

Kazimierz Ryczan, Ryszard Kamiński

Biuletyn socjologii religii

Collectanea Theologica 56/2, 131-144

1986

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. SZCZECIN W ŚWIETLE BADAŃ SOCJORELIGIJNYCH. II. PRAKTYKI JEDNORAZOWE JAKO WSKAŹNIK PRZYNALEŻNOŚCI DO PARAFII. 1. Systematyczny udział w praktykach religijnych. — 2. Praktyki jednorazowe. — 3. Wnioski. III. POCHODZENIE ŚRODOWISKOWE A RELIGIJNOŚĆ*.

I. SZCZECIN W ŚWIETLE BADAŃ SOCJORELIGIJNYCH

Wielki Szczecin, do którego dołączono w październiku 1939 r. okolice miejscowości: Police, Dąbie, Zelechowa, Gołęcin i Gosław został na mocy uchwały Konferencji Poczdamskiej przekazany Polsce (5 lipiec 1945). Proces przekazywania kontynuowany był do końca 1947 r. Zasiadanie Szczecina, kierowane przez Zarząd Miejski, obejmowało także przesiedlanie ludności niemieckiej (na początku lipca 1945 roku w Szczecinie mieszkało 83 765 Niemców, a tylko 1578 Polaków). W rezultacie migracji miasto to zamieszkuje osiedleńcy z ziem polskich (2/3), emigranci z terenów wschodnich Polski, które znalazły się w obrębie ZSRR (1/4), reemigranci z zachodu oraz nieliczna grupa autochtonów. Tak ciekawe zjawisko powtórnych narodzin miasta, bogate w nieustanne procesy migracyjne, znalazło swoje odbicie w strukturze społeczno-demograficznej miasta (np. w 1960 r. dzieci i młodzież stanowiła 35% ogółu mieszkańców). Ponadto intensywny proces urbanizacji i industrializacji miasta portowego skłonił uczestników seminarium doktoranckiego socjologii religii do postawienia pytania o przynależność do parafii¹ oraz o religijną funkcję rodziny w środowisku Szczecina².

Ks. Piotr Kurałowicz podjął próbę odpowiedzi na następujący problem: jak kształtuje się przynależność do parafii w środowisku wielkomiejskim? W szczególności: jaki jest obraz tej przynależności w płaszczyźnie kultury, działania i świadomości?

Odpowiedzi na tak postawiony problem udzielił w oparciu o badania empiryczne przeprowadzone w parafii św. Jakuba w Szczecinie na grupie reprezentatywnej (dobór losowy). Wylosowano 520 rodzin, z których przebadano kwestionariuszem wywiadu po jednej osobie z rodziny (zrealizowano 440 wywiadów tj. 84,6%).

Opracowanie zawiera dwie części: część pierwsza podaje założenia teoretyczne i metodologiczne na temat przynależności do parafii oraz charakterystykę społeczno-demograficzną i kulturową badanego środowiska; część drugą stanowią analizy uzyskanych danych dotyczących ściśle przynależności w parametrze kulturowym, działaniowym i świadomościowym (rozdziały 3—5).

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

¹ P. Kurałowicz, *Przynależność do parafii katolickiej w środowisku wielkomiejskim na przykładzie miasta Szczecina*, Lublin 1981 (mps pracy doktorskiej BKUL).

² J. Koc, *Przemiany religijnej funkcji rodziny w środowisku wielkomiejskim. Studium socjologiczne na przykładzie parafii Matki Bożej Ostrobramskiej w Szczecinie*, Lublin 1984 (mps pracy doktorskiej BKUL).

Całość przedstawień ukierunkowana jest przyjętymi we wstępie hipotezami, a mianowicie: poziom poczucia przynależności do parafii różnicuje się w zależności od płaszczyzny partycypacji (tj. płaszczyzny kulturowej, działania i świadomości); im bardziej heterogeniczne środowisko społeczne, tym niższy stopień poczucia przynależności do parafii oraz poczucie przynależności do parafii uzależnione jest od cech społeczno-demograficznych. Przedstawione hipotezy zostały zweryfikowane w większym lub mniejszym stopniu.

Poziom poczucia przynależności do parafii jest różny w różnych płaszczyznach przynależności. Najwyższy poziom przynależności stwierdzono w parametrze interakcji, co wyraża się w spełnianiu praktyk religijnych i współdziałaniem z parafią. Około 1/2 badanych spełnia regularne praktyki religijne. Na nieco niższym poziomie kształtuje się poczucie przynależności w płaszczyźnie świadomości. Około 2/5 parafian zadeklarowało, że czują się związani z parafią silnie i bardzo silnie. Brak im jednak świadomości, dlatego są bardzo silnie związani. Na najniższym poziomie kształtuje się poczucie przynależności w płaszczyźnie kultury wyrażające się w akceptacji przekonań religijno-moralnych. Bowiem jedynie 1/4 respondentów określających się jako „wierzący” i „głęboko wierzący” prezentuje zwarty system przekonań.

Badania potwierdziły drugą hipotezę stwierdzającą, że im bardziej heterogeniczne środowisko społeczne, tym niższy stopień poczucia przynależności do parafii. Weryfikacja tej hipotezy stała się możliwa dzięki przeprowadzonym w toku całej pracy porównaniom środowiska badanego z środowiskiem Nowej Huty i Płocka. Wynikiem przeprowadzonych porównań jest nowa hipoteza stwierdzająca, że poziom przynależności do parafii jest uzależniony od stopnia integracji mieszkańców danego środowiska, a mianowicie im wyższy stopień integracji mieszkańców, tym wyższy poziom przynależności do parafii i odwrotnie.

W ramach trzeciej hipotezy okazało się, że kobiety, generacja starsza oraz osoby z wykształceniem podstawowym i zasadniczym prezentują najwyższy poziom przynależności. Najniższy poziom przynależności wykazują mężczyźni, osoby średniej generacji oraz osoby ze średnim wykształceniem.

Rodzina jako wspólnota podstawową i przemianami religijnej funkcji rodziny w środowisku wielkomiejskim zajął się ks. Jan Koc. Problem postawiony w jego pracy sprowadza się do pytania: w jakiej mierze rodziny żyjące w środowisku wielkomiejskim wypełniają swe zadania religijne, a w szczególności czy istnieje w tym względzie różnica między rodzinami przedwojennymi a powojennymi? A dalej, które rodziny podlegają intensywniejszym przemianom w pełnieniu religijnej funkcji: czy te, w których mąż i żona mają pochodzenie miejskie, czy te, w których jedna strona pochodzi z miasta a druga ze wsi?

Kierunek odpowiedziom i analizom pracy nadała hipoteza główna: w mieście podlegającym procesom wielorakich przemian religijna funkcja rodziny ulega modyfikacjom o charakterze ilościowym, a nie radykalnym przeobrażeniom. Ilościowy charakter modyfikacji wyrazi się w zawężonym zakresie praktyk domowych, zwyczajów religijnych oraz niezamierzonych oddziaływań religijno-moralnych przy równoczesnej intensywności działań zamierzonych.

Weryfikacji przyjętych założeń dokonał autor między innymi w oparciu o materiał wytworzony przy pomocy wywiadu kwestionariuszowego na reprezentacji dobranej losowo (600 osób), z czego zrealizowano 531 wywiadów (88,5% próby).

Problematykę przemian religijnej funkcji rodziny ukazał autor w parametrach: rodzinnych praktyk religijnych, rodzinnych zwyczajów religijnych oraz w dziedzinie wewnątrzrodzinnych oddziaływań religijno-moralnych (rozdziały 3, 4 i 5); zagadnienia teoretyczne i mające charakter usługowy dla tematu zawarte są w dwu pierwszych rozdziałach.

Uzyskany materiał zweryfikował hipotezę centralną, iż przemianom ulega religijna funkcja rodziny. W parametrze praktyk zmiana wyraziła się w zmniejszeniu się ilości rodzin młodszych kontynuujących praktyki domowe i rodzinne oraz w zawężaniu się zakresu tych praktyk, w częściowym zanikaniu religijnego wymiaru niedzieli oraz w intensyfikacji praktyk okolicznościowych.

W parametrze religijnych zwyczajów domowych hipoteza znalazła swoje potwierdzenie w zaniku bogatej zwyczajowości świątecznej, zwyczajów związanych z kulturą wiejską oraz w powstawaniu nowych zwyczajów. Stabilność zachowują jedynie zwyczaje związane z Wigilią Bożego Narodzenia i dniem Wielkiej Nocy.

W parametrze wewnątrzrodzinnych oddziaływań religijno-moralnych zmiany ukazały się w uboższym wyposażeniu domów rodzin młodszych w przedmioty religijnego kultu, w coraz rzadszym przekazywaniu młodszej generacji wiedzy religijnej, w zmianie metod i wzorów wychowania. Szczególnym rodzajem zmian jest wzrost gęstości kontaktów z pozarodzinnymi ośrodkami socjalizacji religijnej i wzrost wpływu młodszej generacji na generację starszą.

Potwierdzono szereg hipotez uzupełniających, mianowicie, że wyższy jest stopień zlaicyzowania rodzin pozostających jedynie po ślubie cywilnym. Hipoteza ta potwierdza się we wszystkich rozważanych parametrach z wyjątkiem wskaźników zwyczajów wigilijnych i wielkanocnych oraz kontynuowania kontaktu z instytucjami socjalizacji religijnej (katecheza).

Szczegółowe wyniki i wnioski z obydwu prac mogą stać się przydatne dla działalności pastoralnej.

ks. Kazimierz Ryczan, Lublin

II. PRAKTYKI JEDNORAZOWE JAKO WSKAŹNIK PRZYNALEŻNOŚCI DO PARAFII W ŚWIETLE BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH

Ważnym elementem zespolenia grupowego w parafii oraz formowania postawy kultowej są praktyki religijne. Przynależność do parafii dokonuje się nie tylko poprzez określone wierzenia i moralność, czyli świadomość religijną parafian, ale także przez związane z tymi wierzeniami obrzędy zwane praktykami religijnymi.

Choć praktyki religijne z socjologicznego punktu widzenia ujmuje się jako zachowanie religijne członków grupy religijnej, to jednak nie wszystkie praktyki religijne mają charakter publiczny i zbiorowy. Niektóre z nich mogą przez członków parafii być spełniane indywidualnie. Mimo tego uczestnictwo w praktykach religijnych traktowane jest jako jeden ze znaków zaangażowania religijnego. Jest to wskaźnik wewnętrznej religijności oraz przynależności do Kościoła i parafii. Jakkolwiek spełnianie praktyk religijnych nie zawsze wskazuje na wewnętrzną wiarę osoby, która je wykonuje, to jednak niespełnianie praktyk religijnych jest negatywnym sprawdzianem religijności. Uczestnictwo w kulcie stanowi zewnętrzną manifestację życia religijnego i ważny element integracyjny.

Sporo światła na określenie roli praktyk religijnych w budzeniu poczucia przynależności do parafii rzucają motywy spełniania tych praktyk. Jednakże badanie motywów i odróżnienie motywów religijnych od świeckich w wypełnianiu praktyk religijnych jest trudne przy pomocy zwykłej ankiety, ponieważ są one przez samych wierzących traktowane jako sprawy bardzo osobiste.

Praktyki religijne mogą mieć różny zakres oddziaływania i stąd może im przypadać różna siła wiązania z parafią. H. Carrier uważa, że „dla każdego poziomu praktyk religijnych będzie przypadał różny poziom po-

szczególnych integracji grupy parafialnej”¹. E. Durkheim zaś wyraża pogląd, że „obrzędy ulegające stopniowo instytucjonalizacji stają się sformalizowanymi sposobami wyrażania wierzeń i uczuć wspólnoty, przez co przyczyniają się wybitnie do wzmocnienia integracji społecznej”².

Całokształt spełnianych praktyk religijnych tworzy kultowy aspekt przynależności. Najczęściej przyjmuje się podział praktyk religijnych na jednorazowe, obowiązkowe i nadobowiązkowe. Do praktyk typowo parafialnych należą te, które a) wymagają grupy parafialnej i b) takie, które nie wykluczają jej, ale mogą odbywać się bez niej. Do pierwszej należą regularne i nieregularne obowiązki, jak niedzielna Msza św., wielkanocna komunია, katechizacja dzieci itp. oraz praktyki nadobowiązkowe, jak nabożeństwa tygodniowe, miesięczne, okresowe, uroczystości odpustowe, procesje itp. Do drugiej grupy należą praktyki jednorazowe: chrzest, bierzmowanie, pierwsza Komunia św., sakrament małżeństwa, pogrzeb katolicki.

Do określenia przynależności do parafii w płaszczyźnie praktyk jednorazowych zostaną wykorzystane wyniki badań socjologicznych prowadzonych w KUL. Nie wszystkie badania były prowadzone wyłącznie pod kątem przynależności do parafii. Wiele z uwzględnianych tutaj prac to monografie religijności mieszkańców parafii, które obejmują także problematykę więzi z parafią. Uwzględnimy więc wyniki badań z 61 parafii, prowadzonych w latach 1970—1984. Analizowane badania podzielimy według typu środowiska parafialnego na siedem grup³.

W przeprowadzonej analizie chodzić będzie o odpowiedź na pytanie, czy istnieje i jaka zachodzi zależność między środowiskiem parafialnym, a przynależnością do parafii na odcinku praktyk jednorazowych. Uzyskane wyniki, w zależności od możliwości, przedstawimy w tabelach⁴ bądź w formie opisowej. Wydaje się, że uwzględniana reprezentatywność stanowi dostateczną podstawę do przeprowadzenia zamierzonych analiz.

1. Systematyczność udziału w praktykach religijnych

Parafia jest grupą religijną praktykującą kult i przypisującą mu duże znaczenie. W tym świetle stosunek katolika do różnego rodzaju obrzędów Kościoła należy uznać za ważny wskaźnik jego przynależności religijnej. Badania z zakresu socjologii rytów wyraźnie wskazują na integrującą rolę aktów obrzędowych. Zależy to w dużym stopniu od systematyczności udziału w obrzędach liturgicznych, a zwłaszcza tych, które odgrywają zasadniczą rolę w kształtowaniu się społecznej przynależności do parafii. Zanim zostaną omówione wspomniane wyżej praktyki jednorazowe, zwrócimy najpierw uwagę na globalny stosunek do praktyk religijnych. Wydaje się bowiem, że zależnie od postawy badanych wobec praktyk religijnych, będzie się kształ-

¹ H. Carrier, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Rome 1960, 168.

² E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1960, 56.

³ Grupę pierwszą stanowią badania prowadzone w parafiach wielkich miast, którą w tabelach oznaczymy symbolem A, grupę drugą parafie średnich miast (B), trzecią parafie małych miast (C), czwartą parafie miejsko-wiejskie (D), następnie parafie podmiejskie (E), wiejskie (F) i parafie z ludnością pracującą w PGR (G).

⁴ W tabelach wskaźniki nie będą się sumować do 100% ze względu na nieuwzględnienie wskaźników tych respondentów, którzy udzielili negatywnej odpowiedzi „nie wiem” i „brak odpowiedzi” itp.

tował udział w konkretnych praktykach religijnych. Samookreślenie się respondentów wobec udziału w praktykach religijnych ilustruje poniższa tabela⁵.

Tabela 1. Typ środowiska parafialnego
a udział w praktykach religijnych (w %)

Typ środowiska parafialnego	Ilość badanych parafii	Praktykują systematycznie	Praktykują niesystematycznie
Parafie wielkich miast (A)	3	45,8	35,0
Parafie średnich miast (B)	3	52,8	30,2
Parafie małych miast (C)	4	48,7	34,7
Parafie miejsko-wiejskie (D)	5	47,7	37,9
Parafie podmiejskie (E)	9	43,9	40,5
Parafie wiejskie (F)	11	56,9	31,2
Parafie — PGR (G)	2	31,7	37,8

Blisko połowa badanych (poza środowiskiem PGR) określiła siebie jako systematycznie praktykujących. Najwyższe wskaźniki osiągnęli respondenci parafii wiejskich, najniższe respondenci z PGR i wielkich miast. W kategorii praktykujących niesystematycznie jeszcze mniejsza jest różnica wskaźnikowa. Różnica między najwyższym wskaźnikiem (40,5% dla parafii podmiejskich) i najniższym (30,2% dla parafii średnich miast) wynosi 10,3%. Duże zróżnicowanie natomiast występuje w kategorii przestrzegających tylko niektórych praktyk religijnych. Najwięcej takich osób jest w środowisku PGR (24,3%) oraz w środowisku wielkomiejskim (13,4%), zaś najmniej w środowisku wiejskim (5,9%). W poszczególnych środowiskach parafialnych od 2% do 6% respondentów uważa się za niepraktykujących.

Pomiędzy strukturą płci a globalnym stosunkiem do praktyk religijnych zachodzi wysoka zależność statystyczna. We wszystkich typach środowisk parafialnych więcej kobiet niż mężczyzn określa siebie jako systematycznie praktykujące (np. w parafiach wielkich miast 40,5% mężczyzn i 46% kobiet, w parafiach wiejskich 55,2% mężczyzn i 65,4% kobiet). Różnice na korzyść kobiet są znaczne we wszystkich typach parafii. Wynoszą one od 5,5% w przypadku parafii wielkich miast do 18,8% w parafiach średnich miast i 17,5% w parafiach podmiejskich. Spadek nasilenia praktyk religijnych wśród mężczyzn wskazuje na nasilenie się indyferentyzmu religijnego w tej grupie parafian i to we wszystkich typach parafii. Tylko w parafiach wiejskich ponad połowa badanych mężczyzn określiła siebie jako systematycznie praktykujących. Należy przypuszczać, że osoby, które określiły siebie jako systematycznie praktykujące, odnoszą to przede wszystkim do udziału w niedzielnej Mszy świętej.

Powyższe zestawienie wyników badań upoważnia do stwierdzenia, że wysokie są we wszystkich typach parafii wskaźniki praktykujących systematycznie. Wskaźniki wcale niepraktykujących są niewielkie. Wydaje się, że w tej ostatniej kategorii najwięcej jest tych, którzy najbardziej związani są z rozwojem społeczeństwa przemysłowego i oddziaływaniem miejskiego stylu życia.

⁵ Na temat zależności stanu praktyk jednorazowych od środowiska społecznego pisał autor w *Collectanea Theologica* 52 (1982) f. 3, 138.

2. Praktyki jednorazowe

Praktyki jednorazowe, jak sama nazwa wskazuje, spełniane są z reguły jeden raz w życiu i dotyczą przełomowych wydarzeń życia ludzkiego. Obzędę te nadają najważniejszym wydarzeniom ludzkiego życia, jak narodzenie, dojście do używania rozumu, zakończenie okresu dzieciństwa, małżeństwo, choroba i śmierć, rangę wydarzeń społecznych. Wiązą się one z naturalnym rytmem życia człowieka i dlatego zachowują dużą trwałość. Z praktykami jednorazowymi związane są zewnętrzne uroczystości rodzinne i lokalne, które w poszczególnych regionach Polski są rozmaicie obchodzone. Ten środowiskowy kontekst powoduje, że uczestnicy praktyk jednorazowych kierują się mieszanymi motywacjami: kulturowymi, społecznymi i religijnymi.

Trudno jest dokładnie określić, na ile w wypełnianiu praktyk jednorazowych przeżywana jest przynależność do społeczności wierzących. Wydaje się, że akceptacja praktyk jednorazowych ukazuje tylko minimalną więź z Kościołem i parafią. Taki związek jest podtrzymywany nawet przez tych, którzy utracili kontakt z parafią i Kościołem, nie wypełniając praktyk obowiązkowych bądź odrzucając zasady dogmatyczno-moralne. Wpływ na głębsze przeżywanie i zrozumienie swego związku ze wspólnotą religijną ma w jakiejś mierze wprowadzenie do liturgii języka polskiego i lepsze zrozumienie treści wyrażonej przez symbolikę tych praktyk. W wypełnianiu praktyk jednorazowych dużą rolę odgrywają jednak nie tylko te elementy, ale także siła tradycji i obowiązujące w środowisku zwyczaje. Jak rezygnacja z praktyk jednorazowych nie zawsze musi oznaczać brak wiary, tak z przywiązania do nich nie zawsze można twierdzić o więzi z parafią i Kościołem oraz o pobudkach religijnych, tkwiących u podłoża decyzji ich przyjęcia. Realizowanie praktyk jednorazowych może oznaczać podkreślenie więzi z religią i Kościołem, choć nie zawsze z własną parafią. Nie zawsze bowiem wybiera się swój kościół parafialny jako miejsce praktyk jednorazowych. Niezraz z różnych motywów może być nim inny kościół. W takich wypadkach praktyki jednorazowe nie wiążą jednostki z grupą parafialną. Praktyki jednorazowe jako czynniki wiążące wiernych z parafią spełniają też rolę czynników utwierdzających wiarę i są okazją do bezpośrednich kontaktów wiernych z duchowieństwem.

Praktyki jednorazowe nie tylko pełnią ważną funkcję w życiu rodziny i społeczności lokalnej, ale także ukazują społeczny wymiar ważnych wydarzeń ludzkiego życia i dają Kościołowi szansę wpływu na życie nawet tych osób, które nie respektują innych zaleceń Kościoła. Przywiązanie do praktyk jednorazowych, chociaż ma swoje religijne podłoże, nie zawsze angażuje do osobistego zaangażowania w sprawy parafii.

Badanie praktyk jednorazowych w interesujących nas parafiach oparte jest najczęściej na globalnych liczbach dotyczących chrztów, ślubów, pogrzebów katolickich, pierwszej Komunii św. i bierzmowania. Stąd dane zebrane w tym opracowaniu mają charakter tylko orientacyjny. Podanie dokładniejszych statystyk kościelnych umożliwiłoby lepsze ustalenie partycypacji katolików różnych środowisk społecznych w praktykach jednorazowych.

Pierwszą z praktyk jednorazowych jest chrzest dziecka. Od strony instytucjonalnej praktyka ta ma duże znaczenie dla parafii, gdyż nowoochrzczone przez chrzest staje się członkiem parafii i społeczności kościelnej. Przyjęcie chrztu uprawnia do przyjęcia wszystkich innych sakramentów. Od przyjęcia chrztu zaczyna się wewnątrzkościelna socjalizacja dziecka.

Praktyka chrztu jest zjawiskiem powszechnym we wszystkich badanych środowiskach parafialnych. Zauważono jednak, że wyższe wskaźniki osiągnięto w parafiach wiejskich niż w parafiach małych czy średnich miast, a w parafiach wielkomiejskich niższe niż we wszystkich wcześniej wymienionych. Nie są to jednak różnice znaczne. W parafiach wiejskich, podmiejskich

skich, PGR-owskich, małomiasteczkowych poza sporadycznymi przypadkami udziela się chrztu wszystkim dzieciom. Chrzest dzieci traktuje się więc w tych parafiach jako pewną „konieczność kulturową”. W omawianych tutaj badaniach zwracano jednak uwagę na fakt opóźnienia chrztu dzieci. W parafii Dąbrowica w latach 1969—1973 do jednego miesiąca ochrzczono 46,9% dzieci, a w latach 1974—1978 tylko 23,1%. W tych samych okresach odnośne wskaźniki w parafii Tomaszowice kształtowały się na poziomie 40,8% i 15,6%. Od 1 do 2 miesięcy chrzcilo w parafii Dąbrowica dla odnośnych pięcioleci 39,4% i 41,0%, a dla parafii Tomaszowice 35,8% i 29,9%; od 2 do 3 miesięcy w Dąbrowicy 7,6% i 17,5%, a w Tomaszowicach 9,4% i 24,5%; od 3 do 6 miesięcy w Dąbrowicy 6,1% i 14,0%, a w Tomaszowicach 10,6% i 20,5%. Ponad 6 miesięcy — w Dąbrowicy 6,0% i 4,4%, a w Tomaszowicach 3,4% i 9,4%. W badaniach w Busku Zdroju stwierdzono, że w ciągu miesiąca od urodzenia ochrzczonych było 36,2% dzieci, w ciągu 2—3 miesięcy 52,0%, od 4 miesięcy do roku 8,1% i ponad rok — 3,7%. Na tendencję spadkową chrztów udzielanych w pierwszych tygodniach po urodzeniu w latach 1967—1977 wskazuje J. Mariański w rejonie płockim⁶.

Trochę odmienna sytuacja w omawianej kwestii panuje w parafiach średnich i wielkich miast. Badania prowadzone w parafii Nowa Huta — Mogiła mówią, że odsetek chrztów w stosunku do liczby urodzeń wynosił w roku 1960—95,9%, a w roku 1968 — 85,6%, z czego w 1968 r. 11,6% ochrzczonych dzieci pochodziło z małżeństw cywilnych, 7,8% z samotnych matek i 80,7% z małżeństw katolickich. W roku zaś 1971 — 13,6% z małżeństw cywilnych, 9,3% z samotnych matek i 81,1% z małżeństw katolickich. W parafii św. Franciszka w Warszawie sakrament chrztu przyjmowany jest przez 85% dzieci. W parafii św. Jakuba w Szczecinie odsetek chrztów w stosunku do liczby urodzeń wynosił 88,2% w 1974 roku, 91,1% w roku 1979 i 88,5% w roku 1980. Z tej liczby na małżeństwa katolickie przypadało w roku 1980 — 86,4% chrztów, na małżeństwa cywilne 8,7% i samotnych matek 4,9% chrztów. Badania w Płocku wykazały, że w 1969 roku 89,8% ochrzczonych dzieci pochodziło z małżeństw katolickich, 8,2% z małżeństw cywilnych i 2,0% z samotnych matek. W badaniach prowadzonych w Lubartowie okazało się, że w roku 1968 ochrzczono 91,6% dzieci zrodzonych z małżeństw po ślubie kościelnym, 4,9% po ślubie cywilnym i 3,5% z samotnych matek. W tym samym mieście w roku 1976 dzieci ochrzczonych z małżeństw po ślubie kościelnym było 94,4%, po ślubie cywilnym 2,2% i z samotnych matek 3,3%.

Z powyższych danych wynika, że zdecydowana większość parafian chrzci swoje dzieci. Choć za przytoczonych wskaźników trudno jest wyciągać daleko idące wnioski, jednak można odnotować, że zaniedbania w praktyce chrztu dzieci pozostają w jakiejś mierze w związku z heterogenicznością środowiska. Można również stwierdzić, że osoby żyjące w związku cywilnym jak i samotne matki, a więc pozostające w jakiejś mierze w konflikcie z nakazami Kościoła, wypełniają w większości obowiązek względem swoich dzieci. Od strony rozpatrywanej tutaj przynależności do parafii zjawisko to ma pozytywną wymowę. Wspomniane osoby nie chcą same zrywać całkowicie więzi z parafią i nie chcą utrudniać nawiązania kontaktu z Kościołem i parafią swoim dzieciom.

Praktyką powszechną prawie tak samo jak chrzest jest I Komunia św. Badania prowadzone w parafiach wiejskich wskazują na niemal 100% udział w tej praktyce. Podobnie badania w parafiach PGR-owskich mówią również o powszechności tej praktyki. Zbliżony do 100% jest udział w tej praktyce

⁶ Zob. J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w warunkach industrializacji. Studium socjologiczne na przykładzie rejonu płockiego*, Lublin 1979, 390—391 (mps pracy habilitacyjnej, Archiwum KUL).

dzieci z parafii małomiasteczkowych. Również w parafiach średnich miast praktyka I Komunii św. osiąga bardzo wysokie wskaźniki. Badania w Płocku mówią tylko o nieznacznym odsetku dzieci z klas drugich nie objętych katechizacją przygotowawczą. W parafiach wielkomiejskich wskaźniki dzieci przystępujących do I Komunii św. są trochę niższe, choć i tutaj praktyka ta jest powszechna. Badania w parafii św. Jakuba w Szczecinie ukazały, że w latach 1975—1980 na ogólną liczbę dzieci 726 do I Komunii św. przystąpiło 648, co stanowi 89,2%. Podobne wskaźniki otrzymano w badaniach w Nowej Hucie. Okazało się, że wskaźniki dzieci przyjmujących ten sakrament wynosiły w Nowej Hucie w 1961 roku 90,2% i w 1971 roku — 89,4%. W parafii św. Franciszka w Warszawie określono wskaźniki przystępujących do I komunii św. dzieci na 75,0%.

Z przytoczonych danych wynika, że praktyka I Komunii św. we wszystkich typach środowisk parafialnych jest fenomenem powszechnym. Trudno jest jednak określić, w jakim stopniu przyczynia się ona do wzmocnienia więzi z parafią, a na ile jest tylko sposobnością do spotkania rodziny i najbliższych przyjaciół. Przypadki niespełnienia tej praktyki są na pewno wyrazem zrywania więzi z parafią.

Powszechnie spełnianą praktyką jest również przystępowanie do sakramentu bierzmowania, aczkolwiek spełnianie tej praktyki ma o wiele mniejszy zasięg niż chrzest czy I Komunia św. Udział w tej praktyce, chociaż masowy, nie jest jednak związany z takimi uroczystościami domowymi jak chrzest i I Komunia św. Sama uroczystość bierzmowania ma charakter parafialny, a w rodzinie nie wywiera większego wpływu na życie. Wydaje się, że badani nie przywiązują takiego znaczenia do tej praktyki, jak do praktyk wcześniej omówionych.

W badaniach w Chełmie pytano respondentów, jakie znaczenie ma sakrament bierzmowania. Z uzyskanych odpowiedzi wynika, że katolicy tamtejsi nie przywiązują większej uwagi do sakramentu bierzmowania. W świetle tych badań duże znaczenie ma sakrament bierzmowania dla 33,6% respondentów, małe znaczenie dla 0,4% i żadnego znaczenia dla 1,4% badanych parafian. Wymowne jest, że aż 56,8% respondentów nie umiało na ten temat niczego powiedzieć, a 7,8% nie odpowiedziało wcale. W badaniach prowadzonych w wielu parafiach wiejskich podkreślono, że sakrament bierzmowania przyjmują wszyscy uprawnieni do jego przyjęcia. Motywacja przystępowania do bierzmowania jest związana w jakiś sposób z wiedzą o tym sakramencie. W parafii Dąbrowica wiedzę poprawną o sakramencie bierzmowania ma 22,7% wiernych, a w parafii Tomaszowice także 22,7%; wiedzę częściową: w Dąbrowicy — 3,5, a w Tomaszowicach — 4,5%. Zaskakująco dużo respondentów nie umiało niczego powiedzieć o tym sakramencie: w parafii Dąbrowica — 64,9%, a w Tomaszowicach — 70,2%. Katolicy posiadający wiedzę poprawną najprawdopodobniej będą wysuwać motywy religijne, pozostali zaś będą nawiązywać do tradycji i zwyczaju lokalnego.

W parafiach małomiasteczkowych jest również niewielki odsetek tych, którzy nie przystępują do sakramentu bierzmowania. Badania prowadzone w Grójcu mówią o przystępowaniu do bierzmowania 70—85% dzieci uczyszczających do odpowiednich klas w szkole. Inne badania małych miast mówią o nieprzyjmowaniu tego sakramentu przez niewielką liczbę młodzieży. Z informacji, których dostarczają nam badania parafii średnich i wielkich miast, możemy wnioskować, że wskaźniki przyjmujących sakrament bierzmowania są w tych środowiskach niższe niż w wiejskich czy małomiasteczkowych. Badania przeprowadzone w Nowej Hucie — Mogile mówią, że w roku 1970 przyjęło w tej parafii sakrament bierzmowania 68,4% uprawnionych do przyjęcia tego sakramentu, a w roku 1971 — 68,7%. Badania prowadzone w parafii św. Franciszka w Warszawie mówią o 60% młodzieży przyjmującej sakrament bierzmowania.

Cytowane tu badania zgłaszają zastrzeżenia do formy przygotowania do bierzmowania. Często ogranicza się ono tylko do przypomnienia i ugruntowania wiedzy katechizmowej i ma charakter formalny. Niektórzy piszą, że jest to przygotowanie mało efektywne. Od kandydatów do bierzmowania wymaga się opanowania wielu formułkowych odpowiedzi, oderwanych od ich zainteresowań i zapatrywań religijnych. W przygotowaniu tym nie ma też ścisłej współpracy z rodzicami. Właśnie rodzice mogliby pomóc kandydatom najczęściej wrastać w życie Kościoła i pogłębiać życie sakramentalne. Przygotowanie to odbywa się w sporej izolacji od środowiska rodzinnego. W wielu parafiach bierzmowanie nie wywołuje szerszych i utrwalonych reperkusji religijnych ani społecznych. Mimo jednak niedostatecznych rezultatów wychowawczych w przygotowaniu młodego pokolenia do bierzmowania, sakrament ten odgrywa pewną rolę w rozwijaniu przynależności do parafii przez przypomnienie o obowiązku apostołstwa w środowisku życia oraz o potrzebie formowania dojrzałej postawy religijnej.

Następną praktyką jednorazową jest ślub kościelny. Parafianie przywiązują do tej praktyki duże znaczenie, gdyż ślub wprowadza w nowy stan życia. Ślub wyłącznie cywilny — jak stwierdza J. Dingemans i J. Remy — wyraża oddzielenie od Kościoła, a przynajmniej obojętność, jeżeli nie przeciwstawienie się pojęciu małżeństwa⁷. Podejście katolików do tej praktyki analizowano poprzez badanie przekonań na temat ślubu kościelnego oraz rejestrowanie wskaźników małżeństw cywilnych w parafii. Poniżej przytoczymy opinie parafian o konieczności ślubu kościelnego.

Tab. 2. Typ środowiska parafialnego
a opinie parafian o konieczności ślubu kościelnego (w %)

Typ środowiska parafialnego	Liczba badanych parafii	Nie zdecydowałoby się żyć w małżeństwie bez ślubu kościelnego	Zdecydowałoby się żyć w małżeństwie bez ślubu kościelnego	To zależy od sytuacji
Parafie A	3	67,4	16,4	15,8
Parafie B	2	77,3	6,4	13,8
Parafie C	2	78,5	3,6	10,9
Parafie D	3	79,6	8,8	11,0
Parafie E	3	91,4	4,3	3,1
Parafie F	5	91,1	4,1	4,1
Parafie G	—	—	—	—

Z powyższej tabeli wynika, że środowisko społeczne znacznie różnicuje opinie respondentów na konieczność ślubu kościelnego. Najniższe wskaźniki osiągnęli parafianie wielkomiejscy, najwyższe parafianie podmiejscy i wiejscy. Niemal pośrodku tych skrajnych opinii znalazły się wskaźniki parafian małych miast. Do grupy respondentów stwierdzających, że małżeństwo ze ślubem kościelnym jest właściwe, należą ci, którzy uważają ślub kościelny za istotny, a ślub cywilny za zwykłą formalność, jak i ci, którzy uważają że do prawdziwości małżeństwa nie wystarczy ślub cywilny, ale trzeba mieć

⁷ J. Dingemans, J. Remy, *Kryteria żywotności katolicyzmu*, w: *Wiara, ludzie, Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, 124.

także ślub kościelny. Analizowane badania ukazują, że struktura płci różni-
kuje w sposób istotny poglądy na konieczność ślubu kościelnego, przy czym
wyższe różnice zachodzą w parafiach wielkomiejskich niż małomiasteczkow-
ych czy wiejskich.

Podejście katolików do praktyki ślubu kościelnego badano również przez
ich egzystencjalne podejście do tej praktyki. W tym celu starano się określić
wskaźniki małżeństw katolickich w parafii poprzez porównanie ogólnej liczy-
by zawartych małżeństw cywilnych z liczbą ślubów kościelnych zawartych
w badanej parafii czy w wielu parafiach danego miasta albo też podając
wskaźnik lub liczbę małżeństw cywilnych. Analizowane tu badania wskazu-
ją, że w parafiach wiejskich małżeństwa tylko cywilne są rzadkością, a w
niektórych nawet wyjątkiem. Znacznie więcej takich przypadków odnoto-
wano wśród ludności zatrudnionej w PGR. Badania w parafiach małych
miast odnotowują większą liczbę małżeństw bez ślubu kościelnego. Badania
w Grójcu mówią o 42 małżeństwach cywilnych w zasięgu badanej popula-
cji parafialnej, z czego 12 nie ma przeszkód kanonicznych do zawarcia ślu-
bu kościelnego, a badania w Łapach wykazują, że 3,5% respondentów nie
zawarło ślubu w kościele. Znacznie wyższe wskaźniki małżeństw bez ślubu
kościelnego występują w parafiach średnich i jeszcze wyższe w parafiach
wielkich miast. Badanie w Płocku wskazuje na występowanie około 20%
ogółu małżeństw zawartych z pominięciem formuły kościelnej. Badania
w Lubinie ujawniły występowanie 12% małżeństw tylko cywilnych i 86,6%
małżeństw ze ślubem kościelnym (1,4% badanych nie udzieliło żadnej od-
powiedzi). Badania w parafii Serca Jezusowego w Jastrzębiu Zdroju mówią
o istnieniu na terenie parafii w 1974 roku 2793 rodzin, w tym 2714 katoliki-
ckich i 153 małżeństw bez ślubu kościelnego, z czego 14 nie ma przeszkód
do zawarcia małżeństwa w kościele. Parafia wielkomiejska św. Franciszka
w Warszawie mówi o spełnianiu praktyki ślubu kościelnego w 50%, parafia
Nowa Huta — Mogiła o spełnianiu tej praktyki w latach 1957—1969 w 77%,
przy czym w roku 1958 — w 91,6%, a w roku 1967 — w 70,6%. Badania
w parafii św. Jakuba w Szczecinie ukazały spełnianie tej praktyki w latach
1975—1980 w 77,7%, przy czym za rok 1975 wskaźnik ten wynosił 85,2%, za
rok 1977 aż 93%, a za rok 1980 tylko 69,1%.

Z praktyk jednorazowych pozostaje jeszcze do omówienia pogrzeb kato-
licki. Podobnie jak chrzest czy I Komunia św. pogrzeb należy do najbardziej
przestrzeganych praktyk religijnych wśród katolików. Nawet osobom religij-
nie obojętnym na życzenie rodziny parafia urządza pogrzeb według rytuału
kościelnego. Badania w Chełmie Lubelskim informują, że dla 93% katolików
tego miasta pogrzeb kościelny ma znaczenie, tylko dla 2% nie ma znacze-
nia, a 3,8% nie umie zająć stanowiska w tej sprawie. Te dwa ostatnie
wskaźniki sugerują istnienie postaw laickich wśród respondentów.

Także spełnianie tej praktyki uzależnione jest od środowiska społeczne-
go, chociaż różnica ta jest mniej ostra niż przy wcześniej omawianych prak-
tykach. W większości opracowanych badań w parafiach wiejskich nie odno-
towano faktu występowania pogrzebów świeckich. Tylko w parafii Iwonicz
i Lubiel na przestrzeni kilku lat miał miejsce jeden pogrzeb świecki. Rów-
nież w parafiach małych miast praktyka pogrzebu katolickiego ma charak-
ter powszechny. 18,5% respondentów w Łapach zgadza się, że „kto ma po-
grzeb kościelny, pójdzie do nieba”, 12,5% zgadza się z tym tylko częściowo,
a 65% nie zgadza się z taką opinią. Na to samo pytanie respondenci w pa-
rafii św. Aleksandra w Suwałkach udzielili następujących odpowiedzi: zga-
dza się 6%, częściowo zgadza się 30,9% i wcale nie zgadza się 56,2%, a w pa-
rafii św. Piotra i Pawła w tymże mieście zgadza się 15,1%, częściowo zgadza
się 18,7% i wcale nie zgadza się 56%. Badania prowadzone w Lubartowie
mówią, że w dziesięcioleciu 1967—1976 tylko 15 pogrzebów (1,5%) na 975
(98,5%) miało charakter laicki. Badania prowadzone w wielkich miastach
wskazują na nieco wyższy wskaźnik pogrzebów bez udziału księdza katoli-

ckiego. W Nowej Hucie — Mogile było 7—10% pogrzebów świeckich, a w opracowaniu badań prowadzonych w parafii św. Jakuba w Szczecinie mowa jest o 10—12% pogrzebów bez udziału księdza.

3. Wnioski

Przeprowadzone analizy wykazały, że praktyki jednorazowe są spełniane w wysokim stopniu, a ich zasięg spełniania uwarunkowany jest środowiskiem społecznym. Minimum związku z parafią zachowuje ogromną większość parafian we wszystkich wyodrębnionych typach środowiska parafialnego. To minimum więzi przynależnościowej wyraża się w spełnianiu praktyk jednorazowych, zwłaszcza chrztu, pogrzebu katolickiego i I Komunii św. Przynależność do parafii w płaszczyźnie praktyk jednorazowych osiąga wyższe wskaźniki w środowisku wiejskim niż miejskim. W wypełnianiu praktyk jednorazowych nie małą rolę oprócz środowiska społecznego spełnia presja społeczna w stosunku do jednostek. Czynniki te utrzymują jednostkę w granicach tradycji i zwyczajów powszechnie przyjętych. Jak rezygnacja z praktyk jednorazowych nie musi świadczyć o braku wiary, tak też przywiązanie do tych praktyk nie zawsze mówi o motywach religijnych leżących u podstaw decyzji ich przyjęcia.

Na stopień przynależności do parafii, oprócz środowiska społecznego, wywierają wpływ inne czynniki, jak wiek, płeć, wykształcenie, pochodzenie środowiskowe, a nade wszystko stopień intensywności przeżywanej wiary. Wszystkie wymienione aspekty przynależności do parafii wymagają dalszych syntetycznych opracowań także na odcinku praktyk jednorazowych.

ks. Ryszard Kamiński, Lublin

III. POCHODZENIE ŚRODOWISKOWE A RELIGIJNOŚĆ

Szybkie uprzemysłowienie Polski po drugiej wojnie światowej łączy się z migracją ludności wiejskiej do rozbudowujących się miast. Wiąże się z tym zjawiskiem problem adaptacji imigrantów do nowego środowiska oraz wpływ, jaki na nie wywierają. Socjolog religii interesuje, na ile procesy migracyjne znajdują swe odbicie w religijności imigrantów, jak i samego środowiska miejskiego. Dla poznania i zrozumienia religijności duże znaczenie ma pochodzenie środowiskowe. Zgadza się z tym przedstawiciele różnych dyscyplin społecznych i pastoralistów.

Ze względu na tylko uboczne traktowanie we wcześniejszych badaniach kwestii zależności między religijnością a środowiskiem społecznym istniała pilna potrzeba podjęcia tego problemu. Trudu tego podjął się ks. Czesław Poloczek w rozprawie doktorskiej pt. *Pochodzenie środowiskowe a religijność katolików na przykładzie parafii Niepokalanego Serca NMP w Grudziądzu*, Lublin 1983 (rozprawa doktorska Archiwum KUL), s. 420. Autor wykorzystał bogaty materiał empiryczny, obok różnych prac publikowanych i niepublikowanych. Zasadniczy materiał pochodzi z wywiadów przeprowadzonych przy pomocy kwestionariusza dotyczącego życia religijnego. Uzyskano 362 wywiady jako reprezentację całej próby w liczbie 3950 osób (od 15 do 70 lat). Wykorzystane materiały stanowiły wystarczającą podstawę do opracowania podjętego tematu. Przy rozwiązaniu tego problemu posłużono się hipotezami roboczymi. Pierwsza hipoteza dotyczy zróżnicowania religijności pod wpływem uprzemysłowienia środowiska miejskiego. Chodziło w niej, na ile stan uprzemysłowienia znalazł odbicie w życiu religijnym jego mieszkańców? Właściwą hipotezą odpowiadającą postawionemu problemowi jest hipoteza druga dotycząca wpływu pochodzenia środowiskowego zarówno na poziom religijności różnych grup mieszkańców, jak i na specyfikę tej religijności. Trzecia hipoteza dotyczy wpływu cech demograficzno-społecz-

nych na religijność. Główny problem rozprawy doktorskiej dotyczy zależności między pochodzeniem środowiskowym a religijnością mieszkańców miasta uprzemysłowionego. Z punktu widzenia tematu rozprawy oraz wyznaczonego jej głównego problemu należy stwierdzić, że autor dokonał weryfikacji przede wszystkim drugiej, a zarazem głównej hipotezy roboczej.

Należy podkreślić, że rozprawa mimo wykorzystanych wielu materiałów, ujętych między innymi w liczne tablice, nie zatraciła swej przejrzystości. 54 tablice statystyczne zostały umieszczone w osobnym aneksie, a tylko wyniki przeprowadzonych analiz przedstawiono w tekście rozprawy. Pod koniec każdego rozdziału umieszczono syntetyczne podsumowanie i uogólnienia — dzięki umiejętnemu wybraniu z przeprowadzonych analiz najbardziej charakterystycznych wyników w danym zagadnieniu. Autor przeprowadził analizy zebranego materiału wielorakie i niekiedy bardzo szczegółowe, a ponadto dokonał także syntetycznych podsumowań, czego wyrazem są między innymi przedstawione typologie. Wydaje się, że omawiane studium ze względu na aktualność tematu, dużą samodzielność, oryginalny zestaw własnych materiałów i poprawną analizę zmierzającą do weryfikacji hipotezy mówiącej o wpływie pochodzenia środowiskowego na religijność zasługuje na szersze omówienie w *Biuletynie socjologii religii*.

Dane uzyskane z wywiadu opracowano w sześciu rozdziałach. Pierwszy z nich traktuje o ewolucji środowiska miejskiego Grudziądza pod wpływem industrializacji oraz o strukturze badanej zbiorowości. W następnych pięciu rozdziałach poddano szczegółowej analizie wskaźniki religijności w ramach podstawowych parametrów, przyjmując zasadniczo jako zmienne niezależne: pochodzenie środowiskowe i strukturę demograficzno-zawodową.

W wyniku przeprowadzonych analiz ks. Poloczek wysunął szereg ciekawych tak dla socjologów religii, jak i pastoralistów i duszpasterzy wniosków dotyczących religijności mieszkańców średniego miasta i niektórych ich uwarunkowań.

1. Przeprowadzone analizy ukazały badaną społeczność jako wewnątrznie zróżnicowaną.

2. W globalnym stosunku do wiary zaznaczył się bardzo wysoki wskaźnik wierzących i praktykujących. Wśród badanych tylko 2,2% jest niewierzących oraz 6,1% obojętnych. Wskazuje to na fakt, że w badanym środowisku częściej dochodzi się do indyferentyzmu niż do ateizmu. Ankietowani w motywacji postaw wiary częściej powołują się na motywy osobistego przemyślenia niż na tradycję.

3. Badania ukazały, że poziom wiedzy religijnej jest niższy niż akceptacji prawd religijnych, co wskazuje na tradycyjny charakter religijności w badanym środowisku. Badania odsłaniają także pewne niekonsekwencje w stosunku do wyznawanej religii oraz odrzucanie niektórych prawd religijnych, co prowadzi do kształtowania się postaw selektywnych wobec religii. Zasady życia moralnego są akceptowane średnio w 68%, jednak wszystkie zasady wymienione w kwestionariuszu akceptuje tylko 27,3% badanych. Najczęściej kwestionowanymi zasadami są zakaz pożycia małżeńskiego przed ślubem kościelnym, zakaz używania środków antykoncepcyjnych oraz trwałość małżeństwa katolickiego. Wydaje się, że ta ostatnia tendencja jest w jakimś sensie rezultatem oddziaływania etyki laickiej. Wyraża się ona także w jakiejś mierze w braku motywacji religijnej w pozytywnych zachowaniach moralnych.

4. Omawiane studium odsłania względnie wysoki wskaźnik praktyk obowiązkowych, natomiast odsetek spełniających praktyki nadobowiązkowe jest niższy niż w innych badaniach średnich miast polskich. Charakterystycznym dla badanej społeczności jest względnie wysoki odsetek uczęszczających na Mszę świętą, czasem także w dni powszednie (18,2%) oraz przystępujących częściej niż raz w roku do Komunii świętej (56,7%).

5. W parametrze „wspólnotowym” stwierdzono wysoki wskaźnik identy-

fikacji z Kościołem i parafią przy jednocześnie małej znajomości przywódców religijnych i aktualnych zdarzeń z życia Kościoła. W stosunku do księdza 40% ankietowanych zajmuje bierną postawę, a niektórzy oświadczyli wprost, że unikają z nim kontaktu.

6. Została zweryfikowana podstawowa hipoteza rozprawy o wpływie pochodzenia środowiskowego tak na poziom, jak i na jakość religijności mieszkańców miasta uprzemysłowionego. Autor uwzględniając współczynnik istotności doszedł do stwierdzenia istotnej zależności w 36,4% wskaźników. W pozostałych wskaźnikach, mimo że nie ma istotnej zależności, pochodzenie środowiskowe różnicuje poziom religijności. Ustalono, że w badanym środowisku największy wpływ posiada pochodzenie środowiskowe na globalny stosunek do wiary, na praktyki religijne, doświadczenie religijne oraz więź z Kościołem. Pochodzenie środowiskowe mniejszy wpływ wywiera na moralność i wiedzę religijną, zaś bardzo niewielki na przekonania religijne.

7. Pod względem religijnym najwyższe wskaźniki osiągnęli imigranci wiejscy, następnie stali mieszkańcy miasta i na końcu znaleźli się imigranci z innych miast. Kolejność ta została zachowana niemal we wszystkich parametrach religijności, chociaż zaznaczyły się pewne wyjątki, zwłaszcza w praktykach nadobowiązkowych, które spełniają najlepiej rodowici mieszkańcy Grudziądza, zaś w parametrze intelektualnym imigranci odznaczają się lepszą wiedzą religijną niż stali mieszkańcy miasta.

8. Ustalono także, że weryfikuje się z małymi wyjątkami hipoteza o zróżnicowaniu religijności ze względu na strukturę demograficzno-społeczną. Badania ukazały, że kobiety odznaczają się wyższym poziomem religijności niż mężczyźni; ludzie w wieku 25—49 lat legitymują się najniższym nasileniem religijności; respondenci z wyższym wykształceniem posiadają niższy poziom wiedzy religijnej niż pozostali.

9. W oparciu o trzy parametry religijności: wierzeniowy, praktyk religijnych oraz moralności chrześcijańskiej autor ustalił następującą typologię katolików:

a. Katolicy religijni (13,8%) akceptują prawdy religijne i normy moralne głoszone przez Kościół, systematycznie uczestniczą w niedzielnej i świątecznej Mszy świętej oraz korzystają z Komunii świętej przynajmniej raz w miesiącu.

b. Katolicy tradycyjni (26,4%), których można nazwać też obowiązkowymi, gdyż prawie w każdą niedzielę są na Mszy świętej oraz kilka razy w roku przyjmują Komunię świętą. Wśród nich autor wyróżnia katolików ortodoksyjnych i nieortodoksyjnych. Ortodoksyjnymi są ci katolicy, którzy przyjmują normy moralne i prawdy religijne bez zastrzeżeń (15,5%). Nieortodoksyjni natomiast charakteryzują się wątpliwościami w wierze lub pewnymi niekonsekwencjami tak w akceptacji prawd wiary, jak i zasad moralnych (11,0%).

c. Katolicy obojętni (20,4%). Przedstawiciele tej kategorii tylko z okazji wielkich uroczystości są na Mszy świętej, nie zawsze przystępują do Komunii świętej wielkanocnej oraz nie przestrzegają w życiu zasad religijnych i moralnych.

e. Niewierzący (6,3%), którzy niekiedy deklarują jedynie obojętność wobec wiary, ale w istocie nie wierzą w istnienie Boga i nie wypełniają żadnych praktyk religijnych.

10. Przeprowadzone analizy zebranego materiału empirycznego ukazały, że znamioną cechą religijności mieszkańców miasta uprzemysłowionego jest wewnętrzne zróżnicowanie, wskazują na indywidualizację postaw religijnych wobec modelu głoszonego przez Kościół. Nie potwierdziły one jednak hipotezy o zaniku religijności imigrantów w środowisku miejskim.

Przedstawione w studium wyniki są cenną pomocą we współczesnych próbach poszukiwania adekwatności duszpasterskiej w Polsce. Badania te są również ważne ze względu na duszpasterstwo danego regionu, które powoli

powinno przekształcać się w bardziej nowoczesne. Wiele form duszpasterstwa tradycyjnego zwłaszcza w uprzemysłowionym mieście jest już dziś nieadekwatne. Omawiana praca wskazuje na pozytywne i negatywne elementy religijności współczesnych katolików. Pastoralista może z tego wyciągnąć odpowiednie wnioski prowadzące do postawienia diagnozy duszpasterskiej. Wydaje się, że na socjologicznej diagnozie nie powinno się tych poszukiwać kończyć. Odnosi się to szczególnie do restrukturyzacji i reorganizacji duszpasterstwa parafialnego. Duszpasterstwo powinno te badania uwzględniać, aby stać jak najbliżej ludzi i ich potrzeb dzisiejszych.

ks. Ryszard Kamiński, Lublin