

# Władysław Piwowarski, Franciszka Wanda Wawro

---

## Biuletyn socjologii religii

---

Collectanea Theologica 49/4, 153-166

---

1979

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII

**Zawartość:** I. DZIAŁ OGÓLNY. Theodore Abel, *Podstawy teologii socjologicznej*. II. BADANIA. 1. Socjologiczne badania nad religijnością. — 2. Religijność rodziców a religijność dzieci w środowisku miejskim. III. SPRAWOZDANIA. Zanikanie struktur nowoczesnego miasta\*.

### I. DZIAŁ OGÓLNY

#### Theodore Abel „Podstawy teorii socjologicznej”<sup>1</sup>

Nie jest to bezpośrednia informacja o teorii socjologicznej tego autora, lecz o dokonanej przez niego „syntezie” teorii socjologicznych stworzonych przez klasyków socjologii (Comte, Spencer, Durkheim, Weber, Simmel, Tönnies, Giddings, Coley, Znaniecki i inni), które to teorie zostały — według autora dostatecznie zweryfikowane w procesie rozwoju socjologii, by można je włączyć do zasobu wiedzy i uznać za dalszego rozwoju poszczególnych dziedzin empirycznych socjologii. T. Abel dokonuje wyboru spośród wielu teorii i badań klasyków tych, na których w zaufaniu może oprzeć się teoretyk i badacz przyszłości. Sposób podejścia Abela do klasycznych twórców socjologii jest specyficzny, ukazuje on bowiem jak te teorie i metody weryfikowały się w analizie, opisach i wyjaśnieniach konkretnych faktów, czyli jak sprawdziły się w zastosowaniu do danych dziedzin rzeczywistości społecznej.

Przystępując do takiego syntetycznego przedstawienia wybranych teorii klasyków, wystartował Theodore Abel od podejścia analitycznego (co sam podkreśla) ustalając własny punkt podejścia, z którego analizy tej dokonuje. Wychodzi od własnych ustaleń, co rozumie przez „istotę teorii socjologicznej”, pojęcia ogólne, „prawa i inne typy generalizacji”. Mówiąc o trzech rodzajach podejścia w socjologii — syntetycznym, diagnostycznym, analitycznym — ukazuje jednocześnie, jak te sposoby poszukiwań wzajemnie się jednak uzupełniają i współdziałają w tworzeniu „skumulowanej wiedzy socjologicznej”, tak, że jego zdaniem socjolog nie może uzurpować sobie prawa do uznawania wyłączności i słuszności jednego tylko podejścia.

Powtarzając własne zastrzeżenia autora, że bierze pod uwagę tylko tych socjologów klasyków i tylko te ich teorie, które przyczyniły się do stworzenia podwalin teorii socjologicznej komplementarnej, przedstawimy krótki zarys treści rozważań autora.

T. Abel przedstawia w swej analizie kształtowanie się podwalin teorii

---

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

<sup>1</sup> Theodore Abel, *Podstawy teorii socjologicznej*, Warszawa 1977.

socjologicznej (część I książki), z uwzględnieniem wkładu Durkheima, Webera, po to by skonfrontować je i ustalić co z nich może stanowić „kamień węgielny” teorii socjologicznej. W następnej kolejności została ukazana „ciągłość podejścia analitycznego (część II książki) z uwzględnieniem podejścia Comte'a, Spencera, Tönniesa, Goddinga, Cooleya, a także współczesnych teorii socjologicznych. Punktem dojścia rozważań autora jest „stan teorii socjologicznej” oraz „status socjologii jako nauki”.

Nie zanurzając się w szczegółowe rozpatrywanie „podstaw teorii socjologicznej” w wydaniu Theodore A. Abela, należy odesłać do tej pozycji także socjologa religii, który w poszukiwaniach specyficznych dla swej dziedziny musi i powinien opierać się nie tylko na pojęciach stosownych do określonego rodzaju badań, lecz także na konstrukcji teoretycznej wspólnej dla wszystkich dziedzin (specjalizacji) socjologii. Wszakże nowe badania — także w socjologii religii — nie mogą być przeprowadzane w oderwaniu od bogatej „tradycji” socjologii ogólnej i bez powołania się na jakiś zaakceptowany i dostatecznie ogólny system pojęć, praw, tez teoretycznych i uogólnień socjologicznych, jeśli nie chcą być wyeliminowane z gruntu socjologii jako nauki, w której mimo ciągle dokonującego się rozbitcia na różnorakie specjalizacje, wszystkie badane zjawiska i procesy społeczne są rozpatrywane i wyjaśniane na podłożu spójnego systemu ogólnej teorii socjologicznej (wskazuje na to we wstępie do książki Jan Szczepeński).

Zapoznanie się z powyższą pozycją, która stanowi swojego rodzaju próbę uporządkowania dotychczasowego dorobku teorii socjologicznej, może być pomocne zwłaszcza dla początkującego badacza, by uniknąć tak często widocznej jeszcze dezorientacji w gąszczu teorii — choćby tylko klasycznych — i ukierunkować własne badania.

Franciszka Wanda Wawro, Lublin

## II. BADANIA

### 1. Socjologiczne badania nad religijnością w Jugosławii

Zasadniczą i obiektywną przeszkodę w adekwatnym przedstawieniu stanu i dynamiki rozwojowej religijności w Jugosławii stanowią trudności z uzyskaniem odpowiednio bogatej i reprezentatywnej literatury socjologicznej. Publikacje z tej dziedziny w języku polskim i w językach zachodnioeuropejskich nie są liczne, stąd selekcja materiału dokonywała się w oparciu o dostępność źródeł. W ogóle badania socjologiczne nad zaangażowaniem religijnym i przynależnością do Kościoła w Jugosławii nie są liczne, raczej fragmentaryczne i wciąż jeszcze w stadium początkowym.

Jugosławia należy do krajów o bardzo zróżnicowanej strukturze narodowościowej i wyznaniowej. Główne wyznania religijne odpowiadają poszczególnym narodowościom, a więc Serbowie należą najczęściej do Kościoła prawosławnego, Chorwaci — do Kościoła katolickiego, a Czarnogórcy i Albańczycy są muzułmanami. Według przybliżonych oszacowań 40,0 % ludności należy do Kościoła prawosławnego, 32,0 % — do Kościoła katolickiego, 0,8 % — do Kościoła ewangelickiego, 1,2 % — do innych Kościołów chrześcijańskich, 11,0 % wyznaje religię mahometańską, 10,0 % przynależy do ateizmu i 5,0 % — to bezwyznaniowci<sup>1</sup>. Proporcje pomiędzy poszczególnymi ugrupowaniami religijnymi utrzymują się w okresie powojennym na względnie stałym pozio-

<sup>1</sup> *Kirchen im Sozialismus. Kirche und Staat in den osteuropäischen sozialistischen Republiken*, Frankfurt am Main 1977, s. 278.

mie, maleje jedynie nieco liczba wierzących<sup>2</sup>. Szczególną żywotność i ekspansywność spośród wszystkich wyznań religijnych wykazuje Kościół katolicki, zorganizowany w 8 archidiecezjach, 14 diecezjach i 4 administraturach apostołskich<sup>3</sup>.

Sondaż socjologiczny na temat aktualnych problemów politycznych i społecznych, przeprowadzony w 1964 roku przez Instytut Nauk Społecznych w Belgradzie, dotyczył również problemów religijności w Jugosławii. Spośród 2527 badanych 29,2 % zadeklarowało swoją bezwyznaniowość, 70,3 % określiło siebie jako wierzących, pozostali nie złożyli jakichkolwiek oświadczeń na temat stosunku do wiary. Sondaż potwierdził znane współzależności między religijnością a płcią badanych, wykształceniem i zaangażowaniem społeczno-politycznym. Wierzenia religijne były bardziej rozpowszechnione na wsiach niż wśród ludności miejskiej<sup>4</sup>. Drugi sondaż z 1969 roku wskazywał na znaczny spadek odsetka osób deklarujących wiarę. 39 % badanych odpowiedziało pozytywnie na pytanie: „Czy wierzycie w Boga?” i 51 % — negatywnie. Większość wierzących stanowili mieszkańcy wsi, natomiast mieszkańcy miast reprezentowali znaczny stopień zlaicyzowania (50 % wierzących na wsi i 29 % — w miastach)<sup>5</sup>. W porównaniu z cyfrą 12,6 % ateistów w 1953 r. oznacza to bardzo istotną zmianę na przestrzeni jednego piętnastolecia<sup>6</sup>.

Wśród badanych robotników w 8 zakładach Bośni i Hercegowiny procent ateistów w grupie robotników wykwalifikowanych był znacznie wyższy niż w grupach robotników o małych kwalifikacjach zawodowych: 55,5 % u wysoko kwalifikowanych, 56,3 % u robotników wykwalifikowanych, 40,0 % u półwykwalifikowanych i 30,7 % wśród niewykwalifikowanych. Podobnie układały się odsetki niepraktykujących w poszczególnych kategoriach robotników i wynosiły odpowiednio: 72,3 %, 69,2 %, 53,1 % i 44,9 %. Robotnicy wykwalifikowani pozostający bardziej niż inni pod wpływem nowej technologii przemysłowej charakteryzują się luźniejszymi powiązaniami z religią. Ta tendencja wskazuje — zdaniem A. F i a m e n g o — na pośredni związek między elementem technologicznym a religią<sup>7</sup>.

Największe odsetki ateistów zanotowano wśród 1109 badanych studentów w 1957 r. z uniwersytetu Sarajewo (52,5 %) i 3889 studentów z pięciu uniwersytetów jugosłowiańskich w 1959 r. (76,3 %) oraz wśród badanych profesorów uniwersytetu w Sarajewie w 1961 roku<sup>8</sup>.

Zmiany postaw religijnych są związane nie tylko z rozwojem społeczno-kulturowym i uprzemysłowieniem, ale i z oddziaływaniem państwa popierającego programowo procesy laicyzacji<sup>9</sup>. Urbanizacja kraju sprzyja indyferen-

<sup>2</sup> Z. Roter, *Kościół katolicki a państwo w Jugosławii*, Chrześcijanin w świecie 1975, nr 38, s. 81—82; por. T. Wyszomirski, *Prawosławne Kościoły w Jugosławii*, Novum 1978, nr 3—4, s. 181—190.

<sup>3</sup> Informacje o organizacji Kościoła katolickiego w Jugosławii zawiera opracowanie H. Wuttke, *Sytuacja kościoła katolickiego w Jugosławii*, Chrześcijanin w świecie 1978, nr 63—64, s. 207—214; por. I. Prendja, *Les Vocations en Yougoslavie*, Vocation 1976, nr 275, s. 331—339.

<sup>4</sup> Powyższe dane podaję za M. T. Staszewskim, *Państwo a związki wyznaniowe w Jugosławii*, Euhemer — Przegląd Religioznawczy 1975, nr 1, s. 128—131.

<sup>5</sup> M. T. Staszewski, *Państwo a związki wyznaniowe w europejskich krajach socjalistycznych*, Warszawa 1976, 183—184.

<sup>6</sup> A. Fiamengo, *Croyances religieuses et changements technologiques en Yougoslavie*, Archives de sociologie des religions 1963, nr 15, s. 103—104.

<sup>7</sup> A. Fiamengo, *dz. cyt.*, 109—111.

<sup>8</sup> *Tamże*, 107—108; J. Fisera, *Religion et opinions chez les étudiants de l'Université de Sarajewo*, Archives de sociologie des religions 1961, nr 12, s. 145—155.

<sup>9</sup> Z. Roter, *Polityka i religia*, Zeszyty Argumentów 1966, nr 3, s. 56—69.

tyzmowi religijnemu, który „przejawia się w mniejszym uczestnictwie w obrzędach kościelnych i w spadku żarliwości religijnej. Indyferentyzm przekształca wiernych — uczestniczących w obrzędach religijnych — w nieuczestniczących. Tych procesów nie możemy jednak identyfikować z ateizmem”<sup>10</sup>. Jak stwierdza Z. Roter, w dalszym ciągu znaczny odsetek ludzi — niższy w miastach niż na prowincji — opowiada się za religią, co świadczy o pewnej ograniczoności stopnia oddziaływania urbanizacji na rozwój laicyzacji. „Procesy urbanizacyjne nie mogą same, automatycznie przyczynić się do zaniku źródeł religijności zarówno w aspekcie społecznym jak i psychologicznym”<sup>11</sup>.

Spośród 471 osób ankietowanych w Jugosławii ze środowisk katolickich, prawosławnych i muzułmańskich, wiejskich i miejskich, 47,7 % zaliczono do kategorii wierzących tradycyjnie, 1,4 % do wierzących przekonanych teologicznie, 10,5 % do wierzących o zachwianych przekonaniach, 32,8 % do ateistów nastawionych emocjonalnie i 4,7 % do ateistów o silnych przekonaniach racjonalnych. „Ateistów-racjonalistów” i wierzących o ugruntowanych przekonaniach teologicznych spotyka się z reguły w środowiskach miejskich i w wyższych kategoriach wykształcenia<sup>12</sup>.

Wielka ankieta na temat religijności w Słowenii (lata 1968—1969) wykazała, że ośrodki wiejskie odznaczają się wysokim stopniem religijności i niskim stopniem niereligijności. Wieś słoweńska nie przejawia jednak cech dawnej wsi tradycyjnej, patriarchalnej, całkowicie jednolitej z punktu widzenia religijnego. Człowiek, który jest niereligijny lub nie uczęszcza do kościoła, nie jest uważany już według opinii publicznej za „dziwaka” lub osobę szukającą ekstrawagancji. Sondaż socjologiczny z 1968 roku dostarczył danych do skonstruowania następujących typów religijności: „religijni — kościelnie konsekwentni” — 31,2 %, „religijni — kościelnie niekonsekwentni” — 16,1 %, „religijni — kościelnie obojętni” — 22,9 %, „religijni — nie związani z Kościołem” — 9,0 %, „niereligijni — konsekwentni” — 16,1 %, „niereligijni — niekonsekwentni” — 3,1 % (bez odpowiedzi — 1,7 %) <sup>13</sup>.

Nie potwierdziła się znana z literatury socjologicznej teza, według której wraz ze wzrostem demograficznym miejscowości zwiększa się w sposób liniowy niereligijność i oddalenie od Kościoła. Miasta średnie od 10 do 50 tysięcy mieszkańców wykazały większy odsetek „niereligijnych” i niższy — „religijnych — kościelnie konsekwentnych” niż wielkie miasta Słowenii (Lublana i Maribor). Nawet małe miasteczka liczące po kilka tysięcy mieszkańców dorównywały wielkim miastom pod względem odsetka „niereligijnych”. Warto dodać, że średnie miasta w Słowenii powstały z dawnych centrów robotniczych lub dzięki szybkiemu uprzemysłowieniu po 1945 roku<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Tamże, 67; por. M. Kerševan, *Marksistowska koncepcja formacji społecznej (społeczno-ekonomicznej) i religia*, Człowiek i światopogląd 1977, nr 2, s. 50—69.

<sup>11</sup> Z. Roter, *Polityka i religia*, art. cyt., 66—67.

<sup>12</sup> E. Cimic, *Structure de la conscience religieuse dans les milieux ruraux et urbains*, w: CISR. Actes de la 11<sup>e</sup> Conférence Opatija-Yougoslavie 20—24 septembre 1971, Lille 1971, 179.

<sup>13</sup> Z. Roter, *Nature et structure de la religiosité en Slovénie*, w: CISR..., dz. cyt., 161. Informacje o niektórych badaniach socjologicznych nad religijnością zawiera artykuł A. Święcickiego, *Situation de la Sociologie des religions en Pologne comparée à celle des autres pays socialistes d'Europe*, w: CISR. Actes 14<sup>e</sup> Conférence Internationale de Sociologie des Religions, Strasbourg 1977, Lille 1977, 411—437.

<sup>14</sup> Z. Roter, *Nature...*, art. cyt., 161.

Ateizm jest przede wszystkim fenomenem miejskim. Mieszkańcy wsi cechują się wyższym ciężeniem ku religii. Trzeba jednak zdać sobie sprawę z faktu, że wzory zachowań ludzi ze wsi w odniesieniu do religii są zróżnicowane w zależności od regionu kraju.

E. Cimic próbuje naszkicować ogólny obraz religijności wiejskiej. Podkreśla związek religijności na wsi z obrzędowością, obchodami świąt, zbiorowymi praktykami religijnymi, ze społecznymi motywami uczestnictwa w kulcie (sposobność spotkania się z sąsiadami, zawieranie nowych znajomości, przekaz informacji itd.), z zabobonnością i przesadami. Chłopi wyrażają niejednokrotnie stanowczy opór wobec inicjatyw duszpasterzy usiłujących uwolnić religijność od naleciałości zabobonnych. Wierzenia religijne mieszkańców wsi są głęboko zakorzenione, nawet jeżeli oni nie uświadamiają sobie tego faktu. Religia jest dla nich doniosłą wartością duchową i społeczno-kulturową.

W wielkich środowiskach przemysłowych religijność wiejska doznaje przekształceń. Chłop wyrwany ze swojego otoczenia wiejskiego doznaje uczucia obcości i osamotnienia w środowisku miejskim, czuje się „wykorzeniony” w nowym środowisku. W pierwszej fazie adaptowania się do nowych warunków życia imigrant wiejski praktykuje intensywnie, znajdując w tym lekarstwo przeciw odczuwanej samotności i możliwość nawiązania kontaktów z innymi. Praktyki w mieście są jednak spotkaniem epizodycznym ludzi, którzy znają się tylko częściowo lub są sobie nawzajem obcy. Tradycyjne przyzwyczajenia i nawyki, poprzednio silnie odczuwane, stopniowo zanikają. Niedziela staje się czasem odpoczynku, odprężenia i rozrywki. Nowi przybysze pochodzący ze środowisk wiejskich usiłują naśladować powierzchownie styl życia i wzory zachowań ludności miejskiej. Wobec ludności miejskiej odczuwają kompleks niższości (techniczny i intelektualny). Chcąc zwalczyć w sobie ten kompleks wyrzekają się własnej przeszłości, w której religia była bardzo ważnym komponentem. W warunkach, w których nie istnieje kontrola społeczna wykonywania praktyk, religijność staje się słabsza. Opisany przez E. Cimica mechanizm przekształceń religijności wiejskiej wskazuje, że środowisko miejskie nie sprzyja religijności przybyszów ze wsi<sup>15</sup>.

Opublikowane pod koniec 1975 roku w książce pt. *Religijsko pripadanje* („Przynależność religijna”) badania socjologiczne wykonane pod redakcją Š. Bahtijarevića przynoszą informację o problemach przynależności do Kościoła katolickiego wśród uczniów 50 szkół stołicy Chorwacji. Stanowią one analizę procesów sekularyzacji w społeczności ludzi młodych<sup>16</sup>.

Według wypowiedzi respondentów 38,8% z nich uważało się za wierzących, 20,0% nie potrafiło się wypowiedzieć zdecydowanie na ten temat, 23,7% nie uważało siebie za wierzących i 17,5% przyznało się wyraźnie do ateizmu. Dla 8,2% badanych Chrystus był wielkim i świętym człowiekiem, ale nie Synem Bożym (chyba w tym sensie, w jakim wszyscy ludzie są dziećmi Bożymi); 11,0% uważało Chrystusa tylko za człowieka (nawet jeżeli był cudotwórcą i prorokiem); 22,0% nie było przekonanych o historyczności Jezusa. Warto dodać, że tylko 12,0% badanej młodzieży nie odczuwało wątpliwości w stosunku do prawdy wiary, że Chrystus jest prawdziwym Bogiem i człowiekiem.

Bardzo zaskakujące dla kręgów katolickich były rezultaty dotyczące identyfikacji z normami moralnymi Kościoła. Tylko 13,6% akceptowało boskie pochodzenie kościelnych norm moralnych, a 68,4% nie wierzyło, by przykazania nie pochodziły od Boga. Za dopuszczalnością stosunków przedmażeńskich

<sup>15</sup> E. Cimic, *dz. cyt.*, 183—186.

<sup>16</sup> Informację o badaniach Š. Bahtijarevića podaję za R. Grulich, *Zur Situation der katholischen Kirche in Jugoslawien*, Herder-Korrespondenz 1977, nr 6, s. 318—324.

opowiadało się 59,7% ankietyowanych, 10,0% przyznawało to prawo tylko mężczyznom, 29,5% uznało pytanie o stosunki przedmażeńskie za nieistotne i tylko 16,8% badanych uważało obcowanie przedmażeńskie za niedozwolone i grzeszne. Postawa jaką przejawiali respondenci wobec specyficznych, postulowanych przez Kościół norm moralnych, była niezwykle krytyczna.

W odniesieniu do więzi i przynależności do Kościoła tylko 3,7% ogółu badanej młodzieży charakteryzowało się ścisłą więzią z Kościołem, 71,6% — więzią częściową, a 24,7% nie miało w ogóle kontaktów z Kościołem. Zaskakujące jest to, że nie zaznaczyły się wyraźniejsze różnice między chłopcami i dziewczętami w analizowanej kwestii. Globalnie oceniając przytoczone dane z badań nad młodzieżą można powiedzieć, że sekularyzacja świadomości młodzieży szkolnej jest dość daleko posunięta. Z drugiej strony pomimo dość rygorystycznego wychowania marksistowskiego w szkołach, tylko co czwarty badany akceptował światopogląd marksistowski. Rozszerzają się natomiast postawy ambiwalentne, wyrażające się w braku określonego i sprecyzowanego światopoglądu.

S. Vrcan, profesor socjologii na uniwersytecie w Splicie, podsumował jugosłowiańskie badania socjologiczne nad zaangażowaniem religijnym i przynależnością do Kościoła klasy robotniczej (badania przeprowadzone przez S. Vrcana, M. Kerševana, Š. Bahtijarevića).<sup>17</sup> Współczesna klasa robotnicza jugosłowiańska składa się z osób, które przeszły w dzieciństwie lub w młodości okres inicjacji religijnej i otrzymały przynajmniej początkową edukację religijną. W jednym z badań obejmujących centralne regiony kraju o tradycjach katolickich ustalono, że 97,9% respondentów należących do klasy robotniczej zostało ochrzczonych, 87,3% przystępowało do pierwszej Komunii św., 90,4% zadeklarowało przynależność do katolickiej grupy wyznaniowej, 68,4% uczestniczyło regularnie lub od czasu do czasu we wspólnych modlitwach domowych, 85,1% obchodziło regularnie przynajmniej niektóre ważniejsze święta religijne, 85,3% uczęszczało do kościoła na katechizm, 73,6% otrzymało wiadomości religijne od matek (50,4% — również od ojców). Jak wynika z tych danych, wstępne o charakterze konwencjonalno-tradycyjnym zaangażowanie w sprawy religijne było szeroko rozpowszechnione i obejmowało większość robotników. Tworzyło ono podstawę i zaplecze dla rzeczywistego zaangażowania religijnego i przynależności kościelnej.

Faktycznie powstaje w życiu dostrzegalny przedział między konwencjonalną i rzeczywistą religijnością. Rozluźnienie więzi z wyznawaną religią przejawia się w trzech głównych aspektach: a) osobistej identyfikacji z religią (ze zbiorowością wierzących), b) w postawie religijnej, c) w wierzeniach religijnych. Samookreślenie siebie w kategoriach „wierzący — głęboko wierzący” nie jest tak rozpowszechnione jak deklaracja przynależności wyznaniowej bądź fakt otrzymania chrztu czy pierwszej Komunii św. (53,3% określiło się jako wierzący, 18,5% — jako głęboko wierzący). Bardzo wyraźnie spada poziom uczestnictwa w różnych formach zewnętrznej manifestacji postawy religijnej, np. w praktykach religijnych o charakterze obowiązkowym. Regularnie brało udział we Mszy św. niedzielnej 8,0%, nieregularnie (raz w miesiącu) — 8,0%, tylko okazjonalnie (na Wielkanoc, w Boże Narodzenie) — 34,2% i wcale — 49,3%. Z grupy osób, które przystąpiły do pierwszej Komunii św. aż 77,5% nie przystępowało już więcej, a więc Pierwsza Komunia św. była jedyną komunią w ich życiu.

Znaczny spadek zaangażowania religijnego dostrzegalny jest w sferze wspólnych modlitw w rodzinie. Tylko 4,4% robotników praktykuje regularnie wspólne modlitwy w domu, 12,8% — od czasu do czasu, a 81,6% nie kontynu-

<sup>17</sup> Informacje o badaniach nad religijnością klasy robotniczej podaje za S. Vrcan, *Working-class commitment to religion and church in Yugoslavia*, w: *CISR. Actes 14<sup>e</sup> Conférence...*, dz. cyt., 329—347.

uje w ogóle tych praktyk. Zaznacza się wyraźna różnica pomiędzy poziomem uczęszczania na lekcje katechizmu badanych robotników i ich dzieci (87,3% i 54,6%). Prawie połowa dzieci robotników nie uczęszcza na religię (45,3%). Procent spełniających oczekiwania Kościoła w zakresie praktyk religijnych jest znacznie niższy od procentu deklarujących się jako wierzący.

Trzecia płaszczyzna, w której uwidacznia się szczególna dynamika przekształceń religijności, dotyczy systemu podstawowych wierzeń należących do oficjalnej doktryny Kościoła katolickiego. Ustosunkowanie się robotników do niektórych podstawowych dogmatów tworzących tradycję religijną, w której urodzili się i wychowali, ilustruje poniższa tabela:

Wiara w niektóre dogmaty katolickie (w %)

Wierzenia religijne	Wierzę	Wątpię	Nie wierzę
istnienie Boga	43,5	25,3	31,2
Jezus Chrystus Syn Boży	40,4	20,6	39,0
stworzenie świata przez Boga	37,2	23,7	39,1
Bóg jako źródło moralności	37,8	19,9	42,3
cuda Jezusa Chrystusa	32,4	24,5	43,1
sąd ostateczny	27,7	24,0	54,3
niebo	19,6	23,5	56,9
piekło	19,1	23,6	57,3
życie po śmierci	17,1	22,1	60,8
zmartwychwstanie ciał	14,1	25,2	60,7

System wierzeń religijnych w świadomości ludzi ulega daleko idącemu rozluźnieniu. Przyjmują oni postawę selektywną w odniesieniu do szczegółowych elementów istniejącego systemu wiary — akceptują jedne z nich, odrzucają inne, nawet jeżeli wszystkie one tworzą logiczną całość. Trudno oprzeć się wrażeniu, że część osób przyznających się do katolicyzmu określa siebie jako wierzących jedynie na podstawie uznawania ograniczonej ilości wierzeń religijnych, wybranych „wybiórczo” z większego systemu wiary i szerszej tradycji. Faktyczna religijność wyrażająca się w wierzeniach jest niższa niż mogłyby na to wskazywać globalne samooceny w stosunku do religii.

Następuje zwrot od bardzo rozległego i rozpowszechnionego konwencjonalnego i tradycyjnego zaangażowania religijnego do ograniczonego rzeczywistego uczestnictwa religijnego i przynależności kościelnej. Proces ten, który można określić jako „zubożenie” nie jest zjawiskiem typowym dla klasy robotniczej Jugosławii, lecz zaznacza się i w innych społeczeństwach<sup>18</sup>.

Proces rozluźniania więzi z religijnością konwencjonalną dokonuje się we wszystkich warstwach społecznych, choć nie w taki sam sposób i nie w ta-

<sup>18</sup> Zdaniem J. Deluneau Kościół we Francji nie utracił klasy robotniczej, ponieważ w rzeczywistości nigdy do niego nie należała (*Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme?*, Archives de sciences sociales des religions 1975, nr 40, s. 15).



kim samym stopniu. Istnieją pewne warstwy społeczne (np. chłopci), które zostały objęte tym procesem tylko sporadycznie i marginesowo, w innych proces zobojętnienia jest mocno i wyraźnie dostrzegalny (np. u inteligencji). W oparciu o takie wskaźniki religijności jak ogólna deklaracja wiary, wiara w Boga, udział w praktykach niedzielnych i komunijnych można ustalić następujący porządek hierarchiczny warstw społecznych od najwyższego do najniższego rzeczywistego zaangażowania religijnego: chłopci, rzemieślnicy, robotnicy, urzędnicy, inteligencja techniczna i humanistyczna, dyrektorzy i personel kierowniczy.

Religijność klasy robotniczej jest wewnętrznie zróżnicowana. Na ogół poziom zaangażowania religijnego robotników niewykwalifikowanych jest wyższy aniżeli robotników wykwalifikowanych. Mówiąc ogólniej, im wyższy jest poziom zaangażowania w pracę wykonawczą o charakterze fizycznym, tym wyższy jest poziom rzeczywistego zaangażowania religijnego i przynależności kościelnej. Religijność jest dość mocno warunkowana poziomem formalnego wykształcenia. Im wyższy jest poziom wykształcenia, tym niższy poziom zaangażowania religijnego i odwrotnie, im niższy jest stopień formalnego wykształcenia szkolnego, tym wyższy stopień rzeczywistego zaangażowania religijnego.

Istnieje również współzależność między religijnością a stopniem uczestnictwa w różnych formach działalności społecznej poza kręgiem rodzinnym i stopniem czynnego zaangażowania w różnego typu organizacjach. Tendencja ogólna jest następująca: im wyższy jest poziom uczestnictwa w różnych formach działalności społeczno-politycznej, samorządowej i kulturalno-rozrywkowej, im wyższy jest poziom uczestnictwa w różnych organizacjach, tym niższy jest poziom faktycznego zaangażowania religijnego. Zjawiskiem typowym jest to, że grupy ludności najmniej czynne w życiu publicznym, w mniejszym stopniu uczestniczące w różnych formach zorganizowanej działalności, wykazujące mniejsze zainteresowanie sprawami publicznymi, gorzej poinformowane o tym, co dzieje się w społeczeństwie i świecie, są grupami ludności o silniejszej więzi religijnej.

Takie więc czynniki jak wyższy poziom wykształcenia ogólnego, wyższy poziom uczestnictwa kulturalnego, wyższy status społeczno-ekonomiczny, wyższy stopień uczestnictwa w życiu publicznym — jak się wydaje — sprzyjają osłabieniu religijności i poszerzają dystans pomiędzy „odziedziczoną” religijnością o charakterze konwencjonalnym a faktycznym zaangażowaniem religijnym ludzi.

Jugosłowiańskie badania nad religijnością są wciąż jeszcze niezbyt liczne i dotyczą najczęściej osób należących do Kościoła katolickiego. W oparciu o dotychczas zgromadzone wyniki trudno jest wyrobić sobie jednoznaczny sąd o zaawansowaniu procesów laicyzacyjnych w tym kraju. Bardzo rozbieżne są oceny zasięgu postaw wizereniowych i ateistycznych w poszczególnych warstwach społecznych i w całym społeczeństwie.

Ateizm nie stał się jeszcze dominującą formą społeczną stosunku człowieka do religii, wykazuje jednak znaczną ekspansywność, zwłaszcza w niektórych kręgach społeczeństwa (np. wśród inteligencji), w których porzucanie wierzeń religijnych i rezygnacja z praktyk religijnych są łatwo dostrzegalne. Obok nurtu niewiary zaznacza się w ewolucji religijności proces selektywnego podejścia do wiary. Część osób określających siebie jako wierzących charakteryzuje się tylko częściową identyfikacją z wiarą i częściowym uczestnictwem w życiu Kościoła, oraz przejawia skłonności ku różnym formom mniej lub więcej odinstytucjonalizowanej religijności, luźno związanej z Kościołem. W oparciu o dotychczasowe badania socjologiczne trudno jest rozstrzygnąć, który z tych procesów przemian religijności jest bardziej dynamiczny. Istnieją jednak w społeczeństwie socjalistycznym — zdaniem niektórych socjologów jugosłowiańskich — zjawiska społeczne (np. poczucie obcości i osamotnienia,

izolacji społecznej), które prowadzą do podtrzymywania albo budzenia w człowieku przeżyć religijnych<sup>19</sup>.

*ks. Janusz Mariański, Płock*

## 2. Religijność rodziców a religijność dzieci w środowisku miejskim

Praca autora<sup>1</sup> poświęcona jest problemowi związków między religijnością rodziców a religijnością ich dzieci w środowisku miejskim. Idzie o stopień internalizacji różnych aspektów religijności w dwóch różnych generacjach tej samej rodziny, badany w oparciu o szerszą teorię socjalizacji. Rodzina socjalizująca nowe pokolenie przekazuje system wartości, norm i wzorów zachowania; przeszczepia także formy społecznych stosunków, ról; przekazuje wiedzę i motywacje; kontroluje zachowania członków, koordynuje i harmonizuje role związane z przynależnością do różnych ugrupowań i instytucji. Religijność jako przedmiot socjalizacji podlega tym samym regułom socjalizacyjnym. Kierując się ograniczonymi możliwościami badań nad międzygeneracyjnym jej przekazem, autor skupia swą uwagę na trzech dymensjach religijności w obu generacjach, mianowicie na wierze religijnej, praktykach i moralności. Przeprowadza następnie typologię religijności dzieci i rodziców, na tak zawężonych jej dymensjach, nie uwzględniając komponentów takich jak autodeklaracja religijna, wiedza religijna (po stronie rodziców) i stosunek do grupy religijnej i jej przywódców. Wreszcie dokonuje prostej korelacji międzygeneracyjnej wymienionych typów. A ponieważ omawiana praca należy do dłuższej serii analogicznych rozpraw zajmujących się tym samym problemem i przy pomocy podobnej metody, autor był w stanie wykorzystać pięć innych opracowań i dokonać pewnego ich podsumowania, ukazując swe wyniki na ich tle.

Własne badania przeprowadził autor na populacji 480 uczniów w wieku 12—14 lat, pobierając próbę 240 respondentów i uzyskując 209 poprawnych technicznie odpowiedzi ankietowanych. Badania zostały przeprowadzone metodą audytoryjną w małym mieście na Pomorzu Zachodnim, w punkcie katechetycznym, przy czym wiadomo było, że na katechezę uczęszcza 95% dzieci wierzących. Całość informacji o religijności rodziców katolickich pochodzi wyłącznie z odpowiedzi ankietowej dzieci wierzących, odpowiadających jednocześnie na pytanie weryfikujące postawy religijne młodych respondentów katolickich.

W opinii dzieci 89,7% rodziców trzeba zaliczyć do kategorii wierzących, a 6,9% do niewierzących (3,4% brak odpowiedzi). W porównaniu z pięcioma innymi opracowaniami, stan religijności rodziców w badanej przez autora populacji przedstawia się najniżej, gdyż odsetek niewierzących nigdzie indziej nie sięga 6,9%, przy czym przeciętny odsetek niewierzących we wszystkich sześciu populacjach wynosi 3,5%. W rodzinach, gdzie rodzice są wierzący stosunkowo często prowadzi się rozmowy na tematy religijne, częściej spotyka się książki religijne; występuje też tam zainteresowanie udziałem dzieci w katechizacji, Mszy św. i uczęszczaniem do spowiedzi.

Z praktyk religijnych rodziców zwrócono uwagę przede wszystkim na Msze św., w której w badanej populacji bierze udział systematycznie 76,5% ojców i 91,3% matek, natomiast odpowiednie przeciętne dane we wszystkich uwzględnianych tu badaniach wynoszą 42,2% (ojcowie) oraz 59,1% (matki).

<sup>19</sup> S. Vrcan, *Some theoretical implications of the religiosity as mass phenoman in a socialist society*, w: *CISR. Actes de la 11<sup>e</sup> Conférence...*, dz. cyt., 503—523.

<sup>1</sup> Ks. Jan Gałęcki, *Religijność rodziców a religijność dzieci w środowisku miejskim. Studium socjologiczne*, Lublin 1978, s. 260.

Codzienny pacierz odmawia 78,5% ojców i 81,6% matek, natomiast przeciętnie według wszystkich badań 55,9% ojców i 69,6% matek.

Podobnie jak wiara i praktyki religijne rodziców, także i moralność mogła być przedmiotem obserwacji dzieci od strony jej zewnętrznych przejawów. Klótnie między rodzicami stwierdza 13,9% respondentów autora, natomiast 31,5% przeciętnie we wszystkich sześciu opracowaniach. Klótnie z sąsiadami występują w 5,0%, a gniewy w 29,2%, natomiast przeciętnie we wszystkich przebadanych środowiskach odpowiednie dane wynoszą 12,1% oraz 20,8%. W badanej próbie 14,8% stwierdza, że w domu pije się alkohol, natomiast odpowiedni wskaźnik przeciętny wynosi 38,6%.

Po ustaleniu stopnia konformizacji rodziców w stosunku do trzech wybranych dymensji religijności, autor przedstawia typologizację ich postaw. Posługuje się w tym celu najpierw trzema odrębnymi kryteriami: wiara, praktyki, moralność, a następnie kryterium syntetyzującym trzy wymienione. Z uwagi na kryterium wiary wyróżnia następujące typy religijności rodziców: zaangażowani — 23,6%, tradycyjnie religijni — 66,7%, obojętni i niewierzący — 9,6%. Z uwagi na praktyki mówi o praktykujących systematycznie — 81,0%, praktykujących niesystematycznie — 8,1%, rzadko praktykujących — 5,2%, niepraktykujących — 5,7%. Kryterium moralne pozwala wyróżnić typ zgodny całkowicie z tym kryterium — 64,3%, typ częściowo zgodny — 26,4% i typ całkowicie niezgodny — 9,4%.

Typologia syntetyczna wyróżnia rodziców głęboko religijnych — 22,9%, religijnych z tradycji — 67,5% i obojętnych religijnie — 9,6%. Inne cytowane uprzednio prace jednak nie upoważniły autora do generalnej typologizacji religijności starszej generacji w skali wszystkich przebadanych środowisk.

Religijność dzieci mogła być przedmiotem badań bardziej bezpośrednich niż religijność ich rodziców, badana pośrednio poprzez opinie dzieci. Umożliwiło to sformułowanie pytań dotyczących trudności religijnych respondentów, znajomość prawd wiary, definicji najważniejszych obowiązków katolika, motywacji udziału we Mszy św. Tytułem ilustracji z kilku prawd wiary najmniej wątpliwości (2,9%) budzi wiara w istnienie piekła, a najwięcej (8,6%) wiara w istnienie Boga. W uwzględnionych tu (sześciu) środowiskach wszystkie prawdy wiary zna 36,0%, a częściowo — 31,3%, natomiast w populacji autora odpowiednie wskaźniki wynoszą 16,7% oraz 44,6%. Natomiast przeciętnie w tychże środowiskach obowiązki religijne (wyznanie i obrona wiary, nauka religii) za najważniejsze uznaje 37,1%, a w badanej populacji 35,0%; obowiązki rytualne (Msza św., modlitwa) przeciętnie 42,2% respondentów uznaje za naczelne, zaś w pracy autora 31,9%; wreszcie obowiązki moralne wśród respondentów autora uzyskują prymat w 19,1%, zaś przeciętnie w całej serii badawczej w 10,6%.

Gdy idzie o praktyki religijne Msza św. jest szczególnie poważnie traktowana (w próbie autora systematycznie bierze udział we Mszy św. 83,8% dzieci, a we wszystkich środowiskach przebadanych 72,6%). Spowiedź odbywa co najmniej kilka razy w roku 71,8% respondentów, a w skali całej serii badawczej 79,8%. Analogiczne dane dotyczące praktykowania pierwszych piątków miesiąca wynoszą 78,0% oraz 65,2%, a odnoszące się do codziennego pacierza 73,3% oraz 69,7%, zaś dane informujące o udziale w nabożeństwach paraliturgicznych mają się jak 16,7% (w badanym środowisku pomorskim) do 34,0% (we wszystkich środowiskach).

Moralny aspekt życia religijnego dzieci musiał być oczywiście badany przy pomocy wskaźników odpowiadających ich wiekowi. Przebadano więc ich wrażliwość moralną, gdy idzie o posłuszeństwo rodzicom, prawdomówność, poszanowanie cudzej własności, bójki uczniowskie, palenie papierosów (aż 19,0% respondentów w wieku 12—14 lat), picie alkoholu (12,9%). Najogólniej mówiąc, wskaźniki moralności przebadanej grupy dzieci nie odbiegają od danych dla wszystkich sześciu środowisk (w badanym miasteczku kradzieży nie aprobeuje 79,0%, w całej serii badawczej 78,7%, dane dotyczące chętnego

posłuszeństwa rodzicom mają się jak 83,2% do 82,2%, dotyczące niebrania udziału w bójkach jak 72,7% do 66,2% itp).

Jak przy typologizacji religijności rodziców autor zastosował analogiczne kryteria w odniesieniu do dzieci. Tu wspomnijmy tylko kryterium syntetyzujące, według którego dzieci te podzielono na głęboko religijne (36,8%), tradycyjnie religijne (59,8%) oraz zaniedbane religijnie (3,4%). Generalnie mówiąc autor dokonuje typologizacji obu generacji operując tymi samymi systemami odniesienia. Daje mu to możliwość porównania, na ile struktura typologiczna rodziców jest przejmowana przez dzieci.

W typologizacji z uwagi na wiarę do kategorii wierzących zalicza się o 4,6% więcej dzieci niż ich rodziców; gdy idzie o systematycznie praktykujących, w tej kategorii dzieci jest niewiele mniej — o 0,2%; typ religijności całkowicie zgodnej z kryteriami moralnymi nieco rzadziej występuje wśród dzieci (64,3% u rodziców w porównaniu z 63,2%). Natomiast uwzględniając kryterium syntetyzujące, dzieci wypadają lepiej niż rodzice (36,8% głęboko religijnych do 22,9%). Można więc mówić o powtórzeniu typologicznej struktury religijności w młodszym pokoleniu, co potwierdza jego hipotezę wyjściową.

Religijność dzieci bywa warunkowana nie tylko postawami rodziców, lecz także typem społecznym rodziny. Rodzina wielka i rodzina pełna bardziej sprzyja rozwojowi życia religijnego dzieci niż rodzina mała lub niepełna. W rodzinach wielkich 92,1% dzieci uczestniczy systematycznie we Mszy św., w przeciwieństwie do 81,9% dzieci z rodzin małych. Odpowiednie dane na temat codziennego pacierza mają się jak 86,9% do 69,8%. W rodzinach pełnych 84,6% dzieci systematycznie spełnia obowiązek udziału w niedzielnej Mszy św., w rodzinach niepełnych — 77,0%. Dane dotyczące codziennego odmawiania pacierza mają się jak 80,2% do 61,6%.

Informacje powyższe dowodzą o dużym wpływie strukturalnych, a nie tylko religijnych czynników na religijną formację dzieci.

*Franciszka Wanda Wawro, Lublin*

### III. SPRAWOZDANIA

#### Zanikanie struktur nowoczesnego miasta

W dniach 13—18 listopada 1978 r. odbyło się w Linzu III sympozjum polsko-austriackie na temat *Strukturlosigkeit der modernen Stadt*. Udział w nim wzięli socjologowie z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (13 pracowników nauki) oraz z różnych ośrodków naukowych w Austrii (15 pracowników nauki). Tradycja organizowania tych sympozjów (w Polsce i w Austrii) nabiera szerszego charakteru z uwagi na udział w nich socjologów z innych krajów (RFN, Włochy, Holandia). Obecne sympozjum miało szczególne znaczenie, ponieważ połączono je z Tygodniem Kultury Polskiej zorganizowanym w Linzu. Pomijając szersze omówienie obydwu tych imprez, tutaj zwróci się uwagę tylko na sesję poświęconą problemom socjologii religii. Przewodniczył jej ks. doc. dr hab. Joachim Kondziela z KUL.

Podczas wspomnianej sesji wygłoszono i przedyskutowano cztery referaty. W programie było więcej referatów, jednakże kilku pracowników naukowych nie mogło w tym czasie przybyć do Linzu (m. in. prof. dr Paul Zulehner, który brał udział w poprzednich sympozjach). Ogólny temat sesji dotyczył przemian struktur religijnych w środowisku miejskim.

Trzymając się kolejności wygłaszania referatów, pierwszy z nich został poświęcony *Przemianie autorytetu księdza w środowisku miejskim* (ks. prof.

dr hab. Władysław Piwowarski). Prelegent przedstawił najpierw stan liczbowy duchowieństwa, zakonów i powołań religijnych w Polsce, strukturę parafii i duchowieństwa według środowiska pracy (miasto — wieś), uwarunkowania pracy księży w środowisku miejskim oraz rolę duchowieństwa w ewangelizacji społeczeństwa polskiego. Następnie skoncentrował się na przemianach autorytetu księży w środowisku miejskim. Socjologia zajmuje się autorytetem, o ile pozostaje on w relacji do grupy społecznej. Oznacza to, że autorytet może istnieć w takim stopniu, w jakim pewnych ludzi uznaje się za podmioty o charakterze społecznym i w jakim oczekuje się od nich pewnych funkcji w ramach tej grupy. Stąd też autorytet można rozpatrywać przynajmniej w dwóch aspektach, mianowicie z punktu widzenia osób sprawujących władzę społeczną oraz z punktu widzenia ich funkcji w grupie społecznej. W pierwszym przypadku ksiądz jako posłannik Chrystusa i Kościoła posiada charyzmat urzędu, zaś jako reprezentant grupy religijnej powinien też posiadać charyzmat osobisty. W drugim przypadku ksiądz powinien pełnić funkcje religijne w oparciu o obydwa te charyzmaty. Jego rola bowiem jest ściśle związana z autorytetem. Odnośnie do autorytetu, autor wysunął i starał się zweryfikować na materiale empirycznym następującą hipotezę: autorytet księdza w środowisku miejskim poddany jest procesowi desakralizacji i demokratyzacji, co znajduje wyraz w zakwestionowaniu jego władzy ekstensywnej, zapotrzebowaniu na autorytet osobisty oraz w przesunięciu akcentu z kapłana-urzędnika (rytualizm) na kapłana-proroka (przepowiadanie). Gdy chodzi o rolę księdza, autor wyróżnił rolę „totalną” i rolę dyfuzyjną. Pierwsza z nich obejmuje wiele segmentów ról związanych z religią instytucjonalną. Zespół wszystkich tych segmentów tworzy oczekiwania wiernych w ramach religii instytucjonalnej. Druga z nich obejmuje również wiele segmentów ról, ale związanych z religią „operatywną”, tj. zindywidualizowaną i osobistą. W oparciu o to rozróżnienie autor sformułował i udokumentował następującą hipotezę: rola księdza w środowisku miejskim kurczy się i zacieśnia do spraw religijnych, przy czym zmniejsza się zapotrzebowanie katolików w płaszczyźnie religii instytucjonalnej, wzrasta natomiast ich zapotrzebowanie w płaszczyźnie religii „operatywnej” i w sferze prywatnej. Co więcej, nie dostrzega się kryzysu roli księdza w ramach religii instytucjonalnej, bowiem zarówno kapłan świadomy jest swej roli, jak również wierni świadomi są oczekiwań związanych z tą rolą. Natomiast występują już pewne symptomy kryzysu dyfuzyjnej roli księdza w ramach religii „operatywnej” z uwagi na brak przygotowania księży do duszpasterstwa osobistego.

Drugi referat dotyczył *Hipotez w zakresie przemian strukturalnych parafii w wielkim mieście* (Hugo Bogensberger, dyrektor Instytutu do Badań Kościelnych w Wiedniu). Autor przyjął jako punkt wyjścia i układ odniesienia do sformułowania odnośnych hipotez „typ idealny” Kościoła ludowego w ujęciu M. Webera i E. Troeltscha. Jego zdaniem, struktura parafii odzwierciedlała makrostrukturę Kościoła w społeczeństwie preindustrialnym. Była ona modelem strukturalnym Średniowiecza dla terenów wiejskich. Model ten został poszerzony na całe społeczeństwo po Soborze Trydenckim, kiedy to Kościół zorganizował się według zasady terytorialnej. Zamieszkanie i przynależność do parafii („dwudymensjonalność”) znalazły odbicie w typie „Kościoła ludowego”. Cechy tego typu Kościoła są następujące: a) powszechność przynależności, b) przeakcentowanie religijności rytualnej, c) alians z państwem i społecznymi grupami nacisku, d) przeakcentowanie zasady urzędu, e) centralizm jako styl organizacji. Struktura ta stała się dysfunkcyjna w społeczeństwie przemysłowym. Biorąc to pod uwagę, autor poszukuje przesłanek dla nowej struktury Kościoła w środowisku wielkiego miasta. M. in. wymienia on następujące: wolność religijna, akceptacja pluralizmu, nowa forma religijności pozainstytucjonalnej, nowy podział ról: prezbiterzy — laicy, nowy styl organizacji: rzeczowe i otwarte komunikacje. Z socjolo-

gicznego punktu widzenia, parafia wielkomejska nie jest wspólnotą, gdyż brak jej istotnych cech konstytutywnych — poczucia solidarności i wspólnego uczestnictwa. W związku z tym autor wysuwa dwie hipotezy: 1) parafia terytorialna w środowisku wielkomejskim powinna się opierać na różnych zasadach tworzenia więzi (grup pierwotnych, duchowych wspólnot, zrzeszeń celowych); 2) struktura terytorialna nie jest wystarczająca i wymaga uzupełnienia przez duszpasterstwo kategoriałne, ponadparafialną kooperację itd. Zmiana struktur kościelnych w mieście wymaga uwzględnienia przede wszystkim dwóch zasad: a) kulturowego pluralizmu dla przezwyciężenia mentalności etnocentrycznej; b) komunikacji dla religijnego zaangażowania katolików.

Trzeci referat został poświęcony *Plaszczyznom identyfikacji z Kościołem w regionach uprzemysłowionych* (ks. doc. dr hab. Romuald Rak). Autor omówił wyniki badań socjoreligijnych zrealizowanych w Puławach, Płocku, Nowej Hucie i Katowicach w zakresie identyfikacji katolików z Kościołem w Polsce. Wyróżnił przy tym trzy płaszczyzny identyfikacji: 1) płaszczyzna religijnej kultury (światopogląd i doktryna wiary, zachowania etyczne katolików, przekazywanie wiary i moralności); 2) płaszczyzna zachowań rytualnych i kultowych (udział w niedzielnej mszy, częstotliwość Komunii św., komunie wielkanocne, inne działania rytualne, pobożność robotników jako przykład zachowań rytualnych); 3) płaszczyzna świadomości przynależności do wspólnot i struktur kościelnych (identyfikacja z parafią, identyfikacja ze strukturami ponadparafialnymi). W wymienionych płaszczyznach autor przytoczył konkretne wskaźniki z wielu badań socjoreligijnych, ukazujące różnicowanie wśród katolików co do stopnia identyfikacji z Kościołem. Wnioski z tych analiz autor sformułował następująco: a) poziom religijności katolików w Polsce, także w rejonach uprzemysłowionych, nie obniża się; b) tradycyjna religijność katolików zmienia się zarówno w kierunku osłabienia (niewierzący, religijnie obojętni), jak i w kierunku pogłębienia (religijność świadoma). Ta druga tendencja jest silniejsza w Polsce; 3) w badaniach środowiskowych występuje silniejsza lub słabsza identyfikacja z Kościołem, która kształtuje się rozmaicie w zależności od płaszczyzny identyfikacji; 4) wszystko wskazuje na utrzymywanie się w Polsce w przeważającej mierze katolicyzmu ludowego. My jednak się tego nie boimy i staramy się stosować pewne reformy pastoralne dla jego pogłębienia. Socjologia świadczy przy tym duszpasterstwu dużą pomoc, za co jesteśmy jej wdzięczni.

Ostatni referat na tej sesji ukazał zjawisko *Nieformalnych grup religijnych w Polsce* (ks. dr Franciszek Janusz Mazurek). Autor przedstawił kontekst społeczeństwa prostego i złożonego jako punkt wyjścia do zmian religijnych.

W dyskusji po wymienionych referatach zwrócono uwagę na szereg interesujących problemów. Wśród nich najczęściej uwagi poświęcono problemom gminy religijnej oraz roli duchowieństwa i świeckich w Kościele. Gdy chodzi o pierwszy z nich, zanalizowano sytuację parafii w kontekście społeczeństwa tradycyjnego, która uległa radykalnej zmianie w społeczeństwach rozwiniętych i wymaga przebudowy w kierunku autentycznych wspólnot religijnych. Gdy chodzi o te ostatnie zwrócono uwagę na fakt, że parafia terytorialna w wielkim mieście nie może już być wspólnotą, lecz raczej grupą „celową”, skierowaną na zaspokojenie potrzeb religijnych wiernych. W ramach parafii mogą jednak rozwijać się gminy chrześcijańskie jako autentyczne wspólnoty religijne. Parafia terytorialna pełniłaby wobec nich rolę pomocniczą. Gdy chodzi o duchowieństwo, wiele uwagi poświęcono redefinicji roli księdza parafialnego z uwagi na dojrzałość laikatu. Określenie roli księdza powinno wystąpić nie tylko w relacji religia instytucjonalna — przywatna, lecz także w relacji kapłan — laik w Kościele. Zaspokojenie potrzeb religijnych wiernych wymaga rozwoju duszpasterstwa osobowego, ale też określenia domeny działalności świeckich i inspirującej czy animatorskiej roli księdza. Mówiąc o religijności,

często zwraca się uwagę na religijność osobistą i pogłębioną, a zapomina się o jej wspólnotowym wymiarze. Ten moment znajduje wyraz w małych grupach nieformalnych, gdzie obecność księdza jest konieczna. Nie można bowiem tworzyć *priesterlose Gemeinde*. Problemy te nie są jednak łatwe do rozwiązania, gdyż rola księdza jako animatora czy inspiratora przypomina Akcję Katolicką, w której panował klerykalizm. Istotne jest określenie zakresów działania duchowieństwa i świeckich, a w ich ramach autonomii i odpowiedzialności tych obydwu podmiotów.

*ks. Władysław Piwowski, Lublin*