

**Janusz Mariański, Ryszard
Kamiński, Kazimierz Ryczan**

Biuletyn socjologii religii

Collectanea Theologica 55/3, 133-151

1985

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII

Zawartość: I. MODLITWA INDYWIDUALNA JAKO PRZEDMIOT BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH. 1. Zewnętrzne i wewnętrzne aspekty modlitwy. — 2. Modlitwa jako przedmiot badań socjologicznych w Austrii. — 3. Modlitwa jako przedmiot badań socjologicznych w RFN. — 4. Interpretacja wyników badań. II. WIĘŻ Z PARAFIĄ A ŚRODOWISKO SPOŁECZNE W ŚWIETLE BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH. 1. Świadomość parafialna. — 2. Więż emocjonalna z parafią. — 3. Działania na rzecz parafii. — 4. Wnioski końcowe.*

I. MODLITWA INDYWIDUALNA JAKO PRZEDMIOT BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH

1. Zewnętrzne i wewnętrzne aspekty modlitwy

W modlitwie człowiek poszukuje bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością ponadempiryczną (*sacrum*). W sensie ścisłym wyraża się w niej świadoma więź osoby ludzkiej z Bogiem osobowym. Jednostka realizuje swoją religijność w subiektywnej świadomości, odkrywa ją w głębi samego siebie. Relacja z Bogiem poprzez modlitwę staje się elementem konstytutywnym egzystencji ludzkiej. Przejawia się w niej przede wszystkim stosunek do Boga, ale również postawa jednostki wobec samej siebie i otaczającej rzeczywistości społecznej.

Modlitwa jest z jednej strony wyrazem ludzkiej religijności, z drugiej zaś jej potwierdzeniem i ugruntowaniem. Praktykowana nie z przyzwyczajenia i rutyny, lecz jako wynik określonych potrzeb religijnych niesie z sobą szereg konsekwencji dla człowieka modlącego się. Za P. E. Johnsonem można wymienić funkcje psychiczne spełniane przez modlitwę: uświadomienie potrzeb religijnych, emocjonalna *katharsis*, zaufanie, akceptacja wyznaczonych celów religijnych, oddanie, odnowienie energii emocjonalnych, przezwyciężenie izolacji i samotności, radość, wdzięczność i pojednanie, wytrwałość i siła do przezwyciężania trudności, integracja osobowości i poczucie tożsamości osobowej¹.

W modlitwie rzeczywistość ponadempiryczna staje się centrum życia. Na wyższych stadiach rozwoju kultury modlitwa osiąga swoją czystą i altruistyczną postać, na niższych zaś poziomach kultury jest zwykle nastawiona na osiąganie celów egoistycznych². W pierwszym przypadku człowiek modlący się jest skoncentrowany na *sacrum*, na Bogu osobowym, by go uwielbić i być w łączności z nim, w drugim zaś *sacrum* jest środkiem zaspokojenia doraźnych potrzeb, wywołanych nastrojem chwili lub miejsca, czasem nawet środkiem osiągania rezultatów pozadurowych. Modlitwa pragmatyka życiowego, starającego się zapewnić sobie przez modlitwę powodzenie w trudnych przed-

* Biuletyn socjologii religii przygotowuje Zakład Socjologii Religii KUL pod kierunkiem ks. Władysława Piwowarskiego. Redaktorem obecnie numeru jest ks. Kazimierz Ryczan, Lublin.

¹ Zob. C. P. G. Tilanus, *Empirische Dimensionen der Religiosität. Zum Begriff und den sozialwissenschaftlichen Messmethoden der Religiosität*, Augsburg-Steppach 1972, 109.

² E. Sapir, *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, Warszawa 1978, 218.

sięwzięciach, nabiera niekiedy charakteru magicznego. Nie ma więc charakteru *stricte* religijnego.

Religiolodzy podkreślają występującą we wszystkich kulturach ewolucję modlitwy, od form magicznego stosunku do sił uznawanych za tabu, do form osobistych kontaktów z bóstwem. W wyżej rozwiniętych religiach Bóg staje się partnerem życiowym człowieka, kieruje jego losem, włącza się w jego sprawy, udziela mu sił i zapewnia szczęście. Człowiek pozostający w komunikacji osobowej z Bogiem ma możliwość przedstawienia w modlitwie wszystkich swoich problemów życiowych oraz oczekuje od niego pomocy w osiąganiu nowego ładu moralnego i emocjonalnego. Jedną z form modlitwy jest modlitwa błagalna, będąca ważnym krokiem w kierunku osobowej więzi (komunikacji) z Bogiem. Dominacja modlitwy błagalnej w indywidualnym i osobowym doświadczeniu religijnym człowieka oznacza jednak jeszcze pewną jednostronność tej komunikacji³.

W kontakcie osobowym z Bogiem uwaga modlącego się może koncentrować się bądź na samym Bogu (spotkanie z Bogiem), bądź na problemach jednostki i świata w kontekście Boga (swoista konfrontacja Boga ze światem). Sam świat jawi się jako zasadniczo dobry i wartościowy, który wymaga naszego współudziału w jego dalszym udoskonalaniu bądź jako zły, od którego trzeba odejść i całkowicie wyzwolić się, by połączyć się z Bogiem⁴. Między postawą skoncentrowaną na *sacrum* przy całkowitej separacji od *profanum* a postawą odkrywania tego co sakralne w tym co świeckie, istnieje wiele stopni pośrednich łączących elementy jednych i drugich postaw. Społeczne formy modlitwy mają pochodny i zróżnicowany charakter.

Modlitwa pojęta jako osobowe doświadczenie człowieka jest podstawową strukturą wiary chrześcijańskiej i jako taka z trudem lub w ogóle nie daje się badać empirycznie. Socjologicznie można określić, w jakim zakresie prawdy wiary są werbalnie akceptowane, które normy moralne są uznawane za wiążące, w jakim stopniu ludzie respektują nakazy Kościoła, jak często uczęszczają w niedzielę do kościoła, jak często i w jakich okolicznościach modlą się itp. To wszystko jednak mówi jeszcze za mało o osobowym doświadczeniu religijnym człowieka. Praktyka modlitwy jest zorientowana nie tyle na zewnętrzne wypełnianie obowiązku, ile raczej na wewnętrzne aspekty religijne.

Modlitwę należącą do działań kultowych i będącą ważnym elementem wychowania religijnego, socjologowie badają najczęściej w jej aspektach zewnętrznych, rzadko wnikając w to, co jest „poza” lub „ponad” zewnętrznymi zachowaniami religijnymi. Badają najczęściej częstotliwość modlitwy i jej wartościowanie w kategoriach „ważne — nieważne”, „użyteczne — nieużyteczne”, „sensowne — bezsensowne” itp. Czasem ustala się okoliczności skłaniające człowieka do nawiązywania kontaktu modlitewnego z Bogiem.

Poniżej omówimy wybrane badania socjologiczne przeprowadzone w dwóch krajach zachodnioeuropejskich (Austria, RFN), pokazując nierównoległość procesów zmian w zakresie częstotliwości realizacji praktyk modlitewnych indywidualnych i ocen ich ważności w świadomości katolików (zachowania i postawy wobec modlitwy).

2. Modlitwa jako przedmiot badań socjologicznych w Austrii

Zagadnienie modlitwy było jednym z tematów wielkiej ankiety przeprowadzonej w 1970 r. w trzech diecezjach austriackich (Linz, Klagenfurt, Innsbruck) i powtórzonej w 1980 r. w tych samych diecezjach oraz dodatkowo w okręgu Burgenland i w całej Austrii. Badania zostały przeprowadzone

³ A. Grabner-Haider, *Ethos und Religion. Entstehung neuer Lebenswerte in der modernen Gesellschaft*, Mainz 1983, 29.

⁴ J. Słomińska, *Modlitwa w aspekcie socio-religijnym*, Katecheta 23 (1979) 244—250.

przez Institut für kirchliche Sozialforschung z Wiednia i dotyczyły zarówno częstotliwości modlitwy, jak i jej znaczenia w życiu codziennym chrześcijanina. W latach 1977—1978 zrealizowano w dekanacie Sarleinsbach (diecezja Linz) badania w środowisku wiejskim⁵. Uzyskane wyniki prezentuje tabela 1.

Tab. 1. Częstotliwość modlitwy prywatnej
w świetle austriackich badań socjologicznych (dane w %)

Badania socjologiczne	Częstotliwość modlitwy prywatnej					
	A	B	C	D	E	F
diecezja Innsbruck (1970)	37	12	29	8	7	6
diecezja Linz (1970)	40	12	25	9	9	7
diecezja Linz (1980)	38	13	28	9	7	5
Burgenland (1980)	43	14	21	9	6	4
Austria — katolicy (1980)	31	15	26	11	8	11
Austria — ogółem (1980)	28	13	23	10	7	9
dekanat Sarleinsbach (1977—1978)	43,4	22,3	16,1	4,5	9,3	4,3

UWAGA: Zastosowane symbole oznaczają następującą częstotliwość modlitwy: „A” — codziennie, „B” — często, „C” — okazyjnie, „D” — rzadko, „E” — prawie wcale, „F” — wcale. W tabeli nie uwzględniono „braku danych”, stąd wyniki nie sumują się do 100%.

Z przytoczonych danych wynika, że w latach 1970—1980 zaznaczył się lekki spadek regularnej modlitwy prywatnej na rzecz modlitwy nieregularnej i okazjonalnej. Wskaźnik osób nie modlących się wcale lub prawie wcale pozostawał na zbliżonym poziomie. W społeczeństwie austriackim zmiany negatywne w sferze praktyk religijnych dotyczą bardziej praktyk o charakterze obowiązkowym (Msza św. niedzielną, spowiedź wielkanocną) niż o charakterze prywatnym. Jednakże regularnie modliła się — według własnych deklaracji — mniej niż trzecia część badanych Austriaków.

Częstotliwość modlitwy była zróżnicowana w rozmaitych środowiskach społecznych. Na przykład wśród rolników 65% badanych modliło się regularnie, 8% — często, 26% — okazyjnie lub rzadko i tylko 1% — prawie wcale⁶. Na podobnym poziomie kształtowała się częstotliwość modlitwy u emerytów i gospodyń domowych, natomiast przedstawiciele wolnych zawodów, pracownicy umysłowi i robotnicy charakteryzowali się wyraźnie niższą częstotliwością modlitwy. W grupie badanych rodzin robotniczych z trzech parafii archidiecezji wiedeńskiej 10% modliło się często, 38% — okazyjnie, 20% — rzadko, 22% — prawie wcale i 10% — wcale. Zaznaczały się wyraźne różnice między kobietami i mężczyznami, natomiast różnice pomiędzy ludnością robotniczą i ogółem ludności w praktykach modlitewnych były znacznie mniejsze niż w obowiązkowych praktykach niedzielnych⁷.

⁵ P. M. Zulehner, *Religion im Leben der Österreicher. Dokumentation einer Umfrage*, Wien 1981, 59—165; F. Breid, *Daten und Impulse zur Landpastoral. Ergebnisse der Dekanatsuntersuchung Sarleinsbach*, Linz 1982, 158.

⁶ H. Bogensberger, *Zur religiös-kirchlichen Lage der bäuerlichen Bevölkerung, w: Landpastoral — Dienst an den Menschen in Land und Stadt*, wyd. J. Wiener, H. Erharder, Wien 1980, 52.

⁷ *Untersuchung Kirche — Arbeiterschaft. Sozialethische Einstellungen und Beziehung zum kirchlichen Leben*, wyd. Katholischer Arbeitnehmerbewegung der Erzdiözese Wien, Wien (b.r.w.).

Z badań ogólnokrajowych wynikało, że kobiety odznaczały się wyższą częstotliwością modlitwy osobistej niż mężczyźni, osoby w wieku 60—70 lat wyższą niż osoby w wieku 19—24 lat, badani ze wsi i małych miast wyższą niż badani z wielkich miast, uczęszczający regularnie do kościoła wyższą niż nie uczęszczający. Zależność częstotliwości modlitwy od poziomu wykształcenia układała się w kształt litery „U”, tzn. była najwyższa u osób z wykształceniem podstawowym, spadała u osób z wykształceniem zasadniczym zawodowym i znowu wzrastała u osób z wykształceniem średnim i wyższym.

Młodzież austriacka w wieku 15—24 lat, badana w 1980 r., określała częstotliwość modlitwy w swoim życiu w następujący sposób: często — 20%, okazynie — 30%, rzadko — 18%, prawie wcale — 16%, wcale — 15% (brak danych — 1%). Dla młodzieży katolickiej częstotliwość modlitwy kształtowała się odpowiednio: 20%, 31%, 18%, 17%, 14% (1%). Dziewczeta odznaczały się częstszą modlitwą niż chłopcy, uczniowie z niższych klas częstszą niż uczniowie z klas wyższych i studenci, młodzież pochodząca z rodzin chłopskich częstszą niż z rodzin pracowników umysłowych, z małych miejscowości częstszą niż z wielkich miast, uczęszczający regularnie na mszę św. niedzielą częstszą niż uczęszczający nieregularnie⁸.

Wśród studentów katolickich z Innsbrucka, badanych w 1971 r., 20,6% modliło się codziennie, 36,9% — nieregularnie, 17,6% — w przypadkach wyjątkowych i 19,5% — nigdy nie modliło się (brak danych — 5,4%). Dla 29,9% badanych modlitwa oznaczała medytację i skupienie, dla 19,5% — wyrażenie trosk i lęków życiowych, dla 20,9% spotkanie z Bogiem i dla 5,8% — tęsknotę za czymś świętym (brak danych — 23,9%)⁹.

W deklaracjach katolików austriackich przeważały pozytywne oceny modlitwy. Tylko od 7% do 13% badanych w 1970 r. w poszczególnych diecezjach uznawało modlitwę za przedsięwzięcie bez większego znaczenia lub nawet bezsensowne (w 1980 r. — 10% w diecezji Linz, w okręgu Burgenland — 8%, w całej Austrii — 13%). Zdecydowana większość badanych osób była więc przekonana o sensowności modlitwy.

Według opinii katolików z 1970 r. (50—62%) modlitwa wymaga dobrego nastroju wewnętrznego (w 1980 r. — 46% w diecezji Linz, w okręgu Burgenland — 38%, w całej Austrii — 45%). Ludzie poszukujący określonego nastroju wewnętrznego pojmują prawdopodobnie modlitwę jako akt wyraźnie izolujący, nie związany z życiem codziennym, wymagający specjalnego nastawienia emocjonalnego. Pogląd ten był bardziej upowszechniony wśród ludzi starszych i mniej regularnie uczęszczających do kościoła, zwłaszcza zaś w ogóle nie uczęszczających na mszę św. Mają oni tendencję rozdzielania życia religijnego i codziennego jako odrębnych sfer aktywności ludzkiej.

Przekonanie, że „z serca można modlić się tylko w trudnych sytuacjach”, reprezentowało w 1970 r. 51% badanych z diecezji Innsbruck, 47% — z diecezji Klagenfurt i 36% — z diecezji Linz (w 1980 r. — 43% w diecezji Linz, 43% — w okręgu Burgenland i 40% — w całej Austrii). Tego typu opinie częściej pojawiały się u kobiet i osób z niższym wykształceniem. Częstotliwość uczęszczania do kościoła nie wywierała istotnego wpływu na postawy

⁸ *Zur Religiosität und Kirchlichkeit von Jugendlichen in Österreich 1980* (Institut für kirchliche Sozialforschung — Nr 139), Wien 1981, 4—8. Wśród uczniów szwajcarskich na początku lat siedemdziesiątych 39,4% modliło się często, 49,6% — rzadko i 8,8% — wcale (2,2% — brak odpowiedzi). G. Vassalli, *Religion — Glaubwürdigkeit des Religiösen bei Oberstufenschülern*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1976, 114.

⁹ A. Matzner, *Glaube und Institution. Einstellung der Studenten in Innsbruck zu den Umwandlungsprozessen in der heutigen Gesellschaft. Eine religionssoziologische Untersuchung über Religiosität und Kirchlichkeit der Studenten*, Innsbruck 1972, 325.

badanych wobec modlitwy w analizowanym aspekcie. Postawa modlitwy „z serca” może świadczyć o modlitwie skoncentrowanej na własnym „ja”.

Dobrą charakterystyką postaw Austriaków wobec modlitwy jest zdecydowana akceptacja twierdzenia: „można modlić się do Boga i czerpać stąd nowe siły”. Od 82% do 89% badanych w poszczególnych diecezjach w 1970 r. podtrzymywało przekonanie o modlitwie jako źródle nowych sił do życia. W diecezji Linz wskaźnik ten wynosił w 1970 r. 82%, w 1980 r. — 76% (dla całej Austrii — 65%, w okręgu Burgenland — 74%). Skrajnie negatywne opinie o modlitwie należały do rzadkości (od 8% do 12%).

Źródło nowych sił w modlitwie częściej dostrzegały kobiety, osoby starsze, z niższym poziomem wykształcenia, rolnicy i emeryci. Zróżnicowanie występowało w przekroju społeczno-kulturowym poszczególnych środowisk (Linz, Wels i wsie) i według stopnia intensywności uczestnictwa w kulcie. Wraz ze wzrostem udziału w praktykach niedzielnych potęgowało się przekonanie, że modlitwa daje nowe siły i rzadziej występowały poglądy o modlitwie jako czymś nieużytecznym lub niosącym jedynie samouspokojenie¹⁰.

Innym wskaźnikiem stosunku katolików do modlitwy jest praktyka wspólnej modlitwy w rodzinie. Z dostępnych danych wynika, że praktyki modlitewne wieczorne z dziećmi były respektowane tylko przez część rodziców. Spośród rodziców katolickich z Salzburga w latach sześćdziesiątych 44% badanych modliło się ze swoimi dziećmi regularnie i 14% — nieregularnie. Pozostali nie modlili się w ogóle ze swoimi dziećmi. W rodzinach, w których rodzice modlili się przed snem z dziećmi, częściej czyniły to kobiety niż mężczyźni. Przynajmniej co drugi mężczyzna i co piąta kobieta nie modlili się w ogóle ze swoimi dziećmi. Uczestnictwo we Mszy św. niedzielnej sprzyjało na ogół podtrzymywaniu praktyk wspólnych modlitw z dziećmi¹¹.

Badania porównawcze w Austrii, oparte o próby reprezentatywne dla poszczególnych diecezji i całego kraju, wykazały znaczną stabilność w postawach wobec modlitwy i nieco mniejszą w zachowaniach modlitewnych. Znacznie więcej katolików doceniało wartość modlitwy niż praktykowało ją regularnie. Porównanie częstotliwości modlitwy młodzieży i dorosłych wykazywało wyraźne zróżnicowania pokoleniowe. Młodzież austriacka wyraźnie rzadziej realizuje praktyki modlitewne niż dorośli. Wyzwała się ona szczególnie szybko z rytmu regularnej modlitwy codziennej.

3. Modlitwa jako przedmiot badań socjologicznych w RFN

Raporty z badań socjologicznych RFN zawierają dość często informacje na temat praktyk religijnych katolików i protestantów. Są to jednak z reguły informacje o praktykach niedzielnych, znacznie rzadziej o praktykach modlitewnych prywatnych. Brakuje szczególnie informacji o częstotliwości modlitwy katolików i protestantów zachodnioniemieckich w skali całego kraju. Z konieczności musimy odwoływać się do badań monograficznych.

Sondaż reprezentatywny w RFN zorganizowany przez tygodnik „Der Spiegel” w 1967 r. dotyczył między innymi znaczenia modlitwy w życiu codziennym. Spośród ogółu badanych 64% wypowiedziało opinię, że przez modlitwę osiąga się Boga. W ocenie 27% respondentów dzień bez modlitwy to jakby dzień stracony. Według opinii 40% respondentów modlitwa powinna być realizowana tylko wtedy, gdy odczuwa się jej potrzebę, a według 19% — tylko w chwilach poważnych trudności życiowych. Wreszcie dla 13% badanych modlitwa była bez znaczenia lub w ogóle bezsensowna. Większość badanych

¹⁰ P. M. Zulehner, *Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion. Religion und Kirche in Österreich*, Wien 1973, 137; tenże, *Religion und Kirche im Leben der Burgenländer (Linearegebnisse)*, Passau 1980, 28.

¹¹ J. Lange, *Ehe- und Familienpastoral heute. Situationsanalyse — Impulse — Konzepte*, Wien 1977, 95.

zacieśniała i rezerwowała znaczenie modlitwy do określonych przypadków, odnosiła jej potrzebę do krańcowych sytuacji. Nie brak i tych, dla których modlitwa była tylko pozostałością dawnych czasów, utrzymującą się jedynie ze względu na niedostatki racjonalnego wyjaśniania świata. Z deklaratywnych wypowiedzi respondentów wynikało, że 27% spośród nich modliło się jeszcze codziennie¹².

Dość pozytywne oceny modlitwy odnotowano w mieście przemysłowym Ludwigshafen: 16% badanych katolików tego miasta oceniło modlitwę jako bardzo ważną czynność, 47% — jako ważną, 18% — jako niezbyt ważną i 6% — jako nieważną (brak modlitwy — 8%, brak danych — 4%). Odpowiednie dane dla protestantów kształtowały się na poziomie: 26%, 24%, 23%, 8% (14%; 4%). Spośród badanych chrześcijan 44% miało świadomość, że ich modlitwa jest wysłuchiwana przez Boga. F. Borggreffe porównując częstotliwość, ważność i skuteczność modlitwy u katolików i protestantów z Ludwigshafen oraz katolików i protestantów amerykańskich szacuje odpowiednie proporcje jak 2:3. Chrześcijanie zachodnioniemieccy z przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych byli o jedną trzecią mniej „kościelni” niż chrześcijanie amerykańscy¹³.

W latach sześćdziesiątych w rejonie słabo zaawansowanym pod względem urbanizacyjno-industrializacyjnym w południowej części RFN praktyka modlitwy jeszcze cieszyła się dużą aprobatą wśród katolików. Sens modlitwy dostrzegało 89% badanych mieszkańców Augsburga i 93% mieszkańców okolic wiejskich. Modlitwa była jedną z ważnych dróg doświadczenia Boga. Pozytywne oceny modlitwy przeważały nad respektowaniem tej praktyki w życiu codziennym. Regularnie modliło się 45% w mieście i 54% katolików na wsi. Różnice między ludnością miejską i wiejską okazały się bardziej wyraźne w sferze zachowań (praktyki modlitewne) niż w sferze poglądów (ocena sensowności modlenia się)¹⁴.

W innym rejonie wiejskim o charakterze tradycyjnym w latach sześćdziesiątych 55% respondentów modliło się codziennie, 39% — czasem i 6% — w ogóle nie praktykowało modlitw prywatnych. Kobiet modlących się codziennie było więcej niż mężczyzn (różnica 12%), osób będących w wieku 21—35 lat mniej niż osób po pięćdziesiątce (różnica 22%). Nawet wśród uczęszczających regularnie do kościoła spotykano osoby, które zerwały z praktyką modlitwy codziennej¹⁵.

Praca U. Boos-Nünning i E. Golomba dotycząca środowiska miejskiego w zagłębiu Ruhry zawiera informacje o stosunku chrześcijan z lat sześćdziesiątych do modlitwy. Na skonstruowanej skali „prywatne praktyki religijne”, zawierającej dane o częstotliwości modlitwy oraz informacje o ocenach modlitwy i przekonaniach o jej skuteczności, 59% katolików i 45% protestantów zajmowało wysokie pozycje. Niskie wartości uzyskało 12% katolików i 24% protestantów (wartości pośrednie odpowiednio: 29% i 31%). Wśród katolików znajdowało się więcej osób z silną więzią religijną według wymiaru „prywatne praktyki religijne” niż w innych wspólnotach chrześcijań-

¹² Was glauben die Deutschen? Die EMNID-Umfrage: Ergebnisse — Kommentare, wyd. W. Harenberg, München-Mainz 1968, 61—93. W reprezentatywnych badaniach holenderskich z połowy lat sześćdziesiątych 69% zapytanych akceptowało sens modlitwy, wśród respondentów należących do jakiegoś Kościoła — ponad 80%. C. P. G. Tilanus, dz. cyt., 109.

¹³ F. Borggreffe, *Kirche für die Grossstadt. Sozialtheologische Materialien für eine urbane Theologie*, Heidelberg 1973, 110.

¹⁴ *Seelsorge heute. Konkrete Aspekte kirchlichen Lebens im Urteil von Priestern und Laien*, wyd. O. Selg, Augsburg-Steppach 1971, 28.

¹⁵ O. Selg, *Kirche der Ungläubigen? Fragen und Meinungen in einem Traditionsgebiet*, Adelsried bei Augsburg 1969, 52—54.

skich, jednak różnice nie były tak znaczne, jak w przypadku praktyk religijnych o charakterze publicznym. Wiara religijna chrześcijan manifestuje się w wyższym stopniu przez modlitwę prywatną niż kult wspólnotowy¹⁶.

Badania zrealizowane w 1970 r. w Bochum wśród katolików będących w wieku 18—70 lat wykazały, że 14% spośród osób formalnie przynależnych do Kościoła (ochrzczeni) oraz płacących podatek kościelny nie modliło się wcale, a 10% — prawie wcale, 36% modliło się codziennie, 16% — często, 21% — przy okazjach. Zróżnicowane były również postawy wobec modlitwy. Twierdzenie, że modlitwa jest tylko przyzwyczajeniem, zaakceptowało 29% badanych (17% — częściowo, 54% — nie), 22% — że modlitwa ma niewielkie znaczenie (16% — częściowo, 62% — nie) i 48% — że bez modlitwy nie można wyobrazić sobie życia (21% — częściowo, 31% — nie). Wielu katolików przypisywało modlitwie prywatnej szczególnie ważne miejsce jako drodze komunikacji z Bogiem, ważniejsze niż praktykom religijnym o charakterze obowiązkowym¹⁷.

Wśród katolików badanych w 1970 r. w skali całego kraju 77% modliło się przed posiłkiem w domu rodzinnym i tylko 37% podtrzymywało we własnym domu tę praktykę (21% — czasem, 42% — nie podtrzymywało tej praktyki lub nie wykonywało jej nigdy)¹⁸. Praktyka modlitwy przed posiłkiem była jeszcze mniej rozpowszechniona w środowiskach protestanckich. W 1972 r. 15% badanych mężczyzn i 20% kobiet potwierdziło kontynuowanie tej praktyki w swoich rodzinach¹⁹. Według badań zachodnioniemieckich o charakterze ogólnokrajowym w 1965 r. 62% respondentów wskazywało na praktykowanie modlitwy przed jedzeniem w rodzinach pochodzenia i 29% — w rodzinach własnych (odpowiednie dane dla 1982 r. — 47% i 11%)²⁰.

Z porównania przytoczonych danych wynika, iż wiele osób przyzwyczajonych w dzieciństwie do modlitw przed posiłkami nie kontynuowało tych praktyk w wieku dojrzałym. Zauważa się również w latach siedemdziesiątych znaczny spadek respektowania omawianych praktyk modlitewnych w rodzinach katolickich i protestanckich. Kulturowanie tego rodzaju praktyk modlitewnych korelowało pozytywnie ze wzrastającym wiekiem i intensywnością uczęszczania do kościoła. W ocenie dynamiki praktyk modlitewnych należy uwzględnić zniekształcenia spowodowane ocenami retrospektywnymi.

Badania socjologiczne zachodnioniemieckie nad praktykami modlitewnymi są bardziej fragmentaryczne niż analogiczne badania austriackie. Wskazują one na mniejszy zasięg ludzi wierzących realizujących praktyki modlitwy prywatnej w RFN niż w Austrii. W obydwu jednak krajach jest mniej ludzi, którzy nigdy nie modlą się, niż tych, którzy nie uczęszczają do kościoła i nie przystępują do sakramentów św. W latach siedemdziesiątych nastąpił spadek częstotliwości modlitw indywidualnych w rodzinach zachodnioniemieckich. Wskazują na to między innymi obserwacje i doświadczenia duszpasterzy i katechetów, którzy spotykają coraz częściej wśród dzieci zgłaszających się po raz pierwszy na katechizację lub na szkolną mszę św. niedzielną takie dzieci, które nigdy nie modliły się lub nic nie wiedzą o modlitwie.

¹⁶ U. Boos-Nünning, E. Golomb, *Religiöses Verhalten im Wandel. Untersuchungen in einer Industriegesellschaft*, Essen 1974, 34—35, 198.

¹⁷ U. Boos-Nünning, *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*, München 1972, 84—85.

¹⁸ G. Schmidtchen, *Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg im Breisgau 1972, 117.

¹⁹ *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung*, wyd. H. Hild, Gelnhausen-Berlin 1974, 181.

²⁰ *Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1973—1983*, wyd. E. Noelle-Neumann, E. Piel, t. 8, München 1983, 121.

Wychowanie modlitewne zakłada, że sami rodzice — wychowawcy modlą się²¹. Jeżeli nawet większość ludności RFN docenia ważność problemów religijnych w duchowym rozwoju dziecka²², to jednak nie zawsze oznacza to praktyczną realizację akceptowanych postulatów wychowawczych.

4. Interpretacja wyników badań

Modlitwa indywidualna jako praktyka religijna o charakterze prywatnym nie poddaje się ścisłej kontroli zewnętrznej. Dochodzą w niej do głosu motywów osobiste, nawet jeżeli decyzja jest uwarunkowana wychowaniem w grupach pierwotnych (np. w rodzinie). W modlitwach prywatnych ujawniają się te więzi religijne i wiara osobowa, które z trudem dochodzą do głosu w wewnętrznych i publicznych rytach religijnych. Praktyki prywatne wykraczają poza minimalne wymogi życia religijno-kościelnego stawiane przez Kościół. Sama modlitwa — indywidualna lub zbiorowa — będąca znakiem żywej więzi z Bogiem, odgrywa doniosłe znaczenie w życiu religijnym człowieka.

Badania socjologiczne w dwóch krajach zachodnioeuropejskich ujawniły, że praktyki religijne prywatne, których nierespektowanie jest mniej ostro sankcjonowane przez Kościół niż niewypełnianie praktyk religijnych obowiązkowych, są przez katolików przestrzegane w większym zakresie niż praktyki religijne publiczne. Taki stan rzeczy może być jednym z przejawów indywidualizacji postaw religijnych, czyli przechodzenia od religijności instytucjonalizowanej do religijności osobistej, od religijności zorientowanej na tradycję do religijności zorientowanej na doświadczenie religijne.

Religijność tradycyjna, tkwiąca korzeniami w przeszłości, ujmowana w kontekście historycznym i społeczno-kulturowym, jest silnie związana z instytucjami religijnymi i formalnymi wymogami Kościoła. Religijność zorientowana na doświadczenie przejawia się bardziej w kategoriach osobowego i wspólnotowego przeżycia oraz opiera się bardziej na internalizacji wartości niż norm. Proces sekularyzacji, który wstrząsnął odwiecznymi wzorcami i formami życia religijnego, dotknął w mniejszym stopniu sfery modlitwy prywatnej niż sfery publicznego życia religijnego. Nie można jednak zapominać, że w obydwu sferach życia — obok tendencji negatywnych — ujawniają się procesy na wskroś pozytywne. Tworzą się nowe lub odnowione formy życia modlitewnego, szuka się nowych dróg doświadczenia religijnego we wspólnotach. Religia nie pełni wówczas roli instytucji wtórnej w kształtowaniu sensu życia i interpretacji świata.

Omówione rezultaty badań socjologicznych wskazują, że koncepcja *homo orans* nie należy do przeszłości, także w społeczeństwach o wysokim zaawansowaniu urbanizacyjno-industrializacyjnym. Nie wyłania się z nich obraz człowieka bezreligijnego. Dość pozytywne oceny modlitwy nie oznaczają, że ta forma kontaktu z Bogiem jest realizowana na co dzień. Regularną modlitwę indywidualną praktykują częściej kobiety niż mężczyźni, ludzie starsi częściej niż młodszy, mieszkańcy wsi częściej niż mieszkańcy miast. Z wielu badań wynika, że tylko nieliczni katolicy austriaccy i zachodni Niemcy odznaczają całkowicie praktyki modlitewne (od kilku do kilkunastu procent), ale bardzo wielu modli się tylko dorywczo i okazjonalnie lub w sytuacjach zagrożenia i kryzysu.

Jest to przejawem szerszego procesu zmniejszania się roli religii i trak-

²¹ F. X. Kaufmann, G. Stachel, *Religiöse Sozialisation*, w: *Christlicher Glaube in modernen Gesellschaft*, wyd. F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte, Teilband 25, Freiburg im Breisgau 1980, 141.

²² J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, 98—99.

towania jej jako mniej ważnej sfery życia w porównaniu z rodziną, zawodem, czasem wolnym, kształceniem, nauką itp.²³ W społeczeństwach współczesnych słabnie ważność tych sfer życia, które wiążą się z szeroko rozumianą tradycją. W dziedzinie życia religijnego dotyczy to bardziej uczestnictwa w praktykach niedzielnych i wielkanocnych niż w praktykach prywatnych (modlitwa indywidualna). Niewątpliwie dla wielu ludzi współczesnych modlitwa pojawia się jako ważna dopiero w chwilach własnej niewystarczalności i słabości („potrzeba uczy modlitwy”), co może sugerować jej częściowe powiązania z magicznymi postawami.

Jeżeli przez wartość będziemy rozumieć „treści życiowe, cele działań i interpretacje, które jakaś grupa, warstwa społeczna lub całe społeczeństwo uważa za godne pożądania i zdobywania”, przez normy zaś „reguły, które są nakładane przez jakąś strukturę społeczną (np. grupę) na swoich członków celem kierowania ich zachowaniami, zobowiązujące wszystkich lub większość spośród nich”²⁴, to ogólnie można powiedzieć, że modlitwa lubziej zmienia się w kategoriach norm niż wartości. Katolicy częściej dostrzegają znaczenie i sens modlitwy niż ją praktykują. Ta wzrastająca rozbieżność między „teorią” i „praktyką” ma swoje powiązania między innymi z organizacją czasu wolnego i kulturą masową.

Człowiek współczesny opanowany przez racjonalizację, osiągnięcia nauki i techniki, skrópowany biurokratycznymi strukturami społecznymi, z których się wyrывa, uciekający ze sfery publicznej w sferę prywatną życia, nie traci zdolności doświadczania „tego, co tajemne” i „święte”. Spadek uczestnictwa w publicznych praktykach religijno-kościelnych nie jest zbieżny ze spadkiem poczucia sacrum i z zanikaniem ważnych elementów doświadczenia religijnego. Społeczeństwo pluralistyczne sprzyja osłabieniu identyfikacji z instytucjami religijnymi, co jednak nie oznacza, że ludzie przestali wierzyć i modlić się, a przynajmniej doceniać modlitwę w wielu sytuacjach życiowych.

Przeżywany głęboki kryzys społeczny, ideologiczny, polityczny, kryzys wartości wytwarzający „obszary pustki”, te i inne zjawiska społeczne hamują procesy sekularyzacji świadomości ludzkiej. Dla wielu religia staje się sanktuarium, w którym człowiek może być sobą i w którym czuje się bezpiecznie, zabezpieczony zwłaszcza przed trudnym do opanowania światem zewnętrznym. Religia wychodzi naprzeciw trwałym potrzebom człowieka w poszukiwaniu pełnego sensu życia.

Istnieją — jak się wydaje — szanse odnowy doświadczenia religijnego w całej jego pełni, wraz z wymiarem sakramentalnym i kościelnym, powrotu do afirmacji i dominacji sacrum w jego nowej formie („resakralizacja”)²⁵. Prognozy zapowiadające stały wzrost grupy ludzi, którzy nie będą potrzebować dla kształtowania swojego życia ani Kościoła ani religii, opierają się nie tyle na przesłankach empirycznych, ile raczej na założeniach ideologicznych.

Współczesna sytuacja religijna jest często opisywana i interpretowana w kategoriach sekularyzacji i pluralizmu. Pogłębiający się w wielu krajach zachodnioeuropejskich proces subiektywizacji i prywatyzacji religijności nie oznacza, by zanikał „potencjał religijny” w życiu pojedynczego człowieka i w konsekwencji całego społeczeństwa²⁶. Analiza stanu praktyk modlitew-

²³ T. Bargel, *Überlegungen und Materialien zu Wertdisparitäten und Wertwandel in der BRD, w: Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel*, wyd. H. Klages, P. Kmiecik, Frankfurt-New York 1979, 152—154.

²⁴ R. Mayer, *Moral und christliche Ethik*, Stuttgart 1976, 11—12.

²⁵ A. Grumelli, *Sekularyzacja pomiędzy religią a ateizmem*, w: *Sociologia religii*, wyboru dokonał i opracował F. Adamski, Kraków 1983, 412.

²⁶ P. M. Zulehner, *Persönliche Religiosität und Grosskirchen*, w: *Neue Religiosität, neues Bewusstsein, neuer Lebensstil*, wyd. P. M. Zulehner, München-Zürich 1984, 53—66.

nych, a zwłaszcza postaw wobec modlitwy, wydaje się ten fakt potwierdzać. Istnieje natomiast problem właściwej artykulacji owego „potencjału” codziennej religijności i zagwarantowanie mu kościelnych kształtów. Dla Kościoła oznacza to szansę, że społeczeństwa współczesne nie będą nieodwracalnie ewoluować w kierunku bezreligijności, lecz utrzymają w określonych granicach swój charakter religijny, nawet jeżeli aktywni chrześcijanie stanowią będą wyrażną mniejszość. Nie ma także dostatecznych podstaw dla tych postulatów pastoralnych, w których zaleca się rezygnację z Kościoła ludowego na rzecz „żywotnych oaz” w małych wspólnotach religijnych.

Dotychczasowe badania socjologiczne nad problematyką modlitwy prywatnej dotyczyły najczęściej jej czysto zewnętrznych przejawów. Wyjściem poza takie ujęcia były próby ustalenia postaw wobec modlitwy i uchwytnie zasadniczych tendencji w pojmowaniu modlitwy. Poza kręgiem zainteresowań znalazły się jak dotąd zagadnienia przyczyn pewnego kryzysu modlitwy prywatnej, między innymi tych przyczyn, które pojawiają się na styku współczesnej techniki i tradycyjnej religijności. Dotyczy to szczególnie modlitwy błagalnej lub szerszej — funkcji terapeutycznej modlitwy (poczucie bezpieczeństwa).

Należałoby uwzględnić w większym zakresie zawartość treściową praktyk modlitewnych, formy modlitwy i sposoby modlenia się, wreszcie przeżywane trudności, motywacje i znaczenie symboliczne modlitwy jako elementu dialogu i osobowego spotkania z Bogiem. W każdym bądź razie należy badać modlitwę, jej rozumienie i motywację również w kontekście społecznym, nawet jeżeli to, co istotne w modlitwie ukrywa się przed skalpelem socjologa i tylko częściowo odzwierciedla autentyczne doświadczenie modlitewne człowieka wierzącego.

ks. Janusz Mariański, Płock-Lublin

II. WIĘZ Z PARAFIĄ A ŚRODOWISKO SPOŁECZNE W ŚWIETLE BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH

Gwałtowne zmiany cywilizacyjne zmieniły środowisko społeczne i ukazały parafie i duszpasterstwo parafialne w całkiem nowych wymiarach. Parafia nawet najbardziej tradycyjna przechodzi pod wpływem tych przemian dostrzegalną ewolucję. Z tego powodu stała się ona w ostatnich dziesiątkach lat przedmiotem żywych zainteresowań teoretyków duszpasterstwa. Poszukuje się adekwatności duszpasterskiej parafii w nowym kontekście społeczno-religijnym. Problemem wciąż otwartym jest parafia jutra. Na Zachodzie Europy wielu podkreśla nieporadność organizmu parafialnego w wypełnianiu funkcji i zadań spoczywających na nim, zwłaszcza wobec dystansujących się od Kościoła. Stąd zainteresowanie zachodnich pastoralistów skupia się na poszukiwaniu nowych struktur i form duszpasterstwa, które byłyby adekwatnym do dzisiejszych potrzeb środkiem przyciągania wiernych do Chrystusa i Kościoła. Rozwiązanie nabrzmiałych problemów widzi się tam często nie w parafii tradycyjnej, ale w parafii misyjnej we wspólnocie wspólnot — składającej się z małych wspólnot religijnych, w których wierni pozostają świadomymi członkami na drodze swobodnego wyboru. Postuluje się przejście od obsłużonej parafii do współtroszczącej się wspólnoty parafialnej¹.

W refleksji nad tymi samymi problemami, ale w polskim, jakże odmiennym od zachodniego kontekście, wielką pomoc stanowią wyniki badań socjo-

¹ Por. P. M. Zulehner, *Priestermangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Pfarrgemeinde*, München 1983; E. Leuninger, *Die missionarische Pfarrei. Theologische Forderung und pastorale Notwendigkeit*, Limburg 1981.

logicznych, zwłaszcza dotyczące religijności i parafii. W punkcie wyjścia do tej refleksji znajduje się stosunek wiernych do parafii czyli zagadnienie więzi z parafią².

W parafii dokonują się podstawowe kontakty katolika z Kościołem. Kościół dla poszczególnego katolika urzeczywistnia się w parafii. Żywotność więzi parafialnych może być przyjęta za przejaw instytucjonalnych powiązań z religią. Wiąż z parafią wpływa także stabilizująco na religijność jednostki.

W niniejszym opracowaniu będzie chodziło nie tyle o podsumowanie dotychczasowych badań na odcinku więzi z parafią, ale przede wszystkim o ukazanie zależności między środowiskiem społecznym, a więzią z parafią³.

1. Świadomość parafialna

Termin „świadomość parafialna” odnosi się do pewnych zjawisk społeczno-religijnych parafii, jako podstawowej grupy religijnej, które powinny być przedmiotem wiedzy parafian. Świadomość tożsamości parafialnej obejmuje między innymi: świadomość katolików do własnej parafii, świadomość kryteriów przynależności do parafii, znajomość nazwy parafii i nazwiska proboszcza, zainteresowanie sprawami swojej parafii, uczestniczenie we Mszy św. w kościele parafialnym. Świadomość parafialna obejmuje także samo-identyfikację jednostki z parafią.

Środowisko jest czynnikiem w dużym stopniu różnicującym wskaźniki wiedzy o przynależności do konkretnej parafii. W parafiach wiejskich wszyscy parafianie wiedzą, do której parafii należą. Przynależność do parafii w środowisku wiejskim jest czymś kulturowo oczywistym, a określenie się jednostki jako parafianina jest czymś zupełnie naturalnym. Poczucie przynależności do parafii w środowiskach wiejskich osłabione jest tylko u tych, którzy przez dłuższy czas przebywają poza terytorium parafii np. pobyt w wojsku, na studiach, wyjazdy służbowe, pobyt w więzieniu czy na delegacjach. Trzeba tu także wspomnieć o tych, którzy nie rozluźnili kontaktu z miejscem zamieszkania, utrzymują jednak słaby kontakt z parafią ze względu na jawny konflikt z duchowieństwem miejscowym lub na wyłączenie ich z grona rodzin wizytowanych w czasie wizyty duszpasterskiej zwanej kołędą.

Zupełnie inaczej sprawa świadomości przynależenia do konkretnej parafii przedstawia się w środowisku miejskim, zwłaszcza w sytuacji wielkich miast. Nieświadomość przynależenia do konkretnej parafii nie jest tam rzadkością.

Tylko niektóre z analizowanych tu badań uwzględniały świadomość kryteriów przynależności do parafii. Pochodzą one tylko ze środowiska wielko- i średnio-miejskiego. Przedstawia je poniżej tabela 1.

² W powojennych uwarunkowaniach parafia stanowi główną ośnowę organizacyjną w Polsce. Ze względu na brak organizacji religijnych, które mogłyby wspierać parafię w realizacji zadań ewangelizacyjnych, na parafii spoczywa cały ciężar odpowiedzialności za realizację wszystkich zadań i funkcji duszpasterskich. Tym samym ranga duszpasterska i organizacyjna parafii w Polsce jest wysoka, a budowanie więzi ze swoją parafią ważnym elementem strategii duszpasterskiej.

³ Uwzględnimy tu wyniki badań z 61 parafii, prowadzonych w latach 1970—1984 w KUL. Analizowane badania podzielimy według typu środowiska parafialnego na siedem grup: parafie wielkich miast oznaczone symbolem A, parafie średnich miast — B, parafie małych miast — C, parafie małomiasteczkowo-wiejskie — D, parafie podmiejskie — E, parafie wiejskie — F, parafie PGR-owskie — symbolem G.

Tab. 1. Kryteria przynależności do parafii w świadomości parafian a typ środowiska parafialnego w %⁴.

Kryteria przynależności do parafii	Nazwy badanych parafii	
	Parafia św. Jakuba w Szczecinie	Parafia św. Bartłomieja w Płocku
przyjęcie chrztu	74,3	69,6
zamieszkanie na terenie parafii	37,9	39,8
udział we Mszy św. w kościele parafialnym	67,9	51,5
uznawanie wszystkich prawd wiary	41,4	48,1
przestrzeganie przykazań boskich i kościelnych	57,0	50,8
przyjmowanie księdza po koledzie	55,0	53,1
składanie ofiar na cele kościelne	50,0	42,3
wiedzieć do której parafii się należy	39,5	43,4
znać swego proboszcza	34,8	35,3
nie wiem	1,4	0,9
brak odpowiedzi	0,7	3,7

Z powyższego zestawienia wynika, że przynależność do parafii jest oceniana w kategoriach niezbyt precyzyjnych przez katolików badanych parafii. Zestaw kryteriów zawiera zarówno elementy instytucjonalno-prawne, jak i rytualno-obrzędowe, moralne, wierzeniowe i poznawcze. Kryteria istotne są stawiane przez wielu respondentów na równi z kryteriami nieistotnymi. Można stwierdzić, że spory odsetek nie dostrzega właściwej hierarchii kryteriów. Zapewne pewien odsetek respondentów zaakceptował wszystkie kryteria. Oznaczałoby to brak właściwego rozeznania wśród katolików miejskich o warunkach koniecznych, które decydują o tym, że ktoś jest parafianinem. Można powiedzieć, że katolicy badanych środowisk odznaczają się sporym stopniem dezorientacji w sprawie kryteriów przynależności do parafii.

Każda wspólnota religijna posiada swoich przywódców religijnych. Są oni głównymi organizatorami tych wspólnot. Oni to spełniają w tych wspólnotach funkcje wynikające z przyjęcia tego urzędu. Chodzi tu przede wszystkim o biskupa i proboszcza. Ten ostatni przysłany jest do parafii przez biskupa i reprezentuje go w parafii. Znajomość nazwiska proboszcza i biskupa oraz nazwy parafii jest w pewnym stopniu wyrazem łączności z parafią i Kościołem oraz znakiem uczestnictwa w danej wspólnotie. Otrzymane w badaniach wyniki przedstawiają poniżej tabele 2 i 3.

Tab. 2. Znajomość nazwy parafii w %⁵.

Znają nazwę parafii	Parafia św. Jakuba w Szczecinie	Parafia św. Bartłomieja w Płocku
	89,3	89,1

⁴ W badaniach odsetki obliczono w stosunku do globalnej liczby respondentów dla każdego kryterium osobno.

⁵ W analizowanych pracach procenty obliczono w stosunku do ogólnej liczby respondentów.

Dość wysoki odsetek badanych osób potrafił poprawnie wymienić nazwę swej parafii. Jednakże ponad 10% respondentów w obu badanych parafiach nie wie, do jakiej parafii należy. Są to najprawdopodobniej osoby, które nie interesują się życiem parafialnym oraz ci, którzy przybyli niedawno na teren parafii i jeszcze nie są zorganizowani w tej sprawie.

Tab. 3. Typ środowiska parafialnego a znajomość nazwiska proboszcza i biskupa diecezjalnego w %

Typ środowiska parafialnego	Liczba badanych parafii	Znają poprawnie	
		nazwisko proboszcza	nazwisko biskupa
Parafie wielkich miast (A)	2	63,2	44,5
Parafie średnich miast (B)	3	45,7	30,6
Parafie małych miast (C)	3	52,4	45,8
Parafie małomiasteczkowo-wiejskie (D)	5	67,1	40,4
Parafie podmiejskie (E)	2	79,1	39,4
Parafie wiejskie (F)	4	71,7	35,4
Parafie PGR-owskie (G)	1	16,9	6,6

We wszystkich typach środowisk parafialnych mniej respondentów zna nazwisko biskupa niż proboszcza. Różnice te są największe w parafiach podmiejskich i sięgają niemal 40%, a najniższe w parafiach małych miast i wynoszą 6,6%. Dużą znajomością nazwiska proboszcza wykazali się respondenci z parafii wiejskich niż miejskich. Wskaźniki znajomości nazwiska biskupa są zbliżone we wszystkich typach środowisk parafialnych. Różnice wskaźnikowe sięgają tylko 15%; najwyższy wskaźnik osiągnęły parafie małych miast 45,8% i najniższe parafie średnich miast 30,6%.

Ważnym wskaźnikiem identyfikacji z parafią jako grupą przynależności jest uczęszczanie do kościoła parafialnego na Mszę św. i inne nabożeństwa parafialne. Brak kontaktu z własnym kościołem parafialnym stanowi poważną trudność w rozwijaniu świadomości parafialnej. Otrzymane wyniki na powyższy temat przedstawia tabela 4.

Tab. 4. Typ środowiska parafialnego a wskaźniki uczęszczania do własnego kościoła parafialnego

Typ środowiska parafialnego	Liczba badanych parafii	Uczęszczanie do własnego kościoła parafialnego w %	Zakres wskaźników uczęszczania do własnego kościoła parafialnego w %
Parafie (A)	3	66,7	53,0—83,9
Parafie (B)	3	75,4	58,0—88,4
Parafie (C)	2	54,8	40,2—69,6
Parafie (D)	4	92,3	85,8—94,8
Parafie (E)	7	73,1	55,3—84,4
Parafie (F)	8	87,2	73,8—93,3
Parafie (G)	1	39,3	39,3

Parafie środowisk wiejskich osiągnęły wyższe wskaźniki uczęszczania na Mszę św. do własnego kościoła parafialnego niż parafie środowisk miejskich. Zróżnicowanie uczęszczania do kościoła we własnej parafii jest więc uwarunkowane strukturą środowiska. Najniższy wskaźnik osiągnęły badania w parafiach PGR-owskich. Nie można przeceniać jednak tego wyniku gdyż pochodzi on z badań tylko jednej parafii PGR-owskiej. Najwyższe wskaźniki osiągnęły badania w parafiach małomiasteczkowo-wiejskich (92,3%) i parafiach wiejskich (87,2%). Poza środowiskiem PGR-owskim najczęściej uczęszczanym kościołem jest kościół parafialny. Należy przypuszczać, że w parafiach wiejskich jest mniejszy odsetek tych, którzy uczęszczają do kościołów w parafiach obcych, najczęściej do parafii sąsiedniej, niż w parafiach miejskich. We wszystkich typach środowiska parafialnego istnieje jednak pewien odsetek respondentów, którzy utracili kontakt z własną parafią poprzez brak uczestnictwa w praktykach religijnych, a przez to osłabiły swoją więź z parafią. Do najczęściej wysuwanych motywów uczęszczania do kościoła poza parafią wymienia się, że do własnej parafii jest zbyt daleko, że Msze św. są w dogodniejszych godzinach oraz przyzwyczajeniem i lepszą liturgią w innych kościołach.

2. Więź emocjonalna z parafią

Więź emocjonalna z parafią kształtuje się od pełnego włączenia się w działania na rzecz parafii i utożsamiania interesów osobistych z interesami parafialnymi lub nawet dawania pierwszeństwa drugim przed pierwszymi poprzez traktowanie parafii jako miejsca zamieszkania i obojętność w przypadku jej opuszczenia do pełnej dezaprobaty parafii i poczucia obcości wobec członków parafii. Najczęściej więzi emocjonalne z parafią lokują się pomiędzy biegunami krańcowymi i charakteryzują się różnym stopniem intensywności. Trudno jest uchwycić wszystkie elementy składowe i aspekty subiektywno-afektywnej więzi z parafią. W analizowanych badaniach badano ją za pomocą kilku pytań. Między innymi pytano o ogólną ocenę zainteresowania się parafią. Otrzymane wyniki ukazują poniżej tabela 5.

Tab. 5. Typ środowiska parafialnego
a zainteresowanie katolików życiem parafialnym ⁶

Typ środowiska parafialnego	Liczba badanych parafii	Zainteresowanie życiem parafialnym w %		
		Tak	Nie	Brak odpowiedzi
Parafie A	1	64,4	31,9	3,7
Parafie B	1	59,7	38,4	1,9
Parafie C	2	83,6	13,1	4,3
Parafie D	5	83,4	14,8	1,8
Parafie E	2	77,0	21,3	1,7
Parafie F	5	90,3	8,1	1,6

⁶ W przypadku braku danych na konkretne pytanie odnośny typ środowiska parafialnego zostanie pominięty w tabeli.

Znacznie więcej badanych parafian wiejskich zadeklarowało swoje zainteresowanie tym, co dzieje się w parafii niż parafian ze średnich czy wielkich miast. Najwyższe wskaźniki w tej mierze osiągnęli respondenci ze wsi zamkniętych (90,3%), a najniższy ze średnich miast. Właśnie w średnich i wielkich miastach jest najwięcej osób wolnych od żywszych zainteresowań wiążących się z parafią.

Więź emocjonalna z parafią przejawiać się może także w postaci sympatii lub antypatii. W ramach określenia pozytywnych lub negatywnych reakcji parafian na kwestie odnoszące się do parafii pytano ich o reakcję na zmianę parafii. Otrzymane wyniki ilustruje tabela 6.

Z poniżej umieszczonej tabeli wynika, że środowisko społeczne w wysokim stopniu różnicuje reakcję katolików na zmianę parafii. We wszystkich parafiach miejskich znikomy tylko odsetek respondentów deklaruje, że z żalem opuszczaliby swoją parafię. Zupełnie inną sytuację odnotowano w parafiach wiejskich. Ponad 55% respondentów parafii wiejskich określiło, że z żalem i dużym przeżyciem opuszczaliby swoją parafię. Przytaczane przez respondentów motywacje podkreślają bardziej więź emocjonalną, mniej natomiast ujawniają wartości duchowe, jakie zapewnia parafia. Jeśli brak jest przyzwyyczajenia i związków przeżyciowych z parafią, wtedy staje się rzeczą obojętną do jakiej parafii przynależą się.

Tab. 6. Reakcja katolików na zmianę parafii w %

Nazwa parafii	Reakcja katolików na zmianę parafii			
	Negatywna	Obojętna	Pozytywna	Brak danych
Nowa Huta	5,2	48,1	42,3	4,4
Szczecin par. św. Jakuba	0,9	40,2	57,3	1,6
Płock	2,3	69,1	28,4	0,2
Przybyśzówka	55,1	29,8	4,2	10,9
Husów	76,9	18,7	0,8	3,6
Biała Stara	64,4	30,8	4,1	0,7

Tacy respondenci manifestują najwyżej swój związek z wiarą i kościołem, związek z parafią jest im jednak sprawą obojętną. Choć mieszkają na terytorium parafii, jednak nie czują się z nią związani. Fakt ten pośrednio ujawnia, że kontakty wzajemne wśród wiernych oraz między nimi a duszpasterzami są bardzo luźne.

W kategorii respondentów reagujących na zmianę parafii obojętnie lub pozytywnie odnotować można również ostrą zależność od typu środowiska, jak przy reakcji negatywnej. W motywacjach tej kategorii respondentów dostrzega się niejednokrotnie przywiązanie do parafii, ale brak zżycia ze środowiskiem. Oni chętnie opuściliby parafię ze względu na nieodpowiednie współżycie i wzajemne antagonizmy. Są też przypadki trudnego zżycia się z parafią z powodu niskiej kultury religijnej, jaką reprezentuje parafia.

Więź emocjonalną z parafią określa w jakiś sposób przywiązanie do kościoła parafialnego. W badaniach niektórych parafii postawiono respondentom takie pytanie, a otrzymane wyniki przedstawia poniżej tabela 7.

Tab. 7. Typ środowiska parafialnego
a przywiązanie katolików do kościoła parafialnego

Typ środowiska parafialnego	Liczba badanych parafii	Przywiązanie do kościoła parafialnego w %			
		przywiązani	nieprzywiązani	jest obojętne	brak danych
Parafie A	2	52,1	16,3	29,9	1,7
Parafie D	2	91,0	4,0	4,0	1,0
Parafie E	2	85,2	6,6	7,6	0,6
Parafie F	4	91,5	7,9	0,6	—

Z tabeli wynika, że w parafiach wiejskich dużo więcej respondentów niż w parafiach wielkomiejskich podkreśla wyraźny związek z kościołem, jako ośrodkiem życia religijnego na danym terenie. Są to różnice rzędu 33—40%. Drugą grupę stanowią respondenci, którzy są bardzo słabo związani z parafią i w istocie są im obojętne sprawy kościoła parafialnego. W tej grupie jest kilka razy więcej respondentów w parafiach wielkomiejskich niż małomiasteczkowo-wiejskich, podmiejskich czy wsi zamkniętych. Trzecia grupa mająca 2—3 razy więcej respondentów w parafiach wielkomiejskich niż w wiejskich stwierdza brak jakiegokolwiek związku z kościołem parafialnym. Trudno jest określić jaki odsetek respondentów z dwu ostatnich grup jest związany z jakimś innym ośrodkiem duszpasterskim, jeśli w ogóle taki związek istnieje.

Wiele materiału do określenia więzi emocjonalnej z parafią dostarczają odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu sami parafianie czują się związani z parafią? Poczucie przynależności do własnej parafii badano za pomocą pięciostopniowej skali intensywności. Otrzymane wyniki badań przedstawia tabela 8.

Tab. 8. Typ środowiska parafialnego
a intensywność poczucia przynależności do parafii⁷

Typ środowiska parafialnego	Liczba badanych parafii					
		bardzo ścisła	ściśła	średnia	luźna	bardzo luźna
Parafie A	3	9,8	30,4	38,9	10,2	9,8
Parafie B	4	9,1	21,0	43,1	10,6	16,0
Parafie C	5	15,1	31,8	35,7	9,2	7,8
Parafie D	7	14,6	36,5	29,9	11,4	6,8
Parafie E	3	19,5	39,4	20,0	11,2	6,5
Parafie F	10	22,2	36,1	33,5	6,0	2,0
Parafie G	1	5,8	21,7	52,5	10,8	9,2

We wszystkich typach środowiska parafialnego największy odsetek respondentów stanowią ci, którzy określili swój związek z parafią jako średni, a następnie ścisły. Te grupy wiernych charakteryzują się dostroczalnym przywiązaniem do parafii i większym życiem ze środowiskiem. Drugą grupę sta-

⁷ Wskaźniki nie sumują się do 100, gdyż ze względów technicznych pominięto rubrykę „brak odpowiedzi”.

nowiada katolicy, którzy określili swoją więź z parafią jako bardzo ścisłą. Jest tych katolików niemal dwa razy więcej w parafiach podmiejskich i wiejskich niż wielko- i średniomiejskich. Respondentów określających swój związek z parafią jako bardzo luźny jest najwięcej w parafiach średnich i wielkich miast. U tych ludzi kontakty i zainteresowania parafią prawie nie istnieją. Wydaje się, że u tej kategorii osób nie ma też współdziałania z parafią w płaszczyźnie społeczno-kulturowej. Pięcioskopniowa skala intensywności, którą posługiwano się w badaniach pozwala w sposób ogólny określić intensywność więzi z parafią. Wszystkie wymienione gradacje związania się z parafią tworzą pewne kręgi ludzi od najmocniej związanych uczuciowo i identyfikujących się z parafią do obojętnych i nie mających żadnego z nią związku.

3. Działania na rzecz parafii

Przejawem kształtowania się postaw wobec parafii są różne działania zbiorowe ukierunkowane na dobro parafii. Wśród nich można wyróżnić działania indywidualne i zbiorowe, aktywność spontaniczną i instytucjonalizowaną. Aktywność spontaniczna obejmuje inicjatywy wspólnych przedsięwzięć ze strony samych parafian, aktywność instytucjonalizowana jest wyrazem zorganizowanej i sterowanej akcji na rzecz wspólnoty parafialnej. Działalność na rzecz parafii pozostaje w związku z aktywnością religijną. Działalność ta ma najczęściej charakter gospodarczo-finansowy. Udział w tej właśnie działalności, najczęściej przez wkłady materialno-finansowe jest znakiem aktywności w życiu parafialnym i elementem więzi między członkami parafii.

W parafiach przeważają działania instytucjonalizowane. Osobista aktywność katolicka jest podporządkowana formalnemu kierownictwu parafii. Proboszcz sam lub w porozumieniu z PRD ustala formy udziału parafian w realizacji przedsięwzięć administracyjno-gospodarczych w parafii. Po oficjalnym przedstawieniu przedsięwzięcia parafialnego i zaaprobowaniu przez parafian przedłożonych zadań, parafianie ponoszą ciężary materialne związane z reali-

Tab. 9. Typ środowiska parafialnego
a udział katolików w działaniach na rzecz parafii^{*}

Typ środowiska parafialnego	Formy świadczeń na rzecz parafii w %					
	ofiary na tace	ofiary na remonty	udział w akcjach miłosierdzia	pomoc osobista przy kościele	zakup rzeczy do kościoła	w ogóle nie pomaga
Parafie A	74,9	26,1	5,3	5,4	6,6	25,6
Parafie B	61,7	22,0	4,4	11,9	5,4	24,3
Parafie C	60,2	21,0	3,9	4,1	2,5	18,2
Parafie D	76,0	37,8	12,9	13,8	12,9	8,4
Parafie E	83,2	43,7	11,3	31,2	7,6	11,2
Parafie F	74,5	50,0	15,8	28,2	17,7	2,1
Parafie G	63,1	46,1	2,9	5,0	5,9	13,5

* W analizowanych badaniach wskaźniki obliczono w stosunku do ogólnej liczby respondentów. Respondent mógł zgłosić po kilka form działania na rzecz parafii i stąd wskaźniki dla poszczególnych typów parafii nie sumują się do 100.

zają danej inicjatywy parafialnej. Udział parafian w parafialnych akcjach może być bardzo różny. Odpowiedzi parafian na ten temat przedstawia tabela 9.

Jak wynika z powyższej tabeli, większość parafian i to we wszystkich typach środowiska parafialnego składa ofiary na tacę. Wielu z nich swoje świadczenia na rzecz parafii ogranicza tylko do tej formy. Choć we wszystkich typach środowiska parafialnego wskaźniki respondentów składających ofiary na tacę są relatywnie wysokie, to jednak należy odnotować, że te same wyniki wskazują, iż w zależności od typu środowiska parafialnego co czwarty lub piąty parafianin nie angażuje się w inicjatywy parafialne, nawet poprzez tak minimalny udział jak składanie ofiary na tacę w niedzielę. Ich związek z życiem parafialnym jest zupełnie luźny. Tych co zadeklarowali, że w ogóle nie pomagają w realizacji parafialnych przedsięwzięć i inicjatyw, jest sporo, zwłaszcza w parafiach wielkich i średnich miast. Takich osób jest aż 25,6% w parafiach wielkich miast i 24,3% w parafiach średnich miast, tylko 2,1% w parafiach wiejskich i 8,4% w parafiach małomiasteczkowo-wiejskich. Najbardziej integrująco działa osobista pomoc wiernych w pracach przy kościele. Ta bezinteresowna pomoc w zespole z innymi kojarzy się z pojęciem dobra wspólnego, kształtowanym w parafii w wymiarze duchowym i materialnym. Wśród wiernych zaangażowanie w dobro wspólne parafii zaznacza się w znacznie wyższym stopniu w parafiach podmiejskich (31,3%) i wiejskich (28,2%) niż wielkomiejskich (5,4%) czy miejskich (4,1%). Podobnie w środowisku wiejskim znacznie więcej parafian składa ofiary na remonty niż w wielkich czy średnich miastach.

4. Wnioski końcowe

Pomiędzy środowiskiem społecznym a więzią parafialną zachodzi wyraźna zależność statystyczna. Generalnie respondenci z parafii wiejskich odznaczają się wyższymi wskaźnikami w zakresie więzi z parafią niż parafianie miejscy. Odnosi się to tak do „świadomości parafialnej”, jak i emocjonalnego aspektu więzi z parafią oraz działań na rzecz parafii.

We wszystkich środowiskach najwyższe odsetki stanowią katolicy „przejętnie” związani ze swoją parafią. Więż katolików ze swoją parafią jest uzależniona nie tylko od heterogeniczności środowiska, ale także od stabilizacji ludności w danym środowisku.

Świadomość katolików w zakresie kryteriów przynależności do parafii kształtuje się na dość niskim poziomie, z wyjątkiem kryterium przyjęcia chrztu, które równocześnie jest wskaźnikiem przynależności do Kościoła powszechnego. Wydaje się, że im bardziej heterogeniczne środowisko tym wyższy stopień dezorientacji katolików w zakresie kryteriów przynależności do parafii.

Najbardziej upowszechnioną formą współpracy z parafią są działania społeczno-religijne i ofiarność finansowa. We wszystkich typach parafii najwyższe wskaźniki osiągnęło składanie ofiar na tacę w niedzielę. W innych rodzajach świadczeń finansowych na rzecz parafii, parafianie wiejscy są bardziej ofiarni niż parafianie miejscy. Niezbyt wysokie wskaźniki osiąga udział osobisty parafian w działaniach na rzecz parafii, przy czym i w tej sprawie parafianie wiejscy są bardziej ofiarni niż parafianie miejscy. We wszystkich typach parafii można odnotować tendencję, że parafianie są raczej skłonni do świadczenia jednorazowej pomocy na rzecz parafii, niż do systematycznej współpracy w formie zorganizowanej.

Wydaje się, że przedstawione wyniki z badań ujawniają wachlarz zmiennej intensywności przynależenia do parafii. Skala intensywności zawiera na

jednym biegunie przynależność czysto deklarowaną — formalną, a na drugim znajduje się pełna identyfikacja z parafią, tak w płaszczyźnie działania jak i świadomości. Między tymi biegunami jest wiele stopni pośrednich.

Opisana sytuacja zgłasza, jak się wydaje, postulaty pod adresem duszpasterstwa, zwłaszcza parafialnego. Zarówno przepowiadanie, kierowanie parafii oraz duszpasterstwo specjalne powinno być bardziej „wychylone” w kierunku budowania więzi z parafią, która wpływa stabilizująco na religijność jednostki.

ks. Ryszard Kamiński, Lublin