezwykle interesujące mogłyby się okazać studia badawcze porównujące wszystkie uzyskane wskaźniki, ale takie zamierzenie badawcze musiałoby się składać na odrębne opracowanie naukowe. Wyniki badań nad religijnością, przeprowadzonych w archidiecezji lubelskiej, będą omawiane w kolejnych rozdziałach i komentowane na tle badań ogólnopolskich, wykonywanych przez różne instytuty badawcze. W przypisach natomiast ukazywane będą wskaźniki dla innych diecezji, zebrane przez ISKK, jeśli analogiczne pytanie było stawiane respondentom.

### 3. Koncepcja badań własnych

Jak wskazują liczne badania socjologiczne, religia podlega różnym przeobrażeniom społeczno-kulturowym. Są one dostrzegalne szczególnie w czasie przejścia od społeczeństwa tradycyjnego do społeczeństwa pluralistycznego, w narastających sprzecznościach pomiędzy tym, co dla jednostki jest rzeczywiście ważne (systemów efektywnych priorytetów), a instytucjonalnym modelem religijności, głoszonym przez Kościół. Sprzeczność, charakteryzująca się długotrwałym niedopasowaniem zinternalizowanego systemu społecznego do oficjalnego modelu religijności, może powodować daleko idące konsekwencje dla religijności. Kościelny model religijności może być odczytywany jako swoista retoryka (bo ksiądz jest księdzem, i musi tak mówić)<sup>106</sup>. Sprzeczność tę mogą powodować także inne czynniki, jak choćby modernizacja (technika, industrializacja, urbanizacja) czy cechy społeczno-demograficzne.

Mając na uwadze szybko zachodzące procesy przemian ustrojowych w Polsce, należy podkreślić dokonującą się zmianę stylu życia wielu ludzi. Zderzenie kultury ukształtowanej przez system komunistyczny i nowej, kształtowanej przez system i instytucje demokratyczne, sprzyja procesowi polaryzacji społeczeństwa. Niektórzy potrafili skorzystać z szans dawanych przez nową rzeczywistość społeczną, inni z tęsknotą wpatrują

<sup>106</sup> Th. Luckmann. *Niewidzialna religia*. Kraków 1997 s. 125-126.

się w przeszłość, w świat bezpiecznego, poukładanego już przez nich, choć nie idealnego porządku. Zmiany obejmują coraz większy krąg osób, dostrzegane są nawet przez postronnego obserwatora, zauważającego je w stylu pracy, wypoczynku, świętowaniu, religijności, podejściu do nauki wielu Polaków.

Kontekst przemian społecznych sprzyja stawianiu pytań dotyczących religijności i jej charakteru, szczególnie jeśli chodzi o społeczeństwo polskie, gdyż religia odgrywała znaczącą rolę w życiu większości Polaków, nadawała mu sens i cel. Próba nakreślenia ich socjologicznego portretu religijnego wymaga poczynienia wstępnych uwag i przedstawienia przyjętych założeń metodologicznych, niezwykle ważkich dla precyzyjnego opisu religijności.

Już wcześniej omówiono kwestie związane z socjologiczną definicją religii, problem badań nad religijnością, szczególnie w kontekście trzech teorii socjologicznych: teorii sekularyzacji, indywidualizacji i ewangelizacji. Teraz wydaje się istotne, aby wyjaśnić jeszcze kluczowe dla nauk społecznych pojęcie postawy, którym wielokrotnie będziemy się posługiwać.

Pojęcie postawy do nauk społecznych wprowadzili W. Thomas i F. Znaniecki na określenie dążności jednostki do określonych wartości<sup>107</sup>. Nie wnikając w obszerną literaturę przedmiotu, generalnie dostrzega się, że pojęcie to rozumiane jest „albo jako tzw. definicja sytuacji, jakiej dokonuje jednostka, podejmując interakcję skierowaną do określonej osoby jako partnera interakcji (w takim ujęciu definicja sytuacji jest początkiem działania, interakcji, a nie jej psychologicznym umotywowaniem), albo jako element osobowości, rozumiany jako gotowość jednostki do określonego zachowania się względem danego przedmiotu postawy. Osobowość jednostki obejmuje i wyraża się w określonych postawach względem różnych elementów rzeczywistości”<sup>108</sup>.

Psychologia znacznie częściej niż socjologia posługuje się pojęciem postawy, wnikając w tajniki wnętrza jednostki. W socjologii chodzi o poznanie świadomości uczestników życia społecznego, uzyskane za pomocą ich autodeklaracji lub subiektywnych informacji. Uzewnętrznione w ten sposób postawy nabierają charakteru obiektywnego, istotnego z badawczego punktu widzenia<sup>109</sup>.

<sup>107</sup> M. Marody. *Postawa*. W: *Encyklopedia socjologii*. T. 3 s. 151-155. Zob. W. Thomas, F. Znaniecki. *Chtop polski w Europie i w Ameryce*. T. 1. Warszawa 1977.

<sup>108</sup> J. Turowski. *Socjologia. Małe struktury społeczne*. Lublin 1993 s. 44-45.

<sup>109</sup> W. Piwowarski. *Postawy wobec wiary*. W: *Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan wrocławskich '97*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 1997 s. 29.

W analizach dokonywanych w niniejszej pracy będziemy używać definicji strukturalnej pojęcia postawy autorstwa S. Nowaka: „Postawą pewnego człowieka wobec pewnego przedmiotu jest ogół względnie trwałych dyspozycji do oceniania tego przedmiotu i emocjonalnego nań reagowania oraz ewentualnie towarzyszących tym emocjonalno-oceniającym dyspozycjom względnie trwałych przekonań o naturze i właściwościach tego przedmiotu i względnie trwałych dyspozycji do zachowania się wobec tego przedmiotu”<sup>110</sup>. Zawiera ona w sobie trzy komponenty: intelektualno-poznawczy, oceniająco-emocjonalny i behawioralny. Istnieje wiele rozbieżności wśród naukowców co do roli i znaczenia poszczególnych elementów postawy. Większość jednak konstatuje, że najbardziej konstruktywną funkcję spełnia w postawie komponent wartościowania i emocjonalnego stosunku do danego przedmiotu<sup>111</sup>.

Czym zatem jest postawa religijna? Aby ją zdefiniować, należy doprecyzować relacje człowieka do religii i do religijności, aby odróżnić oba wspomniane zjawiska. J. Pastuszka rozpatruje religię w aspekcie podmiotowym i przedmiotowym. W aspekcie podmiotowym religia jest to zespół prawd, norm postępowania, czynności obrzędowych i instytucji, wyjaśniających relację jednostki z Bogiem i człowiekiem. Aspekt podmiotowy wyznacza więc osobista, indywidualnie przeżywana i realizowana relacja jednostki z Bogiem<sup>112</sup>.

Z psychologicznego punktu widzenia przeżycie religijne jako element religijności, należące do aspektu podmiotowego, ma istotne znaczenie. Tworzy ono zespół przeżyć, różnego rodzaju doświadczeń skoncentrowanych na przedmiocie religijnym. Nie zamyka się tylko w uczuciach. Religijności nie da się sprowadzić wyłącznie do przeżyć psychicznych. Jawi się ona wówczas jako wyrosła z osobowości i stosunku człowieka do Boga forma osobistych, zindywidualizowanych przeżyć religijnych. Warto jeszcze zaznaczyć, że nie ma znaczącej różnicy pomiędzy postawą religijną a psychologiczną, są one analogiczne, a charakter religijny wyznacza treść jej przedmiotu<sup>113</sup>.

---

<sup>110</sup> S. Nowak. *Pojęcie postawy w teoriach i stosowanych badaniach społecznych*. W: *Teorie postaw*. Red. tenże. Warszawa 1973 s. 23.

<sup>111</sup> J. Mariański. *Postawy społeczno-moralne młodzieży płockiej*. Płock 1984 s. 13-14.

<sup>112</sup> J. Pastuszka. *Osobowość a religijność człowieka. Analiza psychologiczna*. „Roczniki Filozoficzne” 12:1964 nr 4 s. 5-16.

<sup>113</sup> J. Baniak. *Postawa religijna*. W: *Leksykon socjologii religii* s. 304-305; W. Prężyna. *Koncepcja postawy w psychologii*. „Roczniki Filozoficzne” 15:1967 nr 4 s. 25-38; tenże. *Funkcja postawy religijnej a osobowość człowieka*. Lublin 1981.

Podstawowym problemem, jaki postawiono w naszych badaniach, jest pytanie o kształt religijności katolików w kontekście uwarunkowań społecznych. Niezwykle interesujące może być ukazanie Kościoła lokalnego na tle przeobrażeń społecznych, gospodarczych i kulturowych oraz znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy wraz z ukształtowaniem się społeczeństwa pluralistycznego dokona się masowe odejście wiernych z Kościoła, czy nastąpi zanik praktyk religijnych, czy też religijność nie ulegnie głębszym przeobrażeniom. Może zmiany przebiegną tylko na płaszczyźnie życia codziennego, zarówno indywidualnego, jak i społecznego, natomiast na płaszczyźnie ogólnonarodowej religijność utrzyma się na wysokim poziomie? W jakim kierunku przebiegają zmiany religijności? Czy charakteryzują się selektywnością, podobnie jak to było w Europie Zachodniej? Czy na badanym terytorium wiara w Boga jest powszechnym zjawiskiem? Jakie postawy wobec Kościoła, parafii i duchowieństwa są charakterystyczne dla katolików? Oczywiście pytań można stawiać wiele, formułując jednocześnie odpowiedzi wedle własnych odczuć. W badaniu socjologicznym ważne jest uzyskanie obiektywnej odpowiedzi na powyższe kwestie poprzez ich właściwe udokumentowanie.

Podjęte badania empiryczne były zespołem działań naukowych zmierzających do nagromadzenia informacji, charakteryzujących religijność mieszkańców archidiecezji lubelskiej. Badania terenowe odbyły się w czerwcu 2002 r. Zostały zrealizowane pod kierunkiem W. Zdaniewicza przez Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA w Warszawie. Budowa kwestionariusza ankiety i jej zakres tematyczny jest owocem wieloletniej pracy ISKK oraz jego licznych współpracowników z różnych ośrodków naukowych zajmujących się socjologią. Ankieta zawierała 78 pytań, w tym pytania złożone tablicowe i pytania proste, oraz dodatkowo 13 pytań metryczkowych, dotyczących cech społeczno-demograficznych, takich jak: rok urodzenia, płeć, stan cywilny, liczba osób w gospodarstwie domowym, liczba osób na utrzymaniu w rodzinie, typ rodziny, wyposażenie gospodarstwa domowego, wykształcenie, przynależność do grupy społeczno-zawodowej, nazwa miejscowości faktycznego zamieszkania poszczególnych członków rodziny, ocenę własnej sytuacji materialnej i zawodowej.

Materiał empiryczny został zebrany za pomocą indywidualnego wywiadu kwestionariuszowego, zatytułowanego *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji lubelskiej 2002*. Niezwykle istotne jest to, że wspomniane narzędzie badawcze daje możliwość porównywania wyników empirycznych uzyskanych w badaniu w archidiecezji lubelskiej z wynikami badań w innych diecezjach, a także możliwość ich konfronto-

wania ze wskaźnikami uzyskanymi w badaniach ogólnopolskich przeprowadzonych przez ISKK SAC w 1991, 1998 i 2002 r.<sup>114</sup>

Zakres tematyczny ankiety obejmował następujące zagadnienia:

- postawy wobec wiary,
- postawy społeczno-polityczne,
- praktyki religijne,
- związek z Kościołem i parafią,
- wartości i postawy moralne,
- integracja ze środowiskiem lokalnym,
- kontakt z mediami.

W doborze próby badawczej przyjęto wielostopniowy i warstwowy schemat losowania. Na początku wylosowano 50 parafii (gniazd) w alokacji proporcjonalnej do struktury zaludnienia terytoriom badawczego<sup>115</sup>. Każda parafia stanowiła podstawową jednostkę losowania doboru próby badawczej. Następnie dokonano losowego wyboru ulic lub wiosek należących do danego gniazda, a ostatnim etapem było dobranie 20 osób. Przy doborze konkretnych osób ważne było zachowanie struktury płci, wykształcenia i wieku. W strukturze wykształcenia wyróżniono cztery poziomy: podstawowe i niższe, zasadnicze zawodowe, średnie, pomaturalne i wyższe, zgodnie z danymi GUS-u. Losowania dokonał statystyk Andrzej Radźko z Uniwersytetu Warszawskiego<sup>116</sup>.

W roli ankieterów wystąpili studenci socjologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a także studenci z innych wyższych uczelni Lublina. Po wstępnym przeszkoleniu, dokonanym przez pracowników ISKK, studenci wyruszyli w teren badawczy. Ankieterzy prowadzący badania na danym

---

<sup>114</sup> Zob. *Religijność Polaków 1991*. Red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz. Warszawa 1993; *Religijność Polaków 1991-1998*. Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 2001; *Kościół Katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba. Warszawa 2004.

<sup>115</sup> Badania zostały przeprowadzone w następujących miastach i wsiach: Lublin (w 14 gniatach), Chełm (3), Puławy (2), Świdnik (2), Kraśnik (2), Lubartów (1), Łęczna (1), Krasnystaw (1), Poniatowa (1), Bełżyce, Sobianowice Ciecanki, Kolonia Ciecanki, Ostrówek, Wrzelowiec, Ożarów Pierwszy, Ożarów Drugi, Malinowszczyzna, Cuple, Wronów, Parafianka, Skrudli, Wilczanka, Buchałowice, Bronowice, Rzewce, Łysofaje, Siostrzytów, Pełczyn, Ludwinów, Busówno, Wierzbica, Ruda Huta, Ruda, Iłowa, Alojzów, Majdan Leśniowski, Leśniowice, Marysin, Siedliska Drugie, Siedliska Pierwsze, Romanów, Dworzyska, Latyczów, Grabówka, Aleksandrów, Księżomierz Kolonia, Ludwinów, Leszczyna, Skorczyce, Brzozówka, Brzozówka Kolonia, Szastarka, Stoczek, Wygnanów, Czemierniki, Niedźwiada, Brzeźnica Bychawska Kolonia, Brzeźnica Bychawska, Kamionka, Siedliska, Kozłówka, Piotrków Drugi, Piotrków Pierwszy, Piotrków Kolonia, Kiełczewice Maryjskie, Kiełczewice Dolne, Sporniak, Palikije, Wojcieszyn, Osówka, Krasienin, Wola Krasienińska.

<sup>116</sup> L. Adamczuk. *Socjologiczne badania postaw religijnych i społecznych w archidiecezji lubelskiej*. „Memoranda” 2003 nr 2 s. 421-424.

terenie wyrazili swoje opinie na ich temat. Wszyscy pozytywnie ocenili swoje doświadczenia badawcze, na co wpłynęło niewątpliwie bardzo życzliwe przyjęcie ankieterów przez osoby badane.

Największą trudnością w przeprowadzeniu badań terenowych było znalezienie osób posiadających wymagane cechy społeczno-demograficzne. Z danych GUS-u wiadomo, że w Polsce notuje się wysoki odsetek osób z wykształceniem podstawowym i niższym. Trudności ze znalezieniem takich osób mogą sugerować, że niektórzy wstydzili się przyznać, że mają tylko podstawowe wykształcenie. Innym problemem były odmowy udzielenia wywiadu. Znacznie częściej udzielali wywiadu mieszkańcy miast niż wsi. Charakterystyczne, że w miastach często nie podawano przyczyny nieudzielenia odpowiedzi. Na wsi, jeśli odmawiano wypełnienia kwestionariusza ankiety, to dlatego, że przeszkadzały zajęcia w gospodarstwie domowym czy trzeba było iść do szkoły.

Z relacji ankieterów można się było dowiedzieć, że częstym argumentem skłaniającym do poddania się badaniu było zapewnienie o anonimowości. Do udzielenia wywiadu skłaniała też chęć pomocy w badaniach naukowych. Gdy ankietowani dowiadywali się, że badania dotyczą postaw społeczno-religijnych, myśleli, że chodzi tylko o katolików. Po wyjaśnieniach często osoby wytypowane do badania godziły się na wywiad.

Wywiady przebiegały w miłej atmosferze. Najstarsi respondenci byli bardzo mili, opowiadali wydarzenia ze swojego życia, przedłużając tym samym wywiad kwestionariuszowy o godzinę lub dwie. Ankieterzy wielokrotnie byli częstowani herbatą, ciastkami, nakłaniani nawet do jedzenia posiłków, co potwierdza opinię o gościnności Polaków. Niektóre pytania sprawiały badanym trudność, szczególnie dotyczące wiedzy religijnej. Powodowały one nie tyle niechęć do badania socjologicznego, ile konsternację z powodu swojej niewiedzy, którą w bardzo różny sposób starano się usprawiedliwić.

Spośród wielu współczynników statystycznych możliwych do wykorzystania do analiz materiału empirycznego wybrano dwa: test  $\chi^2$  i współczynnik kontyngencji Pearsona. Pierwszy z nich jest testem niezależności chi kwadrat. Na podstawie jego wartości ustala się niezależność zmiennych na określonym poziomie istotności, nie można jednak wnioskować o sile badanej zależności, którą określa się według współczynnika kontyngencji C Pearsona<sup>117</sup>. Obliczenia statystyczne dotyczące chi kwadrat

<sup>117</sup> Zob. H. M. Blalock. *Statystyka dla socjologów*. Warszawa 1975 s. 241-260; M. Sobczyk. *Statystyka*, Lublin 1998 s. 213-222; A. Grzesik. *Między kryzysem a odrodzeniem moralności. Wartości moralne w świadomości studentów*. Rzeszów 2002 s. 77-78.

nie uwzględniają kategorii „brak danych”. W pracy zostaną opisane tylko te zmienne niezależne, skorelowane ze zmiennymi zależnymi, które zostały zróżnicowane istotnie statystycznie. Spowodowane jest to bardzo obszernym kwestionariuszem ankiety. Zbyt duża liczba wyników empirycznych mogłaby utrudniać czytelną ich prezentację.

Postawiony problem badawczy i implikowane przez niego szczegółowe pytania wymagają postawienia hipotez badawczych, które będą weryfikowane w toku analizy zebranego materiału empirycznego. Autor chciałby, aby były one weryfikowane w kontekście innych hipotez (scenariuszy), które wydają się najbardziej prawdopodobne w odniesieniu do przemian religijności w Polsce. Archidiecezja lubelska stanowi część Kościoła katolickiego w Polsce i z pewnością ma swoją specyfikę, ale nie odbiega w znaczący sposób od innych diecezji. Można założyć, że zmiany religijności, dokonujące się współcześnie w Kościele, są wszędzie podobne, choć mogą przebiegać w różnym czasie i z różną intensywnością w różnych miejscach.

W literaturze przedmiotu istnieją konkurencyjne hipotezy na temat przemian religijności. J. Mariański, omawiając religijność Polaków w perspektywie europejskiej, przedstawił pięć z nich: imitacji lub konwergencji; niezmiennej religijności w zmieniającym się społeczeństwie; kryzysu religijności i upadku Kościoła ludowego w Polsce; rewitalizacji religijności dokonującej się w warunkach desekularyzacji oraz ewangelizacyjnej akcji Kościoła<sup>118</sup>. Można przypuszczać, że dwie z nich – te, które wydają się najbardziej prawdopodobne w polskich realiach – będą tworzyły prawdopodobny scenariusz przemian religijności w Polsce.

Hipoteza konwergencji na podstawie westernizacji przemian wartości i norm dokonujących się w Europie Środkowowschodniej zakłada ich „europeizację”, tzn. zbliżanie się polskiej religijności do stanu religijności krajów Europy Zachodniej. Proces ten przebiega według scenariusza modernizacji, zgodnie z założeniem, że w różnym czasie te same zjawiska, tendencje, problemy społeczne i ich instytucjonalne rozwiązania będą występowały w różnych społeczeństwach. W Polsce występuje zjawisko naśladownictwa (modernizacja imitacyjna) krajów zachodnioeuropejskich, toteż także w niej będzie miała miejsce analogiczna sytuacja. Pomimo czasowych zahamowań zjawisko sekularyzacji, desakralizacji wydaje się nieuniknione<sup>119</sup>.

---

<sup>118</sup> Mariański. *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej* s. 17-24. Dokładne omówienie wszystkich wspomnianych hipotez znajduje się w tej pozycji książkowej.

<sup>119</sup> Tamże s. 17-19.

Innym scenariuszem przemian religijności jest hipoteza transformacji, która zakłada zderzenie tendencji sekularyzacyjnych wraz z indywidualizacją religii z tendencjami antysekularyzacyjnymi i ewangelizacyjnymi. W efekcie tego zderzenia mogą nastąpić wielokierunkowe przemiany, prowadzące do wymieszania się wspomnianych zjawisk i stworzenia w świadomości polskiego społeczeństwa – jak to określa Mariański – „starych i nowych wartości”. Na pewnych środowiskach bardzo mocno odcisnę się nowa ewangelizacja, w innych coraz mocniej zaznaczą się skutki dechrystianizacji. W Polsce może dojść do dużego zróżnicowania postaw religijnych<sup>120</sup>.

Podstawowy problem, jaki został postawiony w niniejszej pracy, dotyczy społecznych uwarunkowań religijności katolików archidiecezji lubelskiej. Chodzi o ukazanie społecznego wpływu determinantów na religijność osób badanych, które zostały skorelowane przez zmienne niezależne – demograficzno-społeczne (płeć, wiek, wykształcenie) oraz przez jedną zmienną religijną (praktyki religijne)<sup>121</sup>. Zmienną niezależną „wiek” podzielono na cztery kategorie: 18–25 lat (w pracy będzie ona nazwana młodzieżą), 26–40 lat i 41–50 lat (osoby w średnim wieku) oraz 51 lat i więcej. Zmienna niezależna „wykształcenie” także została podzielona na cztery kategorie: podstawowe i niższe, zasadnicze zawodowe, średnie oraz pomaturalne i wyższe. Stosunek do praktyk religijnych obejmuje trzy kategorie: praktykujących systematycznie, praktykujących niesystematycznie oraz praktykujących rzadko i niepraktykujących (osoby z tej ostatniej kategorii będą określane jako „niepraktykujący”; jest to tylko nazwa tej kategorii, trzeba jednak pamiętać, że wchodzi do niej także osoby, które praktykują rzadko).

Na podstawie korelacji struktury demograficznej, społecznej i religijnej oraz religijności archidiecezjan lubelskich zbudowano hipotezy szczegółowe:

1. Kobiety są bardziej religijne od mężczyzn. Zakłada się, że kobiety częściej niż mężczyźni będą osiągać wyższy wskaźnik poziomu deklarowanej wiary i akceptacji wierzeń, częściej uczestniczyć w praktykach religijnych. Charakteryzują się też wyższym poziomem wiedzy religijnej i większą akceptacją wzorów zachowań moralnych zgodnych z naucza-

<sup>120</sup> Tamże s. 23-24.

<sup>121</sup> W analizach statystyczno-korelacyjnych pominięto zmienną niezależną środowiskową (Lublin, inne miasta, wieś), gdyż została ona już wykorzystana w raporcie, jaki został napisany przez pracowników i współpracowników ISKK dla ks. abpa Józefa Życińskiego. Kilka rozdziałów tego raportu zostało już opublikowanych, inne są w druku.

niem Kościoła. Również pozytywne odniesienia w stosunku do Kościoła, parafii i księży będą częstsze u kobiet niż u mężczyzn;

2. Wraz z wiekiem wzrasta religijność respondentów. Deklaracje o poziomie własnej wiary i praktyki religijne są częstsze, zainteresowanie sprawami Kościoła, a przede wszystkim zgodność zachowań moralnych z nauczaniem Kościoła u osób z najstarszej kategorii wiekowej jest większa niż wśród młodzieży;

3. Wraz ze wzrostem wykształcenia spada religijność katolików archidiecezji lubelskiej. Respondenci mający wykształcenie podstawowe i niższe charakteryzują się wyższym poziomem deklarowanej wiary, częściej praktykują i zachowują zwyczaje religijne; także ich zachowania są częściej zgodne z nauczaniem Kościoła niż respondentów z wykształceniem zasadniczym zawodowym, średnim czy pomaturalnym i wyższym. Zakłada się także, że respondenci z najwyższym wykształceniem uzyskują najniższe wskaźniki religijności;

4. Praktykujący systematycznie są bardziej religijni niż praktykujący niesystematycznie oraz praktykujący rzadko i niepraktykujący. Częstsze i świadome uczestnictwo w praktykach religijnych sprzyja kształtowaniu postaw zgodnych z nauczaniem Kościoła dotyczącym moralności sprzyja też postawom prospołecznym. Wraz ze spadkiem częstotliwości praktyk religijnych spada poziom własnej wiary, wiedzy religijnej i postaw przychylnych Kościołowi, parafii i księżom.

#### 4. Charakterystyka badanej zbiorowości

Szczegółowa charakterystyka badanej populacji zostanie poprzedzona krótkim omówieniem sytuacji społecznej, ekonomicznej, kulturalnej, demograficznej województwa lubelskiego, co pozwoli poznać kontekst sytuacyjny katolików mieszkających na terenie archidiecezji lubelskiej, której obszar jest znacznie mniejszy od terenu województwa. Różnego rodzaju wskaźniki charakterystyczne dla Lubelszczyzny będą konfrontowane z wynikami uzyskanymi dla całej Polski, aby wydobyć specyficzne cechy religijności mieszkańców południowo-wschodniej części kraju.

Archidiecezja lubelska znajduje się na terenie nowego województwa lubelskiego, które zostało utworzone po wprowadzeniu reformy administracyjnej kraju z dnia 1 stycznia 1999 r. Leży ono w południowo-wschodniej części Polski, obejmuje obszar między środkową Wisłą a Bugiem. Graniczy z czterema województwami: podkarpackim, świętokrzyskim, podlaskim i małopolskim, a także z Białorusią i Ukrainą. W skład nowo utworzonego wo-

jewództwa wchodziły tereny byłych czterech województw: białkopodlaskiego, chełmskiego, lubelskiego i zamojskiego, oraz niektóre gminy z dawnego województwa tarnobrzeskiego i siedleckiego. Stolicą administracyjną regionu jest Lublin, będący jednocześnie siedzibą władz samorządowych (Sejmiku Województwa Lubelskiego i Marszałka Województwa Lubelskiego) i przedstawiciela administracji rządowej na tym terenie – Wojewody Lubelskiego.

Województwo lubelskie należy do słabiej zaludnionych i zurbanizowanych obszarów w Polsce. Według Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkańców, przeprowadzonego w 2002 r., mieszka tu 2 mln 199,1 tys. (5,8% ludności Polski; 7. miejsce wśród 16 województw). Od 1988 r. odsetek mieszkańców Lubelszczyzny uległ zmniejszeniu o 10,1 tys., tj. o 0,5% mieszkańców, podczas gdy w całym kraju nastąpił wzrost zaludnienia o 0,9%. Wieś zamieszkuje 1 mln 173,5 tys. osób (53,0%), a w ośrodkach miejskich 1 mln 25,6 tys. osób (46,6%). W województwie lubelskim zauważalny jest wzrost odsetka mieszkańców miast – w porównaniu z ostatnim spisem przybyło 69,9 tys. osób, ubyło natomiast 80,1 tys. mieszkańców wsi. Miał na to wpływ przyrost naturalny, ruch migracyjny, jak i zmiany administracyjne związane z rozszerzaniem terytoriów miejskich (Lublin, Opole Lubelskie) i otrzymaniem przez niektóre ośrodki statusu miast (m.in. Piaski). Tereny wiejskie charakteryzują się słabym poziomem urbanizacji i niskim poziomem infrastruktury społecznej terenów rolniczych<sup>122</sup>. Gęstość zaludnienia w województwie lubelskim wynosi 88 osób na km<sup>2</sup> i jest niższa od przeciętnej w Polsce (122 osoby na km<sup>2</sup>)<sup>123</sup>.

W strukturze wiekowej mieszkańców województwa lubelskiego dostrzeżalna jest ogólnopolska tendencja do starzenia się społeczeństwa. Zmniejszanie się wskaźnika ludności w wieku przedprodukcyjnym niesie ze sobą zwiększanie się odsetka ludności w wieku poprodukcyjnym. Wzrasta tzw. indeks starości, czyli stosunek liczby osób w wieku przedprodukcyjnym do liczby ludności w wieku poprodukcyjnym. Liczba dzieci w wieku 0-15 lat zmniejszyła się o ponad 151 tys., przy wzroście liczebności grupy wiekowej 15 i więcej lat o 140 tys., na co miał wpływ niż demograficzny z lat dziewięćdziesiątych. Zauważalna jest także, zgodna z ogólnopolską tendencją, dysproporcja między liczbą mężczyzn i kobiet. Współczynnik feminizacji wzrósł o 1,4 punktu i aktualnie na 100 mężczyzn przypada 106 kobiet<sup>124</sup>.

<sup>122</sup> Zarząd Województwa Lubelskiego. *Raport. Bilans otwarcia. Strategia rozwoju województwa lubelskiego*. Lublin 2000 s. 21.

<sup>123</sup> NSPLiM s. 15.

<sup>124</sup> Zarząd Województwa Lubelskiego. *Raport. Strategia rozwoju województwa lubelskiego* s. 22.

Przyglądając się sytuacji gospodarczej województwa lubelskiego, należy zwrócić szczególną uwagę na jego przemysłowo-rolniczy charakter. Wśród gałęzi przemysłu dominuje tu przemysł spożywczy: cukrowniczy (cukrownie w Lublinie, Krasnymstawie, Garbowie, Rejowcu), mięsny (Lubmeat w Lublinie), piwowarski (Browary Lubelskie w Lublinie, Zwierzyniec oraz Janowie Lubelskim), młynarski (fabryka makaronów Lubella), tytoniowy (Lubelskie Zakłady Tytoniowe), spirytusowy (Polmos Lublin), a także owocowo-warzywny. Na Lubelszczyźnie występuje również przemysł wydobywczy (Kopalnia Węgla Kamiennego w Bogdance), lotniczy (helikoptery i szybowce PZL w Świdniku), chemiczny (Zakłady Azotowe w Puławach), materiałów budowlanych (cementownie w Chełmie i Rejowcu), drzewny (Black Red White w Biłgoraju i Meblotap w Chełmie), metalowy (Fabryka Łożysk Tocznych w Kraśniku), maszynowy (Sipma w Lublinie, Caterpillar w Janowie Lubelskim)<sup>125</sup>.

Pomimo słabej bazy ekonomicznej Lubelszczyzna ma duże atuty: kadry specjalistów wielkiego przemysłu, wysoki poziom ogólnego wykształcenia społeczeństwa, dostatecznie rozwinięta baza przemysłu, zasobność w niektóre surowce przydatne do rozwoju przetwórstwa i przemysłu, dobra baza wyjściowa dla rozwoju ruchu innowacyjnego, pierwsze zwiastuny nowoczesnych form infrastruktury ekonomicznej, fundacje wspomagające rozwój przedsiębiorczości, handel z krajami Europy Wschodniej<sup>126</sup>.

Słabymi stronami, stanowiącymi endogeniczny potencjał Lubelszczyzny, są: niski poziom rozwoju gospodarczego regionu, niski poziom rozwoju drobnej i średniej przedsiębiorczości, przestarzała struktura gałęziowa przemysłu, wysoki odsetek ludności zatrudnionej w dużych zakładach przemysłowych, niski poziom technologii przemysłu, niski udział kapitału zagranicznego, niski poziom ruchu inwestycyjnego, brak sieci „ściągających” kapitał inwestycyjny, niski poziom ruchu innowacyjnego i brak współpracy nauki z produkcją, brak targów i wystaw handlowych, składających się na zaplecze materialne wielkiego handlu, kurcząca się baza banków rodzimych z centrami w regionie<sup>127</sup>.

W kontekście powyższych uwag jest znamienne, że województwo lubelskie osiągnęło w 2000 r. najniższy wskaźnik PKB w kraju (12 146 zł), co stanowiło 68,5% średniej krajowej. Jeśli podzielimy województwo na

<sup>125</sup> *Turystyka*, w: [www.lubelskie.pl](http://www.lubelskie.pl)

<sup>126</sup> Zarząd Województwa Lubelskiego. *Raport. Strategia rozwoju województwa lubelskiego* s. 28.

<sup>127</sup> Tamże s. 28-29.

trzy podregiony: białkopodlaski, chełmsko-zamojski i lubelski, to okaże się, że region lubelski wraz ze swym największym ośrodkiem miejskim wytworzył 62,4% wojewódzkiego PKB<sup>128</sup>.

Województwo lubelskie ma charakter rolniczy, więc występuje tu prze-waga ludności wiejskiej oraz wysoki odsetek ludności zatrudnionej w rol-nictwie. Wysoka liczba ludności zamieszkałej na wsi wskazuje tym samym na duże rozdrobnienie gospodarstw i przeludnienie agrarne. Przypada 25 osób zatrudnionych w rolnictwie na 100 ha użytków rolnych, gdy w Polsce średnia wynosi 20 osób, a w krajach Unii Europejskiej średnio 8 osób na 100 ha użytków rolnych. Wraz z transformacją ustrojową następowała ra-cjonalizacja zatrudnienia, przejawiająca się przede wszystkim w jego re-dukcji. Rezultatem tych zmian był powrót bezrobotnych na wieś i spadek odsetka dwuzawodowców. Wysoki poziom bezrobocia, zarówno utajone-go, jak i strukturalnego, dotyczy także osób z wyższym wykształceniem<sup>129</sup>.

Znaczący procent mieszkańców Lubelszczyzny, a szczególnie jej stoli-cy, stanowią ludzie młodzi (43,0%), którzy nie przekroczyli 35. roku życia. Liczna rzesza ludzi młodych przybywa do tego miasta, aby podjąć studia na wyższych uczelniach: na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, Uni-wersytecie Marii Curie-Skłodowskiej, Politechnice Lubelskiej, w Akademii Medycznej i Akademii Rolniczej. W Lublinie działa również Kolegium Pol-skich i Ukraińskich Uniwersytetów, istnieje kilka uczelni prywatnych: Wyższa Szkoła Biznesu, Wyższa Szkoła Przedsiębiorczości i Administra-cji, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych, Wyższa Szkoła Ekonomii i Innowa-cji. Szkoły wyższe powstały i w innych miastach regionu: w Puławach (Puławska Szkoła Wyższa) i w Chełmie (Wyższa Szkoła Zarządzania i Przed-siębiorczości). Na Lubelszczyźnie funkcjonują znane w całej Polsce instytu-cje naukowo-badawcze: Instytut Weterynarii oraz Instytut Uprawy, Nawożenia i Gleboznawstwa (IUNG) w Puławach, a w Lublinie Instytut Medycyny Wsi i Instytut Agrofizyki PAN. Wszystkie wymienione instytu-cje edukacyjne i naukowe skupiają ponad 80-tysięczną rzeszę studiującej młodzieży i pracowników naukowych, co daje jeden z najwyższych w Polsce wskaźników liczby studentów i pracowników naukowych w prze-liczeniu na liczbę mieszkańców<sup>130</sup>. Wysoki odsetek bezrobocia powoduje jednak migrację wielu młodych osób do innych większych miast, a obec-nie także do innych krajów Unii Europejskiej, w poszukiwaniu pracy.

<sup>128</sup> GUS. *Portrety polskich regionów*. Warszawa 2003 s. 35.

<sup>129</sup> Zarząd Województwa Lubelskiego. *Raport. Strategia rozwoju województwa lubelskiego* s. 23.

<sup>130</sup> Tamże s. 27-28.

Lubelszczyzna jest bogata w liczne obiekty i zespoły zabytków. Zamieszkiwały tu dawne polskie rody Zamoyskich, Lubomirskich, Radziwiłłów, Czartoryskich, Sobieskich, Tarnowskich, Firlejów, Sapiehów, po których pozostały zamki i domy magnatów czy właścicieli ziemskich w Lublinie, Puławach, Krupem, Kozłowie. Poza pojedynczymi obiektami zabytkowymi zachowały się całe kompleksy urbanistyczne, przede wszystkim Kazimierz Dolny – miasto artystów, Stare Miasto w Lublinie z Zamkiem, w którym gotycko-renesansowa kaplica Świętej Trójcy przyozdobiona jest rusko-bizantyjskimi freskami z 1418 r. Daje to ogółem ponad 20 tys. obiektów o historycznej wartości kulturowej, reprezentującej wszystkie style architektoniczne (m.in. renesans lubelski) oraz wiele niepowtarzalnych przykładów budownictwa ludowego. Unikatem na skalę europejską są podziemia kredowe w Chełmie<sup>131</sup>.

Zarysowana w skrócie charakterystyka województwa lubelskiego ukazuje z jednej strony, że jest ono zaniedbane gospodarczo i bardzo słabo zurbanizowane, z drugiej, że cechą wyróżniającą Lublin jest duża liczba młodych ludzi studiujących (71,6 tys.) i wysoki wskaźnik ludzi z wyższym wykształceniem, co tworzy sprzyjający klimat do wielu inicjatyw kulturalnych. Miasto będące ważnym ośrodkiem akademickim w południowo-wschodniej Polsce może odegrać znaczącą rolę w rozwoju województwa w przyszłości. Wielką szansą Lubelszczyzny jest jej położenie geograficzne na styku różnych kultur, narodów i religii.

Gdy przechodzimy do charakterystyki badanej zbiorowości, pojawia się pytanie: kim są osoby przebadane? Zamieszkują one na terenie archidiecezji lubelskiej, ale nie stanowią jednorodnej grupy. Są zróżnicowane pod względem cech społecznych, demograficznych i ekonomicznych. W badaniach używano 1022 wywiady, z których 985 zostanie wykorzystanych do opracowania niniejszej pracy, charakteryzującej religijność katolików archidiecezji lubelskiej. Od pytania 1 do 11 analizie interpretacyjnej będą poddane wszystkie przebadane osoby. W opisie zebranego materiału empirycznego, jeśli chodzi o pytania 12–79, pominięto osoby nienależące do Kościoła rzymskokatolickiego oraz te, które określiły siebie jako religijnie obojętne, niewierzące bądź nie udzieliły odpowiedzi na pytanie o stosunek do wiary<sup>132</sup>.

W omawianiu próby badawczej uwzględniono całą przebadaną zbiorowość. Wywiadu kwestionariuszowego udzieliło 531 kobiet (52,0%) i 490 mężczyzn (47,9%). Od jednej osoby nie uzyskano odpowiedzi.

<sup>131</sup> [www.lubelskie.pl](http://www.lubelskie.pl)

<sup>132</sup> Adamczuk. *Socjologiczne badania postaw religijnych i społecznych w archidiecezji lubelskiej* s. 422.

Rozkład badanych według wieku ukazuje, że najczęściej były to osoby powyżej 51. roku życia (35,0% badanych). Wynik ten jest charakterystyczny dla profilu demograficznego Polski, przede wszystkim dla zbiorowości wielkomiejskich. Osób w przedziale wiekowym 41–50 lat przebadano 20,5%, w przedziale wiekowym 26–40 lat – 25,4%. Najmniej liczną kategorię stanowiła młodzież w wieku 18–25 lat (19,1%).

Wśród cech społeczno-demograficznych ważną kategorią analityczną jest miejsce zamieszkania respondentów. Wpływa ono na proces socjalizacji i wychowania. Miejsce zamieszkania badanych zostało przedstawione według sześciu typów środowisk terytorialnych: wieś, miasto do 10 tys. mieszkańców, miasto od 11 do 20 tys. mieszkańców, miasto liczące 21–50 tys. mieszkańców, miasto liczące 51–100 tys. mieszkańców i miasto powyżej 100 tys. mieszkańców. Na podstawie otrzymanych wyników oraz porównania ich z aktualnymi danymi GUS dotyczącymi ludności można stwierdzić, iż próba odzwierciedla rzeczywiste zróżnicowanie terytorialne i osadnicze populacji mieszkańców archidiecezji. Ogółem na terenie miast zamieszkiwało 55,1% badanych; 44,6% to mieszkańcy wsi. W samym Lublinie zbadano 277 osób, tj. 27,1% całej próby.

Według kryterium stanu cywilnego przebadana zbiorowość przedstawiała się następująco: najliczniejszą kategorię stanowiły osoby w stanie małżeńskim (63,2%), stanu wolnego było 23,7% badanych, wdowców – 11,4%, rozwiedzionych – 2,1%.

Istotnym czynnikiem określającym status społeczny i ekonomiczny jest wykształcenie. Wpływa ono na postawy życiowe i znacznie je różnicuje. Dla potrzeb opracowania utworzono cztery kategorie: wykształcenie podstawowe i niższe, zasadnicze zawodowe, średnie, pomaturalne i wyższe. Wśród przebadanych najwięcej było osób z wykształceniem podstawowym i niższym – 38,6%. Najmniej liczną kategorię stanowiły osoby z wykształceniem pomaturalnym wyższym – 10,9%. Obecnie w całym kraju dokonują się znaczące zmiany w poziomie wykształcenia. Następuje stały wzrost liczby osób z wykształceniem ponadpodstawowym. Czynnikiem, który różnicuje poziom wykształcenia, jest miejsce zamieszkania. W miastach odsetek osób z wykształceniem ponadpodstawowym jest znacznie wyższy niż na wsi. W Raporcie ze Spisu Powszechnego z 2002 r. zauważa się, że także ludność wiejska uzupełnia swoje wykształcenie, wskutek czego zmniejsza się odsetek osób bez wykształcenia szkolnego. Poszczególne szczeble nauczania zdobywa więcej kobiet niż mężczyzn: studia wyższe (kobiety – 10,4% i mężczyźni – 8,3%), szkoły policealne (odpowiednio 5,2% i 5,3%), licea ogólnokształcące (odpowiednio 11,3% i 5,3%). Męż-

czyżni natomiast zdecydowanie częściej kończą zasadnicze szkoły zawodowe (kobiety 14,8%, mężczyźni 26,0%)<sup>133</sup>.

Najliczniejszą grupę osób w zrealizowanej próbie, z punktu widzenia struktury biologicznej rodziny, stanowili badani z rodzin jednopokoleniowych, mających przynajmniej jedno dziecko (52,9%), następnie rodziny dwupokoleniowe (21,0%), a niewielki tylko odsetek małżeństwa bezdzietne (4,4%). Sumując wszystkie osoby tworzące rodziny niepełne, otrzymano wskaźnik 6,7% populacji, w tym matki z dzieckiem stanowiły 5,2% populacji, a ojciowie z dzieckiem 1,5%. Osoby samotne i o nieokreślonym statusie stanowiły 8,4% populacji.

Sytuacja materialna respondentów zostanie zobrazowana poprzez przedstawienie ich odpowiedzi na pytanie, które brzmiało: „Jak Pan(i) ocenia swoją sytuację materialną?” Trzeba pamiętać, że podobna sytuacja subiektywnie może być oceniana bardzo różnie. Są osoby, które mają skłonność do porównywania się z innymi, co znacząco wpływa na ocenę statusu materialnego. Połowa ankietowanych określiła sytuację materialną swej rodziny jako średnią (54,2%), co czwarty – jako raczej złą lub bardzo złą (24,8%), również co czwarty jako raczej dobrą i bardzo dobrą (21,0%).

Ocena własnej sytuacji materialnej wiąże się z wieloma czynnikami. Dla jej zobiektywizowania podana zostanie liczba osób zamieszkująca wspólnie w gospodarstwie domowym i liczba osób na utrzymaniu. Najczęściej badana osoba zamieszkiwała wspólnie z czterema innymi osobami.

Innymi wymiernymi wskaźnikami odzwierciedlającymi sytuację materialną respondentów były pytania dotyczące posiadania pewnych dóbr materialnych, takich jak kolorowy telewizor, samochód, komputer, mieszkanie własnościowe. Niewątpliwie są to bardziej obiektywne wskaźniki sytuacji materialnej gospodarstw domowych. Znaczna większość badanej populacji posiadała własnościowe mieszkanie, a ponad połowa samochód. Posiadanie telewizora, który jest prawie w każdym domu, w obecnej sytuacji społecznej nie świadczy zazwyczaj o majątności danej osoby, ale o pewnym stylu życia. Blisko co trzeci badany miał komputer. Pomimo szybkiej w Polsce komputeryzacji sprzętu komputerowego nie ma jeszcze w każdym gospodarstwie domowym, abstrahując od możliwości korzystania z Internetu.

Kolejnych informacji o rodzinach badanych osób dostarczyło pytanie: „Czy w Pana(i) rodzinie są osoby: nadużywające leków (lekomania); pa-

<sup>133</sup> NSPLIM s. 25-26.

łace papierosy; nadużywające alkoholu; zażywające narkotyki? Co trzeci badany przyznał się do palenia papierosów przez jednego z członków rodziny (35,2%), blisko co dziesiąty – do nadużywania leków (8,4%), co piąty – do nadużywania alkoholu (19,6%), a nieznacznym odsetek do zażywania narkotyków (2,2%).

Sytuację ekonomiczną osób badanych obrazuje odsetek osób zatrudnionych, który w archidiecezji kształtuje się na niskim poziomie (30,2%). Wskaźnik osób pozbawionych pracy był niższy, niż kształtuje się rzeczywistość na tym terenie (14,0%). Inne kategorie otrzymały następujące wartości: emeryci – 16,0%, renciści – 18,0%, uczniowie i studenci – 11,0%, prowadzący gospodarstwa domowe – 5,0%, nie określiło swojej sytuacji pod tym względem – 5,0 %.

Struktura społeczno-zawodowa mieszkańców archidiecezji została odtworzona poprzez pytanie o autodeklaracje samych badanych. Otrzymane wyniki empiryczne wskazały, że blisko co trzeci badany był robotnikiem (29,0%), co czwarty – rolnikiem (26,0%), co piąty należał do inteligencji i urzędników (18,0%), a co dziesiąty był przedsiębiorcą albo uprawiał wolny zawód (12,0%).

Reasumując powyższe uwagi można stwierdzić, że badana populacja od strony demograficznej, społecznej i ekonomicznej spełniała wymogi reprezentatywności dla mieszkańców archidiecezji lubelskiej. Zebrany materiał empiryczny może stanowić podstawę do analiz statystyczno-korelacyjnych.

## II. Identyfikacje społeczne i wyznaniowe

Globalizacja świata wprowadza nowe jakościowo przemiany, trudne do przewidzenia. Zjawiska relatywizacji, fragmentacji i detradycjonalizacji jako pochodne przemian w świecie powodują kryzys tożsamości jednostek i grup społecznych. Wspomniane kwestie nie dotyczą tylko środowisk lokalnych, będących na marginesie wielkich przemian, ale i zbiorowości wysoce zurbanizowanych, heterogenicznych kulturowo i kosmopolitycznych wobec swojej historii i tradycji<sup>134</sup>. Kryzys tożsamości może mieć charakter zarówno indywidualny, jak i grupowy. Wstępne uwagi, które będą wymagały szerszej analizy, warto podeprzeć stwierdzeniem E. Wnuk-Lipińskiego o naruszonej identyfikacji ludzi i grup z państwem narodowym, uruchamiając jednocześnie identyfikacje kosmopolityczną i drugi nurt identyfikacji lokalnych<sup>135</sup>.

Omówienie identyfikacji społecznych składających się na tożsamość społeczną jednostki rozpocznie empiryczną część pracy. Wydaje się niezwykle istotne, aby badając religijność katolików, ukazać ją w kontekście subiektywnego układu odniesienia badanych osób. W psychologii religii podkreśla się szczególne znaczenie rodziców i identyfikacji z nimi dla rozwijania wiary bądź niewiary religijnej i kształtowania obrazu Boga. Ten proces rozpoczyna się już w pierwszych miesiącach życia i trwa aż do jego końca<sup>136</sup>. Osobowość jednostki wraz z jej systemem wartości, wzorami zachowań czy postawami jest uwikłana w zależności ze środowiskiem społecznym. Ich wzajemna korelacja stanowi centralny problem socjologii. Badana religijność będzie ukazana na tle zbiorowych identyfikacji społecznych, wpływających na postawy społeczno-religijne.

Układ identyfikacji obejmuje elementarne segmenty prywatnej ojczyzny, grupy pierwotne i wtórne, a także wspólnotę narodową. Układ identyfikacji, stanowiący punkt wyjścia, pozwala poszukiwać wyjaśnień wielu wzorów zachowań religijnych<sup>137</sup>. Badana religijność katolików, osadzona w kontekście subiektywnej identyfikacji respondentów, pozwoli zobaczyć, czy następuje proces tzw. utraconej wspólnoty, charakterystyczny dla

---

<sup>134</sup> Wnuk-Lipiński, jw. s. 226.

<sup>135</sup> Tamże s. 234-235.

<sup>136</sup> S. Kuczkowski. *Psychologia religii*. Kraków 1998 s. 212.

<sup>137</sup> E. Firlit. *Identyfikacje społeczne i więź parafialna*. W: *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich* s. 125.

nowoczesności, polegający między innymi na zanikaniu naturalnych wspólnot<sup>138</sup>.

Druga część pracy dotyczy identyfikacji wyznaniowych, należących do tzw. całościowych wyznań wiary. W dobie społeczeństwa pluralistycznego poszukiwana będzie odpowiedź na pytanie, jaka jest struktura religijna i wyznaniowa na terenie archidiecezji lubelskiej. Zostanie ona ukazana na tle polskiej i światowej struktury wyznaniowej. Przedmiotem zainteresowań stanie się także stosunek mieszkańców archidiecezji lubelskiej do Kościołów chrześcijańskich, a także do innych religii.

## 1. Identyfikacje społeczne

Biografia człowieka, na którą składają się różnego rodzaju doświadczenia życiowe, wpływa na budowanie przez niego odrębnego „ja”. Definicja i interpretacja samego siebie składa się na tożsamość jednostki<sup>139</sup>, będącej źródłem zindywidualizowanych znaczeń przypisywanych sobie i swoim relacjom z innymi podmiotami społecznymi<sup>140</sup>. Tożsamościom społecznym można się przyglądać z różnych punktów widzenia. Skupienie się tylko na jednostce pozwala dostrzec w niej centralny ośrodek jaźni, istotowo niezmienny, choć podlegający procesom rozwojowym. Drugie podejście akcentuje w kształtowaniu tożsamości rolę „znaczących innych”. Zaliczają się do nich ważne osoby, jak i interakcje społeczne, wpływające na jednostkę. Najmłodszą koncepcją tożsamości jest jej odmiana postmodernistyczna, negująca spójne i trwałe „ja”<sup>141</sup>.

W zamkniętych społeczeństwach zmiany w tożsamości dokonują się stopniowo. Transmisja wartości międzypokoleniowych nie jest zakłócona przez czynniki zewnętrzne, a osobnicza tożsamość jednostki kształtowana jest przez tradycję społeczności lokalnej. Radykalna zmiana społeczna w przypadku jednostki spowodowana jest na przykład migracją do innego miejsca zamieszkania czy nawet do innego kręgu cywilizacyjnego. Inny wpływ ma globalizacja, przynosząca radykalną zmianę społeczną, oddziałującą na całe środowisko lokalne. Należy ona do trzeciej fali globalizacji, która – według E. Wnuk-Lipińskiego – poprzez relatywizację, frag-

---

<sup>138</sup> Wielu socjologów, począwszy od Toenniesa, Marksa, Webera, dostrzegało olbrzymie koszty nowoczesności. Zob. Sztompka, jw. s. 222.

<sup>139</sup> R. F. Baumeister. *Identity. Cultural Change and the Struggle for Self*. New York–Oxford 1986 s. 4.

<sup>140</sup> Wnuk-Lipiński, jw. s. 207-208.

<sup>141</sup> Tamże s. 208-209.

mentację i detradycjonalizację w sposób istotny wpływa na ukształtowaną i stabilną tożsamość<sup>142</sup>.

Otwarcie na świat zwiększa liczbę punktów odniesienia, sprawiając, że wpływ na świadomość jednostki mają obce kultury wraz z odmiennymi wartościami. Relatywizacja polega na ciągłym porównywaniu siebie i swojej grupy społecznej, czy nawet społeczeństwa, z którego wyłania się dla jednostki inny kulturowo obraz świata, burząc poczucie uniwersalnego charakteru własnego otoczenia. Zjawisko fragmentacji zakłóca dychoomiczny obraz świata (np. kapitalistyczny – komunistyczny), pojawia się wiele innych porządków społecznych (lokalny, narodowy, globalny), wzajemnie krzyżujących się, a czasami sprzecznych (amerykańscy wyznawcy islamu po atakach z 11 września 2001 r.). Rodzący się dysonans poznawczy bywa pokonywany poprzez usunięcie jednej z tożsamości. Zdaniem E. Wnuk-Lipińskiego antidotum na dysonans poznawczy może być wykorzenienie z lokalnej wspólnoty na rzecz kosmopolitycznej tożsamości „obywatela świata”. Ostatnim zjawiskiem jest detradycjonalizacja. Burzy ona pewną ciągłość, tworzoną przez tradycje w życiu społecznym. Podlega wówczas nieustannym przemianom historycznym. Sprzyja to powstaniu różnego rodzaju „tożsamości substytucyjnych”, wpisujących się w miejsce tożsamości społecznych tworzonych przez tradycje<sup>143</sup>.

W terminologii socjologicznej identyfikacje społeczne występują często pod terminem tożsamości społecznej<sup>144</sup>. Stanowią one jeden z mechanizmów socjalizacji, polegający na akceptacji i trwałym uwewnętrznieniu wartości, norm, grup i zbiorowości społecznych. Kształtują one osobowość, moralność i tożsamość jednostki<sup>145</sup>. Na identyfikacje społeczne składa się zarówno obiektywny, jak i subiektywny wymiar przynależności jednostki do grup czy zbiorowości społecznych.

W kwestionariuszu ankiety zamieszczono pytanie o więź emocjonalną respondenta z różnego rodzaju grupami społecznymi. Na subiektywny wymiar więzi określonych mianem autoidentyfikacji składa się – według S. Ossowskiego – „aprobująca świadomość przynależności do grupy, ten-

<sup>142</sup> Tamże s. 219.

<sup>143</sup> Tamże s. 219-227.

<sup>144</sup> Z. Bokszański. *Tożsamość – Interakcja – Grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*. Łódź 1989 s. 6-8; K. Koseła. *Polak i katolik. Splątana tożsamość*. Warszawa 2003 s. 43-67; B. Szacka. *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa 2003 s. 149-152.

<sup>145</sup> K. Olechnicki, P. Załęcki. *Identyfikacje*. W: *Słownik socjologiczny*. Toruń 2002 s. 81; K. Koseła. *Życie publiczne a tożsamości społeczne Polaków*. W: *Śląsk – Polska – Europa. Zmieniające się społeczeństwo w perspektywie lokalnej i globalnej. XIęga X Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*. Red. M. S. Szczepański. Katowice 1998 s. 334.

dencja do zachowania najważniejszych konformizmów grupowych, kult wspólnych wartości, świadomość wspólnych interesów, ale i gotowość do przedkładania interesów grupy ponad interesy osobiste, jeżeli taki konflikt zajdzie, albo przynajmniej przekonanie, że się powinno interesy grupowe przedkładać nad swoje"<sup>146</sup>. W niniejszej pracy wielokrotnie będzie wykorzystane pojęcie autoidentyfikacji respondenta z jakąś grupą społeczną czy zbiorowością.

Pierwsze pytanie dotyczyło identyfikacji badanych katolików z poszczególnymi elementami prywatnej ojczyzny. S. Ossowski odróżniał ojczyznę ideologiczną od prywatnej; tę drugą widział nie w sensie geograficznym, ale charakteryzował ją, odnosząc do postaw psychicznych jakiejś zbiorowości. „Obszar jakiś staje się ojczyzną o tyle tylko, o ile istnieje zespół ludzki, który odnosi się doń w pewien sposób kształtuje jego obraz [...]. Ojczyzna istnieje tylko w rzeczywistości subiektywnych grup społecznych, które są wyposażone w pewne elementy kulturowe. Cechy jakiegoś terytorium nie zależą od tego, co kto o nich myśli. Cechy ojczyzny są zawsze funkcją obrazów, które z jej imieniem łączą członkowie pewnej zbiorowości. [...] traktujemy ojczyznę jako korelat pewnych postaw psychicznych, wchodzących w skład kulturowego dziedzictwa grupy społecznej"<sup>147</sup>.

W pytaniu zostały zawarte następujące składniki ojczyzny prywatnej: miejscowość urodzenia, dom dzieciństwa, miejscowość i dom obecnego zamieszkania, parafia z dzieciństwa i parafia, do której obecnie należy badany, miejsce pracy czy nauki i ziemia lubelska. Są to miejsca, które wywarły wpływ na osobowość respondenta, kształtując jego tożsamość osobistą i społeczną. Często są to środowiska społeczne nacechowane dla niego emocjonalnie.

Otrzymane wyniki empiryczne wskazują na poczucie więzi emocjonalnej badanych katolików z poszczególnymi segmentami ojczyzny prywatnej. Zestawiając poszczególne jej części, uwzględniające dwa stopnie przywiązania (zdecydowanie tak i raczej tak), otrzymano następującą kolejność:

- ziemia lubelska – 92,4% ogółu badanych;
- dom obecnego zamieszkania – 92,1%;
- miejscowość obecnego zamieszkania – 90,1%;
- miejscowość pochodzenia – 88,6%;
- dom dzieciństwa – 84,2%;

<sup>146</sup> S. Ossowski. *O osobliwościach nauk społecznych*. Warszawa 1983 s. 56.

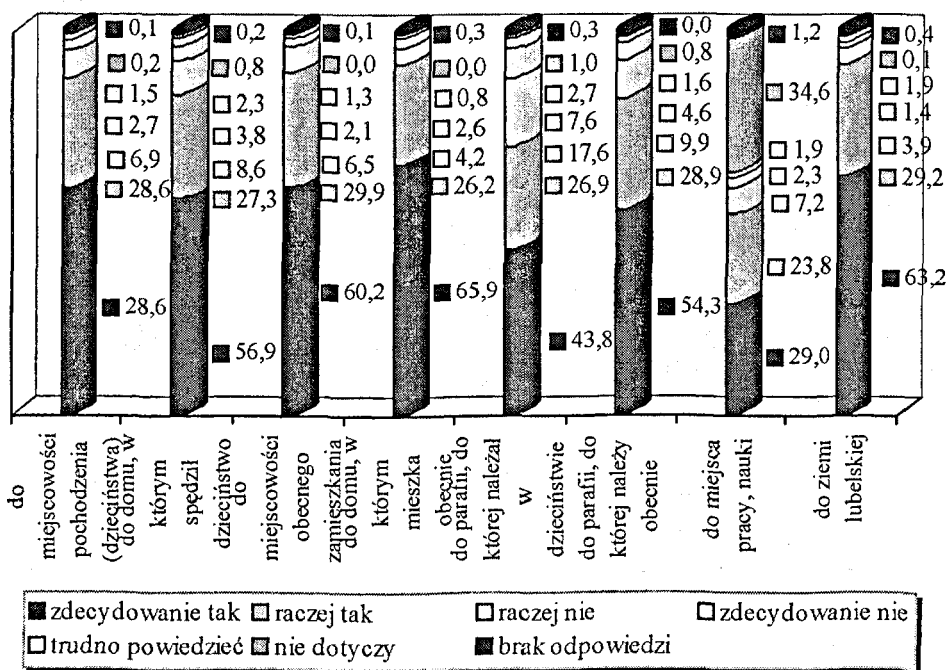
<sup>147</sup> Tenże. *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzna*. W: tenże. *Z zagadnień psychologii społecznej*. Warszawa 1967 s. 203.

- parafia, do której obecnie należy – 83,2%;
- parafia, do której należał w dzieciństwie – 70,7%;
- miejsce pracy, nauki – 52,8%.

Otrzymane wyniki empiryczne świadczą o wysokim stopniu zakorzenienia respondentów i o ich emocjonalnym związku z miejscami ojczyzny prywatnej. Ziemia lubelska zajęła centralne miejsce, a po niej kolejno: przywiązanie do domu obecnego zamieszkania i miejscowości zamieszkania oraz pochodzenia. Więzy emocjonalne z parafią z dzieciństwa czy z miejscem pracy i nauki były nieco mniej intensywne.

Jeśli chodzi o brak identyfikacji, uwzględniając dwie odpowiedzi „raczej nie” i „zdecydowanie nie”, ankietowani najczęściej wykazywali ją w stosunku do parafii z dzieciństwa – 25,2% i do parafii obecnego zamieszkania – 14,5%, a następnie do domu dzieciństwa – 12,4%; miejscowości pochodzenia – 9,6%; miejsca nauki pracy – 9,5%; do miejscowości obecnego zamieszkania – 8,6%; domu obecnego zamieszkania – 6,8%; do ziemi lubelskiej – 5,3%. Szczegółowe dane empiryczne ukazuje wykres 13.

Wykres 13. Grupy społecznej identyfikacji (dane w %)



Zebrany materiał empiryczny wskazał na wysoki stopień identyfikacji z poszczególnymi segmentami ojczyzny prywatnej. Respondentów najbardziej różnicował stopień jej intensywności („zdecydowanie tak”, „raczej tak”). Znacznie rzadziej różnicował ich zmienne niezależne w braku identyfikacji („zdecydowanie nie” i „raczej nie”), dlatego wskaźnik braku więzi będzie podawany łącznie.

Zmienna niezależna „płeć” zróżnicowała tylko jeden segment prywatnej ojczyzny, a mianowicie więź emocjonalną z domem obecnego zamieszkania. Jej najwyższy stopień o 9 punktów procentowych był większy u kobiet (71,2%) niż u mężczyzn (60,2%), a mniejszy w kolejnym stopniu o 8,2 punkta procentowego i nieco mniej w braku więzi (5,3% i 8,6%). Zmienna niezależna „płeć” różnicowała identyfikacje społeczne na poziomie słabym ( $p = 0,003$ ,  $C = 0,123$ ).

Zmienna niezależna „wiek” zróżnicowała większość segmentów prywatnej ojczyzny. W zdecydowanej większości zróżnicowanie było widać pomiędzy najsilniejszym a nieco słabszym przywiązaniem do któregoś jej segmentu. Prawie we wszystkich przypadkach najniższy wskaźnik silnej więzi emocjonalnej uzyskiwała młodzież (18–25 lat). Najwyższy odsetek odnotowano głównie w najstarszej kategorii wiekowej. Generalną tendencją był wzrost wskaźników silnego przywiązania, od najmłodszej kategorii do najstarszej, a skrajne wyniki wyniosły dla wysokiego przywiązania do domu obecnego zamieszkania od 54,9% do 71,2% ( $p = 0,002$ ,  $C = 0,173$ ), do ziemi lubelskiej od 45,6% do 70,1% ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,235$ ), do miejscowości obecnego zamieszkania od 49,7% do 68,2% ( $p = 0,002$ ,  $C = 0,172$ ), do miejscowości swojego dzieciństwa od 45,1% do 65,6% ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,196$ ), do obecnej parafii od 38,5% do 66,2% ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,227$ ), do miejsca nauki lub pracy od 24,9% do 36,4% ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,229$ ).

Zmienna niezależna „wykształcenie” zróżnicowała trzy części prywatnej ojczyzny: dom, który zamieszkuje obecnie; parafię, do której należy obecnie, i parafię, do której należał respondent w dzieciństwie. We wszystkich przypadkach, przechodząc od kategorii osób z wykształceniem podstawowym i niższym poprzez zasadnicze zawodowe i średnie do pomaturalnego i wyższego, wzrastało przywiązanie do wspomnianych segmentów (odpowiednio: dom – 69,8%, 63,5%, 63,3%, 62,2%, parafia obecna – 58,6%, 54,1%, 50,6%, 45,9%, parafia dzieciństwa – 51,3%, 44,0%, 37,1%, 30,6%). Korelacja obydwu zmiennych we wszystkich przypadkach była statystycznie istotna na poziomie słabym (odpowiednio:  $p = 0,003$ ,  $C = 0,168$ ;  $p = 0,002$ ,  $C = 0,184$ ;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,213$ ).

Zmienna religijna zróżnicowała wszystkie segmenty ojczyzny prywatnej. Świadczy to o silnym jej wpływie na poczucie identyfikacji społecznej. We wszystkich przypadkach, przechodząc od praktykujących systematycznie poprzez praktykujących niesystematycznie do niepraktykujących, zauważa się mniejszy odsetek przywiązania do poszczególnych części prywatnej ojczyzny (do domu obecnego zamieszkania odpowiednio: 93,4%, 90,5%, 90,2% ( $p = 0,004$ ,  $C = 0,149$ ), do ziemi lubelskiej – 95,2%, 91,4%, 86,5% ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,195$ ), do miejscowości obecnego zamieszkania – 91,6%, 88,3%, 88,3% ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,175$ ), do domu dzieciństwa – 84,5%, 86,4%, 79,7% ( $p = 0,002$ ,  $C = 0,164$ ), do miejscowości pochodzenia – 91,2%, 88,0%, 80,9% ( $p = 0,005$ ,  $C = 0,158$ ), do obecnej parafii – 93,0%, 82,4%, 58,3% ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,358$ ), do parafii dzieciństwa – 78,1%, 69,2%, 54,0% ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,228$ ), do miejsca pracy, nauki – 52,2%, 54,2%, 49,7% ( $p = 0,002$ ,  $C = 0,166$ ).

Drugie pytanie dotyczyło grup i osób, które mogły wpływać na budowanie przez respondenta systemu aksjologicznego i stanowić dla niego układ emocjonalnych odniesień do wspólnoty narodowej oraz do grup pierwotnych i wtórnych. Grupy pierwotne, „odznaczające się ścisłym zespoleniem jednostek poprzez stosunki osobiste (*face to face*) i współpracę”<sup>148</sup>, charakteryzują się względną trwałością, bezpośrednimi kontaktami, małą liczebnością, niewyspecjalizowanym charakterem kontaktów, względną zażyłością uczestników (w przypadku omawianych pytań będzie to rodzina, przyjaciele, sąsiedzi). Grupy wtórne są przeciwieństwem grup pierwotnych. Charakteryzują się one względnie dużą liczebnością, oparte są na stosunkach o charakterze rzeczowym, realizują określony cel, a relacje w nich są nieosobowe (kategoria zawodowa, organizacja społeczna, koledzy i koleżanki z pracy czy ze szkoły, stowarzyszenie religijne).

Rodzi się pytanie, czy wspomniane już zjawisko zanikania naturalnych wspólnot dotyczy katolików archidiecezji lubelskiej. Identyfikacja z grupami pierwotnymi może pośrednio wskazać, czy występuje efekt utraczonej wspólnoty. Harvardzki politolog R. D. Putnam wprowadził pojęcie kapitału społecznego, którym jest sieć spontanicznych więzi wzajemnego zaufania. Bogaty kapitał społeczny charakteryzuje się samoorganizowaniem się ludzi, tworzeniem małych wspólnot o różnym charakterze i celu, licznych grup towarzyskich, skupionych na realizacji ważnych dla danej zbiorowości zadań czy wspólnej rekreacji. Wspólnoty te wypełniają nie-

<sup>148</sup> Ch. Cooley. *Social Organization. A Study of the Langer Mind*. New York 1962 s. 23.

zwykle ważną przestrzeń społeczną, istotną dla funkcjonowania społeczeństwa. Brak społecznego zaufania określa się „kulturą cynizmu”. Putnam zauważa, że „Amerykanie samotnie zaczęli grać w kręgle”, nawiązując do bardzo popularnej gry, która dawniej gromadziła rodziny lub przyjaciół na wspólnej zabawie. Obecnie samotnie przyjeżdżają do kręgielni, gdzie grają z maszynami, zastępującymi rodzinę czy przyjaciół<sup>149</sup>.

Sytuacja w Polsce niewątpliwie odbiega od amerykańskich zachowań, ale i w dużych miastach zauważa się stopniowe osłabianie więzi wspólnotowych, czego wyrazem jest brak znajomości sąsiadów mieszkających za ścianą, a młodzi ludzie więcej czasu spędzają samotnie z komputerem na surfowaniu w Internecie niż na budowaniu relacji personalnych opartych na spotkaniu *face to face*. Sytuacja ta wygląda inaczej w dużych ośrodkach miejskich, a inaczej na terenach rolniczych.

W kolejnym pytaniu nie badamy tego zjawiska, a jedynie subiektywne identyfikacje jednostki z grupą społeczną czy instytucją, które w sposób pośredni mogą sygnalizować pewne przemiany zachodzące w społeczeństwie polskim. Sumując i szeregując otrzymane wyniki od najwyższego odsetka zadeklarowanych „zdecydowanie tak” i „raczej tak”, otrzymano następującą kolejność:

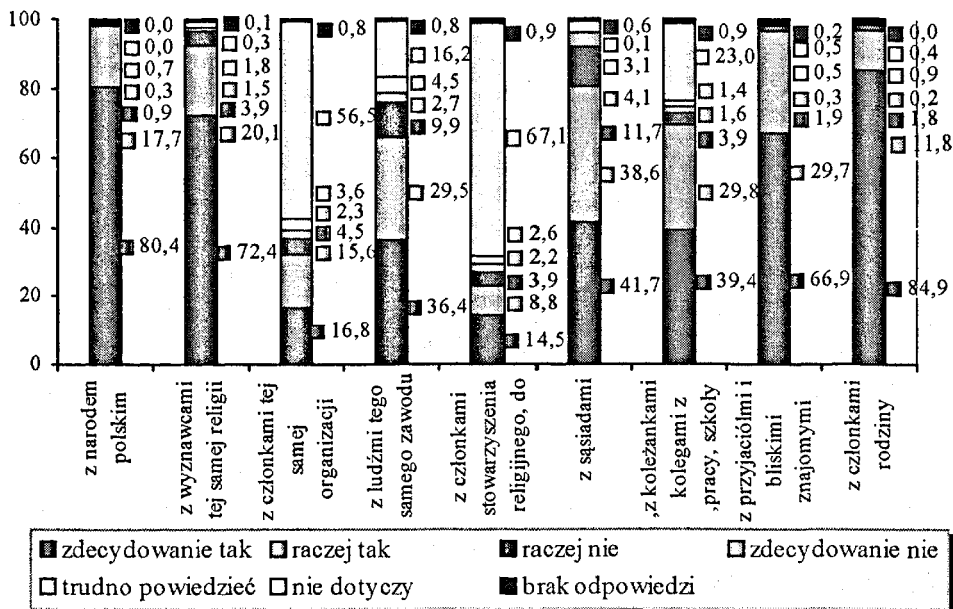
- z narodem polskim – 98,1 % ogółu badanych;
- z członkami rodziny – 96,7%
- z przyjaciółmi i bliskimi znajomymi – 96,6%;
- z wyznawcami tej samej religii – 92,5%;
- z sąsiadami – 80,3%;
- z koleżankami, kolegami z pracy, szkoły, uczelni – 69,2 %;
- z ludźmi tego samego zawodu – 65,9%;
- z członkami tej samej organizacji społecznej – 32,4%;
- z członkami stowarzyszenia religijnego, do którego należy – 29,0%.

Badania socjologiczne wykazały, że grupami społecznymi, z którymi respondenci identyfikują się najsilniej, są: naród i rodzina, przyjaciele i bliscy znajomi oraz wyznawcy tej samej religii. Grupy te uzyskały wysoki wskaźnik identyfikacji. Z kolei grupy wtórne, reprezentowane w tym pytaniu przez kategorie zawodowe, organizacje społeczne i religijne czy też przez koleżanki i kolegów, uzyskały o wiele mniejszy stopień identyfikacji. Trzeba zauważyć, że ankietowani często wybierali odpowiedź „nie dotyczy”, szczególnie na pytanie o organizację społeczną i stowarzyszenie religijne.

<sup>149</sup> R. D. Putnam. *Bowling alone: America's declining social capital*. „Journal of Democracy” 1995 nr 6 s. 65-78; tenże. *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*. Kraków 1995.

Szczegółowe dane empiryczne zawiera wykres 14.

Wykres 14. Grupy społecznej identyfikacji (dane w %)



Zmienna niezależna „wiek” w wielu przypadkach różnicowała badaną zbiorowość w poczuciu związku z wybranymi grupami społecznymi. Wskaźnik związku z poszczególnymi grupami najniższy był zazwyczaj w najmłodszej kategorii, a najwyższy w dwóch najstarszych kategoriach (z narodem polskim 18–25 lat – 94,9%; 26–40 lat – 97,7%; 41–50 lat – 99,6%; 51 lat i więcej – 99,5%), z wyznawcami tej samej religii (87,2%; 90,0%; 94,3%; 96,1%), z sąsiadami (68,7%, 79,6%, 82,8%, 85,8%), z członkami stowarzyszenia religijnego, do którego należy (16,9%, 23,8%, 19,6%, 28,5%). W ostatnim przypadku warto dostrzec znacznie wyższy wskaźnik braku związku ze stowarzyszeniem religijnym, do którego należą badani, widoczny u młodzieży (12,8%, 5,4%, 6,2%, 2,8%). Wspomniana kwestia badawcza nie dotyczyła jednak znacznej większości respondentów (67,7%, 67,7%, 70,8%, 64,2%). Zmienne były zróżnicowane na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,230$ ;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,210$ ;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,203$ ;  $p = 0,001$ ,  $C = 0,189$ ).

Dane empiryczne dla młodzieży odbiegają nieco od pozostałych kategorii wiekowych, istotnie zróżnicowanych w poczuciu związku z innymi grupami. Wiąże się to z grupami, które stoją w kręgu zainteresowań poszczególnych kategorii wiekowych. Dla młodzieży bardzo ważna jest identyfikacja z kole-

żankami i kolegami z pracy, szkoły oraz uczelni (18–25 lat – 91,8%; 26–40 lat – 72,3%; 41–50 lat – 70,8%; 51 lat i więcej – 53,9%), z członkami organizacji społecznej, do której należą (odpowiednio: 38,5%, 31,2%, 29,1%, 31,9%), natomiast dla średnich kategorii wiekowych, dla osób znajdujących się w okresie aktywności społecznych – związek z ludźmi tego samego zawodu (51,3%, 67,7%, 71,8%, 69,0%). Zmienne zróżnicowane są na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,290$ ;  $p = 0,006$ ,  $C = 176$ ;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,248$ ).

Zmienna niezależna „wyszktałcenie” zróżnicowała istotnie poczucie związku między poszczególnymi grupami identyfikacji. Przechodząc od wykształcenia podstawowego do wyższego spadał odsetek związanych z sąsiadami (wyszktałcenie podstawowe i niższe – 82,9%, zasadnicze zawodowe – 83,8%, średnie – 77,6%, pomaturalne i wyższe – 68,4%). Wskaźnik związku z kolegami i koleżankami z pracy, szkoły czy uczelni wyższy był w kategorii osób z wykształceniem średnim oraz pomaturalnym i wyższym (odpowiednio: 61,4%, 70,3%, 78,4%, 75,6%, przy znacznym odsetku respondentów, których powyższe pytanie nie dotyczyło: 32,0%, 22,6%, 12,7%, 14,4%). Wskaźnik związku z ludźmi tego samego zawodu najwyższy był u respondentów z wykształceniem zawodowym (62,2%, 69,6%, 67,4%, 65,7%). Warto spojrzeć także na odsetek braku związku, wzrastającego wraz z wykształceniem poszczególnych kategorii (8,6%, 13,6%, 14,7%, 20,7%; nie dotyczy: 23,6%, 10,9%, 13,1%, 10,8%). Wszystkie zmienne zróżnicowane zostały na poziomie słabym (odpowiednio:  $p = 0,001$ ,  $C = 0,188$ ;  $p = 0,001$ ,  $C = 0,216$ ;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,195$ ).

Nie bez znaczenia była też zmienna niezależna „praktyki religijne”, która wielokrotnie zróżnicowała odpowiedzi na pytanie o identyfikację z poszczególnymi grupami. W każdym przypadku osoby praktykujące systematycznie uzyskiwały wyższy odsetek przywiązania niż praktykujący niesystematycznie i niepraktykujący (z członkami rodziny – 89,6%, 85,3%, 70,6%, z narodem – 99,0%, 98,2%, 96,3%, z wyznawcami tej samej religii – 98,2%, 95,4%, 73,0%, z sąsiadami – 85,9%, 78,4%, 70,6%, z ludźmi tego samego zawodu – 69,5%, 64,9%, 53,4%, z członkami tej samej organizacji społecznej – 34,0%, 33,3%, 25,2%, z członkami stowarzyszenia religijnego, do którego należy – 30,3%, 17,6%, 8,6%). Zmienne zróżnicowane było na poziomie słabym z członkami rodziny ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,205$ ), z narodem ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,178$ ), z sąsiadami ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,221$ ), z ludźmi tego samego zawodu ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,210$ ), z członkami tej samej organizacji społecznej ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,190$ ), z członkami stowarzyszenia religijnego, do którego należy ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,283$ ), a na poziomie średnim z wyznawcami tej samej religii ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,397$ ).

Na identyfikacje z grupami społecznymi w sposób istotny wpłynęły zmienne „wiek” i „religijność”. Spośród dziewięciu zamieszczonych grup odniesień tylko w trzech przypadkach nie zauważa się istotnego różnicowania statystycznego w odniesieniu do rodziny, narodu i przyjaciół. Najstarsze osoby zazwyczaj czuły silniejszą identyfikację niż najmłodsi badani. Natomiast zmienna niezależna „religijność” nie różnicowała tylko przyjaciół, koleżanek i kolegów z pracy, szkoły i uczelni. Schemat różnicowania przebiegał od najrzadziej ku częściej praktykującym religijnie. Jest to charakterystyczne nie tylko dla grup o charakterze religijnym, ale także dla rodziny czy grupy pracowniczej. Zmienna „płeć” nie odgrywała znaczącej roli, jeśli chodzi o związek z poszczególnymi grupami identyfikacji. „Wykształcenie” wpłynęło istotnie na identyfikacje z sąsiadami, kolegami i koleżankami oraz z ludźmi tego samego zawodu. Rozkładało się to bardzo różnie, w zależności od grupy odniesienia.

Wyniki badań socjologicznych potwierdziły przywiązanie badanych mieszkańców archidiecezji lubelskiej do poszczególnych segmentów prywatnej ojczyzny. Szczególnie zauważalny był wysoki stopień więzi emocjonalnej z domem obecnego zamieszkania, jak i z miejscami dzieciństwa. Wskazuje to na bardzo głębokie zakorzenienie w miejscach, w których często spędzili bądź spędzają większość swojego życia. Natomiast dużo mniejsze było poczucie przywiązania respondentów do miejsca pracy i nauki. Część ojczyzny prywatnej tworzonej przez parafię obecną czy z dzieciństwa uzyskała najwyższy odsetek braku identyfikacji. Był on zauważalny u co czwartego respondenta.

Zróżnicowana we wszystkich przypadkach zmienna niezależna „praktyki religijne” ukazała, że wraz ze wzrostem praktyk religijnych zauważa się silniejszą emocjonalną więź z poszczególnymi segmentami ojczyzny prywatnej. Tym samym można dostrzec, o czym pisze H. Rusek, ważną rolę religii w kształtowaniu, utrwalaniu i zachowywaniu tożsamości jednostek i grup społecznych<sup>150</sup>. Zmienna niezależna „płeć” zróżnicowała tylko zmienną zależną „dom obecnego zamieszkania”, do którego znacznie bardziej przywiązane są kobiety niż mężczyźni. Zazwyczaj wraz ze wzrostem kategorii wiekowej odnotowywano większy odsetek przywiązanych do poszczególnych segmentów ojczyzny prywatnej. Zmienna niezależna „wykształcenie” zróżnicowała trzy elementy: parafię – zarówno z dzieciństwa, jak i obecną – oraz dom obecnego mieszkania. We wszystkich przy-

<sup>150</sup> H. Rusek. *Rola polskiej parafii w kształtowaniu tożsamości mieszkańców Zaolzia*. W: *Parafia jako rzeczywistość wielowymiarowa*. Red. J. Baniak. Poznań 2003 s. 219.

padkach kategoria osób z wyższym wykształceniem charakteryzowała się mniejszym stopniem więzi emocjonalnej niż pozostałe.

U badanych katolików dostrzeżono silne poczucie związku z grupami pierwotnymi, a nieco mniejsze z wtórnymi. W całości uzyskane wyniki empiryczne nie wskazują na zaawansowany stopień obniżania się kapitału społecznego. Poczucie związku jest dość silne i wzrasta wraz z wiekiem oraz praktykami religijnymi.

## 2. Autoidentyfikacje wyznaniowe

Nawiązując do wyjaśnień zamieszczonych w poprzednim paragrafie, zajmiemy się teraz autoidentyfikacjami wyznaniowymi i religijnymi badanych, które będą wskazywały na ich subiektywne poczucie przynależności do określonej grupy religijnej. Należą one, co jest godne podkreślenia, do najbardziej trwałych składników religijności. Przywiązanie wiernych do religii ojców charakterystyczne jest dla religijnego pejzażu, w którym nie uważa się większych przemieszczeń z jednego wyznania do drugiego. Przypadki konwersji są zazwyczaj pojedyncze, chociaż sporadycznie zdarzają się również odejścia grupowe do innych wyznań.

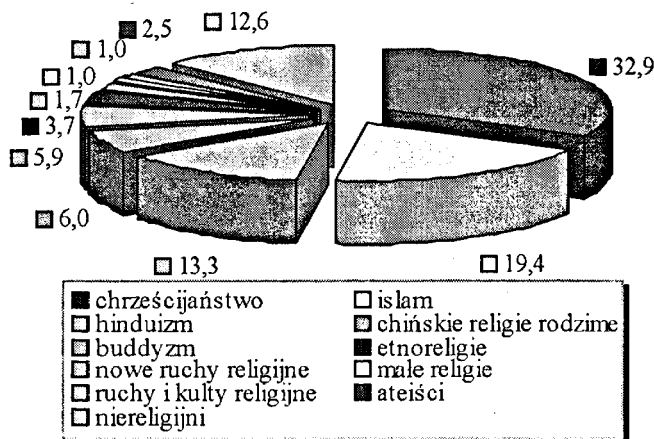
Globalna identyfikacja nie wyjaśnia stopnia identyfikacji wyznaniowej. Czy wiąże się ona z całkowitą akceptacją nawet szczegółowych kwestii dogmatyczno-moralnych danego wyznania? A może jest częściowa i występuje tylko na poziomie deklaracji? Odpowiedzi na te kwestie będą poszukiwane w dalszych częściach pracy.

Kolejne pytania będą dotyczyły bezpośredniego kontaktu respondentów z osobami innego wyznania. Przy pozytywnej odpowiedzi proszeni byli o doprecyzowanie, do jakiego związku wyznaniowego należą te osoby. Szczegółowe dane empiryczne, otrzymane na podstawie badań socjologicznych, zostaną zamieszczone wraz z krótką charakterystyką wyznań i religii. Pojawi się również pytanie o stosunek badanych osób do poszczególnych wyznań i religii. Za pomocą pięciostopniowej skali (od zdecydowanie przychylnego do zdecydowanie nieprzychylnego) badani wyrazili swój stosunek do wybranych Kościołów i religii. Wszystkie odpowiedzi przychylnie („zdecydowanie przychylny” i „raczej przychylny”), jak i nieprzychylnie („zdecydowanie nieprzychylny” i „raczej nieprzychylny”) zostały zsumowane przy omawianiu zmiennych niezależnych różnicujących badaną zbiorowość.

Nośne medialnie prognozy o szybkim odchodzeniu społeczeństw od religii w ponowoczesnym świecie zostały w ostatnich latach sfalsyfiko-

wane wynikami badań socjologicznych. Ukazały one bowiem, że religijność na świecie nie zanika, a liczba ruchów religijnych o charakterze ortodoksyjnym i konserwatywnym się zwiększa. Wyjątkiem jest tu Europa Zachodnia. W przyszłości może stać się nim również Europa Wschodnia. Statystykę wyznaniową na całym świecie przedstawia wykres 15<sup>151</sup>.

Wykres 15. Struktura wyznaniowa na świecie (dane %)



Wyznawcy trzech największych pod względem liczebności wiernych religie świata (chrześcijaństwo, islam, hinduizm) stanowią połowę mieszkańców Ziemi (51,1%). Co trzecia osoba na świecie jest chrześcijaninem, co piąta – wyznawcą islamu, a co siódma wyznawcą hinduizmu. Kościelna statystyka, uwzględniająca autodeklaracje wyznaniowe w różnym okresie czasowym, pozwala wskazać także dynamikę przemian religijnych w omawianym zakresie. Chrześcijanie w 1900 r. stanowili 34,4% ludności świata, a w r. 2000 – 33,0%. Prognozy zawarte w *World Christian Encyclopedia* przewidują, że w r. 2025 na świecie będzie 34,3% chrześcijan, co wskazuje na utrzymanie się ich dotychczasowego odsetka w ogólnym procencie ludzi na świecie<sup>152</sup>.

Zanim zostanie przedstawiona sytuacja wyznaniowa w archidiecezji lubelskiej, warto odwołać się do badań przeprowadzonych na terenie całej Polski w 1991 r. Wówczas prawie wszyscy ankietowani czuli się związani z wyznaniem katolickim – 96,7% (z inną religią – 0,6%, niezwiązani z żadną religią – 2,7%). Po ośmiu latach nastąpił widoczny (o 5 punktów procento-

<sup>151</sup> Z. Stachowski. *Statystyka wyznaniowa*. W: *Leksykon socjologii religii* s. 398-399.

<sup>152</sup> Tamże.

wych) wzrost wskaźnika respondentów w kategorii osób niezwiązanych z żadnym wyznaniem (7,7%). Zmiana dokonała się przede wszystkim w stanie posiadania Kościoła katolickiego (91,4%, inne religie 0,8%). Można zauważyć, że systematycznie wzrasta odsetek osób deklarujących się jako niezwiązane z żadną religią<sup>153</sup>. Rodzi się pytanie, jak omawiana sytuacja wyglądała wśród badanych mieszkańców archidiecezji lubelskiej.

Liczba ludności Polski w 2002 r. według przeprowadzonego wówczas Narodowego Spisu Powszechnego wynosiła 38 230 080 osób. Na wstępie trzeba zaznaczyć, że Konstytucja RP stawia znak równości pomiędzy Kościołem a związkami wyznaniowymi, które są odmianami wspólnot religijnych. „Kościół traktowany jest zatem jako szczególny rodzaj związku wyznaniowego. Związkiem wyznaniowym jest wspólnota religijna, która ma osobowość prawną (tj. wpis do oficjalnego rejestru). Wśród związków posiadających osobowość prawną wyróżnia się Kościoły i pozostałe (inne) związki wyznaniowe, które nie będąc Kościołami, jako prawnie zalegalizowane wspólnoty religijne, mają status związku religijnego”<sup>154</sup>.

Z otrzymanych ankiet, pochodzących od wszystkich zarejestrowanych w Polsce Kościołów i związków religijnych, wynikało, że w sumie liczyły one w tym czasie 35 258 403 wyznawców. Kościół katolicki jest dominujący i określa swój stan posiadania na 34 443 998 wyznawców, co stanowi 92,23% ogółu mieszkańców Polski. Kościół prawosławny, drugi pod względem wielkości, miał 510 712 wyznawców (1,34%); Kościół protestancki – 162 102 wyznawców (0,42%), pozostałe wyznania – 141 591 (0,37%). Bez wyznania pozostało 2 971 677 osób (7,7%). Wynik ten uzyskano, odejmując liczbę wszystkich wyznawców od ogółu mieszkańców Polski<sup>155</sup>. Przedstawione wyniki procentowe ukazują, że niekatolickie Kościoły i związki wyznaniowe są „grupami mniejszościowymi” zarówno w znaczeniu statystycznym, jak i – co zauważa W. Pawlik – w znaczeniu socjologicznym (relacyjno-interakcyjnym). Kościół katolicki postrzegany jest w kategoriach „większościowych” i „dominujących”<sup>156</sup>.

---

<sup>153</sup> E. Jarmoch. *Globalne postawy Polaków wobec religii*. W: *Religijność Polaków 1991*. Red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz. Warszawa 1993 s. 16; tenże. *Globalne postawy Polaków wobec religii*. W: *Religijność Polaków 1991-1998*. Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 2001 s. 17.

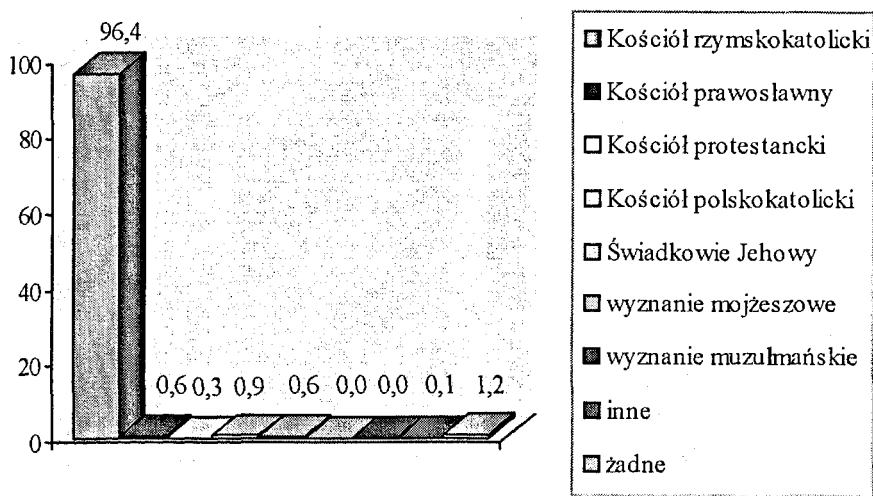
<sup>154</sup> M. Libiszowska-Żółtkowska. *Kościół i związki wyznaniowe w Polsce*. Warszawa 2001 s. 7-8.

<sup>155</sup> GUS. *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2000-2002*. Warszawa 2003 s. 12-14.

<sup>156</sup> W. Pawlik. *Kościół i związki wyznaniowe w Polsce po 1989 roku jako grupa mniejszościowa*. W: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*. Red. M. Kempny, G. Woroniecka. Kraków 1999 s. 323.

W badaniach socjologicznych swoją przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego zadeklarowała prawie cała badana zbiorowość (96,4%), a tylko co dwudziesty ósmy ankietowany z nim się nie identyfikował. Zmienne demograficzne i społeczne nie różnicowały autodeklaracji wyznaniowej. Archidiecezja lubelska charakteryzuje się homogenicznością wyznaniową. Szczegółowe dane empiryczne zawiera wykres 16.

Wykres 16. Przynależność do Kościoła lub związku wyznaniowego (dane w %)



Wysoki odsetek należących do Kościoła katolickiego nie oznacza braku pluralizmu religijnego w Polsce i w archidiecezji lubelskiej. W innej skali występuje on w różnych częściach Europy czy świata. Zjawisko to wkracza także powoli na teren Polski. Warto zwrócić uwagę na wzrastającą ciągle, szczególnie na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w., liczbę wyznań w Polsce. W latach 1987–1996 przybyło 90 nowych wyznań. Szybki wzrost ich liczby niewątpliwie spowodowany jest ułatwieniami prawnymi, regulującymi ich powstawanie. Indeks wyznań religijnych w Polsce zawiera 167 pozycji.

W Departamencie Wyznań Ministerstwa Spraw Wewnętrznych zarejestrowane są następujące wyznania działające na terenie województwa lubelskiego (w nawiasie podana liczba wiernych): Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny (10 wiernych), Kościół Boży w Chrystusie (41), Świecki Ruch Misyjny „Epifania” (195), Nowoapostolski Kościół (127), Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich „Mormoni” (23), Kościół Zborów Chrystusowych (220), Kościół

Chrystusowy w RP (87), Kościół Wolnych Chrześcijan w RP (32), Kościół Ewangelicznych Chrześcijan w RP (194), Zbory Boże Chrześcijan Dnia Siódmego (10), Kościół Jezusa Chrystusa w Werbkowicach (25), Wspólnota Unitarian Uniwersalistów (9), Kościół w Radomiu (3), Kościół Jezusa Chrystusa w Lublinie Ruch Zielonoświątkowy (50), Kościół Chrześcijan Baptystów (259), Kościół Adwentystów Dnia Siódmego (528), Kościół Zielonoświątkowy (611), Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej (160), Kościół Polskokatolicki (3938), Kościół Starokatolicki Mariawitów (186)<sup>157</sup>.

Pluralizm religijny i wyznaniowy niesie ze sobą różnego rodzaju wyzwania dla dominującego Kościoła rzymskokatolickiego, który często od strony teologicznej uważa niektóre związki wyznaniowe za sekty. Jednakże Magisterium Kościoła proponuje, by łagodzić kojarzące się pejoratywnie określenie „sekta” i używać bardziej neutralnego: nowy ruch religijny<sup>158</sup>. W badaniach socjologicznych nie postrzega się gwałtownych odejść z Kościoła katolickiego, choć staje się on we współczesności wraz ze swoim przesłaniem jednym z wielu wyznań (towarów), które wybiera jednostka zachwycona wolnością. Przystąpienie do Unii Europejskiej stwarza okazję do częstszych kontaktów z osobami innego wyznania, szczególnie należącymi do małych grup i ruchów religijnych, charakteryzujących się ekspansją, pozbawionych jeszcze „ciężaru” instytucji hierarchicznych.

W okresie transformacji, gdy skończyło się życie za żelazną kurtyną z jedną, odgórnie narzuconą ideologią, z zamknięciem na wszelką inność, z kontrolą cenzury, społeczeństwo chłonie wszelkie nowinki z Zachodu. „Brak krytycyzmu, bezrefleksyjne naśladownictwo mody postmodernistycznego rozgardiaszu ideowego, przy równoczesnym poczuciu niższej wartości kultury rodzimej i cywilizacyjnego rozwoju, sprzyja asymilacji nowych idei, w tym i religijnych”<sup>159</sup>. W Polsce nowe ruchy religijne, wymagające całkowitego posłuszeństwa, charakteryzujące się pewną niejasnością doktryny, budzą niechęć swoją aksjologiczną obcością i kulturą kontrowersyjnością<sup>160</sup>. Nie w każdym jednak przypadku niechęć do jakiegoś nowego ruchu religijnego wynika z nietolerancji. Może być to spowodowane przewidywanym destrukcyjnym jego wpływem na społe-

<sup>157</sup> Wszystkie dane zaczerpnięto z publikacji GUS. *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2000-2002*.

<sup>158</sup> Zob. Papieska Rada do spraw Kultury. *Sekty albo nowe ruchy religijne*. „L' Osservatore Romano” 79:1986 nr 5; M. Libiszowska-Żółtkowska. *Nowe ruchy religijne w zwiercadle socjologii*. Lublin 2001.

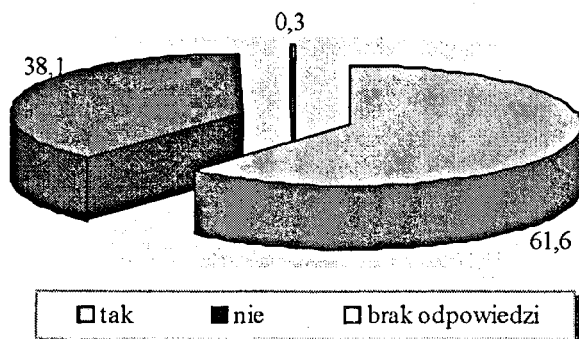
<sup>159</sup> M. Libiszowska-Żółtkowska. *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*. Kraków 2000 s. 273-274.

<sup>160</sup> Tamże s. 274.

czeństwo. Charakterystyczne jest to, że na postawy wpływa bliskość bądź oddalenie danej osoby od problemu nowych ruchów. Czym innym jest przyzwolenie na ich funkcjonowanie, zagwarantowane konstytucyjnie, a czymś innym udzielenie zgody na przynależność do któregoś z tych ruchów własnemu dziecku<sup>161</sup>.

Pytanie o bezpośredni kontakt respondenta z osobą (osobami) innego wyznania uzupełniało kolejne, dotyczące tej osoby. Omówienie wyników empirycznych poprzedzi krótka prezentacja poszczególnych wyznań i religii. Wyniki uzyskane w badaniach pozwoliły stwierdzić, że ponad połowa badanej zbiorowości miała kontakt z osobami innego wyznania (61,6%), a nie miało takiej styczności 38,1% badanych. Szczegółowe dane procentowe przedstawia wykres 17.

Wykres 17. Bezpośrednie kontakty z osobami innego wyznania (dane w %)



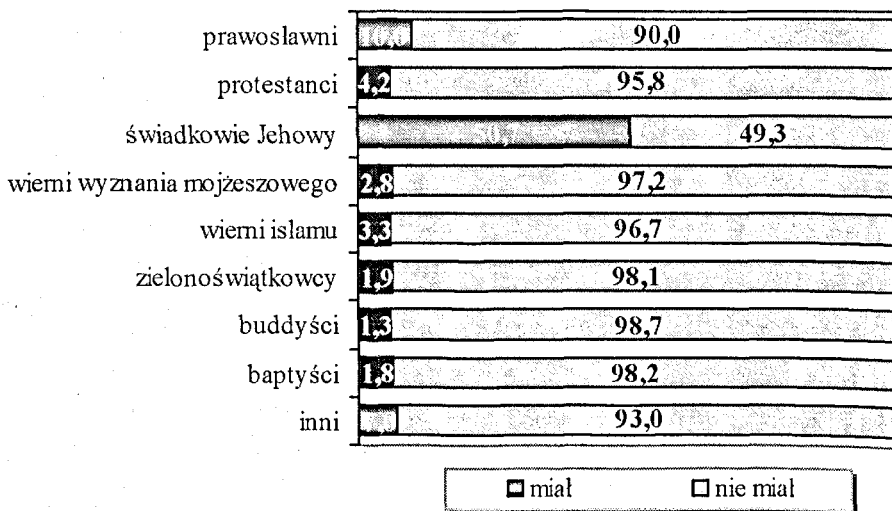
Jedyną zmienną niezależną różnicującą badaną zbiorowość był „wiek” respondentów. Częściej z osobami innego wyznania miały kontakt osoby młodsze niż starsze (18–25 lat – 67,2%; 26–40 lat – 66,5%; 41–50 lat – 63,2%; 51 lat i więcej – 54,2%). Fakt częstszego bezpośredniego kontaktu z osobą innego wyznania przez najmłodszych uczestników badania socjologicznego jest potwierdzeniem głoszonej często tezy o coraz silniejszym oddziaływaniu innych religii i wyznań, które w Kościele uważane są za sekty<sup>162</sup>. Zależność statystyczną potwierdził również test chi kwadrat ( $p = 0,004$ ,  $C = 0,114$ ).

Wykresy 18 i 19 ilustrują wyniki badań dotyczące kwestii, z reprezentantami jakich wyznań miały kontakt osoby badane i jaki był ich stosunek do tych wyznań.

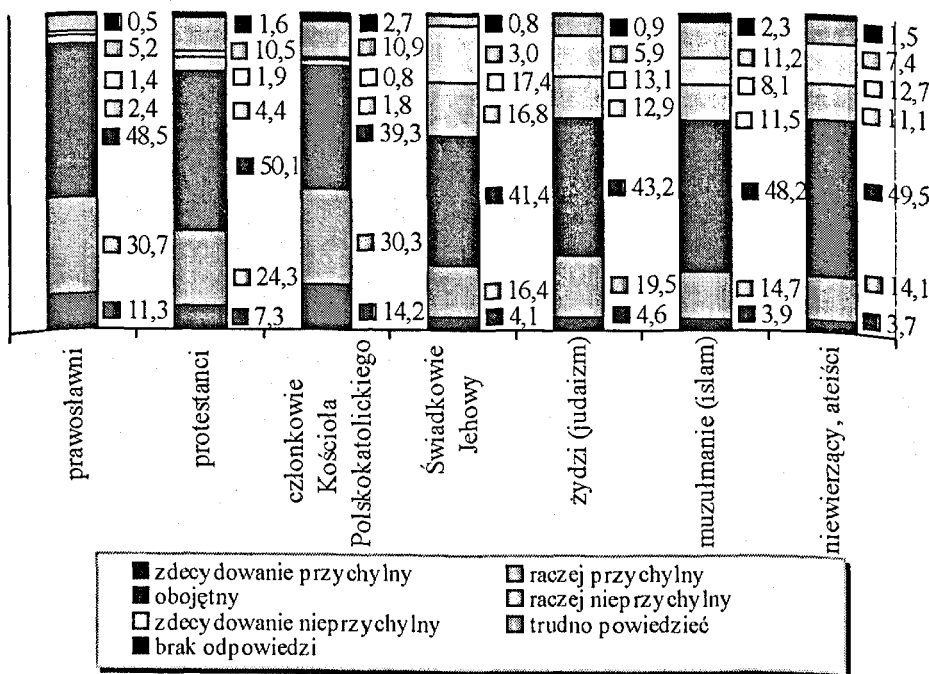
<sup>161</sup> Tamże.

<sup>162</sup> T. Doktor. *Innowacje religijne. Ruchy, uczestnicy, reakcje społeczne*. Olsztyn 2002 s. 180.

Wykres 18. Bezpośrednie kontakty z osobą (osobami) innego wyznania (dane w %)



Wykres 19. Stosunek badanych do innych wyznań (dane w %)



## a) Prawosławie

Liczba wiernych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Polsce nieznacznie wzrasta (1997 r. – 554 860, 1998 r. – 554 860, 1998 r. – 561 400). Pracuje z nimi 261 duchownych, posługujących w 269 parafiach i w 229 świątyniach. W województwie lubelskim jest 12 100 wiernych, 17 duchownych, 21 świątyń i 20 parafii<sup>163</sup>.

W historii archidiecezji lubelskiej dużą rolę odegrali chrześcijanie niekatolicy. Już w średniowieczu ścierały się na tym terenie rozmaite wpływy kulturowe, związane z osadnictwem polskim, w którym znaczną część stanowili katolicy, oraz z osadnictwem ruskim i ukraińskim, wiążącym się z religią katolicką obrządku wschodniego, jak i z prawosławiem. Ziemie dekanatów: chełmskiego, wschodniego krasnostawskiego i częściowo siedliskiego i łączyńskiego zamieszkiwała ludność pochodzenia ruskiego, która wyznawała prawosławie. Konsekwencją unii brzeskiej (1596 r.) było między innymi to, że ludność ta stała się greckokatolicka. Znaczna jej część w r. 1875, w wyniku kasaty unii, przyjęła prawosławie. Edykt tolerancyjny cara spowodował przejście części byłych unitów do Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego. Nastąpiła wówczas szybka jej polonizacja. U pozostałej części wiernych prawosławnych coraz silniej kształtowała się ukraińska świadomość narodowa.

Obecnie w archidiecezji znajduje się centrum administracyjne prawosławnej diecezji lubelsko-chełmskiej. Lublin jest siedzibą ordynariusza prawosławnego, posługującego wraz z innymi księżmi niewielkiej liczbie wiernych. W Lublinie znajdują się dwie cerkwie: katedralna i pw. Świętych Kobiet Niosących Wonności do Grobu Pańskiego na cmentarzu prawosławnym. Trzecia świątynia jest budowana wraz z Domem Spokojnej Starości przy ulicy Unickiej. Według statystyk kościelnych lubelska parafia prawosławna liczy 2500 osób. Znaczna część ludności przybyła do Lublina w wyniku migracji do miast. Inna jej grupa pochodzi z północnego Podlasia, gdzie znajdują się liczne ośrodki prawosławne. Lublin jest miastem akademickim, w którym funkcjonują liczne wyższe uczelnie. Wśród trzech uniwersytetów jest Europejskie Kolegium Polskich i Ukraińskich Uniwersytetów. Stąd też parafia prawosławna powiększona jest o studentów, którzy czasowo tutaj zamieszkują.

Ośrodek lubelski jest ważny z duszpasterskiego punktu widzenia. Posiada swoją katedrę, liczne bractwa, chór i wydawnictwo. Do parafii w Lublinie przyjeżdżają wierni ze Świdnika. Podlegają jej liczne ośrodki fi-

<sup>163</sup> Informacji na temat innych wspólnot wyznaniowych udzielił ks. Krzysztof Grzesiak, pełniący w archidiecezji lubelskiej funkcję referenta ds. ekumenicznych.

lialne z terenu całej archidiecezji. W okolicy Łęcznej w Dratwie znajduje się cerkiew prawosławna, w której nieregularnie, zazwyczaj co dwa tygodnie, odprawiane są nabożeństwa. W miejscowościach Kaniwola i Ludwin mieszka około 100 osób wyznania prawosławnego. Są to przeważnie ludzie w podeszłym wieku, którzy – jak sami twierdzą – czasami uczestniczą w liturgii w kościele katolickim, korzystają nawet z sakramentów. Utożsamiają się z prawosławiem, troszczą się o cerkiew, ale nie mając możliwości uczestniczenia w nabożeństwie prawosławnym, praktykują w kościele katolickim. Do parafii lubelskiej należy także ośrodek puławski, który tworzy nieliczna wspólnota wiernych. W 60-tysięcznym mieście nie odgrywają oni znaczącej roli. Ta niewielka wspólnota podjęła trud budowy kaplicy.

Ogromne znaczenie dla prawosławia ma również ośrodek chełmski. W Chełmie znajduje się cerkiew konkatedralna pw. św. Jana Teologa ze swoją filią w Uhrusku, leżącą na terenie diecezji siedleckiej. Inną świątynią filialną jest cerkiew w Bończy. Wśród rozsianych na Chełmszczyźnie grup wiernych pracują chełmscy duszpasterze, którzy rozpoczęli dla nich budowę kapliczki w Brzeźnie.

Bezpośrednią styczność z prawosławnymi zadeklarował co dziesiąty badany (10,0%). Ankietowani za pomocą pięciostopniowej skali (od „zdecydowanie przychylny” do „zdecydowanie nieprzychylny”) wyrazili swój stosunek do prawosławnych. Chociaż archidiecezja lubelska graniczy z Ukrainą, która głównie zamieszkuje ludność prawosławna, po polskiej stronie Bugu prawosławnych jest mało. Według uzyskanych wyników empirycznych w zbiorowości katolików archidiecezji lubelskiej przychylny stosunek do prawosławnych miało 42,0% badanych, obojętny – 48,5%, nieprzychylny – 3,8%, trudno powiedzieć – 5,2%<sup>164</sup>.

Stosunek do prawosławnych różnicowała zmienna niezależna „wykształcenie”. Wraz ze wzrostem wykształcenia wzrastał odsetek osób przychylnie nastawionych (wykształcenie podstawowe i niższe – 34,5%, zasadnicze zawodowe – 44,7%; średnie – 44,9%; pomaturalne i wyższe – 56,7%). Pozostałe wyniki przedstawiały się następująco: obojętni – 53,3%, 45,1%, 49,4%, 37,8%, nieprzychylni – 6,1%, 3,4%, 1,6%, 1,8%, trudno powiedzieć – 5,3%, 6,4%, 4,1%, 3,6%. Pomiedzy analizowanymi zmiennymi istniała słaba zależność statystyczna ( $p = 0,010$ ,  $C = 0,171$ ).

<sup>164</sup> Wskaźniki otrzymane dla odpowiedzi „zdecydowanie przychylni” i „raczej przychylni” w stosunku do wszystkich wyznań będą podawane łącznie; podobnie wskaźniki osób deklarujących się jako „zdecydowanie nieprzychylni” i „raczej nieprzychylni”.

Bardziej przychylny stosunek do prawosławnych częściej mieli praktykujący systematycznie (46,7%) i niesystematycznie (41,3%) niż niepraktykujący (27,6%). Osoby niepraktykujące częściej niż pozostałe deklarowały stosunek obojętny (odpowiednio: 42,6%, 51,7%, 63,2%). Nie zauważono znaczącej różnicy w nieprzychylnym stosunku wśród omawianych zmiennech (4,6%, 1,8%, 4,3%), jak i w kategorii odpowiedzi „trudno powiedzieć” (6,0%, 4,3%, 4,3%). Zależność statystyczna była zróżnicowana na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,191$ ).

Pozytywny stosunek do prawosławia umacnia dialog ekumeniczny, którego wyrazem był choćby wspólny list skierowany przez ks. abpa J. Życińskiego i ks. abpa Abla do katolików i prawosławnych: „Obowiązkiem uczniów Chrystusa, bez względu na to, czy należą do Kościoła Rzymskokatolickiego czy do Prawosławnego, jest wspólna troska o świadectwo Ewangelii, dzięki któremu wszyscy poszukujący prawdy będą mogli łatwiej poznać miłość Boga. Nasza duchowa solidarność, zakorzeniona we wspólnocie modlitwy, winna prowadzić do przemiany świata, ukazując, jak przez nasze współdziałanie wzrasta Chrystusowe Królestwo miłości, sprawiedliwości i pokoju”<sup>165</sup>.

#### b) Protestantyzm

W Polsce zarejestrowanych jest 57 wyznań wywodzących się z tradycji reformacji. Na Lubelszczyźnie sięga ona końca XVI i początków XVII w. Swoim zasięgiem obejmowała głównie warstwę szlachecką. W okolicy Chełma przed II wojną światową istniało wiele świątyń ewangelickich, co wiązało się z dziewiętnastowieczną kolonizacją niemiecką. Wówczas wielu Niemców, protestantów, zamieszkiwało w gminach powiatu chełmskiego, stanowiąc duży odsetek tamtejszej ludności. Lubelska parafia protestancka, na której założenie pozwolenie wydał Stanisław August Poniatowski, obejmowała troską duszpasterską kupców, przedsiębiorców, fabrykantów oraz ludzi uczonych, takich jak np. rodzina Vetterów, która miała duży wpływ na funkcjonowanie miasta w XIX i w pierwszej połowie XX w. W czasie okupacji hitlerowskiej ludność niemiecko-augsburska wyjechała do Niemiec. Obecnie na Lubelszczyźnie istnieje tylko jeden ośrodek protestancki w Lublinie. Jest to wspólnota bardzo mała, ale aktywna w ruchu ekumenicznym.

W archidiecezji nie ma żadnego punktu Kościoła ewangelicko-reformowanego o tradycji kalwińskiej. Są natomiast wspólnoty baptystów w Lublinie i w innych miejscowościach. Istnieje również niewielka wspól-

<sup>165</sup> J. Życiński. *Aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie – list wspólny Metropolity Lubelskiego i Biskupa Prawosławnego*. W: [www.kuria.lublin.pl](http://www.kuria.lublin.pl).

nota Adwentystów Dnia Siódmego. Znacznie większe wspólnoty powstały po rozbiciu w latach dziewięćdziesiątych XX w. Zjednoczonego Kościoła Ewangelickiego. W Lublinie ma on kilka świątyń, w których gromadzi się kilkaset osób.

W badaniach socjologicznych respondenci byli indagowani o bezpośredni kontakt z osobami innego wyznania, a także o swój stosunek do nich. W podawanych odpowiedziach niejednokrotnie nie uwzględniano różnorodności tych Kościołów, wywodzących się z tradycji reformowanej. Wśród wymienianych wyznań respondenci najczęściej wskazywali protestantów, baptystów i zielonoświątkowców.

Według przeprowadzonych badań empirycznych kontakt z protestantami miało 4,2% badanych, z zielonoświątkowcami – 1,9%, a z baptystami – 1,3%. Do całej tradycji reformowanej połowa badanych miała stosunek obojętny (50,1%), blisko jedna czwarta odbierała ją pozytywnie (24,3%), a co dwudziesty piąty – nieprzychylnie (6,3%).

Odsetek przychylnie nastawionych do protestantów najniższy był w najstarszej kategorii wiekowej, a najwyższy wśród młodzieży (przychylnie: 18–25 lat – 31,3%; 26–40 lat – 33,9%; 41–50 lat – 35,4%; 51 lat i więcej – 27,9%; obojętnie: 56,4%, 53,1%, 45,9%, 46,9%; nieprzychylnie: 3,6%, 2,7%, 8,8%, 8,9%; trudno powiedzieć: 8,2%, 9,2%, 8,1%, 14,0%). Zmienna niezależna „wiek” zróżnicowała postawy katolików wobec protestantów na poziomie słabym ( $p = 0,005$ ,  $C = 0,178$ ).

Wraz ze wzrostem wykształcenia wzrastał odsetek katolików przychylnie nastawionych do protestantów, a malał stosunek negatywny (wykształcenie podstawowe i niższe – 24,9%, zasadnicze zawodowe – 30,5%, średnie – 34,3%, pomaturalne i wyższe – 52,2%; obojętny: 51,0%, 49,6%, 53,5%, 41,4%; nieprzychylny: 10,4%, 6,8%, 1,6%, 0,9%; trudno powiedzieć: 10,7%, 12,4%, 9,8%, 5,4%). Zmienna niezależna „wykształcenie” zróżnicowała stosunek badanych do protestantów na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 239$ ).

Wskaźnik przychylnie nastawionych do protestantów najwyższy był w kategorii „praktykujący niesystematycznie” (praktykujący systematycznie – 31,3%; praktykujący niesystematycznie – 34,1%; niepraktykujący – 25,2%; stosunek obojętny: 47,0%, 51,4%, 58,9%; nieprzychylny: 7,0%, 4,0%, 8,6%; trudno powiedzieć: 12,9%, 8,9%, 6,1%). Zmienna niezależna „praktyki religijne” zróżnicowała stosunek katolików do protestantów na poziomie słabym ( $p = 0,007$ ,  $C = 0,156$ ).

Protestanci, podobnie jak prawosławni, angażują się w dialog ekumeniczny, współorganizując co roku procesję różnych wyznań w uroczystość

Wszystkich Świętych, uczestnicząc w spotkaniach podczas Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan.

c) Kościół Polskokatolicki

Powstanie Kościoła Polskokatolickiego datuje się na koniec XIX w. Odłam ten powstał na terenie Stanów Zjednoczonych w wyniku animozji polskich emigrantów, sprzeciwiających się obsadzeniu polskich parafii przez hierarchię amerykańską księżmi pochodzenia niemieckiego. Kościół Polskokatolicki, który odłączył się od Kościoła rzymskokatolickiego w 1900 r., należy do rodziny Kościołów starokatolickich unii utrechckiej. W Polsce zauważa się systematyczny spadek liczby wiernych tego Kościoła. W roku 2000 było ich 23 031, w 2001 r. – 22 422, a w 2002 r. – 21 938. Opiekę nad nimi sprawuje 102 duchownych, mających do dyspozycji 80 świątyń i 83 parafie. W województwie lubelskim Kościół Polskokatolicki liczy 3938 wiernych. Jest to drugie województwo, po małopolskim, pod względem liczby członków tego Kościoła. Pracuje tu 20 księży w 17 świątyniach i parafiach<sup>166</sup>.

Na terenie diecezji lubelskiej Kościół Polskokatolicki pojawił się w latach dwudziestych XX w. wraz z przybyciem duchownych z Ameryki, którzy odeszli z Kościoła katolickiego. Wykorzystując spory i nieporozumienia między parafianami, a także animozje etniczne, stopniowo doprowadzali do powstania ośrodków Kościoła narodowego. Część z nich funkcjonuje do dziś. Lubelska parafia Kościoła narodowego powstała przed wojną. Obecnie skupia kilkadziesiąt rodzin. Oprócz niej funkcjonują parafie tego Kościoła w Chełmie z nieliczną grupą wiernych, w Majdanie Leśniowskim, do której należy prawie cała wioska i mieszkańcy okolicznych wsi. Znajdują się także inne ośrodki, np. w Turowcu, Rudzie Hucie, Żółkiewce. Ośrodek w Gorzkowie, który powstał przed wojną, wskutek przejścia mieszkańców do Kościoła narodowego, obecnie liczy kilkanaście osób. Znany jest ośrodek w Maciejowie na terenie parafii Wysokie, liczący około stu kilkudziesięciu osób. Znajdują się jeszcze ośrodki w Świeciechowie, Gródkach i Grabówce. Dane proboszczów parafii katolickich ukazują, że wyznawcy Kościoła narodowego wśród wyznań chrześcijańskich liczebnie ustępują tylko Kościołowi katolickiemu. Zaufanie respondentów do nich przedstawia się następująco:

Blisko połowa badanych miała pozytywny stosunek do wiernych Kościoła Polskokatolickiego (44,5%), nieco mniej odnosiło się do nich obojętnie (39,3%), co dziesiąty nie miał zdania (10,9%), a nieprzychylny stosu-

<sup>166</sup> GUS. *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2000-2002* s. 32

nek zadeklarowało 26 badanych osób (2,6%). Stosunek do wiernych tego Kościoła różnicowała tylko jedna zmienna niezależna. Z częstotliwością praktyk religijnych wzrastał odsetek osób pozytywnie nastawionych do wiernych Kościoła Polskokatolickiego (praktykujący systematycznie – 45,4%, niesystematycznie – 44,9%; niepraktykujący – 39,2%; stosunek obojętny – 33,5%, 43,1%, 50,9%; stosunek negatywny – 3,2%, 1,8%, 1,8%; trudno powiedzieć – 14,9%, 8,0%, 4,9%). Zależności statystyczne zróżnicowane były na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,180$ ).

#### d) Inne religie i ateści

Na terenie archidiecezji lubelskiej żyją także przedstawiciele innych religii. Respondenci zadeklarowali bezpośredni kontakt z wiernymi wyznania mojżeszowego (2,8%), z buddystami (1,3%), z wyznawcami islamu (3,3%) i ze Świadcami Jehowy (50,7%).

Najwyższy wskaźnik pozytywnego nastawienia mieszkańców archidiecezji lubelskiej do wyznawców innej religii uzyskali wyznawcy religii mojżeszowej (24,1%), następnie Świadkowie Jehowy (20,5%), muzułmanie (18,6%), a najniższy – niewierzący (17,8%). Znacznie częściej niż w stosunku do innych wyznań chrześcijańskich deklarowano nieprzychylny stosunek do wyznawców innych religii, a także do osób niewierzących. Najwyższy wskaźnik otrzymali Świadkowie Jehowy – 34,2% (żydzi – 26,0%, ateści – 23,8%, muzułmanie – 19,6%; stosunek obojętny odpowiednio – 41,4%, 43,2, 49,5%, 48,2%; trudno powiedzieć – 3,0%, 5,9%, 7,4%, 11,2%).

Stosunek do Świadców Jehowy został zróżnicowany przez jedną zmienną niezależną – „stosunek do praktyk religijnych”. Praktykujący systematycznie częściej deklarowali stosunek negatywny niż praktykujący niesystematycznie i niepraktykujący (40,2%, 30,1%, 25,8%, pozytywny – 16,7%, 24,0%, 20,8%, obojętny – 39,0%, 42,2%, 50,3%, trudno powiedzieć – 3,8%, 2,5%, 1,8%;  $p = 0,001$ ,  $C = 0,173$ ).

Stosunek do wyznawców religii mojżeszowej różnicowała tylko jedna zmienna niezależna – „wykształcenie”. Wraz ze wzrostem wykształcenia wzrastał odsetek mających stosunek pozytywny i obojętny, a malał odsetek mających stosunek negatywny (łącznie „zdecydowanie przychylny” i „przychylny”: wykształcenie podstawowe i niższe – 18,3%, zasadnicze zawodowe – 25,2%, średnie – 28,2%, pomaturalne i wyższe – 34,2%; obojętny – 40,4%, 42,9%, 47,3%, 45,9%, negatywny – 33,8%, 25,5%, 17,9%, 9,0%, trudno powiedzieć – 6,3%, 5,6%, 5,7%, 4,5%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,199$ ).

Nastawienie do wyznawców islamu różnicowały dwie zmienne niezależne: „wiek” i „wykształcenie”. Badana młodzież charakteryzowała się najwyższym odsetkiem nieprzychylnego stosunku do muzułmanów. Po-

zytywny stosunek deklarowały częściej osoby w wieku 26–40 lat, a osoby z najstarszej kategorii wiekowej znacznie częściej wybierały odpowiedź „trudno powiedzieć” (przychylnie: 18–25 lat – 18,0%; 26–40 lat – 23,8%; 41–50 lat – 21,6%; 51 lat i więcej – 13,4%, obojętnie: 51,3%; 47,3%; 47,8%; 47,5%, nieprzychylnie: 24,1%, 16,2%, 19,1%, 20,2%, trudno powiedzieć – 5,6%, 11,2%, 8,1%, 15,9%;  $p = 0,001$ ,  $C = 0,193$ ).

W zmiennej niezależnej „wykształcenie” zauważało się najwyższy wskaźnik ocen pozytywnych i obojętnych w stosunku do muzułmanów wśród osób z wykształceniem pomaturalnym i wyższym (łącznie „zdecydowanie przychylny” i „przychylny”: wykształcenie podstawowe i niższe – 11,6%, zasadnicze zawodowe – 24,1%, średnie – 19,2%, pomaturalne i wyższe – 28,8%; obojętny – 49,5%, 44,0%, 55,1%, 39,6%; negatywny – 21,5%, 19,6%, 15,9%, 21,6%; trudno powiedzieć – 13,2%, 10,5%, 9,0%, 9,0%,  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,199$ ).

Najczęściej mieszkańców archidiecezji lubelskiej pod względem stosunku do osób niewierzących różnicowały zmienne niezależne. Pozytywne oceny wobec niewierzących najczęściej deklarowała kategoria wiekowa 41–50 lat, a oceny nieprzychylnie młodzież (przychylnie: 18–25 lat – 18,0%; 26–40 lat – 21,2%; 41–50 lat – 23,9%; 51 i więcej lat – 11,8%; obojętny – 51,8%, 51,2%, 48,8%, 47,5%; nieprzychylny – 22,6%, 18,5%, 19,6%, 30,7%; trudno powiedzieć – 6,2%, 8,1%, 6,2%, 8,4%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,203$ ).

W zmiennej niezależnej „wykształcenie” najwyższy wskaźnik ocen pozytywnych i obojętnych w stosunku do ateistów zauważało się wśród osób z wykształceniem pomaturalnym i wyższym, natomiast stosunek negatywny najczęściej wśród osób z wykształceniem podstawowym i niższym (łącznie „zdecydowanie przychylny” i „przychylny” – wykształcenie podstawowe i niższe – 12,2%, zasadnicze zawodowe – 19,2%, średnie – 19,2%, pomaturalne i wyższe – 31,5%; obojętny – 50,0%, 47,0%, 54,7%, 44,1%; negatywny – 27,7%, 24,4%, 18,7%, 18,0%; trudno powiedzieć – 8,1%, 7,5%, 6,9%, 6,3%;  $p = 0,002$ ,  $C = 0,187$ ).

Negatywny stosunek do niewierzących częściej deklarowały osoby praktykujące systematycznie, a stosunek pozytywny – osoby praktykujące niesystematycznie (stosunek pozytywny: praktykujący systematycznie – 13,6%; praktykujący niesystematycznie – 22,4%; niepraktykujący – 19,1%; obojętny – 47,4%, 51,1%, 54,6%; negatywny – 28,4%, 19,7%, 18,4%; trudno powiedzieć – 9,2%, 5,5%, 6,7%;  $p = 0,004$ ,  $C = 0,160$ ).

Charakterystyczne jest to, że badanych mieszkańców archidiecezji lubelskiej w stosunku do wiernych innych wyznań chrześcijańskich, religii czy osób niewierzących różnicowała istotnie statystycznie najczęściej

zmienna niezależna „wykształcenie”. Osoby z wykształceniem pomaturalnym i wyższym znacznie częściej deklarowały swój pozytywny stosunek do obcych wyznań niż pozostałe kategorie. Pod względem zmiennej „praktyki religijnej” zazwyczaj osoby praktykujące systematycznie deklarowały rzadziej pozytywny stosunek do osób innych wyznań, z wyjątkiem wyznawców Kościoła Prawosławnego i Polskokatolickiego.

Badanie religijności, uwzględniające układ odniesień emocjonalnych i grup identyfikacji społecznych, tworzy pewne ramy umożliwiające analizowanie wzorów zachowań religijnych i postaw społecznych. W przeszłości dominującą płaszczyzną kształtowania się życia społecznego była przestrzeń fizyczna. Współcześnie, przy nasilaniu się ruchliwości społecznej wraz z globalizacją, świat stający się globalną wioską umożliwia podtrzymywanie więzi o charakterze ponadlokalnym. Otrzymane wyniki empiryczne wskazują jednak na utrzymującą się, pomimo przemian społecznych, silną identyfikację z prywatną ojczyzną. Takie jej elementy, jak ziemia lubelska, dom rodzinny, miejscowość zamieszkania mają duże znaczenie dla mieszkańców archidiecezji lubelskiej. Istotne jest także to, że silny wskaźnik emocjonalnej więzi jest znacznie wyższy, nie wspominając już o braku jakiegokolwiek identyfikacji. Połowa mieszkańców archidiecezji lubelskiej czuje się silnie związana z parafią, choć brak związku najwyższy jest właśnie w tym segmencie, jak i w segmencie związanym z parafią z dzieciństwa.

Identyfikacja z poszczególnymi częściami prywatnej ojczyzny jest najczęściej zróżnicowana poprzez cechę religijną, co oddaje jej wpływ na identyfikacje mieszkańców badanego terytorium. Znacznie częściej więzi emocjonalną wykazywali praktykujący systematycznie niż niepraktykujący. Wiele segmentów prywatnej ojczyzny zróżnicowała zmienna niezależna „wiek”, w której dostrzega się wzrost poczucia więzi wraz ze wzrostem wieku.

Brak identyfikacji procentowo największy był w odniesieniu do parafii dzieciństwa bądź obecnej. Część ojczyzny prywatnej tworzonej przez parafię obecną czy z dzieciństwa uzyskała najwyższy odsetek braku identyfikacji. Był on zauważalny u co czwartego respondenta.

Mieszkańcy archidiecezji lubelskiej charakteryzują się więzią emocjonalną z narodem polskim, rodziną i przyjaciółmi oraz z wyznawcami tej samej religii. Uwzględniając silną więź emocjonalną większe zainteresowanie sprawami Kościoła i religii można zauważyć u ludzi starszych niż u młodszych, natomiast rodziną – u osób w średnim w wieku (41–50 lat). Identyfikacja z grupą religijną, do której należą, sięgająca blisko 25,0%

badanych, najczęściej dotyczy najstarszych respondentów praktykujących systematycznie. Można tu wskazać na grupy modlitewne kółka różańcowe czy na Legion Maryi jako najbardziej popularne wspólnoty religijne w archidiecezji lubelskiej. Częściej jednak mieszkańcy deklarują identyfikację z członkami tej samej organizacji społecznej niż z członkami stowarzyszenia religijnego, do którego należą.

W identyfikacji wyznaniowej zauważa się charakterystyczną dla archidiecezji lubelskiej jednolitość wyznaniową. Ogromna większość mieszkańców należy do Kościoła katolickiego, a różne wyznania i religie stanowią mniejszość. Na podstawie rejestru innych wyznań w urzędach państwowych zwiększając się ich liczbę na Lubelszczyźnie można uznać na dzień dzisiejszy za symboliczną. Warto zwrócić uwagę, że na terenie archidiecezji najbardziej liczną grupę stanowią Świadkowie Jehowy.

Wobec innych wyznań czy religii przeważają postawy ambiwalentne. Badania socjologiczne nie wskazują na negatywne postrzeganie innych religii i wyznań. Najbardziej pozytywnie odbierani są członkowie Kościoła Polskokatolickiego.

### III. Postawy wobec wiary

Szukanie odpowiedzi na nurtujące badacza pytania o religijność polskich katolików wymaga najpierw analizy globalnych postaw wobec wiary. Ten wstępny parametr tylko w przybliżeniu może ukazać, jaka jest ich postawa wobec wiary. Dla pełniejszego obrazu religijności, do opisu i analizy jej funkcjonowania potrzeba także innych parametrów religijności. Sama prosta deklaracja „jestem wierzący” bądź „jestem niewierzący” to tylko zewnętrzny wskaźnik religijności, który w sposób bardzo ogólny obrazuje postawę wobec religii.

Analiza globalnych wyznań wiary katolików archidiecezji lubelskiej została wzbogacona analizą socjologiczną parametru intelektualnego. Jest to próba odpowiedzi na pytanie o źródła i stan wiedzy religijnej badanej grupy katolików. W poszukiwaniu źródeł socjalizacji religijnej zostały uwzględnione także dane empiryczne dotyczące mediów publicznych. Wydaje się, że wymiar intelektualno-poznawczy religijności, różnych środowisk i kultur, najmniej podlegający zmianom, we współczesnym pluralistycznym świecie, naznaczonym relatywistycznym poznaniem, może odgrywać coraz większą rolę.

Badanie socjologiczne postaw wobec wiary kończy opis parametru ideologicznego religijności. Analizie socjologicznej zostaną poddany stosunek katolików do zinstytucjonalizowanych wartości religijnych. Przez wiele lat w badaniach socjologicznych nad religijnością skupiano się bardziej na wierzeniach religijnych niż na intensywności samej wiary. Innymi słowy, większy akcent kładziono na akceptację bądź na kwestionowanie poszczególnych dogmatów niż na doświadczenie wiary. Sygnalizowane procesy prywatyzacji czy odchodzenia od religii instytucjonalnej, o ile zachodzą, mogą być dobrze widoczne na tle analizy tego parametru ideologicznego.

Odwołując się do opisanej już i wykorzystywanej w niniejszej pracy definicji postawy wobec wiary, uwaga została skoncentrowana na jej emocjonalno-oceniającym komponencie. Obejmuje on trzy parametry: wiary, intelektualny i ideologiczny, które służą do ukazania poziomu wiary religijnej, jej dynamiki, stanu wiedzy religijnej, źródeł oraz stopnia internalizacji treści wybranych dogmatów religijnych.

## 1. Całościowe postawy religijne

Lapidarne stwierdzenie: „jestem wierzący”, padające w różnych kontekstach społecznych, umiejscawia deklarującą jednostkę w zbiorowości osób wierzących. Dodawane coraz częściej w zwykłych konwersacjach słowo „ale”, a po nim pewne zastrzeżenie do ogólnie przyjętego wyobrażenia wobec wiary, Kościoła czy własnych przekonań, mówi znacznie więcej, bo wskazuje na charakter wyznanej wcześniej wiary. Potoczne stwierdzenie bycia wierzącym w języku socjologii religii nazywa się autodeklaracją religijną. Jest ona pierwszym i najbardziej ogólnym parametrem wiary, nazywanym także globalnym wyznaniem wiary, gdyż szczególnie eksponuje jej podstawowy wymiar. Ma ono charakter subiektywny, gdyż to jednostka samookreśla siebie, przypisując swoją osobę do jakiejś większej zbiorowości ludzi. Otrzymawszy od badanych takie twierdzenie, można je w procesie badań, przy pewnych założeniach, doprecyzowywać, poddając obiektywnym, zewnętrznym kryteriom. Z punktu widzenia toku badawczego istotne jest, aby to subiektywne stwierdzenie było prawdziwe, bo tylko wtedy pozwoli ono na bardzo ogólne określenie opcji światopoglądowych badanych osób.

Samo zaliczenie siebie do jakiejś kategorii nie wymusza konkretnych postaw wobec religii czy moralności. Hipotetycznie można przyjąć, że osoba uważająca się za obojętną religijnie może być w sferze moralności bliższa nauczaniu Kościoła niż osoba, która deklaruje się jako wierząca. Ogólnie deklarowana religijność całościowych postaw wobec religii nie determinuje jej charakteru i nie pozwala na uchwycenie jej pozakościelnego i zindywidualizowanego wymiaru<sup>167</sup>. W zbiorowości wierzących mogą znajdować się osoby intensywnie przeżywające swoją wiarę, osoby wierzące na swój sposób czy też pozostające w słabym kontakcie z Kościołem<sup>168</sup>.

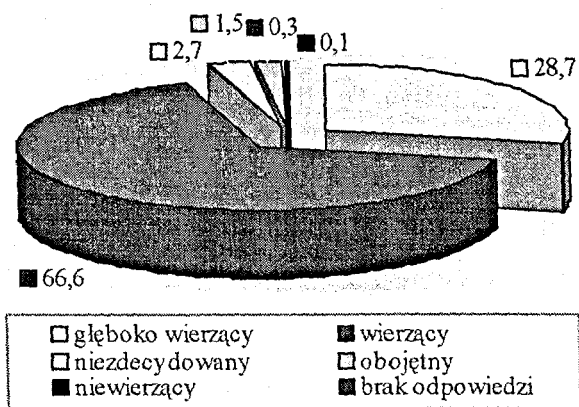
Wstępny parametr religijności w kwestionariuszu ankiety obejmował następujące wskaźniki: ogólny stosunek badanych do religii (o którym już wspomniano), praktyki religijne w kontekście ich częstotliwości oraz dynamikę przemian religijności w dwóch wymiarach: oceny własnej religijności z perspektywy czasu i porównania własnej religijności z religijnością ojca i matki. Dwa ostatnie wskaźniki przemian religijności pozwalają określić jej ogólny kierunek.

<sup>167</sup> Mariański. *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej* s. 152-153.

<sup>168</sup> Tenże. *Globalne postawy wobec wiary* s. 129.

Analizę wyników empirycznych rozpocznie pytanie o stosunek ankietowanych do wiary. Każdy respondent określał siebie jako osobę głęboko wierzącą, wierzącą, niezdecydowaną, obojętną lub niewierzącą. Otrzymane dane procentowe potwierdziły religijną charakterystykę społeczeństwa polskiego, postrzegającego siebie jako religijne. Prawie wszyscy należący do Kościoła rzymskokatolickiego uważali się co najmniej za wierzących (95,3%). Jedynie co dwudziesty respondent określił siebie jako osobę niezdecydowaną, obojętną lub niewierzącą (4,5%)<sup>169</sup>. Deklarowanie się jako osoby niewierzącej jest bardzo rzadkie nie tylko, jak to ukazują nasze badania, dla mieszkańców archidiecezji lubelskiej, ale i dla całego społeczeństwa polskiego, na co wskazują liczne badania socjologiczne. Autodeklaracje wiary nie przesądzają jednak, na ile deklarowana wiara zakorzeniona jest w środowisku i kulturze badanego, a na ile jest jego osobistym wyborem. Zobacz wykres 20.

Wykres 20. Stosunek do wiary (dane w %)



Wysoki odsetek uważających się przynajmniej za wierzących utrzymuje się w Polsce od wielu lat. Przemiany społeczno-polityczne po roku 1989 nie spowodowały większych przemian, jeśli chodzi o deklarację wiary w społeczeństwie. Ostatnie dwa ogólnopolskie badania religijności

<sup>169</sup> W innych diecezjach otrzymano następujące dane procentowe: wrocławska – „głęboko wierzący” – 10,9%, „wierzący” – 82,9%, „niezdecydowani” – 2,3%, „obojętni” – 1,9%, „niewierzący” – 1,2%; tarnowska: odpowiednio – 38,6%, 60,0%, 0,8%, 0,1%; łódzka – 23,1%, 64,8%, 4,4%, 4,0%, 3,5%; gdańska – 24,%, 64,9%, 5,1%, 3,4%, 2,1%, katowicka – 13,4%, 77,9%, 5,7%, 2,6%. Wśród zbliżonych wyników można dostrzec, że w archidiecezji lubelskiej jest nieco więcej deklarujących się jako głęboko wierzący niż w innych diecezjach, z wyjątkiem diecezji tarnowskiej, charakteryzującej się generalnie szczególnie wysokimi wskaźnikami religijności.

w 1998 i 2002 r. wskazują na pewną stabilizację ogólnych postaw Polaków wobec religii. Gdy porówna się wyniki uzyskane dla archidiecezji lubelskiej z wynikami badań socjologicznych nad postawami społeczno-religijnymi z roku 2002, zauważa się w niej wzrost wskaźnika „głęboko wierzących” o 8,9 punktu procentowego i spadek punktów procentowych o 5,6 w kategorii „wierzących”. Pozostałe kategorie, podobnie jak w badaniu katolików archidiecezji lubelskiej, także nie przekroczyły 5 punktów procentowych<sup>170</sup>.

Warto tu przytoczyć dane z badań European Values System z 1999 r., w których ponad połowa mieszkańców Europy określiła siebie jako religijnych (67,0%), blisko jedna trzecia jako niereligijnych (30,0%), a za ateistę uważał się co dwudziesty piąty badany (5,0%)<sup>171</sup>. Porównując dane procentowe, widać znaczną różnicę pomiędzy powierzchniowymi deklaracjami w Polsce a wynikami dla innych krajów europejskich.

Zmienna niezależna „płeć” i „wykształcenie” nie różnicowały istotnie statystycznie badanej zbiorowości, dokonały natomiast tego zmienne „wiek” i „praktyki religijne”. W pierwszej zmiennej można zauważyć prawidłowość, że przechodząc od najmłodszej do najstarszej kategorii wiekowej, wzrasta wskaźnik deklarujących głęboką wiarę (18–25 lat – 18,4%, 26–40 lat – 21,9%, 41–50 lat – 25,8%, 51 lat i więcej – 40,7%). Różnica wśród „głęboko wierzących” pomiędzy najstarszą kategorią wiekową a najmłodszą jest znaczna i wynosi 22,3 punktu procentowego. Młodsze kategorie znacznie częściej określały siebie jako „wierzące” (odpowiednio: 72,4%, 74,9%, 70,2%, 55,6%). Wskaźnik zsumowanych „niezdecydowanych”, „obojętnych” i „niewierzących” największy był wśród badanej młodzieży (8,1%, 3,2%, 4,0%, 3,1%). Powyższe wyniki potwierdzają zauważalną w innych badaniach tendencję, że po zakończeniu aktywności zawodowej wzrasta zainteresowanie sprawami religii. Może to zilustrować wypowiedź, jakiej udzieliła młoda osoba, badana metodą biograficzną: „Teraz to ja nie mam czasu, ale kiedyś, w przyszłości, może jak moja babcia siądę przy herbacie i z koleżanką emerytką porozmawiam o Bogu”<sup>172</sup>. Między obydwoma zmiennymi zachodzi słaby związek statystyczny ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,224$ ).

---

<sup>170</sup> J. Mariański. *Wiedza i wierzenia religijne Polaków*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba. Warszawa 2004 s. 48; Jarmoch. *Globalne postawy Polaków wobec wiary* s. 18.

<sup>171</sup> M. P. Zulehner. *Wiederkehr der Religion? W: Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa*. Red. H. Denz. Wien s. 13-24.

<sup>172</sup> I. Borowik, T. Doktor. *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*. Kraków 2001 s. 77.

Wśród „głęboko wierzących” blisko połowa to praktykujący systematycznie (46,1%), co dziesiąty albo praktykujący niesystematycznie (10,8%), albo niepraktykujący (10,1%). Pokazuje to bardzo wyraźnie, że częstotliwość praktyk religijnych mocno wpływa na świadomość bycia głęboko religijnym. W kategorii „wierzący” dominowali praktykujący niesystematycznie (odpowiednio: 53,9%, 87,3%, 64,6%). Wśród praktykujących systematycznie i niesystematycznie niewielu ankietowanych było „niezdecydowanych”, „obojętnych” i „niewierzących”. Tacy wywodzili się głównie z kategorii respondentów niepraktykujących („niezdecydowani” – 15,2%; „obojętni” – 8,9%). Zależność statystyczną potwierdził również test chi kwadrat. Między obiema zmiennymi zachodziła wysoka zależność statystyczna ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,502$ ).

Na bazie otrzymanych danych empirycznych można stwierdzić, że wśród „głęboko wierzących” nieznacznie więcej było kobiet niż mężczyzn, osób w wieku powyżej 51. roku życia, osób posiadających wykształcenie podstawowe i niższe oraz osób praktykujących systematycznie. Wśród „wierzących” respondentów więcej było mężczyzn niż kobiet, osób w wieku 26–40 lat, osób z wykształceniem zasadniczym zawodowym. Zdecydowanie najczęściej praktykowali oni niesystematycznie. Archidiecezjanie lubelscy uważający siebie za „niezdecydowanych”, „obojętnych” i „niewierzących” w stosunku do wiary to najczęściej mężczyźni wywodzący się z najmłodszej kategorii wiekowej, mający wykształcenie średnie, praktykujący rzadko lub niepraktykujący. Przy interpretacji wyników należy zachować pewną ostrożność, gdyż trudno precyzyjnie określić powody, dla których badany wybrał taką a nie inną pozycję na skali własnej religijności.

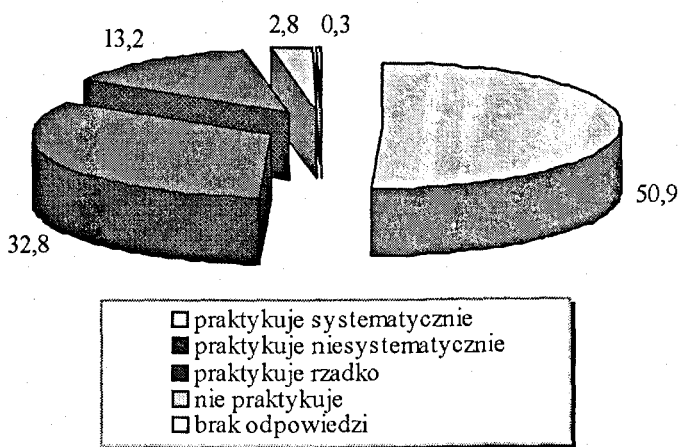
Po autodeklaracji wiary respondenci określali się jako osoby praktykujące systematycznie, niesystematycznie, praktykujące rzadko lub niepraktykujące. Wskaźnik praktyk religijnych pozwala określić przemiany religijności (kościelności). Charakterystyczne dla polskiej religijności jest wiązanie wiary z praktykami, szczególnie publicznymi w kościele. Odchodzenie od uczestnictwa w rozmaitych nabożeństwach wskazuje na osłabianie wiary. Trzeba podkreślić, że w badaniach socjologicznych postawa nonkonformistyczna względem różnych instytucji religijnych, a także zaniechanie uczestnictwa w praktykach religijnych nie zawsze oznaczają brak religijności. Charakterystyczną cechą polskiego katolicyzmu jest często afirmacja Kościoła poprzez udział w nabożeństwach masowych<sup>173</sup>. Autodeklaracja praktyk religijnych nie ogranicza się tylko i wyłącznie

<sup>173</sup> J. Mariański. *Globalne postawy wobec wiary. W: Postawy społeczno-religijne mieszkańców diecezji łódzkiej*. Red. S. H. Zaręba, T. Zembrzuski. Łódź 2002 s. 206.

w praktykach publicznych, organizowanych przez instytucje religijne. Mogą one dotyczyć także praktyk prywatnych, mających miejsce poza zorganizowanymi formami kultu religijnego.

Na podstawie otrzymanych wyników empirycznych w archidiecezji lubelskiej stwierdza się wysoki odsetek osób praktykujących. Co drugi respondent praktykował systematycznie (50,9%), co trzeci – niesystematycznie (32,8%), co w sumie dało 83,7% badanych. Ta grupa wiernych znajdowała się pod wpływem duszpasterskim Kościoła, wypełniała świątynie podczas nabożeństw. Wśród przebadanej zbiorowości w sumie co szósty katolik zadeklarował się albo jako niepraktykujący (2,8%), albo praktykujący rzadko lub niepraktykujący (13,2%)<sup>174</sup>. Zestawiając otrzymane wyniki z badaniami ogólnopolskimi z roku 2002, w archidiecezji lubelskiej można stwierdzić niższy o 7 punktów procentowych wskaźnik praktykujących systematycznie i niższy o 3,1 punktu procentowego wskaźnik niepraktykujących, wyższy natomiast wskaźnik praktykujących niesystematycznie (o 7,9 punktu procentowego) i praktykujących rzadko (o 2,2 punktu procentowego). Zobacz wykres 21.

Wykres 21. Praktyki religijne (dane w %)



<sup>174</sup> W innych diecezjach otrzymano następujące dane procentowe: we wrocławskiej: „praktykujący systematycznie” – 44,9%, „niesystematycznie” – 45,8%, „niepraktykujący” – 6,0%, w badaniu w tej diecezji nie została uwzględniona kategoria „praktykujący rzadko”; w diecezji tarnowskiej odpowiednio – 83,2%, 13,7%, 1,7%, 0,8%, 0,3%; w łódzkiej – 39,5%, 35,6%, 15,8%, 8,0%, 1,1%; w gdańskiej – 49,6%, 29,2%, 12,0%, 8,5%, 0,6%; w katowickiej – 55,5%, 25,5%, 12,7%, 5,8%, 0,5%.

W deklaracji praktyk religijnych pomiędzy badanymi mężczyznami i kobietami nie zachodziły istotne różnice statystyczne. Dostrzegane były one w zmiennej niezależnej „wiek”, gdzie wraz ze wzrostem wieku wzrastał wskaźnik praktykujących systematycznie (18–25 lat – 40,5%; 26–40 lat – 44,6%; 41–50 lat – 49,5%; 51 lat i więcej – 61,5%). Wśród „praktykujących niesystematycznie” dominująca była kategoria wieku 26–40 lat, która obejmuje osoby w okresie intensywnej aktywności zawodowej (odpowiednio: 33,5%, 40,6%, 34,3%, 25,9%). Jeśli zsumuje się „praktykujących rzadko” i „niepraktykujących”, okaże się, że co czwarty należał do najmłodszej kategorii wiekowej (18–25 lat), do pozostałych kategorii wiekowych co siódmy czy co ósmy ankietowany (odpowiednio 25,4%, 14,8%, 15,6%, 12,3%). Związek korelacyjny obydwu cech był statystycznie istotny na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,199$ ).

Choć w niniejszej pracy nie uwzględnia się w zasadzie zmiennej niezależnej „stosunek do wiary religijnej”, wyjątkowo, dla lepszego zobrazowania stosunku katolików do praktyk religijnych, wzięto pod uwagę wyniki empiryczne uwzględniające tę zmienną. Potwierdziły się przypuszczenia, że w miarę przechodzenia od kategorii osób głęboko wierzących poprzez wierzące do niezdecydowanych, niewierzących i obojętnych zmniejszał się odsetek praktykujących systematycznie (odpowiednio 81,6%, 41,2%, 0,0%). Wśród praktykujących niesystematycznie odsetek „wierzących” dominował zdecydowanie nad „głęboko wierzącymi”, „niezdecydowanymi”, „obojętnymi” i „niewierzącymi” (odpowiednio 43,0%, 12,4%, 9,3%). Większość osób zdystansowanych wobec wiary „praktykuje rzadko” (4,4%, 13,3%, 67,4%) lub „nie praktykuje” (1,1%, 2,3%, 23,3%). Zależność korelacyjna w omawianej kwestii była istotna statystycznie na poziomie wysokim ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,515$ ).

Pomiędzy zmienną niezależną „płeć” i „wykształcenie” a postawami wobec praktyk religijnych nie zachodziła istotna zależność statystyczna. Wśród praktykujących systematycznie dominowały kobiety, osoby najstarsze, osoby z wykształceniem pomaturalnym i wyższym oraz osoby głęboko wierzące. Praktykującymi niesystematycznie częściej byli mężczyźni, badani w kategorii wiekowej 26–40 lat, z wykształceniem zawodowym oraz określający siebie jako wierzący. Praktykował rzadko lub nie praktykował większy odsetek mężczyzn niż kobiet, osób najmłodszych, z wykształceniem podstawowym i niższym.

Jeśli zestawi się dwa powyższe pytania, które w kwestionariuszu ankiety występowały oddzielnie, to taki zabieg metodologiczny pozwoli ukażać, na ile deklaracja głębokiej wiary lub wiary przekładała się na kon-

kretną postawę, wyrażaną w systematycznym praktykowaniu. W całej archidiecezji głęboką wiarę i wiarę zadeklarowało w sumie 95,3% respondentów, a systematyczne praktyki – 50,9%. W zmiennych niezależnych zestawienie przedstawiało się następująco: mężczyźni – 93,2% i 47,1%; kobiety – 97,2% i 54,2%; 18–25 lat – 90,8% i 40,5%; 26–40 lat – 96,8% i 44,6%; 41–50 lat – 96,0% i 49,5%; 51 lat i więcej – 96,3% i 61,5%; osoby z wykształceniem podstawowym – 95,0% i 50,1%; z zasadniczym zawodowym – 95,6% i 47,8%; ze średnim – 94,1% i 53,2%; z pomaturalnym i wyższym – 98,23% i 55,6%). Uzyskane wskaźniki świadczyły o niekonsekwencji w wyznawaniu wiary w odniesieniu do nauczania Kościoła. Największe różnice były widoczne w kategoriach wiekowych 26–40 lat (52,2%), 18–26 lat (50,3%) i u respondentów z wykształceniem zawodowym (47,8%).

Kolejne dwa pytania: „Kiedy był Pan(i) bardziej religijny(a)?” i „Jak ocenia Pan(i) swoją religijność w stosunku do religijności ojca, matki?”, dotyczyły subiektywnego samookreślenia dynamiki rozwoju własnej religijności. Problematyka tych pytań wiąże się z teorią postępu, ujmującą przemiany życia społecznego w różnych jego przejawach<sup>175</sup>. Wszelkie zmiany budzą zainteresowanie socjologów, gdyż pozwalają im dokładniej opisać badaną zbiorowość, uchwycić kierunek zachodzących procesów. Konfrontacja religijności respondenta z religijnością matki czy ojca jako punktem odniesienia daje możliwość stwierdzenia, czy religijność respondentów różni się od religijności ich rodziców i w jakim kierunku zaszła ewentualna zmiana. Wielu socjologów na podstawie badań auto-deklaracji praktyk religijnych uważa, że w środowiskach miejskich omawiane przemiany dokonują się szybciej niż w środowiskach wiejskich. Mieszkańcy miast częściej całkowicie lub częściowo odchodzą od dawnych wzorów zachowań<sup>176</sup>.

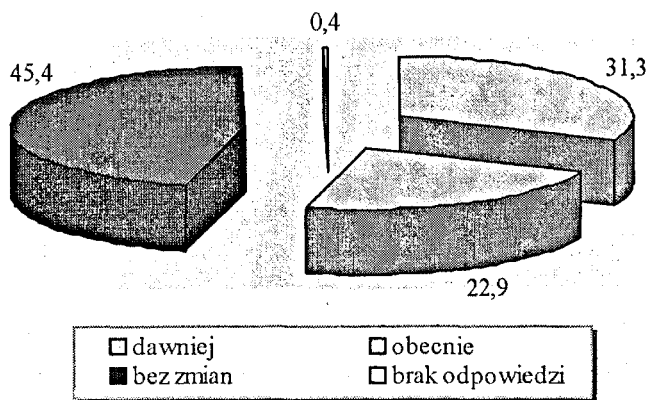
W archidiecezji lubelskiej blisko połowa badanych nie dostrzegą zmian w swojej religijności (45,4%), co oznacza, że w subiektywnej ocenie przemiany społeczno-kulturowe, w warunkach polskich w ostatnim czasie naznaczone transformacją systemową, nie spowodowały znaczącej zmiany w mentalności religijnej mieszkańców Lubelszczyzny. Jednak pozostałe wyniki, w których przeważał odsetek osób przyznających się do większej religijności w przeszłości, może wskazywać na powolne poddawanie się trendom sekularyzacyjnym. Znacznie rzadziej zauważa się, aby w warunkach nowoczesności badani pogłębiali swoją wiarę. Co trzeci był

<sup>175</sup> S. Zaręba. *Środowisko zamieszkania a orientacje religijne mieszkańców archidiecezji lubelskiej*. „Memoranda” 2003 nr 3 s. 747.

<sup>176</sup> Jarmoch. *Globalne postawy Polaków wobec religii* s. 26-27.

bardziej religijny w przeszłości (31,3%), a co piąty obecnie (22,9%)<sup>177</sup>. Wśród przebadanych diecezji w Polsce tylko w diecezji tarnowskiej uzyskano wyższy wskaźnik respondentów bardziej religijnych obecnie niż dawniej. Jaki jest kierunek przemian religijności w Polsce ukazuje wykres 22.

Wykres 22. Ocena własnej religijności (dane w %)



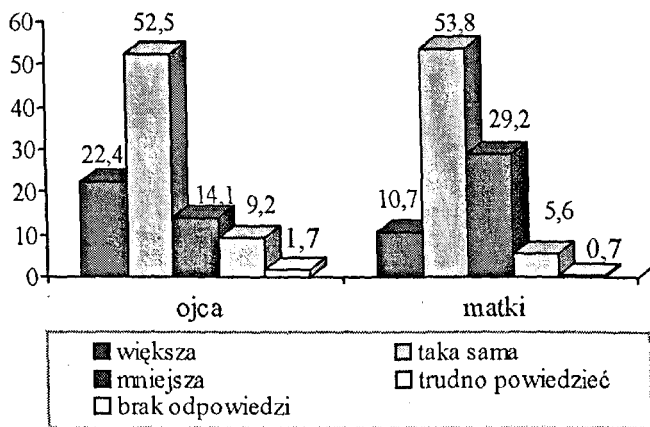
Im młodszy był wiek respondentów, tym większy był odsetek osób deklarujących coraz niższy poziom własnej religijności: 18–25 lat – 42,7%, 26–40 lat – 36,7%, 41–50 lat – 30,3%, 51 lat i więcej – 21,9%. Połowa młodego pokolenia w badanej zbiorowości dostrzegła pewien regres swojej religijności, potwierdzając tym samym trend, któremu ulega coraz większa grupa młodych ludzi, poddając się prądom sekularyzacyjnym. Odwrotna tendencja występowała w kategorii osób bardziej religijnych obecnie. Zaangażowanie religijne badanych wzrastało wraz z wiekiem (odpowiednio 15,7%, 20,3%, 22,7% i 28,8%). Przykładowo różnica procentowa pomiędzy najmłodszą a najstarszą kategorią wiekową wyniosła 13,1 punktu. Tendencja taka utrzymywała się także u osób deklarujących brak zmian we własnej religijności. Większą stabilnością deklarowanej wiary charakteryzowało się starsze pokolenie, młodsze pokolenia coraz mniejszą (odpowiednio 41,6%, 42,2%, 46,0%, 49,3%). Test chi kwadrat wskazywał na istotną zależność statystyczną między obydwoma zmiennymi na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,178$ ).

<sup>177</sup> W innych diecezjach otrzymano następujące dane procentowe: we wrocławskiej „dawniej” – 26,0%, „obecnie” – 8,3%, „bez zmian” – 64,4%; w tarnowskiej – odpowiednio 15,9%, 21,9%, 60,5%; w katowickiej – 33,9%, 9,3%, 55,6%; w gdańskiej – 34,1%, 18,5%, 45,8%.

Zgodnie z przypuszczeniami na własną ocenę religijności badanych wpływała zmienna „praktyki religijne”. Osoby niepraktykujące najczęściej uznawały swą obecną religijność za mniejszą niż w przeszłości (62,7%), choć nie brakowało osób deklarujących pozytywny rozwój swej religijności (7,9%). Blisko co trzeci ankietowany nie dostrzegał zmian we własnej religijności (29,7%). Wśród praktykujących niesystematycznie prawie co drugi uważał się za bardziej religijnego w przeszłości (45,5%), nieco rzadziej takie osoby nie dostrzegały zmian (39,9%), a wskaźnik progresywności własnej religijności był najniższy u 13,9% badanych. Zdecydowana większość praktykujących systematycznie zadeklarowała albo stałość w zaangażowaniu religijnym, albo jego wzrost (odpowiednio 53,7% i 33,7%), a jedynie co dziesiąty w tej kategorii przyznał się do regresu swojej religijności (12,2%). Wydaje się, że częstotliwość praktyk religijnych może mieć znaczący wpływ na ocenę dynamiki własnej religijności, choć – jak wykazują wyniki badań – nie jest to regułą. Praktyki religijne różnicowały ocenę własnej religijności na poziomie średnim ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,409$ ).

W udzieleniu odpowiedzi na pytanie, czy w badanej grupie następują przemiany religijności, pomogą kolejne, wspomniane już wcześniej dwa pytania dotyczące porównania religijności dwóch generacji. Uzyskane odpowiedzi respondentów, którzy swoją religijność skonfrontowali z religijnością swoich rodziców, mogą także ukazać pewien kierunek tych przemian. Połowa badanych religijność swoją i rodziców uznała za taką samą. Zbliżony wynik otrzymało porównanie zarówno z religijnością ojca, jak i z religijnością matki (52,5% i 53,8%). Dwa razy częściej w badanej zbiorowości odnotowano większą religijność u ojca ankietowanego (co piąty badany – 22,4%) niż u matki (co dziesiąty – 10,7%). Większość badanych katolików oceniła swoją religijność jako mniejszą od religijności ojca (co siódmy – 14,1%), przede wszystkim od religijności matki (prawie co trzeci – 29,2%). Uzyskane wyniki empiryczne ukazują pewien spadkowy trend zaangażowania religijnego w świadomości ankietowanych. Zobacz wykres 23.

Wykres 23. Ocena własnej religijności  
w stosunku do religijności ojca i matki (dane w %)



Zmienna niezależna „płeć” nie różnicowała w sposób istotny statystycznie zmian religijności katolików archidiecezji lubelskiej w stosunku do religijności ich ojców. Wystąpiła blisko 10-procentowa różnica na korzyść kobiet wśród deklarujących większą religijność niż religijność ojca (mężczyźni – 18,2%; kobiety – 26,4%). Porównanie religijności badanych względem matki zostało istotnie zróżnicowane statystycznie. O prawie 10 punktów procentowych mniej mężczyzn niż kobiet uważało swoją religijność za taką samą jak religijność ich matek (odpowiednio 48,4% i 58,7%), a także o ponad 10 punktów procentowych za mniejszą (różnica wyniosła 12,4% na korzyść kobiet – 35,7% i 23,3%). Co dziesiąty badany, zarówno mężczyzna, jak i kobieta, oceniał swoją religijność za większą niż religijność swej matki. Test chi kwadrat potwierdził zależność statystyczną na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,141$ ).

Zmienna niezależna „stosunek do praktyk religijnych” a religijność własna respondenta w stosunku do religijności rodziców różnicowała w sposób istotny badaną populację. Co drugi praktykujący systematycznie swą religijność w porównaniu z religijnością ojca ocenił jako taką samą (57,3%), co czwarty – jako większą (23,0%), a co dziesiąty – jako mniejszą (9,4%) albo trudno mu było to ocenić (9,6%). Co drugi praktykujący niesystematycznie, porównując swoją religijność z religijnością ojca, uznał ją za taką samą (49,5%), co czwarty – za większą (24,1%), co piąty – za mniejszą (18,9%), a co dwudziesty piąty wybrał odpowiedź „trudno powiedzieć” (6,2%). Kategoria niepraktykujących znacznie się różniła od dwóch poprzednich. Mniej w niej było respondentów, którzy uważali, że ich religijność

jest taka sama (43,0%) lub większa (17,1%), a nieco więcej, że mniejsza (19,6%), lub wybrali odpowiedź „trudno powiedzieć” (14,6%). Praktyki religijne różnicowały omawianą zmienną zależną na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,178$ ).

Praktykujący systematycznie, zestawiając swoją religijność z religijnością matki, najczęściej nie zauważali różnic (63,1%). Co dziesiąty uważał ją za większą (11,2%), a co piąty za mniejszą (19,8%). Praktykujący niesystematycznie rzadziej niż praktykujący systematycznie oceniali swoją religijność jako taką samą jak religijność matki (46,7%). Zbliżony odsetek uważał ją za większą (10,8%), a znacznie większy (o 18,3 punktu procentowego) – za mniejszą (38,1%). Odsetek niepraktykujących znacznie się różnił od pozostałych kategorii. Respondenci niepraktykujący deklарowali najczęściej mniejszą religijność (41,8%), następnie taką samą (38,0%) i większą (8,9%). Praktyki religijne różnicowały omawianą zmienną zależną na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,232$ ).

Uzyskane wyniki empiryczne w parametrze wyznań wiary wskazują wyraźnie, że w archidiecezji lubelskiej uzyskano wysoki odsetek wierzących respondentów. Przemiany społeczno-polityczne nie wpłynęły w drastyczny sposób na autodeklaracje wiary, co pozostaje w zgodzie z rezultatami innych badań religijności przeprowadzonych na terenie Polski. Potwierdza się tym samym pogląd, że deklaracje wiary należą do trwałych elementów kultury. Postawy ateistyczne należą do rzadkości i być może nie mieszczą się w kulturze narodowej Polaków<sup>178</sup>. Może mieć na to wpływ presja społeczna, szczególnie w małych miejscowościach, gdzie niewierzący i niepraktykujący jako mniejszość otoczeni są niezbyt przyjazną atmosferą<sup>179</sup>. Wydaje się jednak, że mogą narastać postawy pośrednie wobec wiary. Świat pluralistyczny będzie powoli „wymuszał” kierunek, aby wiara nie była „zrządzeniem losu”, ale świadomym wyborem<sup>180</sup>.

Częstotliwość autodeklaracji praktyk religijnych osiągnęła wysoki poziom, choć znacznie mniejszy niż autodeklaracje wiary. Niepokojące symptomy – z punktu widzenia Kościoła katolickiego – wystąpiły wśród najmłodszej kategorii badanych katolików, w której wskaźnik religijności był najwyższy. Zarówno wśród praktykujących rzadko, jak i wśród osób de-

<sup>178</sup> W. Piwowarski, T. Podgórska. *Wiara i wierzenia Polaków w kontekście przemian systemowych*. W: *W służbie wartości. Księga pamiątkowa poświęcona księdzu biskupowi profesorowi dr. hab. Kazimierzowi Ryczanowi z okazji 60-lecia urodzin*. Red. R. Kamiński, K. Z. Koza, L. Skorupa, K. Świąt. Kielce 1999 s. 452.

<sup>179</sup> I. Krzeziński, P. Śpiewak. *Druga rewolucja w małym mieście. Zmiana ustrojowa w oczach mieszkańców Mławy i Szczecinka*. Warszawa 2001 s. 70.

<sup>180</sup> Mariański. *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej* s. 172.

klarujących regres własnej religijności najniższy wskaźnik był u młodzieży. W skali całej archidiecezji nie stwierdzono radykalnych przemian, a jedynie pewne symptomy zmierzające w kierunku sekularyzacji.

## 2. Źródła i stan wiedzy religijnej

Akt wiary człowieka w Boga składa się z wymiaru intelektualnego, wolitywnego i emocjonalnego. Każdy z nich odgrywa inną rolę, a ich różne układy i zależności mogą tworzyć rozmaite konfiguracje, np. silnemu przeżywaniu wiary może towarzyszyć infantylna wiedza religijna i odwrotnie – wiedza religijna nie wymusza silnych przeżyć religijnych. Coraz częściej podkreśla się ogromny wpływ wiedzy religijnej jako ważnego elementu wiary. Wskazują na to słowa zaczerpnięte z listu ks. prof. S. Wielgusa, byłego rektora KUL-u, czytanego w wielu świątyniach naszego kraju: „Najczęściej jednak powodem odrzucenia wiary przez wielu współczesnych ludzi jest jej nieznamość, można by to określić mianem analfabetyzmu religijnego. W epoce coraz większego rozwoju cywilizacyjnego, postępu nauki i podwyższonego standardu życia materialnego wielu ludzi jest tak pochłoniętych doczesnością, że zapominają zupełnie o swoim rozwoju duchowym, o wiedzy religijnej. Jakże często się zdarza, że współczesny chrześcijanin, przykładając dużą wagę do wykształcenia świeckiego, zaniedbuje kompletnie wiedzę o Bogu, a także wiedzę o sobie samym w relacji do Boga. W tej sytuacji, wcześniej czy później, musi dojść w jego duszy do konfliktu między rozwiniętą wiedzą świecką a szczątkową, niepełną wiedzą religijną. Zapamiętane z dawnych i niezbyt serio traktowanych lekcji katechezy fragmenty wiedzy o Bogu, utrwalone przy tym w dzieciennych kategoriach myślenia, okazują się być nie do pogodzenia z racjonalną, spójną i nowoczesną wiedzą o świecie”<sup>181</sup>.

Składnikiem aktu religijnego jest także element intelektualno-poznawczy. Znane łacińskie powiedzenie *fides quaerens intellectum*, na które powołuje się teologia katolicka, wskazuje na poszukiwanie w wierze racji intelektualnych. Przynoszą one spójną wizję rzeczywistości otaczającej człowieka, dotykają także przyszłych jego losów. Potrzeba rozumienia wyznawanej wiary zrodziła teologię katolicką, która – świadoma ograniczonej możliwości poznawczej – daje intelektualną podbudowę swoim wyznawcom.

<sup>181</sup> S. Wielgus. *Źródło wiary i korzenie współczesnej niewiary*. W: tenże. *Bogu i Ojczyźnie. Uniwersyteckie przemówienia i listy*. Lublin 1996 s. 93-94.

Intuicyjnie można zakładać, że wiedza religijna ma duży wpływ na życie religijne, że człowiek wierzący dąży do coraz pełniejszego poznania „obiekta” swoich wierzeń, stara się na swój sposób zrozumieć transcendentną rzeczywistość. Liczne badania religijności wykazały, że wysokim wskaźnikom przekonań religijnych nie zawsze towarzyszą wysokie wskaźniki wiedzy religijnej. Oznacza to, że wiedza w zakresie religijnym w ograniczonym stopniu wpływa na postawę religijną. Jej niskie wskaźniki wraz z intensywnym przeżywaniem wiary to według W. Piwowarskiego cechy tradycyjnego modelu religijności<sup>182</sup>.

Świadomość religijna wydaje się jednak niezwykle ważna w społeczeństwie pluralistycznym, charakteryzującym się różnorodnością religii i poglądów. Rozwój nauki i techniki w różnym stopniu stawia osoby wierzące w potrzebie odnalezienia swojej wiary pośród zmieniającej się i skomplikowanej rzeczywistości. Posiadanie znacznej wiedzy ogólnej, wyspecjalizowanej, przy niedostatecznym zasobie wiedzy religijnej, może powodować liczne problemy z akceptacją wiary, rodzić różnego typu wątpliwości. Wiedza religijna wielu polskich katolików, jak się potocznie uważa, ogranicza się na ogół do elementarnych podstaw katechizmowych, które zdołało się ocalić od zapomnienia po Pierwszej Komunii Świętej.

Badania religijności obejmują parametr intelektualny, wprowadzony do socjologii przez amerykańską szkołę socjologii religii, który wiąże się z oczekiwaniem, „że osoby religijne wykażą się pewnym minimum wiedzy o podstawach swej wiary, obrzędach, świętych księgach. Wiedza i wierzenia jako wymiary religijności są ze sobą ściśle powiązane, ponieważ wiedza o wierzeniach jest koniecznym warunkiem wstępnym do ich zaakceptowania. Jednakże ani przekonania religijne nie muszą wynikać z wiedzy, ani też wiedza religijna nie musi wiązać się z przekonaniem. Co więcej, człowiek może posiadać jakieś przekonania religijne bez ich faktycznego rozumienia, innymi słowy – wiara może istnieć, opierając się tylko na niewielkiej wiedzy”<sup>183</sup>.

Należy odróżnić parametr intelektualny od wierzeniowego, który zostanie opisany szerzej w innym miejscu pracy. Obydwa parametry dotyczą wartości wierzeń i symboli religijnych, które w badaniu religijności w wymiarze intelektualnym wiążą się z badaniem wiedzy religijnej. W wymiarze wierzeniowym weryfikuje się opinie, poglądy i przekonania re-

<sup>182</sup> W. Piwowarski. *Przemiany globalnych postaw wobec religii (na przykładzie Putaw)*. W: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*. Red. W. Piwowarski. Wrocław 1983 s. 181-198.

<sup>183</sup> R. Stark, Ch. Y. Glock. *Wymiary zaangażowania religijnego*. W: *Socjologia religii. Antologia tekstów* s. 184-185.

ligijne<sup>184</sup>. Problem dotyczy stylu świadomości i wiedzy, niezwykle trudnego do uchwycenia za pomocą kwestionariusza ankiety w badaniu socjologicznym. Zauważany przez socjologów proces prywatyzacji religii w wielu przypadkach może być powodowany zwykłą ignorancją religijną osób badanych i nie mieć nic wspólnego ze świadomym odrzucaniem doktryny religijnej czy moralnej, propagowanej w nauczaniu Kościoła. Obrazuje to wagę wiedzy religijnej we współczesnym społeczeństwie, której brak może generować wzrost religijności sprywatyzowanej.

Badając poziom wiedzy religijnej respondenta, odwołuje się do komponentu poznawczego jego postawy. Omawiany parametr intelektualny nie weryfikuje intensywności samej wiary, ale pozwala określić, czy wiara ludzi wierzących jest oświecona<sup>185</sup>, gdyż – jak zostało to wspomniane – wraz ze wzrostem wiedzy religijnej nie zawsze proporcjonalnie wzrasta wiara. Elementarne podstawy wiedzy religijnej są niezbędne w wierze, niemniej jednak rozległa biegłość w najbardziej nawet zawitych rozważaniach teologicznych nie wpływa automatycznie na wiarę czy zachowania religijne<sup>186</sup>.

Wiedza religijna nie podlega gwałtownym zmianom, co potwierdzają liczne badania socjologiczne. Otrzymywane wskaźniki kształtują się zazwyczaj na niskim poziomie, toteż – zdaniem W. Piwowarskiego – stanowi ona słabszą stronę polskiego katolicyzmu<sup>187</sup>. Wspomniany autor na podstawie stopnia znajomości głównych prawd wiary wyróżnił cztery kategorie katolików: ortodoksyjni wyróżniają się wystarczającą wiedzą religijną; wybiórczy charakter wiedzy wyznacza kategorię częściowo ortodoksyjną; katolicy nieortodoksyjni mają wiedzę szczątkową, a nawet „błądą”; ostatnia kategoria to katolicy zaniedbani, niemający prawie zupełnie wiedzy religijnej. Liczne badania społeczeństwa polskiego w latach siedemdziesiątych, prowadzone przez Piwowarskiego, ukazywały, że odsetek katolików ortodoksyjnych kształtował się na poziomie 40%, częściowo ortodoksyjnych – 30%, nieortodoksyjnych i zaniedbanych po 15%. Ówczesne przemiany społeczno-kulturowe środowiska miejskiego, choć wydawało się to prawdopodobne, nie wpłynęły na racjonalizację światopoglądu religijnego, a tym samym na pogłębienie wiedzy religijnej<sup>188</sup>.

<sup>184</sup> J. Mariański. *Wiedza religijna*. W: *Leksykon socjologii religii* s. 448.

<sup>185</sup> L. Dingemans, J. Rémy. *Kryteria żywotności katolicyzm*. W: *Ludzie – wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*. Warszawa 1966 s. 138.

<sup>186</sup> Y. Ch. Glock. *Über die Dimensionen der Religiosität*. W: *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie*. Red. J. Matthes. Reinbek 1969 s. 164.

<sup>187</sup> Piwowarski. *Postawy wobec wiary* s. 41.

<sup>188</sup> Tenże. *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym* s. 167.

Na poziom wiedzy religijnej oddziałuje wiele czynników, między innymi socjalizacja religijna w domu rodzinnym, udział w ruchach i stowarzyszeniach katolickich, uczestnictwo w katechezie i nabożeństwach, podczas których głoszone są kazania. Warto zaznaczyć dostrzeżony w badaniach socjologicznych wzrastający poziom wiedzy religijnej młodzieży, na co mógł mieć wpływ także powrót katechezy do szkół<sup>189</sup>. Dodatkowy czas na edukację religijną sprzyja coraz lepszej znajomości elementarnej wiedzy katechizmowej. W większości szkół są dwie godziny katechezy tygodniowo, co daje możliwość pogłębienia socjalizacji religijnej. Jest to szczególnie ważne, jeżeli weźmie się pod uwagę godziny spędzane przed telewizorem i „edukację medialną”, której oddziaływanie jest znacznie dłuższe od permanentnej edukacji religijnej.

Obecnie możliwość zdobywania wiedzy religijnej jest duża. Zależy to najczęściej tylko od chęci poszczególnych członków Kościoła. Pogłębianie wiedzy dokonuje się w miarę indywidualnych zainteresowań katolików, którzy mogą czytać prasę religijną, książki i oglądać programy telewizyjne. Stąd rodzi się pytanie, czy niski poziom wiedzy religijnej jest zawiniony, wskutek czego polski katolicyzm można traktować jako wybiórczy i płytki, ograniczający się tylko do zewnętrznych rytuałów<sup>190</sup>. Niejednokrotnie ignorancję religijną należy uznać za zawinioną, w której – jak podkreśla J. Mariański – „zaniedbanie rozwoju wiedzy religijnej jest jednym z czynników kształtowania się religijności niedojrzałej, opierającej się bardziej na uczuciach, nawykach i obyczajach środowiskowych niż na osobistych przemyśleniach i refleksji”<sup>191</sup>.

Wymiar intelektualno-poznawczy religijności katolików archidiecezji lubelskiej zostanie przedstawiony poprzez ukazanie źródeł wiedzy religijnej i jej stanu. Kwestionariusz ankiety zawierał pytania dotyczące czytelnictwa książek i prasy religijnej, słuchalności i oglądalności audycji radiowych, zainteresowania audycjami religijnymi w telewizji i radiu, a następnie wskaźników znajomości Dekalogu, Ośmiu Błogosławieństw, imion czterech ewangelistów oraz sakramentów świętych. Uzyskane wyniki pozwolą określić poziom wiedzy katolików w archidiecezji lubelskiej.

<sup>189</sup> Po burzliwej dyskusji na temat powrotu nauki religii do szkół badania socjologiczne ukazują wzrost wiedzy religijnej młodzieży szkolnej. Por. K. Pawlina. *Polska młodzież przelomu wieków*. Warszawa 1998 s. 48; J. Przybyłowski. *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży*. Lublin 2001 s. 132.

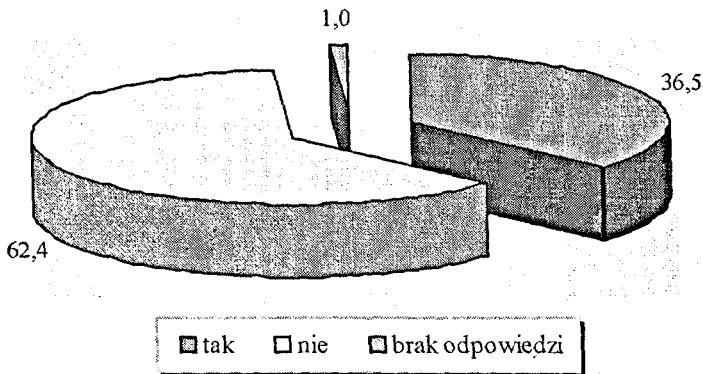
<sup>190</sup> A. Szostkiewicz. *Dekalog i Polacy*. „Polityka” 2001 nr 37 s. 3-9.

<sup>191</sup> J. Mariański. *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*. Warszawa 1991 s. 81.

Najpierw zapytano respondentów: „Czy czyta Pan(i) książki z dziedziny religijnej?” Zdecydowana większość badanych katolików nie korzysta z tej formy pogłębiania swojej wiedzy religijnej (62,4%). Czytelnictwo zadeklarował co trzeci badany (36,5%). Uzyskany niski wskaźnik zainteresowania lekturą religijną wpisuje się w całościowy kryzys czytelnictwa w Polsce. Dla przykładu badania OBOP z 2000 r. ujawniły, że w ostatnim roku jakkolwiek książkę przeczytało 57,0% badanych (w tym jedną książkę 10,0%, dwie książki – 7,0%, 3–4 książki – 10,0%, 5–6 książek – 7,0%, więcej niż 6 książek – 23,0%), a żadnej – 43,3%<sup>192</sup>. Powołując się na Instytut Książki i Czytelnictwa Biblioteki Narodowej, wiadomo, że w 2002 r. wśród wszystkich kupowanych książek najczęściej kupowano podręczniki szkolne (36,0%), encyklopedie (26,0%), literaturę fachową (13,0%), literaturę dziecięco-młodzieżową (11,0%), poradniki (10,0%), literaturę obyczajową (7,0%), literaturę sensacyjną i kryminalną (7,0%), książki religijne (6,0%)<sup>193</sup>.

Według badań ogólnopolskich, przeprowadzonych przez Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA, czytelnictwo książek religijnych w ciągu ostatnich lat przedstawia się następująco: rok 1991 – 35,6%, rok 1998 – 34,5%, rok 2002 – 37,8%. Wynik uzyskany dla archidiecezji lubelskiej oscyluje wokół średniej krajowej, a jego szczegółowe wskaźniki ukazuje wykres 24.

Wykres 24. Czytanie książek religijnych (dane w %)



W zmiennej niezależnej „wiek” zauważa się tendencję, że wraz ze wzrostem wieku wzrasta czytelnictwo książek o tematyce religijnej (18–25 lat – 24,9%; 26–40 lat – 30,7%; 41–50 lat – 42,4%; 51 lat i więcej –

<sup>192</sup> *Gdzie częściej chodzimy: na mecz czy do muzeum? Komunikat z Badań OBOP (listopad, 2002)*. Warszawa 2000 s. 2-3.

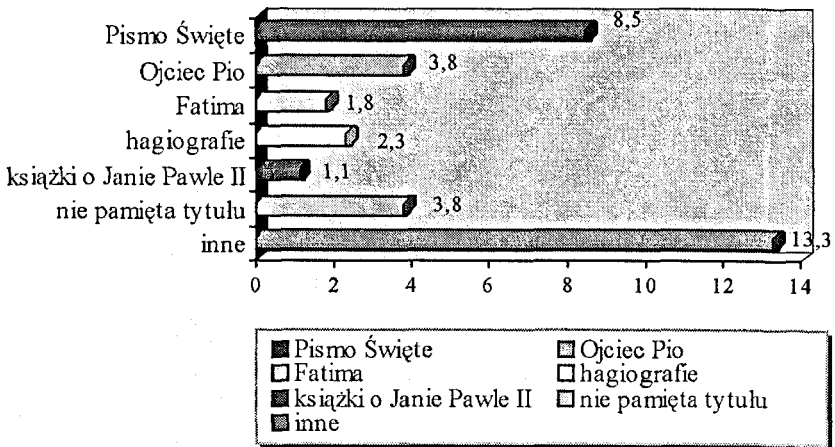
<sup>193</sup> Źródło: *Instytut Książki i Czytelnictwa Biblioteki Narodowej*. „Więź” 2004 nr 11 s. 41.

43,6%). Między obydwoma zmiennymi zachodziła słaba zależność statystyczna ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,160$ ).

Drugą zmienną niezależną, różnicującą badaną zbiorowość, były „praktyki religijne”. Połowa praktykujących systematycznie sięgała po lekturę religijną, co czwarty praktykujący i prawie co piąty niepraktykujący czynił to niesystematycznie (odpowiednio 49,7%, 24,8%, 18,4%). Zależność korelacyjna stosunku do praktyk religijnych oraz czytelnictwa była istotna statystycznie na poziomie średnim ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,380$ ).

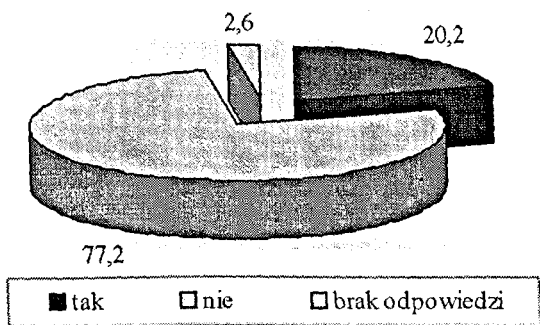
W następnym pytaniu respondent, po zadeklarowaniu przeczytania jakiegokolwiek książki religijnej, był proszony o podanie jej tytułu. Uzyskane w ten sposób tytuły książek zostały pogrupowane w pewne kategorie. Najczęściej badani katolicy podawali, że czytali Pismo Święte (8,5%). W zmiennych niezależnych istotnie statystycznie badaną zbiorowość różnicował tylko „stosunek do praktyk religijnych”: poszczególne tytuły nieco częściej podawali praktykujący systematycznie niż pozostałe kategorie respondentów. Zobacz wykres 25.

Wykres 25. Rodzaje przeczytanych książek religijnych (dane w %)



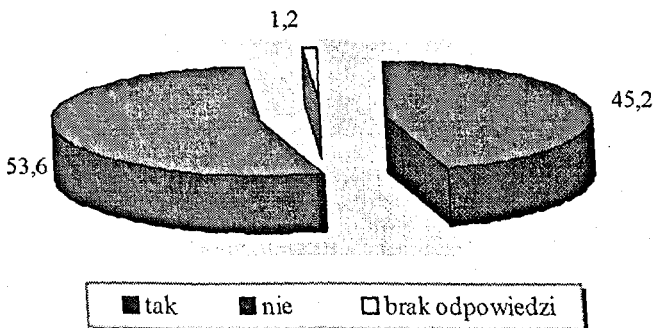
Wyjątkowym źródłem wiedzy religijnej dla katolików jest Katechizm Kościoła Katolickiego. Badanych zapytano jedynie, czy mają go w domu. Przyznał się do tego co piąty ankietowany (20,2%). Katechizm nie jest lekturą łatwą, ale jako kompendium wiedzy religijnej to dla katolika pozycja bardzo ważna. Uzyskane dane empiryczne nie zostały zróżnicowane istotnie statystycznie. Wskazują one, że zainteresowanie samym posiadaniem Katechizmu było niezbyt duże. Zobacz wykres 26.

Wykres 26. Posiadanie w domu nowego Katechizmu Kościoła Katolickiego (dane w %)



Innym źródłem wiedzy religijnej jest prasa katolicka. Jej oferta jest bardzo różnorodna. W dwóch największych ogólnopolskich tygodnikach katolickich: „Niedzieli” i „Gościu Niedzielnym”, znajdują się lubelskie dodatki, zawierające informacje z życia Kościoła lokalnego. W kwestionariuszu ankiety zapytano: „Czy czyta Pan(i) prasę religijną (gazety, czasopiśma)?”. W przebadanej zbiorowości blisko połowa ankietowanych zadeklarowała czytanie prasy katolickiej (45,2%). Uzyskane wyniki obejmują zarówno osoby czytające prasę religijną regularnie, jak i te, które sięgają po nią sporadycznie. Wskaźnik czytelnictwa prasy religijnej w archidiecezji lubelskiej był nieco wyższy od otrzymanego dla całej Polski, który w 2002 r. wynosił 39,2% badanych. Respondenci mieli nieco większy kontakt z czasopismami niż z książkami religijnymi. Szczegółowe dane empiryczne ukazuje wykres 27.

Wykres 27. Czytanie prasy religijnej (dane w %)

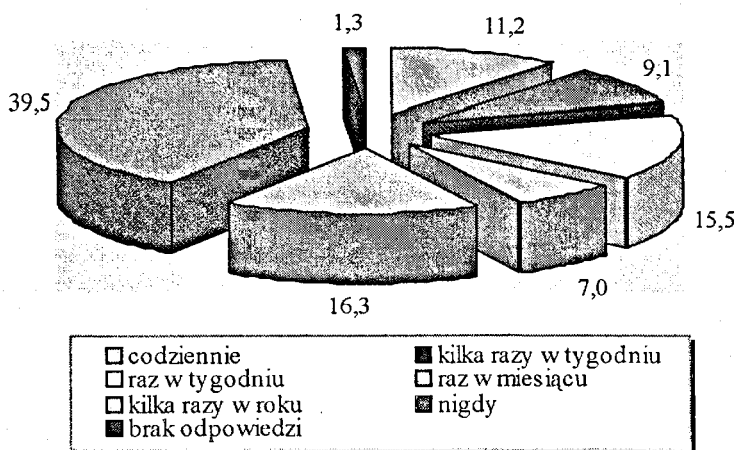


Po prasę religijną częściej sięgały kobiety niż mężczyźni (50,7% wobec 39,1%), częściej osoby starsze niż młodsze (18–25 lat – 36,2%; 26–40 lat – 42,0%; 41–50 lat – 44,4%; 51 lat i więcej – 53,8%), praktykujące systema-

tycznie (63,9%) i niesystematycznie (32,2%) częściej niż niepraktykujące (12,7%). Zmienne niezależne „płeć” i „wiek” różnicowały omawianą zmienną zależną na poziomie słabym, a zmienna „praktyki religijne” na poziomie średnim (odpowiednio:  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,117$ ;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,141$ ;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,380$ ).

Następne zagadnienie dotyczyło częstotliwości słuchania religijnych programów (audycji) radiowych. Otrzymane wyniki empiryczne pozwoliły podzielić badanych słuchaczy na trzy grupy: słuchaczy regularnych (raz w tygodniu i częściej), sporadycznych (raz w miesiącu lub kilka razy w roku) i nigdy nie słuchających. Najliczniejszą kategorię stanowili katolicy, którzy nigdy nie słuchali katolickich programów radiowych (39,5%), drugą z kolei – słuchacze systematyczni (35,8%), trzecią – słuchacze sporadyczni (23,3%). Szczegółowe dane procentowe ukazuje wykres 28.

Wykres 28. Częstotliwość słuchania programów religijnych (dane w %)



W najstarszej kategorii wiekowej wśród osób regularnie słuchających religijnych programów radiowych stwierdzono prawie trzykrotnie wyższy wskaźnik niż w najmłodszej, której ponad połowa nigdy nie słuchała takich audycji (słuchacze systematyczni: 18–25 lat – 17,2%; 26–40 lat – 26,0%; 41–50 lat – 39,9%; 51 lat i więcej – 50,5%; słuchacze sporadyczni odpowiednio 27,0%; 25,9%, 20,7%, 21,1%, nie słuchający nigdy odpowiednio 54,6%, 45,8%, 38,4%, 27,6%). Kategoria wieku różnicowała częstotliwość słuchania programów religijnych na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,294$ ).

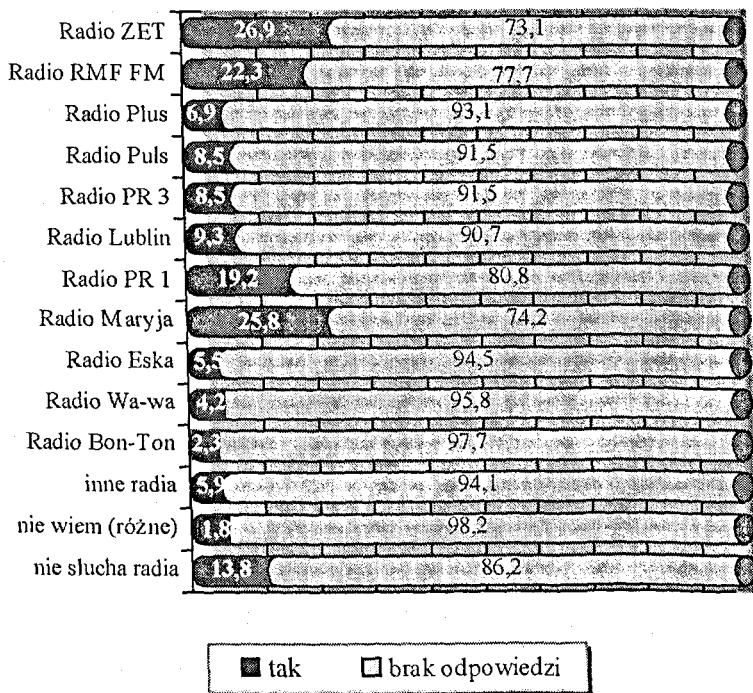
Odbiorcy systematycznie słuchający radiowych programów religijnych najczęściej mieli wykształcenie podstawowe i niższe, a wśród nie słuchających najwięcej było osób z wykształceniem pomaturalnym i wyższym

(słuchacze systematyczni: wykształcenie podstawowe i niższe – 41,9%, zasadnicze zawodowe – 34,6%, średnie – 31,2%; pomaturalne i wyższe – 27,8%; słuchacze sporadyczni: 21,2%, 20,8%, 29,2%, 25,0%; niesłuchający: 36,4%, 42,4%, 38,8%, 44,4%. Zależność statystyczną potwierdził również test chi kwadrat ( $p = 0,001$ ,  $C = 0,209$ ).

Połowa praktykujących systematycznie słuchała regularnie programów religijnych (51,0%), spośród słuchających sporadycznie czynił tak co piąty (21,6%), a co czwarty badany nie słuchał ich nigdy (25,9%). Spośród praktykujących niesystematycznie co piąty słuchał regularnie (21,7%), sporadycznie prawie co trzeci (29,8%), a blisko połowa nie słuchała nigdy (47,4%). Stosunek do praktyk religijnych sytuował częstotliwość słuchania religijnych programów radiowych na poziomie średnim ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,377$ ).

Kwestionariusz ankiety zawierał jeszcze jedno pytanie otwarte. Ankietowani poproszeni zostali o wymienienie najczęściej słuchanych rozgłośni radiowych. W świetle otrzymanych wyników empirycznych były to Radio Maryja i Radio Zet. Obu tych rozgłośni słuchał co czwarty badany katolik, a co piąty kolejnych dwóch: Radia RMF i Programu 1. Pozostałe rozgłośnie radiowe uzyskały wśród respondentów znacznie mniejszy wskaźnik słuchalności (od 2,3% do 9,3% badanych). Zobacz wykres 29.

Wykres 29. Najczęściej słuchane rozgłośnie radiowe (dane w %)



Analiza korelacyjna wyników empirycznych zostanie zaprezentowana w sposób wybiórczy, obejmie jedynie kategorię, która uzyskała najwyższy wskaźnik, w której badana zbiorowość została zróżnicowana w sposób istotny statystycznie. I tak w zmiennej niezależnej „płeć” istotna różnica statystyczna dostrzegalna była jedynie w słuchalności Radia Maryja, którego słuchaczami są częściej kobiety niż mężczyźni. W odniesieniu do słuchania poszczególnych rozgłośni radiowych najczęściej badanych katolików różnicowała zmienna niezależna „wiek”: młodzież znacznie częściej niż pozostałe kategorie wiekowe słuchała Radia Zet, RMF-u, Pulsu, Eski, Radia Wa-wa i Bon Tonu. Osoby najstarsze częściej niż pozostałe deklarowały słuchalność Radia Maryja, a Programu 1 najczęściej słuchały osoby należące do kategorii wiekowej 41–50 lat. Kategoria „wykształcenie” różnicowała słuchalność tylko jednej rozgłośni radiowej, tj. Programu 3 Polskiego Radia. Najczęstszymi słuchaczami tej rozgłośni były osoby z wykształceniem pomaturalnym i wyższym. Zmienna niezależna „praktyki religijne” różnicowała trzy rozgłośnie. Dwu z nich: Radia Zet i Radia RMF, słuchali najczęściej niepraktykujący, praktykujący systematycznie częściej wybierali Radio Maryja.

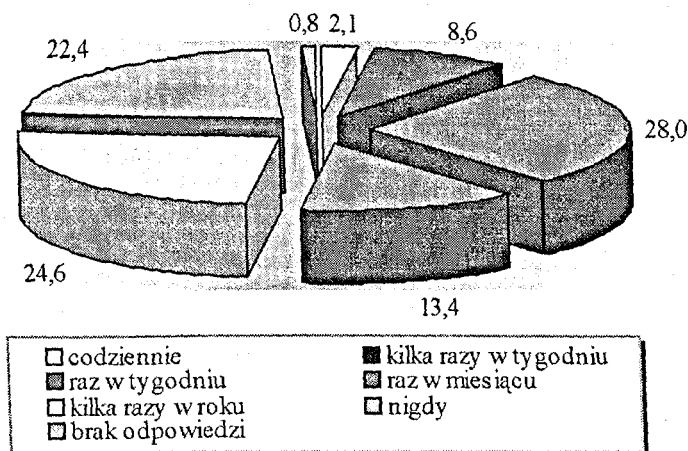
Podobne pytanie miało służyć poznaniu częstotliwości oglądania katolickich programów telewizyjnych. W telewizji publicznej w czasie przeprowadzania badań emitowano następujące programy telewizyjne redakcji katolickich: „Raj”, „Ziarno”, „Słowo na niedzielę”, „Anioł Pański z Ojcem Świętym” transmisja Mszy św. w niedzielę, „Otwarte drzwi”, „Widzę, wątpię, szukam”. Udział procentowy programów religijnych w poszczególnych stacjach telewizyjnych TVP 1 stanowił 1,3%; w TVP 2 – 0,3%; w Polsacie – 0,5%<sup>194</sup>; przeciętny Polak ogląda dziennie telewizję średnio 267 minut, tj. prawie 4 i pół godziny<sup>195</sup>.

Respondenci mieli trzy możliwości wyboru częstotliwości oglądania katolickich programów telewizyjnych: regularnie (codziennie, kilka razy w tygodniu, raz w tygodniu), sporadycznie (raz w miesiącu, kilka razy w roku) i nieoglądających nigdy. W świetle otrzymanych wyników empirycznych najliczniejszą kategorię stanowili respondenci, którzy oglądali te programy regularnie (38,7%), minimalnie mniej liczną – ci, którzy oglądali je sporadycznie (38,0%). Nie oglądało ich wcale 22,4% badanych. Zobacz wykres 30.

<sup>194</sup> [www.poland.gvp.pl](http://www.poland.gvp.pl). Badania zostały przeprowadzone przez AGB w 2003 r.

<sup>195</sup> [www.agb.com](http://www.agb.com). Badania przeprowadzono od 10 do 16 I 2005 r. na próbie liczącej 4336 respondentów.

Wykres 30. Częstotliwość oglądania katolickich programów telewizyjnych  
(dane w %)



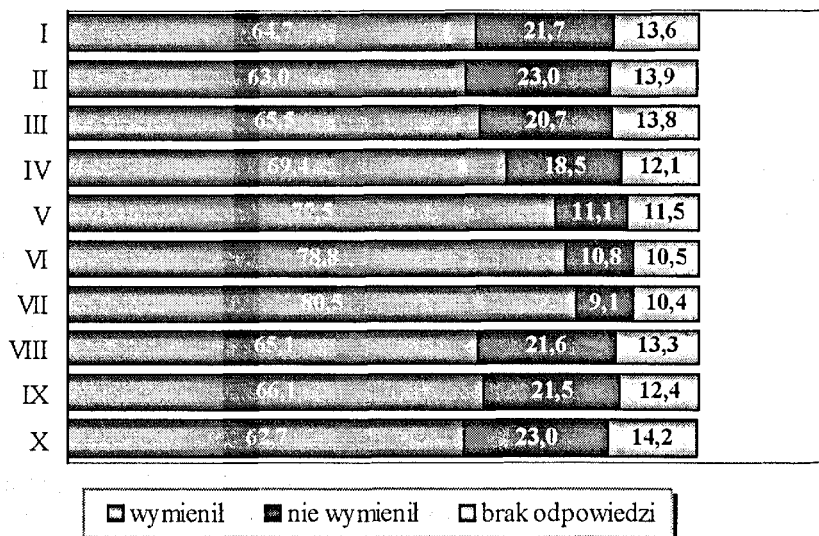
Religijne programy telewizyjne systematycznie oglądały najczęściej osoby z najstarszej kategorii wiekowej, a wskaźnik nieoglądających najwyższy był wśród młodzieży (oglądający systematycznie: 18–25 lat – 22,2%, 26–40 lat – 31,5%, 41–50 lat – 41,9%, 51 lat i więcej – 51,0%; oglądający sporadycznie odpowiednio: 48,6%, 43,4%, 36,8%, 29,1%; nieoglądający odpowiednio: 29,2%, 24,7%, 20,2%, 18,5%). Pomędzy analizowanymi zmiennymi istniała słaba zależność statystyczna ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,265$ ).

Połowa osób praktykujących oglądała religijne programy telewizyjne systematycznie (52,1%); co trzeci badany oglądał je sporadycznie (33,2%), a co siódmy nie oglądał nigdy (13,6%). Wśród praktykujących niesystematycznie blisko połowa oglądała takie programy sporadycznie (47,4%), co czwarty – regularnie (27,8%), co czwarty nigdy ich nie oglądał (24,5%). Połowa niepraktykujących nigdy nie oglądała (46,8%), co trzeci oglądał sporadycznie (34,1%), a co drugi systematycznie (18,4%). Praktyki religijne różnicowały częstotliwość oglądania katolickich programów telewizyjnych na poziomie średnim ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,369$ ).

Badanie wiedzy religijnej rozpoczęto od pytania o znajomość Dekalogu – zbioru prawd religijnych i norm moralnych stojących u podstaw etyki chrześcijańskiej. Dla lepszego zobrazowania otrzymanych wyników empirycznych została wyciągnięta z nich średnia arytmetyczna, która w archidiecezji lubelskiej wyniosła 69,3% badanych. Co trzeci ankietowany albo nie potrafił wymieniść jakiegoś przykazania (18,1%), albo odnotowano „brak odpowiedzi” (12,6%). Ankietowani katolicy najczęściej wykazywali się znajomością trzech przykazań: „Nie kradnij”, „Nie zabijaj” i „Nie

cudzołóż”. Najrzadziej znali dziewiąte przykazanie „Nie pożądaj żony bliźniego swego”. Względnie wysoki wskaźnik znajomości Dekalogu na poziomie około 70,0% badanych świadczy, że przeciętny katolik zna przykazania. Zobacz wykres 31.

Wykres 31. Znajomość 10 przykazań Bożych (dane w %)



Prawie o 10 punktów procentowych więcej kobiet niż mężczyzn potrafiło wymienić 10 przykazań Bożych (73,9% wobec 64,2%). Nie wymieniło poprawnie wszystkich przykazań Bożych 16,2% kobiet i 20,1% mężczyzn. Częściej mężczyźni niż kobiety nie udzielali żadnej odpowiedzi (15,7% wobec 9,9%).

Najwyższy odsetek znajomości przykazań Bożych uzyskano w najmłodszej kategorii wiekowej 18–24 lata (75,0%). Wynik ten może wskazywać na pozytywny wpływ lekcji religii w szkole na przyswajanie przez młodzież wiedzy religijnej. W omawianej kategorii co czwarty respondent nie wymienił jakiegos przykazania (16,1%) albo nie udzielił odpowiedzi (8,9%). Pozostałe kategorie wiekowe uzyskały zbliżony wynik procentowy. Średnią znajomością wykazała się znaczna większość każdej kategorii wiekowej, a jedna trzecia albo nie znała prawidłowej odpowiedzi, albo nie udzieliła żadnej odpowiedzi (wymienił przykazania: 26–40 lat – 66,0%; 41–50 lat – 68,8%; 51 lat i więcej – 68,9%; nie wymienił – 17,6%, 19,4%, 19,6%; brak odpowiedzi – 16,4%, 11,8%, 11,5%).

Najwyższym wskaźnikiem znajomości Dekalogu wśród badanych respondentów charakteryzowały się osoby z wykształceniem pomaturalnym i wyższym (74,5%), a najniższym – osoby z wykształceniem zasadniczym zawodowym (66,1%). Dwie pozostałe kategorie uzyskały zbliżony procent poprawnych odpowiedzi (podstawowe i niższe – 68,9%; średnie – 71,9%). Nie potrafili wykazać się znajomością przykazań Bożych badani od wykształcenia podstawowego do wyższego, odpowiednio 20,7%, 17,8%, 15,4%, 16,3%, a brak odpowiedzi odnotowano u 9,4%, 16,1%, 12,9%, 9,2% poszczególnych kategorii wiekowych.

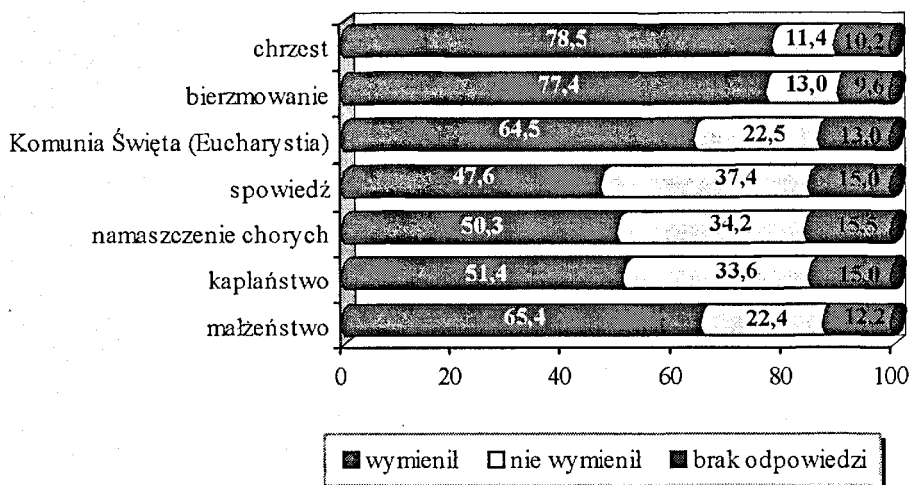
Najwyższy odsetek średniej znajomości Dekalogu uzyskali badani praktykujący systematycznie (71,2%), ale i w tej kategorii blisko jedna trzecia nie wykazała się wiedzą w pełnym zakresie (nie wymienił – 12,1%; brak odpowiedzi – 16,7%). Średni wskaźnik znajomości przykazań, w stosunku do poprzedniej kategorii, uzyskali praktykujący niesystematycznie (wymienił – 67,3% badanych, nie wymienił – 18,9%; brak odpowiedzi – 13,8%). Jedyną kategorią, w której połowa respondentów nie wykazała średniej znajomości Dekalogu, byli niepraktykujący. Co trzeci z nich nie podał poprawnej odpowiedzi (34,4%), a co piąty nie udzielił żadnej (21,7%).

W kolejnym pytaniu chodziło o znajomość siedmiu sakramentów. Są one w Kościele katolickim tajemnicą zbawczego działania Boga w dziejach świata. Poprzez znak lub symbol wskazują na rzeczywistość religijną, realizującą się poprzez działanie łaski Bożej. Jako akty wiary dary Boże są środkami zbawienia, formą realnej, aktualnej i historycznej komunikacji Boga z człowiekiem<sup>196</sup>. Znajomość sakramentów w sposób szczególny ukazuje, czy wiara wierzących jest oświecona, bo jako katolicy zobowiązani są do korzystania z niektórych sakramentów.

Badani najczęściej wymieniali sakrament chrztu i bierzmowania. Spowiedź wymieniana była najrzadziej, choć praktykowanie jej przynajmniej raz w roku obwarowane jest przykazaniem kościelnym. Można przypuszczać, że badani katolicy, korzystając ze spowiedzi, nie są świadomi jej sakramentalnego charakteru. Jedna trzecia ankietowanych częścię deklarowała korzystanie z sakramentu spowiedzi, niż ją wymieniła jako sakrament. Średnia arytmetyczna znajomości sakramentów wśród respondentów wyniosła 62,1%, co oznacza, że ponad jedna trzecia katolików archidiecezji lubelskiej nie wymieniła któregoś z sakramentów (nie wymieniło – 24,9%; brak odpowiedzi – 12,9%). Zobacz wykres 32.

<sup>196</sup> Zob. Cz. S. Bartnik. *Sakramentologia społeczna*. Lublin 2000.

Wykres 32. Znajomość sakramentów świętych (dane w %)

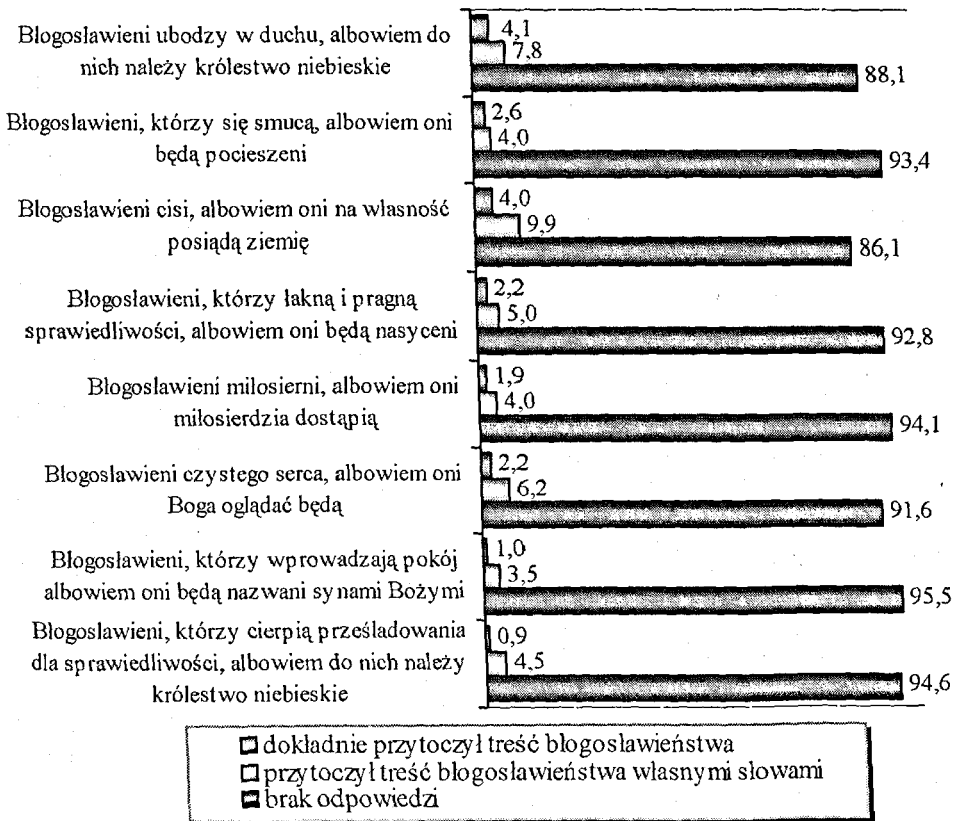


Średnia arytmetyczna dla poszczególnych zmiennych niezależnych przedstawiała się następująco: kobiety częściej niż mężczyźni potrafily wymienić sakramenty (64,7% wobec 59,2%); najmłodsze kategorie częściej niż starsze (18–25 lat – 69,7%; 26–40 lat – 60,2%; 41–50 lat – 62,3%; 51 lat i więcej – 59,3%), znajomość sakramentów wzrastała wraz ze wzrostem wykształcenia (podstawowe i niższe – 60,3%; zasadnicze zawodowe – 60,3%; średnie – 64,0%; pomaturalne i wyższe – 66,7%); osoby praktykujące systematycznie częściej (69,9%) niż praktykujące niesystematycznie (60,8%) i niepraktykujące (40,6%) znały wszystkie przykazania. Nawet wśród osób, które deklarowały się jako praktykujące systematycznie, jedna trzecia nie potrafiła wymienić wszystkich sakramentów. Wiedza młodzieży o sakramentach była lepsza niż wiedza starszych uczestników badania socjologicznego, co może być kolejnym potwierdzeniem hipotezy o pozytywnym wpływie katechezy szkolnej na znajomość katechizmu.

Najtrudniejszym zadaniem z zakresu wiedzy religijnej, jakie postawiono badanym katolikom, było prośba o wymienienie Ośmiu Błogosławieństw. Wymagało ono znajomości Nowego Testamentu, w którym „konstytucja królestwa Bożego” zawarta w Kazaniu na Górze odślania indywidualny i społeczny wymiar chrześcijaństwa. Warto wspomnieć, że Ojciec Święty Jan Paweł II podczas pielgrzymki do Polski w 1997 r. w ramach swoich przemówień i homilii odwoływał się do treści Ośmiu Błogosławieństw. Wspomniane pytanie może ukazywać także, czy przesłanie Papieża było gruntownie przyjęte przez rodaków.

W całej przebadanej zbiorowości niewielki odsetek respondentów potrafił wymienić Błogosławieństwa w dosłownej wersji (średnia ze wszystkich – 2,3%) lub je sparafrazować (5,6%). Ogromna większość nie udzieliła żadnej odpowiedzi (92,1%). Najlepiej znanym błogosławieństwem było: „Błogosławieni cisi, albowiem oni ziemię posiadają”, którego znajomością wykazał się co siódmy badany katolik (13,9%), a najmniej znanym „Błogosławieni wprowadzający pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi”. Tylko co dwudziesty drugi respondent potrafił podać jego treść w swobodnej formie (4,5%). Szczegółowe dane zawiera wykres 33.

Wykres 33. Znajomość Ośmiu Błogosławieństw (dane w %)

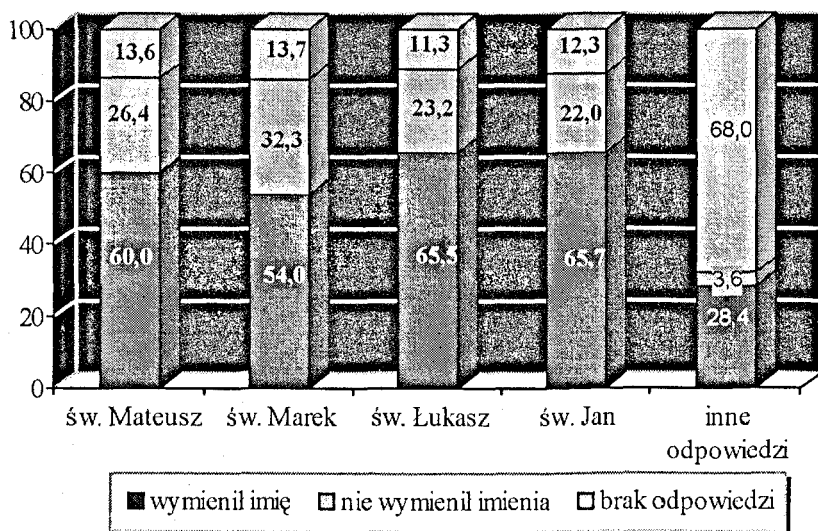


Zmienne demograficzno-społeczne nieznacznie różnicowały badaną populację. Zdecydowanie więcej kobiet niż mężczyzn potrafiło wymienić Ośiem Błogosławieństw (w brzmieniu dosłownym – 2,7% wobec 2,0%; własnymi słowami – 7,0% wobec 4,0%). Niewielkie różnice procentowe

występowały w poszczególnych kategoriach wiekowych (w brzmieniu dosłownym: 18–25 lat – 2,9%; 26–40 lat – 2,4%; 41–50 lat – 1,7%; 51 lat i więcej – 2,3%; własnymi słowami: 4,6%, 4,4%, 5,6%, 4,9%). Osoby z wykształceniem pomaturalnym i wyższym najczęściej potrafiły je przytoczyć w dosłownym brzmieniu, jak i własnymi słowami (dosłownie: podstawowe i niższe – 2,2%, średnie – 1,6%, zasadnicze zawodowe – 1,4%, pomaturalne i wyższe – 7,0%; parafrazując, odpowiednio: 4,7%, 3,5%, 8,3%, 10,6%), a także osoby praktykujące systematycznie (dosłownie odpowiednio: 3,7%, 1,1%, 0,7%; własnymi słowami – 8,5%, 2,9%, 2,0%).

Ostatnie pytanie również miało zweryfikować znajomość Biblii. Chodziło o podanie imion ewangelistów. Podczas każdej Eucharystii wymienia się imię jednego z czterech ewangelistów, więc wydawałoby się, że pytanie nie powinno badanym katolikom przysparzać trudności. Tymczasem łączny wskaźnik znajomości imion ewangelistów wyniósł 61,3% badanych, a tym samym ignorancją wykazało się 38,6% respondentów (nie wymienił – 25,9%, brak odpowiedzi – 12,7%). Blisko co trzeci badany katolik podał nieprawidłowe imiona ewangelistów (28,4%). Zobacz wykres 34.

Wykres 34. Znajomość imion ewangelistów (dane w %)



Badani najczęściej wymieniali św. Jana (65,7%), niewiele rzadziej św. Łukasza (65,5%) i św. Mateusza (60,0%). Najrzadziej było wymieniane imię św. Marka (54,0%). Odpowiedzi zostały zróżnicowane przez zmienną „praktyki religijne”. Wraz ze wzrostem praktyk religijnych wzrastała wiedza

religijna badanych co do imion ewangelistów (św. Jan: praktykujący systematycznie – 73,1%, praktykujący niesystematycznie – 66,9%, niepraktykujący – 40,5%; św. Łukasz odpowiednio 74,9%, 61,0%, 45,6%; św. Mateusz – 65,7%, 60,4%, 42,4%; św. Marek – 59,9%, 55,4%, 33,5%). „Wykształcenie” różnicowało istotnie statystycznie znajomość imienia ewangelisty św. Marka – 59,9%, 55,4%, 33,5%. Wszystkie zmienne zostały zróżnicowane istotnie statystycznie na poziomie słabym (odpowiednio:  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,244$ ;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,210$ ;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,159$ ;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,185$ ;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,162$ ).

Otrzymane wyniki empiryczne wskazały na braki w wiedzy religijnej katolików archidiecezji lubelskiej, potwierdzając kolejny raz, że omawiany parametr stanowi słabszą stronę religijności Polaków. Pewna część badanej zbiorowości katolików wykazała się względnie niewystarczającą wiedzą religijną o charakterze bardzo ogólnym. „Wzrastające procesy specjalizacji, racjonalizacji i desakralizacji rodzą różne problemy, na które katolicy poszukują odpowiedzi m.in. w religii. Jeśli nie znajdą oni pomocy w religii, mogą dojść do wniosku, że jest ona niepotrzebna. Sygnalizowane wątpliwości mogą się zrodzić zwłaszcza wśród katolików, którzy posiadają wiedzę częściową, wątpliwą lub prawie żadną”<sup>197</sup>. Wskaźniki procentowe ukazują wyraźną różnicę pomiędzy stanem wiedzy praktykujących systematycznie a wiedzą niepraktykujących. W tej ostatniej kategorii jedna czwarta badanych nie potrafiła wymienić ani przykazań Dekalogu, ani sakramentów, ani imion ewangelistów, nie mówiąc o Ośmiu Błogosławieństwach. Poziom ich wiedzy można uznać za skutek zaniedbania socjalizacji religijnej. Generalnie co trzeci badany katolik nie miał nawet bardzo ogólnej wiedzy religijnej.

Nieco lepsze wskaźniki wiedzy religijnej stwierdzone u młodzieży mogą być dobrym prognostykiem. Świadczyć to może o tym, że powrót katechezy do szkół przyczynił się do pogłębienia wiedzy religijnej młodzieży. Na przestrzeni kilku lat warto byłoby przeprowadzić badania porównawcze, aby przekonać się, czy tak jest w istocie.

Analizując religijność w procesie przemian, J. Mariański pisał, że „stosunkowo niski poziom wiedzy religijnej jest konieczny do odnotowania z duszpasterskiego punktu widzenia. [...] Kurczenie się tej wiedzy wiąże się nie tylko z niedostatkiem katechezy parafialnej i duszpasterstwa młodzieżowego, ale ma też swoje źródło w niedostatkach atmosfery religijnej domu rodzinnego, nie kształtowanej według zasad wiary Kościoła”.<sup>198</sup>

<sup>197</sup> Piwowarski. *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym* s. 172.

<sup>198</sup> Mariański. *Religijność w procesie przemian* s. 80.

### 3. Wiara i wierzenia religijne

Parametr ideologiczny obejmuje oczekiwania religii lub Kościoła względem swoich członków w zakresie artykułów wiary. Chodzi zatem o doktrynę religijną, jej rozumienie i akceptację. Treść doktryny religijnej, nie tylko w różnych wyznaniach, ale także w ramach jednego wyznania, z uwagi na występujące w nim odmienne tradycje religijne podlega rozwojowi. Stąd też postawy religijne członków określonych grup wyznaniowych mogą tworzyć *continuum*: od wiary tradycyjnej poprzez liberalną aż do niewiary<sup>199</sup>.

Każda religia ma określony system prawd teologicznych, niekiedy zdogmatyzowany, zawierający różne artykuły wiary, które instytucje religijne proklamują i zachęcają do przyjęcia ich za własne. W badaniach empirycznych sprawdza się, na ile „standard wiary” znajduje uznanie w świadomości badanych. Sytuacją idealną byłaby pełna akceptacja wszystkich wymaganych wierzeń. Tymczasem – jak stwierdza J. Mariański – „cechą charakterystyczną przemian religijnych w naszym kraju jest upowszechnianie się postaw wybiórczych, zwanych selektywnymi, przy jednoczesnym deklarowaniu przynależności do parafii i Kościoła”<sup>200</sup>. Oczywiście istnieją różne rozbieżności pomiędzy oczekiwaniami Kościoła a faktycznymi postawami wiernych. Niektórzy przyjmują postawy ortodoksyjne, charakteryzujące się pełną akceptacją prawd wiary, inni postawy ambivalentne, naznaczone wątpliwościami i zastrzeżeniami, bądź postawy heterodoksyjne czy selektywne, w których wierni odrzucają niektóre dogmaty<sup>201</sup>.

Warto zwrócić uwagę na relację, jaka istnieje pomiędzy przekonania-  
mi religijnymi a wiedzą dotyczącą tych zagadnień, zdobytą w wyniku socjalizacji w określonej tradycji religijnej. Powstaje poważny problem badawczy, gdyż trudno rozstrzygnąć, czy następuje świadoma modyfikacja doktryny wiary czy jest ona wynikiem nieświadomienia religijnego w danej kwestii<sup>202</sup>. Termin „religia sprywatyzowana”, jakim posługuje się socjologia, dotyczy osób, które wybierają z doktryny religijnej tylko określone „towary religijne”, odpowiadające ich przekonaniom.

Opisując religijność Polaków, W. Piwowarski nazwał co trzeciego badanego „nieświadomionym heretykiem”. Odrzucali oni doktrynę i mo-

<sup>199</sup> Ch. Glock, R. Stark. *Religions and Society in Tension*. Chicago 1965 s. 18-38.

<sup>200</sup> Mariański. *Religijność w procesie przemian* s. 83.

<sup>201</sup> Tamże s. 82.

<sup>202</sup> Borowik, Doktor. *Pluralizm religijny i moralny w Polsce* s. 95.

ralność katolicką, choć nie umieli uzasadnić, dlaczego pewne prawdy przyjmują, a innych nie. Pojęcie „nieuświadomieni heretycy” odnosi się do spojrzenia na religijność Polaków z perspektywy instytucji kościelnej<sup>203</sup>. Nie wydaje się także, aby zwiększająca się liczba członków Kościoła, którzy charakteryzują się selektywnością postaw względem dogmatów wiary, spowodowała odrzucenie przez Kościół określonych treści wiary czy radykalną zmianę w kwestiach normatywnych. Możliwa jest – jak uważa J. Mariański – rechryścianizacja postaw ludzi wierzących. Godne podkreślenia jest to, że kwestionowanie dogmatów katolickich nie dokonuje pod wpływem systemów ideologicznych wrogich chrześcijaństwu, ale przez samych jego wyznawców<sup>204</sup>.

W kwestionariuszu badań zadano respondentom cztery pytania dotyczące podstawowych prawd wiary: wiary Boga, wiary w zmartwychwstanie Jezusa, życia człowieka po śmierci i istnienia piekła. Na podstawie uzyskanych odpowiedzi na te pytania będzie można zobaczyć, chociaż w przybliżeniu, na ile oficjalne nauczanie Kościoła w sprawach dogmatycznych znajduje uznanie u wiernych Kościoła katolickiego.

Na uwagę zasługuje pewna hipoteza, znajdująca odzwierciedlenie w licznych badaniach socjologicznych, mówiąca, że im bardziej prawda wiary jest praktyczna, tym rzadziej jest akceptowana przez respondentów. Tym samym wiążące życiowo zasady religijne w mniejszym stopniu znajdują zrozumienie wśród swoich wyznawców niż teoretyczne prawdy wiary.

Pierwsze pytanie dotyczyło wiary w Boga. Prawie wszyscy badani katolicy zadeklarowali wiarę w Boga (97,8%). Na 985 respondentów poddanych analizie socjologicznej pięciu zadeklarowało się jako niewierzący w Boga (0,5%), a 16 osób nie miało zdania w tej sprawie (1,6%). Co pięćdziesiąta badana osoba w sposób jednoznaczny nie przyznała się do wiary w Boga. Wysoki odsetek deklarujących wiarę w Boga charakterystyczny jest dla większości Polaków (w badaniu ogólnopolskim 1998 r. uzyskano wynik 95,3%)<sup>205</sup>. Wysoka akceptacja tej prawdy wiary w społeczeństwie polskim potwierdza tezę W. Piwowarskiego, stwierdzającego „że ateizm nie mieści się w kulturze narodowej Polaków. Od niewiary groźniejsza jest obojętność religijna, która w perspektywie może się upowszechniać

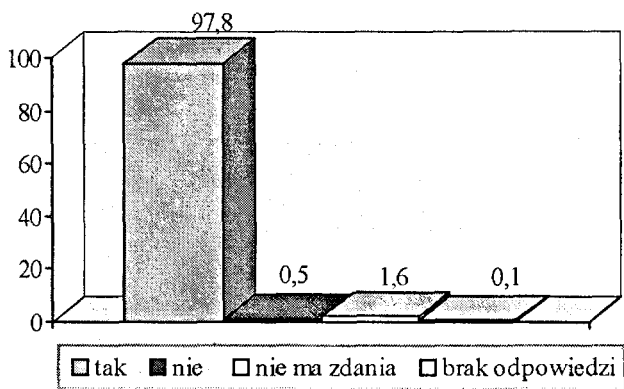
<sup>203</sup> W. Piwowarski. *Blaski i cienie polskiej religijności. Z ks. prof. dr. Władysławem Piwowarskim rozmawia Józef Wołkowski*. W: *Oblicza katolicyzmu w Polsce*. Red. J. Wołkowski. Warszawa 1984 s. 31.

<sup>204</sup> Mariański. *Religijność w procesie przemian* s 94.

<sup>205</sup> W innych diecezjach otrzymano następujące dane procentowe: w diecezji włocławskiej (istnienie Boga) – 88,9%, w diecezji tarnowskiej – 99,7%, w archidiecezji łódzkiej – 93,4%, w archidiecezji gdańskiej – 94,3%, w archidiecezji katowickiej – 96,6%.

wśród ludzi przynależnych do klasy średniej<sup>206</sup>. Szczegółowe dane procentowe zawiera wykres 35.

Wykres 35. Wiara w Boga (dane w %)



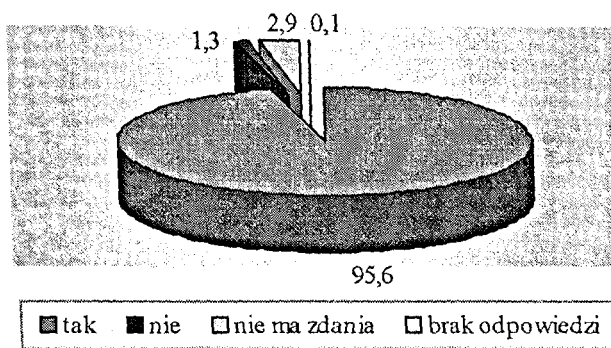
Korelacje ze zmiennymi niezależnymi „płeć”, „wiek”, „wyształcenie” nie były istotne statystycznie, różnicowała natomiast badaną zbiorowość zmienna religijna. Prawie wszyscy praktykujący systematycznie i niesystematycznie wierzyli w istnienie Boga (odpowiednio 99,6% i 99,1%). Respondenci deklarujący niewiarę w Boga lub niemający zdania w tej sprawie należeli do kategorii niepraktykujących. Ogromna większość z nich wierzyła w Boga (89,2%), ale co dziesiąty albo nie miał zdania (7,6%), albo nie wierzył (2,5%). Pomiedzy zmienną niezależną „stosunek do praktyk religijnych” a wiarą w istnienie Boga istniała zależność statystyczna na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,251$ ).

Kolejne pytanie dotyczyło wiary w zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Zgodnie ze słowami św. Pawła: „Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także nasza wiara” (1 Kor 15, 14), przyjęcie tej prawdy nadaje sens życiu każdego chrześcijanina. Pytanie o wiarę w zmartwychwstanie Jezusa nabiera znaczenia także w kontekście pojawiającej się i coraz bardziej popularnej teorii religijno-filozoficznej o reinkarnacji, która jest radykalnym zaprzeczeniem doktryny katolickiej. Poznanie przekonań dotyczących tego dogmatu chrystologicznego pozwala stwierdzić, czy katolicy w archidiecezji lubelskiej nie ulegają „światowej modzie” na reinkarnację. Badania wykazały, że pra-

<sup>206</sup> Piwowski. *Postawy wobec wiary* s. 14-15.

wie wszyscy (95,5%)<sup>207</sup> wierzyli w zmartwychwstanie Jezusa. Szczegółowe dane empiryczne zawiera 36.

Wykres 36. Wiara w zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa (dane w %)



Jedyną zmienną niezależną, która zróżnicowała badanych respondentów w omawianej kwestii, była zmienna religijna. Prawie wszyscy praktykujący systematycznie i niesystematycznie wierzyli w zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa (odpowiednio 99,0% i 97,5%). Podobnie jak w pytaniu o wiarę w Boga, niepraktykujący w znacznej większości akceptowali omawiany dogmat chrystologiczny (81,0%), co dziesiąty nie miał zdania (13,9%), a co dwudziesty piąty w niego nie wierzył (5,1%). Zależność obydwu zmiennych była istotna statystycznie na słabym poziomie ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,251$ ).

Przechodząc do pytań dotyczących wymiaru eschatologicznego, należy stwierdzić, że coraz częściej stwierdza się jego kryzys w świadomości zbiorowej<sup>208</sup>. Poszukując przyczyn takiej sytuacji, Jan Paweł II wskazał na proces sekularyzacji społeczeństwa, który wraz z kulturą konsumpcyjną sprawia, że dzisiejsza cywilizacja jest niewrażliwa na sprawy ostateczne. Poza tym człowiekowi, który doświadczył dramatu totalitaryzmu, wielu wojen naznaczonych niezrozumiałym bestialstwem i pogardą dla człowieczeństwa, który wzrastał obok obozów śmierci, trudno sobie wyobrazić coś jeszcze gorszego, czym mogłoby być piekło<sup>209</sup>.

<sup>207</sup> W innych diecezjach otrzymano następujące dane procentowe: w diecezji tarnowskiej (wiara w zmartwychwstanie Jezusa) – 99,2%, w archidiecezji łódzkiej – 88,0%, w archidiecezji gdańskiej – 89,5%, w archidiecezji katowickiej – 87,8%; kwestionariusz ankiety diecezji wrocławskiej nie obejmował tego pytania.

<sup>208</sup> Mariański. *Wiedza i wierzenia religijne Polaków* s. 52.

<sup>209</sup> *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messorięgo*. Lublin 1994 s. 139.

Zmartwychwstanie Jezusa daje chrześcijanom nadzieję na życie wieczne. Nowa ziemia i nowe niebo jest celem wierzących w Chrystusa. Jednak Kościół głosi też naukę o piekle, które nie jest karą Boga, „lecz skutkiem wolności i zamknięcia się stworzenia na Jego miłość. Potępienie polega na ostatecznym odsunięciu od Boga dobrowolnie wybranym przez człowieka i utwierdzonym przez śmierć, która zawsze przypieczętowanie ten wybór”<sup>210</sup>. Piekło nie ogranicza się do jakiegoś miejsca, ale w chrześcijaństwie jest przede wszystkim samowykluczeniem się grzesznika ze wspólnoty z Bogiem<sup>211</sup>. Kościół broni wiary w odpowiedzialność człowieka za popełnione zło, przypominając naukę o nagrodzie i karze wiecznej.

Lęk przed śmiercią i karą może stanowić istotny motyw postępowania chrześcijanina<sup>212</sup>. Wiara w istnienie wiecznej nagrody lub kary dotyczy eschatologii, ale może przekładać się na zachowania człowieka, świadomego odpowiedzialności za swoje postępowanie. Pytanie o wiarę w pośmiertne losy człowieka znalazło się w kwestionariuszu ankiety.

Badani katolicy w zdecydowanej większości przyznali się do wiary w pośmiertną karę lub nagrodę (81,7%). W sumie co piąty ankietowany, który twierdził, że nie ma zdania w tej sprawie (11,1%) albo że nie wierzy w życie wieczne (7,0%), odbiega od nauczania magisterium Kościoła<sup>213</sup>. Wskaźnik wiary w nagrodę lub karę uzyskany w archidiecezji lubelskiej był wyższy od uzyskanego w badaniu ogólnopolskim w 2002 r. (71,2%), a zbliżony do wyniku badań CBOS z roku 2001 (68,5%)<sup>214</sup>. Różnica pomiędzy wierzącymi w Boga a wierzącymi w nagrodę lub karę wyniosła 16,1 punktu procentowego. Szczegółowe dane procentowe przedstawia wykres 37.

<sup>210</sup> Jan Paweł II. *Rzeczy ostateczne*. W: *Wybór katechez z audiencji generalnych z 1999 r.* Poznań 1999 s. 7-10.

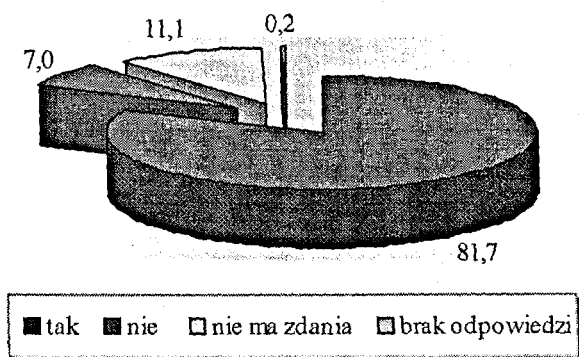
<sup>211</sup> W. Hryniewicz. *Chrześcijaństwo nadziei*. Kraków 2002 s. 344.

<sup>212</sup> Tamże s. 253.

<sup>213</sup> W innych diecezjach otrzymano następujące dane procentowe: w diecezji wrocławskiej (wiara w pośmiertną karę i nagrodę) – 64,6%, w diecezji tarnowskiej – 95,5%, w archidiecezji łódzkiej – 75,4%, w archidiecezji gdańskiej – 75,5%, w archidiecezji katowickiej – 67,9%. Różnica pomiędzy diecezją o najwyższym współczynniku a najniższym wyniosła 27,6 punkta procentowego.

<sup>214</sup> *Aktualne problemy i wydarzenia. Komunikat z badań CBOS* (do użytku wewnętrznego). Warszawa 2001 s. 11-12. We wspomnianym badaniu podany odsetek odnosi się do pozytywnego wyboru odpowiedzi na pytanie, czy jest coś po śmierci człowieka. Różnica pomiędzy diecezją o najwyższym współczynniku a najniższym wyniosła 27,6 punkta procentowego.

Wykres 37. Wiara w to, że po śmierci czeka człowieka wieczna nagroda lub kara (dane w %)

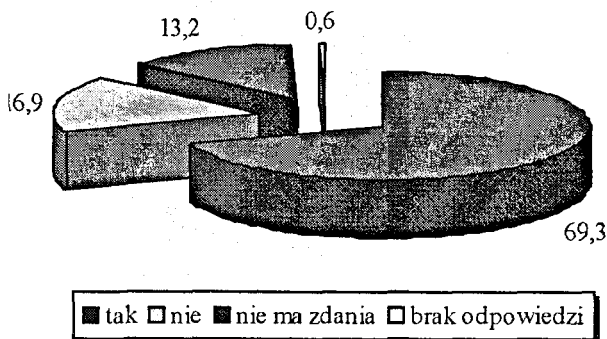


Jedyną zmienną niezależną różnicującą badanych katolików była cecha religijna, ukazująca znaczną różnicę odsetka respondentów wierzących w wieczną nagrodę lub karę pomiędzy praktykującymi systematycznie (91,6%) a praktykującymi niesystematycznie (77,4%) i niepraktykującymi (58,9%). Różnica pomiędzy praktykującymi systematycznie a niepraktykującymi wynosiła 32,7 punktu procentowego, a pomiędzy praktykującymi systematycznie a niesystematycznie 14,2 punktu procentowego. Prawdę tę odrzucało 1,6% praktykujących systematycznie, a 6,8% nie miało na ten temat zdania (wśród praktykujących niesystematycznie odpowiednio 9,3% i 13,0%, wśród praktykujących rzadko i niepraktykujących – 19,6% i 20,9%). Zależność korelacyjna „stosunku do praktyk religijnych” oraz omawianej kwestii była istotna statystycznie na poziomie średnim ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,305$ ).

Najwyższy odsetek respondentów, których wierzenia odbiegają od doktryny Kościoła, ujawnił się w pytaniu o wiarę w istnienie piekła. Za wiarą w istnienie piekła opowiedziała się ponad połowa badanych (69,3%), co szósty ją odrzucił (16,9%), a prawie co ósmy „nie miał zdania” (13,2%) – dla porównania odsetek badanych w 1998 r., wierzących w istnienie piekła, w roku 1998 w całej Polsce wyniósł 61,6%, niewierzących – 13,6%, a niemających zdania – 22,4%<sup>215</sup>. Szczegółowe dane procentowe dla archidiecezji lubelskiej zawiera wykres 38.

<sup>215</sup> Wskaźniki wiary w istnienie piekła w innych diecezjach wyniosły: we wrocławskiej – 43,9%, w tarnowskiej – 85,4%, w archidiecezji łódzkiej – 63,0%, w katowickiej – 52,0%, w gdańskiej – 65,5%.

Wykres 38. Wiara w istnienie piekła (dane w %)



Wśród zmiennych niezależnych tylko „stosunek do praktyk religijnych” zróżnicował badaną zbiorowość w omawianej kwestii. Praktykujący systematycznie częściej deklarowali wiarę w istnienie piekła niż osoby należące do pozostałych kategorii (82,0%). Dla lepszego opisu w pewnym uproszczeniu można stwierdzić, że blisko co piąty praktykujący systematycznie nie wierzy w piekło lub ma wątpliwości co do jego istnienia (nie wierzy – 6,8%; nie ma zdania – 10,6%). Praktykujący niesystematycznie w ponad połowie zadeklarowali się jako wierzący w piekło (62,8%), ale już co trzeci nie przyjmował nauczania Kościoła (nie wierzy – 21,4%, brak zadania – 15,5%). Przekonania religijne rzadko praktykujących i niepraktykujących w większości były w omawianej kwestii niezgodne z magisterium Kościoła. Zbliżony odsetek badanych tej kategorii wierzył (41,8%) lub nie wierzył (39,9%), a prawie co szósty nie miał zdania, czy piekło istnieje (17,1%). Pomędzy analizowanymi zmiennymi istniała średnia zależność statystyczna ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,331$ ).

Na pozór światłe, kierujące się rozumowymi przesłankami społeczeństwo początku XXI w. przejawia duże zainteresowanie horoskopami, co jest szczególnie widoczne w licznych gazetach. Nawet poważne czasopiśma mają kącik astrologiczny, co może świadczyć o rosnącym zapotrzebowaniu na tego rodzaju treści. Nieraz mogą one służyć zabawie, ale nie sposób nie zauważyć traktowania ich serio i powolnego wzrostu wiary w zjawiska parareligijne. Według danych z Niemiec w 1988 r. pracowało tam łącznie 35 tys. duchownych katolickich i ewangelickich i aż 90 tys. wróżbitów, astrologów i jasnowidzów. We Włoszech w ciągu roku 12 mln osób korzysta z porady wróżbity czy astrologa, w Paryżu rejestrowanych jest około 6 tys. osób zajmujących się praktykami wróżbiarskimi, a w całej Francji jest ich 60 tys.<sup>216</sup>

<sup>216</sup> A. Zwoliński. *To już było*. Kraków 1997 s. 220-221.

Astrologia definiowana jest w Encyklopedii Katolickiej jako pseudonauka, oparta na przekonaniu o tajemniczym wpływie układu gwiazd, Słońca i Księżyca oraz innych planet na dzieje ludzkości i los poszczególnych ludzi<sup>217</sup>. Stanowi wiedzę ezoteryczną, koncentrującą się na wpływie cyklicznych zjawisk kosmicznych na sprawy ziemskie. Nauczanie Kościoła krytycznie ocenia nie tyle samą astrologię, ile wysuwane przez nią wnioski. Potwierdzony naukowo wpływ otoczenia materialnego (temperatury, promieniowania kosmicznego, zmiany ciśnienia itp.) na świat biotyczny, zwłaszcza na stronę psychologiczno-biologiczną człowieka, nie oddziałuje na niego w sposób determinujący<sup>218</sup>.

Badana zbiorowość deklarowała się w olbrzymiej większości jako wierząca w Boga, co – mogło by się zdawać – powinno wpływać na odrzucenie przez nią różnego rodzaju substratów religijnych o charakterze magicznym. Rosnąca liczba ujmowanych z katolickiego punktu widzenia sekt stwarza okazję do przenikania w życie ludzi, zwłaszcza młodych, praktyk parareligijnych.

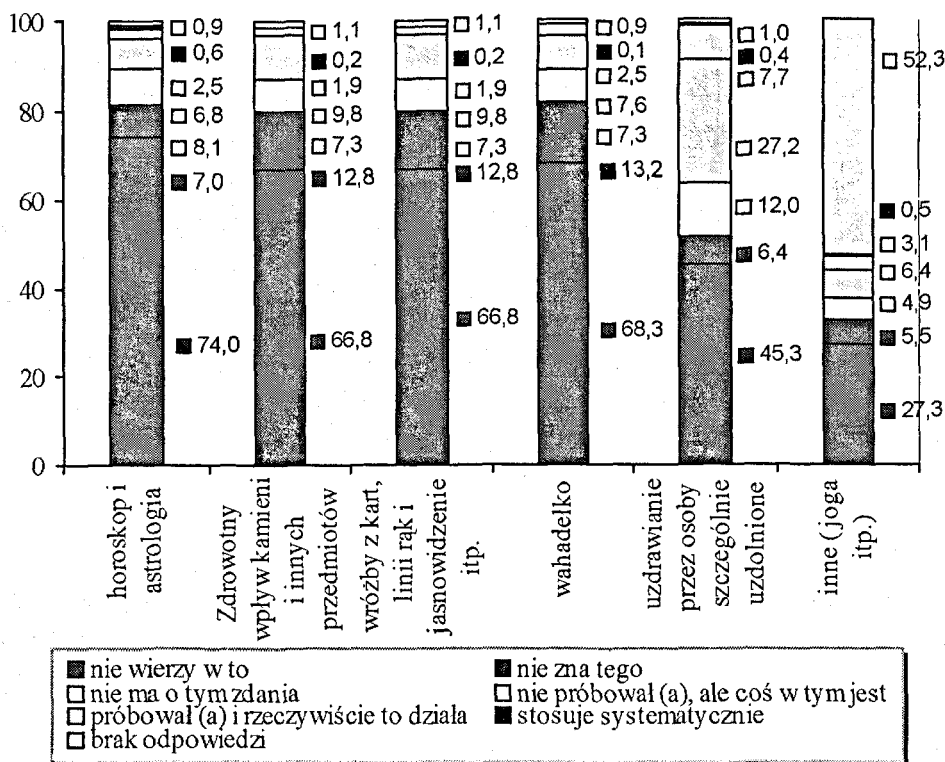
W przeważającej większości badana zbiorowość nie wierzyła w nadprzyrodzoną moc horoskopów, wróżb itp. Wyjątkiem były wybory ostatniej z możliwych odpowiedzi (inne, np. joga) – połowa respondentów pominęła to pytanie. Trzeba jednak zauważyć, że co dziesiąty katolik, pytany o swój stosunek do różnych praktyk parareligijnych, skłaniał się ku nim, dostrzegając w nich nadprzyrodzoną moc (sumowane odpowiedzi: nie próbowałem, ale coś w tym jest; próbowałem i rzeczywiście to działa; 35,3% badanych systematycznie korzysta z porad uzdrowicieli; 12,0% wierzyło we wróżby z kart, linii rąk, w jasnowidzenie itp.; 11,9% – w zdrowotny wpływ kamieni i innych przedmiotów; 10,2% – w wahadełko; 10,0% uznawało inne praktyki, np. jogę; 9,9% poważnie traktowało horoskopy i astrologię). Poziom nieznanomości wspomnianych substratów religijnych, jak i odsetek respondentów o niewyrobionym na ten temat zdaniu kształtował się na dość niskim poziomie (ignorancja – od 6,4% do 13,2%, brak zdania – od 4,9% do 12,0%). Wskaźniki wiary w substraty religii i praktyki parareligijne uzyskały w ogólnopolskich badaniach socjologicznych przeprowadzonych przez ISKK w 1999 r. niższy odsetek niż w 1991 r.<sup>219</sup> Szczegółowe wyniki dla diecezji lubelskiej zawiera wykres 39.

<sup>217</sup> S. Zięba. *Astrologia*. W: *Encyklopedia Katolicka*. Red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski. T. 1. Lublin 1973 kol. 1010.

<sup>218</sup> Tamże kol. 1011.

<sup>219</sup> Piwowarski. *Wartości życia codziennego*. W: *Religijność Polaków 1991-1998* s. 57.

Wykres 39. Wiara w praktyki parareligijne (dane w %)



Wyniki empiryczne uzyskane dla katolików archidiecezji lubelskiej były znacznie bardziej zgodne z ortodoksją Kościoła katolickiego niż wyniki badań ogólnopolskich. Przykładowo wiara w horoskopy w Polsce w 1991 r. uzyskała wynik 63,2% badanych, a w r. 1998 – 64,8%, czyli mniej o około 10 punktów procentowych. Dużo większą różnicę procentową dostrzec można także w odpowiedzi „nie praktykuje, ale coś w tym jest”. W r. 1998 co czwarty badany przyznał się do wiary (23,2%), a co dziesiąty do praktykowania (8,8%). W badaniu ogólnopolskim z r. 1998 najwyższy odsetek ludzi wierzących w moc zjawisk parareligijnych dotyczył psychoterapii (34,2%), a wśród osób praktykujących tego typu praktyki najwyższy wynik uzyskała bioenergia (9,0%)<sup>220</sup>.

Trzy zmienne niezależne zróżnicowały badaną zbiorowość w pytaniu o wiarę w horoskop i astrologię. W zmiennej „wiek” nie dostrzeżono dużych różnic procentowych. Najbardziej zróżnicowana była odpowiedź „nie zna tego”. Pomiedzy kategorią 26–40 lat, która uzyskała najniższy wskaź-

<sup>220</sup> Tamże s. 55.

nik, i kategorią najstarszą (51 lat i więcej) różnica wyniosła 8,8 punktu procentowego. Najmłodszy respondenci (18–25 lat) nieco częściej wybierali odpowiedź „nie ma o tym zdania” niż najstarsi (5,1 punktu procentowego). Zmienna niezależna zróżnicowała omawianą kwestię na słabym poziomie ( $p = 0,001$ ,  $C = 0,193$ ).

W zmiennej niezależnej „wykształcenie” dało się zauważyć, że wraz ze wzrostem wykształcenia wzrastał odsetek niewierzących w horoskopy i astrologię. Różnica pomiędzy osobami z wykształceniem podstawowym i niższym oraz zasadniczym zawodowym a osobami z wykształceniem pomaturalnym i wyższym wyniosła 14,6 punktu procentowego. Osoby z wykształceniem niższym częściej wybierały odpowiedź „nie zna tego” niż osoby z wykształceniem wyższym (odpowiednio: 10,8%, 8,2%, 1,3%, 1,9%). W kategorii osób z wykształceniem pomaturalnym i wyższym najniższy odsetek respondentów nie miał zdania na ten temat. Zależność statystyczna ukształtowała się na poziomie słabym ( $p = 0,001$ ,  $C = 0,197$ ).

Odsetek niewierzących w astrologię i horoskopy był wyższy u praktykujących systematycznie (74,7%) i niesystematycznie (76,5%) niż u niepraktykujących (67,7%). Różnice wystąpiły również wśród osób, które przychyliły się do tego rodzaju praktyk („nie próbował(a), ale coś w tym jest”; „próbował(a) i rzeczywiście to działa”; „stosuje systematycznie” – odpowiednio: 8,0%, 9,6%, 17,2%). Różnice statystyczne były na poziomie słabym ( $p = 0,001$ ,  $C = 0,176$ ).

Stosunek do rozwiązywania problemów za pomocą wahadełka został zróżnicowany jedynie przez zmienną niezależną „wykształcenie”. Osoby z wykształceniem pomaturalnym i wyższym częściej niż osoby pozostałych kategorii nie wierzyły w pomoc wahadełka i rzadziej niż tamci wybierały odpowiedź „nie zna tego” bądź „nie ma o tym zdania”. Różnica była najbardziej widoczna, gdy porównało się wybory dokonywane przez osoby z wykształceniem pomaturalnym i wyższym z wyborami osób z wykształceniem podstawowym i niższym odpowiedzi „nie wierzy” w wahadełko (13,2%) i odpowiedzi „nie zna tego” (12,2%). W pozostałych kategoriach nie było znacznych różnic, mimo że co dziesiąta osoba z wykształceniem średnim, choć nie próbowała korzystać z wahadełka, jednocześnie twierdziła, że być może coś w tym jest (10,1%). Zmienne zostały zróżnicowane na poziomie słabym ( $p = 0,006$ ,  $C = 0,179$ ).

Wiare w wróżby z kart, linii rąk czy w jasnowidzenie częściej deklarowali mężczyźni niż kobiety (różnica 10,0%). Gdy zsumuje się odpowiedzi świadczące o skłanianiu się ku wspomnianym praktykom, dostrzeżę się, że częściej udzielały ich kobiety (14,5%) niż mężczyźni (9,3%).

Zmienna zależna została zróżnicowana na poziomie słabym ( $p = 0,002$ ,  $C = 0,138$ ).

Reasumując, badani w zdecydowanej większości nie wierzyli w skuteczność praktyk parareligijnych w rozwiązywaniu codziennych problemów. Jeśli skłaniali się ku tego rodzaju praktykom, to najbardziej byli skłonni wierzyć w uzdrowienie przez osoby o szczególnych uzdolnieniach. Z tego rodzaju pomocy skorzystała przynajmniej co dwunasta badana osoba. Dotychczas praktyki magiczne nie rzutują znacząco na życie religijne badanych katolików z archidiecezji lubelskiej. Pozostają oni niezależni od wpływu parareligijnych substratów religii, pozostają wierni „wierze ojców”.

Podsumowując wyniki badania socjologicznego, uwzględniającego trzy parametry religijności: całościowych postaw wobec wiary, parametru intelektualnego ze szczególnym uwzględnieniem mediów jako źródła wiedzy religijnej oraz parametru ideologicznego, można już na wstępie stwierdzić, że pomimo strukturalnych przemian zachodzących w całym społeczeństwie nie dostrzega się gwałtownych zmian religijności. Potoczne opinie głoszące upadek religijności w Polsce nie znajdują potwierdzenia, przynajmniej na poziomie deklaracji wiary, na co wskazują różne badania socjologiczne.

Wskaźniki procentowe wygenerowane w toku badań katolików archidiecezji lubelskiej ukazały wysoki stopień autodeklaracji wiary (95,3%) i praktyk religijnych (83,7%). Dopiero w pytaniu o samoocenę własnej religijności w perspektywie czasu zauważa się, że respondenci mają świadomość ulegania powolnemu procesowi sekularyzacji. Przede wszystkim dotyczy to młodzieży, u której wskaźnik zmiany religijności w tym kierunku jest procentowo największy. Wskaźniki akceptacji wierzeń są na dość wysokim poziomie, choć postrzega się różnicę w stopniu aprobaty wierzeń o charakterze teoretycznym i praktycznym, na niekorzyść tych ostatnich. Dostrzegalna jest rozbieżność pomiędzy deklaracjami a praktyką życia codziennego, co jest zresztą charakterystyczne dla polskiej religijności. Kolejna hipoteza, którą potwierdziły badania, dotyczy powolnej, lecz postępującej selektywności. Składa się na nią prywatyzacja, indywidualizacja i subiektywizacja religijności. W odniesieniu do spraw doktrynalnych następuje stopniowa modyfikacja poglądów religijnych. Zauważa się selektywne traktowanie treści dogmatycznych, szczególnie w odniesieniu do spraw eschatologicznych.

W badaniach zweryfikowały się poprawnie hipotezy o większej religijności kobiet niż mężczyzn oraz osób starszych niż młodzieży. Potwierdziły się potoczne opinie, że im wyższe wykształcenie ankietowanych, tym mniejsza ich religijność, oraz że wraz ze wzrostem praktyk religijnych wzrasta religijność katolików. Należy podkreślić, że istotne różnice statystyczne uwidoczniły się w zmiennych „wiek” i „praktyki religijne”.

Badania socjologiczne postaw wobec wiary prezentowanych przez katolików archidiecezji lubelskiej dowiodły, że wiedza religijna nie jest najmocniejszą stroną polskiego katolicyzmu. Religijność Polaków często jest powierzchowna, płytka. Wśród badanych osób na dość przeciętnym poziomie kształtował się stan czytelnictwa książek i prasy religijnej. Trzeba jednak zaznaczyć, iż jest to zarazem odzwierciedlenie ogólnego kryzysu czytelnictwa w Polsce.

Próbując przewidzieć kierunek przemian religijności katolików polskich (w tym i lubelskich), należy zgodzić się z J. Mariańskim, że zapewne w coraz mniejszym stopniu wiara będzie wynikiem kulturowego dziedzictwa czy też sprawą urodzenia, a będzie się stawać konsekwencją osobistego wyboru, o którym decydować będzie własne doświadczenie religijne, oddziałujące mocniej niż nauczanie kościelne. Oznacza to całkowicie nowe podejście do problemu wiary, w większym stopniu akcentujące świadomy i wolny wybór niż dziedzictwo przodków<sup>221</sup>.

---

<sup>221</sup> Mariański. *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej* s. 176.



## IV. Praktyki religijne

Bardziej dostrzegalnym wymiarem religijności niż wiara są praktyki religijne, które w języku socjologii należą „do indywidualnych i zbiorowych działań społecznych, będących konsekwencją wyznawanej wiary religijnej i zaangażowania kościelnego, charakteryzujące się różnym typem zrytualizowania i pośredniczące między sacrum i profanum”<sup>222</sup>. Socjologia empiryczna zwraca szczególną uwagę na aspekt ilościowy praktyk religijnych, choć nie stroni od badań jakościowych<sup>223</sup>.

Dla uporządkowania metodologicznego przyjmuje się różne podziały praktyk religijnych. W Kościele katolickim wyróżnia się praktyki obowiązkowe i nadobowiązkowe. Pierwsze dzielą się na jednorazowe i powtarzane (wielorazowe). Praktyki jednorazowe, zwane także sezonowymi, okresowymi czy rytami przejścia, są związane z przełomowymi momentami życia biologicznego lub społecznego. Praktyki wielorazowe są obligatoryjnie nakazane przez Kościół, wraz z zachętą do ich częstego stosowania (np. uczestnictwo we mszy św.).

Praktyki nadobowiązkowe (prywatne) w nauczaniu Kościoła są uważane za fakultatywne, choć zachęca się do ich przestrzegania. Zaniechanie takich praktyk oceniane jest jako pierwszy symptom dechrystianizacji. Praktyki zwyczajowe należą do rytuałów rodzinnych lub lokalnych, mają charakter nieobowiązkowy. Analiza socjologiczna obowiązkowych i nieobowiązkowych praktyk religijnych ukazana zostanie na podstawie wyników badań dotyczących *dominicanes* i *communicantes*. Pozwoli to dostrzec dynamikę zmian w wypełnianiu różnego rodzaju praktyk religijnych w Polsce, a szczególnie w archidiecezji lubelskiej.

### 1. Praktyki obowiązkowe

W powszechnym przekonaniu „bycie wierzącym” powinno wyrażać się w określonych zachowaniach, a także w przestrzeganiu nakazanych i zalecanych przez Kościół praktyk religijnych. Przeżycia religijne uzewnętrzniają się w postaci zachowań rytualno-kulturowych, które z perspektywy badawczej są łatwo dostępnymi faktami społecznymi. Można je obserwować, interpretować i oceniać.

<sup>222</sup> Świątkiewicz. *Praktyki religijne*. W: *Leksykon socjologii religii* s. 311.

<sup>223</sup> Mariański. *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej* s. 177.

Dla wielu osób praktyki religijne, szczególnie niedzielna msza św., są pewnym weryfikatorem własnej wiary („Jak byłem dzieckiem, byłem bardziej wierzącym, a teraz już przestałem chodzić do kościoła”). Są jednak tacy, którzy stwierdzają: „Jestem wierzący, ale niepraktykujący”. Uczestnictwo w niedzielnej Eucharystii jest bezpośrednim wskaźnikiem związku Polaków z Kościołem. W Kościele katolickim istnieje całe bogactwo praktyk religijnych, które w dobie społeczeństwa pluralistycznego są spełniane z mniejszą częstotliwością. Trzeba jednak zauważyć, że w ujęciu socjologii nieprzestrzeganie praktyk nie oznacza automatycznie braku religijności; zjawisko to może wskazywać na proces odkościelnienia.

Podjmując się zadania opisu jakiegoś społeczeństwa z perspektywy jego religijności, uproszczeniem byłoby sprowadzenie jej tylko i wyłącznie do praktyk religijnych. Badania socjologiczne wskazują jednak, że więź z Kościołem ma ogromny wpływ na „bycie osobą religijną”. Wraz ze spadkiem wypełniania praktyk religijnych spada zarówno poczucie więzi z Kościołem, jak i odsetek osób deklarujących się jako „religijne”<sup>224</sup>.

„W warunkach polskich – jak zauważa J. Mariański – odchodzenie od praktyk religijnych jest niemal równoznaczne z osłabianiem wiary, a w konsekwencji jej utratą”<sup>225</sup>. Specyfiką polskiej religijności jest przenikanie się wymiaru duchowego z narodowym i patriotycznym. Uczestnictwo w praktykach religijnych traktuje się jako przejaw utożsamiania się z Kościołem. Nie przesądza to jednak o postawieniu znaku równości między niepraktykowaniem a niereligijnością.

Opisywanie religijności na podstawie wzorów praktyk religijnych jest ugruntowane w statystykach kościelnych, które jednakże ze względu na zmieniające się metody obliczeń nie pozwalają na dokonywanie analitycznych porównań w zbyt długiej perspektywie czasowej. Zaniechano już zbierania danych statystycznych dotyczących praktyki spowiedzi i komunii wielkanocnej. Wskaźnik *dominantes* i *communicantes* służy współcześnie do określania poziomu religijności<sup>226</sup>.

Pierwsze badanie frekwencji na niedzielnej Eucharystii zostało przeprowadzone w 1979 r. Od tego czasu potrzebne badania prowadzi się systematycznie, a ich rezultaty gromadzone są w Instytucie Statystyki

---

<sup>224</sup> R. Köcher. *Religiös in einer säkularisierten Welt? W: Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen ihren Charakter zu ändern*. Red. E. Noelle-Neumann, R. Köcher. Stuttgart 1998 s. 164-281.

<sup>225</sup> J. Mariański. *Obowiązkowe i nieobowiązkowe praktyki religijne*. W: *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich* s. 35.

<sup>226</sup> Świątkiewicz. *Praktyki religijne* s. 312.

Kościółu Katolickiego SAC. Porównanie wyników rzeczywistych z otrzymanymi w badaniach sondażowych pozwala uchwycić rozbieżności. Dane procentowe uzyskane w badaniach sondażowych przynoszą wyższy odsetek autodeklaracji praktyk religijnych. Może to być spowodowane wieloma czynnikami, np. poczuciem wstydu respondenta przed ankieterem, wpływem normy obowiązującej (*normative Verzerrung*)<sup>227</sup> – osoba badana „dopasowuje” się do normy obowiązującej w danym społeczeństwie.

Otrzymywane różnymi metodami wskaźniki pozwalają postawić kilka hipotez dotyczących praktyk religijnych. Pierwsza z nich zakłada pewną stabilizację praktyk religijnych, szczególnie liczby uczestników niedzielnej Eucharystii, druga pewne nieznaczne wahania w wypełnianiu praktyk religijnych. Trzecia hipoteza przyjmuje wyraźny wzrost odsetka osób w kategorii „praktykujących nieregularnie”, kosztem kategorii „praktykujący regularnie”. Według czwartej hipotezy zauważalna jest polaryzacja praktyk religijnych (wzrastają jednocześnie wskaźniki kategorii „uczestniczących w Eucharystii w każdą niedzielę” i kategorii osób „przystających uczestniczyć w niedzielnej Eucharystii”). Ostatnia, piąta hipoteza zakłada wyraźny spadek praktyk religijnych, szczególnie uczestników niedzielnej mszy św.<sup>228</sup>

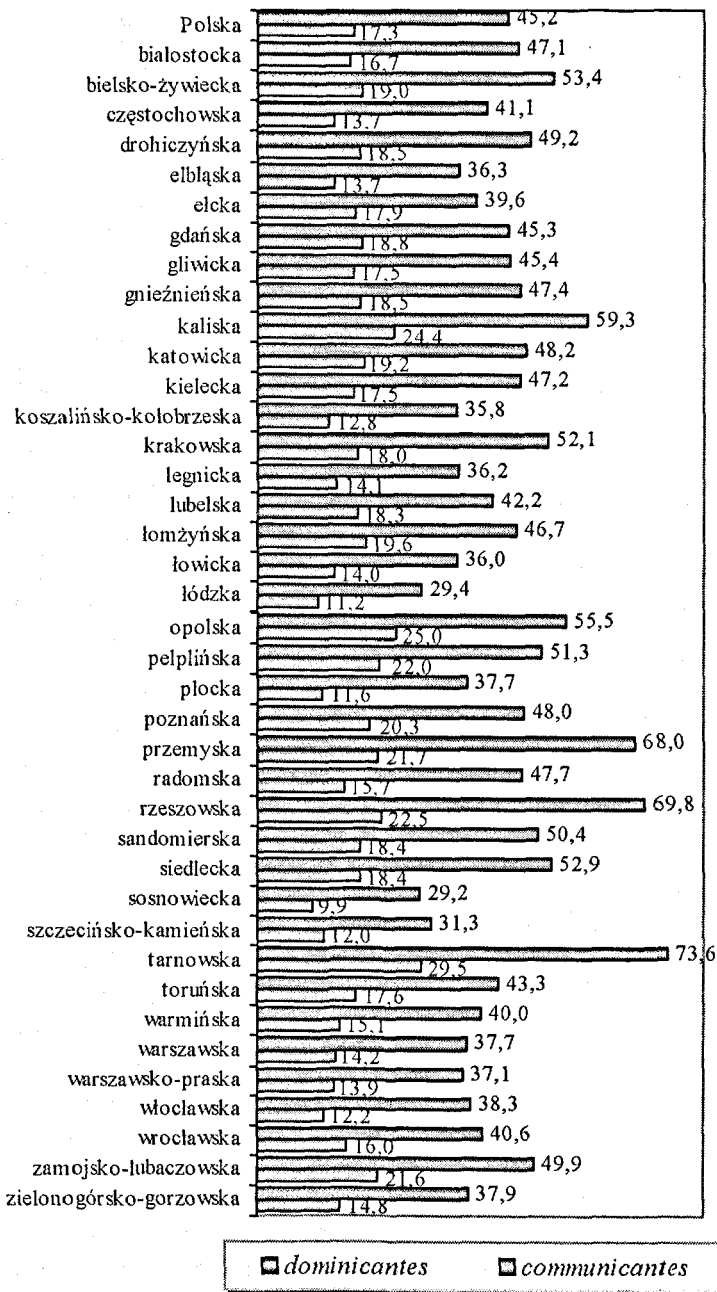
Dane procentowe *dominantes* i *communicantes* przedstawione na wykresie 40 uzyskano w poszczególnych diecezjach w Polsce w r. 2002. Analizowana w niniejszej pracy archidiecezja lubelska uzyskała wtedy wynik zbliżony do średniej krajowej. Nieco mniej jest w niej uczestniczących w niedzielnej Eucharystii, a więcej przystępujących do komunii św. Spośród istniejących wówczas 39 diecezji archidiecezja lubelska dla *dominantes* zajęła 22 miejsce, a dla *communicantes* – 17. Wykres nie uwzględnia dwóch nowych diecezji: świdnickiej i bydgoskiej, które zostały utworzone 25 marca 2004 r.<sup>229</sup>

---

<sup>227</sup> P. M. Zulehner. *Wie kommen wir aus der Krise? Kirchliche Statistik Österreichs 1945-1975 und ihre pastoralen Konsequenzen*. Wien 1978 s. 16-17.

<sup>228</sup> Mariański. *Religijność w zmieniającym się społeczeństwie polskim* s. 213.

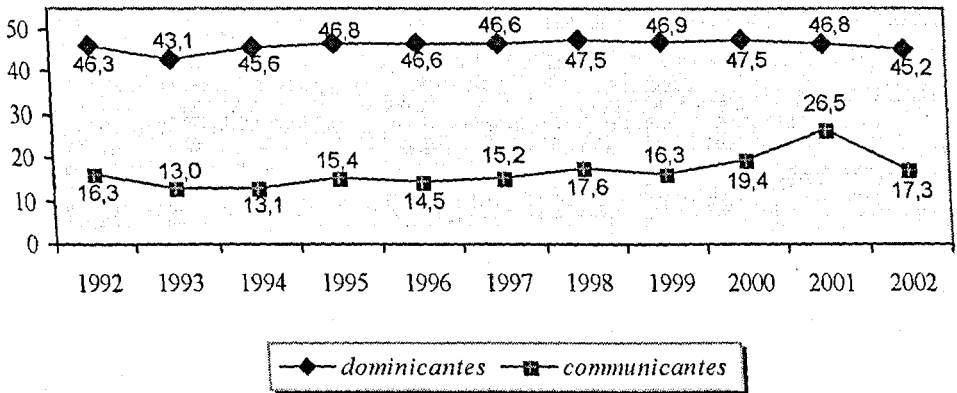
<sup>229</sup> W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba. *Aneks. W: Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków* s. 294-295.

Wykres 40. Wskaźnik *dominicanos* i *communicantes* według diecezji w roku 2002 (dane%)

Źródło danych: Wyniki badań zrealizowanych przez ISKK SAC. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków* s. 293.

Przemiany społeczno-gospodarcze zainicjowane w 1989 r. według wielu obserwatorów życia społecznego w Polsce miały dać początek gwałtownej zmianie religijności jej mieszkańców. Przypuszczano, że nastąpi spadek uczestników niedzielnej Eucharystii. Otrzymywane wyniki nie potwierdzały jednak takich przypuszczeń. Wykres 41 obrazuje dynamikę *dominicanos* i *communicantes* na przestrzeni 10 lat. Uzyskiwane dane empiryczne utrzymywały się na zbliżonym poziomie. Najniższy wskaźnik *dominicanos* uzyskano w r. 1993 (43,1%), najwyższy w 1998 i 2000 r. (47,5%). Liczba *communicantes* podlegała nieco większym fluktuacjom niż liczba *dominicanos*, jednak wynik w r. 2002 (17,3%) był nieco wyższy niż 10 lat wcześniej (16,3%).

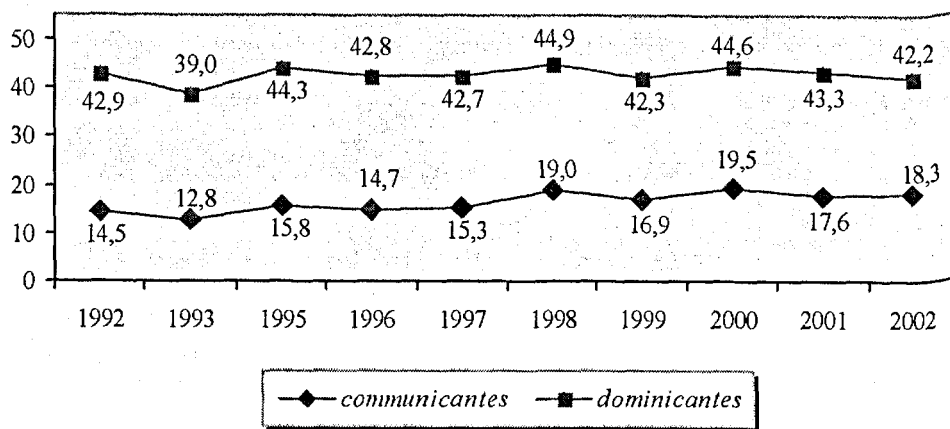
Wykres 41. Wskaźnik *dominicanos* i *communicantes* dla Polski w latach 1992–2002 (dane w %)



Źródło danych: Wyniki badań zrealizowanych przez ISKK SAC. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków* s. 263-296.

Analizując wskaźniki *dominicanos* i *communicantes* w ciągu 10 lat (1992-2002), jakie otrzymano dla archidiecezji lubelskiej, dostrzega się wynik zbliżony do średniej krajowej. W każdym przypadku wynik procentowy dla *dominicanos* był niższy od średniej krajowej w danym roku. Najwyższy odsetek *communicantes* otrzymano w 2000 r., który był obchodzony w Kościele katolickim jako Rok Jubileuszowy. W ciągu tego dziesięciolecia nie nastąpiły znaczne zmiany w analizowanych praktykach religijnych – zobacz wykres 42.

Wykres 42. Wskaźnik *dominantes* i *communicantes* dla archidiecezji lubelskiej od 1992 do 2002 r. (dane w %)



Źródło danych: Wyniki badań zrealizowanych przez ISKK SAC. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków* s. 263-296.

Chociaż wskaźniki *dominantes* i *communicantes* w ostatnich latach wykazują pewną stabilizację, nawet postronny obserwator życia społecznego zauważa, że przemianom społeczno-kulturowym towarzyszy zmiana obyczajów związanych z przeżywaniem świąt chrześcijańskich. „Urynkowiona” mentalność i zachowania społeczne przyczyniają się do innego sposobu spędzania świąt. Dni wolne od pracy stają się okazją do wyjazdu poza miasto, do atrakcyjnych miejscowości, a czasami nawet do egzotycznych krajów, co odbywa się kosztem tradycyjnych świąt w rodzinnej atmosferze. Coraz więcej osób w niedzielę i święta pracuje w ogrodzie lub robi cotygodniowe zakupy w supermarkecie. Inny system pracy powoduje zwykle odkładanie zakupów na czas wolny. Desakralizacja niedziel i świąt chrześcijańskich przebiega według naczelnego hasła kultury masowej, aby dobrze się bawić<sup>230</sup>.

W nauczaniu Kościoła katolickiego niedziela jest dla chrześcijan „najstarszym i pierwszym dniem świątecznym”, ustanowionym nie tylko po to, aby wyznaczał upływ czasu, ale by objawiał jego głęboki sens”<sup>231</sup>. Dostrzegając przemiany społeczne w sposobie świętowania, Jan Paweł II pisał: „Jeszcze stosunkowo niedawno »świętowanie« niedzieli było ułtwione w krajach o tradycji chrześcijańskiej przez liczny udział rzesz wier-

<sup>230</sup> CBOS. *O tradycjach wiekopostnych i nieświętym świętowaniu*. W: [www.cbos.pl](http://www.cbos.pl).

<sup>231</sup> DD 2.

nych i niejako przez samą organizację społeczeństwa, w którym odpoczynek niedzielny stanowił trwały element prawodawstwa dotyczącego różnych form pracy. Dzisiaj jednak, nawet w krajach, w których świąteczny charakter tego dnia jest zagwarantowany ustawowo, ewolucja sytuacji społeczno-ekonomicznej doprowadziła w wielu przypadkach do głębokich przemian w zachowaniach zbiorowych i w konsekwencji także w samym charakterze niedzieli. Powszechna stała się praktyka »weekendu«, rozumianego jako cotygodniowy czas odpoczynku, przeżywanego nieraz z dala od stałego miejsca zamieszkania i związanego często z udziałem w różnych formach aktywności kulturalnej, politycznej lub sportowej, które zwykle są organizowane właśnie w dni świąteczne. Jest to zjawisko społeczne i kulturowe, w którym nie brak z pewnością elementów pozytywnych, jeśli tylko przyczynia się ono, w duchu poszanowania autentycznych wartości, do rozwoju człowieka i do postępu życia społecznego jako całości. Pozwala ono zaspokoić nie tylko potrzebę odpoczynku, ale także »świętowania«, wpisana w ludzką naturę. [...] Nawet odświętnie ubrany nie potrafi już »świętować«<sup>232</sup>.

Tworzenie się nowej mentalności odnoszącej się do świętowania przebiega w atmosferze wielu dyskusji i sporów, toczących się wokół tego tematu. Określa się go mianem „sporu o niedzielę”. Zauważalny jest na łamach prasy, portali internetowych, w samorządach czy nawet podczas obrad sejmiku. Jedni, reprezentujący rodziny, z których wiele osób z powodu sytuacji materialnej musi ciągle pracować, występują w obronie niedzieli, inni występują w obronie wolności, troszcząc się o pracę w czasach naznaczonych wysokim odsetkiem bezrobocia. Pojawiają się przy tym bardzo krytyczne uwagi odnoszone do księży, jakie zamieściła na przykład w dyskusji ze swoimi czytelnikami „Gazeta Wyborcza”. Oto niektóre z nich: „Nie życzę sobie, żeby Kościół decydował za mnie, kiedy mam robić zakupy”, „Żyjemy w XX wieku, a tu ciągle ktoś nam wmawia, co mamy robić w wolnym czasie”<sup>233</sup>.

Dla chrześcijan niedziela „jest głównym dniem celebracji Eucharystii, ponieważ jest to dzień Zmartwychwstania. Niedziela jest w pełnym znaczeniu tego słowa dniem zgromadzenia liturgicznego, dniem rodziny chrześcijańskiej, dniem radości i odpoczynku od pracy”<sup>234</sup>. Z socjologicznego

<sup>232</sup> DD 4.

<sup>233</sup> E. Tarkowska. *Spór o niedzielę w perspektywie globalnych przemian kulturowych*. W: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, s. 114. Zob. „Gazeta Wyborcza” z 8 VI i z 18-19 VII 1998 r.

<sup>234</sup> KKK 1193.

punktu widzenia uczestnictwo jednostki w Eucharystii jest jedną z ważniejszych praktyk religijnych, która nie rozstrzyga jednoznacznie o jakości wiary danej osoby, ale jest jej istotnym wyrazem. Biorąc pod uwagę nauczanie Kościoła, głoszącego, że Eucharystia jest źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego<sup>235</sup>, trzeba zaznaczyć, że obowiązek uczestnictwa w niej jest nakazany pod sankcją grzechu<sup>236</sup>.

Analizę danych empirycznych rozpoczną zagadnienia związane z uczestnictwem w niedzielnej Eucharystii. Ankietowanym zadano pytanie: „Jak często chodził(a) Pan(i) na mszę św. w ciągu ostatniego roku?”. Spośród badanych katolików najliczniejszą kategorię stanowili systematycznie uczestniczący we mszy św. (34,6%), a nieco mniejsze uczestniczący w „prawie każdą niedzielę” (28,4%) i uczestniczący „1–2 razy w miesiącu” (18,4%). Z różną częstotliwością pojawiają się na niedzielnych Eucharystiach, wypełniają świątynie w archidiecezji lubelskiej (81,4%). Co szósty badany katolik zadeklarował uczestnictwo o charakterze świątecznym (Boże Narodzenie, Wielkanoc) bądź okazjonalnym (śluby, pogrzeby – łącznie 15,9%)<sup>237</sup>. W badaniu ogólnopolskim przeprowadzonym przez ISKK otrzymano następujące dane procentowe: „w każdą niedzielę i święta” – 44,6%; „prawie w każdą niedzielę” – 20,6%; „1–2 razy w miesiącu” – 14,3%, „tylko w wielkie święta” – 11,1%; „tylko z okazji ślubu, pogrzebu” – 3,6%, „nie chodzi” – 5,0%<sup>238</sup>. Szczegółowe dane empiryczne dla archidiecezji lubelskiej zawiera wykres 43.

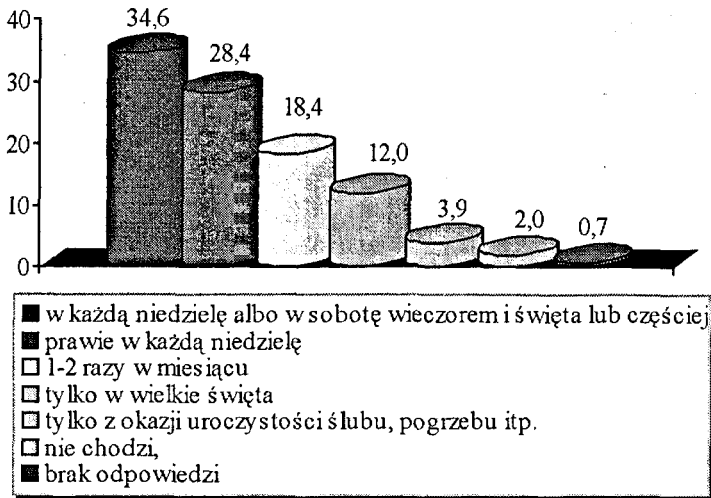
<sup>235</sup> KK 11.

<sup>236</sup> KKK 2181.

<sup>237</sup> Dane empiryczne częstotliwości uczestnictwa we mszy św. dla innych przebadanych diecezji wynoszą: włocławska: w każdą niedzielę – 25,7%; prawie w każdą niedzielę – 29,8%; raz, dwa razy w miesiącu – 21,2%; tylko w wielkie święta – 14,1%; tylko z okazji ślubu – 4,6%; nie chodzi – 3,0%; tarnowska – 75,4%, 16,1%, 3,4%, 3,2%, 0,6%; 1,1%; łódzka – 28,1%, 24,8%, 19,5%, 15,5%, 5,4%, 5,6%; katowicka – 39,4%, 22,6%, 11,1%, 13,8%, 4,1%, 4,7%; gdańska – 36,8%, 24,1%, 14,3%, 14,2%, 2,4%, 7,6%.

<sup>238</sup> S. H. Zaręba. *Rytualistyczne zaangażowanie Polaków – regres czy stabilizacja? W: Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków* s. 66.

Wykres 43. Częstotliwość chodzenia na mszę św.  
w ciągu ostatniego roku (dane w %)



Dane empiryczne dla poszczególnych zmiennych niezależnych zostaną omówione według czterech typów częstotliwości uczestniczenia w mszy św.: systematyczni (sumowany wskaźnik uczestnictwa w każdą niedzielę i święta wraz z uczestniczącymi prawie w każdą niedzielę), nieregularni (1-2 razy w miesiącu), okazjonalni (tylko wielkie święta, z okazji ślubu, pogrzebu) i nigdy niechodzący. Zmienne „płeć”, „wiek” i „praktyki religijne” różnicowały badanych respondentów.

Systematyczne uczestnictwo we mszy św. jest znacznie wyższe (o 11,1%) u kobiet (68,7%) niż u mężczyzn (56,9%). Potwierdza to hipotezę o większym nasileniu praktyk religijnych u kobiet niż u mężczyzn. Wśród katolików nieregularnych więcej jest mężczyzn (20,7%) niż kobiet (16,2%), podobnie wśród katolików okazjonalnych (19,5% i 12,5%). Różnica pomiędzy nigdy nieuczestniczącymi mężczyznami i kobietami jest nieznaczna (2,3% i 1,8%). Test chi kwadrat wskazuje na istotną zależność statystyczną między obydwiema zmiennymi na poziomie słabym ( $p = 0,004$ ,  $C = 0,131$ ).

Zmienna niezależna „wiek” wpływała na liczbę badanych katolików uczestniczących w niedzielnej Eucharystii. Odsetek systematycznie uczęszczających na mszę św. wzrastał wraz z wiekiem badanych (18-25 lat – 57,8%; 26-40 lat – 59,8%; 41-50 lat – 64,7%; 51 lat i więcej – 67,2%). Młodzież znacznie częściej deklarowała uczestnictwo prawie w każdą niedzielę. Wśród katolików nieregularnie chodzących na msze św. najwyż-

szy wskaźnik zanotowano dla kategorii wiekowej 26–40 lat (odpowiednio: 17,3%, 26,3%, 15,7%, 14,8%), a wśród uczestników okazjonalnych najwyższy wskaźnik uzyskała młodzież (22,1%, 12,4%, 17,1%, 14,2%). Brak znacznej różnicy pomiędzy kategoriami w odpowiedzi „nigdy niechodzących” do kościoła (1,6%, 1,6%, 2,5%, 2,3%). Korelacja obydwu zmiennych była statystycznie istotna na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,228$ ).

Zgodnie z przypuszczeniami prawie wszyscy praktykujący systematycznie regularnie uczęszczali na msze św. (92,8%), a co dwudziesty piąty uczestniczył w nich nieregularnie (4,4%). Blisko połowa praktykujących niesystematycznie uczestniczyła we mszy św. regularnie (44,4%), nieco mniej nieregularnie (39,9%), a blisko co siódmy okazjonalnie (14,5%). Praktykujący rzadko i niepraktykujący uczestniczyli przede wszystkim okazjonalnie (63,9%), następnie nieregularnie (19,0%); „nigdy nie chodzi” – 8,9%, a regularnie – 8,3%. Test chi kwadrat wskazał na zależność statystyczną pomiędzy analizowanymi zmiennymi, a współczynnik kontyngencji  $C$  określił siłę tej zależności na wysokim poziomie ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,667$ ).

Na podstawie otrzymanych wyników można stwierdzić, że mniejsze zainteresowanie Eucharystią występowało wśród mężczyzn i młodzieży. Wydaje się, że stan praktyk religijnych, w tym uczestnictwo w niedzielnej Eucharystii, może ulegać w przyszłości powolnemu osłabieniu. Spowodowane to może być zmniejszającym się poczuciem *sacrum*, jak i utartą pozareligijnych motywacji, wraz ze zmniejszeniem się wpływu środowiska społecznego. Publiczne praktyki religijne będą stawały się coraz częściej sprawą prywatną, związaną tylko z własnym wyborem<sup>239</sup>.

Aby poznać, jakie motywy kierowały katolikami, którzy udawali się do kościoła na nabożeństwo eucharystyczne, respondentom zadano pytanie: „Czym jest przede wszystkim dla Pana(i) msza św?”, proponując jednocześnie następujące warianty odpowiedzi: wypełnieniem obowiązku wobec Kościoła; spełnieniem nakazu sumienia; dostosowaniem się do wymagań rodziny; dostosowaniem się do ogólnego zwyczaju; czymś innym. Motywacje mogły mieć różny charakter i być wynikiem działania danej religii, ale także mogły być podyktowane przyczynami natury społecznej, politycznej czy kulturowej<sup>240</sup>. Trzeba pamiętać o trudnościach w rozwikłaniu zagadnień, które przenika tajemnica i transcendencja<sup>241</sup>.

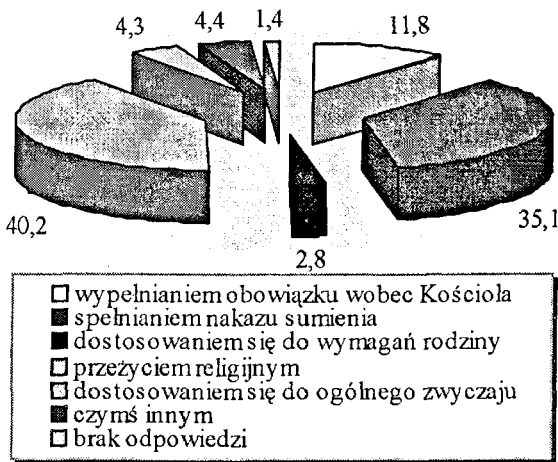
<sup>239</sup> J. Mariański. [głos w dyskusji]. *Katolicyzm polski dziś i jutro*. Kraków 2001 s. 14.

<sup>240</sup> E. Pin. *Motywacje praktyk religijnych a przejście od cywilizacji pretechnicznej do cywilizacji technicznej*. „Znak” 1969 nr 4-5 s. 518-519.

<sup>241</sup> J. Mariański. *Praktyki niedzielne obowiązkowe i nadobowiązkowe*. W: *Postawy społeczno-religijne archidiecezji gdańskiej* s. 82.

W postawionym pytaniu ważne jest zbadanie, na ile obowiązek uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii podyktowany był naciskiem społecznym, a na ile wypływał z duchowej potrzeby jednostki. Ujmowanie uczestnictwa we mszy św. jako spełnienia potrzeb duchowych uzyskało najwyższy wskaźnik. Może to oznaczać, iż tworzą oni kategorie katolików z pogłębioną świadomością uczestnictwa w Eucharystii (przeżyciem religijnym – 40,2%). Są też i tacy katolicy, dla których msza św. jest obowiązkiem lub nakazem, wypełnianym czy to pod wpływem lęku, czy też posłuszeństwa wobec Kościoła (łącznie spełnienie nakazu sumienia i obowiązek względem Kościoła – 45,9%). Co czternasty katolik uczestnictwo we mszy św. ujmował w kategoriach społecznych, niezwiązanych bezpośrednio z Kościołem i religią (łącznie 7,1%)<sup>242</sup>. Szczegółowe dane procentowe zawiera wykres 44.

Wykres 44. Opinia na temat mszy św. (dane w %)



Ze względu na płeć badana zbiorowość była zróżnicowana w opinii na temat mszy św. Blisko połowa badanych kobiet traktowała uczestnictwo w Eucharystii jako „przeżycie religijne” (46,0%), dla znacznej ich liczby jest to „spełnieniem nakazu sumienia” bądź „obowiązkiem wobec Kościoła” (łącznie – 44,6%), a co dwudziesta piąta odwoływała się do społecznych wymiarów uczestnictwa (5,3%); „czymś innym” (3,3%). Dla mężczyzn uczestnictwo we mszy św. częściej niż dla kobiet było oparte na

<sup>242</sup> Wskaźnik, czym jest msza św., jaki został uzyskany w innych diecezjach, kształtował się następująco: diecezja tarnowska: „wypełnieniem obowiązku wobec Kościoła” – 15,1%; „spełnieniem nakazu sumienia” – 41,2%; „dostosowaniem się do wymagań rodziny” – 2,2%; „przeżyciem religijnym” – 35,2%; „dostosowaniem się do ogólnego zwyczaju” – 1,8%; „czymś innym” – 1,8%; archidiecezja łódzka: 10,0%, 34,1%, 4,8%, 33,2%, 8,0%, 3,7%; archidiecezja gdańska – 10,7%, 39,0%, 4,3%, 35,0%, 6,6%, 3,0%.

„spełnieniu nakazu sumienia” bądź „wypełnieniu obowiązku względem Kościoła” (łącznie 49,5%), rzadziej na „przeżyciu religijnym” (33,8%). Co dziesiąty mężczyzna wiązał uczestnictwo w Eucharystii z motywacjami społecznymi (9,1%), a niewielki odsetek kierował się jeszcze innymi motywami (5,5%). Pomiedzy zmienną niezależną „płeć” a opinią na temat mszy św. istniała słaba zależność statystyczna ( $p = 0,003$ ,  $C = 0,135$ ).

Zmienna niezależna „praktyki religijne” różnicowała badaną zbiorowość. Połowa praktykujących systematycznie uważała uczestnictwo we mszy św. za „przeżycie religijne” (48,9%), a druga połowa albo za „nakaz sumienia”, albo za „obowiązek wobec Kościoła” (44,5%). Znikomy odsetek praktykujących systematycznie obejmował osoby określające swoje uczestnictwo w wymiarach społecznych (1,0%) bądź jako jeszcze „coś innego” (5,2%). Dane procentowe dla praktykujących niesystematycznie wskazały, że Eucharystia jest najczęściej „spełnieniem nakazu sumienia” i „obowiązku wobec Kościoła” (52,3%), następnie potrzebą duchową (37,2%). W omawianej kategorii co trzynasty respondent uzasadniał swe uczestnictwo motywacjami społecznymi (7,7%), a niewielki odsetek jeszcze „czymś innym” (2,5%). Dla niepraktykujących uczestnictwo we mszy św. było najczęściej „nakazem sumienia” i „obowiązkiem wobec Kościoła” (43,0%), dla co czwartego z nich wiązało się z motywami społecznymi (25,3%), dla co piątego było przeżyciem religijnym (19,6%), a dla co dwudziestego piątego „czymś innym” (5,1%). Zależność statystyczną potwierdza również test chi kwadrat ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,362$ ).

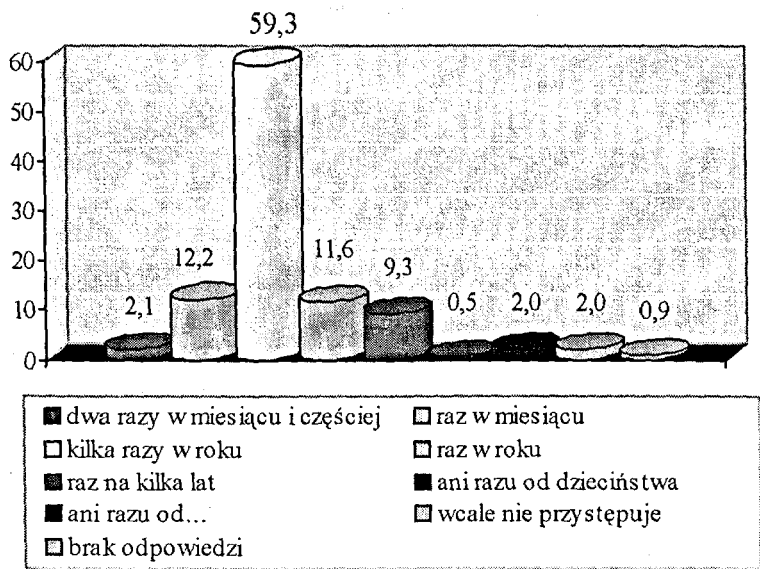
Chociaż badana zbiorowość nie została zróżnicowana przez zmienne niezależne „wiek” i „wykształcenie”, warto odnotować, że wśród respondentów z wykształceniem podstawowym i niższym nie znalazł się ani jeden, który traktował udział we mszy św. jako nakaz Kościoła. Podsumowując powyższe analizy zauważa się, że uczestnictwo we mszy św. dla znacznej części badanych katolików wyływało z duchowych potrzeb jednostki.

Kolejne pytanie dotyczyło sakramentu pokuty i pojednania. Jest to sakrament bardzo mocno związany z Eucharystią. Od dziesięcioleci w krajach Europy Zachodniej przeżywa on kryzys, o czym wspominał Jan Paweł II. Kryzys ten wiąże się z chorobą współczesnej kultury, którą cechuje zanik poczucia grzechu. Utrata świadomości grzechu jest według Ojca Świętego pewną formą lub owocem negacji Boga: „W takiej sytuacji zatarcie czy osłabienie poczucia grzechu jest skutkiem bądź odrzuceniem w imię dążenia do osobistej autonomii jakiegokolwiek odniesienia do transcendencji, bądź podporządkowania się wzorom etycznym narzuconym przez powszechną zgodę lub zwyczaj”<sup>243</sup>. Utrata poczucia grzechu wiąże się z utratą

potrzeby Boga, który w Chrystusie przychodzi do człowieka, aby go wyzwolić z mocy grzechu.

Respondenci zostali poproszeni o odpowiedź na następujące pytanie: „Jak często Pan(i) przystępuje do spowiedzi?”. Ze wszystkich zaproponowanych częstotliwości respondenci wybierali najczęściej tę, że korzystali z sakramentu spowiedzi kilka razy w roku (59,3%). Przynajmniej raz w ciągu roku przystąpiło do spowiedzi 85,2% katolików. Co siódmy badany nie spowiadał się nigdy bądź spowiadał się raz na kilka lat, co równocześnie może oznaczać, że nie wypełniał obowiązku wielkanocnej komunii św. (13,8%)<sup>244</sup>. Wyniki badania ogólnopolskiego, przeprowadzonego przez ISKK, ukazały, że zdecydowana większość Polaków korzystała z sakramentu pokuty i pojednania przynajmniej raz w roku (82,1%), co świadczy o pewnej stabilizacji postaw kultowych: w 1991 r. otrzymany odsetek wyniósł 82,2%, a w 1998 r. – 79,4%<sup>245</sup>. Wykres 45 przedstawia szczegółowe dane empiryczne dotyczące częstotliwości przystępowania do sakramentu spowiedzi przez katolików archidiecezji lubelskiej.

Wykres 45. Częstotliwość przystępowania do spowiedzi (dane w %)



<sup>243</sup> RP 18.

<sup>244</sup> Dane empiryczne w pozostałych archidiecezjach wyniosły: w archidiecezji łódzkiej: dwa razy w miesiącu – 11,1%; raz w miesiącu – 9,2%; kilka razy w roku – 42,6%; raz w roku – 15,9%; raz na kilka lat – 18,2%; ani razu od dzieciństwa – 4,9%; wcale nie przystępuje – 5,4%; w archidiecezji gdańskiej odpowiednio: 2,7%, 14,8%, 44,1%, 14,8%, 11,2%, 2,3%, 4,8%.

<sup>245</sup> Zareba. *Rytualistyczne zaangażowanie Polaków – regres czy stabilizacja?* s. 71.

Częstotliwość przystępowania do sakramentu pojednania nie była zróżnicowana przez płeć i wykształcenie, ale zróżnicowały ją dwie zmienne: zmienna „wieku” i zmienna religijna. Odsetek przystępujących do sakramentu spowiedzi przynajmniej „raz w miesiącu” najwyższy był dla młodzieży i osób z najstarszej kategorii wiekowej (18–25 lat – 14,6%; 26–40 lat – 9,6%; 41–50 lat – 11,1%; 51 lat i więcej – 19,3%). Większość badanych katolików z każdej kategorii wiekowej spowiadała się „raz albo kilka razy w roku” (odpowiednio: 71,9%, 76,9%, 70,7%, 66,1%). Zestawiając łącznie kategorie nigdy niespowiadających się lub spowiadających się rzadziej niż raz na rok, otrzymano najwyższy wskaźnik dla respondentów w wieku 41–50 lat (12,4%, 12,8%, 17,7%, 13,4%). Korelacja obydwu zmiennych była statystycznie istotna na poziomie słabym ( $p = 0,005$ ,  $C = 0,201$ ).

Blisko co czwarty praktykujący systematycznie korzystał z sakramentu pokuty i pojednania przynajmniej raz w miesiącu (23,4%), znaczna większość – raz albo kilka razy w roku (74,5%), co dwudziesty – raz na kilka lat (4,6%). Co dwudziesty praktykujący niesystematycznie spowiadał się przynajmniej raz w miesiącu (4,6%), znaczna większość – raz albo kilka razy w roku (77,7%), a co szósty nie spowiadał się lub czynił to najwyżej co kilka lat (14,6%). Katolicy, którzy deklarowali, że nie praktykują, konsekwentnie stwierdzali, że nie korzystają z sakramentu pokuty i pojednania lub że przystępują do spowiedzi raz na kilka lat (49,5%). Druga połowa tej kategorii spowiadała się przynajmniej raz w roku (przynajmniej raz w miesiącu – 5,0%, raz lub kilka razy w roku – 45,6%). Zależność korelacyjna autodeklaracji praktyk religijnych oraz omawianej kwestii była istotna statystycznie na wysokim poziomie ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,512$ ).

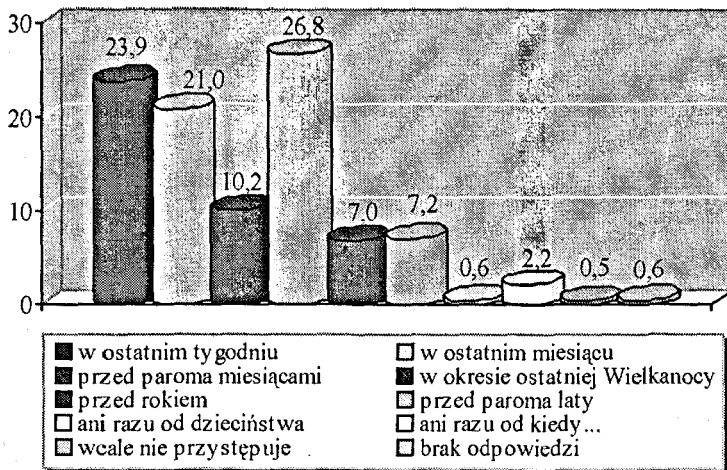
Kolejną praktyką obowiązkową jest komunia wielkanocna. Częsta komunia św. jest także wskaźnikiem religijności jednostki, choć trzeba pamiętać, iż dotychczas w wielu regionach Polski istnieje zwyczaj „jedna spowiedź, jedna komunia”. Narastające problemy rodzinne, których efektem jest skomplikowane życie małżonków, sprawia, iż nie mogą oni przystępować do komunii św., trudno natomiast posądzać wielu z nich o brak religijności. W polskich diecezjach powstają liczne duszpasterstwa dla osób żyjących w związkach niesakramentalnych.

Przykazanie kościelne nakazuje: „Przynajmniej raz w roku, w okresie wielkanocnym, przyjąć Komunię świętą”, ale Kościół zachęca wiernych, by jak najczęściej korzystali z Eucharystii w sposób pełny (z Komunią św.). Można przystępować do komunii św. dwa razy tego samego dnia, jeżeli drugą z nich przyjmuje się podczas mszy św., co pokazuje także ewolucję w podejściu do komunii św. W omawianym badaniu w sposób

szczególny uwaga zwrócona była na dwie kwestie: jak często katolicy przystępowali do komunii i czy dostosowywali się do norm nakazanych przez Kościół.

Ankietowanym zdano pytanie następującej treści „Kiedy ostatni raz przystępował(a) Pan(i) do komunii św?”. Najwięcej katolików wybrało odpowiedź, że w „okresie ostatniej Wielkanocy” – 26,8%; a następnie „w ostatnim tygodniu” – 23,9%; „w ostatnim miesiącu” – 21,0%; „przed paroma miesiącami” – 10,2%<sup>246</sup>. Respondenci spełnili obowiązek kościelny komunii wielkanocnej w 81,9%. Prawie co szósty katolik nie wypełnił obowiązku wielkanocnej komunii św. (17,5%). Badania miały miejsce pod koniec czerwca, po zakończeniu okresu wielkanocnego, dlatego odpowiedź „przed rokiem” zakwalifikowano do tej ostatniej kategorii. Łączny wskaźnik deklarujących przystąpienie do komunii św. przynajmniej raz w roku, uzyskany w badaniach przeprowadzonych przez ISKK w 2002 r., wyniósł 84,4% ogółu badanych, w 1991 r. – 82,3%, w 1998 r. – 79,4%<sup>247</sup>. Szczegółowe dane empiryczne zawiera wykres 46.

Wykres 46. Czas ostatniego przystąpienia do komunii św. (dane w %)



Gdy w badanej zbiorowości katolików zsumowano wskaźniki przystępujących do komunii św. w ostatnim tygodniu i w ostatnim miesiącu, odsetek kobiet okazało się dwukrotnie wyższy niż mężczyzn. Częściej przy-

<sup>246</sup> Wskaźnik przystępujących do komunii św. przynajmniej raz w roku w diecezji wrocławskiej wyniósł 80,0%, w archidiecezji katowickiej – 66,7%, w archidiecezji gdańskiej – 73,4%.

<sup>247</sup> Zaręba. *Rytualistyczne zaangażowanie Polaków – regres czy stabilizacja?* s. 75.

stępowały do komunii św. kobiety (50,9%) niż mężczyźni (26,0%). Zbliżone wskaźniki uzyskano dla komunikowania rzadszego niż raz na miesiąc (łącznie „przed paroma miesiącami” i „w okresie ostatniej Wielkanocy” – 35,2% wobec 38,4%). Nieprzestrzeganie nakazu wielkanocnej komunii św. częstsze było u mężczyzn niż u kobiet, różnica procentowa wyniosła 7,7 punktu (13,6% wobec 21,3%). Związek korelacyjny obydwu cech był statystycznie istotny na poziomie słabym ( $p = 0,005$ ,  $C = 0,148$ ).

Do komunii św. przynajmniej raz w miesiącu przystępowały najczęściej osoby z kategorii najstarszej (18–25 lat – 41,1%; 26 – 40 lat – 39,0%, 41–50 lat – 41,9%, 51 lat i więcej – 52,7%). Co trzeci ankietowany z każdej kategorii wiekowej przystąpił do komunii św. przed paroma miesiącami lub przynajmniej w okresie wielkanocnym (38,9%, 41,8%, 35,9%, 33,1%). Odsetek respondentów, którzy nie wypełnili obowiązku komunii św., najwyższy był w kategorii wiekowej 40–51 lat (19,4%, 18,0%, 22,2%, 13,7%). Niektórzy księża opisując swoje doświadczenia związane z praktyką sakramentu pokuty i pojednania, wypowiadają się, że najmniej liczną kategorię spowiadających się stanowią ludzie w średnim wieku, co może wynikać, jak już wspomniano, ze skomplikowania ich biografii oraz stylu życia odbiegającego od nauczania Kościoła. Test chi kwadrat potwierdził zależność statystyczną między obydwoma zmiennymi ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,228$ ).

Praktyki religijne zadeklarowane przez respondentów jako systematyczne mają przełożenie na częstotliwość korzystania ze spowiedzi i na przyjmowanie Komunii św. Ponad połowa praktykujących systematycznie przyjęła Komunię św. w ostatnim miesiącu (66,2%), co trzeci przed paroma miesiącami lub w czasie wielkanocnym (30,6%), a znikomy odsetek nie wypełnił nakazu Kościoła związanego z komunią wielkanocną (2,8%). Co czwarty praktykujący niesystematycznie przystąpił do komunii św. przynajmniej raz w ostatnim miesiącu (28,1%), blisko połowa – przed paroma miesiącami lub w czasie Wielkanocy (49,3%), a co piąty nie przyjął Komunii św. w okresie ostatniej Wielkanocy (20,1%). Ponad połowa respondentów niepraktykujących albo nie przystępowała nigdy do komunii św., albo czyniła to rzadziej niż raz na rok (58,3%). Co trzeci przyjął Komunię św. przed paroma miesiącami lub w okresie wielkanocnym (31,7%), a co dziesiąty nie wypełnił obowiązku wielkanocnej komunii św. (10,2%). Praktyki religijne różnicowały częstotliwość przystępowania do komunii św. na poziomie wysokim ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,535$ ).

Jeśli zreasumuje się zgromadzone wyniki empiryczne, dostrzeże się wysokie wskaźniki praktyk religijnych badanych katolików. Znaczna większość katolików przestrzega obowiązku wielkanocnej komunii św. Widać

to zwłaszcza przy porównaniu wskaźników *dominantes* w krajach Europy Zachodniej i w Polsce. Inaczej wygląda sytuacja z *communicantes*. W polskiej religijności dość często można spotkać postawę, w której komunია św. poprzedzona jest spowiedzią, w przeciwieństwie do religijności zachodnioeuropejskiej, w której komunია staje się rytuałem społecznym<sup>248</sup>. Nie można zatem, opierając się na otrzymanych wskaźnikach osób spowiadających się, mówić o gwałtownie upowszechniającym się zjawisku utraty poczucia grzechu. Częsta komunია św. bardziej jest wyrazem pogłębionego życia religijnego niż utraty świadomości swojej grzeszności, chociaż wydaje się, że wraz ze zmianami postaw i zachowań moralnych powoli mogą występować tendencje do zatracania poczucia grzechu.

## 2. Praktyki nadobowiązkowe

Praktyki nadobowiązkowe, zwane także pobożnościowymi czy intensywnymi, wykraczają poza obowiązujące nakazy Kościoła, chociaż w świadomości społecznej ich nieprzestrzeganie niejednokrotnie pociąga za sobą skutki negatywne. Wyróżnia się rozmaite rodzaje praktyk pobożnych: publiczne i prywatne, ogólnokościelne i regionalne, *stricte* religijne i zwyczajowo towarzyskie. Często są one przeniknięte specyfiką typowo regionalną i lokalną, a także narodową<sup>249</sup>. Klasycy socjologii religii, L. Dingemans i J. Rémy, do omawianych tu praktyk zaliczali częste przystępowanie do komunii św., uczestnictwo we mszy św. w dni powszednie, codzienną modlitwę, przynależność do ruchów i stowarzyszeń katolickich<sup>250</sup>. Praktyki te pozwalają określić intensywność życia religijnego, którego wyrazem jest wykraczanie poza minimum obowiązujące w Kościele w sferze praktyk.

Odwolując się do badań J. Mariańskiego, należy zaakcentować, że praktyki nadobowiązkowe należą do najmniej stabilnych praktyk religijnych. Ich zaniedbywanie jest początkowym wskaźnikiem powolnej dechrystianizacji, szczególnie w polskiej religijności, na którą składa się całe bogactwo różnego rodzaju praktyk pobożnościowych. Badania socjologiczne ukazują rozmaite tendencje w ewolucji praktyk nadobowiązkowych; jedne z nich utrzymują się na stale wysokim poziomie, inne powoli znikają, jeszcze inne ulegają prywatyzacji<sup>251</sup>. W ostatnich latach obserwuje

<sup>248</sup> Mariański. *Praktyki religijne obowiązkowe i nadobowiązkowe* s. 90.

<sup>249</sup> Piwowarski. *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym* s. 277.

<sup>250</sup> Dingemans, Rémy. *Kryteria żywotności katolicyzmu* s. 130-131.

<sup>251</sup> Mariański. *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej* s. 225-226.

się przenikanie obyczajów religijnych i religijnej moralności do „kultury laickiej”<sup>252</sup>.

Poprzednio omówiono już spowiedź i komunię św. w kontekście normy obowiązującej w Kościele, a także częstotliwość korzystania z tych sakramentów. Patrząc na nie jako na przejaw gorliwości religijnej, trzeba odnotować, że w miesiącu, w którym trwały badania, komunię św. przyjęło 44,9% respondentów, a do spowiedzi w tym samym czasie przystąpiło 14,3%.

Analizę praktyk pobożnościowych rozpocznie pytanie dotyczące częstotliwości modlitwy, będącej jednym z najpowszechniejszych aktów kultu. Katechizm Kościoła Katolickiego przytacza wiele definicji modlitwy: „wzniesienie duszy do Boga lub prośba skierowana do Niego o stosowne dobra”<sup>253</sup>, „proste spojrzenie ku Niebu, okrzyk wdzięczności i miłości zarówno w cierpieniu, jak i radości”<sup>254</sup>. Do tych obrazowych określeń można dołączyć jeszcze ujęcie bardziej potoczne: „modlitwa jest czynnością, wyodrębnioną w określonym czasie, mającą na celu nawiązanie albo umocnienie kontaktu z Bogiem, wyrażoną w odpowiednich słowach, gestach skupienia, postawach ciała, śpiewach i ruchach, mogących przybierać formę indywidualną albo wspólnotową w ramach rodzin, ugrupowań religijno-kościelnych, podczas liturgii (z centrum w Eucharystii) albo poza nią”<sup>255</sup>.

Wskaźnik częstotliwości modlitwy jest ważnym czynnikiem charakteryzującym religijność jednostki. Jak już zostało wspomniane, modlitwa może przybierać różny formy (np. indywidualną czy zbiorową). W wywiadzie kwestionariuszowym nie sprecyzowano, o jaką modlitwę dokładnie chodzi. Wydaje się jednak, że ankietowani najczęściej odnosili to pytanie do modlitwy indywidualnej. Większość badanych katolików zadeklarowała modlitwę „codzienną lub prawie codzienną” (69,4%), a co szósty „przynajmniej raz w tygodniu” (17,0%)<sup>256</sup>. Pozostałe możliwości odpowiedzi zawarte w ankiecie były wybierane przez respondentów znacznie rzadziej. Według badań zrealizowanych przez ISKK w 2002 r. poszczególne wskaźniki wyniosły: dla modlących się „codziennie lub prawie codziennie” – 66,8%; dla modlących się „przynajmniej raz w tygodniu” – 15,8%; „raz w miesiącu” – 4,5%; „kilka razy w roku” – 5,7%<sup>257</sup>. Na podstawie tych

<sup>252</sup> E. Ciupak. *Polimorfizm obyczajów*. W: *Socjologia wychowania. Wybór tekstów*. Red. H. Mielicka. Kielce 2000 s. 139.

<sup>253</sup> KKK 2559.

<sup>254</sup> KKK 2558.

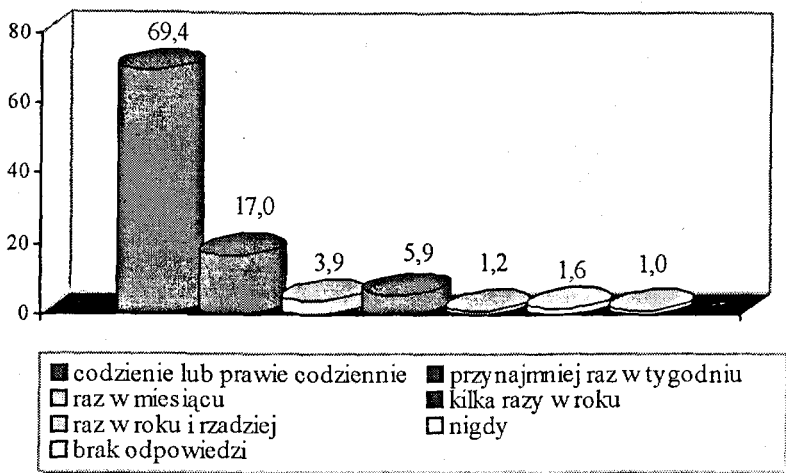
<sup>255</sup> Z. Narecki. *Modlitwa*. W: *Leksykon socjologii religii* s. 247.

<sup>256</sup> Wskaźnik codziennej lub prawie codziennej modlitwy w innych diecezjach kształtował się następująco: diecezja włocławska – 63,1%, tarnowska – 81,7%, łódzka – 53,0%, katowicka – 63,1%, gdańska – 52,7%.

<sup>257</sup> Zaręba. *Rytualistyczne zaangażowanie Polaków – regres czy stabilizacja?* s. 77.

badania można wnioskować, że modlitwa jest powszechną praktyką religijną katolików. Szczegółowe wskaźniki częstotliwości modlitwy dla archidiecezji lubelskiej przedstawia wykres 47.

Wykres 47. Częstotliwość modlenia się (dane w %)



Kobiety o prawie 20 punktów procentowych częściej niż mężczyźni deklarowały regularną lub prawie regularną modlitwę indywidualną (78,5% wobec 59,6%), rzadziej natomiast modlitwę „przynajmniej raz w tygodniu” (odpowiednio 11,5% wobec 22,8%). Różnice pomiędzy kobietami a mężczyznami stały się widoczne, gdy porównano wskaźniki modlitwy „raz w miesiącu” i rzadszej (8,6% wobec 13,9%), również wśród niemodlących się „nigdy” (0,8% wobec 2,5%). Płeć różnicowała deklaracje respondentów o częstotliwości modlitwy indywidualnej na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,206$ ).

Gdy uwzględniono zmienną niezależną „wiek”, okazało się, że różnica pomiędzy najmłodszą a najstarszą kategorią wiekową wyniosła 21,1 punktu procentowego. Potwierdziły się tym samym przewidywania, że im starsza kategoria wiekowa, tym częstsza jest modlitwa „codzienna lub prawie codzienna” (18–25 lat – 59,5%; 26–40 lat – 60,6%; 41–50 lat – 70,2%; 51 lat i więcej – 80,6%). Modlitwę „przynajmniej raz w tygodniu” częściej wybierali młodszy uczestnicy ankiety niż najstarsi (21,6%, 24,3%, 17,7%, 8,8%). Jeśli przyjąć za przejaw dechrystianizacji dość częsty brak modlitwy (raz w miesiącu, kilka razy w roku, raz w roku i rzadziej), to zauważalny był on zwłaszcza wśród młodzieży (14,6%, 12,8%, 10,7%, 8,0%). Również wskaźnik braku modlitwy największy był wśród młodzieży (3,2%,

1,6%, 1,0%, 1,1%) Zależność statystyczną poświadczyl test chi kwadrat ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,230$ ).

Deklarowane praktyki religijne przekładały się na częstotliwość modlitwy. Zdecydowana większość praktykujących systematycznie modliła się „codziennie lub prawie codziennie” – 88,4%. Co dziesiąta osoba w tej kategorii wiekowej modliła się rzadziej (zsumowane pozostałe odpowiedzi – 11,2%). Praktykujący niesystematycznie wybierali dwie możliwości: „codziennie lub prawie codziennie” (53,3%) lub „przynajmniej raz w tygodniu” (31,0%). Co siódmy modlił się „raz w roku i rzadziej” lub „nigdy” (14,2%). Blisko połowa praktykujących rzadko i niepraktykujących modliła się „codziennie lub prawie codziennie” (41,8%). Drugą najbardziej częstą odpowiedzią katolików niepraktykujących była modlitwa „kilka razy w roku” – 22,8%. Inne odpowiedzi uzyskały następujące dane procentowe: „przynajmniej raz w tygodniu” – 15,2%; „raz w miesiącu” – 7,6%; „kilka razy w roku” – 3,8%; „nigdy” – 7,0%. Związek korelacyjny obydwu cech był statystycznie istotny na poziomie średnim ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,475$ ).

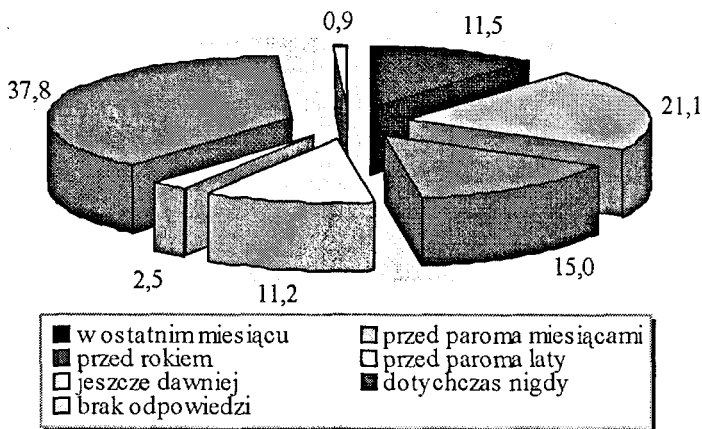
Drugą praktyką nadobowiązkową, jaka znalazła się w kwestionariuszu ankiety, było zamawianie intencji mszalnych. Zgodnie z Kodeksem Prawa Kościelnego każdy ksiądz może przyjąć ofiarę złożoną z racji zamawiana intencji mszy św.<sup>258</sup> Zebrane datki przyczyniają się do pomnożenia dobra Kościoła, są przejawem troski wiernych o utrzymywanie szafarzy i ich dzieł<sup>259</sup>. Zamawianie intencji mszalnych ma zarówno wymiar religijny, jak i tradycyjny, związany z regionalnym zwyczajem. W świetle badań socjologicznych okazało się, że prawie połowa badanych katolików w archidiecezji lubelskiej w ciągu roku zamówiła przynajmniej jedną intencję mszy św. (47,6%)<sup>260</sup>. Co trzeci nigdy nie zamówił takiej intencji (37,8%), a co siódmy zamówił „przed paroma laty” lub „jeszcze dawniej” (13,7%). Szczegółowe dane zawiera wykres 48.

<sup>258</sup> KPK 945.

<sup>259</sup> KPK 946.

<sup>260</sup> Wybrane dane empiryczne dla częstotliwości zamawiania intencji mszalnych w poszczególnych diecezjach wynoszą: w tarnowskiej: „w ostatnim miesiącu” – 15,9%, „przed paroma miesiącami” – 32,6%, „przed rokiem” – 14,6%; w łódzkiej – 7,7%, 16,6%, 13,8%; w diecezji katowickiej – 11,0%, 17,1%, 15,6%; w gdańskiej – 7,5%, 21,5%, 14,2%.

Wykres 48. Częstotliwość zamawiania intencji mszalnych (dane w %)



Kobiety częściej niż mężczyźni (przynajmniej raz w ciągu roku) zamawiały intencje mszalne (54,2% wobec 40,3%). Odsetek odpowiedzi „dawniej niż przed paroma laty” był zbliżony (13,0% wobec 14,6%). Wskaźnik nigdy niezamawiających mszy św. niższy był dla kobiet niż dla mężczyzn o 11,5 punktu procentowego (32,3 % wobec 43,8%). Test chi kwadrat potwierdził zależność statystyczną między obydwoma zmiennymi ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,142$ ).

Intencje mszalne zamawiają najczęściej ludzie starsi. W ostatnim roku jedyną kategorią wiekową, w której uczyniła to ponad połowa badanych, była kategoria osób w wieku 51 lat i więcej – 63,8% (pozostałe kategorie: 41–50 lat – 48,6%; 26–40 lat – 42,3%; 18–25 lat – 32,2%); „przed paroma laty i jeszcze dawniej”, od najstarszej do najmłodszej kategorii: 14,6%, 16,6%, 13,2%, 9,7%, „dotychczas nigdy” – 20,8%, 33,8%, 44,2%, 65,4%. Zależność obydwu zmiennych była istotna statystycznie na poziomie średnim ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,339$ ).

W ciągu ostatniego roku praktykujący systematycznie dwa razy częściej zamawiali intencje mszy św. niż praktykujący niesystematycznie i trzy razy częściej niż niepraktykujący (przed rokiem odpowiednio: 66,5%, 32,4%, 19,0%; „przed paroma laty lub dawniej” – 10,6%, 15,5%, 19,0%; „dotychczas nigdy” – 22,4%, 51,1%, 60,1%). Zależność statystyczną między obydwoma zmiennymi potwierdził test chi kwadrat ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,386$ ).

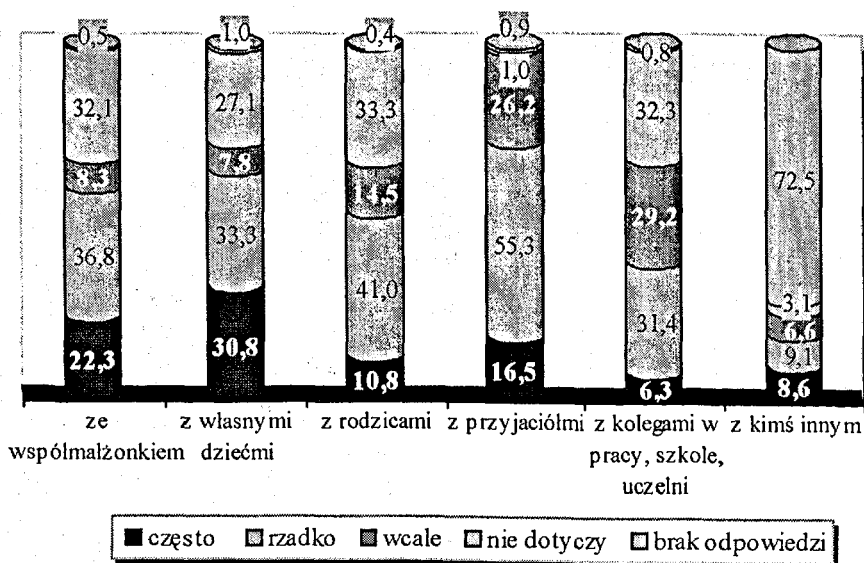
Trzecią i ostatnią objętą badaniami praktyką nadobowiązkową były rozmowy na tematy religijne. Socjalizacja religijna dokonująca się w domu rodzinnym wywiera znaczący wpływ na religijność jednostki. Postawa

religijna rodziców i ich przykład kształtują postawy dzieci. Dużą rolę w tym procesie odgrywają również rozmowy z dziećmi na tematy związane z religią.

Istotne znaczenie mają także rozmowy z ważnymi osobami z otoczenia (rówieśnicy, współpracownicy). Wspólne poszukiwanie wartości religijnych w dyskusjach jest świadectwem wewnętrznych potrzeb, które przejawiają się w pytaniach egzystencjalnych i szukaniu sensu w doświadczanych wydarzeniach. Można przypuszczać, że społeczeństwa sekularyzowane marginalnie podejmują tematykę religijną. Coraz częściej religia w rozmowach, i to nie tylko publicznych, bywa tematem tabu.

W kwestionariuszu ankiety pytano o częstotliwość rozmów na tematy religijne ze współmałżonkiem, własnymi dziećmi, rodzicami, przyjaciółmi i kolegami z pracy czy ze szkoły. Respondenci mogli wybrać jedną z trzech możliwości, a mianowicie, że rozmawiają często, rzadko lub wcale. Uzyskane wyniki dowiodły, że katolicy archidiecezji lubelskiej nie rozmawiają o religii zbyt często. Zbiorczy wskaźnik rozmów na tematy religijne według kategorii „często” wyniósł 15,9% badanych, „rzadko” – 34,5%, „wcale” – 15,4%, „nie dotyczy” – 21,5% „brak odpowiedzi” – 12,7%. Szczegółowe dane procentowe zawiera wykres 49.

Wykres 49. Częstotliwość rozmów na tematy religijne (dane w %)



Według zbiorczego wyniku dla rozmów religijnych kobiety częściej niż mężczyźni rozmawiały o sprawach wiary (17,0% wobec 14,6%). Istotna różnica statystyczna wystąpiła w odniesieniu do rozmów religijnych z własnymi dziećmi, z przyjaciółmi, z kolegami w pracy, w szkole, uczelni. We wszystkich przypadkach kobiety częściej poruszały tematy religijne. Średnia arytmetyczna dla pozostałych częstotliwości wyniosła: „rzadko” – 34,3% wobec 34,7%; „wcale” – 13,7 wobec 17,3; „nie dotyczy” – 22,1% wobec 20,7%; „brak odpowiedzi” – 12,8% wobec 12,6%.

Na zbiorczy wynik w sprawie rozmów na tematy religijne nie zauważono znaczącego wpływu zmiennej niezależnej „wiek”, choć tematy te częściej były podejmowane przez osoby starsze niż przez młodsze. Zwracał uwagę znacznie wyższy wskaźnik uzyskany dla młodzieży, jeśli chodzi o brak rozmów religijnych z rówieśnikami w szkole, a także większy odsetek jej odpowiedzi „rzadko”. W wielu kręgach młodzieżowych religia to temat tabu. Zbiorcze wyniki procentowe przedstawiały się następująco: „często”: 18–25 lat – 11,1%; 26–40 lat – 15,2%; 41–50 lat – 18,9%; 51 i więcej lat – 17,2%; rzadko: 34,8%, 38,1%, 36,4%, 30,7%; wcale: 11,8%, 16,5%, 16,5%, 14,2%; nie dotyczy: 26,9%, 16,6%, 15,6%, 25,4%; „brak odpowiedzi”: 12,1%, 13,6%, 12,5%, 12,4%.

Jeżeli chodzi o zmienną niezależną „wykształcenie”, to zauważało się, że dyskusje na tematy religijne najczęściej prowadziły osoby z wykształceniem podstawowym i niższym. Największe różnice wystąpiły u respondentów, którzy „wcale” nie rozmawiali na tematy religijne z kolegami w pracy czy w szkole. Znacznie większy był tu odsetek badanych z wykształceniem pomaturalnym i wyższym niż z podstawowym i niższym (różnica 9 punktów procentowych). Wyniki odpowiedzi były następujące: „często”: podstawowe i niższe – 15,6%; zasadnicze zawodowe – 15,9%; średnie – 16,3%; pomaturalne i wyższe – 15,9%; „rzadko” – 31,6%, 35,2%, 37,5%, 36,2%; „wcale” – 13,6%, 17,7%, 15,5%, 17,0%; „nie dotyczy” – 26,4%, 17,8%, 18,4%, 19,0%; „brak odpowiedzi” – 12,7%, 13,4%, 18,4%, 19,0%.

Na częstotliwości rozmów na tematy religijne najbardziej zaważyła zmienna „praktyki religijne”. To ona zróżnicowała badanych katolików w wyborze wszystkich zaproponowanych odpowiedzi. Nie jest chyba przypadkiem, że rozmowy religijne częściej prowadzili respondenci praktykujący systematycznie (20,1%) niż praktykujący niesystematycznie (12,6%), rzadko i niepraktykujący (9,2%). Dla innych odpowiedzi wyniki empiryczne kształtowały się następująco: „rzadko” – 33,8%, 36,5%, 32,7%; „wcale” – 10,6%, 18,8%, 24,3%; „nie dotyczy” – 23,0%, 19,4%, 20,6%; „brak odpowiedzi” – 12,5%, 12,7%, 13,3%.

Snując refleksje wokół pytania „po co nam religia?“, J. Mariański podkreśla użyteczność religii w życiu jednostki. Człowiek współczesny jako pragmatyk często odrzuca i/albo przestaje się interesować czymś, co uważa za niepotrzebne mu do życia. Dotyczy to nie tylko religii czy – jak tutaj – praktyk religijnych, ale może odnosić się do wszystkich dziedzin życia. Praktyki religijne poprzez akty kultu łączą jednostkę z Bogiem, przenoszą ją do innej, pozaempirycznej rzeczywistości, wspomagają wewnętrznie człowieka, któremu coraz trudniej znieść szybkie tempo życia, rozwiązywać problemy osobiste i zawodowe. „Religia, a dokładniej mówiąc praktyki religijne są po to, aby nie dać się zwariować. Ten czysty pragmatyzm nie jest pragmatyzmem teoretycznym, ale rzeczywistością. To nie jest przypisywanie na siłę obrzędowi religijnym nowych znaczeń i funkcji, ale wprost przeciwnie – one powstały w tym celu: aby nas ratować. Posługując się językiem bardziej teologicznym, aby nas zbawiać. Tylko z czasem poddały się dewocji. I to jest już modlitwa dla modlitwy, msza św. dla mszy św., różaniec dla różańca, nabożeństwo majowe dla nabożeństwa majowego”<sup>261</sup>. Traktowane z należytą pobożnością, spełniałyby swoje zadanie, a nie stawały się dla niektórych magią czy pseudodewocją. Jeżeli obrzędy religijne przestaną oddziaływać na życie jednostki, zostaną przez nią odrzucone z pogardą<sup>262</sup>.

### 3. Praktyki zwyczajowe

Praktyki zwyczajowe mają charakter nadobowiązkowy. Często wiążą się z religijnością ludową, z Kościołem „masowym” czy też ludowym. Funkcje, jakie pełnił Kościół w Polsce po II wojnie światowej w społeczeństwie i państwie, były znacznie szersze, niż wynika to z jego istoty. Był to Kościół ludowy (narodowy), wypełniający zarówno misję religijną, jak i patriotyczną. Poprzez realizację funkcji monopolizacyjnej przeciwstawił się programowej laicyzacji społeczeństwa oraz partyjnej propagandzie wartości antyreligijnych i antynarodowych. Listy prymasa i episkopatu dawały społeczeństwu polskiemu wsparcie w trudnych czasach. Dzięki swej funkcji integracyjnej Kościół podtrzymywał więzi narodowe i religijne wśród Polaków. Funkcja opiekuńcza Kościoła uprawniała go do występowania i zabiegania o zaspokajanie podstawowych potrzeb społeczeństwa. Kościół wpisywał się w oczekiwania Polaków i z konieczności musiał być Kościołem ludowym.

<sup>261</sup> Mariański. [głos w dyskusji]. W: *Katolicyzm polski dziś i jutro* s. 121-122.

<sup>262</sup> Tamże s. 121-126.

W dalszym ciągu pozostaje otwarte pytanie postawione przez W. Piwowarskiego: czy Kościół w Polsce po przejściu od społeczeństwa tradycyjnego do społeczeństwa wyboru pozostanie Kościołem ludowym?<sup>263</sup> Według tego autora Kościół ludowy w Polsce można opisać za pomocą sześciu charakterystycznych dla niego cech. Pierwszą była otwartość albo integracja. Kościół przenikał wszystkie środowiska społeczne, bez względu na światopogląd lub wyznanie (Kościół narodu). Nigdy nie zawęził swojej działalności do świątyń i zakrystii. Drugą jego cechą była masowość, przejawiająca się w ukierunkowaniu duszpasterstwa na przeciętnego katolika. Odbywało się to kosztem indywidualnych potrzeb jednostki, która w masowości nie zawsze może zaspokoić swoje wewnętrzne potrzeby. Trzecia cecha Kościoła ludowego to jego urzędowość, w której akcentuje się nie tyle wspólnotowość, ile hierarchiczno-urzędowy wymiar funkcjonowania. Dla tej cechy Kościoła ludowego charakterystyczne jest wymaganie posłuszeństwa od wiernych, uniformizacji w myśleniu i działaniu, a także dużej aktywności od duchownych. Kolejną cechą Kościoła ludowego jest ekspansywność. Masowe praktyki religijne ukazywały się Kościoła i przywiązanie wiernych do kategorii narodowych (peregrynacje, wizytacje biskupie w parafiach, koronacje obrazów Matki Bożej, pielgrzymki do miejsc świętych, pielgrzymki Ojca Świętego). Piątą cechą jest specyficzna polska religijność, która wyróżnia się między innymi kultem maryjnym i swoistym wymiarem doświadczenia religijnego. Przejawia się ono nagłym wzrostem pobożności w momentach przełomowych, niosących zagrożenie narodowe. Ostatnią cechą Kościoła ludowego jest opiekuńczość. Pełnił on wobec narodu trzy funkcje: obrońcy, opiekuna i rzecznika<sup>264</sup>.

Przez wiele lat posługa duszpasterska Kościoła ludowego kształtowała pobożność wiernych. W dokumentach Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów określona jest ona jako wyraz wiary, „która skupia w sobie elementy kultury określonego środowiska i uzewnętrznienia oraz w sposób żywy i skuteczny pobudza wrażliwość uczestników”<sup>265</sup> Jan Paweł II zauważa, że klasyfikacja „ludowości” „w sensie powierzchowności i niepewności mogłaby wywołać odruch nieufności ze strony wykształconej i wierzącej elity, a nawet ze strony niektórych gorliwych pasterzy. Postawa »ludowej wiary« ma jednak tę dobrą stronę, że charak-

<sup>263</sup> Piwowarski. *Socjologia religii* s. 276-277.

<sup>264</sup> Tenże. *Kościół ludowy wobec potrzeb i problemów duszpasterstwa*. W: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*. Red. W. Piwowarski. Wrocław 1983 s. 336-337; zob. tenże. *Od „Kościół ludu” do „Kościół wyboru”*. W: *Religia a przemiany społeczne w Polsce*. Red. I. Borowik, W. Zdaniewicz. Kraków 1996 s. 141-147.

<sup>265</sup> DPL s. 8.

teryzuje się głębokim zakorzeniem w kulturze, z którą wiąże się bardziej sercem niż rozumem, a ponadto jest ona też własnością całego ludu, który jest jednak Bożym ludem"<sup>266</sup>.

W dokumentach Kościoła zachęca się do pielęgnacji pobożności ludowej, dostrzegając jednakże niebezpieczeństwo skażenia jej elementami niezgodnymi z nauką katolicką. Pobożność ludowa nie występuje na tym samym poziomie, co liturgia Kościoła, do której powinna zmierzać. U. Altermatt, autor powszechnie stosowanej definicji religijności ludowej, ujmuje ją jako „codzienną religijność szerszych mas, które w jakikolwiek sposób należą do wspólnoty religijnej”<sup>267</sup>. Stosuje zamiennie terminy: katolicyzm ludowy, pobożność ludowa, religijność ludowa. Doprecyzowuje swoją definicję, dodając, że religijność ludowa jest żywą religijnością, „którą każdy może zobaczyć, odczuć i usłyszeć”<sup>268</sup>. Ten rodzaj religijności stara się „podporządkować” świat *sacrum* rzeczywistości ziemskiej.

Rola, jaką odgrywa rodzina w przekazywaniu tradycji religijnych, jest niezwykle istotna<sup>269</sup>. Omówione wcześniej wskaźniki utożsamiania się mieszkańców archidiecezji lubelskiej z rodziną i prywatną ojczyzną mogą zapowiadać także zakorzenie respondentów w tradycji i kulturze religijnej. Życie rodzinne w Polsce na przestrzeni wieków kształtowane było przez Kościół katolicki, Kościół prawosławny, a także przez religię mojżeszową<sup>270</sup>. Wszystkie te grupy religijne podkreślały bardzo mocno wspólnotowy charakter rodziny i kształtowały mocne więzi między pokoleniami. Biblijny nakaz troski o dzieci i starszych rodziców chronił więzy rodzinne. Bliskość rodzinna przejawiała się w świętowaniu Bożego Narodzenia, Wielkanocy, Wszystkich Świętych i Dnia Zadusznego<sup>271</sup>. Uczestnictwo w nabożeństwach religijnych wzmacniało rodzinny charakter tych świat, które w polskiej tradycji są obudowane bardzo bogatą sferą obyczajowości.

<sup>266</sup> Jan Paweł II. *Przemówienie do biskupów francuskich z regionu Prowincji Śródziemnomorskiej, przybyłych „ad limina” 18 listopada 1982*. W: *www.mateusz.pl*.

<sup>267</sup> U. Altermatt. *Katolicyzm a nowoczesny świat*. Kraków 1995 s. 98.

<sup>268</sup> Tamże.

<sup>269</sup> M. Sroczyńska. *Miejsce rytuału religijnego w procesie socjalizacji*. W: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi. Warszawa 2003 s. 110-111; zob. R. Doniec. *Rodzina wielkiego miasta, przemiany społeczno-moralne w świadomości trzech pokoleń*. Kraków 2001.

<sup>270</sup> Przed II wojną światową, w 1931 r., katolicy stanowili 75,1% ogółu mieszkańców Polski, prawosławni – 11,8%, a wyznawcy religii mojżeszowej – 9,8%; zob. *Mały słownik statystyczny 1939*. Warszawa 1939 s. 27.

<sup>271</sup> L. Dyczewski. *Więź między pokoleniami w rodzinie*. Lublin 2002 s. 37-38.

Wyprzedzając prezentację wyników empirycznych naszych badań, należy zauważyć, że niektóre zwyczaje utraciły swój dawniej religijny charakter<sup>272</sup>. Zachowywanie poszczególnych zwyczajów rodzinnych niekoniecznie niesie dziś ze sobą religijne zaangażowanie rodziny, ale przesadą byłoby też redukcja ich tylko do folklorystycznego wymiaru, pozbawionego religijnej legitymizacji, będącego swoistą ilustracją „symbolu opuszczonego”<sup>273</sup>.

Rodzina jako podstawowa komórka społeczna pełni wiele funkcji, m.in. prokreacyjną, wychowawczą, socjalizacyjną. To ona wprowadza człowieka w bogaty świat wartości religijnych i kulturowych. Uczy tradycji narodowych i regionalnych. Wywierając ważny wpływ na dziecko, rodzina kształtuje jego rozumienie zjawisk w otaczającym świecie, pomaga mu poznawać świat przyrody i kultury. Istotnym zadaniem rodziny jest socjalizacja w zakresie rozumienia norm i ich wartościowania. Dokonuje się to poprzez naśladowanie rodziców i domowników, z którymi dziecko jest emocjonalnie związane. Szczególnie identyfikowanie się z rodzicami wpływa na proces przyswajania trwałych i głębokich norm oraz zasad postępowania, stąd też rodzina pozostaje ważną grupą odniesienia. Styl życia kultywowany w rodzinie, jej opinie, normy i zachowania są niezwykle istotne, ponieważ często przyjmowane są przez dziecko za własne<sup>274</sup>.

W badaniach socjologicznych zostały uwzględnione praktyki i zwyczaje, które mają różny charakter: religijny, religijno-świecki, a jeszcze inne świecki<sup>275</sup>. Wśród licznych praktyk i zwyczajów jedne są nadal przestrzegane, a inne przechodzą do przeszłości i zanikają. Przez czynności religijne wiele osób identyfikuje się z wiarą i Kościołem. Jak ukazują badania socjologiczne i etnograficzne, przestrzeganie niektórych praktyk religijnych nie jest równoznaczne z przynależnością do Kościoła, gdyż

<sup>272</sup> Zob. tenże. *Symbolika świąteczna i jej funkcje w rodzinie miejskiej*. W: *W trosce o rodzinę. Kultura dnia codziennego i świątecznego w rodzinie*. Red. L. Dyczewski, D. Wadowski. Lublin 1998.

<sup>273</sup> W. Świątkiewicz. *Religijność w specyfice regionalnej kultury*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*. Katowice 1999 s. 43; J. Tokarska-Bakir. *Czy symbol wciąż daje jeszcze coś do myślenia? Hermeneutyczna typologia symboli i zachowań religijnych*. „Kultura i Społeczeństwo” 1996 nr 1 s. 67.

<sup>274</sup> B. Wojciechowska-Charlak. *Między praktyką a teorią wychowania*. Lublin 1997 s. 139-140; W. Majkowski. *Matrzeńsko-rodzinna więź we współczesnej rodzinie polskiej*. W: *Rodzina Polska u progu trzeciego tysiąclecia. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Instytut Socjologii UKSW w dniach 17-18 listopada 2001 roku*. Red. W. Majkowski. Warszawa 2003 s. 65-84; zob. C. Rogowski. *Edukacja religijna. Założenia – uwarunkowania – perspektywy rozwoju*. Lublin 2002.

<sup>275</sup> Mariański. *Obowiązkowe i nieobowiązkowe praktyki religijne* s. 46.

są one obecne także w rodzinach nieidentyfikujących się z wiarą katolicką.

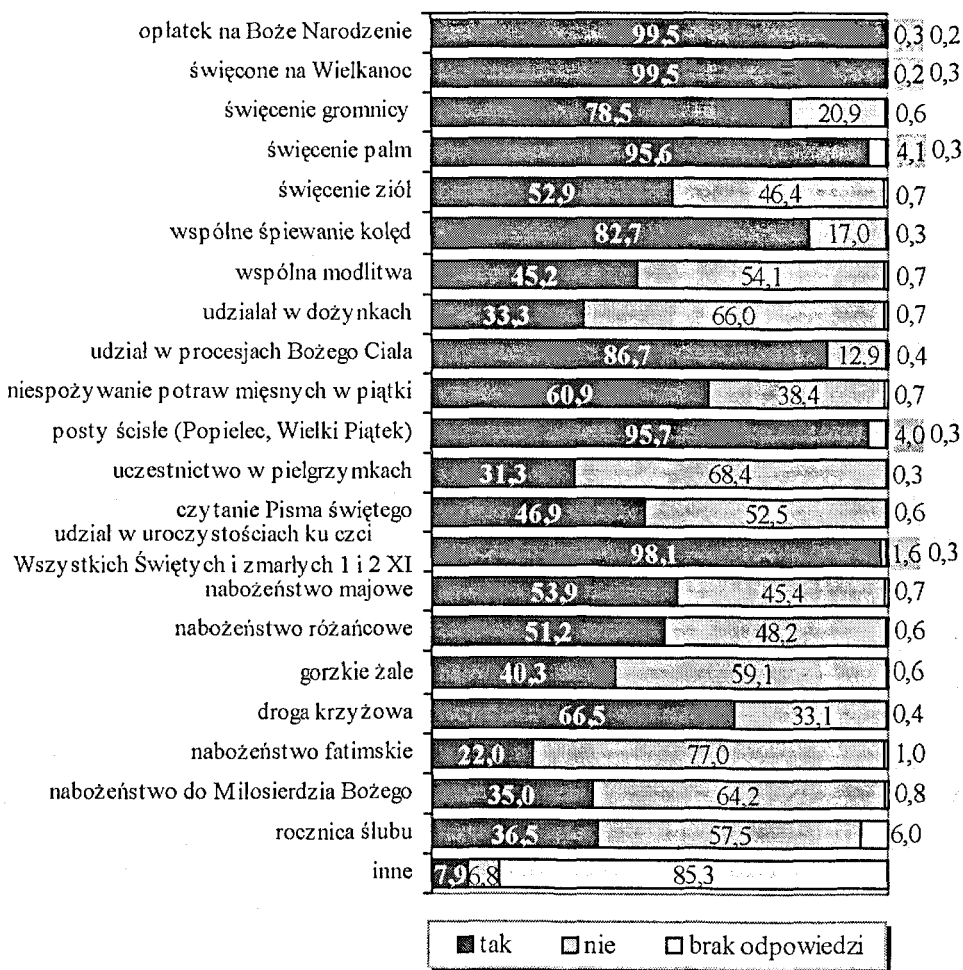
W archidiecezji lubelskiej – jak wykazały badania – dzielenie się opłatkiem przestrzegane jest prawie we wszystkich rodzinach (99,5%). Podobnie jest ze „święconym” na Wielkanoc (99,5%)<sup>276</sup>. Zwyczajem zakorzenionym w tradycji bożonarodzeniowej jest rodzinne śpiewanie kolęd, kulturowane w archidiecezji lubelskiej przez 82,7% badanych. W Kościele katolickim mamy do czynienia ze święceniem przedmiotów symbolicznych. W ankiecie zostało uwzględnione święcenie gromnicy (78,5%), palm (95,5%) i ziół (52,9%). W Kościele istnieje obowiązek zachowywania postów ścisłych w Wielki Piątek i Popielec. Zwyczaj ten jest przestrzegany prawie przez wszystkie rodziny (95,7%), a potraw mięsnych w piątki nie spożywa 60,9% ankietowanych. Powszechny jest udział w uroczystościach rodzinnych ku czci Wszystkich Świętych i w Dzień Zaduszny (98,1%). Są to również bardzo rodzinne święta, mocno zakorzenione w polskiej tradycji. Znaczny też jest udział wiernych w procesjach Bożego Ciała, w których często biorą udział całe rodziny (86,7%).

Kościół podkreśla niezwyklej rolę, jaką w rodzinie odgrywa wspólna modlitwa. Cementuje ona więzy rodzinne, pogłębia i umacnia wiarę. W całej zbiorowości 45,2% badanych stwierdziło, że w ich rodzinach praktykuje się wspólną modlitwę. Innym sposobem pogłębiania wiary jest czytanie Pisma św. (46,9%). Jeśli chodzi o udział w nabożeństwach, to najczęściej osób uczestniczy w drodze krzyżowej (66,5%). Szczegółowe dane empiryczne zawiera wykres 50.

---

<sup>276</sup> W innych diecezjach przestrzeganie wspomnianych praktyk jest także powszechne, np. w diecezji tarnowskiej (opłatek – 99,2%, święcone na Wielkanoc – 99,1%), w katowickiej (odpowiednio: 93,3%, 97,9%), w łódzkiej (odpowiednio: 96,7%, 97,0%).

Wykres 50. Przestrzeganie praktyk i zwyczajów religijnych (dane w %)



Już na samym wstępie można podkreślić, że zmienna niezależna „praktyki religijne” różnicowała statystycznie wskaźniki odnoszące się do prawie wszystkich zwyczajów i tradycji rodzinnych; wpłynęła nawet – co ciekawe – na obchodzenie rocznic ślubu. Przez zmienną niezależną „płeć” zostało zróżnicowanych pięć zwyczajów przestrzeganych w rodzinie. Wszystkie charakteryzowały się większym odsetkiem zachowywania ich przez kobiety niż przez mężczyzn: przestrzeganie postów ścisłych w Popielec i Wielki Piątek (97,7%, 93,7%;  $p = 0,003$ ,  $C = 0,093$ ), uczestnictwo w drodze krzyżowej (71,4%, 61,1%;  $p = 0,001$ ,  $C = 0,109$ ), uczestnictwo w nabożeństwie różańcowym (58,9%, 42,7%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,160$ ), uczestnictwo w pielgrzymkach (35,0%, 27,1%;  $p = 0,007$ ,  $C = 0,085$ ).

Druą zmienna niezależna, „wiek”, różnicowała siedem zwyczajów według reguły: im starsza kategoria wiekowa, tym większy odsetek przestrzegania danego zwyczaju (dane będą podane od najmłodszej kategorii wiekowej: 18–25 lat, 26–40 lat, 41–50 lat, 51 lat i więcej): święcenie gromnicy (68,1%, 76,5%, 76,3%, 86,6%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,162$ ); uczestnictwo w nabożeństwie majowym (50,8%, 49,0%, 50,5%, 61,0%;  $p = 0,010$ ,  $C = 0,107$ ); święcenie ziół (41,1%, 48,2%, 51,5%, 63,2%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,167$ ); uczestnictwo w nabożeństwie różańcowym (50,8%, 45,0%, 47,0%, 58,1%,  $p = 0,005$ ,  $C = 0,113$ ); a następnie czytanie Pisma św. (41,1%, 41,4%, 48,5%, 53,0%;  $p = 0,009$ ,  $C = 0,108$ ); uczestnictwo w nabożeństwie gorzkich żali (35,1%, 36,3%, 33,8%, 49,6%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,143$ ), uczestnictwo w pielgrzymkach (29,2%, 23,1%, 32,8%, 37,3%;  $p = 0,003$ ,  $C = 0,119$ ).

Zmienna „wykształcenie” różnicowała cztery zwyczaje, zgodnie z tendencją, że im wyższe wykształcenie, tym mniejszy odsetek odpowiedzi twierdzących – dane statystyczne podano w kolejności od wykształcenia podstawowego i niższego, poprzez zasadnicze zawodowe, średnie do pomaturalnego i wyższego: święcenie gromnicy (82,6%, 84,3%, 72,2%, 64,8%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,168$ ), święcenie ziół (59,9%, 52,5%, 44,3%, 48,1%;  $p = 0,002$ ,  $C = 0,122$ ), uczestnictwo w nabożeństwie gorzkich żali (46,7%, 38,4%, 37,1%, 29,6%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,335$ ), udział w dożynkach (38,3%, 34,5%, 31,2%, 15,7%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,141$ ).

Ostatnia zmienna niezależna, „praktyki religijne” – jak już wcześniej wspomniano – najczęściej różnicowała badanych katolików. Dane empiryczne podano w kolejności od praktykujących systematycznie przez praktykujących niesystematycznie do praktykujących rzadko i niepraktykujących: udział w uroczystościach ku czci Wszystkich Świętych i w Dniu Zaduszny 1 i 2 XI (99,2%, 97,5%, 96,2%;  $p = 0,003$ ,  $C = 0,108$ ); zachowanie postów ścisłych (99,0%, 96,0%, 85,4%,  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,227$ ); święcenie palm (97,8%, 94,7%, 90,5%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,133$ ); udział w procesjach Bożego Ciała (96,0%, 84,5%, 62,0%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,338$ ); wspólne śpiewanie kolęd (89,4%, 78,9%, 69,0%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,207$ ); święcenie gromnicy (88,8%, 71,2%, 60,1%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,267$ ); uczestnictwo w drodze krzyżowej (81,6%, 58,8%, 33,5%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,353$ ); niespożywanie potraw mięsnych w piątki (68,3%, 58,8%, 42,4%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,186$ ); udział w nabożeństwie majowym (69,7%, 39,9%, 32,3%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,311$ ); święcenie ziół (66,9%, 42,4%, 29,7%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,287$ ); uczestnictwo w nabożeństwie różańcowym (69,1%, 37,2%, 22,2%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,357$ ); czytanie Pisma św. (59,5%, 37,8%, 25,3%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,265$ ); wspólna modlitwa w rodzinie (50,3%, 41,2%, 37,3%;  $p = 0,003$ ,

C = 0,108); uczestnictwo w nabożeństwie gorzkich żali (56,7%, 27,3%, 13,9%,  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,335$ ); obchodzenie rocznicy ślubu (41,9%, 31,6%, 29,7%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,129$ ); praktykowanie nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego (50,1%, 22,9%, 11,4%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,318$ ); udział w dożynkach (37,7%, 31,3%, 23,4%;  $p = 0,002$ ,  $C = 0,111$ ); uczestnictwo w pielgrzymkach (42,5%, 22,0%, 14,6%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,245$ ); udział w nabożeństwie fatimskim (32,1%, 14,9%, 5,1%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,252$ ).

Wyniki badań socjologicznych wskazują, że niektóre praktyki i zwyczaje religijne są przestrzegane prawie we wszystkich rodzinach. Święta Bożego Narodzenia i Wielkanocy mają charakter rodzinny. W kulturze polskiej istnieje wiele przedmiotów i zachowań symbolicznych związanych z tymi świętami. W bożonarodzeniowej tradycji powszechne jest łamanie się opłatkiem, składanie sobie życzeń, śpiewanie kolęd, obdarowywanie się prezentami, pozostawianie wolnego miejsca przy stole podczas wieczerzy wigilijnej. Wymienione zachowania symboliczne integrują społecznie i religijnie rodzinę<sup>277</sup>. Respondentów zapytano o zwyczaje, które są przestrzegane w ich rodzinach. Otrzymane wyniki dotyczą nie tyle przestrzegania danej praktyki czy zwyczaju przez badanego, ile występowania ich w jego rodzinie. Badania sondażowe przeprowadzone przez CBOS w 1998 r. ukazały, że dla większości Polaków najważniejsze święta chrześcijańskie są bardziej rodzinne (69%) niż religijne (46%)<sup>278</sup>. Przeciętny wskaźnik uczestnictwa w 21 praktykach i zwyczajach religijnych w archidiecezji lubelskiej wyniósł 62,4% badanych.

Przejawem religijności ludowej, bardzo mocno zakorzenionej w Piśmie św., jest pielgrzymowanie do sanktuariów. Ta forma poszukiwania Boga w duchowości katolickiej łączy wiele wymiarów: eschatologiczny, pokutny, świąteczny, kulturowy i wspólnototwórczy. Wędrowanie jest symbolem przemierzania przez człowieka drogi do królestwa niebieskiego. Wymowę eschatologiczną uzupełnia wymiar pokutny, podkreślający znaczenie pielgrzymki jako nadziei na nawrócenie. Pielgrzymując chrześcijanin uświadamia sobie swoje słabości i próbuje zrozumieć wewnętrzny sens życia. Znaczenie świąteczne pielgrzymki polega na tym, że przenosi ona pielgrzymujących w rzeczywistość pozaempiryczną, daje okazję do oderwania się od codzienności. Wymiar kulturowy ukazuje cel pielgrzymki,

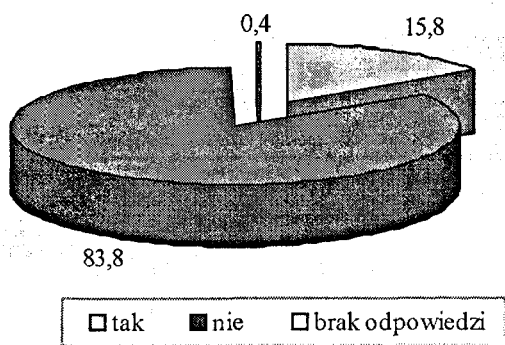
<sup>277</sup> L. Dyczewski. *Zwyczajowość-obrzędowość czynnikiem wzmacniającym świętowanie i zadowolenie ze świąt*. W: *Kultura dnia codziennego i świątecznego w rodzinie*. Red. L. Dyczewski, D. Wadowski. Lublin 1998 s. 75-80.

<sup>278</sup> B. Wiórka. *Wielki Post i Wielkanoc w rodzinach*. Komunikat z badań CBOS, BS/64/2000. Warszawa 2000 s. 2.

którym jest spotkanie z Bogiem. Wędrowanie do Niego jest okazją do dania świadectwa przez chrześcijan – stają się oni „wędrującymi głosicielami Chrystusa”<sup>279</sup>. Wspólnototwórczy charakter pielgrzymki polega na budowaniu jedności wspólnego losu z innymi, poszukującymi takich samych duchowych wartości<sup>280</sup>.

Respondentom zadano pytanie: „Czy w zeszłym roku brał(a) Pan(i) udział w jakiejś pielgrzymce do sanktuariów?”. W całej badanej zbiorowości w ubiegłym roku co szósty katolik odbył pielgrzymkę do sanktuarium (15,6%)<sup>281</sup>. Szczegółowe dane procentowe zawiera wykres 51.

Wykres 51. Udział w pielgrzymce w zeszłym roku (dane w %)



Cechy demograficzne i społeczne nie zróżnicowały badanej zbiorowości katolików, zróżnicowały ją natomiast cechy religijne. W pielgrzymkach częściej uczestniczyli praktykujący systematycznie (24,0%) niż praktykujący niesystematycznie (9,6%), a tym bardziej niepraktykujący (3,2%). Związek między praktykami religijnymi a udziałem w pielgrzymce był istotny statystycznie na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,228$ ).

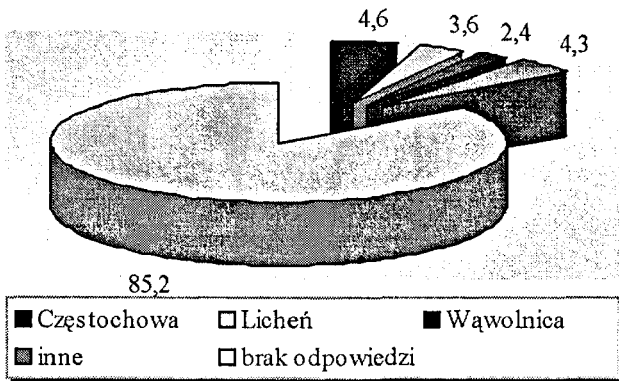
Kolejne pytanie dotyczyło tych respondentów, którzy już potwierdzili swój udział w jakiegokolwiek pielgrzymce. Zostali oni poproszeni o wskazanie miejsca pielgrzymkowego. Wśród wymienianych miejscowości były: Częstochowa (4,6%), Licheń (3,6%), Wąwolnica (2,4%), inne (4,3%). Otrzymane wyniki empiryczne nie zostały zróżnicowane w sposób istotny statystycznie przez zmienne niezależne. Zobacz wykres 52.

<sup>279</sup> DA 14.

<sup>280</sup> DPL s. 201-203.

<sup>281</sup> Wskaźnik udziału w jakiegokolwiek pielgrzymce w przebadanych diecezjach wyniósł: w diecezji tarnowskiej – 12,7%, w archidiecezji łódzkiej – 16,6%, w archidiecezji gdańskiej – 17,5%.

Wykres 52. Najczęściej wybierane miejsca pielgrzymkowe (dane w %)



Największym i najstarszym miejscem kultu religijnego w archidiecezji lubelskiej jest sanktuarium w Wąwolnicy. Pierwsze objawienia miały miejsce w 1278 r. w Kęble koło Wąwolnicy podczas najazdów tatarskich. W tym czasie rozpoczął się kult Matki Boskiej Kębelskiej. Po koronacji figurki Matki Bożej w 1978 r. kustosze udokumentowali i szczegółowo opisali 160 cudów, które dokonały się w tym sanktuarium. Przez cały rok przybywają tutaj liczne pielgrzymki. Diecezjalne uroczystości odbywają się w święto odpustowe Matki Bożej Kębelskiej, w pierwszą sobotę i niedzielę września. Gromadzi się na nich kilkadziesiąt tysięcy wiernych, także spoza archidiecezji.

Znaczącym miejscem pielgrzymkowym jest lubelska archikatedra, w której znajduje się cudowny obraz Matki Bożej Płaczącej. Czczą Ją tam lublinianie, a także mieszkańcy okolicznych miast i wsi. Każdego trzeciego dnia miesiąca jedna z parafii Lublina organizuje w archikatedrze czuwanie modlitewne. Główne święto przypada 3 lipca, w rocznicę cudu z 1949 r., skupiając tysiące wiernych.

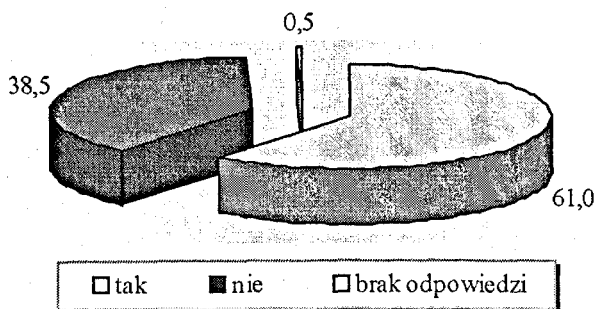
Innym ważnym sanktuarium jest bazylika Mariacka w Chełmie. Po zawarciu unii brzeskiej stała się katedrą greckokatolicką, a po kasacji unii świątynię zamieniono na prawosławną cerkiew. Po I wojnie światowej należała znów do katolików. Rozwijał się w niej kult Matki Bożej Chełmskiej. Podczas wrześniowych uroczystości odpustowych (8 IX) w różnych nabożeństwach uczestniczy ponad 50 tys. pielgrzymów z całej Lubelszczyzny.

Oprócz wymienionych na terenie archidiecezji lubelskiej istnieją sanktuaria dedykowane świętym. Najbardziej znane jest sanktuarium św. Stanisława w Piotrawinie i sanktuarium św. Antoniego w Lublinie.

Inną praktyką zwyczajową, bardzo mocno zakorzenioną w polskim katolicyzmie, jest udział w odpuszc. Ten dzień ma znaczenie liturgiczne i wzbogaca pobożność ludową. Zbiegające się w czasie obchody kultyczne, liturgiczne i ludowe wpisane są trwale w pejzaż polskiego katolicyzmu. Jeżeli jednak odpusty są pozbawione treści specyficznie chrześcijańskich, stają się manifestacją społeczną i folklorystyczną, ewentualnie okazją do spotkań i dialogu członków tej samej społeczności<sup>282</sup>.

Respondenci zostali zapytani, czy w poprzednim roku brali udział w jakimkolwiek odpuszc, a jeżeli tak, to w jakim. Ponad połowa badanych katolików stwierdziła, że w ubiegłym roku nie uczestniczyła w żadnym odpuszc (61,0%)<sup>283</sup>. Zobacz wykres 53.

Wykres 53. Udział w odpuszc w zeszłym roku (dane w %)



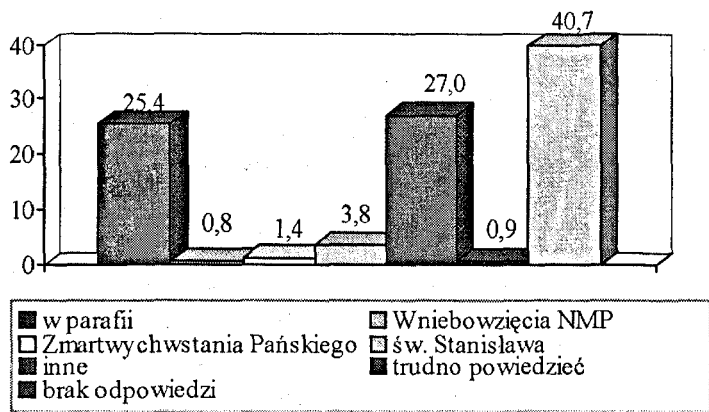
Zmienne demograficzno-społeczne nie różnicowały badanych katolików; różnicowała ich jedynie zmienna religijna. O ile nie jest zaskoczeniem, że praktykujący systematycznie uczestniczyli w uroczystościach odpustowych (77,8%), o tyle warto dostrzec, że połowa praktykujących niesystematycznie (51,4%) i co czwarta osoba prawie niepraktykująca wzięła udział w zeszłorocznym odpuszc (28,5%). Być może świadczy to o społecznym znaczeniu odpustu w zbiorowości lokalnej. Brak uczestnictwa wyniósł odpowiednio: 21,8%, 47,7%, 71,5%. Praktyki religijne różnicowały uczestnictwo w odpuszc parafialnym na poziomie średnim ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,361$ ).

Uściśleniem pytania o uczestnictwo w odpuszc było podanie miejsca, gdzie się on odbywał. Dla co czwartego badanego katolika był to odpust parafialny (25,4%). Pozostali respondenci wymieniali kościoły pod konkretnym wezwaniem, które nawiedzili w dniu odpustu: św. Stanisława (3,8%), Zmartwychwstania Pańskiego (1,4%), Wniebowzięcia NMP (0,8%) i inne (27,0%).

<sup>282</sup> DPL s. 164.

<sup>283</sup> Wskaźnik udziału w jakimkolwiek odpuszc w przebadanych diecezjach wyniósł: w tarnowskiej – 18,0%; w łódzkiej – 36,0%; w gdańskiej – 29,3%.

Wykres 54. Udział w konkretnym odpuszcie (dane w %)



Największe uroczystości odpustowe w archidiecezji odbywają się w dwóch wspomnianych już sanktuariach: w Wąwolnicy i w bazylice Mariackiej w Chełmie, a także w sanktuarium św. Anny w Lubartowie. Gromadzą się na nich wierni z całej archidiecezji. Zauważa się jednak, że wraz z osłabieniem pozareligijnych motywów uczestnictwa w odpuszczeniu parafialnym i powolną utratą jego funkcji towarzysko-rodzinnej atrakcyjność odpustów systematycznie spada<sup>284</sup>.

Transformacja ustrojowa ostatnich lat nie spowodowała w społeczeństwie polskim drastycznych przemian religijności w kontekście praktyk religijnych. W dalszym ciągu są one „wizytówką” polskiej religijności i zdumiewają zagranicznych turystów. W porównaniu z Europą Zachodnią odsetek *dominicanos* i *communicantes* w Polsce utrzymuje się na wysokim poziomie. Zauważalne przemiany nie są radykalne, choć szczególnie wśród osób w średnim wieku (25–50 lat) można dostrzec odwołanie od wspomnianych praktyk. Zmiana systemu pracy, nieraz obiektywna konieczność pracy w niedzielę to tylko jedna z przyczyn, i to nie najważniejsza, utrudniająca uczestnictwo w niedzielnej Eucharystii. Poważniejszym problemem są przeobrażenia w świadomości społecznej, jakie zaczynają się nasilać. W wielkich miastach przybywa „ludzi weekendowych”, którzy w dni wolne od pracy opuszczają miejsce zamieszkania. Drugą formą spędzania dni świątecznych są zakupy. Znakiem czasu może być pomysł budowania na terenie hipermarketu kaplicy w celu pogodzenia duchowych potrzeb ludzi wierzących z robieniem przez nich dużych zakupów w święta kościelne<sup>285</sup>.

<sup>284</sup> Mariański. *Obowiązkowe i nieobowiązkowe praktyki religijne* s. 53.

<sup>285</sup> D. Zysk. *Kaplica w markecie?* „Życie Warszawy”, 14 XII 2004 s. 2.

Udział w praktykach religijnych – jak wskazują liczne badania socjologiczne – jest niejednokrotnie ważniejszym elementem identyfikacji z katolicyzmem niż parametr wiary. Poświadcza to wyższy odsetek osób niepraktykujących niż osób niereligijnych. Grupa „wielkanocno-bożonarodzeniowa”, używając terminologii J. Mariańskiego, wedle przypuszczeń opiera się mocniej na konwenansach społecznych czy przywiązaniu do tradycji niż na samej wierze religijnej i pozostaje poza oddziaływaniem instytucjonalnym Kościoła<sup>286</sup>. Obecność w kościele na niedzielnej Eucharystii jest wyrazem publicznego świadectwa przynależności do Kościoła. Jeśli uwzględni się wszystkich chodzących regularnie na msze św. niedzielne oraz przychodzących na nie 1–2 razy w miesiącu, okaże się, że zdecydowana większość badanych katolików manifestuje w ten sposób „bycie wierzącym katolikiem” (81,4%). Najczęściej wypełniają praktyki obowiązkowe kobiety i osoby z kategorii wiekowej 51 lat i więcej. Co piąty katolik utrzymuje już tylko sporadyczny kontakt z Kościołem, zazwyczaj przy okazji rytuałów przejścia, świąt czy obchodów religijnych.

W ostatnim okresie nie nastąpiło masowe odejście katolików archidiecezji lubelskiej od rozmaitych praktyk religijnych o charakterze nadobowiązkowym. Nadal są one wypełniane w wielu rodzinach. Jest to dowód, że rodzina wciąż odgrywa ważną rolę w przekazie tradycji religijnej. Niektóre z omawianych praktyk tracą jednak swe znaczenie religijne, stają się tylko rodzinnym rytuałem. Wysoki wskaźnik przestrzegania wielu praktyk religijnych świadczy o tym, że w dalszym ciągu są one ważną częścią życia religijnego mieszkańców Lubelszczyzny.

Istnieje nadal duża różnica pomiędzy przyznawaniem się do wiary a jej zewnętrznym wyrazem, widocznym w praktykach religijnych. Znacznie łatwiej jest deklarować wiarę, niż zachować konsekwencję w wypełnianiu obowiązków religijnych. Potwierdza to dawno udowodnioną w badaniach socjologicznych tezę o funkcjonowaniu religii na dwóch płaszczyznach: ogólnonarodowej i codziennej.

Wyniki empiryczne otrzymane w badaniach katolików archidiecezji lubelskiej – porównane z wynikami ogólnopolskimi i wynikami odnoszącymi się do innych diecezji – uprawniają opinię, że poziom praktyk religijnych mieszkańców Lubelszczyzny pozostaje wysoki. Ale jeśli nawet w kontekście danych europejskich nie stwierdza się tutaj regresu praktyk religijnych, pojawia się od strony pastoralnej pytanie, jak utrzymać wysoki wskaźnik praktykujących.

<sup>286</sup> J. Mariański. *Praktyki religijne w badaniach socjologicznych*. W: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*. Red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz. Warszawa 2000 s. 468.

## V. Postawy i zachowania społeczno-moralne

Religia, ciesząca się w społeczeństwach tradycyjnych ogromnym zaufaniem, porządkowała społeczną rzeczywistość poprzez propagowane przez siebie wartości i normy. Były one swoistym imperatywem społecznym, ogarniającym niemal wszystkie dziedziny życia indywidualnego i społecznego<sup>287</sup>. W społeczeństwie pluralistycznym następuje oddzielenie sfery religijnej i moralnej. Proces strukturalnej indywidualizacji sprawia, że o akceptowaniu wartości i norm moralnych decyduje tylko jednostka. Człowiek sam, bez podpowiedzi religii, pragnie decydować o tym, co jest dobre, a co złe, czyli o wartościach moralnych. Opowiada się w ten sposób – poprzez pryzmat swoich aktualnych interesów, pragnień i dążeń – za różnymi opcjami aksjologicznymi, odrzucając często system wartości, norm moralnych, uświęconych autorytetem religijnym<sup>288</sup>.

Obecnie uwaga zostanie skoncentrowana na kolejnym parametrze religijności, jakim jest aspekt etyczno-konsekwencyjny. Dotyczy on świeckich następstw wiary w Boga wyznawanej przez jednostkę. Analizy badawcze skupiają się raczej na stosunkach między ludźmi niż między jednostką a Bogiem. W ramach parametru konsekwencyjnego bada się postawy i zachowania jednostki, wynikające zarówno z przepisów, jak i z nakazów etycznych, regulujących wzory zachowania się wobec *sacrum* i wobec drugiego człowieka<sup>289</sup>. Jest to jeden z najtrudniejszych parametrów do badań, gdyż dużo łatwiej jest odpowiedzieć na pytanie dotyczące wiary w Boga, niż uchwycić jej konsekwencje w życiu (jak je zmierzyć?). Nie wolno także zapominać o zróżnicowaniach środowiskowych, w wyniku których istnieją różne odmienne style życia i różne praktyczne konsekwencje wyznawanej religii<sup>290</sup>.

### 1. Deklarowane zachowania społeczne

Problematyka wartości jest niezwykle bogata, dlatego podejmują ją różne dyscypliny naukowe. Główną przyczyną rozbieżności w definiowaniu

---

<sup>287</sup> J. Mariański. *Religia i moralność w społeczeństwie polskim: współzależność czy autonomia?* W: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*. Red. J. Mariański. Kraków 2002 s. 481.

<sup>288</sup> Tenże. *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością* s. 109.

<sup>289</sup> Tenże. *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967-1976)*. Poznań–Warszawa 1984 s. 230.

<sup>290</sup> Borowik, Doktor. *Pluralizm religijny i moralny w Polsce* s. 55.

i ujmowaniu wartości jest spór intelektualny dotyczący pytania, czy wartości istnieją obiektywnie, tzn. niezależnie od świadomości podmiotów, czy też subiektywnie, tzn. są wartościami wyłączne dla kogoś. Najczęściej wyróżnia się trzy sposoby ujmowania problematyki wartości. Sposób ontologiczny i naturalistyczny zakładają ich obiektywne istnienie, sposób humanistyczny akcentuje ich istnienie subiektywne<sup>291</sup>. W socjologii dominuje humanistyczne podejście do problematyki wartości. Stanowi ono fundament tzw. socjologii humanistycznej<sup>292</sup>, która zajmuje się między innymi badaniem tego, co rzeczywiście ludzie uznają w społeczeństwie za ważne, a nie tym, co powinni za takie uznawać (neutralne, niewartościujące ujęcie). Zainteresowania socjologii humanistycznej obejmują tworzenie wartości, ich rozprzestrzenianie, akceptację i transformację.

Wartości w ujęciu empirycznym można określać jako „to wszystko, co jest potencjalnym przedmiotem ludzkich działań”<sup>293</sup>. J. Szczepański definiuje je jako „[...] dowolny przedmiot materialny lub idealny, idea lub instytucja, przedmiot wyimaginowany lub rzeczywisty, w stosunku do którego jednostki lub zbiorowości przyjmują postawę szacunku, przypisują mu ważną rolę w swoim życiu i dążenie do jego osiągnięcia odczuwają jako przymus”<sup>294</sup>. Przez wartość L. Dyczewski rozumie „przedmioty oraz stany rzeczy, na które ukierunkowane są dążenia jednostek badanych bądź które zaspokajają ich potrzeby (stanowią) też ogólne kryterium, na podstawie którego jednostki badane uznają różne obiekty jako godne pozytywnej oceny”<sup>295</sup>. Zdaniem J. Mariańskiego „przez wartości rozumie się najczęściej to wszystko, co wiąże się z pozytywnymi emocjami, co skupia w sobie pragnienia i dążenia człowieka, co uważa się za ważne i istotne w życiu, godne pożądania, na zdobyciu czego jednostce najbardziej zależy albo czego na co dzień się poszukuje jako rzeczy cennej”<sup>296</sup>.

M. Misztal dzieli definicje pojęcia wartości na trzy kategorie. Pierwsza dotyczy definicji psychologicznych, w których wartość ujmuje się w kontaktach indywidualnych; druga traktuje wartość w wymiarach społecznych; trzecia, kulturowa, akcentuje uniwersalny wymiar wartości w ramach danego społeczeństwa<sup>297</sup>. W literaturze przedmiotu istnieje wiele

<sup>291</sup> M. Ziółkowski. *Wartości*. W: *Encyklopedia socjologii* s. 289.

<sup>292</sup> E. Hałas. *Społeczny kontekst znaczeń w teorii symbolicznego interakcjonizmu*. Lublin 1987 s. 19-20.

<sup>293</sup> Thomas, Znaniecki. *Chłop polski w Europie i Ameryce*. T. 1 s. 54.

<sup>294</sup> Szczepański. *Elementarne pojęcia socjologii* s. 97.

<sup>295</sup> L. Dyczewski. *Kultura polska w procesie przemian*. Lublin 1993 s. 104.

<sup>296</sup> J. Mariański. *Wprowadzenie do socjologii moralności*. Lublin 1989 s. 165.

<sup>297</sup> M. Misztal. *Problematyka wartości w socjologii*. Warszawa 1980 s. 13-47.

różnych podziałów wartości: na odczuwane, uznawane, uroczyste, codzienne, autoteliczne, podstawowe, ekonomiczne, estetyczne, etyczne, historyczne, kulturowe, społeczne<sup>298</sup>.

W niniejszej pracy będzie wykorzystywany podział na wartości osobowe i społeczne, jaki wprowadził W. Piwowarski. Według definicji G. Heppa „wartości są to zinternalizowane standardy zachowań odziedziczone przez osoby w procesie socjalizacji w kontekście kulturowym określonego społeczeństwa”. W. Piwowarski zauważa, że w zacytowanej tu definicji akcent pada na standardy (modele, wzorce) wdrażane w procesie socjalizacji pierwotnej (rodzina) i wtórnej (instytucje wychowawcze) oraz występujące w dwóch funkcjach: jako standardy zachowań i dla zachowań. Powstają one w wyniku procesu rozwoju historyczno-kulturowego, a gdy nabierają społecznego znaczenia, cenione są jako wartości społeczne. Nie należą tylko do jednostek ludzkich, ale i do różnych społeczności, a nawet do społeczności ogólnoludzkiej<sup>299</sup>.

Nadając podmiotom pierwotnym (jednostkom ludzkim) i wtórnym (społecznościom) sens i identyczność, wartości zdaniem W. Piwowarskiego są mocniej zakorzenione w życiu jednostek i społeczeństwa niż ideologie czy światopoglądy. Podlegają one zmianom, ale znacznie wolniejszym niż te, jakim ulegają opinie i postawy<sup>300</sup>.

W naszych rozważaniach – jak wspomniano – wykorzystany zostanie podział na wartości osobowe i społeczne. Wartości osobowe dzieli się na ostateczne i codzienne. Wartości ostateczne dotyczą spraw związanych z *sacrum* (Bóg, nadprzyrodzoność itp.) i *profanum* (wartości humanistyczne). „Wartości codzienne dzieli się ze względu na stopień abstrakcyjności czy też ogólności na dwie kategorie: wartości konkretne – związane z różnymi dziedzinami życia codziennego i aktywności człowieka (np. praca zawodowa, życie rodzinne, kształcenie się, rozrywka, dobrobyt materialny) oraz wartości ogólne (abstrakcyjne), zarówno o charakterze osobistym (np. realizacja własnych uzdolnień, czyste sumienie, twórczość słowa), jak i ogólnospołecznym (np. dobro społeczne, dobro zakładu pracy, interes partii politycznej). Wartości ogólne, jako dotyczące bardziej podstawowych zagadnień, nadają niejednokrotnie sens ludzkiemu życiu. Zarówno wartości konkretne, jak i ogólne ujmowane są w różnoraki spo-

<sup>298</sup> Olechnicki, Załęcki. *Wartości*. W: *Słownik socjologiczny*. Toruń 2002 s. 239-240; J. Turowski. *Socjologia. Małe struktury społeczne*. Lublin 1993 s. 40.

<sup>299</sup> Piwowarski. *Socjologia religii* s. 242.

<sup>300</sup> Tamże s. 242-243.

sób, a między obydwoma rodzajami tych wartości trudno jest prowadzić wyraźną granicę<sup>301</sup>.

Zdaniem W. Piwowarskiego przez wartości społeczne (podstawowe) „rozumie się mniejszy lub większy wachlarz wartości uświadamianych i akceptowanych przez wszystkich lub przynajmniej przez większość członków społeczności”<sup>302</sup>. Cechą charakterystyczną wartości społecznych jest ich uniwersalizm, dzięki któremu pozostają one istotne dla społeczeństwa w różnym czasie i miejscu, stając się ważnym składnikiem funkcjonowania struktur społecznych. Ich brak, szczególnie w społeczeństwie pluralistycznym, może prowadzić do rozpadu więzi społecznych. Ważny jest również wkład wartości społecznych w międzypokoleniowy consensus porządkujący i stabilizujący daną społeczność. Ich źródłem, jak podkreśla się w katolickiej nauce społecznej, jest godność każdego człowieka. Określane są także jako pozytywne wartości pokojowe. Trzeba jednak zauważyć, że w codziennej praktyce są rozmaicie interpretowane, ocenianie i kwestionowane<sup>303</sup>.

Kwestionariusz ankiety zawierał wielocłonowe pytanie dotyczące znaczenia przypisywanego różnym wartościom, wśród których były: rodzina, dzieci, praca zawodowa, czas wolny, przyjaciele, wiara religijna, uczestnictwo w życiu wspólnoty religijnej, polityka i życie publiczne, majątek, pieniądze oraz własne zainteresowania (hobby). Na siedmiostopniowej symetrycznej skali znaczenia respondenci określali rangę, jaką ma poszczególne wartości w ich systemie aksjologicznym, poprzez wybranie jednego z możliwych znaczeń: „pierwszorzędne”, „bardzo duże”, „duże”, „średnie”, „małe”, „bardzo małe”, „brak znaczenia”.

Interesujące jest zagadnienie, jakie znaczenie przypisywali respondenci poszczególnym wartościom. Dwie z nich, rodzina i dzieci, u połowy badanych respondentów uzyskały znaczenie pierwszorzędne. Jeśli doda się do nich wskaźnik respondentów przypisujących im bardzo duże znaczenie, okaże się, że dla znacznej części katolików rodzina i dzieci są istotnymi wartościami, co świadczy o ich dużym przywiązaniu do wartości rodziny (87,9%) i dzieci (78,8%). Warto jednak zauważyć, że żadna z badanych

<sup>301</sup> J. Mariański, W. Zdaniewicz. *Wartości religijne i moralne młodych Polaków*. Warszawa 1991 s. 84.

<sup>302</sup> W. Piwowarski. *ABC katolickiej nauki społecznej*. Cz. 1: *Wprowadzenie, podstawy, kierunki*. Legnica 1998 s. 79.

<sup>303</sup> J. Mariański. *Młodzież maturalna a wartości podstawowe*. „Studia Płockie” 24:1996 s. 216-217; W. Piwowarski. *Podstawowe wartości społeczeństwa polskiego*. W: *Religie i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*. Red. I. Borowik, A. Szyjewski. Kraków 1993 s. 28; K. Ryczan. *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*. Lublin 1992 s. 180.

osób nie stwierdziła „bardzo małego znaczenia” bądź „braku znaczenia”, co jeszcze mocniej wskazuje na ogromne znaczenie wartości rodziny i dzieci dla katolików archidiecezji lubelskiej.

Kolejną wartością była wiara religijna, której znaczenie „pierwszorzędne” bądź „bardzo duże” uznała ponad połowa respondentów. Trzeba jednak zauważyć, że co dziesiąty badany katolik przypisał jej „średnie” znaczenie w swoim życiu (11,5%), a jeszcze mniejsze niewielki odsetek badanych (łącznie od „małego” do „braku znaczenia” – 3,0%). Niższe wskaźniki wartości wiary niż wartości rodzinnych W. Piwowarski tłumaczy innym porządkiem aksjologicznym: rodzina i dzieci należą do wartości osobowych codziennych, a wiara religijna do wartości osobowych ostatecznych. Oba rodzaje wartości osobowych nadają sens i identyczność osobie ludzkiej<sup>304</sup>.

Na czwartym miejscu, biorąc łącznie znaczenie „pierwszorzędne” i „bardzo duże”, znalazła się praca zawodowa (35,6%). W tym miejscu warto wspomnieć o rubryce „nie dotyczy”, która wybierana była przez poszczególnych respondentów, a w omawianym przypadku jej wskaźnik wyniósł 27,5% badanych. Wśród nich byli uczniowie szkół średnich, studenci, emeryci, renciści czy osoby pozostające bez pracy. Nie wszyscy skorzystali z możliwości uchylenia się od odpowiedzi, unikając nadania znaczenia wartości „praca”, „dzieci”. Wskaźnik uzyskany dla rodziny osiągnął dość wysoki poziom, co świadczy o tendencji do podnoszenia się znaczenia wartości pracy, na co niewątpliwie wpływa jej deficyt; z drugiej strony praca jest środkiem do samorealizacji i osiągnięcia określonej pozycji społecznej<sup>305</sup>.

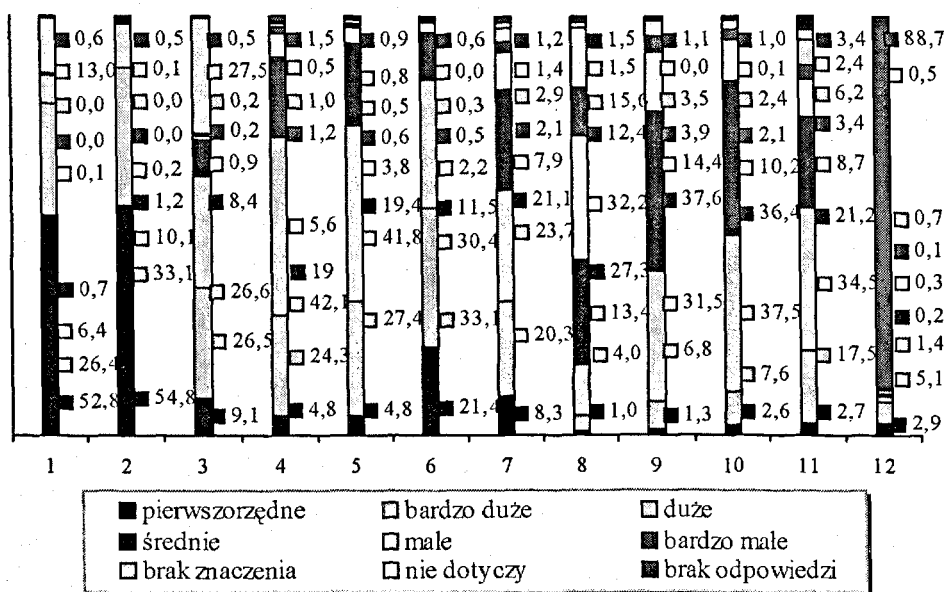
Kolejne miejsca w hierarchii wartości zajęły – uwzględniając przypisane im przez ankietowanych znaczenie „pierwszorzędne” i „bardzo duże” – następujące wartości: przyjaciele (32,2%), czas wolny (29,2%), uczestnictwo w życiu wspólnoty religijnej (28,6%), zainteresowania (20,2%), pieniądze (10,2%), majątek (8,1%), polityka i życie publiczne (5,0%) i inne (8,0%). Respondenci znacznie częściej przypisywali wspomnianym wartościom znaczenie „duże” lub „średnie”, choć przy pytaniu o wartość polityki (władzy, kariery) czy hobby znacznie częściej niż przy innych wartościach wybierali możliwość odpowiedzi od „małego” do „braku znaczenia” (polityka – 60,2%, hobby – 18,3%)<sup>306</sup>. Zobacz wykres 55.

<sup>304</sup> Piwowarski. *Wartości życia codziennego* s. 58.

<sup>305</sup> G. Gudaszewski. *Postawy mieszkańców archidiecezji lubelskiej wobec wartości* (w druku).

<sup>306</sup> Pierwszorzędne, bardzo duże i duże znaczenie w przebadanych diecezjach dla otrzymanych wartości kształtowały się w następujący sposób: diecezja tarnowska – dzieci (97,4%), rodzina (97,7%), praca zawodowa (83,4%), czas wolny i wypoczynek (64,9%), przyjaciele (75,1%), wiara religijna (94,4%), uczestnictwo w życiu wspólnoty religijnej (79,0%),

Wykres 55. Znaczenie wybranych wartości w życiu respondentów (dane w %)



1 – dzieci, 2 – rodzina, 3 – praca zawodowa, 4 – czas wolny i wypoczynek, 5 – przyjaciele, 6 – wiara religijna, 7 – uczestnictwo w życiu wspólnoty religijnej, 8 – polityka i życie publiczne (władza, kariera), 9 – majątek, dostatnie życie, 10 – pieniądze, 11 – zainteresowania (pasje życiowe, hobby), 12 – coś innego (co?)

Badani katolicy w żadnym przypadku poprzez znaczenie przypisane poszczególnym wartościom nie byli istotnie zróżnicowani przez zmienną niezależną „płeć”. Jednak niewielkie różnice procentowe odnotowano w takich wartościach, jak: rodzina – przy zbliżonym wskaźniku na poziomie 55,0% badanych, kobiety częściej niż mężczyźni przypisywały rodzinie bardzo duże znaczenie (35,4% wobec 30,7%), a rzadziej duże (7,8% wobec 12,5%). Odsetek uzyskany dla „pierwszorzędnego” i „bardzo dużego” znaczenia dzieci wyższy był u kobiet niż u mężczyzn (81,6% niż 76,5%); także dla wartości wiary religijnej wskaźnik dla kobiet był nieco wyższy niż dla

polityka i życie publiczne (15,4%), majątek, dostatnie życie (28,1%), pieniądze (31,1%), zainteresowania (47,0%); diecezja wrocławska odpowiednio – 97,9%, 98,0%, 89,2%, 69,8%, 72,6%, 78,4%, 48,4%, 16,5%, 56,4%, – , 33,2%; archidiecezja gdańska – 80,0%, 97,8%, 63,0%, 76,9%, 36,8%, 92,2%, 42,2%, 18,4%, 42,5%, 50,1%, 57,2%; archidiecezja łódzka – 82,2%, 95,5%, 66,4%, 70,1%, 69,2%, 70,7%, 43,3%, 19,3%, 44,5%, 44,5%; archidiecezja katowicka – 97,0%, 97,0%, 83,6%, 79,7%, 69,8%, 79,8%, 44,2%, 14,0%, 52,1%, 46,9%.

mężczyzn (57,7% niż 50,9%). Wartość hobby była częściej „pierwszorzędna” i „bardzo ważna” dla mężczyzn niż dla kobiet (24,8% niż 16,0%).

Najczęściej respondenci byli różnicowani istotnie statystycznie w przypisywaniu znaczenia poszczególnym wartościom przez zmienną „wiek”. Koncentrując się tylko na wybranych wskaźnikach, warto odnotować, że wskaźnik „pierwszorzędnego” i „bardzo dużego” znaczenia posiadania dzieci był wyższy w starszych kategoriach wiekowych niż w młodszych (18–25 lat – 55,1%; 26–40 lat 80,9%; 41–50 – lat 87,4%; 51 lat i więcej – 86,0%,  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,358$ ). Wraz z wykształceniem wzrastał odsetek deklarujących „pierwszorzędne” znaczenie dzieci (wykształcenie podstawowe i niższe – 45,9%; zasadnicze zawodowe – 53,7%; średnie – 57,4%; pomaturalne i wyższe – 65,7%), a spadał procent przyznających dzieciom znacznie „bardzo duże” (30,6%, 29,0%, 22,8%, 12,0%). Między obiema zmiennymi zachodziła słaba zależność statystyczna ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,203$ ).

„Pierwszorzędne” znaczenie dzieci w swoim życiu częściej deklarowały osoby praktykujące systematycznie (54,7%) i niesystematycznie (53,3%) niż niepraktykujące (46,8%). Najczęściej bardzo duże i duże znaczenie posiadaniu dzieci przypisywały osoby praktykujące niesystematycznie (odpowiednio: 35,%, 27,6%, 33,5%). Pomędzy analizowanymi zmiennymi istniała słaba zależność statystyczna ( $p = 0,001$ ,  $C = 0,172$ ).

Odsetek osób deklarujących „pierwszorzędne” i „bardzo duże” znaczenie wiary religijnej rósł wraz z wiekiem respondentów, jedynie u młodzieży uzyskany wskaźnik nie objął połowy osób badanych. Młodzież częściej niż inne kategorie wiekowe przypisywała wartości wiary religijnej znaczenie duże i średnie (pierwszorzędne i duże: 18–25 lat – 44,3%; 26–40 lat – 52,2%; 41–50 lat – 54,5%; 51 lat i więcej – 61,6%, duże – 35,1%, 31,5%, 28,3%, 28,2%, średnie – 16,8%, 10,8%, 13,6%, 8,0%). Zależność statystyczną potwierdził również test chi kwadrat ( $p = 0,002$ ,  $C = 0,209$ ).

Nie jest zaskoczeniem, że „pierwszorzędne” znacznie wierze religijnej przypisywały częściej osoby praktykujące systematycznie (34,3%) niż niesystematycznie (9,6%) czy w ogóle niepraktykujące (5,1%). Także gdy potraktuje się łącznie znaczenie „pierwszorzędne”, „bardzo duże” i „duże”, widać wyraźnie, że w życiu osób praktykujących systematycznie wiara odgrywa istotną rolę (97,5%, 83,6%, 46,8%). Co druga osoba niepraktykująca przypisywała wierze religijnej znaczenie „średnie” bądź „małe” (średnie odpowiednio – 1,8%, 13,9%, 37,3%, małe i bardzo małe – 0,0%, 1,5%, 13,9%). Praktyki religijne różnicowały omawianą zmienną zależną na wysokim poziomie ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,515$ ).

Osoby z wykształceniem podstawowym i niższym nieco częściej niż inne kategorie w zmiennej niezależnej „wykształcenie” przypisywały uczestnictwu w życiu wspólnoty religijnej znaczenie „pierwszorzędne”. Gdy się zsumuje wskaźniki „pierwszorzędnego”, „bardzo dużego” i „dużego” znaczenia, okazuje się, że osoby z wykształceniem zasadniczym zawodowym częściej niż osoby z pozostałych kategorii wiekowych przypisywały wykształceniu większe znaczenie (wykształcenie podstawowe i niższe – 53,8%; zasadnicze zawodowe – 56,5%; średnie – 50,6%; pomaturalne i wyższe – 40,8%), a rzadziej „małe” i „bardzo małe” (8,5%, 7,9%, 12,7%, 14,8%). Korelacja obydwu zmiennych była statystycznie istotna na poziomie słabym ( $p = 0,010$ ,  $C = 0,202$ ).

„Pierwszorzędne” znaczenie uczestnictwu w życiu wspólnoty religijnej przypisywali znacznie częściej praktykujący systematycznie (14,8%) niż praktykujący niesystematycznie (1,9%) czy niepraktykujący (1,3%). Także jeśli weźmie się łącznie odpowiedzi: znaczenie „pierwszorzędne”, „bardzo duże” i „duże”, różnice procentowe są wyraźne: 71,6%, 39,1%; 19,0%; wskaźnik odpowiedzi „średnie” wyniósł odpowiednio 12,2%, 31,9%, 26,6%, a „małe” i „bardzo małe” – 3,0%, 10,8% i 31,1%. Praktyki religijne różnicowały uczestnictwo w życiu wspólnoty religijnej na poziomie średnim ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,471$ ).

Pracy zawodowej „pierwszorzędne” i „bardzo duże znaczenie” przypisywały osoby w wieku od 26 do 50 lat, czyli w okresie największej intensywności zawodowej (18–25 lat – 31,4%; 26–40 lat – 47,4%; 41–50 lat – 37,4%; 51 lat i więcej – 28,5%), „duże znaczenie” – 33,5%, 26,3%, 28,3%, 22,2%. W pozostałych odpowiedziach nie zauważono znacznej różnicy w uzyskanych danych empirycznych. Test chi kwadrat potwierdził zależność statystyczną na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,250$ ).

Największe zróżnicowanie pomiędzy kategoriami spowodowane przez zmienną niezależną „wiek” wystąpiło u osób przypisujących polityce i życiu publicznemu znaczenie „średnie” bądź „brak znaczenia”. Młodszy respondenci częściej niż starsi nadawali im „średnie” znaczenie (18–25 lat – 35,7%; 26–40 lat – 31,5% wobec 41–50 lat – 22,2%; 51 lat i więcej – 22,8%). Im respondent był starszy, tym częściej deklarował, że władza, kariera nie ma żadnego znaczenia (odpowiednio: 8,6%, 12,7%, 16,7%, 20,8%). Test chi kwadrat potwierdzał zależność statystyczną na poziomie słabym ( $p = 0,002$ ,  $C = 0,208$ ).

Znaczenie przypisywane swoim zainteresowaniom różnicowała jedynie zmienna niezależna „wiek”. Najwyższe wskaźniki „pierwszorzędnego”, „bardzo dużego” i „dużego znaczenia” uzyskała młodzież. Gdy ujęto

łącznie wymienione dane empiryczne, okazało się, że znaczenie pasji życiowej spada wraz wiekiem (18–25 lat – 69,7%; 25–40 lat – 57,8%; 41–50 lat – 51,0%; 51 lat i więcej – 46,7%). Związek korelacyjny obydwu cech był statystycznie istotny na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,228$ ).

Pieniądże – jak wykazały badania – miały większe znaczenie dla osób niepraktykujących niż dla praktykujących niesystematycznie czy systematycznie (łącznie znaczenie „pierwszorzędne”, „bardzo duże” i „duże” – 58,2%, 49,9%, 43,3%). Katolicy, którzy praktykowali systematycznie bądź niesystematycznie, przypisywali mniejsze znaczenie pieniądзом niż osoby niepraktykujące („średnie” – 39,7%, 35,3%, 28,5%; „bardzo małe” i „małe” odpowiednio: 14,6%, 17,0%, 20,2%). Związek korelacyjny obydwu cech był statystycznie istotny na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,199$ ).

Majątek i dostatnie życie – obie te wartości miały większe znaczenie dla osób niepraktykujących niż praktykujących niesystematycznie czy systematycznie (łącznie znaczenie „pierwszorzędne”, „bardzo duże” i „duże” – 46,1%, 43,0%, 35,3%; „średnie” odpowiednio – 33,5%, 34,4%, 41,1%; „bardzo małe” lub „małe” – 14,6%, 17,0%, 20,2%). Między obiema zmiennymi zachodziła słaba zależność statystyczna ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,199$ ).

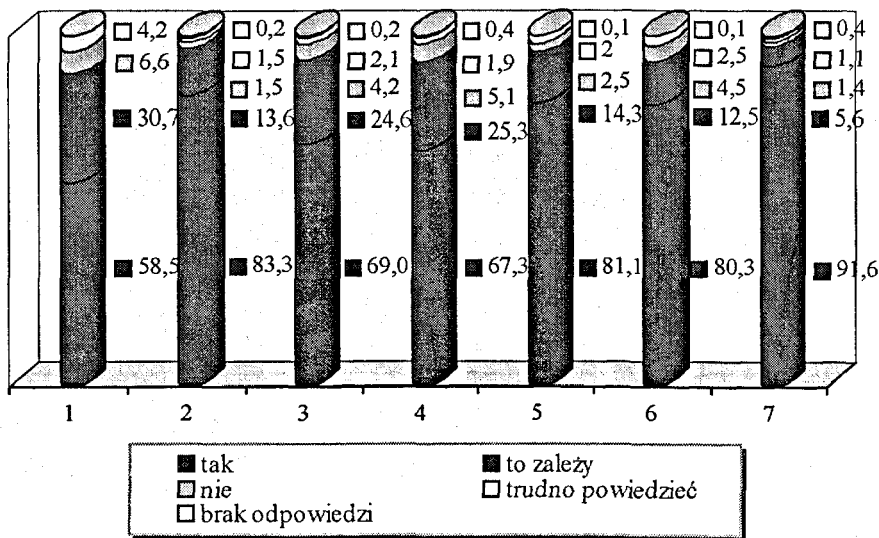
Jakie wartości katolicy archidiecezji lubelskiej uznawali za podstawowe, można było stwierdzić na podstawie analizy wyników empirycznych uzyskanych na następujące pytanie: „Czy sądzi Pan(i), że człowiek powinien narażać się w następujących sytuacjach?” – tu przedstawiono respondentom siedem wartości. Należało wybrać jedną z zaproponowanych odpowiedzi: „tak”, „nie”, „to zależy” lub „trudno powiedzieć”. Dokonując opisu podanych sytuacji, zauważa się, że niektóre z nich wymagają postawy defensywnej, np. na rzecz obrony ojczyzny, inne zaś wykazania się aktywnością (walka o swobodne wyrażanie poglądów) lub podjęcia się realizacji konkretnej wartości (mówić, co się uważa za słuszne). Da się również zauważyć, że jedne wartości są nazywane wprost (ojczyzna, religia), a inne zawierają kontekst sytuacyjny, zakładający związek implícite z wartością, bez jej szczegółowego określenia<sup>307</sup>.

W wyniku przeprowadzonych badań okazało się, że w każdym przypadku połowa badanych katolików była gotowa narażać się dla obrony poszczególnych wartości. Najwyższy wskaźnik uzyskała obrona ojczyzny (91,6%). Charakterystyczne, że drugi pod względem wartości wynik empiryczny zajęło stawanie w obronie pracownika, którego niesłusznie chcą wyrzucić z pracy (83,3%). Najniższy wskaźnik uzyskała obrona oso-

<sup>307</sup> Gudaszewski. *Postawy mieszkańców archidiecezji lubelskiej wobec wartości.*

by nieznanym, która została obrzucona obelgami w sklepie bądź w autobusie (58,5%)<sup>308</sup>. Odpowiedzi negatywne uzyskały znacznie mniejszy odsetek deklaracji „nie”. Badani znacznie częściej nie zajmowali zdecydowanego stanowiska, wybierając odpowiedź „trudno powiedzieć”. Zobacz wykres 56.

Wykres 56. Opinia na temat narażania się człowieka w konkretnych sytuacjach (dane w %)



1 – broniąc nieznanego, który został obrzucony obelgami w sklepie lub autobusie, 2 – broniąc pracownika, którego chcą niesłusznie wyrzucić z pracy, 3 – stając w obronie kogoś, kto został napadnięty przez chuliganów, 4 – zawsze mówiąc to, co uważa się za słuszne, 5 – walcząc o to, aby każdy mógł śmiało wypowiadać swoje poglądy, 6 – w obronie religii, 7 – w obronie ojczyzny.

Zmienna niezależna „wiek” różnicowała trzy wartości, w obronie których warto narażać swoją osobę. Generalnie za zdecydowanym stawa-

<sup>308</sup> Odsetek odpowiedzi „tak” na powinność narażania się w określonych sytuacjach w innych diecezjach wyniósł: diecezja wrocławska – broniąc nieznanego, który został obrzucony obelgami w sklepie lub autobusie – 54,8%; broniąc pracownika, którego chcą niesłusznie wyrzucić z pracy – 77,3%; stając w obronie kogoś, kto został napadnięty przez chuliganów – 64,0%; zawsze mówiąc to, co uważa się za słuszne – 66,0%; walcząc o to, aby każdy mógł śmiało wypowiadać swoje poglądy – 69,6%; w obronie religii – 66,7%; w obronie ojczyzny – 87,4%; archidiecezja katowicka – 47,0%, 70,8%, 58,7%, 66,0%, 68,9%, 65,8%, 78,8%; diecezja tarnowska – 57,6%, 76,8%, 65,2%, 71,5%, 78,1%, 90,1%, 90,9%; archidiecezja gdańska – 57,6%, 70,5%, 57,2%, 59,2%, 67,5%, 75,8%, 88,2%.

niem w obronie nieznanego, obrażanego obelgami, pracownika niesłusznie wyrzuconego z firmy czy w obronie religii częściej stanęłyby osoby z dwóch starszych kategorii wiekowych niż z młodszych. W każdym przypadku młodzież częściej niż pozostałe kategorie wiekowe uzależniała wzięcie kogoś w obronę od kontekstu sytuacyjnego. Jeśli weźmie się pod uwagę odpowiedź „nie” dla omawianych sytuacji, nie zauważy się znaczących różnic pomiędzy kategoriami wiekowymi (obrona nieznanego obrzuconego obelgami: „tak” (18–25 lat – 50,8%; 26–40 lat – 51,2%; 41–50 lat – 61,2%; 51 lat i więcej – 66,5%); „to zależy” (40,5%, 39,2%, 28,7%, 20,4%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,189$ ); narażenie się przełożonym: „tak” (76,4%, 79,6%, 86,1%, 88,0%); „to zależy” (21,5%, 16,5%, 11,0%, 8,7%;  $p = 0,004$ ,  $C = 0,152$ ); w obronie religii: „tak” (68,7%, 76,5%, 87,1%, 85,5%); „to zależy” (21,0%, 15,0%, 9,1%, 8,1%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,186$ ).

Zmienna niezależna „wykształcenie” różnicowała tylko w jednym przypadku pytanie o gotowość narażania się w autobusie czy w sklepie, stawiania w obronie kogoś obrzuconego obelgami. Najczęściej za wzięciem pokrzywdzonych w obronę opowiadały się osoby z wykształceniem pomaturalnym i wyższym, najrzadziej – z podstawowym i niższym (wykształcenie pomaturalne i wyższe – 66,7%; zasadnicze zawodowe – 66,2%; średnie – 49,0%; podstawowe i niższe – 57,1%, „to zależy” odpowiednio: 26,1%, 25,9%, 39,2%, 57,1%). Związek korelacyjny obydwu cech był statystycznie istotny na poziomie słabym ( $p = 0,005$ ,  $C = 0,150$ ).

Zmienna „praktyki religijne”, która najczęściej różnicowała istotnie statystycznie badanych katolików, ukazała, że osoby praktykujące systematycznie częściej niż praktykujące niesystematycznie i niepraktykujące opowiadały się za koniecznością stawiania w obronie poszczególnych wartości. I tak w obronie wyrzucanego niesłusznie pracownika stanęłoby 87,3% praktykujących systematycznie, 78,8% praktykujących niesystematycznie, 81,6% niepraktykujących; „to zależy” odpowiednio: 10,6%, 14,1%, 17,5%;  $p = 0,002$ ,  $C = 0,143$ ; w obronie napadniętego: „tak” – 74,9%, 61,5%, 66,3%, „to zależy” – 20,3%, 29,2%, 27,0%;  $p = 0,006$ ,  $C = 0,143$ ; mówiąc to, co uważa się za słuszne: „tak” – 74,9%, 61,2%, 59,5%, „to zależy” – 21,1%, 28,9%, 31,9%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,175$ ; w obronie religii: „tak” – 93,0%, 75,1%, 55,2%, „to zależy” – 4,2%, 16,9%, 28,2%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,358$ ; w obronie ojczyzny: „tak” – 94,6%, 93,8%, 82,2%, „to zależy” – 3,8%, 3,1%, 14,1%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,202$ .

Następnie badaniu zostały poddane wartości prospołeczne uznawane przez respondentów. Tworzą one „system takich wartości, który stanowi uzasadnienie moralnej słuszności czynów mających na względzie dobro

innych ludzi, realizowane w mniejszym lub większym stopniu kosztem dobra działającej jednostki"<sup>309</sup>. Chodzi o zbadanie poziomu, określanego przez M. Ossowską jako uspołecznienie, będące kompleksem dyspozycji, w którym dominuje styl społeczny oparty na takich wartościach, jak miłość, solidarność, przyjaźń<sup>310</sup>. Wartości prospołeczne odnoszą się do innych ludzi i są wyraźną gotowością niesienia im pomocy, często kosztem interesu indywidualnego<sup>311</sup>.

Analizę danych empirycznych dotyczących postaw i zachowań prospołecznych rozpoczęło pytanie o deklarację związaną z pomocą drugiemu człowiekowi. Respondentom zadano pytanie: „Istnieją różne opinie na temat udzielania pomocy drugiemu człowiekowi. Który z podanych na karcie poglądów jest Panu(i) najbliższy?”. Następnie ankieter odczytywał możliwe odpowiedzi: „dobrze jest, gdy każdy może liczyć tylko na siebie” (postawa egoistyczna); „dobrze jest pomagać innym, bo można potem liczyć na pomoc z ich strony” (pomoc interesowna); „dobrze jest pomagać innym, nawet wtedy, gdy samemu nic się z tego nie ma” (pomoc bezinteresowna); „trudno powiedzieć”. Od strony badawczej chodziło o uchwycenie poglądów respondentów na temat udzielania pomocy drugiemu człowiekowi.

W świetle otrzymanych wyników najbliższa przekonaniom badanych katolików była pomoc bezinteresowna (56,0%). Skłaniali się oni ku opinii, że dobrze jest pomagać innym nawet wtedy, gdy samemu nic się z tego nie ma. Druga z kolei odpowiedź, najczęściej wybierana przez respondentów, charakteryzowała się wzajemnym przenikaniem postawy prospołecznej z egoistyczną (postawa interesowna; 32,2%). Postawę egoistyczną zadeklarował co dziesiąty badany (10,3%)<sup>312</sup>. Wykres 57 obrazuje dane procentowe dla omawianego zagadnienia.

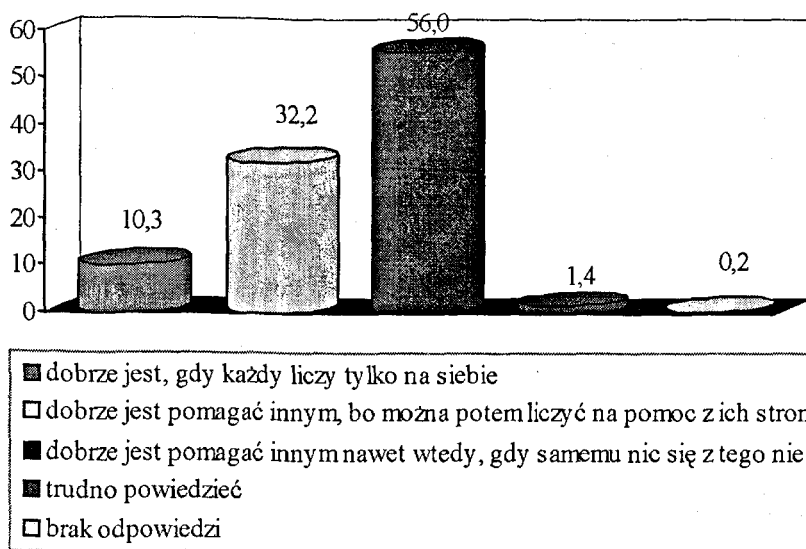
<sup>309</sup> K. Kiciński, J. Kurczewski. *Poglądy etyczne młodego pokolenia Polaków*. Warszawa 1977 s. 72.

<sup>310</sup> M. Ossowska. *Wzór demokracji. Cnoty i wartości*. Lublin 1992 s. 25.

<sup>311</sup> Mariański. *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne* s. 220-221; K. Kiciński. *Orientacje moralne społeczeństwa polskiego*. W: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego* s. 367-368.

<sup>312</sup> Wskaźniki na temat udzielania pomocy drugiemu człowiekowi w innych diecezjach wyniosły: w diecezji tarnowskiej – pomoc bezinteresowna 61,4%; interesowna 29,4%; postawa egoistyczna 6,9%; w archidiecezji gdańskiej – 20,7%, 67,0%, 9,6%; w archidiecezji łódzkiej – 58,4%, 32,3%, 7,8%.

Wykres 57. Opinia na temat udzielania pomocy drugiemu człowiekowi (dane w %)



Postawę prospołeczną, wyrażającą się w chęci niesienia bezinteresownej pomocy częściej odnotowano u kobiet niż u mężczyzn (60,3% wobec 51,2%). Różnice były widoczne także przy wskaźniku pomocy interesownej, którą z kolei częściej charakteryzowali się mężczyźni niż kobiety (36,3% wobec 28,4%). Zbliżony odsetek kobiet i mężczyzn opowiadał się za postawą określaną jako „zasada protestancka” (pomóż sobie sam, a Bóg ci pomoże) – 10,5% wobec 10,0%. Zmienne niezależne zostały zróżnicowane istotnie statystycznie na poziomie słabym ( $p = 0,001$ ,  $C = 0,127$ ).

Wartości prospołeczne wyrażające się w gotowości niesienia bezinteresownej pomocy częściej wybierali ankietowani z wykształceniem ponadmaturalnym i wyższym oraz średnim niż osoby z wykształceniem zasadniczym zawodowym czy podstawowym i niższym (odpowiednio: 68,5%, 65,3%, 48,9%, 35,3%), natomiast w deklaracji pomocy interesownej wyższy wskaźnik stwierdzono u osób z wykształceniem zasadniczym zawodowym niż u osób z pozostałych kategorii (odpowiednio: 22,5%, 26,5%, 35,7%, 35,3%). Egoistyczne nastawienie względem drugiego człowieka najczęściej ujawniały osoby z wykształceniem zasadniczym zawodowym (6,5%, 13,9%, 10,9%). Zależność obydwu zmiennych była istotna statystycznie na poziomie słabym ( $p = 0,001$ ,  $C = 0,158$ ).

Różnice wśród badanych widoczne były także po skorelowaniu ze zmienną „praktyki religijne”. Praktykujący systematycznie, jak i niesystematycznie najczęściej przyjmowali postawę prospołeczną, a coraz rza-

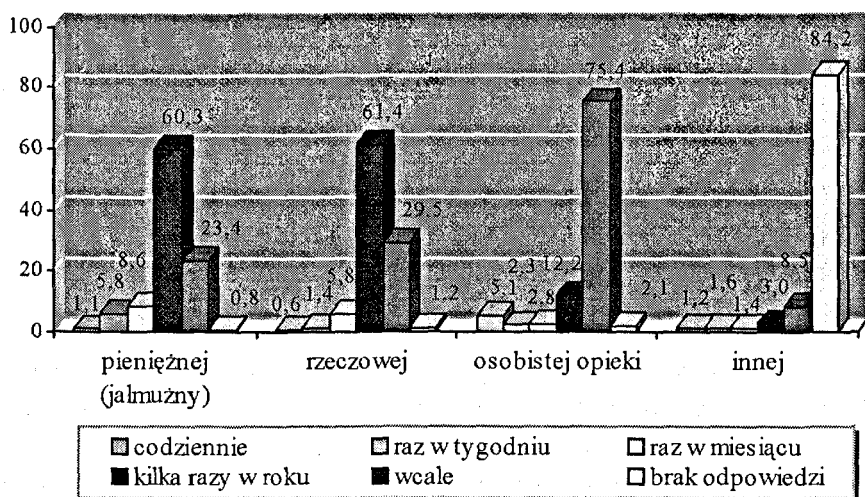
dziej postawę częściowo prospołeczną, a częściowo egoistyczną, a następnie egoistyczną (praktykujący systematycznie odpowiednio: 62,0%, 27,9%, 8,8%; praktykujący niesystematycznie: 52,9%, 37,5%, 9,2%). Wśród praktykujących rzadko i niepraktykujących dało się zauważyć podobną tendencję do przechodzenia od postaw prospołecznych do egoistycznych. Warto jednak podkreślić, że niepraktykujący znacznie częściej opowiadają się za opinią: „dobrze jest, gdy każdy liczy tylko sam na siebie” (odpowiednio: 45,4%, 34,4%, 16,0%). Zależność korelacyjna „stosunek do praktyk religijnych” oraz omawianej kwestii była istotna statystycznie na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,181$ ).

Po analizie socjologicznej poziomu ogólnych deklaracji dotyczących wartości prospołecznych badaniu poddano konkretne formy pomocy udzielanej przez respondentów osobom potrzebującym. Kwestionariusz ankiety zawierał trzy formy niesienia pomocy: pieniężną, osobistą i rzeczową, a pytanie dotyczyło częstotliwości jej udzielania (codziennie, raz w tygodniu, raz w miesiącu, kilka razy w roku, wcale).

Gdy zsumowano uzyskane wskaźniki dla pomocy przynajmniej raz w roku, okazało się, że znaczna większość badanych katolików wspierała potrzebujących ofiarąmi pieniężnymi (75,8%) i rzeczowymi (69,2%). Tylko co piąty czynił to w formie osobistej opieki (22,4%) lub w jakiś inny sposób (7,2%). Powszechnie uważa się, że Polacy są wrażliwi na potrzeby innych, ich pomoc nie ogranicza się do jednorazowych zrywów w obliczu jakichś szczególnych okoliczności. W świetle wyników empirycznych co szósty badany katolik przynajmniej raz w miesiącu wspiera osobę potrzebującą pieniądze (15,5%), co dziesiąty osobiście (10,2%), co dwunasty rzeczowo, a co dwudziesty piąty w inny sposób<sup>313</sup>. Zobacz wykres 58.

<sup>313</sup> Pomocy potrzebującym przynajmniej kilka razy w roku udzieliło w innych diecezjach odpowiednio: w diecezji wrocławskiej – w formie pieniężnej 54,4%, rzeczowej – 45,3%, opieki osobistej – 19,5%; w diecezji tarnowskiej – 77,5%, 53,5%, 24,1%; w archidiecezji łódzkiej – 75,0%, 65,0%, 20,5%; w archidiecezji katowickiej – 76,9%, 50,4%, 13,7%.

Wykres 58. Wspieranie potrzebujących w różnych formach (dane w %)



W badanej zbiorowości nie zauważono znaczącej różnicy w świadczeniu systematycznej pomocy w formie pieniężnej zależnie od „płci”. Zarówno co piąta kobieta, jak i co piąty mężczyzna wspierali potrzebujących jałmużną (22,9% wobec 19,7%). Jednak więcej kobiet niż mężczyzn „kilka razy w roku” wspomagało finansowo potrzebujących (64,8% wobec 55,4%). Mężczyźni znacznie częściej niż kobiety zadeklarowali, że „wcale” nie pomagają (27,9% wobec 19,2%). Pomiędzy zmienną niezależną „płeć” a wspieraniem potrzebujących w formie pieniężnej istniała zależność statystyczna na poziomie słabym ( $p = 0,002$ ,  $C = 0,129$ ).

Wraz z wiekiem respondentów zwiększał się odsetek osób systematycznie wspomagających finansowo potrzebujących (18–25 lat – 9,7%; 26–40 lat – 12,8%; 41–50 lat – 16,7%; 51 lat i więcej – 19,9%). Pomoc sporadyczną zadeklarował zbliżony odsetek respondentów w poszczególnych kategoriach wiekowych (56,6%, 62,1%, 59,5%, 61,4%). Nigdy nie pomagało blisko dwukrotnie więcej badanej młodzieży niż osób z najstarszej kategorii wiekowej (odpowiednio: 29,7%, 25,1%, 25,8%, 17,4%). Korelacja obydwu zmiennych była statystycznie istotna na poziomie słabym ( $p = 0,001$ ,  $C = 0,177$ ).

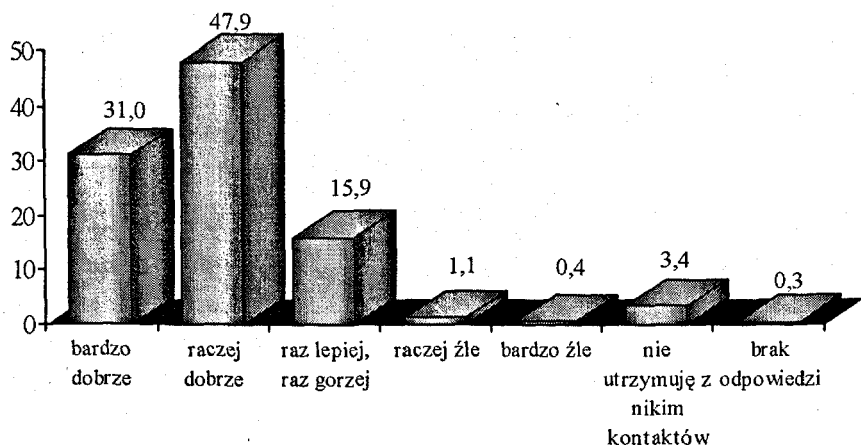
Wraz z większą częstotliwością praktyk religijnych zwiększał się odsetek osób pomagających finansowo systematycznie i sporadycznie, a malał wskaźnik „nigdy niepomagających” („kilka razy w roku”: niepraktykujący – 53,8%; praktykujący niesystematycznie – 56,0%; praktykujący systematycznie – 65,3%; „przynajmniej raz w miesiącu” – 10,1%, 15,5%, 17,4%,

nigdy nie wpierający – 34,2%, 27,9%, 16,8%). Zależność statystyczną potwierdza również test chi kwadrat ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,188$ ).

Kobiety częściej niż mężczyźni „kilka razy” w roku wspomagały rzeczowo potrzebujących (66,1% wobec 56,2%), a także przynajmniej „raz w miesiącu” (6,6% wobec 9,0%). Mężczyźni znacznie częściej niż kobiety nigdy nie udzielali pomocy w ten sposób (36,4% wobec 26,3%). Test chi kwadrat wskazał na zależność statystyczną pomiędzy analizowanymi zmiennymi, a współczynnik kontyngencji  $C$  określił siłę tej zależności na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,146$ ).

W kolejnym pytaniu respondenci zostali poproszeni o określenie swoich kontaktów z najbliższymi sąsiadami. Pytanie to jest o tyle ważne, że coraz częściej słyszy się o zanikających kontaktach sąsiedzkich. Ich brak zwiększa poczucie osamotnienia, zmniejsza też poczucie bezpieczeństwa. Kwestionariusz ankiety pozwalał na określenie swoich relacji sąsiedzkich poprzez wybór odpowiedzi na skali od „bardzo dobrych” do „bardzo złych”. Zdecydowana większość badanych respondentów archidiecezji lubelskiej dość pozytywnie oceniła swoje kontakty z najbliższymi i bezpośrednimi sąsiadami (78,9%). Zobacz wykres 59.

Wykres 59. Kontakty z najbliższymi sąsiadami (dane w %)



Ocena kontaktów sąsiedzkich została zróżnicowana przez dwie zmienne niezależne. W zmiennej „wiek” zauważono różnice w posługiwaniu się oceną „bardzo dobre”, którą stosunki sąsiedzkie najbardziej pozytywnie ocenili ankietowani z najstarszej kategorii wiekowej (18–25 lat – 23,8%; 26–40 lat – 27,9%; 41–50 lat – 25,8%; 51 lat i więcej – 39,9%); młodszy

respondenci częściej niż najstarsi uczestnicy badania oceniali relacje sąsiedzkie jako „raczej dobre” (55,7%, 50,2%, 51,5%, 40,2%). Nie zauważono natomiast znacznych różnic w ocenach negatywnych (łącznie „raczej źle” i „bardzo źle” – 1,6%, 1,2%, 2,5%, 1,1%), ambiwalentnych („raz lepiej, raz gorzej” – 13,0%, 17,1%, 16,7%, 16,2%) i osób nieutrzymujących kontaktów sąsiedzkich (5,4%, 3,2%, 3,0%, 2,6%). Korelacja obydwu zmiennych była statystycznie istotna na poziomie słabym ( $p = 0,002$ ,  $C = 0,185$ ).

Jeśli weźmie się pod uwagę pozytywne oceny kontaktów z sąsiadami łącznie, można powiedzieć, że częściej oceniają je pozytywnie praktykujący systematycznie i niesystematycznie niż niepraktykujący (odpowiednio: 84,2%, 77,1%, 66,5%). Chłodniejsze kontakty z sąsiadami charakteryzują częściej niepraktykujących („raz lepiej, raz gorzej” – 12,6%, 16,1%, 25,3%). Pozostałe wyniki, o zbliżonym odsetku, kształtują się następująco: kontakty „złe” lub „bardzo złe” – 0,6%, 2,2%, 3,2%; „nie utrzymuje kontaktu z nikim” – 2,6%, 4,0%, 4,4%. Zależność korelacyjna stosunku do praktyk religijnych oraz omawianej kwestii była istotna statystycznie na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,189$ ).

## 2. Poglądy na życie rodzinne

Kolejne analizy będą się koncentrowały na zachowaniach moralnych dotyczących życia małżeńsko-rodzinnego. Zagadnienie to, opisywane w ramach badań nad religijnością, związane jest z tzw. parametrem moralności. Oczywiście w ramach socjologii istnieje samodzielna subdyscyplina zajmująca się moralnością, która jako nauka opisowo-teoretyczna zajmuje się tym, co w społeczeństwie uchodzi za moralność, dokonując jednocześnie analizy w kontekście struktur i zależności społecznych, w których człowiek żyje. Socjologia traktuje moralność jako fakt społeczny, dlatego rozpatruje ją w różny sposób, tworząc odmienne jej modele (np. religijny, świecki)<sup>314</sup>. W niniejszej pracy chodzi o zbadanie z perspektywy socjologicznej moralności jako realizacji doktryny religijnej katolików. Kościół katolicki formułuje szereg zasad i norm moralnych, oczekując ich przestrzegania przez jednostki, tak więc w badaniach poszukuje się odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu respondenci akceptują model moralności katolickiej<sup>315</sup>.

<sup>314</sup> Zob. Mariański. *Wprowadzenie do socjologii moralności*.

<sup>315</sup> W. Zdaniewicz. *Zachowania religijno-moralne*. W: *Religijność Polaków 1991-1998* s. 70.

Badanie stosunku jednostki do normy jest automatycznie ukazywaniem stosunku jednostki do wartości, z których owe normy wynikają. Każda norma określa jakąś powinność, która jest wartościowaniem (to jest dobre, a to złe), stąd też wszystkie normy uwzględniają tkwiące u ich podstaw wartości<sup>316</sup>. Obecnie zauważa się dwa podejścia do norm moralnych: relatywistyczne i uniwersalistyczne. Relatywiści wskazują różnorodność moralną ludzi należących do różnych kultur, normy moralne ukazują jako wyraz arbitralnej decyzji jednostki, pozbawiony obiektywnych podstaw. Współcześnie dostrzega się postawy postmodernistyczne, które kwestionują i odrzucają wszelkie normy o charakterze absolutnym i obiektywnym. Akcentując autonomię człowieka, zwolennicy postmodernizmu krytykują przyjmowane w procesie socjalizacji normy moralne, uważają bowiem, że wolna jednostka potrafi sama kreować wartości i normy moralne<sup>317</sup>.

Uniwersaliści – w przeciwieństwie do relatywistów – wskazują na podobieństwo moralne ludzi różnych kultur, podkreślają obiektywne istnienie norm moralnych, odnoszących się do wszystkich ludzi. Za uniwersalnością norm moralnych opowiada się Kościół katolicki. Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* przypomina stanowisko Kościoła, broniącego z całą stanowczością uniwersalnej i wieczystej ważności norm moralnych. Zaznacza, że źródłem norm nie jest Kościół, lecz Chrystus, który jest Prawdą. Jego obraz odbija się w naturze i godności osoby ludzkiej. Kościół interpretuje normę moralną w świetle Ewangelii, nie ukrywając jednocześnie, że wymaga ona doskonałości i radykalizmu<sup>318</sup>.

Kościół ukazuje moralność w ścisłym związku z orędziem zbawienia. Bóg zaprasza człowieka do jedności ze sobą, ofiarując człowiekowi Dar Przymierza, a następnie wzywa do wypełniania określonych przykazań jako zobowiązań wynikających z zawartego Przymierza. Życie moralne w chrześcijańskim ujęciu jest konsekwencją osobowego wezwania człowieka do życia we wspólnocie z Bogiem. Nie sprowadza się jej do samorealizacji jednostki, dążącej do doskonałości ludzkiej. Moralność służy zbawieniu. Człowiek w odniesieniu do Chrystusa, będącego źródłem życia moralnego, kształtuje swoje życie, nie tylko poprzez Jego naśladowanie.

<sup>316</sup> M. Pacholski, A. Słaboń. *Normy społeczne*. W: *Słownik pojęć socjologicznych*. Kraków 1997 s. 113.

<sup>317</sup> Mariański. *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne* s. 142-144; Z. Sareło. *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*. W: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*. Red. Z. Sareło. Poznań 1995 s. 22-24; L. Smyczek. *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej. Studium panelowe*. Lublin 2002 s. 13-44.

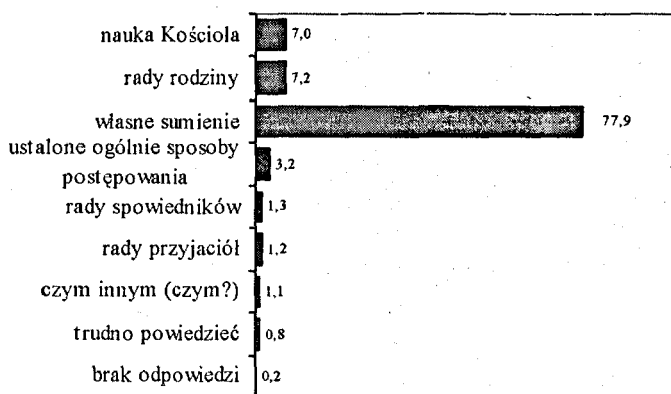
<sup>318</sup> VS 95.

Dlatego Katechizm Kościoła Katolickiego ukazuje życie moralne chrześcijanina jako życie w Chrystusie<sup>319</sup>.

Chrześcijanin – jak zauważa J. Mariański – „posiadający wiarę refleksyjną akceptuje etyczne standardy Kościoła nie z powodu siły tradycji i mechanizmów środowiskowych, lecz z powodu uznania ich wewnętrznej wartości i przynależności do całokształtu światopoglądu religijnego. Dominujące wartości i normy moralne stanowią pełny punkt odniesienia dla wszystkich dziedzin postępowania katolika”<sup>320</sup>. Obecnie dostrzega się coraz bardziej nasilający się proces indywidualizacji religii. Jednostka wybiera dowolnie z religii te elementy, które uważa za korzystne dla siebie, a nie akceptuje tych wezwań Kościoła, które uzna za niepotrzebne, zbędne czy nieaktualne. Następuje odchodzenie od moralności nakazów i zakazów na rzecz moralności kreowanej przez jednostkę.

Pierwsze pytanie w przeprowadzonej ankiecie dotyczyło rozwiązywania konfliktów moralnych przez jednostkę. Wśród badanej zbiorowości zdecydowana większość w takich sytuacjach kierowała się najczęściej własnym sumieniem (77,9%) – jest to charakterystyczne dla jednostek w społeczeństwach pluralistycznych<sup>321</sup>. Pozostałe odpowiedzi uzyskały znacznie niższe wskaźniki, co obrazuje wykres 60.

Wykres 60. Rozwiązywanie własnych konfliktów moralnych (dane w %)



<sup>319</sup> KKK 1694; J. Nagórny. *Moralność chrześcijańska. Życie z Chrystusem i w Chrystusie we wspólnocie Kościoła*. W: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*. Red. M. Rusecki, E. Pudełko. Lublin 1995 s. 177-202.

<sup>320</sup> Mariański. *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji* s. 230.

<sup>321</sup> W innych diecezjach sumieniem w rozwiązywaniu własnych konfliktów moralnych kierowały się następujące odsetki badanych: w diecezji tarnowskiej – 74,6%, w archidiecezji gdańskiej – 71,0%, w archidiecezji łódzkiej – 76,2%.

Zmienne niezależne „płeć”, „wiek” i „wykształcenie” nie różnicowały istotnie statystycznie badanej populacji, niemniej jednak można było dostrzec różnice w uzyskanych wskaźnikach. Młodzież (18–25 lat) kierowała się własnym sumieniem w rozwiązywaniu dylematów moralnych częściej niż osoby najstarsze, należące do kategorii wiekowej 51 lat i więcej (80,0% wobec 73,2%); także osoby z wykształceniem pomaturalnym i wyższym oraz średnim częściej niż z wykształceniem podstawowym i niższym oraz zasadniczym zawodowym (odpowiednio: 82,4%; 84,4% wobec 73,4%; 76,9%).

Istotnie badaną zbiorowość różnicowała zmienna niezależna „praktyki religijne”, w której zbliżony odsetek rozwiązywania problemów moralnych poprzez odwołanie się do własnego sumienia uzyskała kategoria niepraktykujących i praktykujących niesystematycznie. Był on wyższy niż odsetek praktykujących systematycznie (81,6%, 82,0%, 74,3%). Różnica była postrzegana jeszcze przy jednej odpowiedzi, a mianowicie przy kierowaniu się nauką Kościoła. W tym wypadku praktykujący systematycznie częściej się do niej odwoływali w rozwiązywaniu konfliktów moralnych niż praktykujący niesystematycznie i niepraktykujący (10,6%, 3,4%, 3,2%). W pozostałych odpowiedziach nie było różnic w poszczególnych kategoriach osób praktykujących. Pomiędzy analizowanymi zmiennymi istniała słaba zależność statystyczna ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,203$ ).

Kościół katolicki ujmuje sumienie jako ośrodek i sanktuarium człowieka, „gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w wnętrzu jego rozbrzmiewa”<sup>322</sup>. Sumienie jest związane z moralnością, występuje jako ostateczna norma moralności. Ale sumienie jest normą ostatecznie subiektywną. Jest to o tyle istotne, że w czasach postmodernizmu, kiedy neguje się istnienie prawdy obiektywnej, wiążąca norma moralna wynikająca z osądu sumienia może prowadzić do skrajnie indywidualistycznych przekonań człowieka. „Przeakcentowanie roli indywidualnego sumienia może zapowiadać lub wyrażać istotne zmiany w modelu moralności uznawanej rzeczywiście przez katolików. Zmiany te polegałyby na przejściu od moralności o normach obiektywnych, i w swej treści o charakterze uniwersalnym, do moralności, w której jednostka sama uznaje określone wartości i normy za bardziej właściwe od innych i dąży do tego, by według nich kształtować własną osobowość oraz własne życie”<sup>323</sup>.

<sup>322</sup> KDK 16.

<sup>323</sup> Mariański. *Postawy i zachowania religijno-moralne*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej* s. 68.

Postawy wobec norm moralności małżeńsko-rodzinnej katolików w archidiecezji lubelskiej były badane za pomocą dwóch pytań. Pierwsze z nich dotyczyło norm moralnych, szczególnie związanych z etyką życia małżeńskiego. Respondenci pytani byli o ocenę – mając do wyboru jedną z czterech możliwych odpowiedzi: „dopuszczalne”, „to zależy”, „niedopuszczalne”, „trudno powiedzieć” – następujących norm moralnych:

- a) wolna miłość, seks bez ograniczeń,
- b) trwałe pożycie z jednym partnerem bez ślubu kościelnego (życie w tzw. wolnym związku),
- c) współżycie seksualne przed ślubem kościelnym,
- d) zdrada małżeńska,
- e) rozwód,
- f) stosowanie środków antykoncepcyjnych,
- g) przerywanie ciąży,
- h) eutanazja.

Spośród norm moralnych zabraniających określonych zachowań ponad połowa badanych akceptowała tylko trzy. Pierwszą normą moralną, w ogromnej większości respektowaną przez respondentów, była zdrada małżeńska (87,4%). Według nauczania Kościoła katolickiego zdrada małżeńska jest niesprawiedliwością, złamaniem podjętych zobowiązań, godzi w instytucję małżeństwa, narażając jednocześnie na niebezpieczeństwo dobro rodzicielstwa ludzkiego oraz dzieci, potrzebujące trwałego małżeństwa rodziców<sup>324</sup>. W analogicznych badaniach, zarówno przeprowadzanych przez ISKK w innych diecezjach, jak i w badaniach ogólnopolskich, największą akceptowalność osiągała norma zakazu zdrady współmałżonka.

Drugie miejsce pod względem liczby wyborów zajął zakaz przerywania ciąży, który akceptowała znaczna część badanych osób (70,7%). Jednak co piąty respondent decyzje w sprawie aborcji uzależniał od sytuacji („to zależy” – 20,2%), a co dwudziesty piąty był przeciwny nauczaniu Kościoła (6,1%). Trzecią normą, w pełni akceptowaną przez ponad połowę badanych, była eutanazja (58,2%).

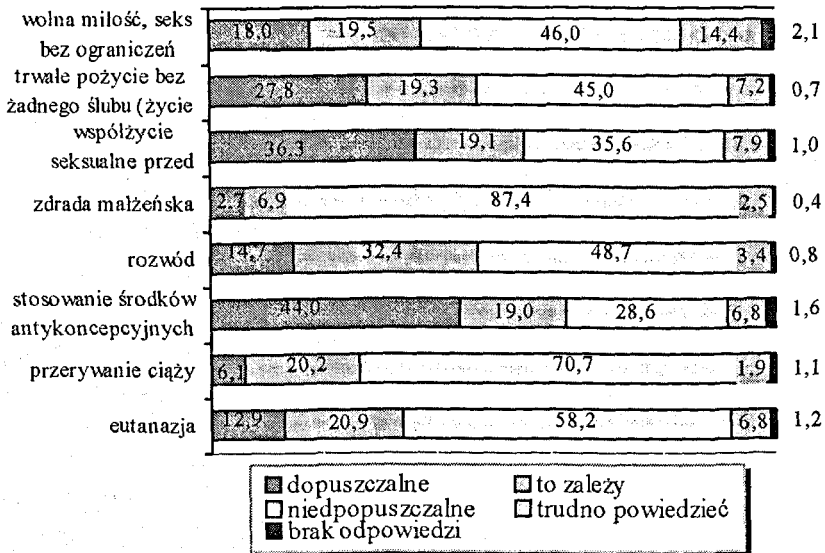
Co do pozostałych norm moralnych ponad połowa badanych katolików miała już co najmniej wątpliwości, a poziom akceptacji w poszczególnych przypadkach wyniósł: rozwód (48,7%), wolna miłość, seks bez ograniczeń (46,0%), trwałe pożycie bez żadnego ślubu (45,0%), współżycie przed ślubem (35,6%) i stosowanie środków antykoncepcyjnych (28,6%). Jeżeli chodzi o respondentów niezdecydowanych („to zależy”), to był nim co piąty w poszczególnych zagadnieniach z wyjątkiem rozwodu, gdzie

<sup>324</sup> KKK 2381.

wątpliwości miał co trzeci. Zdecydowane wypowiedzi przeciwko normom moralnym, bez żadnych wątpliwości („trudno powiedzieć”) czy przy zakładaniu różnych okoliczności mających wpływ na ocenę („to zależy”), dotyczyły stosowania środków antykoncepcyjnych i współżycia przed ślubem. Blisko połowa badanej zbiorowości mieszkańców archidiecezji lubelskiej, zapytana o ocenę wolnej miłości, odpowiedziała, że jest to zachowanie „nie dopuszczalne” (46,0%); za jej dopuszczalnością był prawie co piąty badany (18,0%), co piąty wybrał odpowiedź „to zależy” (19,5%), a najmniejszy odsetek wybrał odpowiedź „trudno powiedzieć” (14,4%)<sup>325</sup>.

W ogólnopolskim badaniu przeprowadzonym przez ISKK wskaźnik niedopuszczających następujących zachowań i sytuacji moralnych wynosił: wolna miłość – 52,2%; wolny związek – 41,4%; seks przed ślubem – 31,4%; zdrada małżeńska – 79,9%; rozwód – 44,9%; stosowanie środków antykoncepcyjnych – 27,2%; przerywanie ciąży – 61,0%; eutanazja – 63,1%. 3,1%. Zobacz wykres 61.

Wykres 61. Opinia na temat konkretnych sytuacji (dane w %)



<sup>325</sup> W innych diecezjach odsetek dopuszczających następujące zachowania i sytuacje moralne wynosił: w diecezji tarnowskiej – wolna miłość – 67,3%; wolny związek – 71,2%; seks przed ślubem – 60,8%; zdrada małżeńska – 92,0%; rozwód – 71,3%; stosowanie środków antykoncepcyjnych – 57,4%; przerywanie ciąży – 89,1%; eutanazja – 83,1%; w diecezji wrocławskiej – 41,7%, 23,4%, 15,4%, 73,7%, 33,5%, 11,9%, 35,1%, –; w archidiecezji gdańskiej – 58,1%, 40,2%, 29,0%, 84,8%, 43,6%, 26,9%, 67,6%, –; w archidiecezji łódzkiej – 49,8%, 35,2%, 78,8%, 38,4%, 22,0%, 51,1%, –; w archidiecezji katowickiej – 49,7%, 33,6%, 24,4%, 16,3%, 80,4%, 43,1%, 12,5%, 44,7%, –.

Dla zaprezentowania korelacji badana zbiorowość przy omawianiu poszczególnych kwestii zostanie podzielona na trzy kategorie: pierwsza obejmuje osoby podzielające normy moralne Kościoła („niedopuszczalne”), druga – respondentów, którzy cechowali się wątpliwościami bądź decyzje uzależniali od okoliczności, wybierali więc odpowiedź „to zależy”, trzecia zaś tych, którzy w sposób zdecydowany opowiadali się przeciwko normom moralnym głoszonym przez Kościół katolicki.

Zmienna niezależna „płeć” zróżnicowała dwa zagadnienia moralne dotyczące seksu. Jedno związane było z wolną miłością bez żadnych ograniczeń – tu kobiety częściej niż mężczyźni akceptowały normy moralne („niedopuszczalne” – 50,3% wobec 41,2%), rzadziej w sposób wyraźny były przeciwko („dopuszczalne” – 22,6% wobec 13,7%), natomiast wśród osób mających wątpliwości („trudno powiedzieć”) bądź uzależniających swoją decyzję od różnych okoliczności nie zauważono różnicy (33,3% wobec 34,7%). W drugim pytaniu – chodziło w nim o współżycie seksualne przed ślubem – charakterystyczne było to, że więcej mężczyzn je dopuszczało, niż było przeciwko. Kobiety częściej niż mężczyźni akceptowały omawianą normę moralną (dopuszczalne – 30,1% wobec 43,1%; niedopuszczalne 39,7% wobec 31,1%; łącznie „trudno powiedzieć” i „to zależy” – 29,0% wobec 24,9%). Statystyki w omawianych dwóch przypadkach różnicowały stosunek do norm moralnych na poziomie słabym (wolny seks:  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,140$ ; współżycie seksualne przed ślubem:  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,144$ ).

Zmienna niezależna „wiek” nie różnicowała badanej zbiorowości tylko w przypadku pytania o zdradę małżeńską i przerywanie ciąży. W pozostałych zauważalna była istotna statycznie różnica w strukturze wieku, skorelowanej z poszczególną normą moralną. Zazwyczaj dostrzegalna była zależność liniowa, w której wraz ze wzrostem wieku wzrasta niedopuszczalność naruszania norm moralnych. Największe różnice procentowe wystąpiły pomiędzy badaną młodzieżą a osobami z najstarszej kategorii wiekowej. W przypadku wolnej miłości różnica wyniosła 33,4 punktu procentowego, w przypadku życia w wolnym związku – 38,0 punktów procentowych, w pytaniu dotyczącym współżycia seksualnego przed ślubem – 31,0 punktów procentowych. Ponad połowa młodzieży dopuszczała stosowanie środków antykoncepcyjnych. Było to jedyne zagadnienie, w którym w sposób zdecydowany ponad połowa badanych młodych katolików (62,4%) nie zgadzała się z nauczaniem Kościoła (wolna miłość: 18–25 lat – 27,6%; 26–40 lat – 37,8%; 41–50 lat – 47,0%; 51 lat i więcej – 61,0%; pożycie bez ślubu: 27,0%, 34,3%, 39,9%, 65,0%; współżycie seksualne przed ślubem: 20,0%, 27,9%, 32,8%, 51,0%; stosowanie środków antykoncepcyj-

nych: 13,5%, 24,3%, 32,3%, 37,6%, eutanazja: 45,9%, 59,0%, 56,6%, 65,0%; rozwód: 35,1%, 47,0%, 47,5%, 57,8%).

Zgodę na styl życia odbiegający od nauczania Kościoła w sposób zdecydowany i bez wątpliwości czy bez względu na kontekst sytuacyjny najczęściej deklarowała młodzież. W przypadku stosowania antykoncepcji ponad połowa młodzieży nie akceptowała nauczania Kościoła, a w przypadku współżycia przed ślubem – co drugi młody respondent. Najniższe odsetki dezaprobaty norm moralnych wystąpiły w najstarszej kategorii wiekowej, a szczegółowe dane empiryczne przedstawiają się następująco: od 18–25 lat do 51 lat i więcej – wolna miłość 23,8%, 18,3%, 21,2%, 12,8%; trwałe pożycie bez ślubu – 37,3%, 34,7%, 34,3%, 14,2%; współżycie seksualne przed ślubem – 48,6%, 41,4%, 42,9%, 22,5%; rozwód – 19,5%, 15,1%, 18,7%, 9,7%; stosowanie środków antykoncepcyjnych – 62,%, 46,2%, 47,5%, 30,8%; eutanazja – 17,3%, 11,6%, 17,2%, 9,1%.

Wskaźnik dla postawy ambiwalentnej, zsumowanej z osobami uchylającymi się od odpowiedzi, najwyższy był dla dwóch młodszych kategorii wiekowych. Wyjątkiem była kwestia stosowania środków antykoncepcyjnych, w której zdecydowanie najwyższy odsetek wystąpił w najstarszej kategorii wiekowej (wolna miłość – 48,6%, 42,6, 31,3%, 21,3%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,296$ ; pożycie bez ślubu – 35,6%, 30,7%, 24,8%, 19,6%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,316$ ; współżycie przed ślubem – 30,3%, 30,7%, 23,8%, 24,5%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,276$ ; rozwód – 45,4%, 37,1%, 33,3%, 31,1%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,188$ ; stosowanie środków antykoncepcyjnych – 23,8%, 28,7%, 19,7, 28,2%,  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,250$ ; eutanazja – 36,8%, 28,7%, 25,3%, 23,7%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,167$ ).

Zmienna niezależna „wyształcenie” różnicowała istotnie statystycznie dwie normy moralne: wolny związek i środki antykoncepcyjne. W obydwu przypadkach dopuszczalność wzrastała wraz ze wzrostem wykształcenia (wolny związek: wykształcenie podstawowe i niższe – 21,4%; zasadnicze zawodowe – 27,8%; średnie – 32,9%; pomaturalne i wyższe – 38,0%; antykoncepcja: 36,9%, 44,7%, 49,8%, 55,6%). Postawy zgodne z nauczaniem Kościoła w przypadku wolnego związku deklarowały częściej osoby z wykształceniem podstawowym i niższym, inne kategorie rzadziej (51,2%, 43,9%, 39,7%, 37,0). Natomiast najmniejszy wskaźnik zgodności z normą moralną Kościoła uzyskano u osób z wykształceniem średnim (35,4%, 28,2%, 20,3%, 25,0%). Wskaźnik wątpliwości bądź uzależnienia od okoliczności był zbliżony w przypadku wolnych związków (26,5%, 27,1%, 27,0%, 25,0%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,174$ ), a w kwestii dotyczącej antykoncepcji najniższy był u osób z wykształceniem pomaturalnym i wyższym (24,8%, 25,9%, 29,6%, 18,5%;  $p = 0,004$ ,  $C = 0,154$ ).

Zmienna niezależna „stosunek do praktyk religijnych” w każdym przypadku różnicowała badaną zbiorowość katolików. We wszystkich przypadkach wraz z częstotliwością praktyk religijnych wzrastał odsetek respondentów akceptujących normy moralne Kościoła (wolna miłość: praktykujący systematycznie – 59,5%; niesystematycznie – 37,2%, niepraktykujący – 22,2%; wolny związek – 63,3%, 29,4%, 19,6%; współżycie seksualne przed ślubem – 51,5%, 20,7%, 15,8%; zdrada małżeńska – 93,6%, 83,3%, 77,2%; rozwód – 61,7%, 36,8%, 32,3%; stosowanie środków antykoncepcyjnych – 38,7%, 16,7%, 20,9%; aborcja – 81,6%, 64,1%, 50,0%, eutanazja – 71,1%, 50,2%, 34,2%).

Osoby, które bez zastrzeżeń sprzeciwiały się poszczególnym normom moralnym, wywodziły się najczęściej z kategorii osób praktykujących rzadko bądź niepraktykujących (wolna miłość – 10,8%, 19,2%, 38,0%; wolny związek – 11,8%, 38,4%, 56,3%; współżycie seksualne przed ślubem – 17,6%, 50,5%, 67,1%; zdrada małżeńska – 1,2%, 2,8%, 7,0%; rozwód – 8,0%, 16,7%, 31,6%; środki antykoncepcyjne – 29,3%, 57,3%, 63,3%; aborcja – 2,4%, 6,2%, 17,7%; eutanazja – 7,8%, 10,5%, 33,5%).

Dla pełnego zobrazowania zostaną teraz ukazane łącznie dwie odpowiedzi osób uzależniających dopuszczalność bądź niedopuszczalność od kontekstu społecznego, i osób, które mają wątpliwości (wolna miłość – 27,2%, 42,1%, 38,6%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,322$ ; wolny związek – 24,8%, 31,0%, 23,5%;  $p = 0,001$ ,  $C = 0,402$ ; współżycie seksualne przed ślubem – 30,4%, 27,8%, 15,2%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,409$ ; zdrada małżeńska – 5,0%, 13,6%, 15,2%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,213$ ; rozwód – 29,9%, 45,2%, 34,4%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,302$ ; środki antykoncepcyjne – 30,6%, 24,1%, 14,5%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,311$ ; aborcja – 15,4%, 28,4%, 20,4%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,309$ ; eutanazja – 20,4%, 37,8%, 31,0%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,349$ ).

Uzyskane dane empiryczne upoważniają do stwierdzenia, że moralność małżeńska i rodzinna coraz częściej odbiega od nauczania Kościoła katolickiego, tym samym traci religijną inspirację. Model etyki katolickiej przez część katolików jest odrzucony, a wśród innych zauważane są postawy ambiwalentne. W ten sposób moralność jest coraz częściej kreowana przez jednostkę tworzącą subiektywny porządek moralny, odpowiadający jej własnym potrzebom<sup>326</sup>.

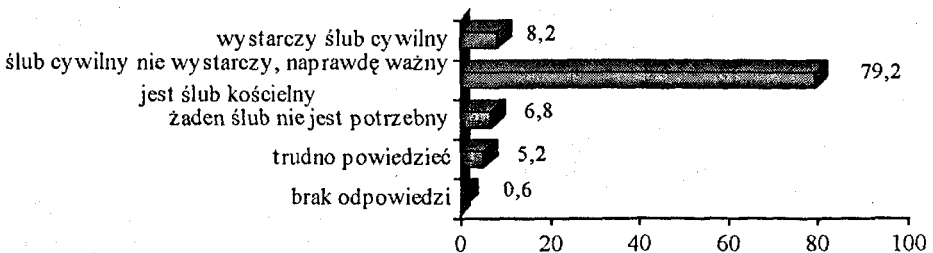
Pozostając w kręgu zagadnień małżeńsko-rodzinnych, kolejna kwestia, o którą pytano ankietowanych, dotyczyła ich opinii na temat ważności ślubu kościelnego i cywilnego do założenia rodziny. Zawarcie sakra-

<sup>326</sup> Por. Mariański. *Postawy i zachowania religijno-moralne* s. 72.

mentu małżeństwa ma dla chrześcijan szczególne znaczenie, gdyż jest ono – jak uczy Sobór Watykański II – ustanowionym przez Boga przymierzem osób, które poprzez nieodwołalną osobistą zgodę z woli Bożej stają się trwałą instytucją także wobec społeczeństwa<sup>327</sup>. Katechizm podkreśla, że małżeństwo nie jest tylko instytucją czysto ludzką, chociaż na przestrzeni wieków ulegało licznym zmianom w różnych kulturach, strukturach społecznych czy postawach duchowych<sup>328</sup>, oraz że „szczęście osoby i społeczności ludzkiej oraz chrześcijańskiej wiąże się ściśle z pomyślną sytuacją wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej”<sup>329</sup>.

Uzyskane dane empiryczne ukazują, że znaczna większość badanych respondentów uznawała potrzebę zawarcia ślubu kościelnego (79,2%), blisko co dziesiątemu wystarczył ślub cywilny (8,2%), co ósmemu nie był potrzebny żaden ślub (6,8%), a co dwudziesty piąty twierdził, że „trudno powiedzieć” (5,2%). Zbliżone wskaźniki empiryczne otrzymano w ogólnopolskim badaniu przeprowadzonym przez ISKK (odpowiednio: 75,8%, 10,4%, 7,7%, 5,6%). Badani katolicy cenili jako taki ślub kościelny, ale jednocześnie co trzeci z nich, jak to zostanie ukazane w kolejnym pytaniu, dopuszczał seks przedmałżeński, a co czwarty – wolny związek. Zobacz wykres 62.

Wykres 62. Opinia na temat założenia rodziny (dane w %)



Badanych katolików w opinii na temat założenia rodziny nie różnicowała ani płeć, ani wykształcenie, dokonywała tego zmienna niezależna demograficzna „wiek” i zmienna religijna „praktyki religijne”. Osoby z najstarszej kategorii wiekowej częściej niż młodsze kategorie uznawały potrzebę ślubu kościelnego (51 lat i więcej – 88,3%; 41–50 lat – 74,7%; 26–40 lat – 74,5%; 18–25 lat – 73,0%). Młodzież już znacznie częściej odbie-

<sup>327</sup> KDK 48.

<sup>328</sup> KKK 1603.

<sup>329</sup> KDK 47.

gała od norm Kościoła katolickiego, stwierdzając, że „ślub cywilny jest wystarczający” (odpowiednio: 5,7%, 8,6%, 10,0%, 10,3%), „żaden ślub nie jest potrzeby” (3,1%, 9,6%, 8,0%, 9,2%) lub wybierała frakcję „trudno powiedzieć”: 2,6%, 5,6%, 7,2%, 7,0%. Test chi kwadrat potwierdzał zależność statystyczną na poziomie słabym ( $p = 0,001$ ,  $C = 0,169$ ).

Katolicy, którzy praktykowali systematycznie, widzieli konieczność ślubu kościelnego do zawarcia małżeństwa (90,2%), a nieznaczny odsetek dopuszczał inną możliwość (ślub cywilny – 2,6%; bez żadnego ślubu – 2,2%; trudno powiedzieć – 4,6%). Wśród katolików praktykujących niesystematycznie, choć znaczna część opowiadała się za ślubem kościelnym, blisko co dziesiątemu wystarczał ślub cywilny lub nie potrzebował żadnego (odpowiednio: 75,5%, 9,9%, 8,4%, 5,0%). Połowa katolików niepraktykujących bądź praktykujących rzadko dostrzegała potrzebę ślubu kościelnego jako warunku do założenia rodziny (51,9%, 22,2%, 18,4%, 7,6%). Zmienna religijna różnicowała badanych katolików na poziomie średnim ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,345$ ).

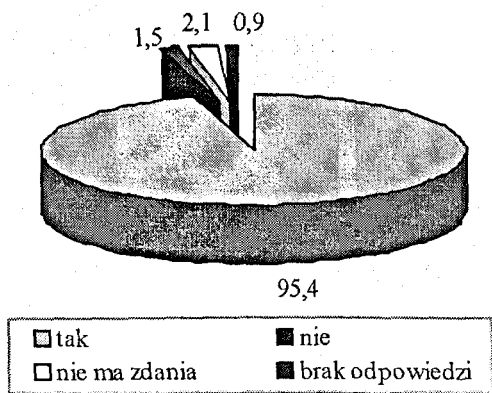
Teraz uwaga zostanie skoncentrowana na zagadnieniach związanych z wychowaniem religijnym dzieci w rodzinie. Jan Paweł II podkreśla, że rodzice są bezpośrednimi wychowawcami swoich dzieci. Rodzina jednak nie jest w stanie zaspokajać wszystkich zapotrzebowań procesu wychowawczego, toteż dzieli to zadanie z innymi instytucjami, jak Kościół czy państwo, ale wedle zasady pomocniczości. Jeśli chodzi o wychowanie religijne, papież podkreśla, że nie powinno być ono „zrzućane” na Kościół. Jest ono połączeniem wspólnych wysiłków rodziny i Kościoła dla dobra dziecka. Jednak to rodzina odgrywa niezastąpioną rolę w wychowaniu religijnym, dzięki któremu wzrasta „Kościół domowy”, który – wspierany przez wybrane przez rodziców instytucje – zgodnie z zasadą wolności religijnej wypełnia swoją funkcję wychowawczą<sup>350</sup>.

Badani katolicy archidiecezji lubelskiej na pytanie, czy należy uczyć własne dzieci wyznawanej przez siebie religii, prawie wszyscy odpowiedzieli pozytywnie (95,4%). O ile istniała powszechna zgoda co do samego nauczania dzieci wyznawanej przez siebie religii, o tyle wystąpiły znaczne różnice poglądów, jeśli chodzi o osoby, które mają uczyć. W analizowanym już pytaniu co trzeci respondent przyznał się do częstych rozmów na tematy religijne z własnymi dziećmi, co może oznaczać, że częściej

<sup>350</sup> LR 16; W. Świątkiewicz. *Kondycja religijno-moralna młodzieży i rodzin*. W: *Rodzina wobec wartości. Socjologiczne studium rodzin na przykładzie Katowic*. Red. E. Budzyńska, J. Burzyński, A. Niesporek, W. Świątkiewicz. Katowice 1999 s. 95; F. J. Mazurek. *Prawa człowieka a prawa rodziny*. „Roczniki Nauk Społecznych” 2000-2001 nr 1 s. 97-126.

obowiązek ten jest przenoszony na inne osoby bądź instytucje. Zobacz wykres 63.

Wykres 63. Opinia na temat uczenia dzieci wyznawanej przez siebie religii (dane w %)

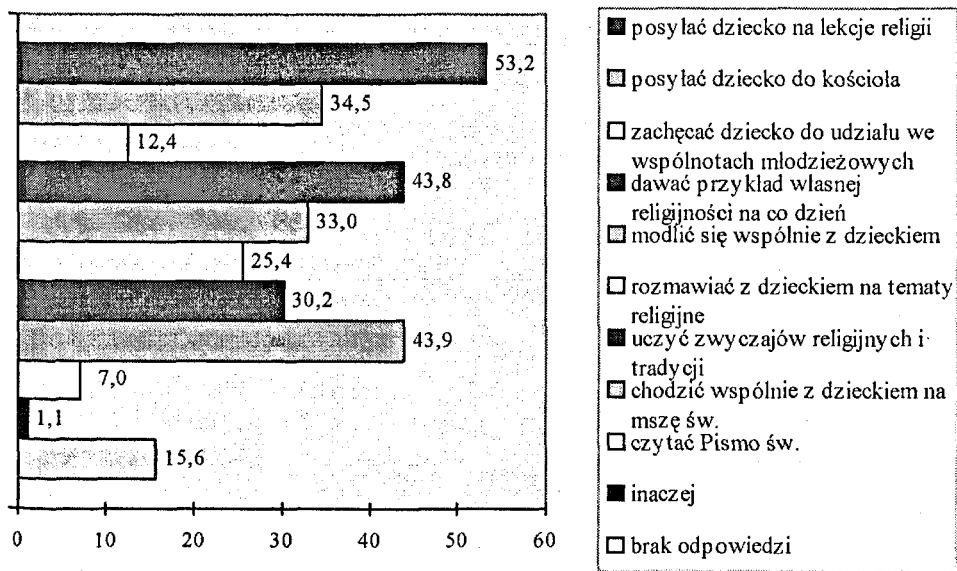


Na potrzebę uczenia własnych dzieci modlitwy nie wpłynęły zmienne niezależne „płeć”, „wiek” i „wykształcenie”, a jedynie zmienna „praktyki religijne”. Nieco rzadziej niepraktykujący niż praktykujący systematycznie widzieli potrzebę uczenia dzieci wyznawanej przez siebie religii. Co więcej, osoby, które rzadko praktykowały lub w ogóle nie praktykowały, w znacznej większości przychyliły się do kształcenia religijnego własnych dzieci. Prawie wszyscy respondenci zróżnicowani byli przez „praktyki religijne”. Uznawanie konieczności uczenia dzieci wyznawanej przez siebie religii przedstawiało się następująco: praktykujący systematycznie – 98,4%; niesystematycznie – 94,7%; rzadko i niepraktykujący – 87,3%. Odsetek uważających inaczej dla wspomnianych kategorii wynosił odpowiednio: 0,2%, 1,5%, 5,7%, a nie miało zdania 0,2%, 2,8%, 7,0%. Test chi kwadrat wskazywał na istotną zależność statystyczną między obydwoma zmiennymi na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,242$ ).

Dwa pierwsze pytania pozwoliły stwierdzić prawie powszechną zgodę badanych osób co do konieczności nauczania wyznawanej przez siebie religii, a także, jak się wydaje, nie najwyższy wskaźnik częstych rozmów na tematy religijne. Kolejne pytanie dotyczyło najlepszych, zdaniem ankietowanych, metod nauczania religii. Respondenci wybierali pięć z proponowanych odpowiedzi i poproszeni zostali o ułożenie ich w kolejności według uznanej ważności. Najwyższe wskaźniki uzyskało postanie dziecka na lekcje religii (53,2%), uczęszczanie razem z dzieckiem na mszę

św. (43,9%) oraz dawanie świadectwa własnej religijności na co dzień (43,8%). Wynika stąd, że ankietowani częściej opowiadali się za bardziej biernymi metodami uczenia religii (posyłanie na lekcje religii) niż za aktywnymi (wspólna modlitwa, czytanie Pisma św.). Bardziej też optowali za metodami tradycyjnymi (uczenie praktyk religijnych) niż nowoczesnymi (zachęcanie do udziału we wspólnotach młodzieżowych)<sup>351</sup>. Wykres 64 zawiera szczegółowe dane empiryczne.

Wykres 64. Opinia na temat metod uczenia dzieci wyznawanej przez siebie religii (dane w %)



Chociaż wyniki nie zostały zróżnicowane przez zmienną niezależną „płeć”, warto odnotować, że dostrzega się nieznaczne różnice w akceptacji biernych metod nauki religii: częściej są one akceptowane przez mężczyzn niż przez kobiety. W zmiennej „wiek” metody bierne rzadziej były wybierane przez badaną młodzież niż przez pozostałe kategorie wiekowe. W zmiennej „praktyki religijne” natomiast największe różnice odnotowano przy metodzie nauki religii, jaką jest dawanie przykładu własnej religijności. Połowa praktykujących systematycznie opowiedziała się za nią, a w pozostałych kategoriach – praktykujących niesystematycznie i niepraktykujących – co trzeci.

<sup>351</sup> Zob. Mariański. *Postawy i zachowania moralne*. W: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich* s. 129.

W zmiennej niezależnej „wykształcenie”, która jako jedyna zróżnicowała badanych katolików, zostaną pominięte te dane empiryczne poszczególnych sposobów uczenia dzieci religii, w których nie zauważa się znaczącej różnicy pomiędzy poszczególnymi kategoriami. Osoby z wykształceniem pomaturalnym i wyższym znacznie rzadziej wybierały bierne sposoby uczenia religii niż pozostałe kategorie (posyłanie dziecka na lekcje religii – wykształcenie podstawowe i niższe 56,5%; zasadnicze zawodowe – 53,7%; średnie – 52,7%; pomaturalne i wyższe – 42,6%; posyłać dziecko do kościoła – 36,4%, 34,5%, 39,2%, 18,5%). Czynne metody uczenia religii częściej znajdowały uznanie u osób z wykształceniem pomaturalnym i wyższym (rozmawiać z dzieckiem na tematy religijne: 20,1%, 25,5%, 27,4%, 39,8%; uczyć zwyczajów religijnych i tradycji: 24,3%, 26,7%, 35,4%, 47,2%). Znaczne różnice dostrzeżono przy innej czynnej metodzie nauki dziecka religii, jaką jest wspólna modlitwa dzieci z rodzicami. Wyjątkowe jest to, że przy wyborze tej metody odsetek osób z wykształceniem pomaturalnym i wyższym, a także średnim był niższy niż osób pozostałych kategorii (36,4%, 37,3%, 24,5%, 28,7%). Zmienna niezależna zróżnicowała omawianą kwestię na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,245$ ).

Rozważając postawy moralne w społeczeństwie polskim, F. Adamski wysunął na koniec postulat o charakterze pastoralnym. Zaznaczył w nim, że społeczeństwo obarczone w przeszłości trudnym dziedzictwem, po przejściu do społeczeństwa pluralistycznego, zniechęcone zbyt ciężkimi warunkami życia w nowej rzeczywistości społeczno-ustrojowej i ekonomicznej, wymaga mądrej, cierpliwej i długofalowej pracy wychowawczej. Potrzeba kształtowania chrześcijańskiej wizji człowieka i społeczeństwa wymaga ustawicznego pogłębiania podstaw wiary i moralności. Przede wszystkim istnieje potrzeba kształtowania postaw autonomicznych, które będą opierały się na „zdrowej moralności” i prawym sumieniu. Wspomniany autor w ukształtowaniu prawego sumienia widzi drogę prowadzącą do zmniejszenia przepaści między wiarą religijną a kulturą moralną polskiego społeczeństwa<sup>332</sup>.

Pośród wartości osobowych i codziennych szczególnie znaczenie dla mieszkańców archidiecezji lubelskiej ma rodzina i dzieci. Wartości te uzyskały w większości pierwszorzędne i bardzo duże znaczenie, natomiast nieco mniejsze znaczenie uzyskała wartość wiary religijnej. Nie uprawnia to do konkluzji, że wiara religijna jest mniej znacząca w życiu badanych katolików. Trudno natomiast określić przełożenie tej wartości ogólnej na

<sup>332</sup> F. Adamski. *Przekonania dotyczące Boga a postawy moralne*. W: *Wobec Boga i moralności*. Red. B. Bejze. Warszawa 1996 s. 160-161.

wartość dnia codziennego. Kolejna wartość o charakterze religijnym: uczestnictwo w życiu wspólnotowym-religijnym, ustępowała innym wartościom, takim jak praca, przyjaciele.

Dla mieszkańców archidiecezji lubelskiej ojczyzna była najważniejszą wartością pośród innych wartości społecznych. Dla jej obrony gotowi byli do poświęceń. Wysoką pozycję uzyskała także wartość obrony religii. Pozycja ta dzielona jest z innymi wartościami społecznymi, np. z obroną wolności wypowiedzi czy sprawiedliwości, przejawiającymi się np. w poparciu dla pracownika niesłusznie wyrzuconego z zakładu pracy.

Postawy prospołeczne wśród badanych mieszkańców archidiecezji lubelskiej okazały się bardziej popularne niż postawy egoistyczne czy interesowne. W praktycznych działaniach katolicy deklarowali pomoc, najczęściej finansową, jednakże niesystematyczną. Na podstawie uzyskanych wyników trudno mówić o kryzysie moralnym wartości prospołecznych. Być może skierowanie ich na własny interes częściej dostrzega się w samych zachowaniach niż w deklarowanych postawach życiowych. Nie oznacza to jednak, że nie następują przemiany wartości prospołecznych. Wyniki badań socjologicznych, otrzymane zarówno w archidiecezji lubelskiej, jak i w innych diecezjach, nie dają empirycznych podstaw do pozytywnej weryfikacji hipotez o nowych formach uspołecznienia, rodzących się z współpracy międzyludzkiej i instytucjonalnej<sup>333</sup>.

Biorąc pod uwagę nie tylko badanie socjologiczne analizowane w niniejszej pracy, ale także wiele innych analiz dotyczących wartości, można mówić o znacznych zmianach, jakim uległy one we współczesności. Tracą na znaczeniu te wartości, których propagatorami są instytucje, a aprobatą cieszą się te, które prowadzą do samorealizacji jednostki, które można określić jako indywidualno-prywatne. Procesy deinstytucjonalizacji, kulturowego pluralizmu, a także strukturalnego indywidualizmu wpływają na codzienne ludzkie działanie, oddziałują także na świadomość moralną. Jednostka żyje w świecie ciągłych wyborów; od których uzależnienia swoje szczęście i za które sama ponosi odpowiedzialność.

Wyniki badań dotyczące moralności małżeńsko-rodzinnej u części katolików ukazują dysharmonię pomiędzy osobistym systemem norm a normami moralnymi głoszonymi przez Kościół katolicki. Jednak pewna niezgodność wyznawanej religii i wypływającej z niej moralności jest obecna we wszystkich religiach. Zauważa się odrzucanie przez część katolików archidiecezji lubelskiej wszystkich wartości, nawet uświęconych religią, jeżeli stoją one w sprzeczności z aksjologią stwarzaną w sposób

<sup>333</sup> Mariański. *Postawy i zachowania religijno-moralne* s. 80.

subiektywny na własną potrzebę życiową. W sposób szczególny indywidualistyczne podejście do hierarchii wartości zauważa się wśród młodzieży. Być może wiąże się to z trudnością, jaką jest ukazanie z pozytywnej strony moralnego przesłania Kościoła, które zazwyczaj przeciętnemu Polakowi kojarzy się z nakazami, zakazami, z obowiązkiem zachowania pewnych „reguł” ograniczających jednostkę.

Religijność w społeczeństwie polskim, jak wielokrotnie zauważano w badaniach socjologicznych, była słabo związana z moralnością. Było to wynikiem także długiego okresu zaborów i totalitaryzmu, które odcisnęły piętno na moralności jednostki, gdyż w tych trudnych czasach znacznie mocniej akcentowano wyznawanie wiary, przejawiające się między innymi w praktykach religijnych, niż codzienne życie moralne, kształtowane duchem Ewangelii<sup>334</sup>. Wyniki badań socjologicznych nie uprawniają do głoszenia tezy o nadchodzeniu społeczeństwa amoralnego<sup>335</sup>. Przekształcenia w dziedzinie moralnej z jednej strony mogą powodować indywidualizację i racjonalizację postaw moralnych, z drugiej natomiast odbudowywać standard moralny, ukształtowany wśród Polaków w wyniku systemu komunistycznego (*homo sovieticus*)<sup>336</sup>. Jednak potwierdza się teza o zanikaniu we współczesnych społeczeństwach związku wiary i moralności, wskutek czego sumienie jednostki bez żadnych zobowiązań wobec nadrzędnych wartości moralnych staje się ostateczną instancją normotwórczą<sup>337</sup>.

W przemianach moralnych zarówno w Polsce, jak i Europie Zachodniej zauważalne są procesy dechrystianizacji, jak np. postmodernistyczny scenariusz rozpadu wartości. „Odchodzenie od stałych i absolutnych odniesień moralnych, przy niezbyt ukształtowanych wartościach samorozwojowych, może oznaczać bardziej »upadek« niż »syntezę« wartości, ewolucję w stronę subiektywistycznego rozumienia wartości moralnych. Z jednej strony byłby to proces kwestionowania wartości i norm powszechnie obowiązujących, z drugiej zaś – wzrost kryteriów zindywidualizowanych i subiektywnie ważnych”<sup>338</sup>. Jest to zjawisko wielowymiarowe, któ-

<sup>334</sup> W. Piwowarski. [głos w dyskusji]. W: *Katolicyzm polski dziś i jutro*. Kraków 2001 s. 26-27.

<sup>335</sup> M. Ziółkowski. *Spocecznie-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego*. W: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego* s. 17-41.

<sup>336</sup> Borowik, Doktor. *Pluralizm religijny i moralny w Polsce* s. 230-233; P. Sztompka. *Integracja europejska jako szansa kulturowa. O moralności, tożsamości i zaufaniu*. W: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego* s. 508.

<sup>337</sup> Mariański. [głos w dyskusji]. W: *Katolicyzm polski dziś i jutro* s. 25-25.

<sup>338</sup> Tenże. *Kryzys moralny czy transformacja wartości*. W: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*. Red. P. Sztompka. Kraków 1999 s. 256.

re nie jest prostym przechodzeniem od jednych wartości ku drugim, a ich skala i zakres warte są podejmowania licznych badań socjologicznych.

Obserwowany obecnie kryzys moralny nie jest wynikiem tylko ostatnich lat transformacji ustrojowej. Twierdzenie takie naznaczone jest znacznym uproszczeniem. Współcześnie tworzy się jednak polaryzacja: zwiększa się świadomość i akceptacja etyki moralnej Kościoła wśród pewnej grupy osób, a zarazem następuje wzrost liczby osób kontestujących doktrynę moralną. Powołując się na J. Mariańskiego, można na koniec stwierdzić, że w Polsce mamy do czynienia bardziej z procesem rozpadu wartości moralnych niż z transformacją wartości, będącą kształtowaniem się obiektywnego porządku moralnego<sup>339</sup>.

---

<sup>339</sup> Tamże s. 257.



## VI. Postawy wobec Kościoła

Wskutek transformacji ustrojowej, jaka dokonuje się w Polsce od 1989 r., Kościół katolicki znalazł się w całkiem odmiennej jakościowo sytuacji. Spowodowane jest to przede wszystkim pluralizacją życia społecznego, w którym dotychczas Kościół był monopolistą religijnym, współorganizującym życie społeczne. J. Mariański słusznie zauważa, iż „pluralizacja światopoglądów i religii na rynku ofert sprawia, że klienci czy konsumenci mogą i muszą wybierać spośród różnych ofert sensu i interpretacji życia. Swoisty przymus wybierania oznacza zindywidualizowany stosunek do religii. Jednostka nie tyle przejmuje określone tradycje mające walor oczywistości kulturowej, ile raczej kształtuje swoje przekonania w warunkach konkurencji i konfrontacji, wybierając spośród wielu opcji te, które odpowiadają jej potrzebom i życzeniom”<sup>340</sup>. W całkiem zmienionej sytuacji tradycje religijne stają się artykułami konsumpcyjnymi, a Kościół tylko jednym z wielu możliwych wyborów dla obywateli globalizującego się świata. Współcześnie wśród socjologów nie ma wyraźnych różnic w ocenie religijności Polaków. Zajmują oni w miarę zbliżone stanowisko nawet co do rozmiarów procesu laicyzacji. Znaczne różnice uwiadcniają się dopiero w ocenie społecznej działalności Kościoła katolickiego.

Przedmiotem analiz w niniejszym jest świadomość katolików w odniesieniu do istoty Kościoła, a także stopień ich zaufania do różnych osób i instytucji kościelnych oraz do głównych instytucji życia publicznego i organizacji, odgrywających znaczącą rolę w życiu publicznym. Omówione są tu postawy i wartości społeczno-polityczne charakterystyczne dla katolików archidiecezji lubelskiej, ich sposób widzenia społecznej roli Kościoła i jego autorytetu społecznego. Społeczeństwo polskie na ogół akceptuje działalność Kościoła w sferze społecznej na bardzo ogólnej płaszczyźnie; wraz z przechodzeniem do kwestii szczegółowych, związanych z życiem codziennym, akceptacja ta maleje<sup>341</sup>. Zadanie interpretacji świata współcześnie zostało przeniesione z Kościoła i społeczeństwa na jednostkę. Rzeczywistość nadrzędna, do której odsyłała religia, z kosmosu

---

<sup>340</sup> J. Mariański. *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*. Lublin 2005 s. 29-30.

<sup>341</sup> Tenże. *Kościół i parafia w świadomości diecezjan katowickich*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej* s. 77.

i historii przeniesiono do świadomości jednostki<sup>342</sup>. To ona pragnie sama zaspokajać wszelkie swoje pragnienia. Często nawet *sacrum*, którego strażnikiem jest Kościół, podporządkowując swoim potrzebom duchowym.

## 1. Poglądy na istotę Kościoła

Człowiek jako istota społeczna poszukuje wspólnoty ludzi podobnie myślących, dzielających podobny system wartości. Udzielają oni wsparcia jednostce, pomagają pokonywać poczucie pustki i osamotnienia, są podporą w trudnych sytuacjach, jakie niesie ze sobą życie. Ma to swoje odzwierciedlenie w zainteresowaniu ludzi raczej małymi wspólnotami niż dużymi, sformalizowanymi instytucjami. Wspólnoty oferują nie tylko różnego rodzaju działania, ale i zaspokajają potrzeby duchowe swoich członków. Jednostka szuka konkretnych działań nie tyle w różnego rodzaju instytucjach, ile raczej pozainstytucjonalnych działań o charakterze subiektywnym<sup>343</sup>. Nie można jednak negować potrzeby istnienia nowych instytucji społecznych. Wyraża się ona w tworzeniu kolejnych partii, wspólnot, ruchów religijnych, stowarzyszeń czy organizacji. Odgrywają one pozytywną rolę jako nośnik tradycji i ciągłości życia narodowego, religijnego i kulturowego.

W systemie totalitarnym Kościół pełnił rozmaite funkcje: różnicowania, integracji, stabilizacji i mediacji, legitymizacji, identyfikacji i tożsamości narodowej oraz funkcję sensotwórczą. Funkcja różnicowania Kościoła widoczna była w kształtowaniu odmiennego światopoglądu, radykalnie różniącego się od „jedynie słusznego” w czasach komunizmu, a także w posiadaniu niezależnej od państwa sieci instytucjonalnej. Funkcja integracji nawiązywała do korzeni narodu i jego historii, w której Kościół i chrześcijaństwo od samego początku odgrywały znaczącą rolę. Kościół stabilizował sytuację w państwie poprzez funkcję mediacji pomiędzy społeczeństwem a organami ówczesnej władzy, szczególnie w sytuacjach napięcia społecznego. Funkcja legitymizacji polegała na poszukiwaniu przez rządzący obóz partyjny akceptacji i uwiarygodnienia swych działań ze strony Kościoła. Funkcja identyfikacji i tożsamości narodowej wskazywała na bliskie relacje Kościoła z narodem (Polak-katolik). Funkcja senso-

<sup>342</sup> L. Dyczewski. *Społeczno-kulturowy kontekst religijności*. W: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*. T. 2. Lublin 2004 s. 226.

<sup>343</sup> Zob. G. Schulze. *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main 1992.

twórcza wiązała się działalnością duszpasterską Kościoła, ujmującego rzeczywistość ziemską w perspektywie zbawczej<sup>344</sup>.

Okres transformacji, rozpoczęty w 1989 r., nie spowodował gwałtownych przeobrażeń w dotychczasowych strukturach religijno-kościelnych<sup>345</sup>, co nie oznacza jednak stanu całkowitej stabilizacji i braku jakichkolwiek przemian. Powodowane są one pluralizacją życia społecznego, która – jak pisał przed laty P. L. Berger – związana jest „przede wszystkim z sytuacją rynkową – instytucje religijne stają się agendami rynkowymi, a tradycje religijne – artykułami konsumpcyjnymi. W każdym razie poważna część aktywności religijnej w tej sytuacji zostaje zdominowana przez logikę ekonomii rynkowej”<sup>346</sup>. W systemie demokratycznym Kościół ze swoim przesłaniem będzie zmuszony „zmierzyć się” z pluralizmem religijnym i z utartą monopolu religijnego na organizowanie życia społecznego. Zmieniająca się aura religijna, widoczna coraz bardziej w zróżnicowaniu religijnym, nie zatrzyma się – jak zauważa J. Mariański – przed granicami Polski<sup>347</sup>.

Spoglądając na Kościół z perspektywy teologicznej, można zdefiniować go jako wspólnotę złożoną z Osób boskich (Trójca Święta) i osób ludzkich, które przez wiarę w Boga tworzą z nim komunie osobową. Wspólnotowy wymiar Kościoła dowartościowuje każdego wiernego, który współuczestniczy w budowaniu wspólnoty eklezjalnej w świecie poprzez udział w misji apostoelskiej, zachowując swoją podmiotowość<sup>348</sup>.

Prezentację danych empirycznych ukazujących postawy katolików archidiecezji lubelskiej wobec Kościoła rozpocznie pytanie o jego istotę. Spośród czterech zaproponowanych definicji Kościoła, podanych w kwestionariuszu ankiety, badani wybierali tę, którą uznali za właściwą. Kwestionariusz zawierał następujące ujęcia Kościoła: tradycyjne (instytucja strzegąca wiary i obyczajów), instytucjonalne (święta instytucja z duchowieństwem i papieżem na czele), wspólnotowe (wspólnota wierzących) i świeckie (organizacja mająca cele świeckie). Badany mógł także sam określić istotę Kościoła. Dla połowy badanej populacji Kościół był przede wszystkim wspólnotą wiernych (51,1%), dla co piątego – albo instytucją

<sup>344</sup> I. Borowik. *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*. Kraków 1997 s. 150-154.

<sup>345</sup> M. Ziółkowski. *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego. Teorie. Tendencje. Interpretacje*. Poznań 2002 s. 148.

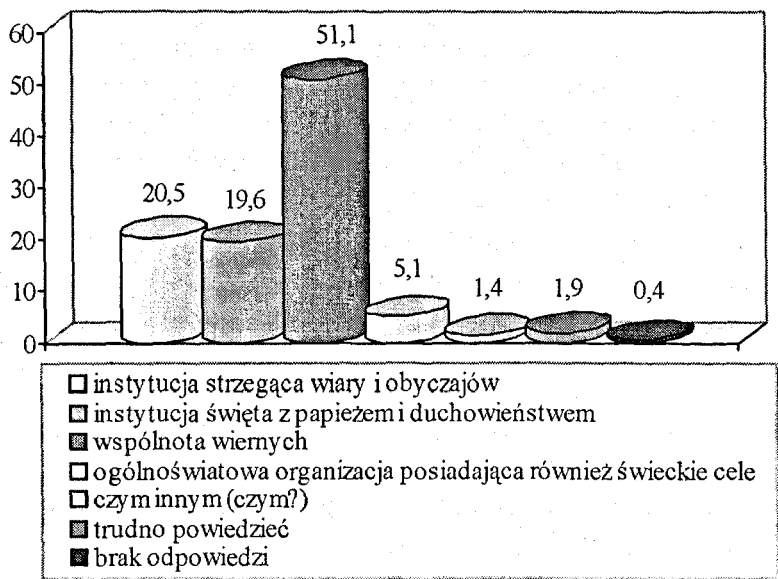
<sup>346</sup> Berger. *Święty baldachim* s. 186.

<sup>347</sup> Mariański. *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej* s. 384.

<sup>348</sup> M. Rusecki. *Czy Kościół jest wiarygodny? W: Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce. Quo vadis Ecclesia Polonorum?* Red. M. Rusecki. Lublin 1994 s. 144-146.

strzegącą wiary i obyczajów (20,5%), albo instytucją świętą, z duchowieństwem i papieżem na czele (19,6%). Określenie Kościoła akcentujące w nim wyłącznie świecką organizację otrzymało znikomy wynik procentowy (1,4%)<sup>349</sup>. Wskaźniki uzyskane w ogólnopolskim badaniu przeprowadzonym przez ISKK kształtowały się odpowiednio: 51,2%, 19,5%, 16,5%, 6,9%<sup>350</sup>. Dane empiryczne zawiera wykres 65.

Wykres 65. Opinia na temat, czym jest Kościół katolicki (dane w %)



Tendencja do ujmowania Kościoła w wymiarze wspólnotowym występowała we wszystkich kategoriach demograficznych i społecznych, które nie zostały istotnie zróżnicowane statystycznie. Nieco częściej były to kobiety niż mężczyźni, osoby z wykształceniem pomaturalnym i wyższym, a także młodsze kategorie wiekowe (18–25 lat, 26–40 lat i 41–50 lat). Badanych różnicował istotnie statystycznie czynnik określający poziom religijności. Katolicy określający się jako praktykujący systematycznie albo niesystematycznie częściej ujmowali Kościół jako wspólnotę wiernych niż

<sup>349</sup> Wskaźnik respondentów ujmujących Kościół jako wspólnotę w innych diecezjach: wrocławska – 56,7%; tarnowska – 48,5%; łódzka – 47,1%; katowicka 53,6%; gdańska – 47,1%; ujmujących Kościół w sposób tradycyjny – 21,7%, 15,2%, 17,4%, 20,9%, 18,3%, w sposób instytucjonalny – 13,9%, 29,4%, 21,6%, 12,9%, 17,7%; w sposób świecki – 2,9%, 2,4%, 7,9%, 5,1%, 9,4%.

<sup>350</sup> E. Firlić. *Parafia w społecznej świadomości. W: Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków* s. 131.

niepraktykujący (odpowiednio: 57,5%, 48,6%, 35,4%). Co piąty badany z tych kategorii widział Kościół w sposób tradycyjny (20,4%, 22,3%, 17,1%) lub instytucjonalny (17,6%, 20,7%, 24,1%). Blisko co piąty niepraktykujący uważał Kościół za organizację świecką (1,4%; 4,6%; 17,7%). Test chi kwadrat wskazywał na zależność statystyczną między obydwoma zmiennymi na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,283$ ).

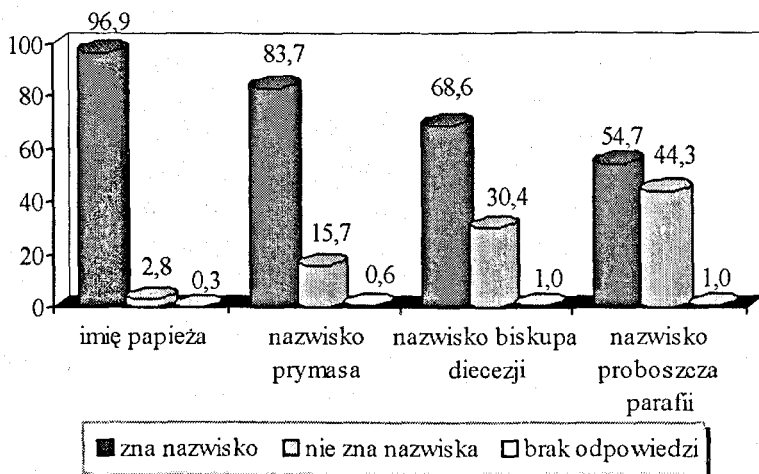
Wspólnotowa wizja Kościoła, dominująca wśród katolików archidiecezji lubelskiej, powinna się przekładać na ich większe angażowanie się w życie Kościoła lokalnego. Traktowanie Kościoła jako wspólnoty, której jest się ważnym i niezastąpionym członkiem, powinno przyczyniać się do brania za niego odpowiedzialności poprzez aktywne uczestnictwo w jego działalności duszpasterskiej. Omawiane pytanie ukazywało tylko świadomość respondentów, czym jest Kościół. Choć może nie mieć ona przełożenia na codzienne życie, jest jednak ważna już od strony badawczej.

Jednym z wyrazów zainteresowania życiem Kościoła może być posiadanie elementarnej wiedzy o jego ważnych hierarchicznie przedstawicielach. Znajomość imienia papieża czy nazwiska prymasa może świadczyć nie tylko o zaangażowanej postawie religijnej, ale i o elementarnej orientacji w sprawach społeczno-kulturalnych, a znajomość nazwiska biskupa diecezji, do której się należy, czy proboszcza swojej parafii pośrednio wskazywać na zainteresowanie jednostki sprawami Kościoła i poczucie związku z lokalną wspólnotą parafialną. W większości badani katolicy, których pytano w kwestionariuszu ankiety o przedstawicieli Kościoła na różnym szczeblu hierarchii kościelnej, znali imię papieża (96,9%), nieco rzadziej potrafili wymienić imię prymasa (83,7%) i swego biskupa (68,6%)<sup>351</sup>. Najniższy wskaźnik uzyskała znajomość imienia proboszcza (54,7%), co świadczy o dystansie niektórych katolików wobec własnej parafii. Znajomość imion w badaniu ogólnopolskim przeprowadzonym przez ISKK kształtowała się odpowiednio: 96,4%, 81,3%, 50,6%, 57,8%<sup>352</sup>. Szczegółowe dane procentowe z naszych badań zawiera wykres 66.

<sup>351</sup> Wynik procentowy znajomości imion i nazwisk papieża i prymasa był zbliżony dla wszystkich przebadanych diecezji, dlatego przedstawione zostaną wskaźniki znajomości nazwiska biskupa: diecezja wrocławska – 67,2%; diecezja tarnowska – 70,8%; archidiecezja łódzka – 67,4%; archidiecezja katowicka – 74,0%; archidiecezja gdańska – 76,6%; nazwiska proboszcza odpowiednio: 74,1%, 81,0%, 39,7%, 61,9%, 55,0%.

<sup>352</sup> W. Świątkiewicz. *Portret księdza. W: Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków* s. 115.

Wykres 66. Znajomość imion konkretnych osób w Kościele katolickim  
(dane w %)



Znajomość imienia papieża była powszechna, nie różnicowały jej zmienne niezależne. Znajomość imienia prymasa przez respondentów wzrastała, przechodząc od kategorii najmłodszej (18-25 lat – 69,2%) do kategorii najstarszej (51 i więcej lat – 88,6%). Związek korelacyjny obydwu cech był statystycznie istotny na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,184$ ).

Znajomość imienia biskupa wzrastała wraz z wiekiem poszczególnych kategorii (od 53,0% do 77,5%), z poziomem wykształcenia (od wykształcenia podstawowego i niższego – 62,8% do pomaturalnego i wyższego – 80,3%) oraz z częstotliwością praktyk religijnych (od niepraktykujących – 51,9% do praktykujących systematycznie – 76,8%). Dla powyższych danych uzyskane statystyki różnicowały badaną zbiorowość na poziomie słabym (odpowiednio  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,193$ ;  $p = 0,003$ ,  $C = 0,128$ ;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,201$ ).

Nazwisko proboszcza częściej znały kobiety (59,3%) niż mężczyźni (49,7%). Wskaźnik znajomości imienia proboszcza wzrastał wraz z wiekiem badanej kategorii (od 18–25 lat – 47,6%, do 51 i więcej lat – 61,0%) i z częstotliwością praktyk religijnych (od niepraktykujących – 37,3% do praktykujących systematycznie – 62,3%). Testy statystyczne wyniosły  $p = 0,006$ ,  $C = 0,088$ ;  $p = 0,003$ ,  $C = 0,117$ ;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,177$ .

Można uznać, że znajomość nazwisk i imion przywódców kościelnych przez wiernych archidiecezji lubelskiej była na wysokim poziomie. Wyjątek stanowiła znajomość nazwiska swego proboszcza. Nie znał go nawet

co trzeci praktykujący systematycznie. Może to oznaczać, że badani z tej kategorii uczestniczyli w pozaparafigalnych wspólnotach eucharystycznych, co wskazywałoby na pewien dystans względem wspólnoty parafigalnej w miejscu zamieszkania. Wydaje się, że znajomość nazwiska proboszcza wskazuje pośrednio na jakość relacji badanych z parafigą. Jeśli nie zna się nazwiska swojego proboszcza, trudno mówić o bliskich, interpersonalnych relacjach. W tym wypadku parafiga staje się jedynie anonimową instytucją, świadczącą usługi religijne i duszpasterskie. Zmienne niezależne, które zróżnicowały omawianą kwestię, ukazały, że Kościołem lokalnym, reprezentowanym przez biskupa i proboszcza, zainteresowane są przede wszystkim osoby z najstarszej kategorii wiekowej i praktykujące systematycznie. Wykształcenie zróżnicowało tylko w jednym przypadku znajomość imienia arcybiskupa Życińskiego, który w archidiecezji lubelskiej jest znany z wielu wystąpień w mediach.

Kolejnym wskaźnikiem obrazującym postawę względem Kościoła była odpowiedź na pytanie dotyczące zaufania do poszczególnych jego przedstawicieli. Krytyczna postawa wielu osób wobec różnych instytucji i ich przedstawicieli, wpisująca się w powszechny kryzys autorytetów, nie omija także Kościoła.

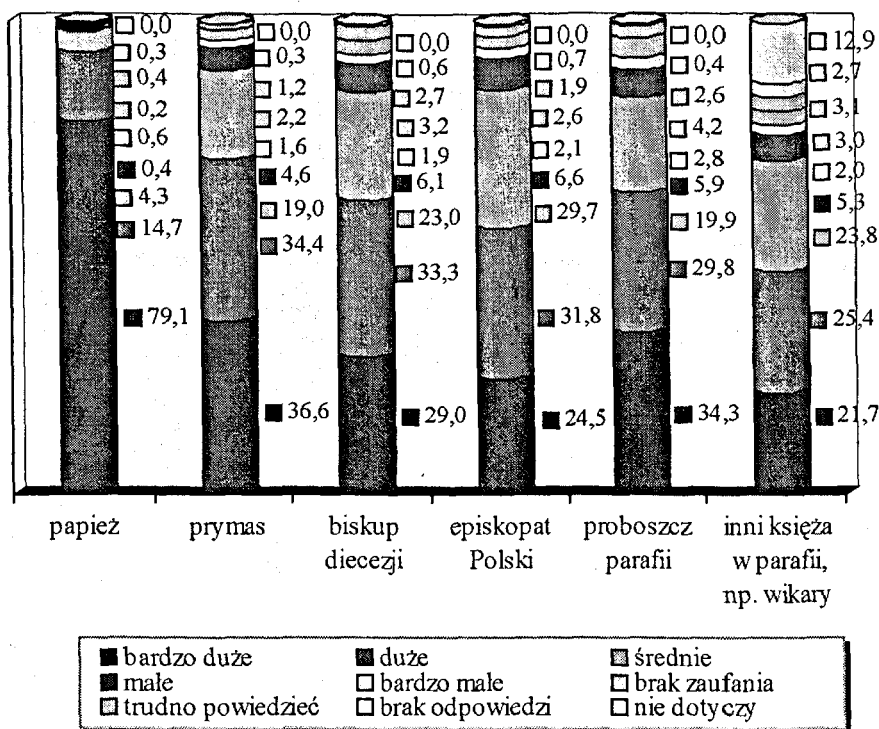
Poziom zaufania jednostki do reprezentantów Kościoła wskazuje na charakter więzi społecznych. Wyrażony w badaniu socjologicznym brak zaufania niekoniecznie musi oznaczać negowanie instytucji Kościoła czy postawę areligijności. Może być wyrazem aprobaty bądź dezaprobaty poszczególnych jego przedstawicieli. Nawet bardzo krytyczne spojrzenie może być wyrazem troski o Kościół.

Stopień zaufania do poszczególnych osób nie jest wyrazem zaufania do Kościoła w ogóle, a jedynie do wybranych jego przedstawicieli. Respondenci według sześciu stopni skali: od bardzo dużego do braku zaufania, określili swoje zaufanie do papieża, prymasa, biskupa diecezji, episkopatu Polski, proboszcza i innego księdza w parafii, np. wikarego. Wybory dwóch najwyższych stopni skali ocen udowodniły, że pozytywne opinie o papieżu Janie Pawle II wyrażała znakomita większość ankietowanych (93,8%). Wskaźniki odnoszące się do pozostałych osób przedstawiały się następująco: prymas – 71,0%, proboszcz własnej parafii – 64,1%, biskup diecezji – 62,3%, episkopat – 56,3%, inni księża w parafii – 47,1%<sup>355</sup>.

<sup>355</sup> Łączne wskaźniki bardzo dużego i dużego zaufania do poszczególnych przywódców Kościoła w poszczególnych diecezjach przedstawiają się następująco: papież – diecezja włocławska – 78,2%, tarnowska – 97,3%, łódzka – 91,4%, katowicka – 83,1%, gdańska – 91,0%; prymas – 45,7%, 83,9%, 64,1%, 52,2%, 60,6%; biskup – 42,2%, 79,2%, 50,4%, 49,6%,

Wskaźniki dezaprobaty wspomnianych osób i instytucji kształtowały się odpowiednio (małe zaufanie, bardzo małe zaufanie i jego brak) – 1,2%, 8,4%, 12,9%, 11,2%, 11,3%, 10,3%. Dość powszechne były też oceny średnie, które mieściły się w przedziale od 19,0% do 29,7%. Do rzadkich należały oceny ambiwalentne (od 1,2% do 2,7%). Na podstawie danych empirycznych sporządzono wykres 67.

Wykres 67. Zaufanie do osób i instytucji kościelnych (dane w %)



Zmienna niezależna „płeć” zróżnicowała zaufanie tylko w stosunku do papieża. Kobiety częściej niż mężczyźni deklarowały bardzo duże i duże zaufanie do papieża (96,3% wobec 91,1%), a rzadziej średnie zaufanie (6,6% wobec 2,2%). Pozostałe dane statystyczne w poszczególnych odpo-

55,4%; proboszcz – 41,4%, 79,0%, 47,3%, 55,2%, 53,1%. Wskaźniki zaufania do duchownych, jakie otrzymano w 2002 r. w ogólnopolskich badaniach ISKK, dla poszczególnych osób przedstawiają się następująco: papież – całkowite zaufanie 87,0%, ograniczone – 9,3%, brak zaufania – 1,3%, trudno powiedzieć – 2,2%; prymas odpowiednio – 52,3%, 34,0%, 6,1%, 7,1%; biskup diecezji – 44,8%, 32,2%, 6,6%, 15,5%; episkopat Polski – 42,0%, 38,9%, 7,7%, 10,4%; proboszcz parafii – 55,8%, 29,2%, 8,2%, 6,1%. Zob. Świątkiewicz. *Portret księdza* s. 108.

dziach nie przekraczały 1 punktu procentowego. Test chi kwadrat potwierdził zależność statystyczną na poziomie słabym ( $p = 0,004$ ,  $C = 0,137$ ).

Zmienna niezależna „wiek” różnicowała zaufanie do prymasa, do proboszcza i do innych księży w parafii. Zawsze zachowany był schemat, według którego przechodząc od najmłodszej do najstarszej kategorii wiekowej wzrastało deklarowane bardzo duże i duże zaufanie do prymasa (18–25 lat – 62,7%; 26–40 lat – 70,2%; 41–50 lat – 71,8%; 51 i więcej lat – 75,8%), do proboszcza (53,5%, 65,8%, 61,1%, 70,4%) i do innych księży w parafii (38,9%, 47,8%, 48,0%, 50,4%). Negatywne opinie wyrażali częściej młodsi niż starsi respondenci (prymas – 9,7%, 10,8%, 8,0%, 6,3%, proboszcz – 16,7%, 9,0%, 6,5%, 5,7%, inni księża – 13,5%, 11,6%, 11,6%, 7,1%). Największą różnicę w braku zaufania stwierdzono w stosunku do proboszcza: różnica pomiędzy młodzieżą, która charakteryzowała się najwyższym odsetkiem postawy krytycznej, a osobami z najstarszej kategorii wiekowej wyniosła 11,0 punktów procentowych.

Średnie oceny zaufania do prymasa, proboszcza i innych księży były dość powszechne (od 16,8% do 32,4%). Charakterystyczne było to, że zawsze najwyższy ich odsetek deklarowała najmłodsza kategoria wiekowa, a najniższy – najstarsza. Oceny ambiwalentne należały do rzadkości i w żadnym przypadku nie przekroczyły 4,0% badanych. Pomiedzy zmienną niezależną „wiek” a stopniem zaufania do prymasa, proboszcza oraz innego księdza w parafii, np. wikarego, zaistniała zależność statystyczna na poziomie słabym (odpowiednio:  $p = 0,001$ ,  $C = 0,204$ ;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,223$ ;  $p = 0,007$ ,  $C = 0,200$ ).

Zmienna niezależna „wykształcenie” różnicowała tylko zaufanie do proboszcza parafii. Najczęściej proboszcz obdarzany był zaufaniem przez osoby z wykształceniem pomaturalnym i wyższym oraz z podstawowym i niższym. Najwyższy wskaźnik średniego zaufania odnotowano u respondentów z wykształceniem zasadniczym zawodowym, natomiast najwyższy wskaźnik braku zaufania u osób z wykształceniem średnim (zaufanie bardzo duże i duże: wykształcenie podstawowe i niższe – 69,4%, zasadnicze zawodowe – 56,9%, średnie – 60,0%, pomaturalne i wyższe – 73,1%; średnie zaufanie – 16,1%, 27,1%, 21,1%, 13,0%, brak zaufania – 10,8%, 13,8%, 16,9%, 15,0%). Test chi kwadrat potwierdzał zależność statystyczną na poziomie słabym ( $p = 0,002$ ,  $C = 0,207$ ).

Zmienna niezależna „praktyki religijne” różnicowała w każdym przypadku zmienną zależną. Katolicy praktykujący systematycznie we wszystkich przypadkach deklarowali znacznie większe zaufanie w omawianej sprawie od praktykujących nieregularnie i niepraktykujących (papież: prak-

tykujący systematycznie – 98,0%, niesystematycznie – 94,1%, niepraktykujący – 80,4%; prymas – 81,2%, 69,6%, 41,8%; biskup diecezji – 72,4%, 57,9%, 39,3%; episkopat – 69,4%, 48,9%, 29,8%; proboszcz – 78,0%, 54,5%, 39,3%; inni księża – 58,3%, 42,1%, 22,2%). Odsetek negatywnych ocen najniższy był u praktykujących systematycznie i znacznie wzrastał, przechodząc od kategorii osób praktykujących do niepraktykujących (odpowiednio: prymas – 3,4%, 8,7%, 23,5%; biskup diecezji – 5,2%, 12,4%, 27,8%; episkopat – 4,0%, 14,6%, 27,9%; proboszcz – 3,6%, 17,1%, 34,2%; inni księża – 3,6%, 10,5%, 25,5%).

W omawianych kategoriach dość rozpowszechnione było średnie zaufanie. Postawy ambiwalentne zdarzały się dość rzadko. W analizie pytania o zaufanie do innych księży w parafii (np. wikarego) trzeba pamiętać, iż omawiana kwestia nie dotyczyła co dziesiątego respondenta. Pomiędzy omawianą zmienną religijną a zaufaniem do papieża, prymasa, biskupa diecezji, episkopatu, proboszcza i innych księży w każdym przypadku zachodziła zależność statystyczna na poziomie średnim.

Wyniki empiryczne uzyskane dla katolików archidiecezji potwierdziły olbrzymie uznanie, jakim Polacy darzyli Ojca Świętego Jana Pawła II. Cieszył się On u Polaków wyjątkowym autorytetem. Być może, jak twierdzą niektórzy obserwatorzy sceny społecznej, był On ostatnim autorytetem w świecie, w którym coraz trudniej zdobyć powszechne uznanie. Wielu publicystów i intelektualistów podkreśla rolę, jaką odegrał Jan Paweł II w obaleniu totalitaryzmu, a także Jego wpływ na kształtowanie religijności, szczególnie Polaków. Nie można socjologicznie, za pomocą badań określić, na ile religijność Polaków została ukształtowana przez Jana Pawła II, warto natomiast odnotować, że niektórzy autorzy zauważają Jego wpływ na to, że Polska potrafiła oprzeć się zapowiadanej szybkiej sekularyzacji, która miała towarzyszyć zasadniej transformacji systemowej. Zaufanie do pozostałych osób i instytucji kościelnych było też stosunkowo duże, chociaż znacznie częściej wskaźnik wysokiego zaufania ustępował miejsca ocenom umiarkowanym. Oceny negatywne nie były powszechne. Występowały najczęściej w młodym pokoleniu i wśród osób niepraktykujących.

## 2. Postawy wobec polityki

W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. znaczna część społeczeństwa polskiego bardzo mocno zaangażowała się w politykę. Troška o losy kraju i walka o demokrację stanowiły niezwykle istotny element życia codziennego znacznej części Polaków. Trudności związane

z transformacją niosły ze sobą narastający proces depolityzacji. Spychały tym samym w świadomości wielu członków społeczeństwa na dalsze miejsce wartość zaangażowania politycznego w różnych jego formach.

W naukach społecznych wyróżnia się trzy typy zaangażowania w politykę: rytualny, symboliczny i instrumentalny. Typ rytualny, występujący między innymi w Polsce przed 1989 r., był konsekwencją nacisków systemu na jednostkę. Typ symboliczny związany jest z akceptacją określonych symboli motywujących do angażowania się w politykę, takich jak uznanie wartości systemu demokratycznego, akceptowanie norm moralności obywatelskiej, dążenie do przemiany jakościowej życia społecznego poprzez przyjętą przez siebie ideologię. Typ instrumentalny zaangażowania wiąże się z nadzieją na realizację utylitarnego celu jednostkowego czy społecznego<sup>354</sup>.

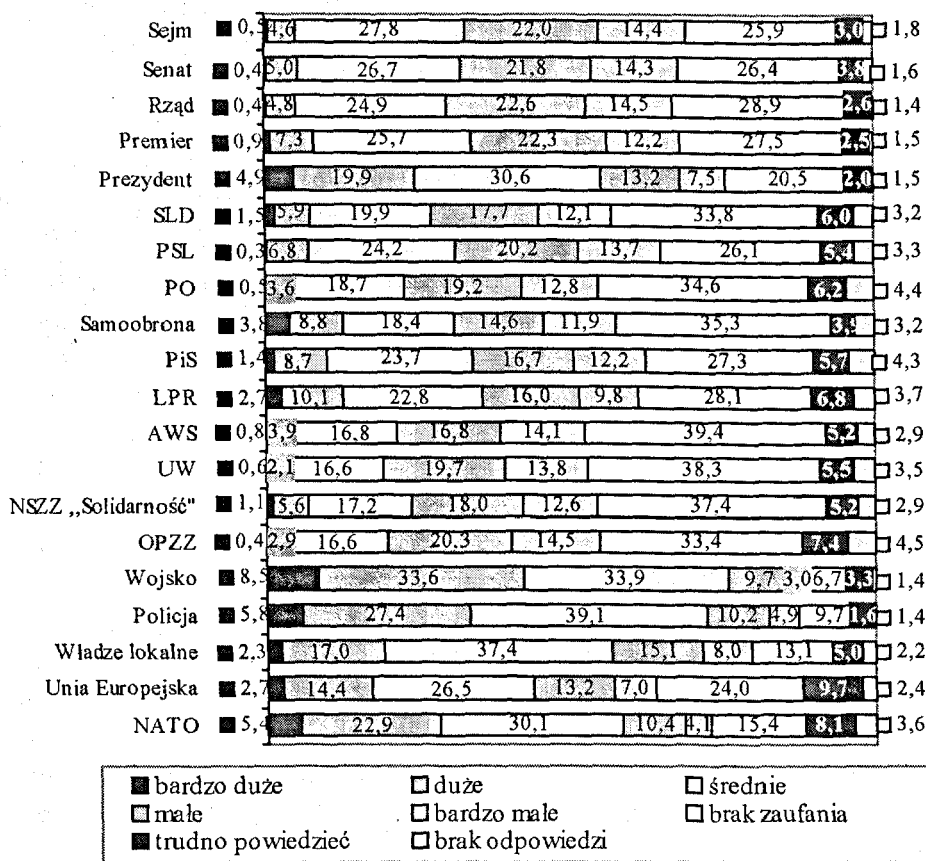
Obecnie podejście do świata polityki jest niezwykle krytyczne. Liczne afery z udziałem czołowych polityków budzą coraz większą niechęć obywateli do polityki. Niemalże każdy dzień przynosi nowe wydarzenia, wywołujące poruszenie opinii publicznej, umacnia coraz bardziej powszechne przekonanie, że „polityka to brudna sprawa”. Upadek kolejnych rządów, rozłąmy w rządzącej partii SLD spowodowały radykalną zmianę preferencji wyborczych Polaków. Od czasu naszych badań na scenie politycznej dokonały się olbrzymie przeobrażenia. Mimo że przeprowadzone w 2002 r. analizy w archidiecezji lubelskiej poprzedzały wszystkie przeobrażenia polityczne, o których tu mowa, warto przedstawić, jak ówczesnie kształtował się poziom zaufania badanych katolików do poszczególnych osób i instytucji życia publicznego.

Największym zaufaniem w czasie badań, sumując zaufanie bardzo duże, duże i średnie, cieszyło się wojsko (76,0%), dalej policja (72,3%), NATO (58,4%), władze lokalne (56,7%), prezydent (55,4%), Unia Europejska (43,6%), Liga Polskich Rodzin (35,6%), premier (33,9%), Prawo i Sprawiedliwość (33,8%), sejm (32,9%), senat (32,1%), Polskie Stronnictwo Ludowe (31,3%), Samoobrona RP (31,0%), rząd (30,1%), Sojusz Lewicy Demokratycznej (27,3%), NSZZ „Solidarność” (23,9%), Platforma Obywatelska (22,8%), Akcja Wyborcza „Solidarność” (21,5%), Ogólnopolskie Porozumienie Związków Zawodowych (19,9%), Unia Wolności (19,3%). Przytoczone wyniki obrazują, że mieszkańcy archidiecezji lubelskiej większym zaufa-

<sup>354</sup> J. Bartkowski. *Polityka w życiu Polaków, zmiany w okresie 1990–1999*. W: *Polacy wśród Europejczyków. Wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich*. Red. A. Jasińska-Kania, M. Marody. Warszawa 2002 s. 46.

niem darzyli instytucje życia publicznego, które bezpośrednio nie uczestniczyły w świecie polityki. Dane szczegółowe zawiera wykres 68.

Wykres 68. Zaufanie do instytucji, organizacji i osób życia publicznego (dane w %)



Nie wglębiając się dokładnie w uzyskane w 2002 r. wyniki statystyczne, zróżnicowane istotnie według cech demograficznych, społecznych i religijnych, można stwierdzić (łącznie zaufanie bardzo duże, duże i średnie), że poszczególne instytucje życia publicznego cieszyły się największą aprobatą następujących kategorii: senat – mężczyzn, SLD – osób niepraktykujących, PSL – osób z wykształceniem podstawowym i niższym, LPR – osób praktykujących systematycznie i niesystematycznie, Samoobrona RP – osób z wykształceniem podstawowym i niższym, UW – osób z najmłodszej kategorii wiekowej, wojsko i policja – osób praktykujących systematycznie i niesystematycznie, władze lokalne – osób z wykształceniem

podstawowym i niższym, Unia Europejska – zarówno osób z kategorii najmłodszej, jak i osób z kategorii z najwyższym wykształceniem, NATO – osób z najmłodszej kategorii wiekowej.

Wspomniana już niechęć do polityki, coraz powszechniejsza w społeczeństwie, nie zwalnia katolików z obowiązku zaangażowania się w jej sprawy. Jan Paweł II mówi, że „ani oskarżenia o karierowiczostwo, o kult władzy, o egoizm i korupcję, które nierzadko są kierowane pod adresem ludzi wchodzących w skład rządu, parlamentu, klasy panującej czy partii politycznej, ani dość rozpowszechniony pogląd, że polityka musi być terenem moralnego zagrożenia, bynajmniej nie usprawiedliwiają sceptycyzmu i nieobecności chrześcijan w sprawach publicznych”<sup>355</sup>.

Znany z publicznych wystąpień arcybiskup lubelski Józef Życiński wielokrotnie apelował o udział w różnego rodzaju wyborach. We wszystkich świątyniach archidiecezji lubelskiej w 2000 r. czytany był jego list przed drugą turą wyborów prezydenckich Lublina: „Trudna sytuacja społeczna rodzi obecnie w wielu sercach zniechęcenie. Jego następstwem jest próba ucieczki od tej troski, która wyraża naszą miłość do małej Ojczyzny. Jeśli jednak poddamy się nastrojom zniechęcenia, wówczas zasady życia społecznego będą określać nam te środowiska, dla których brak zasad i taktyczne sojusze są ważniejsze niż uczciwość, zaś od programu działania bardziej istotny jest wyborczy sukces za wszelką cenę. [...] Dlatego też gorąco zachęcam wszystkich wiernych do udziału w drugim etapie wyborów władz naszego miasta. Znacznie łatwiej jest wręczyć Ojcu Świętemu honorowe obywatelstwo naszego miasta, niż systematycznie troszczyć się o to, by papieskie nauczanie było respektowane w życiu i kulturze Lublina. Podejmijmy wspólny wysiłek zrodzony z zatroskania o tę obecność. Niech jego wyrazem będzie nasz udział w niedzielnych wyborach. Zachęćmy do niego także naszych bliskich”<sup>356</sup>.

Aby zbadać, na ile ważne są dla katolików wybory do władz centralnych i samorządowych, respondentom zadano dwa pytania zamknięte z kafeterią dysjunktywną. Przy zastosowaniu identycznej skali ankietowani stwierdzali, że udział we wspomnianych wyborach jest dla nich: bardzo ważny; raczej ważny; ani ważny, ani nieważny; raczej nieważny; zdecydowanie nieważny i nie ma zdania.

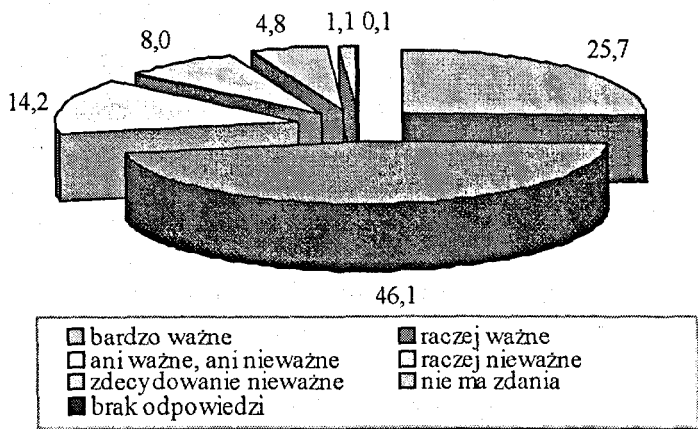
Otrzymane dane wskazały, że udział w wyborach do władz centralnych dla znacznej większości badanych katolików był wartością ważną

<sup>355</sup> ChL 42; LE 20.

<sup>356</sup> J. Życiński. *Apel Metropolity Lubelskiego o udział w drugiej turze wyborów Prezydenta Lublina*. „Memoranda” 2002 nr 4 s. 808.

(łącznie bardzo ważny i raczej ważny) – 71,8%, tym samym dla co siódmego był ani ważny, ani nieważny (14,2%), a dla co ósmego – nieważny lub zdecydowanie nieważny (12,8%)<sup>357</sup>. Szczegółowe dane procentowe zawiera wykres 69.

Wykres 69. Udział w wyborach do władz centralnych – parlamentarnych i prezydenckich (dane w %)

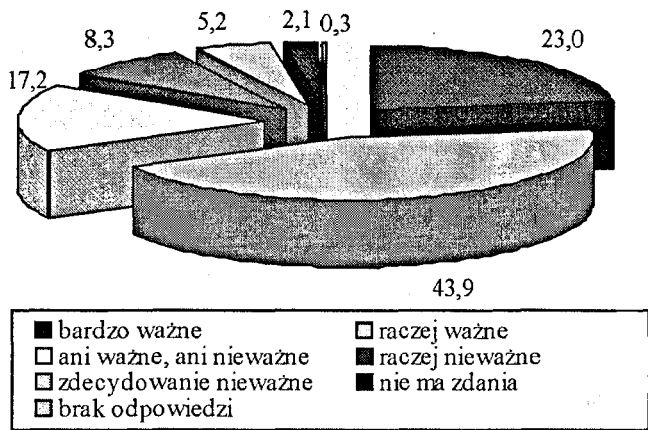


Dane empiryczne uzyskane w wyniku przeprowadzonych badań pokazują, że udział w wyborach do władz centralnych jako obowiązek obywatelski nie był zróżnicowany istotnie statystycznie przez zmienną płeć, wiek czy wykształcenie. Badaną zbiorowość różnicowała jedynie zmienna „praktyki religijne”. Zauważono, że wraz ze wzrostem częstotliwości praktyk religijnych wzrastał procent osób uważających udział w wyborach do władz centralnych przynajmniej za ważny (niepraktykujący – 57,6%, praktykujący niesystematycznie – 69,9%, praktykujący systematycznie – 78,5%), a malał procent uważających udział w wyborach za nieważny (30,7%, 12,3%, 9,2%). Odpowiedź, że udział w wyborach jest ani ważny, ani nieważny, uzyskała wskaźniki mieszczące się w przedziale od 11,6% do 17,8% i, co warto zauważyć, była najniższa także dla praktykujących systematycznie. Praktyki religijne różnicują omawianą zmienną zależną na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,213$ ).

<sup>357</sup> Wskaźniki ważności udziału w wyborach do władz centralnych (bardzo ważne, raczej ważne) w poszczególnych diecezjach wyniosły: w diecezji wrocławskiej – 82,6%, w diecezji tarnowskiej – 72,3%, w archidiecezji łódzkiej – 78,1%, w archidiecezji katowickiej – 64,3%, w archidiecezji gdańskiej – 67,2%.

Uzyskane wskaźniki dla drugiego pytania dotyczącego udziału w wyborach samorządowych pozwoliły skonstatować, że i one są w świadomości badanych respondentów uznawane za ważne. Rozkład danych procentowych był nieco mniej korzystny z punktu widzenia powinności obywatelskiej niż dla pytania o wybory do władz centralnych. Znaczna część katolików uważała te wybory przynajmniej za ważne (66,9%), co ósmy – ani za ważne, ani za nieważne (17,2%), a dla co siódmego były one przynajmniej nieważne (13,5)<sup>358</sup>. Szczegółowe dane zawiera wykres 70.

Wykres 70. Udział w wyborach do władz samorządowych (dane w %)



W przypadku pytania o uczestnictwo w wyborach samorządowych mieszkańców archidiecezji lubelskiej różnicował istotnie statystycznie wiek badanych osób. Dla dwóch starszych kategorii udział w tego typu wyborach był częściej ważny niż dla dwóch kategorii respondentów młodszych (18–25 lat – 60,5%; 26–40 lat – 64,2%; 41–50 lat – 72,7%; 51 i więcej lat – 69,0%). Dla najmłodszej kategorii, częściej niż dla pozostałych, wybory są „ani ważne, ani nieważne” (odpowiednio: 21,5%, 16,9%, 12,0%, 18,2%). Wraz z wiekiem zmniejszył się także odsetek osób, dla których udział ten jest nieważny (odpowiednio: 15,9%, 15,4%, 13,8%, 10,6%). Nie miało zdania w poszczególnych kategoriach wiekowych: 2,1%, 2,7%, 1,0% i 2,2%. Zależność statystyczną potwierdzał również test chi kwadrat ( $p = 0,002$ ,  $C = 0,185$ ).

<sup>358</sup> Wskaźniki ważności udziału w wyborach do władz samorządowych (bardzo ważne, raczej ważne) w poszczególnych diecezjach wyniosły: w diecezji tarnowskiej – 72,5%, w archidiecezji łódzkiej – 63,7%, w archidiecezji katowickiej – 61,2%, w archidiecezji gdańskiej – 57,1%.

Podobnie jak w wyborach do władz centralnych, tak i w wyborach do władz samorządowych badana zbiorowość została zróżnicowana przez zmienną „praktyki religijne”, według tego samego schematu: im częściej dana kategoria deklarowała uczestnictwo w praktykach religijnych, tym częściej wykazywała się też większym odsetkiem postawy obywatelskiej (praktykujący systematycznie – 73,5%; niesystematycznie – 64,6%; niepraktykujący – 53,4%). Wraz ze zmniejszającą się częstotliwością deklarowanych praktyk religijnych zdecydowanie zwiększał się procent badanych, uważających udział w wyborach za sprawę nieważną (10,0%, 11,7%, 24,5%). Odsetek otrzymanych odpowiedzi, stwierdzających, że udział w wyborach do władz centralnych jest ani ważny, ani nieważny, był najwyższy dla kategorii osób praktykujących niesystematycznie i mieścił się w przedziale od 14,9% do 21,2%. Test chi kwadrat wskazał na istotną zależność statystyczną między obydwoma zmiennymi na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,208$ ).

Zadając pytanie o ocenę udziału w wyborach, trzeba pamiętać o tendencji, uchwyconej w licznych badaniach socjologicznych. Przejawia się ona w tym, że przed wyborami więcej osób stwierdza, że możliwość brania udziału w głosowaniu jest wartością ważną i że pójdzie do urn wyborczych, a po sprawdzeniu frekwencji wyborczej okazuje się, że do głosowania przystąpiło faktycznie o wiele mniej wyborców. Z punktu widzenia przeprowadzanych badań empirycznych istotna jest sama świadomość badanych katolików, że czynne uczestnictwo w wyborach jest ważnym zadaniem, wpisującym się w budowę społeczeństwa obywatelskiego.

Na zakończenie rozważań nad postawami katolików wobec polityki warto wspomnieć o istniejącej potrzebie budowania strategicznych punktów polskiej demokracji. Zawierania polityczne nie tylko nie powinny zniechęcać katolików do polityki; wręcz przeciwnie, powinny zachęcać ich do współodpowiedzialnego jej kreowania. Strategicznym zadaniem jest tworzenie silnej klasy średniej, odgrywającej ważną rolę w demokratycznych systemach politycznych. Stanowi to pewną gwarancję niezależnienia się z jednej strony od autokratyzmu, a z drugiej od populizmu i kolektywizmu. Kolejnym zadaniem jest budowa struktur pośrednich, wpisujących się ze swoją działalnością w przestrzeń pomiędzy państwem a rodziną. Pozwoli to społecznościom odpowiedzialnie włączyć się w tworzenie dobra wspólnego. Nie będzie to tylko puste zawołanie czy slogan, ale autentyczna praca przeniknięta nadzieją poprawy jakości życia społecznego, gospodarczego, kulturalnego i politycznego. Istotnym warun-

kiem budowy w Polsce demokracji jest odnowa moralna<sup>359</sup>, tworzenie zupełnie innych niż obecnie, zdrowych standardów etycznych w życiu społeczno-politycznym. Postulat ten nie jest skierowany wyłącznie do polityków, ale do każdego obywatela, który swoim głosem wyborczym kreuje w Polsce określoną sytuację polityczną i społeczną.

### 3. Kościół a polityka

Po przełomowym dla Polski 1989 r. sytuacja Kościoła uległa zmianie<sup>360</sup>. Przez wiele lat w państwie socjalistycznym jego działalność skierowana była na obronę praw i godności człowieka. W Kościele gromadzili się wszyscy, którzy sprzeciwiali się panującemu wówczas systemowi społecznemu. Społeczeństwo polskie oczekiwało mocnego głosu Kościoła, wspierającego je w walce o prawa obywatelskie. Sytuacja nabrała całkowicie nowego charakteru w czasach przemian ustrojowych. W wielu obszarach życia publicznego, w których obecność Kościoła była dotychczas społecznie akceptowana, teraz zaczęła budzić coraz większy sprzeciw. Kościół jako instytucja umieszczany był w badaniach obok telewizji, policji, rządu. Bardzo często zarzucano mu mieszanie się do polityki. Badania sondażowe ukazywały spadek zaufania do Kościoła.

Zauważono wówczas słabość polskiego katolicyzmu w jego społecznym wymiarze. Szczególnie było to widoczne podczas częściowo wolnych wyborów parlamentarnych. Nie spotykały się one z entuzjastycznym odzewem, który przejawiałby się w powszechnym w nich udziale. Liczne listy episkopatu Polski adresowane do wiernych z całej Polski czy wypowiedzi poszczególnych biskupów przypominały zadania i rolę, jaką powinni odgrywać chrześcijanie w życiu społecznym. „Odpowiedzialność za losy społeczeństwa spoczywa na wszystkich obywatelach, którzy z racji swej godności osobowej mają prawo i obowiązek uczestniczenia w rządzeniu państwem. Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i gwarantuje im możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów. Przypomina jednak zde-

<sup>359</sup> P. Kryczka. *Kościół a kształtowanie się systemu politycznego*. W: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce* s. 112-113.

<sup>360</sup> B. Rogulska, B. Wiórka. *Religijność i stosunek do Kościoła*. W: *Nowa rzeczywistość. Oceny i opinie 1989-1999*. Red. K. Zagórski, M. Skrzyszewski. Warszawa 2000 s. 188; P. Załęcki. *Między triumfalizmem a poczuciem zagrożenia. Kościół rzymskokatolicki w Polsce współczesnej w oczach swych przedstawicieli. Studium socjologiczne*. Kraków 2001 s. 204-209.

cydowanie, że autentyczna demokracja jest możliwa, gdy przyjmuje się poprawną koncepcję osoby ludzkiej”<sup>361</sup>.

Misja Kościoła w społeczeństwie, zwłaszcza w aspekcie problemów politycznych, budzi wiele pytań i kontrowersji. Zagadnienie to dotyczy przede wszystkim relacji, jakie istnieją pomiędzy religią a państwem. Te dwie społeczności, naturalna i religijna, które w życiu społecznym się rozgranicza, w człowieku wzajemnie się przenikają. Człowiek jest istotą, w której wymiar doczesny styka się z wymiarem nadprzyrodzonym; należy on do świata natury i do rzeczywistości pozaempirycznej. Kościół w swoich dokumentach podkreśla ogromne znaczenie wzajemnej współpracy Kościoła i państwa, skierowanej ku dobru jednostki. „Obydwie jednak wspólnoty, choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą między sobą rozwijać zdrową współpracę, uwzględniając przy niej okoliczności miejsca i czasu”<sup>362</sup>.

Na przestrzeni stuleci relacje Kościół–państwo przybierały różne formy: cesaropapizmu, „augustynizmu politycznego”, państwa wyznaniowego i państwa laickiego, zrywającego związki formalne z Kościołem, mającego bardzo różny charakter – od umiarkowanego do antyreligijnego laicyzmu<sup>363</sup>. Klerykalizm, jak i laicyzacja, jako formy określające wzajemny stosunek Kościoła i świata, zostały odrzucone przez katolicką naukę społeczną, chociaż „forma ustroju politycznego i wybór władz pozostawione są wolnej woli obywateli”<sup>364</sup>.

W przeciwieństwie do państwa, zanurzonego w doczesności, którego celem jest dobro wspólne całego społeczeństwa, czyli wszystkich jego członków oraz mniejszych i większych społeczności, wchodzących w jego skład, Kościół w swojej misji akcentuje zbawienie człowieka<sup>365</sup>. Granicę zainteresowania Kościoła sprawami politycznymi wyznacza nadrzędny cel człowieka, jakim jest zbawienie. Inną wyznaczoną granicą jest pojęcie dobra moralnego, jako że etyka jako podstawa spotkania religii i polityki jest zbyt zewnętrzna. Trzeba jednak pamiętać o potrzebie ciągłego odczytywania na nowo wewnętrznych relacji między instytucjami politycznymi a religią<sup>366</sup>.

<sup>361</sup> Episkopat Polski. *Słowo Biskupów Polskich na temat niektórych problemów społecznych*. „Memoranda” 2001 nr 1 s. 21.

<sup>362</sup> KDK 76.

<sup>363</sup> S. Kowalczyk. *Człowiek a społeczność*. Lublin 1996 s. 255-258.

<sup>364</sup> KDK 74.

<sup>365</sup> W. Piwowarski. *Państwo*. W: *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Red. W. Piwowarski. Warszawa 1993 s. 124-125.

<sup>366</sup> J. Mariański. *Oczekiwania od Kościoła w świetle przemian społeczno-politycznych w Polsce*. W: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce* s. 132; M. Czajkowski. *Królestwo*

Czując swą współodpowiedzialność za losy świata, Kościół stara się wnosić we wszelkie dziedziny ludzkiego życia wartości ewangeliczne. Dokument społecznej nauki Kościoła stwierdza, że „obecność Kościoła w sferze polityki jest powinnością płynącą z samej wiary”<sup>367</sup>. Jan Paweł II w przemówieniu do biskupów polskich z okazji wizyty *ad limina apostolorum* zadał pytanie: „Czy rzeczywiście działalność Kościoła w Polsce należy zamknąć w obrębie murów świątynnych?” I odpowiedział na nie: „Kościół nie przestaje być znakiem sprzeciwu – tak jak jego Założyciel. Nie tylko w czasach dyktatury ateistycznej, ale także i dzisiaj nauczanie oraz obecność Kościoła w życiu społecznym budzi sprzeciw pewnych środowisk. Wierny swej misji, musi on jednak podjąć to wielkie zadanie służebnej obecności w świecie – obecności, która jest ewangelizacją. Jest to jego prawo i zarazem podstawowy obowiązek”<sup>368</sup>.

Publikacje prasowe, szczególnie z lat dziewięćdziesiątych XX w., zawierają bardzo wiele krytycznych opinii, zarzucających Kościołowi przesadne angażowanie się w sprawy polityczne. „O jednym nie wolno jednak zapominać: Kościół nigdy nie postawił pod znakiem zapytania idei demokratycznych wyborów, episkopat zaś nigdy – oficjalnie – nie poparł żadnego ugrupowania politycznego – pisał w 2002 r. biskup T. Pieronek. – Nawet tak często podnoszona przez publicystów formuła, że »katolik głosuje na katolika, żyd na żyda, a mason na masona«, nie stanowiła zalecenia ze strony Konferencji Episkopatu, lecz znalazła się w wypowiedzi Józefa Michalika, wówczas biskupa gorzowskiego (1991)”<sup>369</sup>. Wszelkie instrukcje wyborcze podparte autorytetem Kościoła są sprzeczne z duchem nauczania Soboru Watykańskiego II. Doświadczenie uczy, że i Kościół bywa wykorzystywany instrumentalnie do realizowania pragnień o karierze politycznej<sup>370</sup>. „Dla wielu obserwatorów życia politycznego w Polsce – jak zauważa P. Kryczka – przejawem instrumentalnego traktowania Kościoła jest coraz ostrzej prowadzona ostatnio w mass mediach akcja oskarżeń o klerykalizację życia w Polsce. Wykorzystuje się do tego psychologiczny mechanizm odreagowania na autorytety, wyrwane z kontekstu wypowiedzi czy wreszcie bardzo prymitywny sposób prezentowania życia reli-

---

*Boże a polityka*. „Chrześcijanin w Świecie” 19:1987 nr 1-2 s. 40-45; J. Mariański. *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*. Lublin 1992 s. 29-32.

<sup>367</sup> WDFK 63.

<sup>368</sup> Jan Paweł II. *Kościół na Polskiej Ziemi wobec nowych zadań*. Przemówienie do drugiej grupy biskupów polskich podczas wizyty *ad limina apostolorum*. „L' Osservatore Romano” 150:1993 nr 2 s. 19-23.

<sup>369</sup> T. Pieronek. *Kościół bez znieczulenia*. „Tygodnik Powszechny” 2004 nr 38 s. 8-9.

<sup>370</sup> Tamże.

gijnego w środkach masowego komunikowania, zredukowany często do przysłowiowego »machania kropidłem«<sup>371</sup>.

Zbliżone wskaźniki opinii, że Kościół miesza się do polityki, zarówno całego społeczeństwa polskiego, jak katolików archidiecezji lubelskiej, są dowodem niezadowolenia niektórych środowisk z obecności Kościoła w życiu publicznym. Jest ważne, aby w dyskusji na ten temat podjąć próbę sprecyzowania, czym są działania podejmowane w polityce. Jeśli dotyczy to spraw moralno-obyczajowych czy troski o dobro wspólne, zaangażowanie Kościoła jest wyrazem jego posłannictwa i misji w świecie. Inną kwestią jest bezpośrednio angażowanie się niektórych przedstawicieli Kościoła w kampanię wyborczą jakiejś partii czy jakiego kandydata. Zawsze pozostaje to w sprzeczności z duchem nauczania Soboru Watykańskiego II.

Chrześcijanin jako obywatel państwa musi samodzielnie rozstrzygać o formie swego zaangażowania politycznego. Nawet wśród polityków przyznających się do inspiracji czerpanych z chrześcijaństwa istnieją różnice poglądów co do miejsca przewidzianego dla społecznej działalności Kościoła. Zmienia się sposób postrzegania Kościoła katolickiego. Dla coraz większej części mieszkańców Europy staje się on tylko jednym z wielu wyznań, a jego przesłanie konkuruje z wieloma innymi.

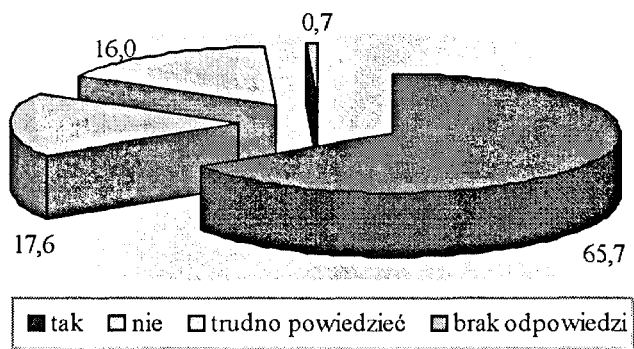
Państwo demokratyczne ze społeczeństwem obywatelskim to nowe wyzwanie ewangelizacyjne dla chrześcijan. „Słabnie zapotrzebowanie na funkcje ekstensywne, które Kościół w Polsce pełnił w okresie rządów totalitarnych. Pozostanie jako ważna funkcja humanizacyjna oraz profetyczno-krytyczna, związana z ludzkim wymiarem misji ewangelizacyjnej Kościoła, czyli troska o etyczny wymiar człowieka. Troska o wartości podstawowe w społeczeństwie, o właściwe zagospodarowanie odzyskanej wolności, o solidarność społeczną w warunkach gospodarki rynkowej, o kondycję moralną człowieka i społeczeństwa, o zbiorowy i indywidualny sens życia, o integralny rozwój ludzki, o niekonsumpcyjny i ekologiczny styl życia – to tylko przykłady tych dziedzin życia zbiorowego, w których głos Kościoła jest potrzebny i będzie z pewnością słyszalny»<sup>372</sup>. Działalność Kościoła nierozzerwalnie związana jest z jego misją ewangelizacyjną. Sposób jej oceny przez ludzi pod tym względem, czy jest ona mieszaniem się do polityki czy też nie, to już osobne zagadnienie.

<sup>371</sup> P. Kryczka. *Kościół a kształtowanie systemu politycznego w Polsce*. W: *Liberalizm i katolicyzm dzisiaj*. Lublin 10–12 XI 1992. Warszawa 1994 s. 207.

<sup>372</sup> Mariański. *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne* s. 160-161.

Aby zbadać, co o omawianej kwestii sądzą mieszkańcy archidiecezji lubelskiej, zadano im pytanie: „Czy Kościół Pana(i) zdaniem miesza się do polityki?” Uzyskane wyniki wskazały, że prawie dwie trzecie respondentów postrzegają działalność Kościoła w życiu publicznym jako mieszanie się do polityki (65,7%). Blisko co piąty stwierdził, że Kościół nie miesza się do polityki (17,6%), a co szósty wybrał odpowiedź „trudno powiedzieć” (16,0%). Jest to wskaźnik zbliżony do otrzymanego w badaniach ogólnopolskich z 2002 r. Wtedy ponad połowa badanych stwierdziła mieszanie się Kościoła do polityki (66,6%), przeciwnego zdania był co piąty (22,7%), a nie miał zdania co dziesiąty (10,4%)<sup>373</sup>. Wyniki te mogą świadczyć o mocno wpisanym w świadomość Polaków zbyt silnym wpływie Kościoła na sprawy bieżące związane z polityką<sup>374</sup>. Szczegółowe dane procentowe zawiera wykres 71.

Wykres 70. Opinia na temat mieszania się Kościoła do polityki (dane w %)



Młodszy respondenci częściej niż starsi krytycznie oceniali publiczną działalność Kościoła. Wyższy odsetek potwierdzających tezę o mieszaniu się Kościoła do polityki widoczny był w najmłodszej kategorii wiekowej, a malał wraz ze wzrostem wieku (18–25 lat – 73,5%; 26–40 lat – 68,5%; 41–50 lat – 68,2%; 51 i więcej lat – 58,1%). Odsetek respondentów mających odmienne zdanie był w najstarszej kategorii wiekowej dwukrotnie wyższy niż w najmłodszej kategorii wiekowej (różnica wyniosła 12,8 punktu procentowego). Znaczna część katolików we wszystkich kategoriach

<sup>373</sup> A. Ochocki. *Kościół katolicki a sprawy publiczne w Polsce. W: Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków* s. 213.

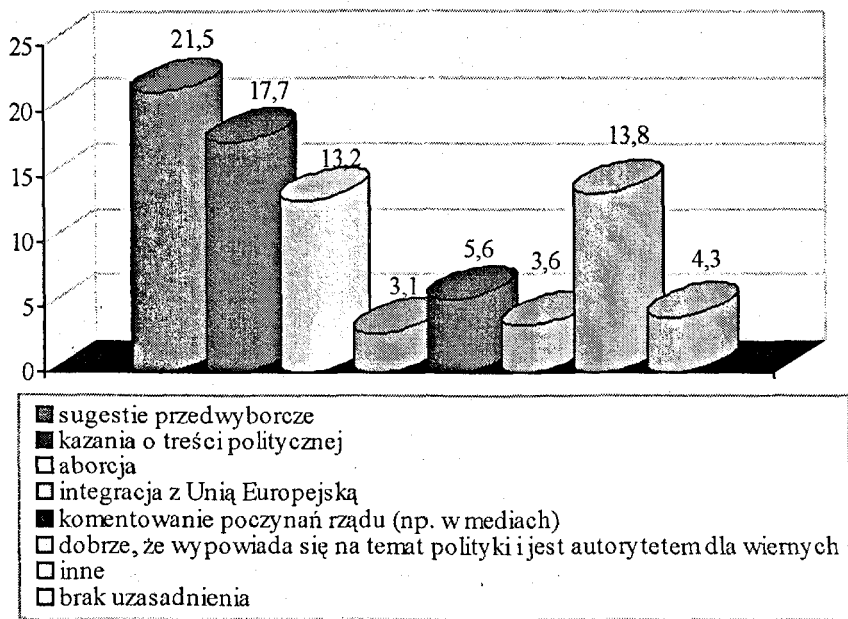
<sup>374</sup> Wskaźniki, jakie otrzymano na pytanie o mieszanie się do Kościoła w poszczególnych diecezjach: „tak” – wrocławska 58,8%; tarnowska – 42,8%; łódzka – 61,5%; katowicka – 46,9%; gdańska – 51,1%, „nie” odpowiednio: 14,8%, 38,7%, 24,9%, 15,5%, 30,1%; „nie wiem” – 26,4%, 17,0%, 13,6%, 35,5%, 18,0%.

wiekowych wybrała odpowiedź „trudno powiedzieć” (od 13,1% do 17,4% badanych). Test chi kwadrat potwierdził zależność statystyczną na poziomie słabym ( $p = 0,003$ ,  $C = 0,141$ ).

Najczęściej mieszanie się Kościoła do polityki stwierdzali niepraktykujący (82,9%), znacznie rzadziej – praktykujący niesystematycznie (71,2%) czy systematycznie (56,7%). Co czwarty praktykujący systematycznie nie dostrzegał takiego zjawiska (24,4%), a prawie co piątemu trudno to było określić (18,2%), natomiast u niesystematycznych odpowiednio co dziesiąty (11,8%) i co dwunasty (8,2%). Praktyki religijne różnicowały opinie respondentów na temat mieszania się Kościoła na poziomie średnim ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,217$ ).

Jeśli respondent stwierdził mieszanie się Kościoła do polityki, proszony był o sprecyzowanie na podstawie przykładów, na czym ono polega. Uzyskane od badanych przykłady charakteryzowały się różnym rozumieniem omawianych kwestii i mieszaniem zagadnień politycznych z moralnymi. Nie brakowało również głosów wskazujących na potrzebę wypowiedzania się Kościoła na tematy polityczne. Szczegółowe dane empiryczne dla poszczególnych odpowiedzi przedstawia wykres 71.

Wykres 71. Opinia na temat sposobu mieszania się Kościoła w Polsce do polityki (dane w %)



Co piąty badany katolik mieszanie się do Kościoła egzemplifikował wyrażanymi przezeń sugestiami przedwyborczymi (21,5%); co szósty – kazaniami o treści politycznej (17,7%). W innych wymienionych przykładach (zabieranie głosu w sprawie aborcji, integracji z Unią Europejską, komentowanie poczynań rządu w mediach) wskaźnik nie przekraczał sześciu punktów procentowych. Jedyną zmienną istotnie różnicującą badaną zbiorowość było wykształcenie<sup>375</sup>. Co dwudziesty piąty badany, stwierdzający, że Kościół miesza się do polityki, nie potrafił podać uzasadnienia swego sądu (4,3%). Najczęściej był to respondent z wykształceniem zasadniczym zawodowym (8,6%), następnie z podstawowym (3,4%), pomaaturalnym i wyższym (2,8%) oraz średnim (1,7%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,141$ ). Niektórzy respondenci uważali, że Kościół powinien wypowiadać się na temat polityki, bo jest autorytetem dla wiernych (3,6%).

Pojmowanie polityki przez respondentów było wieloznaczne. Dotyczyło to zarówno katolików, jak i ludzi spoza Kościoła. Nawet wśród wierzących i praktykujących katolików ponad połowa nie rozumiała zadań Kościoła we współczesnym obywatelskim społeczeństwie. System demokratyczny funkcjonuje także dzięki zaangażowaniu społecznemu obywateli<sup>376</sup>. Zgodnie z duchem katolickiej nauki społecznej od katolików wymaga się, aby podejmując decyzje wyborcze, kierowali się dobrem wspólnym. Mając je na uwadze, wybór kandydata do władz państwowych powinien być dokonywany nie tylko pod kątem własnych korzyści (np. mniejsze obciążenie podatkami, możliwość uzyskania świadczeń socjalnych itp.), lecz uwzględniać także interesy innych, słabszych grup, które nie są same w stanie upomnieć się o swoje prawa. Kandydat powinien bronić praw człowieka, dbać o ochronę naturalnego środowiska, przejawiać solidarność społeczną, troszczyć się o sprawiedliwość społeczną (opcja na rzecz ubogich). Urząd Nauczycielski Kościoła oczekuje od katolickich polityków<sup>377</sup>, że w swojej działalności będą się kierowali zasadami nauki moralnej i społecznej Kościoła<sup>378</sup>.

<sup>375</sup> Argumenty za „mieszaniem się Kościoła do polityki” były podobne we wszystkich przebadanych diecezjach.

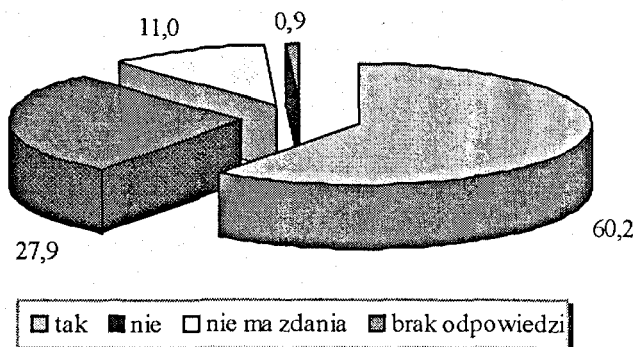
<sup>376</sup> Zob. S. Wójcik. *Samorząd terytorialny a organizacja społeczeństwa*. „Roczniki Nauk Społecznych” 2000-2001 nr 1 s. 267-276.

<sup>377</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary. *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym z 24.11.2002*. Zob. J. Balicki. *Kościół wobec wyzwań kryzysu demograficznego okresu transformacji ustrojowej w Polsce*. W: *Rodzina polska u progu trzeciego tysiąclecia* s. 168-175.

<sup>378</sup> J. Wiemeyer. *Zaangażowanie polityczne chrześcijan w partiach politycznych i wolnych stowarzyszeniach*. W: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego*. Red. S. Fel, J. Kupny. Katowice 2005 (w druku).

Kolejne pytanie w kwestionariuszu ankiety brzmiało: „Czy katolik może głosować na takiego kandydata do władz, który się deklaruje jako niewierzący?” Ponieważ olbrzymia większość respondentów, według ich własnych deklaracji, to ludzie wierzący (głęboko wierzący – 28,7%, wierzący – 66,6%), interesująca była odpowiedź, jakiej udzielili na pytanie: Czy preferencje światopoglądowe katolików wpływają na ich preferencje wyborcze? Innymi słowy, czy katolik wymaga, aby jego przedstawiciel w strukturach władzy był także osobą wierzącą. W badanej zbiorowości ponad połowa respondentów nie widziała problemu w wyborze kandydata niewierzącego (60,2%), co czwarty takiego by nie wybrał (27,9%), a co dziesiąty nie miał wyrobionego zdania (11,0%)<sup>379</sup>. Wskaźniki uzyskane na powyższe pytanie w badaniu ogólnopolskim, przeprowadzonym przez ISKK, wyniosły odpowiednio: 63,2%, 23,0%, 13,5%<sup>380</sup>. Wyniki empiryczne naszych badań przedstawia wykres 72.

Wykres 72. Głosowanie katolika na niewierzącego kandydata (dane w %)



Ponad połowa respondentów we wszystkich czterech kategoriach wiekowych dopuszczała możliwość udzielenia poparcia kandydatowi niewierzącemu. Trzy młodsze kategorie wiekowe uzyskały zbliżone wskaźniki procentowe (18–25 lat – 64,3%; 26–40 lat – 66,1%; 41–50 lat – 61,6%). Jedynie najstarsza kategoria różniła się znacznie od pozostałych, uzyskując znacznie niższy wskaźnik (51 i więcej lat – 53,0%). Wskaźnik odpowiedzi negatywnych (niedopuszczających możliwości głosowania na kandydata niewierzącego) najniższy był wśród młodzieży, najwyższy – wśród

<sup>379</sup> Wskaźniki możliwości głosowania na kandydata wierzącego w poszczególnych diecezjach: „tak” – wrocławska – 61,2%; tarnowska – 42,8%; łódzka – 62,9%; katowicka – 59,8%; gdańska – 58,9%; „nie” – 12,4%, 37,4%, 22,7%, 9,3%, 23,4%; „nie ma zdania” – 26,4%, 17,1%, 14,4%, 28,6%, 16,7%.

<sup>380</sup> Ochocki. *Kościół katolicki a sprawy publiczne w Polsce* s. 214.

osób należących do najstarszej kategorii wiekowej (różnica 12,8 punktu procentowego). Odpowiedź „trudno powiedzieć” wybierał co najmniej co dziesiąty ankietowany z każdej kategorii (od 10,1% do 13,0%). Test chi kwadrat wskazał na istotną zależność statystyczną między obydwoma zmiennymi na poziomie słabym ( $p = 0,005$ ,  $C = 0,135$ ).

Nieznacznie więcej praktykujących systematycznie dopuszczało możliwość głosowania na polityka niewierzącego, niż ją odrzucało (48,5% wobec 40,3%). W tej kategorii nie miał zdania co dziesiąty badany (10,0%). Znaczna większość praktykujących niesystematycznie dopuszczała taką ewentualność (70,9%), a w sumie co trzeci albo ją wykluczał (16,1%), albo nie miał zdania (12,4%). Niepraktykujący w znacznej większości głosowaliby na kandydata niewierzącego (75,3%), a co piąty albo był przeciwny (12,7%), albo nie miał zdania (11,4%). Pomiędzy analizowanymi zmiennymi istniała średnia zależność statystyczna ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,278$ ).

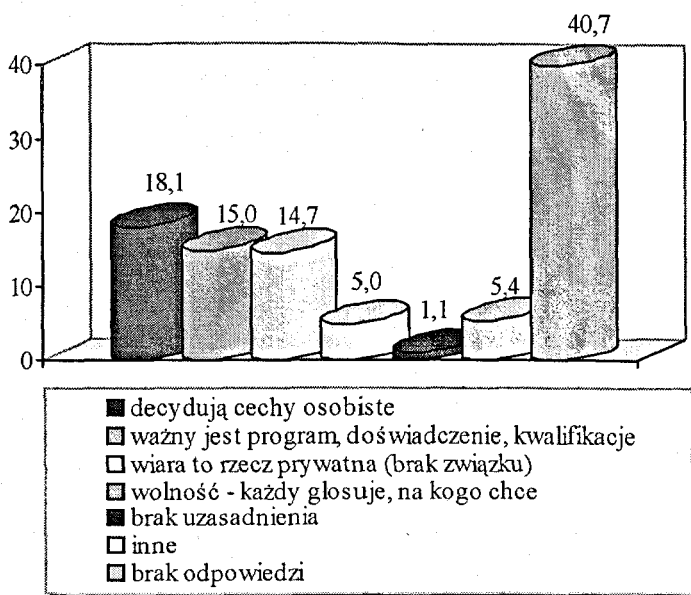
Z przeprowadzonego badania socjologicznego wynikało, że respondenci byli przychylnie usposobieni do osób niewierzących, które ubiegały się o funkcje publiczne. Jednak spora część badanych katolików była temu przeciwna. Odpowiedzi na pytanie, dlaczego ktoś akceptuje niewierzącego kandydata, a ktoś inny go odrzuca, dostarczyły dwa pytania otwarte, w których poproszono respondentów o uzasadnienie swego pozytywnego bądź negatywnego stanowiska w omawianej sprawie. Pytania zostały pogrupowane w kategorie, pozwalające uchwycić charakter przedstawianych argumentów.

Uzasadniając swój pogląd, respondenci najczęściej wskazywali, że osobiste cechy kandydata są ważniejsze od jego wiary bądź niewiary. Akcentowali także ważność proponowanego programu wyborczego i kwalifikacji. Otrzymane odpowiedzi wskazały jednoznacznie, że dla znacznej większości badanych katolików wiara kandydata do władz państwowych jest jego sprawą prywatną<sup>381</sup>. Szczegółowe dane empiryczne zawiera wykres 73.

---

<sup>381</sup> Powody, dla których można głosować na kandydata niewierzącego, były podobne we wszystkich przebadanych diecezjach.

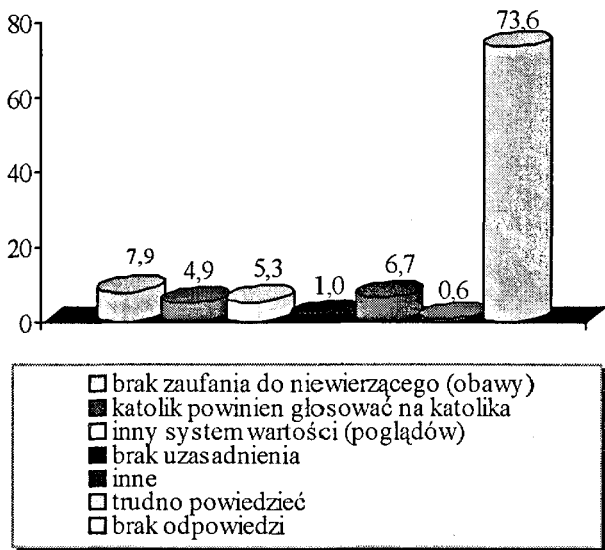
Wykres 73. Katolik może głosować na kandydata niewierzącego (dane w %)



Praktykujący systematycznie najczęściej odpowiadali, że o tym, czy będą głosować na danego kandydata, decydują jego cechy osobiste (20,0%), a następnie, że ważny jest głoszony przez niego program (12,2%), wiara to rzecz prywatna (8,6%), każdy głosuje, na kogo chce (2,4%), brak uzasadnienia (0,6%), inne (4,0%). Dla większości praktykujących niesystematycznie najważniejszy był program kandydata (19,5%), następnie (w identycznym wskaźniku) jego cechy osobiste, wiara to rzecz prywatna (18,0%), każdy głosuje, na kogo chce (6,8%), brak uzasadnienia (1,5%), inne (5,9%). Niepraktykujący stwierdzali najczęściej, że wiara to rzecz prywatna (27,8%), a dalej, że ważny jest program (15,2%), decydują cechy osobiste (12,0%), każdy głosuje, na kogo chce (9,5%), brak uzasadnienia (1,9%), inne (8,2%). Test chi kwadrat potwierdził zależność statystyczną na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,252$ ).

Argumenty przeciw kandydatowi niewierzącemu, podnoszone przez badanych katolików, dotyczyły najczęściej braku zaufania do takiej osoby, podkreślały też odmienny system wartości, choć nie brakowało odpowiedzi uznających, że „katolik głosuje na katolika”. Żadna zmienna niezależna nie różnicowała w sposób istotny badanej zbiorowości. Szczegółowe dane procentowe prezentuje wykres 74.

Wykres 74. Dlaczego nie można głosować na kandydata niewierzącego  
(dane w %)



Wybory do władz centralnych i samorządowych, jakie odbywały się na przestrzeni ostatnich lat w Polsce, ukazały, że dla Polaków, którzy w zdecydowanej większości są ochrzczeni, możliwy jest wybór kandydata deklarującego się jawnie jako ateista. Wynika z tego, że coraz częściej, także dla szerszego kręgu katolików, światopogląd kandydatów nie odgrywa już decydującej roli w ich wyborze do władz politycznych.

Temat obecności Kościoła w świecie współczesnym był podejmowany wielokrotnie w dokumentach Kościoła. Jest to ważne zagadnienie, które niewątpliwie wpływa na sposób postrzegania Kościoła przez społeczeństwo. Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* napisał: „Kościół nie zamyka bynajmniej oczu na niebezpieczeństwo fanatyzmu czy fundamentalizmu tych ludzi, którzy w imię ideologii uważającej się za naukową albo religijną czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra. Prawda chrześcijańska do tej kategorii nie należy. Nie będąc ideologią, wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną, i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe. Tak więc metodą Kościoła jest poszanowanie wolności przy niezmiennym uznawaniu transcendentnej godności osoby

ludzkiej”<sup>382</sup>. Słowa Ojca Świętego, wyraźnie odróżniające wiarę od ideologii, precyzują, na czym polega istota posługi Kościoła w świecie. Kościół nie jest grupą społeczną, która – jak wiele innych grup – zmierza do realizacji własnych interesów czy celów, ale poprzez przesłanie skierowane do wszystkich ludzi dobrej woli tworzy etyczne podstawy społeczeństwa, wskazując mu jednocześnie teologiczną perspektywę.

Rozważania dotychczas prowadzone w tym rozdziale miały ukazać, jaki obraz Kościoła, na tle przeobrażeń społeczno-politycznych, istnieje w świadomości katolików. Otrzymane wyniki empiryczne pozwalają stwierdzić, że jedna połowa badanych postrzegała Kościół w jego wspólnotowym wymiarze, a druga – w wymiarze instytucjonalnym. Świadczy to o dokonujących się powoli zmianach w percepcji Kościoła. Coraz częściej akcentuje się jego wymiar wspólnotowy, a nie hierarchiczno-instytucjonalny. Jednakże wielu katolików traktuje jeszcze Kościół albo jako instytucję strzegącą wiary i obyczajów, albo jako instytucję świętą z duchowieństwem i papieżem na czele. Postrzeganie Kościoła jako instytucji świeckiej jest incydentalne.

Ujmowanie Kościoła przez część katolików instytucjonalnie sprzyja niejednokrotnie myśleniu o jego zbyt dużej ingerencji w sprawy publiczne, co wyraża się w opinii, że miesza się on do polityki. Powszechnie znane jest imię papieża i prymasa, mniej osób zna nazwisko swego biskupa i proboszcza. Nieznajomość nazwiska proboszcza może świadczyć o pewnym dystansie do życia parafialnego.

pozytywny wizerunek Kościoła w świadomości badanych katolików wynika z wysokiego odsetka bardzo dużego i dużego zaufania do jego poszczególnych przedstawicieli. Równocześnie dostrzega się różnicowanie postaw i większą dezaprobatę dostojników kościelnych, wyrażaną zarówno przez najmłodszych uczestników badania, jak i przez osoby niepraktykujące. Rosnący dystans wobec Kościoła może w przyszłości pomniejszyć znaczenie jego społecznego oddziaływania.

Zaufanie do różnych osób, instytucji związanych z działalnością polityczną czy organizacji społecznych pełniących ważne funkcje różnego szczebla jest zróżnicowane. Największym poparciem cieszy się wojsko, policja, władze lokalne, Unia Europejska, prezydent RP i NATO. Niższe wskaźniki akceptacji uzyskały partie polityczne, co wyraźnie wskazuje na rosnącą niechęć społeczeństwa do świata polityki.

Uczestnictwo w wyborach do władz centralnych i samorządowych dla większości katolików archidiecezji lubelskiej jest sprawą ważną. Może to

świadczą o postawie zaangażowania obywatelskiego, która stanowi dla nich wartość społeczną. Wybory do władz centralnych cieszą się nieco większym zainteresowaniem niż wybory do władz lokalnych. Wysoki stopień internalizacji wspomnianych wartości obywatelskich nie przekłada się jednak na rzeczywiste zachowania wyborcze. Postawy obojętności występują głównie wśród ludzi młodych i osób niepraktykujących.

Mieszkańcy archidiecezji lubelskiej, w znacznej części uważający się za wierzących, w większości aprobują możliwość głosowania na kandydatów niewierzących. Istotnym kryterium jest dla nich przede wszystkim profesjonalizm, cechy osobiste, program wyborczy, natomiast preferencje światopoglądowe nie odgrywają decydującej roli. Wskaźnik osób mających obiektywnie co do możliwości głosowania na kandydata niewierzącego jest charakterystyczny dla osób najstarszych.

Podsumowując otrzymane wyniki, trzeba zauważyć, że społeczeństwo polskie akceptuje społeczną działalność Kościoła na bardzo ogólnej płaszczyźnie. Akceptacja ta maleje wraz z przechodzeniem do kwestii szczegółowych, związanych bezpośrednio z życiem<sup>383</sup>. Skrajnie różne oceny udziału Kościoła w życiu publicznym znane są nie tylko z badań socjologicznych. Dyskusje na ten temat odbywają się w mediach, jest on przedmiotem zwykłych rozmów, nacechowanych nierzadko wielkimi emocjami. Świadczy to o aktualności kwestii, jaka jest rola i miejsce Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym.

Pewne „zadziwienie” socjologiczne rodzi się przy omawianiu wyników empirycznych w związku z utrzymującym się w większej części społeczeństwa poglądem, że Kościół miesza się do polityki. Pewna część respondentów wyrażających taką opinię nie potrafi jej uargumentować. Przekonanie znacznej części Polaków o „wtrącaniu się Kościoła do polityki” stwierdzono w badaniach socjologicznych przeprowadzanych zarówno za rządów lewicy, jak i prawicy. Wydaje się, iż jest to stereotyp bardzo mocno wpisujący się w świadomość społeczeństwa polskiego, gdyż zauważalna jest zmiana w podejściu do spraw społecznych, jaka nastąpiła w ostatnich latach w Kościele, choćby w listach duszpasterskich episkopatu.

Dla wyjaśnienia kwestii obecności Kościoła w życiu społeczeństwa należy przypomnieć, że na mocy swego Nauczycielskiego Urzędu wzywa on do rozwiązywania wielu kwestii społecznych naszych czasów, ale nie proponuje żadnych rozwiązań ekonomicznych czy technicznych, gdyż nie leży to w jego kompetencji. Zakres działań Kościoła jest tylko natury etycznej. Nie rozstrzyga on także, która z proponowanych dróg lepiej i szybciej

<sup>383</sup> Mariański. *Kościół i parafia w świadomości diecezjan katowickich* s. 77.

doprowadzi do celu. Nikt też nie może powoływać się na Kościół jako na gwaranta pewnych konkretnych rozwiązań społecznych czy ekonomicznych. „Niech więc wszyscy pamiętają, że w podobnych wypadkach nikomu nie wolno domagać się sankcji autorytetu kościelnego wyłącznie dla swego zdania”<sup>384</sup> – poucza Sobór Watykański II.

W pluralistycznym społeczeństwie Kościół katolicki stoi przed wyzwaniem uwiarygodniania swojej misji w świecie. Jan Paweł II podkreśla, że autentycznym Kościołem jest Kościół Jezusa Chrystusa, który nie staje się gettem, ale nie może też identyfikować się ze światem ujmowanym w sposób naturalistyczno-laicki. Działając dla dobra osoby i wspólnoty społecznej, ma realizować cele religijno-eschatologiczne. Poprzez swoją posługę przypomina o etosie, bez którego nie jest możliwe funkcjonowanie społeczeństwa jako wspólnoty osób<sup>385</sup>.

Pomimo wielu zmian zachodzących w ostatnich latach zaufanie do Kościoła utrzymuje się na wysokim poziomie. Dwie trzecie badanych Polaków deklaruje zaufanie do instytucji kościelnej. Jednak w badaniach socjologicznych dostrzega się także nurt dystansu i krytycyzmu, najbardziej charakterystyczny dla osób niereligijnych. Szczególnie wśród młodzieży zauważa się wzrost postaw ambiwalentnych wobec instytucji Kościoła, wraz z coraz głośniejszym wyrażaniem przekonaniem: „Bóg tak – Kościół nie”. Trudno na podstawie dokonanych analiz przewidzieć kierunek rozwoju postaw wobec Kościoła. Wydaje się, że będą one przybierały postać zmian wielokierunkowych, które doprowadzą do modyfikacji miejsca i roli Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym. Można się spodziewać pogorszenia społecznej oceny Kościoła, większej rezerwy wobec jego aktywności w sferze publicznej, a także dalszego braku akceptacji jego politycznego zaangażowania. W tym miejscu pojawia się trudne zagadnienie relacji między funkcją profetyczno-krytyczną Kościoła a tzw. polityką. Walka o godność człowieka, która – jak pisał Jan Paweł II – jest drogą Kościoła, jego zadaniem i obowiązkiem, wielu osobom niesłusznie kojarzy się z mieszaniem się w politykę.

<sup>384</sup> KDK 43.

<sup>385</sup> S. Kowalczyk. *Wiarygodność Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II*. W: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce* s. 55.

## VII. Więż parafialna

W dokonujących się przemianach religijności pojawia się wiele pytań dotyczących funkcjonowania parafii. Wybitny teolog XX w. K. Rahner, podejmując się próby odpowiedzi na pytanie o przyszłość Kościoła, wskazywał na parafię, w której będzie mogła urzeczywistnić się religijna głębia przeżywania Kościoła. W niej także, jak stwierdzał wspomniany autor, chrześcijanin jutra będzie rozpoznawał, czym jest Kościół<sup>386</sup>. E. Firlit zauważa jednak, że „wyłanianie się nowego porządku społecznego, wyznaczane przez cechy otoczenia zewnętrznego oraz stymulowane przez wewnętrzne źródła zmiany, postawiło wszystkie instytucje w Polsce, w tym także parafie rzymskokatolickie, przed koniecznością modyfikacji dotychczasowych reguł działania i dostosowywania ich do zmiany systemowej”<sup>387</sup>. Coraz częściej, szczególnie w dużych miastach, wiele osób „wydostaje się” ze wspólnoty parafialnej tworzonej przez terytorium, wyruszając w poszukiwaniu innej. Opuszczenie parafii powodowane jest wieloma innymi czynnikami, wśród których można wyróżnić na przykład poszukiwanie lepszych kaznodziejów, przykościelny parking, msza św. specjalnie dla dzieci, ogrzewanie świątyni, wystrój i atmosfera kościoła.

Podjęta analiza wspólnotowego wymiaru religijności w sposób szczególny skoncentruje się na postawach katolików wobec parafii, na poszukiwaniu odpowiedzi na pytania: Czy katolicy w archidiecezji lubelskiej identyfikują się ze swoją parafią? Jak przekłada się piękna teologia parafii na jej faktyczne funkcjonowanie? W jakim stopniu katolicy traktują swoją parafię jako wspólnotę? Badana będzie także świadomość respondentów dotycząca istnienia i funkcjonowania mikrostruktur parafialnych, zwłaszcza organizacji charytatywnych, a także obrazu księdza.

### 1. Postawy wobec parafii

Według prawodawstwa kościelnego parafia jest wspólnotą wiernych, zamieszkującą konkretne terytorium, kierowaną przez biskupa diecezjalnego, w imieniu którego pasterską pieczę nad nią sprawuje proboszcz<sup>388</sup>.

<sup>386</sup> K. Rahner. *Das neue Bild der Kirche*. Einsiedeln 1963 s. 336.

<sup>387</sup> E. Firlit. *Przemiany społecznej roli parafii*. W: *Kościół katolicki w przededniu wejścia do Unii Europejskiej*. Red. P. Mazurkiewicz. Warszawa 2003 s. 150.

<sup>388</sup> KPK 515.

W licznych dokumentach można odnaleźć inne określenie parafii: „umiejscowienie Kościoła”, „najbardziej bezpośredni i widziany jego wyraz”, „nigdy nie jest po prostu strukturą, terytorium, budynkiem, ale raczej rodziną Bożą, jako braci ożywionej duchem jedności, domem rodzinnym, braterskim i gościnnym, wspólnotą wiernych”<sup>389</sup>, „ośrodek wspólnoty eucharystycznej i życia religijnego rodzin chrześcijańskich”<sup>390</sup>, „ośrodek socjalizacji religijnej”<sup>391</sup>.

Decyzje Soboru Trydenckiego, mające na celu odnowę Kościoła, dotyczyły także nowego spojrzenia na parafię. Zamierzeniem uczestników Soboru było zapewnienie wiernym opieki duszpasterskiej właśnie poprzez parafie. Skoncentrowano się na tworzeniu takich jednostek administracyjnych, których rozmiar umożliwiałyby proboszczowi poznawanie parafian. Takie rozumienie parafii w dzisiejszych czasach jest już niewystarczające<sup>392</sup>, stąd olbrzymie znaczenie Soboru Watykańskiego II i nauczania kolejnych papieży, zatroskanych o tę najmniejszą strukturę Kościoła<sup>393</sup>.

W analizach socjologicznych J. Majka, nestor socjologii religii na gruncie polskim, uwzględniał trzy aspekty parafii: teologiczny (wiara, jedność z Kościołem i Chrystusem, wypełnienie przede wszystkim zadań religijnych), kanoniczny (terytorium, lud, kościół, duszpasterz) i socjologiczny (ludność, ośrodki skupienia, czynności społeczne, więź społeczna)<sup>394</sup>. Dla lepszego zrozumienia wielowymiarowości parafii<sup>395</sup> – jak stwierdza E. Firliit – warto zauważyć, że parafia jest „nie tylko instytucją religijną i elementarną strukturą Kościoła, ale równocześnie jedną z najbardziej powszechnych instytucji społecznych o szerokim spektrum oddziaływania w różnych obszarach życia lokalnych społeczności”<sup>396</sup>. Firliit dostrzega w niej także „najpowszechniejszą (a zarazem najbardziej stabilną) instytucję

<sup>389</sup> ChL 66.

<sup>390</sup> KKK 507.

<sup>391</sup> Tamże; ChL 66-67.

<sup>392</sup> R. Kamiński. *Parafia wspólnotą wspólnot*. W: *Kościół w służbie człowieka*. Red. W. Turek, J. Mariański. Olsztyn 1990 s. 203

<sup>393</sup> W socjologii religii rozróżnia się wiele typów parafii: terytorialne i personalne (rodzinne, dworskie, narodowościowe, wojskowe); duże i małe, o dużej gęstości zaludnienia i diaspory; wiejskie, miejskie i wielkomiejskie; zakonne i diecezjalne; tradycyjne i nowoczesne; statyczne i dynamiczne; o dużej żywotności religijnej, zdechrystianizowane i misyjne; agencje usługowe i wspólnoty, zob. W. Świątkiewicz. *Parafia*. W: *Leksykon socjologii religii* s. 280-283.

<sup>394</sup> J. Majka. *Socjologia parafii. Zarys problematyki*. Lublin 1971 s. 23-26.

<sup>395</sup> Zob. *Parafia jako rzeczywistość wielowymiarowa*. Red. J. Baniak. Poznań 2003.

<sup>396</sup> E. Firliit. *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej. Studium socjologiczne*. Warszawa 1998 s. 293.

społeczną w Polsce lokalnej, instytucję niemalże wrośniętą w pejzaż polskich miast, miasteczek i wsi”<sup>397</sup>.

Socjologia religii dzieli funkcje parafii na podstawowe, dotyczące jej religijnego charakteru, i ekstensywne. Wśród funkcji uzupełniających można wyróżnić funkcję opiekuńczo-zabezpieczającą (charytatywną), kulturalno-oświatową, rekreacyjną, polityczną, administracyjno-gospodarczą, doradczo-interwencyjną<sup>398</sup>. W. Świątkiewicz zauważa, że współczesna parafia jest miejscem ścierania się paradygmatu ewangelizacji z paradygmatem sekularyzacji. Przekształcenia, jakie dokonują się w ramach podstawowej struktury kościelnej, ewoluują od sformalizowanej parafii jako instytucji reprezentatywnej dla „Kościoła ludu” w kierunku „Kościoła wyboru”, otwartego na współczesność, bez konieczności wyzbycia się istotnej misji zbawczej i zagubienia własnej tożsamości<sup>399</sup>.

Wydaje się, że w dobie współczesnej tradycyjne metody duszpasterskie stosowane w parafiach, ograniczające się jedynie do sprawowania sakramentów, są już niewystarczające. Trudno księżom nawiązać kontakt personalny z parafianami, jeśli ich liczba jest zbyt duża. Szczególnie w parafiach wielkomiejskich, które stają się niemalże agencjami usługowymi, wierni pomimo korzystania z posługi duszpasterskiej nie czują się związani ani z proboszczem, ani z parafianami. Zapotrzebowania religijne ludzi wykraczają coraz częściej poza tradycyjny styl pracy parafialnej. W tę przestrzeń wpisują się wspólnoty, ruchy i stowarzyszenia katolickie, które dzięki swej różnorodności mogą zaspokajać zapotrzebowania jednostek na określony rodzaj duchowości. Małe wspólnoty, harmonijnie realizujące cele i zadania parafii, „gospodarują potencjał ludzki”, aby budować bliższe relacje księdza z wiernymi, tworząc jednocześnie całkiem nowe oblicze parafii<sup>400</sup>.

Badana archidiecezja liczy obecnie 27 dekanatów, w których funkcjonuje 259 parafii, w tym 251 prowadzonych przez księży diecezjalnych i 8 przez instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego. Praca duszpasterska odbywa się także w 24 kościołach rektoralnych,

---

<sup>397</sup> Tamże s. 16; E. Firlit. *Postawy społeczeństwa polskiego wobec parafii rzymskokatolickiej na przelomie wieków*, w: *Parafia jako rzeczywistość wielowymiarowa*. T. 1. s. 168.

<sup>398</sup> E. Firlit, E. Jarmoch, K. Rosa, W. Zdaniec. *Rola parafii rzymskokatolickiej w organizacji życia społecznego na szczeblu lokalnym (raport z badań ogólnopolskich)*. Warszawa 1990 s. 119. W tej pozycji książkowej na podstawie badań socjologicznych autorka dokonuje szczegółowej analizy funkcji uzupełniających parafii.

<sup>399</sup> Świątkiewicz. *Parafia*. W: *Leksykon socjologii religii* s. 282.

<sup>400</sup> J. Mariański. *Małe grupy szansą apostołstwa świeckich*. „Homo Dei” 55:1986 nr 1 s. 44-45.

diecezjalnych, jak i zakonnych. W Lublinie istnieje poza tym jedna parafia obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, która gromadzi między innymi studentów uczących się na różnych uniwersytetach. Podlega ona jurysdykcji metropolity przemysko-warszawskiego.

Postępujący proces urbanizacji przyczynia się do systematycznego wyludniania wsi, co obserwuje się również na terenie archidiecezji lubelskiej. W przyszłości wymusi to tworzenie nowych parafii w obrębie większych miast: Lublina, Puław, Chełma, Świdnika. Możliwe będą też zmiany struktury parafialnej na terenach wiejskich, opuszczanych przez młodszą generację mieszkańców. W liczącej ponad milion (w 2003 r. dokładnie 1 124 414) mieszkańców archidiecezji lubelskiej, w tym także niekatolików, pracuje łącznie 1106 kapłanów diecezjalnych i zakonnych, 38 braci zakonnych i 723 siostry zakonne. Na każdego księdza pracującego w duszpasterstwie parafialnym przypada około 1900 wiernych, a średnia arytmetyczna parafii wynosi 4 tys. wiernych. Najmniejsza liczebnie parafia liczy 530 wiernych, największa – 17 tys.

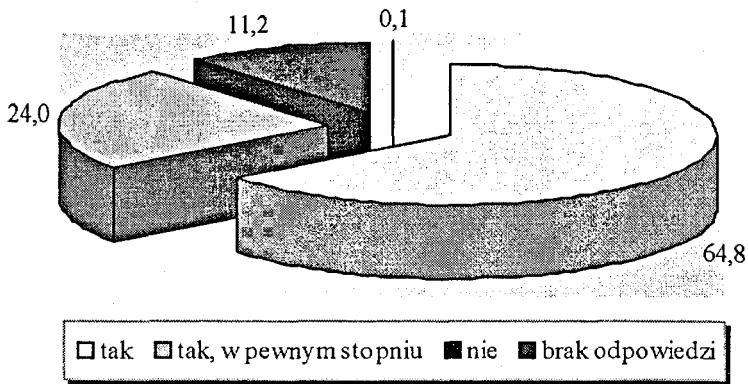
Analizę danych empirycznych rozpocznie pytanie o subiektywny wymiar więzi katolików z parafią. W pytaniu zamkniętym: „[...] czy czuje się Pan(i) związany z parafią?”, respondenci mieli do wyboru trzy odpowiedzi: „tak”, „tak, w pewnym stopniu”, „nie”. Dane procentowe ukazały wysoki odsetek autoidentyfikacji badanych katolików z parafią. W znacznym stopniu związana z nią była zdecydowana większość ankietowanych (88,8%), jedynie co dziesiąty respondent wyraził brak poczucia takiego związku (11,2%). Pełne poczucie więzi z parafią było prawie dwukrotnie wyższe niż tylko częściowe, co może wskazywać, jak dużą rolę odgrywa parafia w środowiskach lokalnych<sup>401</sup>.

W badaniu ogólnopolskim przeprowadzonym przez ISKK poczucie związku z parafią zadeklarowało w 1991 r. (łącznie „tak”, „tak w pewnym stopniu”) – 85,7% badanych, w 1998 r. – 85,0%, a w 2002 r. – 84,2%. Dla braku identyfikacji otrzymano następujące wskaźniki odpowiednio: 12,2%, 13,3%, 15,3%<sup>402</sup>. Szczegółowe wyniki empiryczne autoidentyfikacji z parafią katolików archidiecezji lubelskiej przedstawia wykres 75.

<sup>401</sup> Wskaźnik identyfikacji z parafią dla odpowiedzi „tak” i „tak, w pewnym stopniu” wyniósł w poszczególnych diecezjach: w diecezji wrocławskiej – 55,9%; w diecezji tarnowskiej – 95,2%; w archidiecezji łódzkiej – 75,5%; w archidiecezji katowickiej – 86,0%; w archidiecezji gdańskiej – 80,4 %, „nie” – 35,1%, 4,4%, 23,0%, 13,1%, 18,1%. W badaniach diecezji wrocławskiej respondent miał do wyboru następujące odpowiedzi: „tak”, „nie”, „nie mam zdania”.

<sup>402</sup> Firlit. *Parafia w społecznej świadomości* s. 149; też. *Poczucie i przejawy więzi parafialnej w latach dziewięćdziesiątych*. W: *Religijność Polaków 1991-1998* s. 119.

Wykres 75. Związek z parafią (dane w %)



Cechy demograficzno-społeczne i religijne zróżnicowały subiektywny wymiar więzi z parafią. Wraz ze wzrostem kategorii wiekowej wzrastał odsetek identyfikacji z parafią (18–25 lat – 80,5%; 26–40 lat – 87,7%; 41–50 lat – 87,9%; 51 lat i więcej – 94,3%). O ile wśród najmłodszych uczestników badania co piąty deklarował brak związku z parafią, o tyle prawie wszystkie najstarsze osoby czuły się z nią związane. Choć wyniki zostały zsumowane dla różnego stopnia poczucia związku z parafią, różnica między skrajnymi kategoriami wiekowymi w silnym poczuciu związku była znaczna (wynosiła 36,3 punktu procentowego). Pomędzy analizowanymi zmiennymi istniała słaba zależność statystyczna ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,270$ ).

Przechodząc od wykształcenia podstawowego i niższego do pomaturalnego i wyższego, malała identyfikacja z parafią. Jej brak zadeklarował co dziesiąty ankietowany z wykształceniem podstawowym i niższym oraz co szósty z pomaturalnym i wyższym. Znaczna różnica procentowa widoczna była także między wspomnianymi kategoriami (20 punktów procentowych na korzyść kategorii osób z wykształceniem podstawowym i niższym). Dla identyfikujących się z parafią w różnym stopniu („tak”; „tak, w pewnym stopniu”) dane statystyczne przedstawiały się następująco: wykształcenie podstawowe i niższe – 90,5%, zasadnicze zawodowe – 89,0%, średnie – 87,8%, pomaturalne i wyższe – 83,4%. Między obiema zmiennymi zachodziła słaba zależność statystyczna ( $p=0,007$ ,  $C=0,145$ ).

Badanych katolików najbardziej zróżnicowała zmienna „praktyki religijne”. Prawie wszyscy praktykujący systematycznie stwierdzili poczucie związku z parafią (97,0%), podobnie znaczna większość praktykujących niesystematycznie (88,2%). Od wspomnianych kategorii istotnie różnili

się respondenci niepraktykujący, którzy o wiele rzadziej identyfikują się z parafią (62,9%). Odsetek pełnego poczucia z nią związku wyższy był u praktykujących systematycznie niż u praktykujących niesystematycznie (różnica procentowa wyniosła 33,8 punktu procentowego). Test chi kwadrat wskazał na zależność statystyczną pomiędzy analizowanymi zmiennymi, a współczynnik kontyngencji C określał siłę tej zależności na poziomie średnim ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,431$ ).

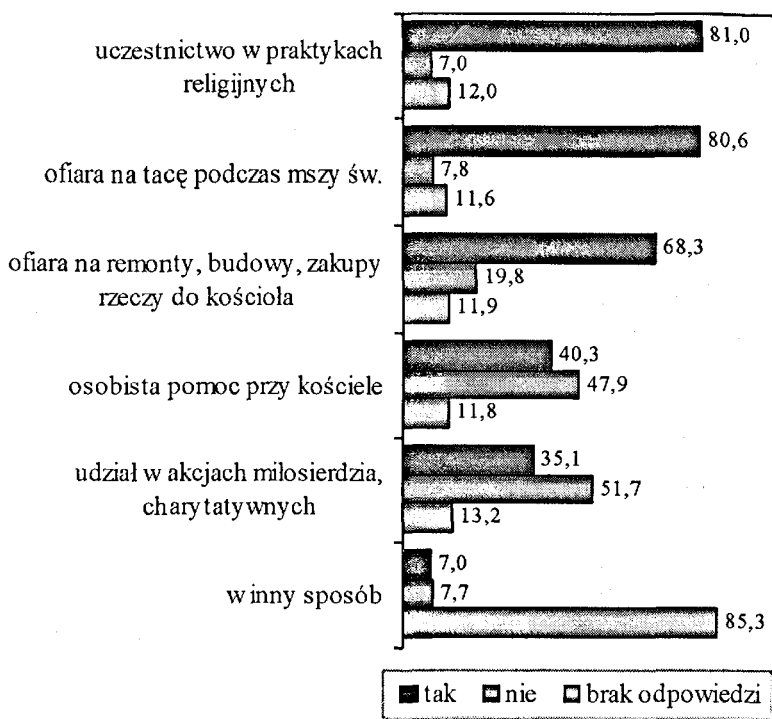
Kolejne pytanie poszerzyło wiedzę dotyczącą więzi badanych katolików z parafią poprzez ukazanie charakteru ich zaangażowania w jej działalność. Behawioralny wymiar więzi z parafią pomoże obiektywnie ocenić, na ile deklaracje identyfikacji z parafią przekładają się na konkretne formy włączania w jej funkcjonowanie. Pytanie postawione respondentom brzmiało: „Jeżeli tak, to w jaki sposób przejawia się Pana(i) związek z parafią? Przeprowadzając wywiad kwestionariuszowy, ankieterzy wymieniali badanemu wskaźniki obiektywnego wymiaru więzi parafialnej. Otrzymały one następującą empiryczną egzemplifikację: przez pryzmat praktyk religijnych (81,0%), poprzez ofiarę na tacę podczas mszy św. (86,6%), poprzez ofiary na remonty, budowę czy zakup różnych rzeczy do kościoła (68,3%). Większość respondentów opowiedziało się za takimi formami swego zaangażowania. Pozostałych zasugerowanych przykładów obiektywnej więzi z parafią nie uważali za wyraz związku z parafią. Więź parafialna nie przejawia się poprzez udział w akcjach miłosierdzia, charytatywnych (51,7%) czy osobistą pomoc przy parafii (47,3%)<sup>403</sup>.

W badaniu ogólnopolskim przeprowadzonym przez ISKK behawioralny wymiar więzi z parafią był zbliżony do wyników empirycznych uzyskanych w archidiecezji lubelskiej. Dla odpowiedzi „tak” przedstawiała się następująco: poprzez praktyki religijne – 79,8% badanych, ofiara na tacę podczas mszy św. – 77,3%, ofiara na remont, budowy, zakupy różnych rzeczy dla Kościoła – 69,7%, osobista pomoc przy kościele – 39,8%, uczestnictwo w działalności charytatywnej – 35,0%, inne działania – 3,0%<sup>404</sup>. Szczegółowe dane empiryczne dla archidiecezji lubelskiej przedstawia wykres 76.

<sup>403</sup> W poszczególnych diecezjach zadawano pytanie, które w kwestionariuszu ankiety miało czasami inne możliwe do wyboru przez respondenta odpowiedzi. Gdy wśród możliwych odpowiedzi znajdowała się odpowiedź, że więź z parafią przejawia się przez uczestnictwo w praktykach, wówczas taka odpowiedź uzyskiwała najwyższy wskaźnik (archidiecezja gdańska – 80,0%), natomiast w pozostałych diecezjach ankietowani najczęściej wskazywali odpowiedź „ofiara na tacę podczas mszy św.” (diecezja wrocławska – 87,0%; tarnowska – 91,8%; łódzka – 72,3%; katowicka – 94,4%; gdańska – 77,7%).

<sup>404</sup> Firli. *Parafia w społecznej świadomości* s. 154.

Wykres 76. Przejawy obiektywnej więzi z parafią (dane w %)



W autodeklaracji praktyk religijnych prawie dla każdego praktykującego systematycznie i dla znacznej większości praktykujących niesystematycznie poczucie związku z parafią uobecniało się poprzez udział w nabożeństwach religijnych (odpowiednio 95,0% i 79,9%). O połowę mniejszy odsetek identycznego przejawu więzi uzyskano w kategorii „niepraktykujący” (39,9%). Test chi kwadrat wskazał na istotną zależność statystyczną między obydwoma zmiennymi na poziomie średnim ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,387$ ).

Wyrazem więzi z parafią jest ofiara na tacę, szczególnie dla większości osób najstarszych, choć i młodszy uczestnicy badania tak uważali, jednak znacznie rzadziej (różnica procentowa wyniosła 23,8 punktu procentowego). Poszczególne wskaźniki w kategoriach wiekowych przedstawiały się następująco: 18–25 lat – 65,4%; 26–40 lat – 78,5%; 41–50 lat – 82,3%; 51 lat i więcej – 89,2%. Między obiema zmiennymi zachodziła słaba zależność statystyczna ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,162$ ). Większość osób praktykujących systematycznie lub niesystematycznie uważała, że związek z parafią przejawia się w ofiarach na tacę podczas mszy św. (odpowiednio: 92,2%

i 78,9%), ale w ten sposób myślała tylko blisko połowa osób niepraktykujących (46,8%). Pomędzy analizowanymi zmiennymi zależność statystyczna była słaba ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,237$ ).

Odsetek respondentów uważających, że związek z parafią przejawia się poprzez ofiary na remonty, prowadzone budowy, zakupy na rzecz kościoła, wzrastał wraz z wiekiem badanych. Różnica pomiędzy najmłodszą a najstarszą kategorią wyniosła 32,9 punktu procentowego (18–25 lat – 48,6%; 26–40 lat – 63,7%; 41–50 lat – 69,2%; 51 lat i więcej – 81,5%). Test chi kwadrat potwierdził zależność statystyczną na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ;  $C = 0,201$ ). Swój związek z parafią poprzez własny wkład w finansowanie jej inwestycji stwierdziła znaczna większość praktykujących systematycznie (82,4%), ponad połowa praktykujących niesystematycznie (60,4%), a najrzadziej niepraktykujący (39,9%). Związek relacyjny obydwu cech był statystycznie istotny na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,211$ ).

Osobista pomoc przy kościele była formą zaangażowania na rzecz parafii dla co czwartej osoby z wykształceniem wyższym i pomaturalnym. Był to najniższy wynik procentowy, uzyskany ze wszystkich kategorii „wykształcenie” (26,9%). Pozostałe osoby znacznie częściej aprobowały ten wymiar więzi z parafią. Najwyższy odsetek uzyskano w kategorii osób z wykształceniem podstawowym i niższym, następnie z wykształceniem zasadniczym zawodowym i średnim (odpowiednio: 48,0%, 40,0%, 33,3%). Między obiema zmiennymi istniała słaba zależność statystyczna ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,153$ ). Praktykujący systematycznie prawie dwukrotnie częściej traktowali swoje osobiste zaangażowanie w pomoc przy kościele jako wyraz związku z parafią (53,1%) niż praktykujący niesystematycznie (28,8%) czy rzadko praktykujący i niepraktykujący (24,1%). Korelacja obydwu zmiennych była statystycznie istotna na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ;  $C = 0,205$ ).

Udział w akcjach charytatywnych jako przejaw związku z parafią różnicowany był przez wiek respondentów. Im starsza kategoria wiekowa, tym większy odsetek tak uważających (18–25 lat – 27,6%; 26–40 lat – 28,3%; 41–50 lat – 38,9%; 51 lat i więcej – 41,9%). Zależność statystyczną potwierdził również test chi kwadrat ( $p = 0,006$ ,  $C = 0,119$ ). W akcje miłosierdzia organizowane w parafiach częściej angażowały się osoby praktykujące systematycznie (47,5%) niż niesystematycznie (24,5%) oraz niepraktykujące (17,7%). Test chi kwadrat potwierdził zależność statystyczną na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,215$ ).

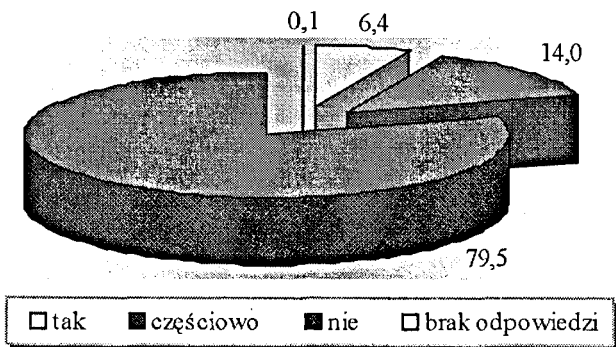
Związek z parafią przejawiający się w jakiś inny sposób niż wyżej wymienione zadeklarowało 7,0%; nie stwierdziło żadnego związku 7,7%

respondentów. Praktykujący systematycznie częściej stwierdzali związek (10,2%) niż praktykujący niesystematycznie (5,0%) i niepraktykujący (1,3%). Testy chi kwadrat potwierdziły zależność statystyczną na poziomie słabym ( $p = 0,001$ ,  $C = 0,296$ ).

Następne poruszane zagadnienie dotyczyło współudziału świeckich w podejmowaniu decyzji związanych z życiem parafialnym. Jak to zostało już wspomniane, parafia jest wspólnotą, nad którą w imieniu biskupa pieczę sprawuje proboszcz. Wiele jego decyzji odnosi się bezpośrednio do wszystkich parafian. Zainteresowanie badawcze dotyczyło kwestii: czy badani katolicy mają swój udział w inicjatywach podejmowanych w parafii?, a jej uzupełnieniem było zapytanie o chęć potencjalnej partycypacji: „A czy chciał(a)by Pan(i) mieć wpływ na różne decyzje dotyczące Pana(i) parafii?

W odpowiedzi na pytanie: „Czy ma Pan(i) wpływ na różne decyzje dotyczące parafii jako wspólnoty wiernych?“, znaczna większość respondentów stwierdziła, że nie (79,5%). Tylko co piąty badany przyznał się do jakiegokolwiek własnego wpływu na decyzje parafialne (20,4%)<sup>405</sup>. Podobne wskaźniki otrzymano w ogólnopolskim badaniu przeprowadzonym przez ISKK (dla odpowiedzi „tak” i „częściowo tak” – 21,8% badanych, a dla „nie” – 77,5%)<sup>406</sup>. Szczegółową egzemplifikację wpływu osób świeckich na decyzje parafialne w archidiecezji lubelskiej zawiera wykres 77.

Wykres 77. Wpływ na różne decyzje dotyczące parafii jako wspólnoty wiernych (dane w %)



<sup>405</sup> W diecezji tarnowskiej wskaźnik respondentów mających wpływ wyniósł 11,6%; częściowy wpływ – 16,9%; niemających wpływu – 71,5%, w archidiecezji gdańskiej odpowiednio: 6,5%, 13,5%, 79,6%.

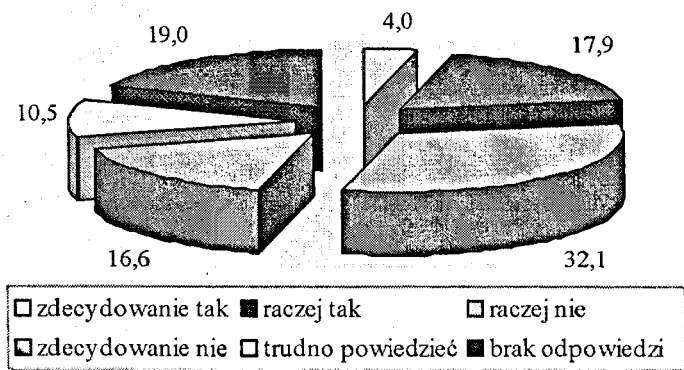
<sup>406</sup> Firlił. *Parafia w społecznej świadomości* s. 163.

Najczęściej wpływ na decyzje parafialne w różnym stopniu deklarowali respondenci z wykształceniem podstawowym i niższym (25,6%) oraz pomaturalnym i wyższym (20,4%), najrzadziej – z zasadniczym zawodowym (16,5%) i średnim (16,5%). Jeśli weźmie się pod uwagę tylko większy stopień wpływu na parafie, to i w tym aspekcie najwyższy odsetek miała kategoria z wykształceniem podstawowym (10,3%), a najniższy z wykształceniem pomaturalnym i wyższym (2,8%). Między obiema zmiennymi zachodziła słaba zależność statystyczna ( $p = 0,004$ ,  $C = 0,138$ ).

W kategoriach autoidentyfikacji praktyk religijnych co czwarty praktykujący systematycznie potwierdził swój wpływ na decyzje dotyczące parafii (28,4%). Warto zauważyć, że niepraktykujący nieco częściej przyznawali się do wpływu (13,9%) niż praktykujący niesystematycznie (11,5%). Test chi kwadrat wskazał na istotną zależność statystyczną między obydwiema zmiennymi na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,202$ ).

Blisko połowa mieszkańców archidiecezji lubelskiej nie chciałaby mieć wpływu na różne decyzje dotyczące parafii (48,7%), co piąty jednak chciałby w nich uczestniczyć (21,9%), co piąty uchylił się od odpowiedzi (19,0%), a co dziesiąty wybrał odpowiedź „trudno powiedzieć” (10,5%)<sup>407</sup>. W badaniu ogólnopolskim przeprowadzonym przez ISKK uzyskano zbliżone wskaźniki dla omawianego pytania (dla odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak” – 22,2%, dla „zdecydowanie nie” i „raczej nie” – 51,0%, a dla „trudno powiedzieć” – 9,0%)<sup>408</sup>. Szczegółowe dane dotyczące potencjalnego wpływu badanych katolików na decyzje parafialne zawiera wykres 78.

Wykres 78. Potencjalny wpływ na różne decyzje dotyczące parafii (dane w %)



<sup>407</sup> Chęć wywierania wpływu na decyzje wewnątrzparafialne w diecezji tarnowskiej wyniosła: łącznie „zdecydowanie tak” i „raczej tak” – 28,2%, „raczej nie” i „zdecydowanie nie” – 61,0%, „trudno powiedzieć” – 7,9%, a w archidiecezji gdańskiej odpowiednio: 21,4%, 68,5% i 10,2%.

<sup>408</sup> Firlit. *Parafia w społecznej świadomości* s. 164-165.

Kształtować życie parafii poprzez partycypację w dotyczących jej decyzjach częściej chcieliby praktykujący systematycznie (23,4%) i niesystematycznie (22,6%) niż niepraktykujący (15,2%). Warto zwrócić uwagę, że w kategorii praktykujących systematycznie, łącząc odpowiedzi „trudno powiedzieć” i „brak odpowiedzi”, uzyskano dość wysoki odsetek (37,7%). Oznacza to, że znaczna część badanych katolików uchyliła się od odpowiedzi (praktykujący niesystematycznie – 21,3%; niepraktykujący – 19,7%). Test chi kwadrat wskazał na istotną zależność statystyczną między obydwoma zmiennymi na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,188$ ).

Konieczność ubogacania tradycyjnej formy duszpasterstwa przez różne wspólnoty wewnątrzkościelne podkreślają pastorałści, widząc ich rolę jako środka odnowy religijnej – rzeczywiście mogłyby one tworzyć z parafii „wspólnotę wspólnot”. Stąd też grupy funkcjonujące na terenie parafii nie są luksusem duszpasterskim, ale konsekwencją zastosowania w praktyce nauczania Kościoła. Małe wspólnoty nie zastępują elementarnej struktury Kościoła, ale wnikać głębiej w jego życie, uszlachetniają tę strukturę. Niezwykle ważne jest, by były one ukierunkowane na Kościół powszechny, diecezję, parafię. Trzeba jednak stworzyć im przestrzeń wolności, umożliwiającej podejmowanie różnych inicjatyw, bez nadgorliwej ingerencji, jeżeli właściwe wypełniają swoją misję w parafii<sup>409</sup>.

## 2. Instytucje wewnątrzparafialne

Żywotność parafii mierzona jest często liczbą powołań kapłańskich i zakonnych. Innym jej miernikiem są wspólnoty parafialne, ożywiające duszpasterstwo tradycyjne przez mikrostruktury. Istotną rolę ewangelizacyjną, jaką odgrywają w Kościele różne stowarzyszenia apostołskie i organizacje, podkreślił Jan Paweł II w dokumencie posynodalnym *Ecclesia in Europa*, omawiając ważne sprawy współczesnej Europy<sup>410</sup>. Małe grupy parafialne, zwane również nieformalnymi lub podstawowymi, stwarzają okazję do pogłębiania pobożności katolików, szczególnie znajomości Pisma św., umożliwiając bardziej skuteczne prowadzenie różnego rodzaju akcji apostołskich<sup>411</sup>. Rozwój tego rodzaju grup nastąpił po Soborze Watykańskim II, podczas którego ojcowie soborowi mocno zaakcentowali rolę świeckich w Kościele. Z własnej inicjatywy, odpowiadając na wy-

<sup>409</sup> Kamiński. *Parafia wspólnotą wspólnot* s. 216.

<sup>410</sup> EE 16.

<sup>411</sup> A. L. Szafrąński. *Eklezjalny charakter małych grup religijnych*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32: 1985 nr 6 s. 79-92.

zwania czasu i potrzeby duchowe, założyli wiele wspólnot, ruchów i stowarzyszeń katolickich.

Włączenie się świeckich parafian w życie Kościoła ożywia struktury i duszpasterstwo parafialne, urzeczywistniając Kościół jako wspólnotę wspólnot. Mikrostruktury parafialne: wspólnoty, grupy, stowarzyszenia i ruchy świeckie, wpisują się w zapotrzebowanie współodpowiedzialności za Kościół. Niewątpliwie w społeczeństwie coraz bardziej „rozbitym”, w którym dominujące znaczenie mają więzi ekonomiczne i interesowne, jednostka czuje się osamotniona, szuka więc innych ludzi, pragnących budować wzajemne relacje o charakterze personalnym, a nie tylko służbowym i czysto formalnym. Tę przestrzeń pojawiającej się „luki społecznej” mogą wypełnić parafie, w których Kościół zachęca wiernych do działania w ramach małych wspólnot. Pozwalają one przemieniać duże parafie we wspólnoty wspólnot, ożywiając anonimowe duszpasterstwo parafialne. W strukturach Kościoła widziane są jako „prawdziwe światła nadziei i oznaki wiosny chrześcijaństwa”<sup>412</sup>.

Na terenie archidiecezji lubelskiej działa wiele bractw, ruchów, stowarzyszeń i ruchów formacyjnych, w których katolicy poprzez swoje zaangażowanie mogą kreować nowe oblicze chrześcijaństwa na początku trzeciego tysiąclecia. Duża różnorodność tych grup stwarza szansę wyboru charyzmatu, odpowiadającego potrzebom duchowym danej osoby. Na ile jednak istnieje zapotrzebowanie na funkcjonowanie małych wspólnot i angażowanie się katolików w ich działalność?

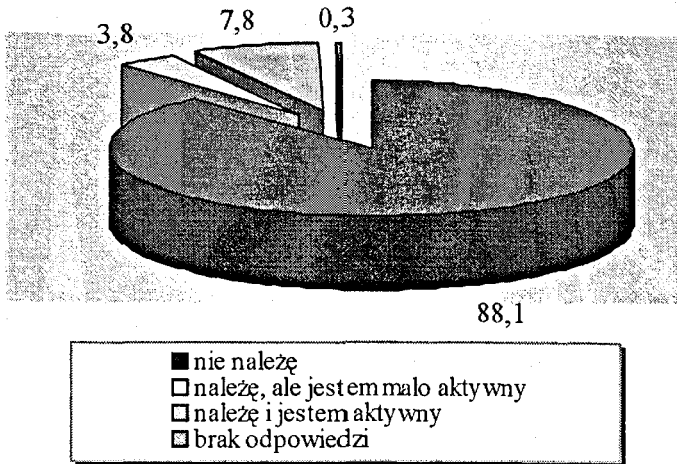
Wyniki empiryczne wskazały, że co dziesiąty badany katolik należał do jakiejś wspólnoty parafialnej (11,6%). Wśród nich byli zarówno bardzo aktywni, jak i mniej czynni członkowie. Jednak ogromna większość respondentów nie angażowała się we wspólnoty religijne (88,1%)<sup>413</sup>. W badaniu ogólnopolskim przeprowadzonym przez ISKK przynależność do wspólnot i ruchów parafialnych zadeklarowało 7,8% ogółu badanych<sup>414</sup>. Szczegółowe dane empiryczne dotyczące naszych badań zawiera wykres 79.

<sup>412</sup> S. Ryłko. *Rewolucja wiary. Katolicki laikat w świetle Soboru*. „Więź” 43: 2001 nr 7 s. 56-70.

<sup>413</sup> Wskaźnik przynależności do grup, wspólnot i stowarzyszeń w poszczególnych diecezjach wyniósł (łącznie „należę i jestem aktywny” oraz „należę, ale jestem mało aktywny”) w diecezji tarnowskiej – 13,7%, w archidiecezji gdańskiej – 10,5%, w archidiecezji katowickiej – 8,0%, w archidiecezji łódzkiej – 5,0%, w diecezji wrocławskiej – 2,3%.

<sup>414</sup> Firlit. *Parafia w społecznej świadomości* s. 156.

Wykres 79. Przynależność do wspólnot, stowarzyszeń religijnych i dobroczynnych parafii (dane w %)



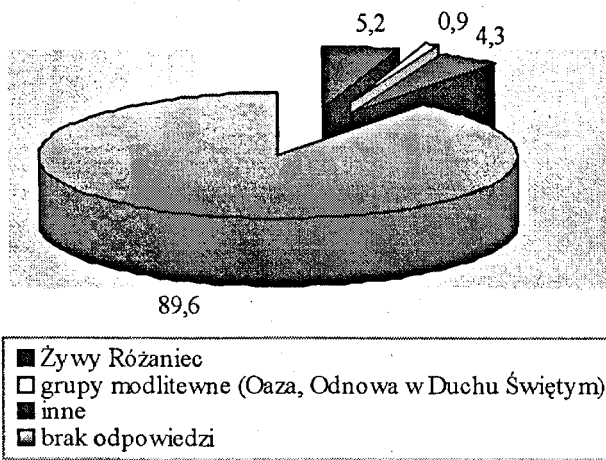
Badaną zbiorowość zróżnicowały dwie zmienne niezależne. Pierwszą był wiek ankietowanych. Największą aktywnością w grupach parafialnych charakteryzowali się katolicy z najstarszej kategorii wiekowej; ich odsetek był prawie dwukrotnie wyższy od kategorii młodszych (18–25 lat – 8,6%; 26–40 lat – 8,4%; 41–50 lat – 11,1%; 51 lat i więcej – 15,7%). Uzyskane wyniki ukazują, że pomimo różnorodności małych grup istniejących na terenie archidiecezji lubelskiej zainteresowanie nimi nie jest duże. Należą do nich przede wszystkim osoby starsze, a nie, jak by się mogło wydawać, młode. Test chi kwadrat potwierdził zależność statystyczną na poziomie słabym ( $p = 0,001$ ,  $C = 0,154$ ).

Drugą zmienną różnicującą badanych była – zgodnie z przewidywaniem – autoidentyfikacja praktyk religijnych. Do wspólnot i stowarzyszeń działających w parafii należały przede wszystkim osoby deklarujące się jako praktykujące systematycznie (19,0%). Zaangażowanie w działalność ruchów parafialnych osób praktykujących niesystematycznie i niepraktykujących było znikome (odpowiednio 3,8% i 3,7%). Korelacja obydwu zmiennych była statystycznie istotna na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,258$ ).

Uzupełnieniem pytania o przynależność do mikrostruktur parafialnych było pytanie otwarte z prośbą o podanie ich nazwy. Wyniki procentowe wskazały, że osoby najbardziej zaangażowane należały głównie do Żywego Różańca (5,2%), a następnie do różnych grup modlitewnych (0,9%) i do

innych wspólnot (4,3%)<sup>415</sup>. Wyniki statystyczne nie zostały zróżnicowane przez zmienne niezależne. Wykres 80 zawiera szczegółowe dane empiryczne.

Wykres 80. Przynależność do wspólnot (dane w %)



Osoby świeckie mogły się włączać także w działalność instytucji parafialnych, by wspólnie z księżmi pracującymi w parafii współdecydować o jej obliczu. Instytucje te przyczyniają się do budowania wzajemnego zaufania pomiędzy księżmi a wiernymi. E. Firlit dostrzega wiele barier, które utrudniają włączenie się osób świeckich w działalność prowadzoną przez parafię. Są one spowodowane między innymi wadami w komunikacji społecznej na linii duchowieństwo–świeccy oraz na linii władza kościelna–świecka władza samorządowa. „W konsekwencji zdecydowana większość parafian jest bierna, konformistyczna, jakby z zewnątrz sterowana. Przyzwyczajeni przez lata do roli słuchających, czekają ciągle na inspiracje i wytyczne z zewnątrz. Będąc członkami parafii i czując się emocjonalnie z nią związani, faktycznie pozostają na obrzeżu jej życia wspólnotowego”<sup>416</sup>.

<sup>415</sup> W badaniu ogólnopolskim przeprowadzonym przez ISKK respondenci podawali następujące nazwy wspólnot, ruchów i stowarzyszeń religijnych: Żywy Różaniec, Róża Różańcowa, Różaniec Święty, Tajemnica Różańca, Zmiana Tajemnic Różańcowych, Koło Żywego Różańca, Ruch Światło-Życie, Odnowa w Duchu Świętym, Neokatechumenat, Rycerstwo Niepokalanej, Liturgiczna Służba Ołtarza, Rodzina Radia Maryja, Stowarzyszenie Rodzin Katolickich, Akcja Katolicka, schola, chór parafialny. Zob. Firlit. *Parafia w społecznej świadomości* s. 157.

<sup>416</sup> Taż. *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej* s. 299; J. Baniak. *Problem urzeczywistnienia idei parafii w religijności i życiu ludzi*. W: *Parafia jako rzeczywistość wielowymiarowa* s. 8-9.

W programie duszpasterskim na lata 2004–2005 Z. Nosowski zauważa, że „[...]parafianie muszą poczuć, że księżom zależy na budowaniu wzajemnego zaufania. Wzajemna nieufność między duchownymi a świeckimi jest bowiem dzisiaj, według mnie, jednym z największych problemów Kościoła w Polsce. Parafianie mają swoją opinię o proboszczu i nie próbują już nawet zgłaszać się do niego ze swoimi pomysłami. Proboszcz zaś sądzi, że dobrze poznał swoich parafian i wie, że z nimi nic więcej już się nie da zrobić. Z jednej strony świeccy narzekają, że księża ich nie słuchają, a nawet nie pytają o zdanie; a z drugiej strony duszpasterze ubolewają, że świeccy są beznadziejnie bierni i nic im się nie chce. W takiej sytuacji życie parafialne stopniowo zamiera i przekracza granice bylejakości”<sup>417</sup>.

Aby przezwyciężyć te trudności, trzeba szukać odpowiedniego stylu zarządzania parafią, adekwatnego do wymagań czasu i służącego dobru wspólnemu. Wówczas członkowie poszczególnych parafii wraz z księdzem odczuwać będą wspólną troskę o jej dobro. Socjologia obfituje w literaturę na temat stylów kierowania różnymi organizacjami. Można przytaczać wiele podziałów, wprowadzonych przez różnych autorów, począwszy od M. Wezera, wyróżniającego panowanie legalne, tradycyjne i charyzmatyczne, poprzez styl autokratyczny, demokratyczny i liberalny (R. Lippit, R. K. White) czy patriarchalny, charyzmatyczny, autokratyczny i biurokratyczny (K. F. Daiber) i wiele innych<sup>418</sup>. Pomijając kwestie nazw, w zarządzaniu dokonuje się rozróżnienia na podstawie stopnia swobody, inicjatywy i działania podwładnych lub na podstawie stopnia ingerencji przełożonych w działanie osób podległych. Rzeczywistość społeczna niesie różnego rodzaju wyzwania, które sprawiają, że style kierowania i oddziaływania wzajemnie się przenikają.

Jeśli chodzi o funkcjonowanie parafii, w praktyce najczęściej spotyka się trzy style kierowania: autorytatywny, demokratyczny i liberalny. Pierwszy z nich sprowadza parafian tylko do roli wykonawców poleceń proboszcza. Istnieje wówczas jeden ośrodek podejmujący wszelkie decyzje, które nie podlegają dyskusji. Duszpasterz postępuje według schematu myślowego „parafia to ja”, nie szukając doradztwa u osób świeckich. Odmienne wizje funkcjonowania parafii czy projekt innego rozwiązania mogą być widziane jako atak na osobę proboszcza. Są różne odmiany autorytatywnego stylu zarządzania, np. opresyjno-autorytatywny czy patronacko-autorytatywny<sup>419</sup>.

<sup>417</sup> Z. Nosowski. *Parafia ciągle potrzebuje odnowy*. W: *Głosić Ewangelię nadziei. Program Duszpasterski na rok 2004/2005*. Katowice 2004 s. 81.

<sup>418</sup> J. Mariański. *Życie parafii*. Wrocław 1984 s. 75.

<sup>419</sup> Tamże s. 77-78.

W demokratycznym stylu kierowania parafią zachowany jest podział na funkcje kierownicze i wykonawcze, jednak parafianie uczestniczą w planowaniu jej działań. Proboszcz liczy się ze zdaniem swoich wiernych, prowadzi z nimi dyskusje, a nawet godzi się na krytykę swoich pomysłów. Parafianie w większym stopniu traktują swoją parafię jako wspólne dobro, za które są też odpowiedzialni, i to nie tylko pod względem finansowym. Styl liberalny kierowania parafią charakteryzuje się natomiast pasywnością proboszcza. Sprawy parafialne pozostawia własnemu biegowi. Inicjatywę mogą przejąć parafianie, którzy o wszystkim decydują. Rola księdza sprowadza się do asystowania wiernym. Unika on także sporów międzyparafialnych, często ogranicza do minimum swoją ingerencję w sprawy swoich parafian<sup>420</sup>.

W parafii istnieją mikrostruktury parafialne wspomagające działalność proboszcza. Niektóre z nich są obligatoryjnie, nakazane przez odpowiednią władzę kościelną, inne mają charakter fakultatywny. W kwestionariuszu zapytano: „Czy spotkał(a) się Pan(i) z przejawami działalności takich instytucji, jak: Parafialna Rada Duszpasterska, Parafialna Rada Ekonomiczna, Parafialny Zespół Charytatywny, Parafialna Poradnia Rodzinna?“, a także pytanie o Koło Przyjaciół Radia Maryja. Nie pytano o sposób funkcjonowania czy o uczestnictwo w ich działalności, a tylko o sam fakt istnienia.

Zebrany materiał empiryczny dowiódł, że badani katolicy najczęściej dostrzegali działalność Parafialnej Rady Duszpasterskiej (46,9%). W 1928 r. I Synod Diecezjalny nałożył obowiązek ich funkcjonowania na terenie każdej parafii. W 1947 r. Stefan Wyszyński, ówczesny biskup diecezji lubelskiej, utrzymując w mocy postanowienie I Synodu, zmodyfikował funkcjonowanie rad, dostosowując je do warunków powojennych. Zarządzający obecnie archidiecezją abp Józef Życiński jako novum wprowadził obowiązek wyborów parafialnych do rad duszpasterskich<sup>421</sup>. Wydaje się istotne, że instytucje parafialne, mające znacznie bardziej bezpośrednie i częstsze kontakty z księdzem niż inni parafianie, mogą pomagać w budowaniu wzajemnego zaufania i w tworzeniu z parafii rzeczywistej wspólnoty.

Kodeks Prawa Kanonicznego zachęca, aby w każdej parafii funkcjonował parafialny zespół charytatywny. Szczegółowa analiza dotycząca działalności takich zespołów w parafiach archidiecezji zostanie podjęta w następnym paragrafie, ale już teraz można wspomnieć, że – jak wykazały

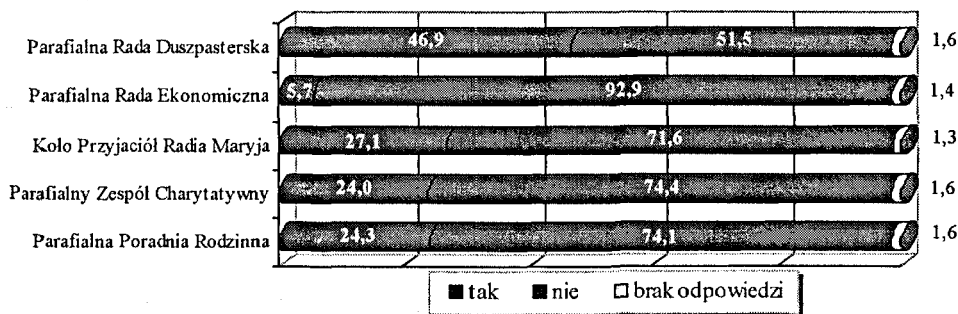
<sup>420</sup> Tamże s. 78-82.

<sup>421</sup> KPK 536, zob. Abp J. Życiński „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 1997 nr 71 s. 369-371.

badania – co czwarty katolik biorący udział w badaniach spotkał się z przejawami zorganizowanej akcji charytatywnej na terenie parafii (24,0%).

Najmniej znaną instytucją parafialną okazała się rada ekonomiczna, która według Kodeksu Prawa Kanonicznego powinna funkcjonować w każdej parafii: „W każdej parafii powinna być rada do spraw ekonomicznych, [...]. Wierni zgodnie z tymi normami świadczą proboszczowi pomoc w administrowaniu dobrami parafialnymi”<sup>422</sup>. Ogromna większość badanych respondentów nigdy nie spotkała się z jakąkolwiek działalnością rady ekonomicznej (92,9%; spotkało się 5,7%). Natomiast z działalnością koła przyjaciół Radia Maryja spotkało się 27,1% badanych<sup>423</sup>. Wyniki procentowe otrzymane w badaniach ogólnopolskich ISKK (odpowiedź „tak”) przedstawiały się następująco: parafialna rada duszpasterska – 44,4%, parafialna rada ekonomiczna – 9,7%, parafialny zespół charytatywny – 34,1%, parafialna poradnia rodzinna – 24,5<sup>424</sup>. Szczegółowe dane empiryczne dla wiedzy respondentów o działalności parafialnych mikrostruktur zawiera wykres 81.

Wykres 81. Wiedza o działalności mikrostruktur i organizacji parafialnych (dane w %)



Gdy dokonano analizy poszczególnych zmiennych, które zróżnicowały badaną zbiorowość, okazało się, że z przejawami działalności dwóch omawianych mikrostruktur parafialnych spotykały się częściej kobiety niż mężczyźni (koło przyjaciół Radia Maryja – 30,7% wobec 23,3%,  $p = 0,007$ ,

<sup>422</sup> KPK 537.

<sup>423</sup> Wskaźnik w omawianym pytaniu wyniósł: w archidiecezji gdańskiej – Parafialna Rada Duszpasterska – 25,2%; Parafialna Rada Ekonomiczna – 10,6%; Parafialny Zespół Charytatywny – 27,5%; Parafialna Poradnia Rodzinna 38,0%, a dla diecezji tarnowskiej odpowiednio: 54,1%, 11,3%, 49,4%, 37,1%.

<sup>424</sup> Firlit. *Parafia w społecznej świadomości. W: Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków* s. 160-161.

C = 0,087, parafialna poradnia rodzinna – 28,2% wobec 20,1%, p = 0,004, C = 0,091).

Zgodnie z przewidywaniami przejaw działalności poszczególnych mikrostruktur był częściej zauważany przez praktykujących systematycznie, znacznie rzadziej przez praktykujących niesystematycznie i niepraktykujących (parafialna rada duszpasterska odpowiednio – 61,7%, 37,5%, 20,3%, p = 0,0001, C = 0,309; parafialny zespół charytatywny – 32,9%, 18,9%, 6,3%, p = 0,0001, C = 0,227, parafialna poradnia rodzinna – 28,9%, 22,6%, 13,3%, p = 0,001, C = 0,120, koło przyjaciół Radia Maryja – 34,5%, 23,5%, 10,8%, p = 0,0001, C = 0,186).

Oprócz pytań ogólnych, odnoszących się do różnych wspólnot religijnych i instytucji parafialnych, kwestionariusz ankiety zawierał trzy pytania dotyczące funkcjonowania Akcji Katolickiej. Warto zwrócić uwagę, że omawiając zadania i rolę organizacji i ruchów apostołskich, Jan Paweł II wyróżnił spośród nich Akcję Katolicką<sup>425</sup>. Jest to organizacja ludzi świeckich, ma strukturę stowarzyszenia, opierającego się na dobrowolnej przynależności. Celem Akcji Katolickiej jest ewangelizacja poprzez prowadzenie proroczej obecności społeczno-kulturalnej w społeczeństwie<sup>426</sup>. W archidiecezji lubelskiej funkcjonują 73 parafialne oddziały założycielskie, do których należy 530 członków, prowadzących aktywną działalność w swoich parafiach i płacących składki, oraz 70 członków wspierających<sup>427</sup>, a także 8 parafialnych komitetów założycielskich Akcji Katolickiej<sup>428</sup>.

Respondentów zapytano: „Czy w Pana(i) parafii istnieje Akcja Katolicka?”. Połowa badanych katolików w archidiecezji nie wiedziała o jej istnieniu na terenie własnej parafii (52,9%), co trzeci wiedział (33,3%), a blisko co ósmy stwierdził, że Akcja Katolicka w jego parafii nie istnieje (13,0%)<sup>429</sup>. Dane procentowe dla archidiecezji lubelskiej zawiera wykres 82.

<sup>425</sup> EE 16. Na temat Akcji Katolickiej w historii Kościoła powstało wiele dokumentów, np. Piusa XII *Fermo propositio* – pierwsza encyklika w całości poświęcona Akcji Katolickiej; Piusa XI list *Quae nobis*, w którym papież napisał, że Akcja Katolicka jest organizacją o charakterze społeczno-religijnym, mającym na celu odrodzenie życia społecznego inspirowanego treściami Ewangelii.

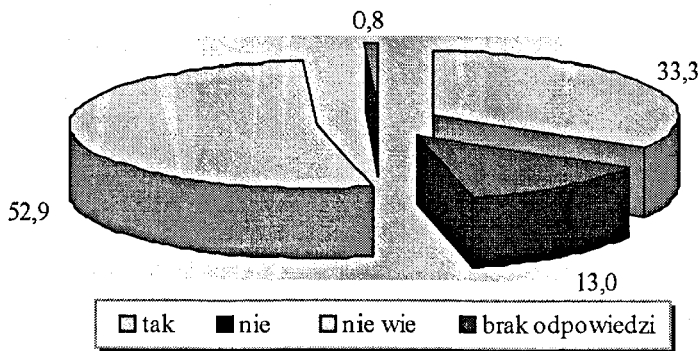
<sup>426</sup> DA 20; T. Borutka. *Miejsce Akcji Katolickiej w Kościele i tożsamość jej członków*. W: *Wczoraj – dziś – jutro Akcji Katolickiej*. Kraków 2004 s. 162-163.

<sup>427</sup> Dane na dzień 31 grudnia 2003 r.

<sup>428</sup> Parafialne komitety założycielskie istnieją około roku, później wybierany jest prezes Oddziału, którego zatwierdza arcybiskup. Wtedy zostaje powołany oddział – tego nie ma w statucie, ale tak to wygląda w praktyce.

<sup>429</sup> Wskaźniki dla omawianego pytania w poszczególnych diecezjach wyniosły: diecezja tarnowska – 43,7%; łódzka – 14,4%; katowicka – 14,3%; gdańska – 27,4%.

Wykres 82. Świadomość obecności Akcji Katolickiej w parafii (dane w %)



Wiedza na temat istnienia Akcji Katolickiej została zróżnicowana przez dwie zmienne niezależne. Częściej deklarowały ją osoby z kategorii starszych niż młodszych (18–25 lat – 25,9%; 26–40 lat – 29,9%; 41–50 lat – 31,3%; 51 lat i więcej – 40,7%). Tendencja ta zachowana jest także, jeśli chodzi o wiedzę co do jej nieistnienia (odpowiednio: 10,3%, 12,0%, 14,6%, 14,2%). Odpowiedź „nie wiem”, która może być wyrazem obojętności czy braku zainteresowania życiem parafii, najczęściej deklarowali najmłodszy uczestnicy badań (odpowiednio: 62,7%, 57,4%, 52,5%, 44,7%). Test chi kwadrat wskazał na zależność statystyczną pomiędzy analizowanymi zmiennymi, a współczynnik kontyngencji C określił siłę tej zależności na poziomie słabym ( $p = 0,003$ ,  $C = 0,142$ ).

Drugą zmienną różnicującą badaną zbiorowość były „praktyki religijne”. Wiedzę co do istnienia bądź nieistnienia Akcji Katolickiej częściej deklarowali praktykujący systematycznie niż niesystematycznie czy niepraktykujący (odpowiednio: wie, że istnieje – 45,7%, 23,8%, 13,9%; nie istnieje – 15,8%, 8,7%, 11,7%; nie wiem – 37,7%, 66,6%, 74,1%). Związek relacyjny obydwu cech był statystycznie istotny na poziomie średnim ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,308$ ).

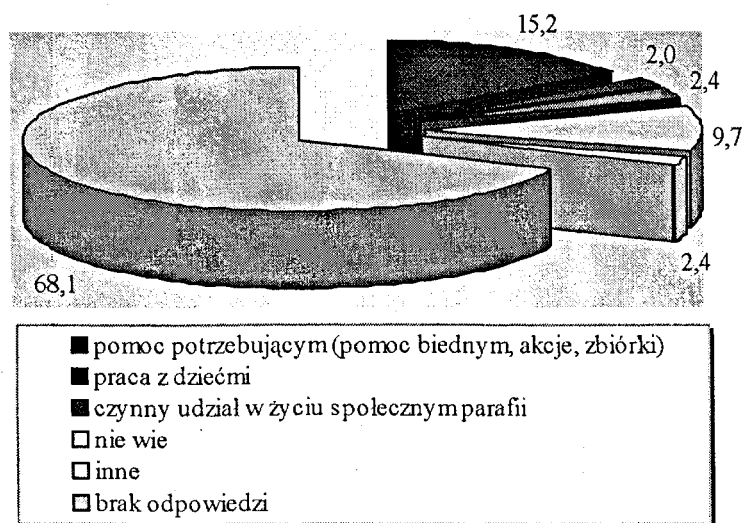
W 2003 r. Akcja Katolicka w archidiecezji lubelskiej podjęła się następujących zadań na szczeblu diecezjalnym<sup>430</sup>: 3 konferencje ogólnopolskie, rekolekcje dla członków POAK i prezesów POAK, akademie z okazji Święta Niepodległości Rzeczypospolitej Polskiej wraz z konkursem plastycznym *Piękna nasza Polska cała*, prowadzenie świetlic opiekuńczo-wychowawczych dla dzieci i młodzieży, zorganizowanie wakacyjnego wypoczynku dla 1000 dzieci i młodzieży w ramach akcji *Wakacje z Bogiem*. Na szczeblu

<sup>430</sup> Informacje uzyskano od E. Zięby, sekretarki Instytutu Akcji Katolickiej Archidiecezji Lubelskiej.

parafialnym organizowano dekanalne dni skupienia, pielgrzymki krajowe i zagraniczne, drogę krzyżową, dni skupienia dla narzeczonych *Urzeczni – Narzeczni – Matżonkowie*, misteria Męki Pańskiej, jasełka, festyny, parafiady, loterie, wigilię dla samotnych, kiermasze ciast i kartek świątecznych, sprzedaż palm, kwiatów doniczkowych, konkursy kołęd i pastorałek, szopek, naukę języków obcych, koncerty organowe, obchody Dnia Papieskiego, prowadzono też Społeczną Kasę Oszczędnościowo-Kredytową.

W drugim pytaniu otwartym dotyczącym Akcji Katolickiej poproszono respondentów, którzy wiedzieli o jej istnieniu, o odpowiedź: „Jakie działania podejmuje Akcja Katolicka na terenie Pana(i) parafii?”. Opowiadając na to pytanie, badani katolicy najczęściej wymieniali następujące formy działalności: pomoc potrzebującym przez różnego rodzaju zbiórki i akcje (15,2%), czynny udział w życiu społecznym (2,4%), praca z dziećmi (2,0%), inne (2,4%), nie wiem (9,7%). Przyjęte w pracy zmienne niezależne nie różnicowały badanej zbiorowości. Szczegółowe dane empiryczne zawiera wykres 83.

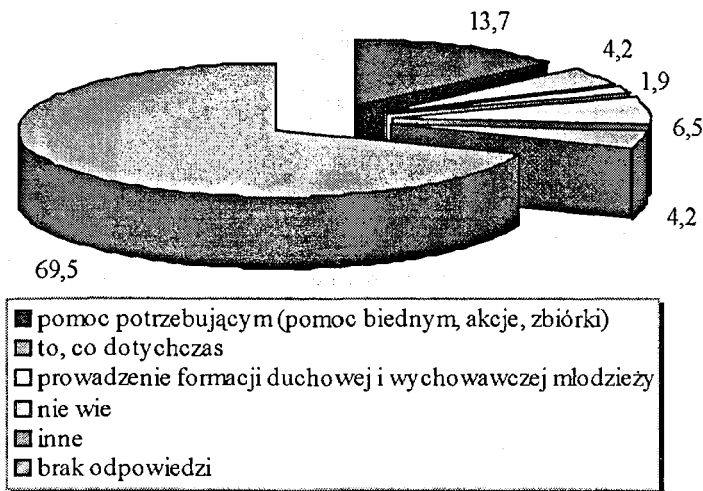
Wykres 83. Wiedza na temat działań podejmowanych przez Akcję Katolicką (dane w %)



Ostatnie pytanie otwarte dotyczące Akcji Katolickiej brzmiało: „Co Pana(i) zdaniem powinna robić Akcja Katolicka na terenie parafii?”. Odpowiedź uzyskano od co trzeciego respondenta (31,5%). Najczęściej stwier-

dzano, że Akcja Katolicka powinna zaangażować się w pomoc potrzebującym (13,7%). Szczegółowe dane empiryczne, które nie zostały zróżnicowane w sposób istotny statystycznie, zawiera wykres 84.

Wykres 84. Opinia na temat tego, co powinna robić Akcja Katolicka (dane w %)



Jak już zostało wspomniane, połowa katolików definiuje Kościół jako wspólnotę wiernych. Urzeczywistnia się ona w parafii, której zadaniem jest służenie Kościołowi powszechnemu i rozwój wspólnot religijnych. Wyniki badań socjologicznych ukazują małe w dalszym ciągu zaangażowanie katolików w działalność wspólnot parafialnych. Podane już wcześniej wyniki badań europejskich pozwalają stwierdzić, że odsetek osób należących do wspólnot religijnych w Polsce znajduje się na poziomie zlaicyzowanej Francji (5,0%). Austria ma pięć razy większy odsetek „zaangażowanych” (25,0%), Irlandia – czterokrotnie większy (19,0%). Jest to wskaźnik znacznie mniejszy niż na Słowacji (17,0%), na Węgrzech (13,0%) czy we Włoszech (10,0%)<sup>451</sup>.

Nawet jeśli parafia jest liczna i ma duże trudności, aby stać się wspólnotą, powinna starać się ją tworzyć – jak zauważa W. Piwowarski – poprzez dynamiczną działalność małych wspólnot. Jest to droga do przekształcenia anonimowej masy parafian w prawdziwą wspólnotę religijną, która, podobnie jak Kościół, stanie się wspólnotą wspólnot<sup>452</sup>. Zaspokoje-

<sup>451</sup> Mandel. *Formy religijności w społeczeństwie polskim* s. 174.

<sup>452</sup> Piwowarski. *Kościół ludowy wobec potrzeb i problemów duszpasterstwa*. W: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana* s. 359; Kamiński. *Parafia wspólnotą wspólnot* s. 211.

nie potrzeb duchowych jednostek tą drogą może sprawić, iż teoretyczne definiowanie Kościoła jako wspólnoty przez respondentów będzie wyrażało przede wszystkim z ich osobistego doświadczenia.

### 3. Pomoc charytatywna

Dla wielu ludzi Kościół uwiarygodnia swoją misję w świecie w bardzo czytelny sposób: troszcząc się o najbardziej potrzebujących. Czasy zmian społecznych powodują olbrzymie problemy z narastającym ubóstwem i wysokim odsetkiem osób bezrobotnych. Stają się wyzwaniem dla chrześcijan, których Jan Paweł II wzywa do uruchomienia „wyobraźni miłosierdzia”. „Trzeba spojrzenia miłości, aby dostrzec obok siebie brata, który z utratą pracy, dachu nad głową, możliwości utrzymania rodziny i wykształcenia dzieci doznaje poczucia opuszczenia, zagubienia i beznadziei. Potrzeba wyobraźni miłosierdzia, aby przyjść z pomocą dziecku zaniedbanemu duchowo i materialnie; aby nie odwracać się od chłopca czy dziewczyny, którzy zagubili się w świecie różnorodnych uzależnień lub przestępstwa; aby nieść radę, pocieszenie, duchowe i moralne wsparcie tym, którzy podejmują wewnętrzną walkę ze złem. Potrzeba tej wyobraźni wszędzie tam, gdzie ludzie w potrzebie wołają do Ojca Miłosierdzia: »Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj«. Oby dzięki bratniej miłości tego chleba nikomu nie brakowało! »Błogostawieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią« (Mt 5, 7)»<sup>433</sup>.

Kościół bardzo mocno angażuje się w działalność charytatywną, na którą w społeczeństwie polskim istnieje duże zapotrzebowanie. Prowadzą ją organizacje dobroczynne o charakterze ogólnopolskim (Caritas), diecezjalnym i parafialnym<sup>434</sup>. Wydaje się, że zgodnie z zasadą pomocniczości to właśnie parafia, którą zamieszkują osoby potrzebujące pomocy, może przez swoich wiernych w sposób najbardziej skuteczny docierać do środowisk i osób potrzebujących.

Warto odnotować, że Polacy oczekują przede wszystkim wypowiedzi Kościoła w sprawach dotyczących problemów pomocy społecznej. W badaniach socjologicznych połowa badanych respondentów aprobuje wypowiedzi Kościoła dotyczące bezrobocia (52,2%), a także rosnących różnic

<sup>433</sup> Jan Paweł II. *Przemówienie na Błoniach Krakowskich 18.08.2002*. „Niedziela” 2002 nr 35 s. 5.

<sup>434</sup> Omówienie działalności Caritas w Polsce w latach 1946-1998 zostało podjęte przez E. Firlit. Zob. też. *Caritas w Polsce. Ramy instytucjonalne i obszary aktywności*. W: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999* s. 293-307.

socjalnych (50,0%). Znacznie mniejsze jest zapotrzebowanie na publiczne wypowiedzi Kościoła na temat stosunków pozamałżeńskich (48,0%), przerywania ciąży (48,0%) czy polityki rządu (17,0%)<sup>435</sup>. Wskazuje to na oczekiwania społeczne w stosunku do Kościoła, jego zaangażowania na rzecz osób potrzebujących.

Wzrastającą liczbę *underclass*<sup>436</sup> w sferze dochodów potwierdzają liczne badania socjologiczne przeprowadzane na terenie Polski. W porównaniu z Węgrami, Czechami, była NRD i Słowacją rozpiętość pomiędzy bogactwem a ubóstwem największa jest w Polsce<sup>437</sup>. Sytuacja ta kształtuje się rozmaicie w różnych województwach Polski. Na 16 województw w Polsce tylko w trzech wskaźnik stopy ubóstwa jest wyższy niż w lubelskim (podkarpackie – 24,0%, świętokrzyskie – 22,9% i warmińsko-mazurskie – 22,8%; lubelskie – 20,8%; średnia dla Polski – 15,3%)<sup>438</sup>.

Ubóstwu, dotykającemu coraz większą liczbę polskich rodzin, towarzyszą niejednokrotnie różnego rodzaju patologie społeczne, takie jak niewłaściwa atmosfera, skłócenie, przemoc wewnątrzrodzinna, rozbitcie rodziny, uzależnienie od alkoholu itp. Dla parafii wynikają stąd zadania opiekuńczo-zabezpieczające. E. Firlit określa tę funkcję jako „pomoc i opiekę – materialną i niematerialną – świadczoną przez parafię na rzecz parafian pozbawionych całkowicie lub częściowo, stale lub chwilowo materialnych środków do życia, a także wobec chorych, niesprawnych i wymagających opieki. Funkcja ta związana jest ideologicznie z charytatywną (dobroczynną) działalnością Kościoła, z propagowanymi przez Kościół zasadami sprawiedliwości społecznej, solidaryzmu, pomocniczości”<sup>439</sup>. Wzrastające ubóstwo jest wyzwaniem dla parafii katolickiej, aby otoczyła opieką najbardziej potrzebujących. Funkcją proboszcza i księży parafialnych jest nie tylko pomoc w udzielaniu wsparcia osobom i opieki osobom potrzebującym, ale i inspirowanie swoich parafian do uczynków miłosierdzia<sup>440</sup>.

Aby zachęcić diecezjan do świadczenia pomocy potrzebującym, arcybiskup lubelski J. Życiński wystosował do nich list, który był odczyty-

<sup>435</sup> A. Łankowski. *Opinie o Kościele*. W: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999* s. 363.

<sup>436</sup> H. Domański. *Hierarchie i bariery społeczne w latach dziewięćdziesiątych*. Warszawa 2000 s. 123-127.

<sup>437</sup> J. Auleytner, K. Głąbicka. *Polskie kwestie socjalne na przełomie wieków*. Warszawa 2001 s. 60.

<sup>438</sup> M. Kabaj. *Program przeciwdziałania ubóstwu i bezrobociu*. Warszawa 2000 s. 23.

<sup>439</sup> E. Firlit, E. Jarmoch, K. Rosa, W. Zdaniewicz. *Rola parafii rzymskokatolickiej w organizacji życia społecznego na szczeblu lokalnym (raport z badań ogólnopolskich)* s. 119-120.

<sup>440</sup> Piwowski. *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne* s. 275.

wany we wszystkich świątyniach archidiecezji: „Kolejne upadające zakłady naszego miasta powiększają liczbę osób, które znajdują się na skraju psychicznego wyczerpania w walce z beznadzieją, biedą, poczuciem niepewności jutra. Stawia to wyjątkowe wyzwanie przed Kościołem Lubelskim i z perspektywy czasu będzie oceniane jako wyraz naszej więzi z tymi rodzinami, które płacą najwyższą cenę polskich transformacji. Obok niezbędnych oznak duchowej solidarności z nimi konieczne jest poszukiwanie tych środków, które zabezpieczą byt najbardziej zagrożonych. W tym celu proszę Was o podjęcie we wszystkich ośrodkach duszpasterskich Lublina dzieła Pomocy Rodzinom Bezrobotnych. [...] Niechaj wizyta duszpasterska stanie się okazją do sporządzenia listy tych rodzin, które nie pomogą sobie bez naszego pośrednictwa. Parafie, których nie dotknęły boleśnie zwolnienia z pracy, a w których większe grono osób zadeklaruje gotowość udzielenia pomocy bezrobotnym, prosimy o bezpośredni szybki kontakt z Wydziałem Duszpasterskim Kurii. Za jego pośrednictwem będziemy docierać do środowisk, w których sytuacja jest najtrudniejsza”<sup>441</sup>.

W odpowiedzi na apel arcybiskupa lubelskiego w parafiach organizowano pomoc dla rodzin dotkniętych bezrobociem. Wsparcia udzielały poszczególne rodziny, przeznaczając część swoich dochodów na rzecz konkretnej ubogiej rodziny, a także parafialne zespoły Caritas, będące podstawową jednostką organizacyjną Caritas Archidiecezji Lubelskiej. Zakres działań zależał głównie od postawy proboszcza i gotowości parafian do dzielenia się dobrami materialnymi z potrzebującymi.

Zadaniem proboszcza jest zachęcanie osób świeckich do włączenia się w parafialną pomoc charytatywną. W zasadzie zespół Caritas powinien funkcjonować w każdej parafii, w rzeczywistości, jak podaje dyrektor lubelskiego oddziału Caritas, w archidiecezji lubelskiej w 100 zespołach aktywnie działa łącznie 1000 wolontariuszy, którzy prowadzą 16 świetlic opiekuńczo-wychowawczych dla dzieci, przygotowują paczki żywnościowe dla biednych rodzin z parafii, opłacają dzieciom posiłki w szkole, organizują dla najuboższych doraźną pomoc finansową i rzeczową<sup>442</sup>.

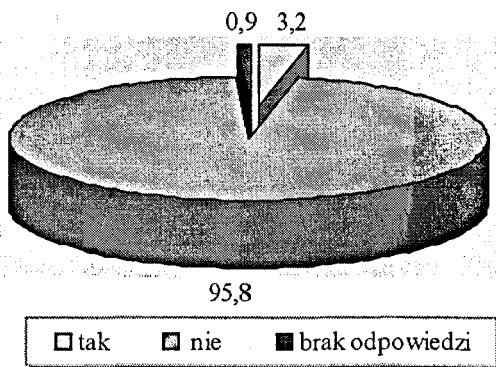
Aby dowiedzieć się, co respondenci sądzili o pomocy charytatywnej, jaką świadczą parafie, został omówiony materiał empiryczny zebrany z trzech pytań. Pierwsze z nich dotyczyło osobistego doświadczenia ko-

<sup>440</sup> J. Życkiński. *Apel Metropolity Lubelskiego do lubelskich kapłanów w sprawie pomocy bezrobotnym*. „Memoranda” 2002 nr 1 s. 43.

<sup>442</sup> Informacje uzyskano od ks. Andrzeja Głosa, dyrektora Caritas Archidiecezji Lubelskiej.

rzystania z pomocy udzielanej przez parafie. Ankietowanym zadano pytanie: „Czy Pan(i) lub ktoś z najbliższej rodziny korzystał w ciągu ostatniego roku z jakiegokolwiek formy pomocy charytatywnej świadczonej przez Pana(i) parafię?”. Wyniki empiryczne ukazały, że z takiej pomocy skorzystali nieliczni badani (3,2%). Większość przebadanych katolików archidiecezji lubelskiej stwierdziła, że ani oni, ani nikt z ich najbliższej rodziny nie korzystał z pomocy parafialnej (95,8%)<sup>443</sup>. Zmienne niezależne nie różnicowały badanej populacji istotnie statystycznie. Szczegółowe dane zawiera wykres 85.

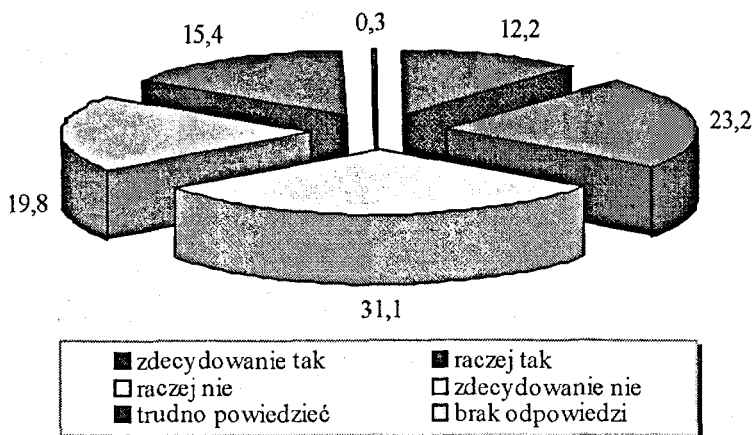
Wykres 85. Korzystanie z pomocy świadczonej przez parafię (dane w %)



Kolejne pytanie zamknięte z kafeterią dysjunktywną zakładało hipotetyczną sytuację: „A gdyby Pan(i) lub Pana(i) rodzina znalazła się w trudnej sytuacji materialnej, to czy udał(a)by się Pan(i) po pomoc do księdza czy organizacji charytatywnej?”. Okazuje się, że połowa badanych katolików nie zwróciłaby się po pomoc ani do księdza, ani do organizacji społecznej (50,9%), co trzeci odpowiedział, że „tak” (35,4%), a co szósty uchylił się od udzielenia odpowiedzi (15,4%). Szczegółowe dane zawiera wykres 86.

<sup>443</sup> Wskaźnik osób, które były beneficjentami, w diecezji tarnowskiej wyniósł 5,7%, a w archidiecezji gdańskiej – 6,0%.

Wykres 86. Potencjalne korzystanie z pomocy księdza lub organizacji parafialnej (dane w %)



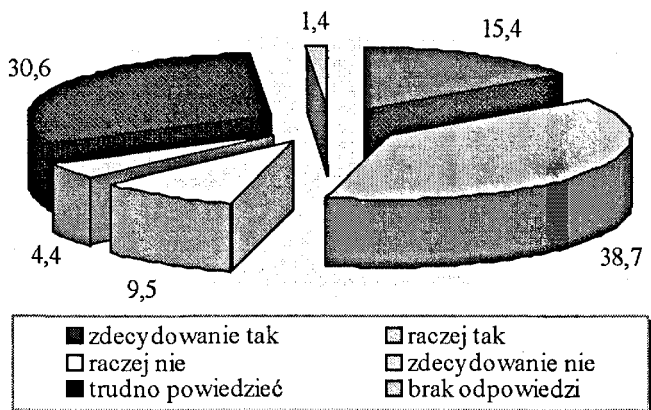
Jedyną zmienną niezależną różnicującą katolików archidiecezji lubelskiej były praktyki religijne. Po pomoc do księdza lub organizacji charytatywnej zwróciliby się przede wszystkim praktykujący systematycznie (41,7%), rzadziej praktykujący niesystematycznie (26,3%), a najrzadziej niepraktykujący (21,5%). Dane statystyczne dla osób, które nie zdobyłyby się na szukanie tam pomocy, wyniosły odpowiednio: 40,1%, 57,6%, 70,9%; a tym, którym było „trudno powiedzieć”: 7,6%, 16,1%, 17,6%. Związek korelacyjny obydwu cech był statystycznie istotny na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,282$ ).

Trzecie pytanie zamknięte z kafeterią dysjunktywną dotyczyło oceny efektywności parafialnej pomocy charytatywnej. Badani katolicy poproszeni zostali o odpowiedź na pytanie: „Czy Pana(i) zdaniem pomoc charytatywna prowadzona przez Pana(i) parafię dociera do osób najbardziej potrzebujących?”. Połowa respondentów uważała, że pomoc charytatywna prowadzona przez parafię dociera do najbardziej potrzebujących (54,1%), co siódmy badany katolik był przeciwnego zdania (13,9%), a co trzeciemu trudno było powiedzieć (30,6%)<sup>444</sup>. Dane otrzymane w wyniku badania ogólnopolskiego przeprowadzonego przez ISKK przedstawiały się odpowiednio – 60,5%, 13,9%, 25,0%<sup>445</sup>. Szczegółowe dane empiryczne dla archidiecezji lubelskiej zawiera wykres 87.

<sup>444</sup> Wskaźnik zsumowanych odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak” w poszczególnych diecezjach wyniósł: w diecezji tarnowskiej – 71,6%; w archidiecezji gdańskiej – 52,1%.

<sup>445</sup> Firli. *Parafia w społecznej świadomości* s. 157.

Wykres 87. Opinia o efektywności parafialnej pomocy charytatywnej (dane w %)



Badana zbiorowość została zróżnicowana przez dwie zmienne niezależne: „wiek” i „praktyki religijne”. Najmłodszy i najstarszy respondenci najczęściej byli przekonani, że pomoc parafialna dociera do najbardziej potrzebujących (18–25 lat – 60,0%; 26–40 lat – 52,6%; 41–50 lat – 48,0%; 51 lat i więcej – 55,6%). Warto zwrócić uwagę, że największy odsetek osób mających przeciwne zdanie należał także do najmłodszej kategorii i spadał wraz z wiekiem (odpowiednio: 16,2%, 14,0%, 17,2%, 10,8%). Od odpowiedzi na omawiane pytanie w poszczególnych kategoriach uchyliło się odpowiednio 22,2%, 32,3%, 32,8% i 32,5% badanych. Test chi kwadrat potwierdził zależność statystyczną na poziomie słabym ( $p = 0,006$ ,  $C = 0,166$ ).

Im częściej ankietowany zadeklarował uczestnictwo w praktykach religijnych, tym częściej wyrażał opinię o skuteczności akcji charytatywnej prowadzonej przez parafię (praktykujący systematycznie – 65,3%; niesystematycznie – 47,0%; rzadko praktykujący i niepraktykujący – 32,9%). Przeciwnego zdania było odpowiednio 8,0%, 17,7%, 25,3% badanych, a trudno było to wyrazić w odpowiednich kategoriach 26,1%, 33,4%, 38,6% respondentów. Korelacja obydwu zmiennych była statystycznie istotna na poziomie słabym ( $p = 0,0001$ ,  $C = 0,294$ ).

Gdy zestawia się razem niewielki odsetek osób, które w badaniu socjologicznym przyznały się do korzystania z pomocy charytatywnej (3,1%), z odsetkiem respondentów, którzy w trudnej sytuacji nie zwróciliby się o pomoc do księdza czy organizacji charytatywnej, można domniemywać, iż wiele osób, choć faktycznie potrzebuje pomocy, próbuje radzić sobie z ubóstwem na własną rękę. Ich trudna sytuacja może być nawet

niezauważona przez otoczenie. Tu rodzi się zadanie dla parafii katolickich, które powinny nie tylko dystrybuować dobra materialne, ale poprzez osoby świeckie docierać do tych, którzy najbardziej potrzebują pomocy, a sami się o nią nie zwrócą.

Dowodem troski parafii katolickich o potrzebujących są działające na terenie archidiecezji lubelskiej świetlice środowiskowe, opiekuńczo-wychowawcze, socjoterapeutyczne, ogniska wychowawcze, często prowadzone przez zgromadzenia zakonne lub księży. Udzielają one rodzinom szeroko rozumianego wsparcia. Wiele z nich ma swoje siedziby w parafiach. Przychodzącym tam dzieciom zapewniona jest podstawowa opieka w postaci dożywiania i pomoc w odrabianiu lekcji. Dzięki wskazówkom wolontariuszy mogą kształtować swoje indywidualne zainteresowania, znajdują pozytywne wzory funkcjonowania społecznego. Z tej formy pomocy tylko w Lublinie skorzystało w 2000 r. 1132 dzieci<sup>446</sup>.

Innym przykładem wspomagania osób potrzebujących przez parafie jest istniejąca od 2000 r. Świetlica Jubileuszowa przy Parafii Archikatedralnej w Lublinie. Powstała ona w celu niesienia wsparcia psychicznego i duchowego oraz pomocy materialnej osobom niepełnosprawnym z różnymi zaburzeniami psychicznymi oraz osobom samotnym, znajdującym się w trudnej sytuacji materialnej i życiowej. Podopieczni mają możliwość skorzystania z porad lekarza, prawnika, pedagoga, psychologa i księdza. Świetlica systematycznie wydaje posiłki, prowadzi terapię zajęciową, psychoedukację indywidualną i grupową, formację modlitewno-biblijną, w okresie wakacyjnym organizuje turnusy wypoczynkowo-rekreacyjne.

Działalność charytatywną na rzecz ubogich i biednych na terenie archidiecezji lubelskiej prowadzi między innymi Chełmski Ośrodek Wsparcia Bliźniego przy parafii wojskowo-cywilnej w Chełmie. W urządzonej tam jadłodajni ubodzy i bezdomni spożywają za darmo ponad 200 posiłków dziennie. Parafia organizuje różnorodne zajęcia w ramach warsztatów terapii zajęciowej (pracownie terapeutyczne: ogrodnicza, artystyczna, krawiecka, kulinarna, komputerowo-poligraficzna, ceramiczna, muzykoterapii, stolarska). Odbywają się one w pomieszczeniach klubu jeździeckiego. W prowadzonej przez siebie stancji rekreacyjno-wypoczynkowej „Puszczka”, dzięki bezinteresownej pracy 120 wolontariuszy, zorganizowano kolonie letnie i obozy dla ponad 1300 dzieci z biednych rodzin.

Od grudnia 2001 r. przy parafii Trójcy Przenajświętszej w Krasnymstawie działa kuchnia dla ubogich, utrzymywana i obsługiwana przez para-

<sup>446</sup> Dane dotyczące liczby uczestników wspomnianych zajęć otrzymano z Miejskiego Ośrodka Pomocy Społecznej w Lublinie.

fialny zespół Caritas „Ludzie ludziom”. W ciągu roku wydaje około 30 tys. darmowych posiłków. Parafialna Caritas zamierza zorganizować również przytulisko dla bezdomnych.

Są to przykłady konkretnej pomocy, udzielanej w parafiach biednym i potrzebującym. Pozostaje otwarte pytanie, czy liczba parafii o tak szeroko zakrojonych akcjach charytatywnych jest wystarczająca. Wszelkie uogólnienia mogą być niesprawiedliwe, zarówno jeśli będzie się dostrzeżało parafię ograniczającą swoją działalność tylko do „usług religijnych”, jak i jeśli będzie się patrzyło bezkrytycznie, osłabiając zapal duszpasterski.

Wymieniono jedynie kilka przykładów różnych inicjatyw podejmowanych w parafiach archidiecezji lubelskiej na rzecz osób potrzebujących. Zazwyczaj wspomaganie osób biednych nie towarzyszy rozgłos. Co siódmy badany katolik nie wierzy w efektywność pomocy parafialnej. Wydaje się jednak, że w pluralistycznym świecie, pośród ludzi wątpliwych czy ateistów, chrześcijaństwo ludzi ochrzczonych będzie się uwiarygodniało poprzez prowadzoną działalność charytatywną, podejmowaną w trosce o człowieka. Nie jest ona jedynym wyrazem postawy chrześcijańskiej, ale stanowi bardzo wymowne świadectwo ewangeliczne.

#### 4. Postawy wobec duchowieństwa

Księża są niezwykle często obiektem zainteresowania, tematem podejmowanym przy wielu okazjach. Stoją niejako na świeczniku, toteż styl ich życia czy pracy duszpasterskiej podlega ocenie, czego dowodzą chociażby dyskusje internetowe, w których niemalże każda informacja prasowa dotycząca religii czy Kościoła wywołuje wiecznie modny temat postawy moralnej duchownych. Wielu dyskutantów swą własną religijność widzi przez pryzmat księdza proboszcza. Gorsząca postawa księdza jest dla nich wystarczającym powodem do zaprzestania praktyk religijnych.

Podejmując problematykę religijności katolików archidiecezji lubelskiej, w badaniu uwzględniono także pytania dotyczące oceny osoby księdza. Dawniej proboszcz cieszył się w środowisku lokalnym wysokim autorytetem. Z socjologicznego punktu widzenia mógł on reprezentować rodzaj władzy, której rządzeni podporządkowują się nie tyle pod wpływem przymusu, ile z racji przekonania, że jest ona – w różny sposób – usankcjonowana i uprawomocniona, czyli obdarzona legitymizacją. Autorytetem jest osoba, idea lub instytucja darzona ogólnym uznaniem i powszechnym szacunkiem<sup>447</sup>. Autorytet oznaczający czyjaś przewagę nad pojedynczymi

<sup>447</sup> Olechnicki, Załęcki. *Autorytet* s. 25.

osobami lub grupami społecznymi (dzięki większej wiedzy, sile, charakterowi, władzy, pieniądзом i innym czynnikom) wyraża się uznaniem i podporządkowaniem. Autorytet stanowi jeden z podstawowych czynników więzi społecznej w zorganizowanym życiu zbiorowym<sup>448</sup>. Przy powszechnym upadku wszelkich autorytetów, zarówno instytucjonalnych, jak i osobowych, częściej niż w przeszłości pojawia się krytyka księży. Niewątpliwie mają na to wpływ również niezwykle nośne medialnie różnego rodzaju skandale obyczajowe z udziałem księży.

Źródłem autorytetu księdza jest jego urzędowy charakter. Jest on reprezentantem Kościoła, desygnowanym przez upoważnioną do tego władzę kościelną. Ksiądz może mieć poza tym autorytet osobisty. Jest to kolejna odmiana autorytetu, charakteryzująca się brakiem formalności i odwołująca się do cech osobowych duszpasterza, jego „kwalifikacji zawodowych”, a także umiejętności pogodzenia normatywnych nakazów z zapotrzebowaniem społecznym danej grupy<sup>449</sup>. Autorytet społeczny opisał J. Majka, podkreślając wpływ księdza parafialnego na życie społeczne parafian<sup>450</sup>. Może również istnieć autorytet rzeczywisty, który – jak przedstawia J. Mariański – jest „zespoleniem autorytetu urzędowego i osobistego”<sup>451</sup>. Obejmuje on także sprawy pozareligijne, a jego sugestie i opinie są wiążące dla danej społeczności.

Wiernych Kościoła charakteryzują dwojakiego rodzaju kontakty z księżmi: formalne i osobiste, dlatego na osobę księdza można patrzeć przez pryzmat pełnionych przez niego funkcji, jak i poprzez jego osobiste cechy charakteru<sup>452</sup>. Wielokrotnie zauważa się, nie tylko w badaniach socjologicznych, negatywne oceny księży jako grupy społecznej. Zgoła inaczej przedstawia się sytuacja w odniesieniu do konkretnych księży, znanych z imienia i nazwiska. Wtedy dotyczące ich opinie częściej są pozytywne.

Analizę wyników empirycznych rozpocznie pytanie skierowane do respondentów: „Czy kiedykolwiek udał(a) się Pan/Pani po pomoc czy poradę do księdza?”. Ma ono odsonić, czy posługa osób duchownych wpisuje się w zapotrzebowanie badanych katolików na porady duchowe księży.

<sup>448</sup> J. Pieter. *Słownik psychologiczny*. Wrocław–Warszawa–Kraków 1963 s. 28; Z. Bauman. *Socjologia*. Poznań 1996 s. 114-130.

<sup>449</sup> Firlit. *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej* s. 168-169.

<sup>450</sup> Majka. *Socjologia parafii* s. 185. W autorytecie społecznym wprowadza on rozróżnienie na autorytet *apriori* i *aposteriori*. Pierwszy z nich dotyczy autorytetu urzędowego i społecznego, drugi – autorytetu osobistego.

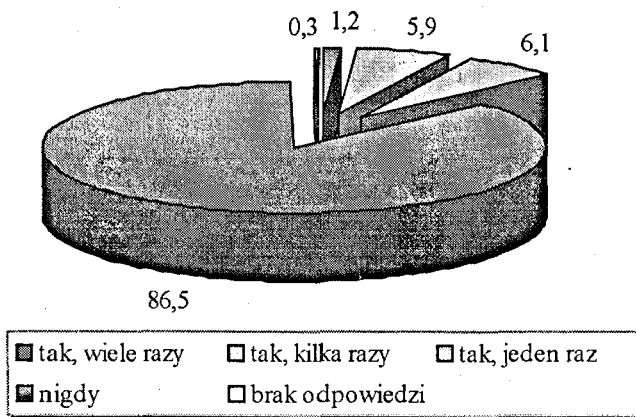
<sup>451</sup> Mariański. *Życie parafii* s. 109-110.

<sup>452</sup> W. Zdaniewicz. *Opinie o księżach*. W: *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich* s. 154.

Jest to szczególnie ważne, jeśli bierze się pod uwagę wzrastający odsetek rodzin rozbitych, pozbawionych niejednokrotnie ojca czy matki. Posługa księży może przynieść wsparcie dla osób, które odczuwają psychiczne osamotnienie.

Ogromna większość mieszkańców archidiecezji lubelskiej nie udała się nigdy po pomoc lub radę do księdza (86,5%), a kiedykolwiek zwróciło się o jakąkolwiek pomoc 14,2% badanych<sup>453</sup>. Uzyskane wyniki mogą wskazywać na istniejący dystans pomiędzy księdzem a parafianami. Dla większości katolików wciąż posługa księży ogranicza się wyłącznie do sprawowania sakramentów. Oczywiście pojawia się pytanie, czy wspomniany dystans jest wynikiem niedostępności księży czy pewnych stereotypów funkcjonujących wśród parafian, którzy nie nawiązują pozasakramentalnych kontaktów z osobami duchownymi. Badanie ogólnopolskie przeprowadzone przez ISKK ukazało, że przynajmniej raz zwróciło się do księdza po pomoc lub radę 22,6% badanych, a nigdy 77,2%<sup>454</sup>. Częstotliwość korzystania katolików z rady lub pomocy księdza w archidiecezji lubelskiej obrazuje wykres 88.

Wykres 88. Częstotliwość korzystania respondenta z rady lub pomocy księży parafialnych (dane w %)

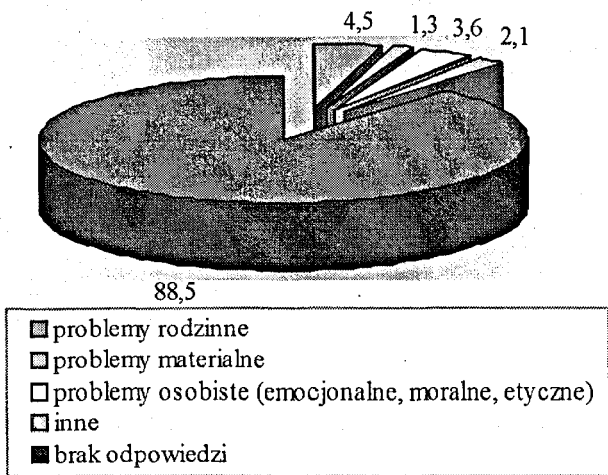


<sup>453</sup> Dane procentowe dla poszczególnych odpowiedzi w przebadanych diecezjach wyniosły: dla diecezji tarnowskiej: „nigdy” – 84,1%; „tak, jeden raz” – 5,1%; „tak, kilka razy” – 8,2%; „tak, wiele razy” – 2,0%; dla archidiecezji łódzkiej odpowiednio: 82,6%, 6,6%, 7,4%, 1,6%; dla archidiecezji gdańskiej – 80,6%, 6,4%, 7,0%, 2,8%.

<sup>454</sup> Firlit. *Parafia w społecznej świadomości* s. 169.

Respondenci, którzy zwrócili się o pomoc do księdza, zostali poproszeni o odpowiedź na pytanie, czego dotyczyła ta sytuacja. Najczęściej związana była ona z problemami rodzinnymi (4,5%), następnie dotyczyła problemów osobistych (3,6%), materialnych (1,3%) i innych (2,1%) – zobacz wykres 89.

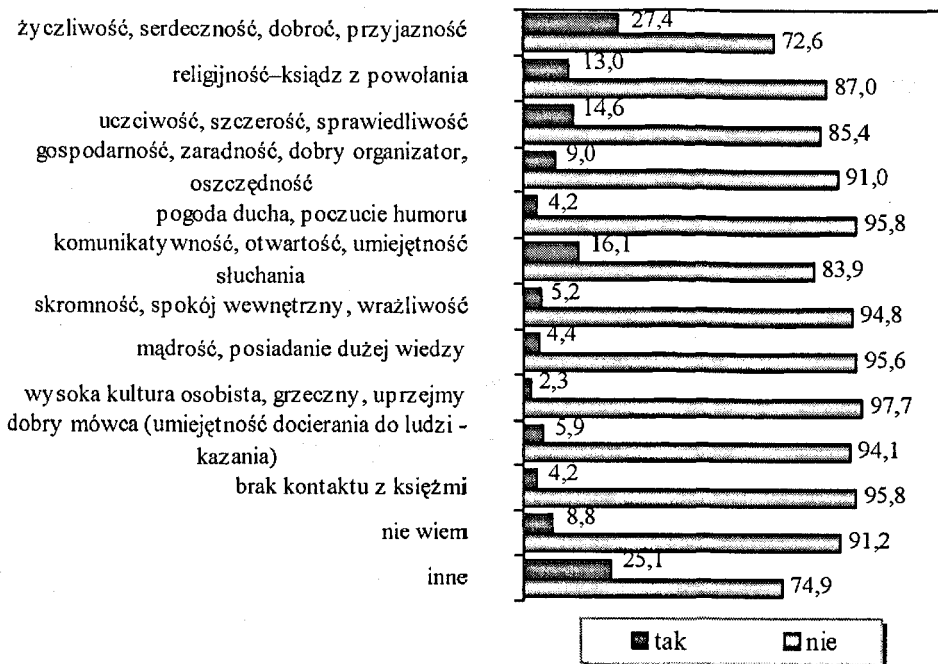
Wykres 89. Problemy, z jakim parafianie zwracali się do księży (dane w %)



W kolejnych pytaniach ankietowani zostali poproszeni o wymienienie cech księży, które najbardziej u nich cenią, oraz tych, które im nie odpowiadają. Respondenci w sposób dowolny mogli wyrażać swoje opinie na temat osób duchownych. Uzyskane odpowiedzi pozwoliły ukazać obraz księdza istniejący w świadomości osób badanych, a także odczytać z nich, jakie cechy księdza są przez wiernych pożądane, a jakie odbierane negatywnie.

Postawione dwa pytania miały charakter otwarty, a otrzymane odpowiedzi pogrupowano w zbliżone kategorie. Jak pokazują wyniki, oceny pozytywne nie przeważają nad ocenami negatywnymi (pozytywne od 27,4% do 2,3%, negatywne od 23,2% do 3,5%). Szczegółowe dane procentowe dla poszczególnych odpowiedzi zawiera wykres 90.

Wykres 90. Cechy cenione u księży (dane w %)



Cechy najbardziej cenione u księży to życzliwość, serdeczność, dobroć, przyjazność (27,4%). Wskazywały na nie częściej kobiety niż mężczyźni (34,4% wobec 19,1%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,151$ ). Kolejną, najczęściej wymienianą pozytywną cechą księży jest komunikatywność, otwartość, umiejętność słuchania (16,1%). Również je częściej odnotowały kobiety niż mężczyźni (19,6% wobec 12,3%), a także osoby z wykształceniem pomaturalnym i wyższym (podstawowe i niższe – 13,2%; zasadnicze zawodowe – 12,5%, średnie – 20,3%; pomaturalne i wyższe – 26,9%;  $p = 0,002$ ,  $C = 0,096$ ;  $p = 0,001$ ,  $C = 0,130$ ).

Inne pożądane przez ankietowanych cechy księży to: uczciwość, szczerłość, sprawiedliwość (14,6%), a także religijność – ksiądz z powołania (13,0%), gospodarność, zaradność, dobry organizator, oszczędność (9,0%), dobry mówca (umiejętność docierania do ludzi – kazania) (5,9%), skromność, pokój wewnętrzny, wrażliwość (5,2%), mądrość, posiadanie dużej wiedzy (4,4%), pogoda ducha, poczucie humoru (4,2%). Tę ostatnią cechę częściej wymieniali najmłodsi badani (18–25 lat – 8,6%; 26–40 lat – 5,2%; 41–50 lat – 2,0%; 51 lat i więcej – 2,3%;  $p = 0,002$ ,  $C = 0,120$ ). Inne pozytywne cechy wymienił co czwarty respondent (25,1%), brak kontaktu

z księżmi (4,2%), „nie wiem” (8,8%). Wykres 91 zawiera poszczególne odpowiedzi wraz z uzyskanymi dla nich wskaźnikami.

Wykres 91. Negatywne cechy księży (dane w %)



Negatywną cechą księży, wymienianą przez badanych katolików, był materializm, przejawiający się w rozrzutności, skąpstwie, pazerności czy wyzysku (23,2%). Najczęściej wymieniali ją respondenci praktykujący niesystematycznie (31,9%), potem niepraktykujący (22,8%), a najrzadziej praktykujący systematycznie (17,8%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,146$ ).

Pycha księży, ich zarozumiałość, stwarzany przez nich dystans, apodyktyczność czy wywyższanie były kolejnymi negatywnymi cechami, najczęściej wymienianymi przez katolików (7,5%). Tę cechę przywołała co piąta osoba z wykształceniem pomaturalnym i wyższym (20,4%). Znacznie rzadziej wspominały o niej osoby z pozostałych kategorii wykształcenia (podstawowe i niższe – 4,7%; zasadnicze zawodowe – 5,9%; średnie – 8,0%;  $p = 0,0001$ ,  $C = 0,173$ ).

Niewielki odsetek badanych wymieniał inne negatywne cechy księży, takie jak mieszanie się do polityki (4,5%), hazard, pijaństwo, hulanki (4,5%), nadużycia seksualne, rozwiązłość (3,5%), obojętność, lekceważenie ludzi,

ozieźłość (3,8%), a także hipokryzja i zakłamanie (6,3%). Tę ostatnią negatywną cechę częściej wymieniały osoby młodsze (18–25 lat – 8,1%; 26–40 lat – 10,0%) niż starsze (41–50 lat – 4,5%; 51 lat i więcej – 3,7%), osoby z wykształceniem pomaturalnym i wyższym (14,8%) niż podstawowym i niższym (5,5%), zasadniczym zawodowym (5,5%) i średnim (4,6%), praktykujący niesystematycznie (9,0%) oraz rzadko i niepraktykujący (8,2%) niż praktykujący systematycznie (4,0%). Zależności statystyczne dla poszczególnych zmiennych przedstawiły się następująco: zmienna wiek –  $p = 0,009$ ,  $C = 0,106$ ; wykształcenie –  $p = 0,004$ ,  $C = 0,122$ ; stosunek do praktyk religijnych –  $p = 0,010$ ,  $C = 0,096$ .

Co piąty respondent nie wymienił cech negatywnych (20,9%). Częściej nie wymieniały ich osoby z najstarszej kategorii (51 i więcej lat – 28,2%) niż z młodszych (18–25 lat – 15,7%; 26–40 lat – 15,9%; 41–50 lat – 19,2%), osoby z wykształceniem podstawowym (25,3%) i zasadniczym zawodowym (22,4%) niż pomaturalnym i wyższym (8,3%) oraz średnim (18,6%).

Posługa księdza w czasie zachodzących przemian wydaje się niezwykle trudna. Liczni socjologowie coraz częściej podejmują badania socjologiczne analizujące kryzys tożsamości kapłańskiej. Wpływa on zarówno na duchowość księdza, jak i na skuteczność jego posługi duszpasterskiej. J. Baniak w swoich pracach porusza wspomnianą kwestię, wskazując na wiele czynników, jakie kryzys ten powodują. Może być on wywoływany między innymi brakiem wiary, wiarą osłabioną, niespójnością psychiczną i niedojrzałością uczuciową, samotnością, wyizolowaniem, trudnościami z zachowaniem celibatu, zaniedbaniem obowiązków kapłańskich. Wszystkie te czynniki mają wpływ na pojawiające się problemy z tożsamością kapłańską, jak i z brakiem odporności na trudne sytuacje w życiu kapłańskim<sup>455</sup>.

Ksiądz stoi przed niezwykle trudnym zadaniem wypełnienia swoich zadań w społeczeństwie pluralistycznym, w którym musi umiejętnie „rywalizować” z przedstawicielami wielu religii, poglądów, idei. Społeczność, złożona nie tylko z katolików, stawia mu wysokie wymagania moralne, pastoralne i intelektualne.

Badania socjologiczne wskazują, że ksiądz w społeczeństwie polskim posiada jeszcze wysoki status społeczny związany z pełnioną funkcją re-

<sup>455</sup> J. Baniak. *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich*. Poznań 1994; tenże. *Kryzys tożsamości kapłańskiej wśród księży katolickich w Polsce*. W: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje. Materiały z I Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej UAM w Poznaniu 21-23 listopada 2000 roku*. Red. J. Baniak. Poznań 2001 s. 349-370; tenże. *Kryzys tożsamości kapłańskiej*. W: *Leksykon socjologii religii* s. 205-207.

ligijną. Stopniowo zauważa się jednak przeniesienie akcentu z autorytetu urzędowego na osobisty. Jest to wyzwanie dla wielu księży, którzy coraz częściej będą musieli zapracować na autorytet u swoich parafian. Szczególnie krytyczne nastawienie młodzieży do osób duchownych wcale nie musi oznaczać niechęci czy wrogości do nich, do religii czy do Kościoła. Może być natomiast wyrazem młodzieńczej przekory w poszukiwaniu odpowiedzi na nurtujące pytania. Młodym ludziom nie wystarcza powiedzieć: „jestem księdzem”, aby stać się dla nich od razu autorytetem czy przekonać ich do głoszonego przez siebie przesłania ewangelicznego. Wyniki badań socjologicznych wskazują, że katolicy cenią przede wszystkim *humanum* księdza, oczekują u niego takich cech, jak dobroć, otwartość, komunikatywność, empatia, a dopiero później na bycie „księdzem z powołania”, osobą religijną czy posiadającą umiejętność głoszenia poruszających kazań.

Podsumowując rozważania na temat postaw katolików wobec parafii, należy podkreślić, że brak związku z parafią nie oznacza braku związku z Kościołem. Niektórzy socjologowie religii dostrzegają współcześnie nieodwracalny proces przekształceń parafii, w wyniku którego kształtuje się solidarność chrześcijan na płaszczyźnie globalnej, korzystających jednocześnie z posługi duszpasterskiej w parafii<sup>456</sup>.

Wśród przebadanych katolików archidiecezji lubelskiej więź z parafią bardzo mocno była manifestowana przez subiektywną z nią identyfikację. W obiektywnych wymiarach katolicy swój związek z parafią postrzegają w uczestnictwie w praktykach religijnych i w ofercie pieniężnej składanej na tacę. W dalszym ciągu najbardziej powszechne są tradycyjne i społecznie usankcjonowane formy zachowań wobec parafii, znacznie rzadsze – zachowania wymagające głębszego osobistego zaangażowania. Dowodem na to jest nikłe uczestnictwo katolików w mikrostrukturach parafialnych, ich minimalny wpływ na decyzje dotyczące życia swojej parafii, a przede wszystkim brak chęci do współdecydowania o nim. Wydaje się, że w świadomości katolików bardzo mocno zakorzeniony jest wzór kulturowy, wyznaczający relacje pomiędzy księżmi a osobami świeckimi<sup>457</sup>. Uczestnictwo w ruchach, wspólnotach i stowarzyszeniach religijnych działających na terenie parafii odnotowano u co dziesiątego katolika, który najczęściej stwierdzał, że należy do kółka różańcowego.

Przyjęte zmienne niezależne ukazały pewne prawidłowości, w których dostrzega się, że im starsza kategoria wiekowa, tym większy odsetek sil-

<sup>456</sup> Piwowarski. *Socjologia religii* s. 121.

<sup>457</sup> Firlit. *Identyfikacje społeczne i więź parafialna* s. 152.

nie przywiązanych do parafii. Prawie wszystkie osoby z najstarszej kategorii wiekowej czuły się związane z parafią. Brak identyfikacji z parafią występował najczęściej u młodzieży. Wraz ze wzrostem wykształcenia malał wskaźnik subiektywnego związku z parafią. Czwarta zmienna niezależna, „praktyki religijne”, zgodnie z przewidywaniem ukazywała, że wraz z większą częstotliwością deklarowanych praktyk religijnych wzrastało poczucie związku z parafią.

Wśród katolików istnieje zapotrzebowanie na charytatywne dzieła parafialne, jednak sami bardzo rzadko stwierdzali potrzebę korzystania z niej. Pomoc pieniężna i materialna na rzecz najuboższych, dotkniętych kataklizmem, jest w Polsce bardzo duża; znacznie rzadsze są postawy systematycznej pracy w organizacjach charytatywnych.

Katolicy częściej wymieniaли pozytywne niż negatywne cechy księży. Charakterystyczne jest zapotrzebowanie na humanistyczną postawę księdza, przejawiającą się w życzliwości, dobroci, komunikatywności, umiejętności słuchania czy uczciwości, szczerości. Znamienne, że takie cechy, jak religijność, ksiądz z powołania znajdują nieco mniejsze uznanie katolików. Wśród cech negatywnych najczęściej wymienia się materializm, skąpstwo, a także pychę i zarozumiałość, na którą zwracały uwagę przede wszystkim osoby z wykształceniem pomaturalnym i wyższym. Nieliczni katolicy zwracali się o pomoc do księdza, najczęściej w kwestiach rodzinnych. Trzeba pamiętać o sakramencie pokuty i pojednania, podczas którego wielu księży udziela penitentom duchowego wsparcia i porad. Ten sposób kontaktu księży z laikatem, choć nie był uwzględniony w kwestionariuszu ankiety, chyba nadal jest najbardziej popularny.



## Zakończenie – ku syntezie

Podczas Kongresu Kultury Chrześcijańskiej, który odbył się w Lublinie w 2002 r., L. Kołakowski już na wstępie swojego wystąpienia, zatytułowanego *Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?*, udzielił negatywnej odpowiedzi. Chrześcijaństwo, jak twierdził, istnieje pomimo wielu trudności, jakie obserwowane są w dobie szybkich przemian społeczno-kulturowych. Wiążą się one zarówno z przekazem treści ewangelicznych, jak i ze znalezieniem języka trafiającego do ludzi, szczególnie młodych i wykształconych, których liczba stale wzrasta. Kołakowski krytycznie oceniał skupianie się w pracy duszpasterskiej na osobach pobożnych, ale – jak zaznaczał – ciemnych. Snując dalej swoje rozważania, zastanawiał się, ilu jest chrześcijan i nad tym, co jest niezwykle istotne, a mianowicie, jakie przyjąć kryterium zaliczenia danej osoby do tej kategorii. Nie można brać pod uwagę jedynie chrztu, ponieważ wiele osób ochrzczonych nie ma nic więcej wspólnego z wiarą chrześcijańską. Według L. Kołakowskiego praktyki religijne są lepszym kryterium, ale nie musi być regułą, że każdy praktykujący przywiązuje większą wagę do spraw religijnych. Kryterium tego nie mogą spełnić także kwestie moralne i doktrynalne, coraz częściej lekceważone przez ludzi ochrzczonych. Kończąc swoje rozważania Kołakowski stwierdza, że chrześcijaństwo istnieje dzięki temu, że wciąż żyją chrześcijanie tego samego ducha, co dawni męczennicy, pomimo panującej obojętności czy nawet wrogości potrafiący dawanym świadectwem wiary poruszać wielu ludzi<sup>458</sup>.

Nie jest zadaniem badań socjologicznych – w przeciwieństwie do rozważań teologicznych czy filozoficznych – szukanie odpowiedzi na pytanie, kto jest chrześcijaninem ani jaki powinien on być. Skupiając się na stronie opisowej zjawisk religijnych, korzystając z wypracowanego wielodymensjonalnego modelu religijności, została podjęta próba zdiagnozowania i ukazania zróżnicowania religijności katolików w kontekście głębokich przemian kulturowych we współczesnym świecie. W niniejszej pracy próbie badawczej została poddana religijność katolików zamieszkałych na terenie archidiecezji lubelskiej. Z całą pokorą trzeba jednak zaznaczyć, iż badania te nie ukazują całego bogactwa życia religijnego, co wielokrotnie

---

<sup>458</sup> L. Kołakowski. *Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?* W: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*, Lublin, 16-17 września 2000 r. Red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba. Lublin 2000 s. 43-58.

podkreśla J. Mariański, wspominając o imponderabiliach łaski Bożej, pozostających zawsze poza zasięgiem empirycznych dociekań. Religia i świat pozaempiryczny zawsze będą owiane tajemnicą, gdyż z antropologicznego punktu widzenia nawet człowiek sam dla siebie jest tajemnicą.

Analizy teoretyczno-empiryczne prowadzone w niniejszej pracy zostały ukazane na tle religijności europejskiej, w której wskaźniki otrzymane przez Polaków, choć wyższe niż w wielu krajach Europy Zachodniej, nie dają podstaw do twierdzenia o ich wyjątkowej religijności. Na całym Starym Kontynencie w społeczeństwach pluralistycznych zauważa się zachodzące procesy sekularyzacji i indywidualizacji religii. Kryzys przeżywają „duże religie”, obciążone instytucjonalnie. Zauważalny jest natomiast wzrost żywotności małych ruchów, grup religijnych, zaspokajających duchowe potrzeby jednostki. Dają one poczucie wspólnoty, której trudno doświadczyć w duszpasterstwie masowym, pozbawionym małych wspólnot i ruchów religijnych. Wyniki badań socjologicznych w niektórych krajach wskazują na wzrost religijności, którą, używając terminologii Th. Luckmanna, można często określać jako „religię niewidzialną”.

Wydaje się, że na postawy religijne mieszkańców Europy Zachodniej wpływa styl życia kształtowany przez materializm praktyczny i postawy konsumpcyjne. Efektem jest sposób życia skierowany na świat, charakteryzujący się brakiem poczucia grzechu, osłabieniem norm moralnych, pojmowaniem sumienia jako normy subiektywnej kreującej system aksjologiczny. Powoduje to sytuację dysonansowo-stresową, o której wspomina J. Mariański w odniesieniu do Polaków. „Nie ma zgodności pomiędzy osobiście uznawanym systemem wartości a systemem wartości wynikającym z religii – twierdzi – między oficjalnymi oczekiwaniami Kościoła wobec rodziny a jej społeczną rzeczywistością. Część katolików żyje według reguł i norm, które nie mają legitymizacji w Kościele, moralność traktuje jako sprawę prywatną, sobie przyznając prawo decydowania o tym, co dobre, a co złe, odrzucając jednocześnie normy o charakterze kategoriowym. Dissens między wartościami upowszechniającymi się w społeczeństwie a wartościami związanymi z wiarą religijną jest znaczny. Dochodzi do napięć między indywidualną wolnością a oficjalnymi zobowiązaniami normatywnymi, co w przyszłości może sprzyjać kształtowaniu się pozakościelnej religijności i moralności”<sup>459</sup>.

Powyższe uwagi oddają faktyczny stan społecznych przemian religijności zarówno w Europie Zachodniej, jak i w Polsce (widoczne są także

<sup>459</sup> Mariański. *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej* s. 425.

w badaniach w poszczególnych diecezjach) oraz w archidiecezji lubelskiej. Wydaje się także, że istotnym symptomem religijności, szczególnie religijności młodzieży, jest stosunek jednostek do *sacrum*. Można mówić o dwóch zjawiskach w stosunku do *sacrum*: *fascinosium* i *tremendum*. L. Dyczewski zauważa, że *tremendum*, jeśli istnieje, to w formie szczątkowej, natomiast *fascinosium*, jeśli nie jest odkryte przez ludzi, to odrzucona zostaje fascynacja życiem pozaempirycznym. Kolejny przejaw kryzysu religijnego to utylitarne traktowanie *sacrum*. Jednostka staje się jego właścicielem i to ona nim rozporządza. *Sacrum* przestaje później wyznaczać normy i cele życiowe człowieka. W nowym podejściu do *sacrum* Kościół przestaje być jedynym jego opiekunem<sup>460</sup>.

Na wielu osobach przybywających z Europy Zachodniej do Polski z jednej strony duże wrażenie robią kościoły wypełnione wiernymi, z drugiej zdumieni są dużą liczbą osób udających się w niedzielę do supermarketów. Oznaką nadziei na przyszłość są wypełnione seminaria duchowne. Zwracają się ku nim biskupi z różnych stron świata, poszukując księży, którzy mogliby podjąć posługę duszpasterską w ich krajach. Niezwykle wymowny jest zamieszczony w austriackim periodyku tekst nowojorskiego socjologa J. Casanovy, widzącego w polskim katolicyzmie szansę dla chrześcijaństwa. Píše on: „Niech Polska wykaże fałszywość prorocstwa o sekularyzacji. Niech Polska pozostanie Polską. Niech Polonia *semper fidelis* zachowa wiarę wraz ze swą katolicką tożsamością i tradycją, odnosząc sukces w integracji europejskiej i stając się w jej trakcie »normalnym« krajem europejskim. Czyniąc tak, Polska mogłaby udowodnić, że upadek religii w Europie nie jest procesem deterministycznym, w sposób konieczny powiązany z modernizacją, ale historycznym wyborem, którego dokonali Europejczycy. Nowoczesna religijna Polska mogłaby być może zmusić ześwieczonych Europejczyków do przemyślenia sekularystycznych założeń, jakie przyjmują, i dostrzeżenia, że to nie tyle Polska odstaje od Europy, ile raczej ześwieczona Europa odstaje od reszty świata i globalnych trendów”<sup>461</sup>.

To wezwanie do kształtowania w Europie chrześcijaństwa odpowiedzialnego za Kościół nie może być powodem do samouwielbienia czy triumfalizmu. Wymaga ono przede wszystkim głębokiej analizy własnego „potencjału religijnego” i odwagi we wdrażaniu w życie wizji duszpasterstwa. Pełne kościoły i pełne ludzi supermarkety w niedzielne przedpołudnia skła-

<sup>460</sup> Dyczewski. *Społeczny-kulturowy kontekst religijności* s. 226-227; J. Szymoń. *Losy sacrum w sekularyzowanym świecie*. „Ateneum Kapłańskie” 141:2003 nr 1 s. 80-86.

<sup>461</sup> J. Casanova. *Katolicka Polska w postchrześcijańskiej Europie*. „Więź” 2004 nr 5 s. 63.

nią do pytań o polską religijność. Istotną rolę odgrywają badania socjologiczne diagnozujące religijność mieszkańców Polski, szczególnie w czasie szybkich przemian społeczno-kulturowych.

W analizach teoretyczno-empirycznych przedstawianych w niniejszej pracy często przywoływane były wyniki ogólnopolskich badań nad religijnością, jak i dane uzyskane dla pięciu innych diecezji w Polsce. Wskaźniki religijności dla katolików w archidiecezji lubelskiej oscylują wokół średniej krajowej. Można nawet zaryzykować hipotezę, że badając archidiecezję lubelską, uzyska się uśredniony obraz religijności Polaków. Oczywiście, nie jest to wynik prowadzonych analiz, które wymagałyby podjęcia dodatkowych szczegółowych badań, ale skrótowe stwierdzenie na podstawie podawanych wskaźników, które służyły do porównań.

Ukazany w toku analiz materiał, uwzględniający wielodymensyjny model religijności, przedstawia zróżnicowanie religijne katolików archidiecezji lubelskiej. Odnotowano wysoki odsetek osób uważających się za ludzi głęboko wierzących i wierzących, a także za praktykujących systematycznie. W autodeklaracjach dotyczących dynamiki wiary uwidoczniły się powolne przemiany w kierunku sekularyzacji. Parametr intelektualny jest słabszą stroną polskiego katolicyzmu, co dokumentują także wyniki empiryczne dla archidiecezji lubelskiej. Może to być spowodowane między innymi słabym stanem czytelnictwa religijnego. W odniesieniu do parametru ideologicznego weryfikują się dwie hipotezy, w których dostrzega się selektywność w akceptacji prawd wiary, a także większą akceptację teoretycznych niż praktycznych prawd wiary. Obie hipotezy, zweryfikowane pozytywnie, mogą świadczyć o powolnych zmianach dokonujących się w religijności katolików.

Wymiar rytualny religijności wskazuje, że w dalszym ciągu utrzymuje się wysoki wskaźnik praktyk religijnych. Znaczna większość katolików przynajmniej raz w roku spowiada się i przystępuje do komunii św. Z punktu widzenia doktryny moralnej Kościoła, jak to zostało już wspomniane we wstępie, zauważa się coraz częściej rozdział religii i moralności. Część katolików nie respektuje norm moralnych, szczególnie w sferze życia rodzinno-mażeńskiego. Przez większość wiernych Kościoł ujmowany jest jako wspólnota albo jako instytucja. To drugie spojrzenie na rzeczywistość Kościoła może wynikać z faktu, że ponad połowa katolików uważa, że Kościół miesza się do polityki. W postawach wobec duchowieństwa, pomimo krytycznych uwag, nie dostrzega się wrogości. Ponad połowa katolików identyfikuje się z własną parafią, ograniczając swoje aktywne w niej uczestnictwo do wsparcia finansowego poprzez ofiary składane na tacę podczas mszy św.

Do analiz socjologicznych wykorzystano opis statystyczny wraz z analizą współzależności zjawisk. Koncentrując się na istotnych statystycznie zależnościach pomiędzy zmiennymi, poddawano weryfikacji przyjęte na początku pracy hipotezy. Podsumowując, należy stwierdzić, że spośród cech demograficzno-społecznych przyjętych do rozważań najczęściej w badanej zbiorowości katolików odnotowano istotne statystycznie zależności skorelowane ze zmiennymi niezależnymi „wiek” i „praktyki religijne”.

W zmiennej niezależnej „płeć” nie zauważono zbyt wielu różnic istotnych statystycznie. Przyjęta hipoteza o większej religijności kobiet niż mężczyzn została pozytywnie zweryfikowana w następujących przypadkach: identyfikacja z prywatną ojczyzną (domu obecnego zamieszkania), udzielanie pomocy potrzebującym, zaufanie do osób kościelnych (papieża), porównywanie własnej religijności z religijnością rodziców (matki), znajomość Dekalogu (I, II, III, VIII przykazanie), uczestnictwo w niedzielnej Eucharystii, opinia na temat, czym jest msza św., zamawianie intencji mszalnych, częstotliwość przystępowania do komunii św., słuchalność katolickich rozgłośni radiowych i ich częstotliwość (Radio Maryja), częstotliwość modlitwy, częstotliwość rozmów religijnych (z współmałżonkiem, z własnymi dziećmi, z przyjaciółmi, z kolegami w pracy, szkole, uczelni), praktyki religijne zwyczajowe (posty ścisłe, Popielec, Wielki Piątek, uczestnictwo w pielgrzymkach, nabożeństwo różańcowe, droga krzyżowa), czytelnictwo prasy religijnej, czytelnictwo tygodnika „Niedziela”, opinie na temat zachowań z zakresu etyki seksualnej (wolna miłość, seks bez ograniczeń oraz współżycie seksualne przed ślubem), przynależność do grup religijnych (Żywy Różaniec), świadomość działalności koła przyjaciół Radio Maryja i parafialnej poradni rodzinnej, postawy wobec osób duchownych (życzliwość, serdeczność, dobroć, przyjazność; komunikatywność, otwartość, umiejętność słuchania), znajomość imienia osób kościelnych (proboszcz), a także częstotliwość wspierania osób potrzebujących (forma pieniężna i rzeczowa). W odniesieniu do 163 kwestii poddanych analizom statystyczno-korelacyjnym w 31 wyżej wymienionych przypadkach w pełni zweryfikowała się hipoteza o różnicującym wpływie zmiennej niezależnej „płeć” na religijność badanych katolików archidiecezji lubelskiej (19,0% wszystkich analizowanych zmiennych). Trzeba podkreślić, że w wielu innych wskaźnikach można było dostrzec kilkupunktową różnicę na korzyść kobiet, co także potwierdza przyjętą hipotezę.

W zmiennej niezależnej „wiek”, która często różnicowała badaną zbiorowość, można było dostrzec zależność liniową, weryfikującą przyjętą hipotezę, że wraz ze wzrostem wieku wzrasta religijność katolików. W po-

danych przypadkach nastąpiła pozytywna weryfikacja przyjętej hipotezy: identyfikacja z prywatną ojczyzną (miejscowość pochodzenia, miejscowość obecnego zamieszkania, dom obecnego zamieszkania, parafia, do której należy obecnie, ziemia lubelska), identyfikacja z grupami społecznymi (narodem polskim, wyznawcami tej samej religii, członkami tej samej organizacji społecznej, członkami stowarzyszenia religijnego, do którego należy, sąsiadami), w opinii dotyczącej narażania własnej osoby (broniąc nieznanego, który został obrzucony obelgami w sklepie lub autobusie; broniąc pracownika, którego chcą niesłusznie wyrzucić z pracy; w obronie religii), udział w wyborach samorządowych, zaufanie do osób kościelnych (prymas, proboszcz parafii, innych księży), autodeklaracja wiary, autodeklaracja praktyk religijnych, ocena własnej religijności (bez zmian), uczestnictwo w Eucharystii, zamawianie intencji mszalnych, częstotliwość przystępowania do komunii św., słuchalność katolickich rozgłośni radiowych i ich częstotliwość (Radio Maryja, Radio Plus), częstotliwość oglądania telewizyjnych programów religijnych, częstotliwość przystępowania do sakramentu spowiedzi, częstotliwość modlitwy, rozmowy na tematy religijne (z współmałżonkiem, z rodzicami, z przyjaciółmi), przestrzeganie zwyczajów religijnych (święcenie gromnicy, święcenie ziół, uczestnictwo w pielgrzymkach, czytanie Pisma św., nabożeństwo majowe, nabożeństwo różańcowe, gorzkie żale), znaczenie przypisywane ślubowi kościelnemu, znaczenie przypisywane wartościom (wiara religijna), czytelnictwo książek religijnych, czytelnictwo prasy religijnej, ocena norm i zachowań moralnych (wolna miłość, seks bez ograniczeń, życie w tzw. wolnym związku, trwałe pożycie bez żadnego ślubu, współżycie seksualne przed ślubem, rozwód, stosowanie środków antykoncepcyjnych, eutanazja), relacje z najbliższymi sąsiadami, identyfikacja z parafią, przejawy związku z parafią (ofiara na tacę podczas mszy św., ofiara na remonty, udział w akcjach miłosierdzia), opinie na temat skuteczności pomocy parafialnej, znajomość funkcjonowania Akcji Katolickiej w parafii, przynależność do wspólnot i stowarzyszeń religijnych, znajomość imion osób kościelnych (prymas, biskup diecezji, proboszcz), wspieranie potrzebujących (finansowo). Pomiędzy najmłodszą kategorią (18–25 lat) a najstarszą (51 lat i więcej) często widoczne były znaczne różnice procentowe. Dwie pozostałe kategorie wiekowe: 26–40 lat i 41–50 lat, uzyskiwały wielokrotnie zbliżone wskaźniki. W odniesieniu do 163 kwestii poddanych analizom statystyczno-korelacyjnym hipoteza zweryfikowała w 63 przypadkach (38,6%), można więc powiedzieć o częściowej weryfikacji hipotezy.

W korelacji otrzymanych wyników empirycznych ze zmienną niezależną „wykształcenie” można było dostrzec niezbyt częstą współzależność zjawisk. Przyjęta hipoteza, w której osoby z wykształceniem podstawowym i niższym są bardziej religijne niż z pomaturalnym i wyższym, zweryfikowana została pozytywnie w następujących przypadkach: identyfikacja z ojczyzną prywatną (z domem, w którym mieszka obecnie, z parafią dzieciństwa, z obecną parafią), identyfikacja z grupami społecznymi (ludźmi tego samego zawodu, sąsiadami), częstotliwość słuchania programów religijnych, przestrzeganie praktyk religijnych rodzinnych (święcenie ziół, święcenie gromnicy, udział w dożynkach, gorzkie żale), znaczenie przypisywane uczestnictwu w życiu wspólnoty religijnej, metody uczenia swojego dziecka religii, normy moralne – życie w tzw. wolnym związku, stosowanie środków antykoncepcyjnych, częstotliwość rozmów religijnych – rodzice, związek z parafią, przejawianie związku z parafią – osobista pomoc przy kościele, chęć wpływu na decyzje dotyczące parafii). W odniesieniu do 163 kwestii poddanych analizom statystyczno-korelacyjnym hipoteza dotycząca wpływu struktury wykształcenia na religijność zweryfikowała się w 19 przypadkach (11,8%). Hipoteza dotycząca wpływu struktury wykształcenia na religijność zweryfikowała się tylko częściowo.

Katolików archidiecezji lubelskiej najczęściej różnicowała zmienna niezależna „stosunek do praktyk religijnych”. Osoby praktykujące systematycznie uzyskiwały znacznie częściej wyższe wskaźniki w poszczególnych pytaniach niż praktykujący niesystematycznie czy praktykujące rzadko i niepraktykujący. W znacznej większości hipoteza została zweryfikowana pozytywnie, a jedynie w następujących przypadkach negatywnie: stosunek do innych wyznań (prawosławnych, protestantów, wyznawców Kościoła Polskokatolickiego, Świadków Jehowy, niewierzących), głosowanie na niewierzącego kandydata do władz, znaczenie przypisywane wartościom: majątek, dostatnie życie, pieniądze. W pozostałych przypadkach widać było wyraźnie, że osoby, które deklarowały systematyczne praktyki religijne, uzyskiwały wyższy wskaźnik niż osoby praktykujące rzadko i niepraktykujące. W odniesieniu do 163 kwestii poddanych analizom statystyczno-korelacyjnym w 154 przypadkach zweryfikowała się hipoteza o różnicującym wpływie zmiennej niezależnej „praktyki religijnej” na religijność badanych katolików archidiecezji lubelskiej (94,4%).

Warte jest podkreślenia, iż w wielu wskaźnikach osoby praktykujące niesystematycznie otrzymywały wynik procentowy zbliżony bardziej do osób praktykujących rzadko i niepraktykujących niż do praktykujących

systematycznie. Może to oznaczać, że przy utrzymującym się procesie przemian religijności w Polsce, nawet przy hipotetycznym nieoczekiwanym jej załamaniu, pozostanie grupa katolików charakteryzujących się dużą świadomością wyznawanej wiary i grupa katolików odznaczających się religijnością odkościelnioną czy nawet jej brakiem.

W celu ukazania religijności katolików archidiecezji lubelskiej jeszcze z innej perspektywy na zakończenie zostanie dokonana typologia religijności. Socjologia określa typologię jako „schemat klasyfikacyjno-porównawczy lub czynność szeregowania i systematycznej klasyfikacji, która polega na wyodrębnieniu dwu lub więcej typów i porządkowaniu elementów danego zbioru lub odnoszeniu jednostkowych zjawisk, obiektów i procesów do cech oraz charakterystyk wyróżnionych w ramach konkretnej typologii, tworzących z góry zdefiniowane kategorie (typy)”<sup>462</sup>.

W niniejszej pracy chodzi o uporządkowanie zebranego wcześniej materiału empirycznego (*ex post facto*) poprzez posłużenie się typologią deskryptywną empiryczną. Wspomniany zabieg metodologiczny polega na grupowaniu poszczególnych osób biorących udział w badaniu socjologicznym według niżej opisanych kryteriów ich podobieństwa do wzorca zbudowanego przez badacza. Można w sposób bardzo różnorodny, według różnych kryteriów i arbitralnych decyzji, budować typologie religijności. Trzeba mieć świadomość, że trudno w sposób jasny i niebudzący żadnych wątpliwości kwalifikować poszczególne osoby do pewnych kategorii, rozstrzygać, jaki typ religijności prezentuje dana osoba. Typologia nie jest klasyfikacją, która wymuszałaby posiadanie jasnych kryteriów rozłączności pomiędzy przyjętymi grupami. Chodzi o to, aby skonstruować pewne teoretyczne typy religijności, w ramach których na podstawie przyjętych parametrów religijności, dwóch wskaźników dla każdego z nich, ukazać pewne grupy ludzi o zbliżonych cechach religijnych<sup>463</sup>.

W literaturze przedmiotu znane są różne typologie religijności: zewnętrzna i wewnętrzna, typologia religijności proroka, kapłana i intelektualisty; personalna i apersonalna; poszukująca i dojrzała, autorytarna, humanistyczna i ludowa. Pisze się często o podziale katolików na otwartych, zamkniętych, konserwatywnych, o integrystach i liberalnych. W niniejszej pracy przyjęto typologię, w której wyróżnia się trzy typy katolików: orto-

<sup>462</sup> K. Olechnicki, P. Załęcki. *Typologia*. W: *Słownik socjologiczny* s. 231.

<sup>463</sup> A. Czermak. *Rola typologii w budowie teorii socjologicznej*. „*Studia Socjologiczne*” 1977 nr 3 s. 240.

doksyjnych, selektywnych i oddalonych<sup>464</sup>. W ramach wspomnianych typów, dla jeszcze lepszego zobrazowania, przyjęto dychotomiczny podział na katolików w pełni ortodoksyjnych i prawie ortodoksyjnych, na selektywnych i na zdecydowanie selektywnych, oddalających się od religii i oddalonych od religii<sup>465</sup>.

Do typu ortodoksyjnego byli zaliczani ci katolicy, którzy deklarowali się jako osoby głęboko wierzące lub wierzące, praktykujące systematycznie, wierzące w dogmaty religijne, wykazujące się wiedzą religijną (znajomość imion czterech ewangelistów i przynajmniej sześciu sakramentów), modlące się codziennie, uczęszczające w każdą niedzielę i święta na msze św. do kościoła, identyfikujące się z parafią, deklarujące – od bardzo dużego do średniego – zaufanie wobec osób kościelnych czy episkopatu, uznające normy moralne Kościoła. Są to wskaźniki, które decydowały o umieszczeniu poszczególnych osób w typie katolika ortodoksyjnego, czyli osoby, która w swojej religijności jest najbliższa idealnego modelu, zgodnego z oczekiwaniem Kościoła.

Odpowiedzi, które kwalifikowały dane osoby do typu katolika selektywnego, wskazywały, że charakteryzują się one postawami ambiwalentnymi. W socjologii religii stosuje się następujące określenia takich postaw: „heterodoksja”, „postawy selektywne bądź wybiórcze wobec religii” „religijność niekonsekwentna albo bez konsekwencji” „religijność o części-

---

<sup>464</sup> Od lat siedemdziesiątych wielu socjologów tworzyło różnego rodzaju typologie religijności, wśród nich ks. prof. Janusz Mariański, ks. prof. Władysław Piwowarski, bp Kazimierz Ryczan, prof. Edward Ciupak i inni. Sporządzona na zakończenie pracy typologia, choć w różnych aspektach występująca w pracach wspomnianych autorów, w ostatecznej wersji została utworzona na potrzeby tejże pracy. Chciałem w ten sposób odjechać od schematu „medialnego”, dzielącego badanych katolików na otwartych i zamkniętych, liberalnych i konserwatywnych, którym często posługują się dziennikarze, porządkując rzeczywistość religijną. Podział ten, choć w sposób przystępny dla przeciętnego odbiorcy porządkuje religijność katolików w Polsce, nie oddaje całej złożoności postaw współczesnych ludzi wobec religii.

<sup>465</sup> Istotą zbudowanej typologii było ukazanie poszczególnych respondentów w odniesieniu do modelu religijności propagowanej przez Kościół katolicki. Zasadniczy podział typologiczny, także i punktowy, pozwolił mi wyodrębnić z badanej zbiorowości trzy główne typy w odpowiednim przedziale punkto wym: 0-1,66 pkt, 1,67-2,33 pkt i 2,66-3,0. Kolejnym etapem tworzenia typologii był podział każdego z trzech wspomnianych typów na dwie części, ze względu na liczbę uzyskanych punktów. Typologie skonstruowano według podstawowego założenia „ortodoksyjność” – „nieortodoksyjność”. Z tego punktu widzenia i „głęboko wierzący”, i „wierzący” są ortodoksyjni i nie odbiegają od religii kościelnie ufundowanej. Gdyby przyjęć inne kryterium podziału typicznego, należałoby nadać inną punktację „głęboko wierzącym” i „wierzącym”, w odpowiedni sposób nazywając i dostosowując nazwę do poszczególnego typu (selektywni i zdecydowanie selektywni). Zabieg ten pozwolił jeszcze bardziej zróżnicować badaną zbiorowość archidiecezji lubelskiej. Dlatego też przyznano respondentom wierzącym, jak i głęboko wierzącym równą liczbę punktów, gdyż nie odbiegają oni od religijności kościelnie ufundowanej.

wej identyfikacji z Kościołem", „religijność zdystansowana”<sup>466</sup>. W jakimś zakresie osoby te odrzucają już nauczanie Kościoła, a w swoich zachowaniach religijnych odbiegają od jego zasad dogmatycznych lub moralnych. Postępując się pewnym skrótem myślowym, można stwierdzić, że katolik selektywny to osoba uważająca siebie za niezdecydowaną lub obojętną religijnie, praktykująca rzadko, posiadająca fragmentaryczną wiedzę religijną (zna imiona trzech ewangelistów i 4–5 sakramentów), wyrażająca wątpliwości w kwestiach dotyczących prawd chrystologicznych i eschatologicznych, uczęszczająca 1–2 razy w miesiącu do kościoła, modląca się przynajmniej raz w tygodniu lub raz w miesiącu, w pewnym stopniu związana z parafią, a w kwestiach moralnych uchylająca się od odpowiedzi bądź przyjmująca postawę ambiwalentną, deklarująca małe zaufanie do osób kościelnych lub odpowiadająca w sposób niezdecydowany.

Osoby oddalające się od religii deklarowały się jako niewierzące, niepraktykujące, charakteryzujące się pewną ignorancją w zakresie wiedzy religijnej, niemodlące się nigdy lub modlące się rzadko, nieuczestniczące we mszy św. lub uczestniczące tylko od święta, odrzucające nauczanie Kościoła w kwestiach dogmatycznych i moralnych, nieidentyfikujące się z parafią, nie mające zaufania do osób związanych z hierarchią kościelną i instytucjami Kościoła. Na podstawie powyższych wskaźników widać wyraźnie, że katolik wybierający powyższe odpowiedzi znacznie odbiega od oficjalnego modelu religijności kształtowanej przez Kościół.

Do utworzenia wspomnianych typów w niniejszej pracy wykorzystano sześć parametrów religijności i do każdego z nich wybrano po dwa wskaźniki. Poszczególnym wskaźnikom przyporządkowano następującą punktację:

#### I. Parametr autodeklaracji religijnej

1. stosunek do wiary – głęboko wierzący (3 pkt), wierzący (3 pkt), niezdecydowany (2 pkt), obojętny (2 pkt), niewierzący (1 pkt);

2. stosunek do praktyk religijnych – praktykujący systematycznie (3 pkt), praktykujący niesystematycznie (2 pkt), praktykujący rzadko i niepraktykujący (1 pkt).

#### II. Parametr ideologiczny

1. wiara w zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa – tak (3 pkt), nie mam zdania (2 pkt), nie (1 pkt);

2. wiara w istnienie piekła – tak (3 pkt), nie mam zdania (2 pkt), nie (1 pkt).

<sup>466</sup> J. Mariański. *Heterodoksja*. W: *Leksykon socjologii religii* s. 137-138.

## III. Parametr intelektualny

1. znajomość sakramentów świętych – znajomość 7-6 sakramentów (3 pkt), znajomość 5-4 sakramentów (2 pkt), znajomość 3 lub mniej sakramentów (1 pkt);

2. znajomość imion ewangelistów – znajomość 4 imion (3 pkt), znajomość 3 imion (2 pkt), znajomość 2 lub 2 imienia (1 pkt).

## IV. Parametr religijności praktyk kultowych

1. częstotliwość uczestnictwa we mszy św. – w każdą niedzielę i święta, a także prawie w każdą niedzielę (3 pkt), w 1-2 niedziele w miesiącu (2 pkt), tylko w wielkie święta, w wielkie uroczystości ślubu, pogrzebu oraz nigdy (1 pkt);

2. częstotliwość modlitwy – codziennie i prawie codziennie (3 pkt), przynajmniej raz w tygodniu, raz w miesiącu (2 pkt), kilka razy w roku, raz w roku i rzadziej (1 pkt).

## V. Parametr moralności umotywowanej religijnie

1. ocena zachowań takich, jak trwałe pożycie z jednym partnerem, żadnego ślubu (w tzw. wolnym związku) – dopuszczalne (1 pkt), to zależy, trudno powiedzieć (2 pkt), niedopuszczalne (3 pkt);

2. przerywanie ciąży – dopuszczalne (1 pkt), to zależy, trudno powiedzieć (2 pkt), niedopuszczalne (3 pkt).

## VI. Parametr więzi religijnej

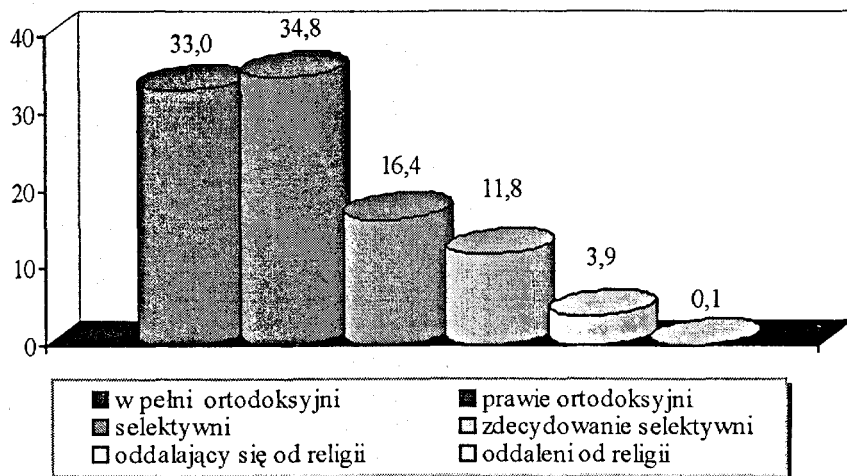
1. zaufanie do osób kościelnych (papież, prymas, biskup diecezji, episkopat Polski, proboszcz) bardzo duże, duże, średnie (3 pkt), trudno powiedzieć, małe zaufanie (2 pkt), bardzo małe zaufanie (1 pkt);

2. identyfikacja z parafią – tak (3 pkt), tak, w pewnym stopniu (2 pkt), nie (1 pkt).

Następnie z punktów otrzymanych za poszczególne pytania obliczono średnią arytmetyczną dla każdego badanego. Na podstawie tej średniej respondentów podzielono na sześć grup, tworzących poszczególne typy religijności:

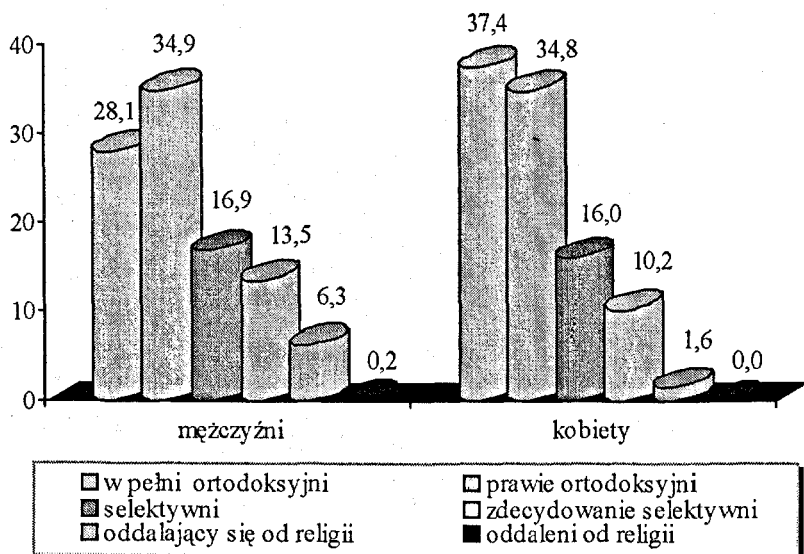
a) katolik w pełni ortodoksyjny	2,67–3,00 pkt
b) katolik prawie ortodoksyjny	2,34–2,66 pkt
c) katolik selektywny	2,10–2,33 pkt
d) katolik zdecydowanie selektywny	1,67–2,00 pkt
e) katolik oddalający się od religii	1,34–1,66 pkt
f) katolik oddalony od religii	1,00–1,33 pkt

Wykres 92. Typologia religijności katolików archidiecezji lubelskiej (dane %)



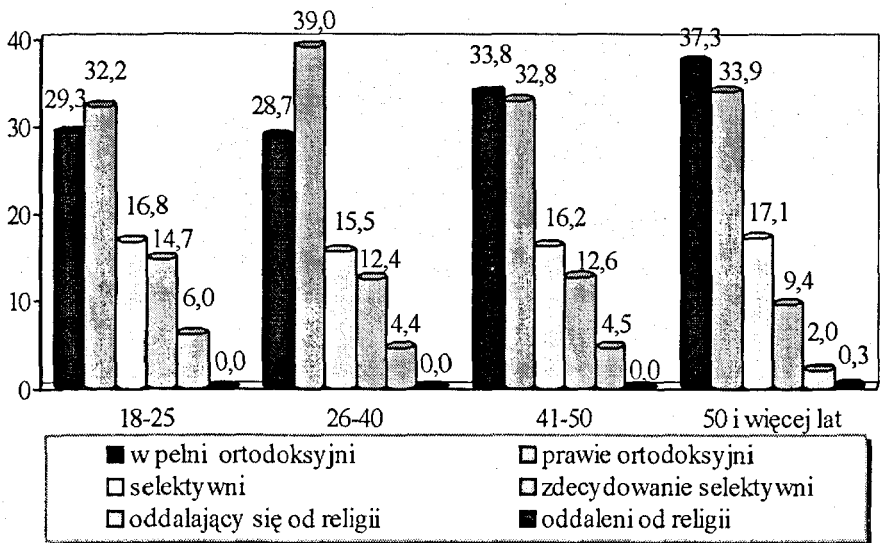
Najbardziej liczną kategorię stanowili katolicy prawie ortodoksyjni, choć uzyskany wskaźnik był bardzo zbliżony do wskaźnika katolików w pełni ortodoksyjnych. Co dziesiąty katolik był już zdecydowanie selektywny, a jeśli wziąć łącznie obydwie kategorie katolików selektywnych, to okaże się, że było ich blisko 30,0%. Prawie co dwudziesty badany był już katolikiem albo oddalonym od religii, albo oddalającym się.

Wykres 93. Typologia religijności katolików archidiecezji lubelskiej według zmiennej niezależnej „płeć” (dane %)



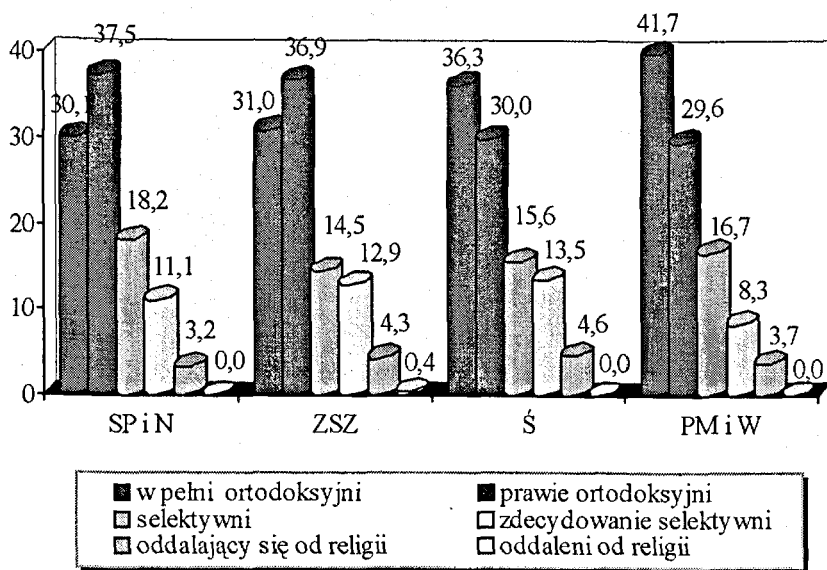
Typologia religijności potwierdza hipotezę przyjętą na początku badań socjologicznych o większej religijności kobiet niż mężczyzn. Jest to zgodne także z tym, co już wcześniej zostało odnotowane, że różnice między kobietami a mężczyznami nie są zbyt duże; największe wśród katolików w pełni ortodoksyjnych, gdzie kobiet jest więcej niż mężczyzn o 9,3 punktu procentowego.

Wykres 94. Typologia religijności katolików archidiecezji lubelskiej według zmiennej niezależnej „wiek” (dane %)



Przyjęta typologia religijności potwierdza kolejną hipotezę dotyczącą zależności religijności od wieku ankietowanego. Do osób ortodoksyjnych, zbliżających się do modelu idealnego z perspektywy Kościoła katolickiego, najczęściej należą osoby starsze. W najstarszej kategorii wiekowej odnotowuje się najwyższy wskaźnik katolików w pełni ortodoksyjnych, najniższy – w dwóch najmłodszych kategoriach. Warto zwrócić uwagę, że w dwóch młodszych kategoriach odsetek prawie ortodoksyjnych katolików jest większy niż w dwóch najstarszych. Analiza odpowiedzi uzyskanych na pytanie dotyczące dynamiki wiary pozwala zauważyć kierunek powolnych przemian ku sekularyzacji. W niedalekiej przyszłości, przy utrzymujących się tendencjach w wariancie pesymistycznym, może nastąpić wzrost liczby katolików charakteryzujących się postawą selektywną. Postawy zdecydowanie selektywne charakteryzują co siódmego młodego człowieka, a co dwudziesty piąty oddala się od religii.

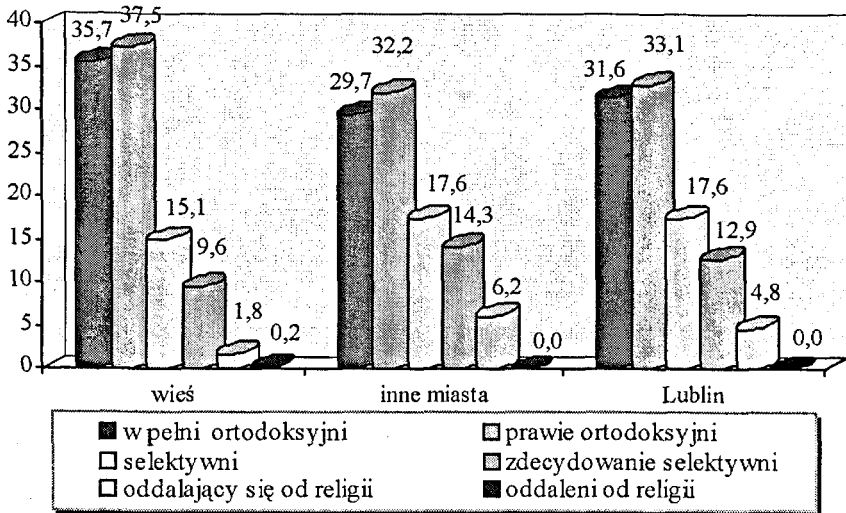
Wykres 95. Typologia religijności katolików archidiecezji lubelskiej według zmiennej niezależnej „wykształcenie” (dane %)



W zmiennej niezależnej „wykształcenie” zauważa się różnice w stosunku do analizowanych wcześniej danych empirycznych. Odsetek osób w typie ortodoksyjnym jest najwyższy wśród katolików z wykształceniem pomaturalnym i wyższym, a najniższy osób z wykształceniem podstawowym i niższym. Jest to wynik parametru intelektualnego, w którym osoby z wyższym wykształceniem miały większą wiedzę religijną. Znacznie częściej potrafiły wymienić imiona ewangelistów, znały poszczególne sakramenty. Warto podkreślić jest to, iż w tej kategorii znajomość jednego z sakramentów jest niższa niż w pozostałych kategoriach; chodzi o sakrament spowiedzi<sup>467</sup>. Osoby, które odeszły już od religii, miały wykształcenie zasadnicze zawodowe.

<sup>467</sup> Gdy zastosowano analizę czynników głównych, okazało się, że trzy z nich (stosunek do praktyk religijnych, znajomość imion ewangelistów i wiara w Zmartwychwstanie Jezusa) wyjaśniają 53,0% zmienności wszystkich 12 czynników.

Wykres 96. Typologia religijności katolików archidiecezji lubelskiej według zmiennej niezależnej „miejsce zamieszkania” (dane %)



Choć w przeprowadzonych analizach statystyczno-korelacyjnych nie uwzględniono zmiennej niezależnej „miejsce zamieszkania”, zaprezentowanie jej w typologii religijności pozwoli ukazać bardziej pełny obraz religijności katolików archidiecezji lubelskiej. Wskaźniki osób ortodoksyjnych są najwyższe są wśród mieszkańców wsi, najniższe otrzymały osoby mieszkające w miastach poza Lublinem. Wśród mieszkańców wsi najmniej liczni są katolicy selektywni i zdecydowanie selektywni. Godne uwagi są nieco wyższe wskaźniki osób ortodoksyjnych zamieszkujących w Lublinie niż w innych miastach archidiecezji lubelskiej. Potwierdzają to liczne badania socjologiczne, wskazujące na pośredni wpływ miejsca zamieszkania na religijność katolików. W obrębie wielkomiejskich aglomeracji w wielu kręgach ludzi wierzących dochodzi do pogłębienia postaw religijnych i świadomego uczestnictwa we wspólnocie religijnej. Oznacza to, że czynnik urbanizacji traci na znaczeniu w opisie współczesnych przemian religijnych, szczególnie w dobie globalizacji, naznaczonej wielokierunkowymi i wzajemnie niezsynchronizowanymi procesami kulturowymi i społecznymi<sup>468</sup>.

<sup>468</sup> M. Kempny, G. Woroniecka. *Wprowadzenie. Globalizacja kulturowa i religia dziś*. W: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*. Red. M. Kempny, G. Woroniecka. Kraków 1999 s. 7-24; G. Woroniecka. *Religia w perspektywie globalizacji kulturowej. Aspekty socjologiczne*. „Ateneum Kapłańskie” 141:2003 nr 1 s. 47-62; M. Malikowski. *Urbanizacja a religijność*. W: *Leksykon socjologii religii* s. 440-441.

Reasumując analizy dotyczące typów religijności katolików w archidiecezji lubelskiej, trzeba stwierdzić, że postawy indyferentne i selektywne wobec religii szerzą się najczęściej wśród młodzieży i mieszkańców miast, pozostających pod wpływem czynników modernizacyjnych. Katolicy o „kościelnej religijności” są najczęściej mieszkańcami wsi i należą do najstarszej kategorii wiekowej. W świetle prezentowanej typologii można dostrzec polaryzację religijności badanych katolików, która w przyszłości – być może – nie będzie się ograniczała jedynie do podziału dychotomicznego na „gorliwych katolików” i na tych, którzy porzucili „wiarę ojców”. Wydaje się, że krąg katolików selektywnych w przyszłości będzie się systematycznie powiększać. Wybiórczość ta może być świadomym przekształcaniem wyznawanej religii, dostosowywaniem jej do własnych potrzeb duchowych, ale może też wynikać z zaniedbania bądź z ulegania panującym trendom, prowadzącego do bezrefleksyjnego stosunku do religii i odrzucenia norm kościelnych dotyczących moralności czy spraw doktrynalnych. W świetle otrzymanej typologii warto podkreślić, że co trzeci respondent w zasadniczej większości wskaźników ujętych w badaniu socjologicznym odpowiada religijności kształtowanej przez Kościół katolicki, pozostali w większym czy mniejszym stopniu od niej odbiegają.

Ostateczna wymowa przedstawionych wyników badań socjologicznych nie jest jednak pesymistyczna. Prowadzą one do wniosku, że katolicyzm w archidiecezji lubelskiej nie jest „chwijającą się fortecą”. Wykazuje wiele wewnętrznej siły i dynamiki rozwojowej. Optymistyczne przewidywania dotyczą części katolików, którzy stykając się znacznie częściej z kulturowo obcym światem, nieprzychylnym chrześcijaństwu, muszą odkrywać i umacniać swoją tożsamość religijną. Nie pozostają przy tym zamknięci na inne religie czy osoby niewierzące, które mogą stawać się dla nich wyzwaniem. Niekoniecznie będzie ono polegać na próbach nawracania innych. Może pobudzać do ubogacenia własnego życia duchowego, do zachowywania swojej odrębności wśród wielu wzorów kulturowych. Religijność może stawać się w większym stopniu własnym, w pełni świadomym i potwierdzanym w praktyce codziennej wyborem niż kulturowym dziedzictwem.

Opis religijności, jaki wyłania się z badań socjologicznych, w jednych może zrodzić obawy co do przyszłości religii, inni mogą w nim dostrzec nadzieję na ożywienie i rozwój religijności. W pewnej mierze będzie to zależało od osobistych predyspozycji psychicznych. F. X. Kaufmann w zakończeniu swej książki *Czy chrześcijaństwo przetrwa?* niezbyt optymistycznie zarysował perspektywy chrześcijaństwa. Dodał jednak, że chrze-

ścijanom zatroskanym o stan wiary należałoby „polecić świadome praktykowanie treści psalmów Starego Testamentu, głębokie zrozumienie mów pożegnalnych Jezusa z Ewangelii św. Jana oraz Listów św. Pawła. Owe świadectwa wiary przekonają ich wówczas, że wiara żydowsko-chrześcijańska zawsze była atakowana i że nikt nie przypuszczał, iż kiedyś w przyszłości zawojuje świat. Niewzruszoność wiary wśród cierpień tego świata stanowi w takim samym stopniu jej cechę, jak nadzieja, którą głosi, że Bóg towarzyszy zawsze człowiekowi”<sup>469</sup>.

Teologowie piszą, że chrześcijaństwo znajduje się na początku swojej drogi. Jego przyszłość zależy od tego, czy stanie się ono paschalne, przeniknięte optymizmem, pogodne, bliższe życiu. Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa* zachęcał do tworzenia nowej kultury chrześcijańskiej, która dzięki swemu pięknu będzie potrafiła zachwycić wiele osób orędziem Chrystusa. Nie może ona tylko bronić tego, co było, czy być modyfikacją świetlanej przeszłości, ale powinna być tworzeniem czegoś nowego, zakorzenionego mocno w tym, co istotne dla przesłania ewangelicznego<sup>470</sup>. Tajemnica Paschy kryje w sobie tajemnicę przejścia Chrystusa z mroków ciemności do życia wraz z ogłoszeniem zwycięstwa dobra nad złem. Każę z optymizmem i nadzieją spoglądać w przyszłość, także na te zjawiska, które wskazują na polaryzację postaw religijnych wśród katolików. Część z nich będzie odchodzić od Kościoła, być może w poszukiwaniu niewidzialnej religii. Inni, przeniknięci duchem Ewangelii, staną się „solą ziemi” i „światłością świata”, przygotowując zapowiadaną przez Jana Pawła II „wiosnę chrześcijaństwa”.

<sup>469</sup> F. X. Kaufmann. *Czy chrześcijaństwo przetrwa?* Kraków 2004 s. 159.

<sup>470</sup> Dyczewski. *Společno-kulturowy kontekst religijności* s. 228.



# Dokumenty społecznego nauczania Kościoła

- EPISKOPAT POLSKI: *Słowo Biskupów Polskich na temat niektórych problemów społecznych*. „Memoranda” 2001 nr 1 s. 21-25.
- JAN PAWEŁ II: *Encyklika „Laborem exercens” o pracy ludzkiej z okazji 90. rocznicy encykliki „Rerum novarum”*, Poznań–Warszawa 1981.
- JAN PAWEŁ II: *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia” o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym postannictwie Kościoła*. Watykan 1984.
- JAN PAWEŁ II: *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*. Poznań 1989.
- JAN PAWEŁ II: *Encyklika „Redemptoris missio” o stałej aktualności postania misyjnego*. Watykan 1990.
- JAN PAWEŁ II: *Encyklika „Centesimus annus” w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum”*. Watykan 1991.
- JAN PAWEŁ II: *Encyklika „Veritatis splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*. Watykan 1993.
- JAN PAWEŁ II: *List do rodzin „Gratissimam sane”*. Wrocław 1994.
- JAN PAWEŁ II: *List apostolski „Dies Domini”*. Wrocław 1998.
- JAN PAWEŁ II: *Kościół na Polskiej Ziemi wobec nowych zadań. Przemówienie do drugiej grupy biskupów polskich podczas wizyty ad limina Apostolorum*. „L' Osservatore Romano” 14:1993 nr 2 s. 19–23.
- JAN PAWEŁ II: *Rzeczy ostateczne*. W: *Wybór katechez z audyencji generalnych z 1999 r.* Poznań 1999 s. 7-10.
- JAN PAWEŁ II: *Przemówienie na Błoniach Krakowskich 18.08.2002*. „Niedziela” 2002 nr 35 s. 5.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań 1992.
- KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO I DYSCIPLINY SAKRAMENTÓW: *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*. Poznań 2003.
- KONGREGACJA WYCHOWANIA KATOLICKIEGO: *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*. W: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Część 2. Rzym–Lublin 1996 s. 311-361.
- PAPIESKA RADA DS. KULTURY: *Sekty albo nowe ruchy religijne*. „L' Osservatore Romano” 79:1986 nr 5.
- PAWEŁ VI: *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi” o ewangelizacji w świecie współczesnym*. Watykan 1975.

SOBÓR WATYKAŃSKI II: *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*. W: Sobór Watykański II. *Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*. Poznań 1968 s. 537-620.

SOBÓR WATYKAŃSKI II: *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*. W: Sobór Watykański II. *Konstytucje – Dekrety – Deklaracje*. Poznań 1968 s. 537-620.

ŻYCIŃSKI J.: *Aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie – list wspólny Metropolity Lubelskiego i Biskupa Prawosławnego*. W: [www.kuria.lublin.pl](http://www.kuria.lublin.pl).

ŻYCIŃSKI J.: *Apel Metropolity Lubelskiego do lubelskich kapłanów w sprawie pomocy bezrobotnym*. „Memoranda” 2002 nr 1, s. 43-44

ŻYCIŃSKI J.: *Apel Metropolity Lubelskiego o udział w drugiej turze wyborów Prezydenta Lublina*. „Memoranda” 2002 nr 4 s. 808.

# Bibliografia

- ADAMCZUK L.: *Założenia i metody badań*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Katowice 1999 s. 9-12.
- ADAMCZUK L.: *Kościół w świadomości społecznej Polaków*. W: *Religijność Polaków 1991-1998*. Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 2001 s. 148-162.
- ADAMCZUK L.: *Metodologia badań religijności Polaków 1991-1998*. W: *Religijność Polaków 1991-1998*. Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 2001 s. 11-15.
- ADAMCZUK L.: *Problematyka i metoda badania*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*. Red. S. H. Zaręba, T. Zembrzuski. Łódź 2002 s. 153-158.
- ADAMCZUK L.: *Problematyka i procedura badań oraz charakterystyka zbiorowości*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*. Red. S. H. Zaręba, T. Zembrzuski. Łódź 2002 s. 7-12.
- ADAMCZUK L.: *Problematyka i procedura badań oraz charakterystyka zbiorowości*. W: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2003 s. 7-15.
- ADAMCZUK L.: *Socjologiczne badania postaw religijnych i społecznych w archidiecezji lubelskiej*. „Memoranda” 2003 nr 2 s. 421-424.
- ADAMSKI F.: *Przekonania dotyczące Boga a postawy moralne*. W: *Wobec Boga i moralności*. Red. B. Bejze. Warszawa 1996 s. 153-161.
- ALTERMATT U.: *Katolicyzm a nowoczesny świat*. Kraków 1995.
- Aneks 1. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba. Warszawa 2004 s. 294-295.
- AULEYTNER J., GŁĄBICKA K.: *Polskie kwestie socjalne na przełomie wieków*. Warszawa 2001.
- BALTER L.: *Teologiczna wizja Kościoła*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba. Warszawa 2004 s. 243-318.
- BANIAK J.: *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich*. Poznań 1994.
- BANIAK J.: *Kryzys tożsamości kapłańskiej wśród księży katolickich w Polsce*. W: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje. Materiały z I Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej UAM w Poznaniu 21-23 listopada 2000 roku*. Red. J. Baniak. Poznań 2001 s. 349-370.
- BANIAK J.: *Problem urzeczywistnienia idei parafii w religijności i życiu ludzi*. W: *Parafia jako rzeczywistość wielowymiarowa*. Red. J. Baniak. Poznań 2003 s. 7-16.

- BANIAK J.: *Kryzys tożsamości kapłańskiej*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 205-207.
- BANIAK J.: *Krzywicki Ludwik Joachim Franciszek*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 207-208.
- BANIAK J.: *Postawa religijna*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 303-306.
- BARTKOWSKI J.: *Polityka w życiu Polaków, zmiany w okresie 1990–1999*. W: *Polacy wśród Europejczyków. Wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich*. Red. A. Jasińska-Kania, M. Marody. Warszawa 2002 s. 46-68.
- BARTNIK CZ. S.: *Sakramentologia społeczna*. Lublin 2000.
- BAUMAN Z.: *Socjologiczna teoria postmoderny*. W: *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*. Red. A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa 1991 s. 7-25.
- BAUMAN Z.: *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Warszawa 1995.
- BAUMAN Z.: *Socjologia*. Poznań 1996.
- BAUMEISTER R. F.: *Identity. Cultural Change and the Struggle for Self*. New York-Oxford 1986.
- BERGER P. L.: *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków 1997.
- BERGER P. L.: *Sekularyzm w odwrocie*. „Nowa Res Publica” 1998 nr 1 s. 67-74.
- BLALOCK H. M.: *Statystyka dla socjologów*. Warszawa 1975.
- BOKSZAŃSKI Z.: *Tożsamość – Interakcja – Grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*. Łódź 1989.
- BOROWIK I.: *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*. Kraków 1997.
- BOROWIK I.: *Socjologia Petera L. Bergera*. W: P. L. Berger. *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków 1997 s. 7-25.
- BOROWIK I.: *Czy przełom w socjologicznej interpretacji religii?*. W: *Kościół, socjologia, statystyka. Księga jubileuszowa poświęcona księdzu profesorowi Witoldowi Zdaniewiczowi*. Red. L. Adamczuk, E. Firlit, A. Ochocki, T. Zembrzusi. Warszawa 1999 s. 73-84.
- BOROWIK I.: *Socjologia religii w XX wieku od „odkrycia” sekularyzacji do jej zanegowania*. „Ateneum Kapłańskie” 141:2003 nr 1 s. 34-46.
- BOROWIK I.: *Religijność*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 334-335.
- BOROWIK I., DOKTÓR T.: *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*. Kraków 2001.
- BORUTKA T.: *Miejsce Akcji Katolickiej w Kościele i tożsamość jej członków*. W: *Wczoraj – dziś – jutro Akcji Katolickiej*. Kraków 2004 s. 153-174.

- Bóg i świat, wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald.* Kraków 2001.
- BRANNIGAN A.: *Postmodernism.* W: *Encyclopedia of sociology.* T. 4. Red. E. F. Borgatta, R. J. V. Montgomery. New York–San Francisco–London–Boston–Woodbridge 2000 s. 2205-2209.
- BRONK A.: *Nauka wobec religii.* Lublin 1996.
- BRUCE S.: *The social process of secularization.* W: *Sociology of religion.* Red. R. K. Fenn. Malden 2003 s. 249-263.
- CASANOVA J.: *Katolicka Polska w postchrześcijańskiej Europie.* „Więź” 2004 nr 5 s. 51-64.
- CBOS, *O tradycjach wiekopostnych i nieświętym świętowaniu.* W: [www.cbos.pl](http://www.cbos.pl).
- CISŁO M., KRASOWSKI A.: *Bractwa, ruchy, stowarzyszenia i wspólnoty formacyjne archidiecezji lubelskiej* (mps).
- CIUPAK E.: *Religijność młodego Polaka.* Warszawa 1984.
- CIUPAK E.: *Polimorfizm obyczajów.* W: *Socjologia wychowania. Wybór tekstów.* Red. H. Mielicka. Kielce 2000 s. 135-139.
- CIUPAK E.: *Religia w świetle teorii socjologicznej.* „Ateneum Kapłańskie” 141:2003 nr 1 s. 6-19.
- COOLEY CH.: *Social Organization. A Study of the Langer Mind.* New York 1962.
- CZAJKOWSKI M.: *Królestwo Boże a polityka.* „Chrześcijanin w Świecie” 19:1987 nr 1-2 s. 40-45.
- CZERMAK A.: *Rola typologii w budowie teorii socjologicznej.* „Studia Socjologiczne” 1977 nr 3 s. 225-249.
- DEMERATH N. J.: *Secularization.* W: *Encyclopedia of sociology.* Red. E. F. Borgatta, R. J. V. Montgomery. T. 4. New York–San Francisco–London–Boston–Woodbridge 2000 s. 2482-2491.
- DINGEMANS L., RÉMY J.: *Kryteria żywotności katolicyzmu.* W: *Ludzie – wiara – Kościół. Analizy socjologiczne.* Warszawa 1966 s. 113-142.
- DOKTÓR T.: *Metodologiczne problemy badania nowych ruchów religijnych.* „Przegląd Religioznawczy” 1994 nr 1 s. 57-66.
- DOKTÓR T.: *Innowacje religijne. Ruchy, uczestnicy, reakcje społeczne.* Olsztyn 2002.
- DOKTÓR T.: *Dynamika przemian religijności w Polsce i w Europie. Wpływ pluralizmu religijnego.* W: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego.* Red. A. Wójtowicz. Warszawa 2004 s. 127-132.
- DOMAŃSKI H.: *Hierarchie i bariery społeczne w latach dziewięćdziesiątych.* Warszawa 2000.
- DURKHEIM E.: *Elementarne formy życia religijnego.* Warszawa 1990.
- DYCZEWSKI L.: *Kultura polska w procesie przemian.* Lublin 1993.

- DYCZEWSKI L.: *Zwyczajowość-obrzędowość czynnikiem wzmacniającym świętowanie i zadowolenie ze świąt*. W: *Kultura dnia codziennego i świątecznego w rodzinie*. Red. L. Dyczewski, D. Wadowski. Lublin 1998 s. 75-86.
- DYCZEWSKI L.: *Więź między pokoleniami w rodzinie*. Lublin 2002.
- DYCZEWSKI L.: *Spójeczno-kulturowy kontekst religijności*. W: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*. T. 2. Lublin 2004 s. 225-228.
- EHRlich S.: *Pluralizm*. W: *Encyklopedia socjologii*. Red. W. Kwaśniewicz. T. 3. Warszawa 2000 s. 117-121.
- FENN R. K.: *Epilogue: toward a secular view of the individual*. W: *Sociology of religion*. Red. R. K. Fenn. Malden 2003 s. 3-22.
- FIRLIT E.: *Postawy wyborcze i zaufanie do instytucji życia publicznego*. W: *Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan wrocławskich '97*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 1997 s. 70-98.
- FIRLIT E.: *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej. Studium socjologiczne*. Warszawa 1998.
- FIRLIT E.: *Postawy obywatelskie i zaufanie do instytucji życia publicznego*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Katowice 1999 s. 59-75.
- FIRLIT E.: *Caritas w Polsce. Ramy instytucjonalne i obszary aktywności*. W: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*. Red. W. Zdaniewicz, W. Zembrzuski. Warszawa 2000 s. 293-307.
- FIRLIT E.: *Identyfikacje społeczne i więź parafialna*. W: *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2001 s. 125-153.
- FIRLIT E.: *Poczucie i przejawy więzi parafialnej w latach dziewięćdziesiątych*. W: *Religijność Polaków 1991-1998*. Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 2001 s. 116-133.
- FIRLIT E.: *Postawy społeczeństwa polskiego wobec parafii rzymskokatolickiej na przelomie wieków*. W: *Parafia jako rzeczywistość wielowymiarowa*. Red. J. Baniak. Poznań 2003 s. 167-181.
- FIRLIT E.: *Postawy wobec parafii*. W: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2003 s. 25-46.
- FIRLIT E.: *Przemiany społecznej roli parafii*. W: *Kościół katolicki w przededniu wejścia do Unii Europejskiej*. Red. P. Mazurkiewicz. Warszawa 2003 s. 150-179.
- FIRLIT E.: *Parafia w społecznej świadomości*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba. Warszawa 2004 s. 143-176.
- FRANKFORT-NACHAMIAS CH., NACHAMIAS D.: *Metody badawcze w naukach społecznych*. Poznań 2001.

- GABRIEL K.: *Socjologia religii*. W: *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*. Red. K. Waldenfels. Warszawa 1997 s. 437-439.
- Gdzie częściej chodzimy: na mecz czy do muzeum?* Komunikat z badań OBOP (listopad, 2000). Warszawa 2000.
- GLOCK Y. CH.: *Über die Dimensionen der Religiosität*. W: *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie*. Red. J. Matthes. Reinbek 1969 s. 150-168.
- GLOCK Y. CH., STARK R.: *Religion and Society in Tension*. Chicago 1965.
- GOLDMAN N.: *Wstęp do socjologii*. Poznań 1997.
- GRABOWSKA M.: *Wywiad w badaniu zjawisk „trudnych”. Przypadek polskiej religijności*. W: *Poza granicami socjologii ankietowej*. Red. Sułek, K. Nowak, A. Wyka. Warszawa 1989 s. 141-166.
- GRABOWSKA M.: *Sekularyzacja*. W: *Encyklopedia socjologii*. Red. W. Kwaśniewicz. T. 4. Warszawa 2000 s. 21-28.
- GRZESIK A.: *Między kryzysem a odrodzeniem moralności. Wartości moralne w świadomości studentów*. Rzeszów 2002.
- GUDASZEWSKI G.: *Dominicantes i communicantes w archidiecezji łódzkiej*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*. Red. S. H. Zaręba, T. Zembruski. Łódź 2002 s. 259-272.
- GUDASZEWSKI G.: *Więź z parafią*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*. Red. S. H. Zaręba, T. Zembruski. Łódź 2002 s. 81-106.
- GUDASZEWSKI G.: *Odbiór religijnych środków masowego przekazu*. W: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski. Warszawa 2003 s. 148-167.
- GUDASZEWSKI G.: *Praktyki niedzielne w archidiecezji gdańskiej*. W: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski. Warszawa 2003 s. 195-206.
- GUDASZEWSKI G.: *Postawy mieszkańców archidiecezji lubelskiej wobec wartości* (w druku).
- GUS: *Portrety polskich regionów*. Warszawa 2003.
- GUS: *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2000-2002*. Warszawa 2003.
- HAŁAS E.: *Spółeczny kontekst znaczeń w teorii symbolicznego interakcjonizmu*. Lublin 1987.
- HERVIEU-LÉGER D.: *Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity*. W: *Sociology of religion*. Red. R. K. Fenn. Malden 2003 s. 161-175.
- HRYNIEWICZ W.: *Chrześcijaństwo nadziei*. Kraków 2002.

- INSTYTUT KSIĄŻKI I CZYTELNICTWA BIBLIOTEKI NARODOWEJ, *Jaki udział wśród wszystkich badanych książek mają poszczególne rodzaje lektury*. „Więź” 2004 nr 11 s. 41.
- JARMOCH E.: *Globalne postawy Polaków wobec religii*. W: *Religijność Polaków 1991*. Red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz. Warszawa 1993 s. 16-26.
- JARMOCH E.: *Wiedza religijna jako wskaźnik religijności*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Katowice 1999 s. 21-38.
- JARMOCH E.: *Doświadczenie religijne*. W: *Religijność Polaków 1991-1998*. Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 2001 s. 30-42.
- JARMOCH E.: *Globalne postawy Polaków wobec religii*. W: *Religijność Polaków 1991-1998*. Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 2001 s. 16-29.
- JARMOCH E.: *Wiara i wierzenia*. W: *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2001 s. 15-34.
- JARMOCH E.: *Wiedza religijna*. W: *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2001 s. 58-87.
- JARMOCH E.: *Poglądy na koncepcję Kościoła i postawy polityczne*. W: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2003 s. 182-194.
- JARMOCH E.: *Misje i ekumenizm*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba. Warszawa 2004 s. 221-242.
- JARMOCH E.: *Ocena działalności Kościoła przez wiernych i mass media w perspektywie wejścia do Unii Europejskiej*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba. Warszawa 2004 s. 177-200.
- KABAJ M., *Program przeciwdziałania ubóstwu i bezrobociu*. Warszawa 2000.
- KAMIŃSKI R.: *Parafia wspólnotą wspólnot*. W: *Kościół w służbie człowieka*. Red. W. Turek, J. Mariański. Olsztyn 1990 s. 203-217.
- KAUFMANN F. X.: *Demokracja przeciw wartościom?* „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 10:2000 nr 2 s. 311-335.
- KAUFMANN F. X.: *Czy chrześcijaństwo przetrwa?* Kraków 2004.
- KAUFMANN F. X.: *Ego. Socjologia jednostki. Inna wersja człowieka i konstrukcji podmiotu*. Warszawa 2004.
- KAUFMANN J. C.: *Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*. Warszawa 2004.
- KERNER A.: *Guinness ze świętym Patrykiem*. „W drodze” 2003 nr 7 s. 28.
- KEHRER G.: *Wprowadzenie do socjologii religii*. Kraków 1997.

- KENNY M., WORONIECKA G.: *Wprowadzenie. Globalizacja kulturowa i religia dziś. W: Religia i kultura w globalizującym się świecie.* Red. M. Kempny, G. Woroniecka. Kraków 1999 s. 7-24.
- KENNY M.: *Goodbye Catholic Ireland.* Dublin 1997.
- KICIŃSKI K.: *Orientacje moralne społeczeństwa polskiego. W: Kondycja moralna społeczeństwa polskiego.* Red. J. Mariański. Kraków 2002 s. 369-403.
- KICIŃSKI K., KURCZEWSKI J.: *Poglądy etyczne młodego pokolenia Polaków.* Warszawa 1977.
- KLAUZA K.: *Mass media a religijność. W: Religijność Polaków 1991-1998.* Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 2001 s. 134-139.
- KNOBLAUCH H.: *Religionssoziologie.* Berlin 1999.
- KOŁAKOWSKI L.: *Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?. W: Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości. Lublin, 16-17 września 2000 r.* Red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba. Lublin 2000 s. 43-58.
- KOSEŁA K.: *Życie publiczne a tożsamości społeczne Polaków. W: Śląsk – Polska – Europa. Zmieniające się społeczeństwo w perspektywie lokalnej i globalnej. X Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego.* M. S. Szczepański. Katowice 1998 s. 333-353.
- KOSEŁA K.: *Polak i katolik. Splątana tożsamość.* Warszawa 2003.
- Kosmopolityczny makroświat. Z niemieckim socjologiem Ulrichem Beckem rozmawia Adam Krzemiński.* „Gazeta Świąteczna” 2002 nr 215 s. 15-17.
- Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków.* Red. W. Zdaniewicz. S. H. Zaręba Warszawa 2004.
- KOWALCZYK S.: *Człowiek a społeczność.* Lublin 1996.
- KOWALCZYK S.: *Wiarygodność Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II. W: Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce.* Red. M. Rusecki. Pelpin–Lublin 1994 s. 39-55.
- KÖCHER R.: *Religiös in einer säkularisierten Welt? W: Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen ihren Charakter zu ändern.* Red. E. Noelle-Neumann, R. Köcher. Stuttgart 1998 s. 164-281.
- KRECH V.: *Religionssoziologie.* Bielefeld 1999.
- KRYCZKA P.: *Kościół a kształtowanie się systemu politycznego. W: Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce.* Red. M. Rusecki. Pelpin–Lublin 1994 s. 105-114.
- KRYCZKA P.: *Kościół a kształtowanie systemu politycznego w Polsce. W: Liberalizm i katolicyzm dzisiaj. Lublin 10–12 XI 1992.* Warszawa 1994 s. 203-212.
- KRZEMIŃSKI I., ŚPIEWAK P.: *Druga rewolucja w małym mieście. Zmiana ustrojowa w oczach mieszkańców Mławy i Szczecinka.* Warszawa 2001.

- KUCIARSKA-CIESIELSKA M.: *Przekazywanie wartości religijnych w rodzinie*. W: *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2001 s. 112-124.
- KUCZKOWSKI S.: *Psychologia religii*. Kraków 1998.
- KUMAR K.: *Prophecy and Progress: The Sociology of Industrial and Post-Industrial Society*. Harmondsworth 1978.
- LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA M.: *Metodologiczne problemy badań nowych ruchów religijnych*. „Przegląd Religioznawczy” 1997 nr 1 s. 65-77.
- LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA M.: *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*. Kraków 2000.
- LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA M.: *Kościół i związki wyznaniowe w Polsce*. Warszawa 2001 s. 7-8.
- LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA M.: *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*. Lublin 2001.
- LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA M.: *Czarnowski Stefan Zygmunt*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 58-60.
- LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA M.: *Definicje socjologiczne religii*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 66-69.
- LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA M.: *Znanięcki Florian Witold*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 469-470.
- LUCKMANN TH.: *Niewidzialna religia*. Kraków 1997.
- ŁANKOWSKI A.: *Opinie o Kościele*. W: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2000 s. 357-373.
- ŁANKOWSKI A.: *Media informacyjne w odbiorze diecezjan*. W: *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2001 s. 188-203.
- ŁANKOWSKI A.: *Media informacyjne w odbiorze badanych*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*. Red. S. H. Zareba, T. Zembrzuski. Łódź 2002 s. 119-128.
- MAJKA J.: *Socjologia parafii. Zarys problematyki*. Lublin 1971.
- MAJKOWSKI W.: *Matrzeńsko-rodzinna więź we współczesnej rodzinie polskiej*. W: *Rodzina Polska u progu trzeciego tysiąclecia. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Instytut Socjologii UKSW w dniach 17-18 listopada 2001 roku*. Red. W. Majkowski. Warszawa 2003 s. 65-84.
- MALIKOWSKI M.: *Urbanizacja a religijność*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 439-441.

*Mały słownik statystyczny 1939*. Warszawa 1939.

- MANDES S.: *Formy religijności w społeczeństwie polskim*. W: *Polacy wśród Europejczyków. Wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich*. Red. A. Jasińska-Kania, M. Marody. Warszawa 2002 s. 168-186.
- MARIAŃSKI J.: *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967-1976)*. Poznań-Warszawa 1984.
- MARIAŃSKI J.: *Postawy społeczno-moralne młodzieży płockiej*. Płock 1984.
- MARIAŃSKI J.: *Życie parafii*. Wrocław 1984
- MARIAŃSKI J.: *Małe grupy szansą apostołstwa świeckich*. „Homo Dei” 55:1986 nr 1 s. 40-46.
- MARIAŃSKI J.: *Wprowadzenie do socjologii moralności*. Lublin 1989.
- MARIAŃSKI J.: *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*. Warszawa 1991.
- MARIAŃSKI J.: *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*. Lublin 1992.
- MARIAŃSKI J.: *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dwudziestych*, Lublin 1993.
- MARIAŃSKI J.: *Oczekiwania od Kościoła w świetle przemian społeczno-politycznych w Polsce*. W: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce*. Red. M. Rusecki. Pelplin-Lublin 1994 s. 115-142.
- MARIAŃSKI J.: *Czy Kościół jest przeciwny badaniom socjologicznym?*. W: *Problemy współczesnego Kościoła*. Red. M. Rusecki. Lublin 1996 s. 245-256.
- MARIAŃSKI J.: *Młodzież maturalna a wartości podstawowe*. „Studia Płockie” 24:1996 s. 215-237.
- MARIAŃSKI J.: *Postawy wobec kościoła i parafii*. W: *Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan wrocławskich '97*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski. Warszawa 1997 s. 99-133.
- MARIAŃSKI J.: *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*. Kraków 1997.
- MARIAŃSKI J.: *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne*. Lublin 1998.
- MARIAŃSKI J.: *Kościół i parafia w świadomości diecezjan katowickich*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski. Katowice 1999 s. 76-102.
- MARIAŃSKI J.: *Kryzys moralny czy transformacja wartości*. W: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*. Red. P. Sztompka. Kraków 1999 s. 243-258.
- MARIAŃSKI J.: *Teoria indywidualizacji – nowy paradygmat w socjologii religii*. „Przegląd Religioznawczy” 1999 nr 2 s. 37-56.

- MARIAŃSKI J.: *Praktyki religijne w badaniach socjologicznych*. W: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*. Red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz. Warszawa 2000 s. 459-477.
- MARIAŃSKI J.: [głos w dyskusji]. W: *Katolicyzm polski dziś i jutro*. Kraków 2001 s. 24-26.
- MARIAŃSKI J.: *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*. Lublin 2001.
- MARIAŃSKI J.: *Niedzielne i wielkanocne praktyki religijne*. W: *Religijność Polaków 1991-1998*. Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 2001 s. 82-99.
- MARIAŃSKI J.: *Obowiązkowe i nieobowiązkowe praktyki religijne*. W: *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2001 s. 35-57.
- MARIAŃSKI J.: *Praktyki religijne o charakterze pobożnościowym*. W: *Religijność Polaków 1991-1998*. Red. W. Zdaniewicz SAC. Warszawa 2001 s. 100-115.
- MARIAŃSKI J.: *Religijność w zmieniającym się społeczeństwie polskim*. W: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje. Materiały z I Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej UAM w Poznaniu 21-23 listopada 2000 roku*. Red. J. Baniak. Poznań 2001 s. 203-226.
- MARIAŃSKI J.: *Postawy i zachowania religijno-moralne*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*. Red. S. H. Zaręba, T. Zembrzuski. Łódź 2002 s. 59-80.
- MARIAŃSKI J.: *Praktyki religijne*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*. Red. S. H. Zaręba, T. Zembrzuski. Łódź 2002 s. 217-232.
- MARIAŃSKI J.: *Religia i moralność w społeczeństwie polskim: współzależność czy autonomia?* w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*. Red. J. Mariański. Kraków 2002 s. 481-504.
- MARIAŃSKI J.: *Wierzenia religijne i doświadczenie wiary*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*. Red. S. H. Zaręba, T. Zembrzuski. Łódź 2002 s. 183-202.
- MARIAŃSKI J.: *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich*. Lublin 2003.
- MARIAŃSKI J.: *Nowa religijność we współczesnym świecie – megatrend czy megaflop?* „Przegląd Religioznawczy” 2003 nr 3 s. 119-141.
- MARIAŃSKI J.: *Postawy i zachowania moralne*. W: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2003 s. 117-135.
- MARIAŃSKI J.: *Praktyki niedzielne obowiązkowe i nadobowiązkowe*. W: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2003 s. 75-96.

- MARIAŃSKI J.: *Chałasiński Józef*. w: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 47-49.
- MARIAŃSKI J.: *Co mówi „duch czasu” – sekularyzacja religii i społeczeństwo postsekularne*. „Roczniki Nauk Społecznych” 32:2004 nr 1 s. 49-83.
- MARIAŃSKI J.: *Globalne postawy wobec wiary*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 129-131.
- MARIAŃSKI J.: *Heterodoksja*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 137-138.
- MARIAŃSKI J.: *Indywidualizacja religijna*. w: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 152-153.
- MARIAŃSKI J.: *Kościoty i związki wyznaniowe*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 198-200.
- MARIAŃSKI J.: *Mirek Franciszek*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 243.
- MARIAŃSKI J.: *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*. Kraków 2004.
- MARIAŃSKI J.: *Sekularyzacja*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 364-369.
- MARIAŃSKI J.: *Wiedza i wierzenia religijne Polaków*. W: *Kościół Katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba. Warszawa 2004 s. 33-60.
- MARIAŃSKI J.: *Wiedza religijna*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 448-450.
- MARIAŃSKI J.: *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*. Lublin 2005.
- MARIAŃSKI J., PIWOWARSKI W.: *Zarys historii polskiej socjologii religii po II wojnie światowej*. W: *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*. Red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz. Poznań-Warszawa 1986 s. 5-18.
- MARIAŃSKI J., ZDANIEWICZ W.: *Wartości religijne i moralne młodych Polaków*. Warszawa 1991.
- MARODY M.: *Postawa*. W: *Encyklopedia socjologii*. Red. W. Kwaśniewicz. T. 3. Warszawa 2000 s. 151-155.
- MAZUREK F. J.: *Katolicka nauka społeczna*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 178-181.
- MAZUREK F. J.: *Prawa człowieka a prawa rodziny*. „Roczniki Nauk Społecznych” 2000-2001 nr 1 s. 97-126.
- Media*. W: [www.agb.com](http://www.agb.com)
- Miroslav kardynał Vlček w rozmowie z Rudolfem Kuczerą. Czy Europa stanie się pogańska*. Kraków 2002.

- MISZTAL M.: *Problematyka wartości w socjologii*. Warszawa 1980.
- NAGÓRNY J.: *Moralność chrześcijańska. Życie z Chrystusem i w Chrystusie we wspólnocie Kościoła*. W: *Katechizm Kościoła katolickiego. Wprowadzenie*. Red. M. Rusecki, E. Pudełko. Lublin 1995 s. 177-202.
- NARECKI Z.: *Modlitwa*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 247-248.
- NOSOWSKI Z.: *Parafia ciągle potrzebuje odnowy*. W: Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, *Głosić Ewangelię nadziei. Program Duszpasterski na rok 2004/2005*. Katowice 2004 s. 81-94.
- NOWAK S.: *Pojęcie postawy w teoriach i stosowanych badaniach społecznych*. W: *Teorie postaw*. Red. S. Nowak. Warszawa 1973 s. 19-38.
- OCHOCKI A.: *Postawy wobec wartości*. W: *Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan wrocławskich '97*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 1997 s. 134-143.
- OCHOCKI A.: *Postawy wobec wartości*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Katowice 1999 s. 103-112.
- OCHOCKI A.: *Postawy i zachowania religijno-moralne migrantów*. W: *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2001 s. 103-111.
- OCHOCKI A.: *Zastępowalność pokoleń, migracje i przekształcenia struktury wieku ludności w archidiecezji łódzkiej*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*. Red. S. H. Zaręba, T. Zembrzuski. Łódź 2002 s. 13-20.
- OCHOCKI A.: *Zastępowalność pokoleń, migracje i przekształcenia struktury wieku ludności w archidiecezji gdańskiej*. W: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2003 s. 16-24.
- OCHOCKI A.: *Kościół katolicki a sprawy publiczne w Polsce*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba. Warszawa 2004 s. 201-220.
- OLECH M.: *Ekumenizm i tolerancja*. W: *Religijność Polaków 1991-1998*. Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 2001 s. 140-147.
- OLECHNICKI K., ZAŁĘCKI P.: *Słownik socjologiczny*. Toruń 2002.
- OSSOWSKA M.: *Wzór demokracji. Cnoty i wartości*. Lublin 1992.
- OSSOWSKI S.: *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzna*. W: tenże, *Z zagadnień psychologii społecznej*. Warszawa 1967 s. 201-226.
- OSSOWSKI S.: *O osobliwościach nauk społecznych*. Warszawa 1983.
- PACHOLSKI M., SŁABOŃ A.: *Normy społeczne*. W: *Słownik pojęć socjologicznych*. Kraków 1997 s. 113-115.

- PASTUSZKA J.: *Osobowość a religijność człowieka. Analiza psychologiczna*. „Roczniki Filozoficzne” 12:1964 nr 4 s. 5-16.
- PAWLIK W.: *Kościół i związki wyznaniowe w Polsce po 1989 roku jako grupa mniejszościowa*. W: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*. Red. M. Kempny, G. Woroniecka. Kraków 1999 s. 306-324.
- PAWLINA K.: *Polska młodzież przełomu wieków*. Warszawa 1998.
- PAWLUCZUK W.: *Religia*. W: *Encyklopedia socjologii*. Red. W. Kwaśniewicz. T. 3. Warszawa 2000 s. 288-294.
- PIERONEK T.: *Kościół bez znieczulenia*. „Tygodnik Powszechny” 2004 nr 38 s. 8-9.
- PIETER J.: *Słownik psychologiczny*. Wrocław-Warszawa-Kraków 1963.
- PIN E.: *Motywacje praktyk religijnych a przejście od cywilizacji pretechnicznej do cywilizacji technicznej*. „Znak” 1969 nr 4-5 s. 518-529.
- PIWOWARSKI W.: *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*. Warszawa 1971.
- PIWOWARSKI W.: *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*. Warszawa 1977.
- PIWOWARSKI W.: *Blaski i cienie polskiej religijności. Z ks. prof. dr. Władysławem Piwowarskim rozmawia Józef Wołkowski*. W: *Oblicza katolicyzmu w Polsce*. Red. J. Wołkowski. Warszawa 1984 s. 9-45.
- PIWOWARSKI W.: *Kościół ludowy wobec potrzeb i problemów duszpasterstwa*. W: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*. Red. W. Piwowarski. Wrocław 1983 s. 333-367.
- PIWOWARSKI W.: *Przemiany globalnych postaw wobec religii (na przykładzie Puław)*. W: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*. Red. W. Piwowarski. Wrocław 1983 s. 181-198.
- PIWOWARSKI W.: *Zarys historii polskiej socjologii religii do 1939 roku*. W: *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*. Red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz. Poznań-Warszawa 1986 s. 5-18.
- PIWOWARSKI W.: *Przedmowa*. W: J. MARIĄŃSKI, *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*. Warszawa 1990 s. 5-9.
- PIWOWARSKI W.: *Państwo*. W: *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Red. W. Piwowarski. Warszawa 1993 s. 124-125.
- PIWOWARSKI W.: *Podstawowe wartości społeczeństwa polskiego*. W: *Religie i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*. Red. I. Borowik, A. Szyjewski. Kraków 1993 s. 26-35
- PIWOWARSKI W.: *Socjologia religii w badaniach mono-, inter- i multidyscyplinarnych*. „Przegląd Religioznawczy” 1994 nr 1 s. 3-10.

- PIWOWARSKI W.: *Od „Kościoła ludu” do „Kościoła wyboru”*. W: *Religia a przemiany społeczne w Polsce*. Red. I. Borowik, W. Zdaniewicz. Kraków 1996 s. 141-147.
- PIWOWARSKI W.: *Socjologia religii*. Lublin 1996.
- PIWOWARSKI W.: *Postawy wobec wiary*. W: *Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan wrocławskich '97*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski, Warszawa 1997, s. 29-49.
- PIWOWARSKI W.: *ABC katolickiej nauki społecznej*. Cz. 1: *Wprowadzenie, podstawy, kierunki*. Legnica 1998.
- PIWOWARSKI W.: *Postawy wobec wiary*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski. Katowice 1999 s. 13-22.
- PIWOWARSKI W.: *Praktyki religijne*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski. Katowice 1999 s. 47-58.
- PIWOWARSKI W.: [głos w dyskusji]. W: *Katolicyzm polski dziś i jutro*. Kraków 2001 s. 26-27.
- PIWOWARSKI W.: *Postawy i zachowania moralne*. W: *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski. Warszawa 2001 s. 88-102.
- PIWOWARSKI W.: *Wartości życia codziennego*. W: *Religijność Polaków 1991-1998*. Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 2001 s. 54-69.
- PIWOWARSKI W., PODGÓRSKA T.: *Wiara i wierzenia Polaków kontekście przemian systemowych*. W: *W służbie wartościom. Księga pamiątkowa poświęcona księdzu biskupowi profesorowi dr. hab. Kazimierzowi Ryczanowi z okazji 60-lecia urodzin*. Red. R. Kamiński, K. Z. Koza, L. Skorupa, K. Świąś. Kielce 1999 s. 448-456.
- PREŻYNA W.: *Koncepcja postawy w psychologii*. „Roczniki Filozoficzne” 15:1967 nr 4 s. 25-38.
- PREŻYNA W.: *Funkcja postawy religijnej a osobowość człowieka*. Lublin 1981.
- Przekroczyć próg nadziei, Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*. Lublin 1994.
- PRZYBYŁOWSKI J.: *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży*. Lublin 2001.
- PUTNAM R. D.: *Bowling alone: America's declining social capital*. „Journal of Democracy” 1995 nr 6 s. 65-78.
- PUTMAN R. D.: *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*. Kraków 1995.
- RAHNER K.: *Das neue Bild der Kirche*. Einsiedeln 1963.
- Religijność Polaków 1991*. Red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz. Warszawa 1993.

- Religijność Polaków 1991-1998*. Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 2001.
- ROBERTSON R.: *Główne zagadnienie analizy religii*. W: *Socjologia religii. Analogia tekstów*. Red. W. Piwowarski. Kraków 1998 s. 154-181.
- ROGOWSKI C.: *Edukacja religijna. Założenia – uwarunkowania – perspektywy rozwoju*. Lublin 2002.
- Rola parafii rzymskokatolickiej w organizacji życia społecznego na szczeblu lokalnym (raport z badań ogólnopolskich)*. Red. E. Firlić, E. Jaroch, K. Rosa, W. Zdaniewicz. Warszawa 1990.
- RUSECKI M.: *Czy Kościół jest wiarygodny?* w: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce. Quo vadis Ecclesia Polonorum?* Red. M. Rusecki. Lublin 1994 s. 143-156.
- RUSEK H.: *Religia i polskość na Zaolziu*. Kraków 2002.
- RUSEK H.: *Rola polskiej parafii w kształtowaniu tożsamości mieszkańców Zaolzia*. W: *Parafia jako rzeczywistość wielowymiarowa*. Red. J. Baniak. Poznań 2003 s. 217-230.
- RYCZAN K.: *Katedra Socjologii Religii na KUL*. W: *Religijność polska w świetle badań socjologicznych*. Red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz. Warszawa 1990 s. 246-250.
- RYCZAN K.: *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*. Lublin 1992.
- RYŁKO S.: *Rewolucja wiary. Katolicki laikat w świetle Soboru*. „Więź” 2001 nr 7 s. 56-70.
- SAREŁO Z.: *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*. W: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*. Red. Z. Sareło. Poznań 1995 s. 9-27.
- SCHULZE G.: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main 1992.
- SŁOMIŃSKA J.: *Socjologia religii na Akademii Teologii Katolickiej*. W: *Religijność Polska w świetle badań socjologicznych*. Red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz. Warszawa 1990 s. 251-252.
- SMYCZEK L.: *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej. Studium panelowe*. Lublin 2002.
- SOBCZYK M.: *Statystyka*. Lublin 1998.
- SROCZYŃSKA M.: *Obraz Kościoła i jego miejsca w życiu społeczno-politycznym*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*. Red. S. H. Zaręba, T. Zembrzuski. Łódź 2002 s. 107-118.
- SROCZYŃSKA M.: *Postawy wobec wartości*. W: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2003 s. 136-147.
- SROCZYŃSKA M.: *Miejsce rytuału religijnego w procesie socjalizacji*. W: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*. Red. A. Wójtowicz. Warszawa 2004 s. 106-115.

- STACHOWSKI Z.: *Statystyka wyznaniowa*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 398-401.
- STARK R.: *Sociology of religion*. W: *Encyclopedia of Sociology*. Red. E. F. Borgatta, R. J. V. Montgomery. T. 5. New York–Detroit–San Francisco–London–Boston–Woodbridge 2000 s. 2964-2973.
- STARK R., GLOCK CH. Y.: *Wymiary zaangażowania religijnego*. W: *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Red. W. Piwowarski. Kraków 1998 s. 182-187.
- SULLIVAN D.: *Kościół stracił więcej niż Pan Bóg*. „Więź” 2002 nr 3 s. 10-22.
- SZACKA B.: *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa 2003,
- SZAFRAŃSKI A. L.: *Eklezjalny charakter małych grup religijnych*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32:1985 nr 6 s. 79-92.
- SZAWIEL T.: *Wiara i Kościół w Europie*. „Więź” 2003 nr 5 s. 28-38.
- SZCZEPAŃSKI J.: *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa 1970.
- SZCZEPAŃSKI J.: *Czas narodu*. Warszawa 1999 s. 192-193.
- SZYMOŁON J.: *Losy sacrum w zsekularyzowanym świecie*. „Ateneum Kapłańskie” 141:2003 nr 1 s. 80-86.
- SZOSTKIEWICZ A.: *Dekalog i Polacy*. „Polityka” 2001 nr 37 s. 3-9.
- SZTOMPKA P.: *Integracja europejska jako szansa kulturowa. O moralności, tożsamości, i zaufaniu*. W: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*. Red. J. Mariański. Kraków 2002 s. 505-513.
- SZTOMPKA P.: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków 2002.
- ŚWIĄTKIEWICZ W.: *Kondycja religijno-moralna młodzieży i rodzin*. W: *Rodzina wobec wartości. Socjologiczne studium rodzin na przykładzie Katowic*. Red. E. Budzyńska, J. Burzyński, A. Niesporek, W. Świątkiewicz. Katowice 1999 s. 84-105.
- ŚWIĄTKIEWICZ W.: *Religijność w specyfice regionalnej kultury*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Katowice 1999 s. 34-58.
- ŚWIĄTKIEWICZ W.: *„Parafia Solidarności” – szkic do portretu socjologicznego*. W: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2003 s. 47-54.
- ŚWIĄTKIEWICZ W.: *Religijność w specyfice regionalnej kultury*. W: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2003 s. 97-116.
- ŚWIĄTKIEWICZ W.: *Kościelna tożsamość*. W: *Kościół Katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba. Warszawa 2004 s. 121-142.
- ŚWIĄTKIEWICZ W.: *Parafia*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 280-282.

- ŚWIĄTKIEWICZ W.: *Portret księdza*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba. Warszawa 2004 s. 107-120.
- ŚWIĄTKIEWICZ W.: *Praktyki religijne*. W: *Leksykon socjologii religii*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 311-313.
- ŚWIĘS K.: *Postawy wobec Kościoła i polityki*. W: *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2001 s. 168-187.
- TARAS P.: *Życie przyszłe człowieka*. W: *Religijność Polaków 1991-1998*. Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 2001 s. 43-53.
- TARKOWSKA E.: *Spór o niedzielę w perspektywie globalnych przemian kulturowych*. W: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*. Red. M. Kempny, G. Woroniecka. Kraków 1999 s. 112-120.
- THOMAS W., ZNANIECKI F.: *Chłop polski w Europie i w Ameryce*. T. 1. Warszawa 1977.
- TOKARSKA-BAKIR J.: *Czy symbol wciąż daje jeszcze coś do myślenia? Hermeneutyiczna typologia symboli i zachowań religijnych*. „Kultura i Społeczeństwo” 1996 nr 1 s. 65-73.
- TOMKA M.: *Główne tendencje przemian religijnych w Europie – a szczególnie w Europie Środkowoschodniej*. W: *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*. Red. J. Mariański, S. H. Zaręba. Ząbki 2002 s. 9-16.
- TUROWSKI J.: *Socjologia. Małe struktury społeczne*. Lublin 1993.
- URZĄD STATYSTYCZNY W LUBLINIE: *Raport z wyników spisów powszechnych. Województwo lubelskie*. Lublin 2003.
- WCIÓRKA B.: *Wielki Post i Wielkanoc w rodzinach*. Komunikat z badań CBOS. BS/64/2000. Warszawa 2000.
- WELSCH W.: *Nasza postmodernistyczna moderna*. Warszawa 1998.
- WIELGUS S.: *Źródło wiary i korzenie współczesnej niewiary*. W: *tenże, Bogu i Ojczyźnie. Uniwersyteckie przemówienia i listy*. Lublin 1996 s. 91-96.
- WIEMEYER J.: *Zaangażowanie polityczne chrześcijan w partiach politycznych i wolnych stowarzyszeniach*. W: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego*. Red. S. Fel, J. Kupny. Katowice 2005 (w druku).
- WNUK-LIPIŃSKI E.: *Świat międzyepoki, „globalizacja”, „demokracja”, „państwo narodowe”*. Kraków 2004.
- WOJCIECHOWSKA-CHARLAK B.: *Między praktyką a teorią wychowania*. Lublin 1997.
- WORONIECKA G.: *Religia w perspektywie globalizacji kulturowej. Aspekty socjologiczne*. „Ateneum Kapłańskie” 141:2003 nr 1 s. 47-62.
- WÓJCIK S.: *Samorząd terytorialny a organizacja społeczeństwa*. „Roczniki Nauk Społecznych” 2000-2001 nr 1 s. 267-276.

- WÓJTOWICZ A.: *Uniwersalne i lokalne. Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*. W: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*. Red. A. Wójtowicz. Warszawa 2004 s. 7-19.
- WÓJTOWICZ A.: *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*. Tyczyn 2004.
- ZALEŃCKI P.: *Między triumfalizmem a poczuciem zagrożenia. Kościół rzymskokatolicki w Polsce współczesnej w oczach swych przedstawicieli. Studium socjologiczne*. Kraków 2001.
- ZARĘBA S. H.: *Środowisko zamieszkania a orientacje religijne mieszkańców archidiecezji lubelskiej*. „Memoranda” 2003 nr 3 s. 741-758.
- ZARĘBA S. H.: *Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK)*. W: *Leksykon socjologii religii* red. M. Libiszowska-Zótkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 158-159.
- ZARĘBA S. H.: *Postawy Polaków wobec zasad moralnych religii katolickiej*. W: *Kościół Katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba. Warszawa 2004 s. 85-106.
- ZARĘBA S. H.: *Rytualistyczne zaangażowanie Polaków – regres czy stabilizacja?*, w: *Kościół Katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba. Warszawa 2004 s. 61-84.
- ZARZĄD WOJEWÓDZTWA LUBELSKIEGO, *Raport. Bilans otwarcia. Strategia rozwoju województwa lubelskiego*. Lublin 2000.
- ZDANIEWICZ W.: *Zakład Socjologii Religii Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego (SAK)*. W: *Religijność Polska w świetle badań socjologicznych*. Red. W. Piwoński, W. Zdaniewicz. Warszawa 1990 s. 253-256.
- ZDANIEWICZ W.: *Zachowania religijno-moralne*. W: *Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan wrocławskich '97*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 1997 s. 50-69.
- ZDANIEWICZ W.: *Problematyka wiary*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Katowice 1999 s. 39-46.
- ZDANIEWICZ W.: *Zachowania religijno-moralne*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Katowice 1999 s. 23-33.
- ZDANIEWICZ W.: *Zachowania religijno-moralne*. W: *Religijność Polaków 1991-1998*. Red. W. Zdaniewicz SAC. Warszawa 2001 s. 70-81.
- ZDANIEWICZ W.: *Opinie o księżach*. W: *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2001 s. 154-167.
- ZDANIEWICZ W.: *Wspólnota chrześcijańska archidiecezji łódzkiej*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*. Red. S. H. Zaręba, T. Zembrzuski. Łódź 2002 s. 129-136.

- ZDANIEWICZ W.: *Zaufanie do osób kościelnych oraz opinie o księżach*. W: *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan gdańskich*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi. Warszawa 2003 s. 173-181.
- ZDANIEWICZ W.: *Kościół Chrystusowy jako instytucja*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. Zdaniewicz, S. H. Zareba. Warszawa 2004 s. 17-32.
- ZEMBRZUSKI T.: *Wnioski końcowe*. W: *Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan wrocławskich '97*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi. Warszawa 1997 s. 144-148.
- ZIĘBA S., *Astrologia*. W: *Encyklopedia Katolicka*. Red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski. T. 1. Lublin 1973 kol. 1010-1011.
- ZIÓŁKOWSKI M.: *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego. Teorie. Tendencje. Interpretacje*. Poznań 2000.
- ZIÓŁKOWSKI M.: *Wartości*. W: *Encyklopedia socjologii*. Red. W. Kwaśniewicz. T. 4. Warszawa 2000 s. 289-297.
- ZIÓŁKOWSKI M.: *Spółeczno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego*. W: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*. Red. J. Mariański. Kraków 2002 s. 17-41.
- ZULEHNER M. P.: *Wie kommen wir aus der Krise? Kirchliche Statistik Österreichs 1945-1975 und ihre pastoralen Konsequenzen*. Wien 1978.
- ZULEHNER M. P.: *Wiederkehr der Religion? w: Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa*. Red. H. Denz. Wien 2002 s. 23-41.
- ZWOLIŃSKI A.: *To już było*. Kraków 1997.
- ZYSK D.: *Kaplica w markecie?* „Życie Warszawy” 14 XII 2004 s. 2.
- ŻYCIŃSKI J.: *Bóg postmodernistów*. Lublin 2001.
- ŻYCIŃSKI J.: *Wyzwania duszpasterskie w kulturze postmodernity*. „Więź” 2002 nr 1 s. 13-25.