

Władysław Piwowski, Janusz Mariański, Kazimierz Ryczan

Biuletyn socjologii religii

Collectanea Theologica 57/4, 113-135

1987

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. PRZEMIANY AKTYWNOŚCI RYTUALNEJ KATOLIKÓW W POLSCE W ŚWIETLE BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH. 1. Autoidentyfikacja religijna społeczeństwa polskiego: dynamika przemian. — 2. Udział w niedzielnej mszy i komunii św. w diecezjach polskich: dynamika przemian. — 3. Uwarunkowania aktywności rytualnej. II. ROLA WIARY W ŻYCIU CODZIENNYM KATOLIKÓW POLSKICH. 1. Bóg jako przedmiot doświadczenia religijnego. — 2. Rola wiary w trudnych sytuacjach życiowych. — 3. Rola wiary w zwykłych sytuacjach życiowych.*

I. PRZEMIANY AKTYWNOŚCI RYTUALNEJ KATOLIKÓW W POLSCE W ŚWIETLE BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH

„Aktywność rytualna” stanowi eksponowany element „aktywności religijnej”. Chcąc to bliżej wyjaśnić, warto odwołać się do koncepcji religijności wypracowanej przez R. Robertsona¹. Autor ten wyróżnia dwie sfery religii, mianowicie „kulturę religijną” i „działanie religijne”. Przez kulturę religijną rozumie się taki zbiór wierzeń, wartości i symboli, który jest związany z rozróżnieniem na rzeczywistość empiryczną i pozaempiryczną oraz z przyporządkowaniem co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej tej drugiej z nich; przez działanie religijne rozumie się takie działanie, które zakłada akceptację rzeczywistości pozaempirycznej i jest przez nią kształtowane. W świetle tego rozróżnienia można przyjąć, że aktywność religijna jest tym samym, co działanie religijne ludzi wierzących, w tym przypadku katolików, pozostających w łączności z Kościołem.

Działanie czy aktywność religijna katolików znajduje wyraz w trzech parametrach: rytualnym, apostołskim i społecznym. Pierwszy z nich obejmuje udział w praktykach religijnych, organizacjach kościelnych, wspólnotach religijnych i w ogóle w życiu Kościoła na różnych szczeblach jego uczestniczenia się — od Kościoła domowego do Kościoła powszechnego. Drugi z nich to świadectwo życia chrześcijańskiego oparte na Ewangelii i nauce Kościoła. Wyraża się ono w konsekwentnej postawie katolików na co dzień — indywidualnej i społecznej. Trzeci wreszcie dotyczy udziału katolików w różnych zadaniach społecznych mających znaczenie w określonym środowisku społecznym. Nowsze encykliki społeczne Kościoła podkreślają, że katolicy powinni „...okazywać gotowość do lojalnej współpracy w dążeniu do osiągnięcia wspólnymi siłami tego, co albo jest dobre z samej natury, albo też do dobrego prowadzi”².

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

¹ R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford 1970, 47.

² Jan XXIII, *Mater et magistra* 1961, w: *Nauczanie społeczne Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1984, nr 239; Jan XXIII, *Pacem in terris* 1963, tamże, nr 157.

Z wymienionych trzech wymiarów aktywności religijnej tutaj zwróci się uwagę tylko na pierwszy, tj. na wymiar rytualny. Pominiecie dwóch pozostałych jest uzasadnione nie tylko brakiem kompetentnych badań socjologicznych w tym zakresie, ale także pewną specyfiką polskiego katolicyzmu i socjalizmu.

W ramach rytualnej aktywności religijnej katolików uwzględni się przede wszystkim stan praktyk religijnych. Uczestnictwo w praktykach religijnych i związany z nim rytualizm stanowi jedną z podstawowych cech katolicyzmu polskiego. Co więcej, jest ono podstawą do identyfikacji narodowej i religijnej. Katolicy w Polsce bowiem bardziej identyfikują się z narodem i Kościołem przez udział w rytach religijnych niż przez akceptację dogmatów wiary i zasad moralnych. Mając to na uwadze trzeba podkreślić, że katolicyzm polski funkcjonuje odmiennie na dwóch płaszczyznach — ogólnonarodowej i codziennej. Na pierwszej z nich odznacza się on wysokimi wskaźnikami wierzeń i praktyk religijnych i w zasadzie nie podlega zmianom, w pewnych okresach nawet wzrasta; na drugiej z nich zaś charakteryzuje się zróżnicowanymi wskaźnikami, m. in. w wymiarze praktyk religijnych, i podlega zmianom podobnym do tych, jakie występują w społeczeństwach wysoko rozwiniętych. Wyrazem tego jest podstawowa tendencja przemian religijności polskiej, jaką jest selektywność.

Rozróżnienie dwóch płaszczyzn odmiennego funkcjonowania katolicyzmu pozwala na postawienie pewnych pytań, mianowicie w jakiej mierze aktywność rytualna katolików zakłada akceptację rzeczywistości pozaempirycznej i jest przez nią kształtowana; o ile ma ona charakter manifestacyjny, a o ile religijny; w jakim stopniu wiąże się ona z akceptowaniem religii jako dobra wspólnego narodu, a w jakim z akceptowaniem religii jako wartości osobistej i przeżywanej. Z pewnością trudno jest udzielić adekwatnej odpowiedzi na postawione pytania jedynie w świetle badań socjologicznych, niemniej poszukiwanie tych odpowiedzi ma doniosłe znaczenie dla zrozumienia charakteru katolicyzmu polskiego.

Poniżej zostaną uwzględnione z jednej strony autodeklaracje religijne dotyczące wierzeń i praktyk religijnych, z drugiej zaś uczestnictwo w ważniejszych z punktu widzenia modelu religijności praktykach religijnych. Z dwóch wymienionych poprzednio płaszczyzn funkcjonowania religii pierwsze z nich będą odzwierciedlać płaszczyznę ogólnonarodową, a drugie — płaszczyznę życia codziennego. W obydwu przypadkach zwróci się uwagę na dynamikę przemian dla zweryfikowania przyjętej tutaj hipotezy ogólnej.

Gdy chodzi o materiały źródłowe, to obok niektórych informacji Centrum Badania Opinii Społecznej zostaną wykorzystane wyniki liczenia uczestników niedzielnej mszy i komunii św. we wszystkich diecezjach polskich z lat 1980 i 1982 zebrane przez Zakład Socjologii Religii „Pallottinum” w Warszawie, kierowany przez ks. doc. dr. hab. W. Zdaniewicza oraz wyniki badań ogólnopolskich nad budżetem czasu wolnego udostępnione w referacie dr. Lucjana Adamczuka pt. *Społeczno-demograficzne czynniki praktyk religijnych ludności Polski w latach 1976—1984*, wygłoszonym na IV Konferencji Instytutu Kultury poświęconej wybranym problemom kultury katolickiej (Radziejowice, 30—31 X 1986).

1. Autoidentyfikacja religijna społeczeństwa polskiego: dynamika przemian

Wyniki badań Centrum Badania Opinii Społecznej w Warszawie (nazwa ośrodka ulegała zmianie) dostarczają informacji, które nie mają większego znaczenia dla diagnozy stanu religijności społeczeństwa polskiego. Ukazują one bowiem stan autoidentyfikacji religijnej, pomijając przy tym podstawowe parametry religijności. W pewnej mierze zastępują one wyznaniowy spis ludności kraju. Polska współczesna w porównaniu z okresem przedwojennym jest pod względem wyznaniowym prawie jednolita (2,7% innowierców).

Pytania o autoidentyfikację religijną mają jednak na celu uchwycenie nie tyle zróżnicowania wyznaniowego, ile raczej zróżnicowania światopoglądowego. Wiąże się to bezpośrednio z badaniem wpływu na społeczeństwo polskie laicyzacji sterowanej.

Niemniej wyniki badań CBOS w pewnej mierze pozwalają także na ustalenie wskaźników funkcjonowania religii w płaszczyźnie ogólnonarodowej. Należą do nich np. autoidentyfikacja wiary, autoidentyfikacja praktyk religijnych, autorytet i rola Kościoła w życiu narodu, ofiarność na cele religijne, obecność symboli religijnych w życiu publicznym. Poniżej zostaną uwzględnione tylko dwa z nich, mianowicie autoidentyfikacja wiary i praktyk religijnych.

Tab. 1. Autoidentyfikacja wiary i praktyk religijnych (w %) ³

Autoidentyfikacja wiary:	1960		1984	1985
	wieś	miasto	XII	X
— głęboko wierzący	26,1	19,4	20,5	20,2
— wierzący	57,7	56,2	62,0	64,7
— niezdecydowani ⁴	14,6	21,3	9,0	8,8
— niewierzący	1,1	3,1	7,0	1,0
brak odpowiedzi	0,5	—	1,5	5,3
ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0
Autoidentyfikacja praktyk religijnych:				
— systematycznie praktyk.	46,7	35,6	42,0	41,7
— nieregularnie praktyk.	33,3	34,0	37,0	36,3
— niektóre praktyki	12,8	17,9	15,0	13,0
— niepraktykujący	6,3	12,3	5,0	7,3
brak odpowiedzi	0,9	0,2	1,0	1,7
ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Tabela 1 ukazuje autoidentyfikację religijną z lat: 1960 (przy podziale na wieś i miasto), 1984 (grudzień) i 1985 (październik). Jak się okazuje, zarówno wskaźniki autoidentyfikacji wiary, jak i praktyk religijnych kształtują się na wysokim poziomie, a co więcej, charakteryzują się one trwałością, mimo długiego okresu czasu. Można stąd wnioskować o ciągłości „globalnych wyznań wiary” ⁵ w społeczeństwie polskim.

³ Por. E. Kopeć, *Spoleczeństwo wobec religii i Kościoła w świetle badań ankietowych*, Biuletyn Centrum Badania Opinii Społecznej 2 (1986) nr 1—2, 125.

⁴ Informacje dotyczące stanu wierzeń i praktyk religijnych z 1960 r. zostały zaczerpnięte z artykułu A. Pawełczyńskiej, *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*, Roczniki Socjologii Wsi. Studia i Materiały, t. VIII — 1968. Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, 73, 76. W badaniach tych, zamiast kategorii „niezdecydowani”, stosowano dwie inne: „właściwie nie wierzący, lecz przywiązani do tradycji” i „obojętni”.

⁵ Termin ten pochodzi od L. Dingemans i J. Remy (*Kryteria żywołności katolicyzmu*, w: *Ludzie — wiara — Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, 117).

Gdy chodzi najpierw o autoidentyfikację wiary zauważa się, że znaczny odsetek ludności w Polsce deklaruje się jako głęboko wierzący (około 20%). Głęboka wiara nie pokrywa się zawsze z pogłębioną religijnością, bo — jak wykazują bardziej kompleksowe badania — katolicy deklarujący się jako głęboko wierzący często mają na uwadze tradycyjne i emocjonalne przywiązanie do „wiary ojców”. Ich wiara jest głęboka w znaczeniu silnego zakorzenienia w tradycji, zwłaszcza rodzinnej, a także w znaczeniu kontynuacji w ramach religijnej socjalizacji w rodzinie⁶. Również wskaźnik ludzi wierzących jest wysoki; w ostatnich latach nawet wzrósł o około 10%. Biorąc pod uwagę łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących trzeba stwierdzić, że w 1960 r. wynosił on dla wsi 83,8%, a dla miasta 75,6% w 1984 — 82,5%; w 1985 — 84,5%. Wymienione wartości wskaźnikowe pozwalają na wyrażenie opinii, że znakomita większość ludności Polski zachowuje podstawową orientację na *sacrum*, znajdując w niej poczucie sensu i tożsamości. *Sacrum* traktuje ona jako wartość ostateczną, o ile ją akceptuje, kieruje się nią w życiu i traktuje ją jako wartość osobową. Nie jest to jednak całkowicie pewne, skoro w Polsce pewien odsetek ludzi wierzy w Boga, a jednocześnie odrzuca chrześcijańską nadzieję zbawienia wiecznego.

Osobną grupę stanowią niezdecydowani. Prawdopodobnie są to ludzie religijnie obojętni. Ta kategoria ludzi wyraźnie zmniejsza się, m.in. z uwagi na sytuację gospodarczą kraju. Trzeba bowiem zauważyć, że postawa obojętności religijnej charakteryzuje się orientacją na wartości świata *profanum* (instrumentalne i konsumpcyjne). Nie mogąc ich zrealizować, wybierają oni inne orientacje na wartości ostateczne.

Na szczególną uwagę zasługują niewierzący w państwie budującym socjalizm. Postawę ateistyczną cechuje orientacja na wartości świata *profanum*, traktowane jako ostateczne oraz dostarczające sensu i tożsamości. Postawę tę można traktować jako swego rodzaju substrat religii, ponieważ zawiera się w niej tendencja do absolutyzowania wartości humanistycznych przez przypisywanie im szerszych funkcji, np. znalezienie całościowej perspektywy dla życia codziennego. Jak można wnioskować z sondaży ogólnokrajowych, wskaźnik ludzi niewierzących jest najbardziej zmienny. Nie przechodzą na ateizm nie tylko ludzie wierzący, ale także religijnie obojętni. Ci ostatni wybierają raczej perspektywę *sacrum*, czyli religię traktowaną przynajmniej jako dobro wspólne.

Podobnie jak autoidentyfikacja wiary, tak i autoidentyfikacja praktyk religijnych utrzymuje się w społeczeństwie polskim na wysokim poziomie i nie podlega zmianie. Przede wszystkim uderzające są wskaźniki praktykujących systematycznie, przekraczające w Polsce 40%, i to w całym okresie powojennym. Wysokie są także wskaźniki praktykujących niesystematycznie (ponad 30%). Obydwa te wskaźniki można traktować łącznie, ponieważ katolicy przynależni do tych kategorii tworzą publiczność tzw. katolików niedzielnych, tj. takich, którzy przynajmniej jeden raz w miesiącu biorą udział w niedzielnej Mszy św. Potwierdza to analiza porównawcza omawianych tutaj wskaźników ze wskaźnikiem deklarowanego uczestnictwa w niedzielnej mszy św.⁷. Wskaźnik katolików niedzielnych wynosił w 1960 r. dla wsi 80%, a dla miasta 69,6%; w 1984 r. — 79%; w 1985 r. — 78%. Wskaźniki te ukazują pewną stabilność zachowań religijnych oraz wyraźny ich wzrost w ostatnich latach. Trudno jednak powiedzieć, na ile są one wyrazem akceptacji rzeczywistości pozaempirycznej i są przez nią kształtowane.

⁶ Por. W. Piwowarski, *Przemiany globalnych postaw wobec religii (na przykładzie Puław)*, w: *Religijność ludowa — ciągłość i zmiana*, Wrocław 1983, 184—185.

⁷ Por. K. Darczewska, *Kilka uwag o modelu katolicyzmu polskiego*, w: W. Zdaniewicz (red.), *Religia i życie społeczne*, Poznań-Warszawa 1983, 106.

Obok katolików niedzielnych występuje kategoria katolików rzadko praktykujących, których można zakwalifikować do katolików świątecznych. G. Le Bras mówi o nich, że „chodzą do kościoła, gdy bije dla nich dzwon, by oznajmić, że przestrzegają zwyczajów przodków”⁸. Wskaźnik tej kategorii praktykujących zmniejsza się na korzyść praktykujących niesystematycznie, zwłaszcza w ostatnich latach.

Pozostaje jeszcze kategoria niepraktykujących, o których mówi Le Bras, że „odrzucają posługę kapłana we wszelkich okolicznościach”⁹. Wskaźnik tej kategorii ludzi nie jest wysoki i prawdopodobnie kształtuje się w zależności od upowszechniania się postaw ludzi religijnie obojętnych i niewierzących.

Ogólnie biorąc, wskaźniki autoidentyfikacji religijnej kształtują się na wysokim poziomie i odznaczają się stabilnością. Wyrażają one jednak bardziej „religijność narodu” niż „religijność codzienną”. Trudno przy tym stwierdzić, na ile zachowania rytualne deklarowane przez badanych są wyrazem akceptacji rzeczywistości pozaempirycznej i są przez nią kształtowane.

2. Udział w niedzielnej Mszy i Komunii św. w diecezjach polskich: dynamika przemian

Mając na uwadze obydwie wymienione w tytule praktyki, Le Bras napisał: „Wspólnota religijna realizuje się konkretnie przez udział w mszy i komunii. Niewątpliwie chrzest włącza do wspólnoty, ale ochrzczony, który nie uczestniczy w mszy i nie komunikuje, jest martwym członkiem. Nie płynie w nim bowiem krew Chrystusa. Tylko bowiem przez przyjęcie Eucharystii wierni łączą się z Chrystusem”¹⁰. Ta teologiczno-socjologiczna interpretacja wymienionych praktyk rzutuje na znaczenie, jakie przywiązują się do ich wypełnienia. Nie wystarczy zarejestrować w badaniach socjologicznych, czy katolicy biorą w nich udział i jak często, lecz trzeba także poszukiwać mechanizmów motywacyjnych. Ponieważ jest to skomplikowane zadanie, socjologowie próbują znaleźć rozwiązanie pośrednie. Tak np. P. De Sandre sądzi, że istnieje możliwość stwierdzenia korelacji między praktykami religijnymi a wewnętrzną religijnością katolików. Korelacja ta zachodzi wówczas, gdy występuje pewne *continuum* zachowań rytualnych. Może to mieć miejsce w dwóch przypadkach: po pierwsze, gdy ta sama osoba spełnia systematycznie praktykę religijną w różnych środowiskach społecznych; a po drugie, gdy ta sama osoba uczestniczy jednocześnie w wielu praktykach religijnych¹¹.

Mając na uwadze funkcję wskaźnikową obydwu praktyk, przyjrzyjmy się najpierw, jak przedstawia się stan *dominantes* w diecezjach polskich w latach 1980 i 1982¹². Należy przy tym zauważyć, że wskaźniki *dominantes* nie pokrywają się ze wskaźnikami praktykujących. Pierwsze ukazują liczbę obecnych na Mszy św. w przeciętnej niedzielę roku, zaś drugie deklarację udziału lub udział katolików w różnych praktykach religijnych.

W tab. 2 przedstawiono podział wszystkich 27 diecezji polskich na cztery typy w zależności od nasilenia wskaźników *dominantes*. Podział ten jest

⁸ G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, t. I, Paris 1955, 5.

⁹ G. Le Bras, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, t. I, Paris 1942, 52.

¹⁰ G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, t. II, Paris 1956, 646.

¹¹ P. De Sandre, *Sociologia della religiosità. Introduzione al metodo e alle tecniche della ricerca*, Roma 1967, 18.

¹² Stan *dominantes* oblicza się w ten sposób, że od ogólnej liczby katolików w parafii odejmuje się pewien procent na dzieci do lat 7, starych, chorych i innych tzw. zwolnionych. W tych obliczeniach stanowią oni ogółem 18%. Pozostałych traktuje się jako 100% zobowiązanych.

Tab. 2. Stan *dominantes* w latach 1980 i 1982 (w %) ¹³

1980		1982	
Typ I: 35,1—45,0			
łódzka	35,3	lubelska	38,3
szczecińska	36,6	płocka	38,3
lubelska	39,2	szczecińska	40,2
częstochowska	40,0	łódzka	40,6
płocka	40,3	warszawska	42,3
włocławska	41,0	warmińska	43,5
warszawska	42,1		
warmińska	42,6		
koszalińska	43,6		
Typ II: 45,1—55,0			
gorzowska	45,2	częstochowska	46,3
gdańska	46,6	włocławska	47,0
opolska	47,6	wrocławska	47,5
Drohiczyn	50,5	koszalińska	48,0
chełmińska	51,0	łomżyńska	50,5
wrocławska	51,6	gdańska	51,5
łomżyńska	52,0	Białystok	51,6
poznańska	52,5	Drohiczyn	51,6
kielecka	53,3	kielecka	52,4
sandomierska	53,9	gorzowska	53,1
gnieźnieńska	54,0	sandomierska	53,3
Typ III: 55,1—65,0			
Białystok	56,2	gnieźnieńska	55,5
katowicka	56,2	katowicka	55,6
siedlecka	57,6	krakowska	56,5
przemyska	61,9	chełmińska	58,4
		poznańska	59,0
		opolska	60,7
		siedlecka	62,4
Typ IV: 65,1—75,0			
krakowska	65,7	tarnowska	66,2
Lubaczów	71,4	Lubaczów	67,6
tarnowska	73,2	przemyska	78,6

następujący: typ I: 35,1—45,0%; typ II: 45,1—55,0%; typ III: 55,1—65,0%; typ IV: 65,1—75,0%.

W 1980 r. rozpiętość między wskaźnikami w poszczególnych diecezjach była duża, najniższy wskaźnik wyniósł 35,3%, a najwyższy 73,2%. Bardziej interesująco przedstawia się podział na wspomniane typy. W pierwszym typie o najniższym stanie *dominantes* znalazło się 9 diecezji: łódzka, szczecińska, lubelska, częstochowska, płocka, włocławska, warszawska, warmińska i koszalińska. W drugim typie o średnim stanie *dominantes* mieści się

¹³ Dla diecezji: lubelskiej, opolskiej i płockiej uwzględniono dane z 1981. zamiast z 1982 r.

11 diecezji: gorzowska, gdańska, opolska, Drohiczyn, chełmińska, wrocławska, łomżyńska, poznańska, kielecka, sandomierska i gnieźnieńska. W trzecim typie o wyższym stanie *dominantes* uplasowały się już tylko 4 diecezje: Białystok, katowicka, siedlecka i przemyska. W czwartym wreszcie typie o najwyższym stanie *dominantes* znalazły się 3 diecezje: krakowska, Lubaczów i tarnowska.

Na podstawie przedstawionej typologii można stwierdzić, że najniższy stan *dominantes* występuje w diecezjach centralnych i w kilku ościennych, tak dawnych (np. diecezja lubelska), jak nowych, usytuowanych na ziemiach zachodnich i północnych Polski. Najwyższe wskaźniki w tym zakresie uzyskały diecezje Polski południowej. Pozostałe diecezje znalazły się pośrodku pomiędzy nimi. Uzyskane wyniki w dużej mierze pokrywają się z analizami stanu wierzących i praktykujących, przeprowadzonymi wcześniej przez A. Pawełczyńską w odniesieniu do mieszkańców wsi polskiej¹⁴. Można zasadnie przyjąć, że w Polsce na stan *dominantes* wpływają nie tylko industrializacja z urbanizacją i urbanizacja bez industrializacji, ale także, a może przede wszystkim, sekularyzacja spontaniczna.

Charakterystyczne jest, że już dwa lata później, tj. w 1982 r. nastąpiły pewne zmiany w układzie diecezji według przyjętej typologii. Ogólnie mówiąc, nastąpił wzrost stanu *dominantes*. W typie I wystąpił spadek z 9 do 6 diecezji. Typ II utrzymał się na tym samym poziomie. W typie III również nastąpił wzrost z 4 do 7 diecezji. Typ IV pozostał bez zmian, jednakże jako fenomen można traktować diecezję przemyską, gdzie stan *dominantes* wzrósł o 16,7%. Przypadek ten trudno jednak uznać za trwałą tendencję, skoro jednocześnie nastąpił spadek wskaźnika *dominantes* w takich diecezjach, jak tarnowska (o 7%), krakowska (o 9,2%) i Białystok (o 4,6%).

Prowadzone w KUL badania nad praktykami religijnymi w diecezjach polskich wskazują bardziej na spadek niż na wzrost stanu *dominantes*¹⁵. Przykładem może tu być diecezja katowicka i warmińska. W diecezji katowickiej stan tej praktyki kształtował się następująco: 1963 — 82,4%; 1974 — 63,1%; 1980 — 56,2%; 1982 — 55,6%. Wskaźniki te świadczą o znacznym spadku *dominantes* w diecezji, gdzie duszpasterstwo, jak na warunki polskie, skutecznie przeciwdziało skutkom laicyzacji. Inaczej sytuacja przedstawia się w diecezji warmińskiej. Stan *dominantes* był następujący: 1965 — 44,4%; 1980 — 42,6%; 1982 — 43,5%. W tej diecezji stan tej praktyki religijnej prawie nie uległ zmianie. Trzeba przy tym wziąć pod uwagę sposób obliczania stanu *dominantes*. W dawniejszych badaniach na tzw. usprawiedliwionych odliczono dla wsi 25%, a dla miasta 20%, obecnie odlicza się 18% dla wsi i dla miasta.

Gdy chodzi o *communicantes*, trzeba najpierw zaznaczyć, że wskaźniki dla poszczególnych diecezji obliczono w stosunku do ogółu uczestników niedzielnej Mszy św. Tab. 3 ilustruje podział wszystkich diecezji polskich na cztery typy w zależności od nasilenia tych wskaźników. Podział ten kształtuje się następująco: typ I: 12,1—14%; typ II: 14,1—16,0%; typ III: 16,1—18,0%; typ IV: 18,1—20,0 i więcej %.

W 1980 r. rozpiętość między wskaźnikami była dość znaczna, najniższy wskaźnik wynosił 10,2%, a najwyższy 19,1%. Charakterystyczne są przy tym wymienione typy diecezji. W pierwszym typie znalazło się 6 diecezji: przemyska, Białystok, tarnowska, krakowska, plocka i wrocławska. Diecezje te prezentują najniższy stan wskaźników *communicantes*. Do drugiego typu należy 9 diecezji: sandomierska, siedlecka, łomżyńska, Lubaczów, kie-

¹⁴ A. Pawełczyńska, *Dynamika przemian kulturowych na wsi. Metoda badania głównych tendencji*, Warszawa 1966, 211.

¹⁵ Por. W. Piwowski, *Polska socjologia religii w okresie powojennym*, *Collectanea Theologica* 48 (1978) z. 4, 48; także W. Zdaniewicz, *Stan dominantes a liczba duchowieństwa w diecezjach polskich*, w: *Religijność ludowa...*, dz. cyt., 108, 11—113.

Tab. 3. Stan *communicantes* w latach 1980 i 1982 (w %)

1980		1982	
Typ I: 12,1—14,0			
przemyska	10,2	przemyska	12,1
Białystok	12,1	krakowska	12,5
tarnowska	12,2	łódzka	13,3
krakowska	12,3	tarnowska	13,3
łódzka	13,8	włocławska	13,7
włocławska	14,0	sandomierska	13,8
Typ II: 14,1—16,0			
sandomierska	14,1	siedlecka	14,6
siedlecka	14,2	Lubaczów	14,7
łomżyńska	14,4	łódzka	15,7
Lubaczów	14,6	łomżyńska	16,0
kielecka	14,8		
częstochowska	15,3		
chełmińska	15,4		
łódzka	15,4		
lubelska	15,9		
Typ III: 16,1—18,0			
Drohiczyn	16,4	lubelska	16,6
wrocławska	16,5	kielecka	16,7
gnieźnińska	16,7	chełmińska	16,8
gdańska	16,9	gnieźnińska	17,0
warmińska	17,0	wrocławska	17,2
katowicka	17,2	warmińska	17,4
warszawska	17,3	Białystok	17,7
		Drohiczyn	17,7
		opolska	17,8
Typ IV: 18,1—20,0 i więcej			
opolska	18,2	warszawska	18,7
szczecińska	18,2	katowicka	19,1
poznańska	18,3	poznańska	19,4
koszalińska	19,0	gdańska	19,7
gorzowska	19,7	szczecińska	20,0
		koszalińska	21,7
		gorzowska	22,0
		częstochowska	22,7

lecka, częstochowska, chełmińska, łódzka i lubelska. W tych diecezjach wskaźniki *communicantes* kształtują się już na nieco wyższym poziomie i zbliżają się do średniej krajowej. Trzeci typ obejmuje 7 diecezji: Drohiczyn, wrocławska, gnieźnińska, gdańska, warmińska, katowicka i warszawska. Wskaźniki *communicantes* w tych diecezjach są wyższe i przekraczają już średnią krajową. W czwartym typie uplasowało się 5 diecezji: opolska, szczecińska, poznańska, koszalińska i gorzowska. Diecezje te odznaczają się najwyższymi wskaźnikami *communicantes*.

Na podstawie tej typologii można stwierdzić, że wskaźniki *communican-*

tes kształtują się odmiennie od wskaźników *dominicanos*. Trudno byłoby sformułować prawidłowość mówiącą, że im większe nasilenie wskaźnika *dominicanos*, tym większe nasilenie wskaźnika *communicantes*. Bowiern diecezje, np. przemyska, tarnowska, krakowska, które posiadają wysokie wskaźniki *dominicanos*, jednocześnie odznaczają się niskimi wskaźnikami *communicantes*. Nasuwa się raczej odwrotna prawidłowość, mianowicie im więcej *dominicanos*, tym mniej *communicantes*. Wiąże się to z charakterem polskiego katolicyzmu masowego, zrutyinizowanego i mało pogłębnego.

Na uwagę zasługują jednak wysokie wskaźniki *communicantes* w stosunku do wskaźników *dominicanos* na północnych i zachodnich ziemiach Polski. Jak się okazuje, wszystkie diecezje mieszczące się na tych terenach, znalazły się w III i IV typie *communicantes*. Oznacza to, że przekroczyły one średnią krajową w tym zakresie, a być może stały się wiodące w kształtowaniu świadomej i pogłębnego religijności.

Na podkreślenie zasługuje także fakt, że w 1982 r. nie dokonały się znaczące zmiany w zakresie wskaźnika *communicantes*. Co prawda, wzrósł on w większości diecezji (17), ale wzrost ten jest minimalny poza dwiema diecezjami — Białystok (o 5,6%) i Częstochowa (o 7,4%). Słaby wzrost *communicantes* świadczy o utrzymywaniu się w Polsce religijności tradycyjnej, masowej i ludowej.

Z powyższego wynika, że udział w niedzielnej Mszy i Komunii św. terytorialnie różnicuje katolików polskich. Wysokie uczestnictwo w jednej oznacza takiego samego uczestnictwa w drugiej praktyce. Z pewnością jest to uwarunkowane różnymi czynnikami — spontanicznymi i kierowanymi. W tym drugim przypadku chodzi nie tyle o laicyzację sterowaną, ile raczej o typ duszpasterstwa.

3. Uwarunkowania aktywności rytualnej

Przez uwarunkowania rozumie się tutaj cechy demograficzne i społeczne badanych oraz niektóre czynniki środowiskowe, które wpływają pozytywnie lub negatywnie na stan aktywności rytualnej ludzi wierzących. Ogólnie mówiąc, poniżej zostaną uwzględnione następujące cechy i czynniki: struktura płci, wieku, wykształcenia, kategoria społeczno-zawodowa, wielkość dochodu oraz środowisko społeczne z podziałem na wieś i miasto. Kierunek wpływu na aktywność rytualną wymienionych zmiennych znany jest i sprawdzony w wielu badaniach socjologicznych zrealizowanych w Polsce. Jeśli się obecnie powraca do tych ustaleń, to dlatego, że badania nad czasem wolnym umożliwiają reinterpretację wyników dotychczasowych studiów w tym zakresie.

Zanim zostaną zanalizowane cechy i czynniki warunkujące aktywność rytualną, trzeba wcześniej wyjaśnić teoretyczne i metodologiczne założenia badań. Otóż badania nad budżetem czasu wolnego zostały zrealizowane w latach 1976 i 1984. Pozwalają one zatem na uchwycenie dynamiki przemian aktywności rytualnej. Ze względu jednak na ich specyfikę bardziej kompetentnie informują one o wpływie zmiennych na aktywność rytualną niż o poziomie aktywności rytualnej. Badania te uwzględniają 47 czynności czasu wolnego, w tym udział w praktykach religijnych. Charakterystyczną ich cechą jest obiektywizm. Nie koncentrują się one na autodeklaracjach, jak np. badania CBOS, lecz na ilości czasu poświęconego niektórym praktykom religijnym, a więc na faktach. Spośród szerokiego wachlarza praktyk uwzględniają one 7 elementów: „uczeszczanie na mszę, spowiedź, komunja, ślub, pogrzeb, pacierz, przyjmowanie księdza, np. po koledzie, czytanie Pisma Świętego, lektura prasy i literatury religijnej”¹⁶. Z uwagi na badanie czasu

¹⁶ L. Adamczuk, *Zachowania religijne i społeczne młodzieży. Na podstawie badania budżetu czasu mieszkańców Polski*, Studia Religioznawcze 1979, nr 15, 35.

poświęconego tym praktykom, nieco inaczej niż w innych tego typu badaniach, będą się przedstawiać wskaźniki procentowe, mianowicie będą one niższe, choć „socjologicznie czytelne”. Wyrażają one tzw. „średnią dobę statystyczną” w ciągu całego roku (wszystkie dni powszednie, niedziele i święta). Należy jeszcze dodać, że w obydwu badanych latach wielkość próby była imponująca: 1976 — 21 819 i 1984 — 45 087 (od 18 lat wzwyż).

Przystępując do analizy wyników, trzeba najpierw podkreślić, że w świetle najnowszych badań na praktyki religijne poświęca w Polsce: przeciętny Polak — 10 minut, a przeciętny praktykujący — 1 godzinę. Charakterystyczne przy tym jest, że w latach 1976—1984 nastąpił minimalny wzrost praktyk religijnych w sobotę (10 do 11%, czyli o 1%) i bardzo duży wzrost praktyk religijnych w niedzielę (55 do 70% czyli o 15%). Nie zaobserwowano wzrostu praktyk religijnych w dni powszednie i w wolne soboty.

W dotychczasowych badaniach powszechnie wskazywano na fakt, że wśród kobiet występuje większe nasilenie praktyk religijnych niż wśród mężczyzn. Tłumaczono to z jednej strony mniejszym zaangażowaniem kobiet w życie społeczne i publiczne, a z drugiej potrzebą większego dowartościowania ich poprzez udział w praktykach religijnych. Referowane tutaj wyniki badań wykazują, że w 1984 r. w porównaniu z 1976 r. nastąpił wzrost udziału w praktykach religijnych wśród obydwu kategorii ludzi z 16 do 18% (czyli o 2%). Jednakże wzrost ten występował częściej wśród mężczyzn (12 do 15%) niż wśród kobiet (z 20 do 21%). Co więcej, biorąc pod uwagę ludzi żonatych, stwierdzono, że wzrost udziału w praktykach zaznaczył się zarówno wśród mężczyzn z dziećmi (10 do 13%), jak i bez dzieci (15 do 17%); natomiast nie stwierdzono tego wzrostu ani wśród kobiet z dziećmi (15—15%), ani wśród kobiet bez dzieci (24—23%). W tym ostatnim przypadku zaznaczył się spadek uczestnictwa w praktykach religijnych. Być może, wzrost praktyk religijnych w 1984 r. wystąpił przede wszystkim wśród tych kategorii ludności, które praktykowały rzadziej w 1976 r. W tym przypadku należą do nich mężczyźni. Kobiety zawsze spełniały praktyki religijne na względnie wysokim poziomie. Tak np. ks. W. Zdaniewicz w oparciu o liczenie wiernych w kościołach w 1979 r. wykazuje, że w trzech diecezjach dla których wskaźnik *dominantes* obliczono osobno dla mężczyzn i kobiet (gdańska, szczecińsko-kamieńska i poznańska), kobiety charakteryzują się znacznie wyższym poziomem uczestnictwa w tej praktyce niż mężczyźni¹⁷. Mając na uwadze powyżej sformułowaną prawidłowość ze względu na strukturę płci i udział w praktykach religijnych, można zasadnie przyjąć, że utrzymuje się ona w warunkach trwania na jednakowym poziomie lub spadku tradycyjnej religijności ludowej. Jednakże przy ogólnym wzroście tej lub pojawieniu się innych form religijności, występuje większe zaangażowanie w praktyki religijne wśród mężczyzn niż wśród kobiet.

Gdy chodzi o strukturę wieku, przyjmowano tzw. „krzywą”, mówiącą, że najwyższy poziom praktyk religijnych występuje wśród dzieci i młodzieży, następnie spada wśród ludzi w kategorii wieku 25—45 lat, wzrasta zaś wśród ludzi starszych, nie osiągając już tego stanu, jaki był w punkcie wyjścia. Prawidłowość tę tłumaczono wiekiem produkcyjnym, zaangażowaniem w pracę zawodową, trudnościami życia rodzinnego itp. W badaniach nad budżetem czasu wolnego brak jest danych za rok 1976. Trudne więc jest ukazanie dynamiki w zależności od wieku. Są jednak informacje dotyczące struktury wieku i płci. Potwierdzają one wspomnianą prawidłowość, ponieważ najniższe wskaźniki spełniania praktyk religijnych uzyskali mężczyźni i kobiety w wieku 25—44 lat, po nich uplasowali się ludzie starsi, zaś najmłodszy w wieku 18—24 lat zajęli środkową pozycję. Jeśliby się objęło badaniami dzieci i młodzież przed 18 rokiem życia, z pewnością ta kategoria wieku zajęłaby wyższą pozycję. Charakterystyczne jest przy tym, że wśród

¹⁷ W. Zdaniewicz, *art. cyt.*, 115.

mężczyzn we wszystkich kategoriach wieku nastąpił wzrost uczestnictwa w praktykach religijnych, najbardziej w wieku 35—44 lata (z 9 do 13%) i 45—54 lata (z 11 do 15%), nieco mniej w wieku 18—24 lata (z 10 do 13%) i 25—34 lata (z 8 do 11%), najmniej zaś w wieku 55—64 lata (z 15 do 16%) oraz 65 i więcej lat (z 23 do 24%). Z kolei gdy chodzi o kobiety, znaczniejszy wzrost uczestnictwa w praktykach religijnych zaznaczył się w kategoriach wieku 18—24 lata (z 12 do 15%) oraz 45—54 lata (z 19 do 22%), nieco mniejszy wzrost wystąpił w kategoriach wieku 25—34 lata (z 11 do 13%) oraz 35—44 lata (z 14 do 16%); w pozostałych kategoriach wieku ujawnił się spadek udziału w praktykach religijnych, mianowicie w wieku 55—64 lata (z 28 do 26%) oraz 65 i więcej lat (z 42 do 40%). Przytoczone wskaźniki potwierdzają wysunięte poprzednio przypuszczenie, że wzrost odsetka spełniających praktyki religijne w 1984 r. wystąpił zwłaszcza wśród osób przynależnych do tych kategorii wieku, które w 1976 r. rzadziej je spełniały.

W zakresie struktury wykształcenia stwierdzono, że im wyższy poziom wykształcenia, tym niższy stan praktyk religijnych. Prawidłowość ta tłumaczy się tym, że rozwój intelektualny sprzyja kształtowaniu się postawy krytycznej wobec religii i dystansu wobec Kościoła. Dodać trzeba, że w Polsce poziom wykształcenia „świeckiego” jest odwrotnie proporcjonalny do poziomu wiedzy religijnej. Zasygnalizowana prawidłowość w zasadzie sprawdza się w świetle badań nad budżetem czasu wolnego. Okazuje się jednak, że w 1984 r. w porównaniu z 1976 r. największy wzrost uczestnictwa w praktykach religijnych wystąpił wśród ludzi z wykształceniem wyższym (z 6 do 12%) i niższym niż podstawowe (z 28 do 34%), nieco mniejszy wśród ludzi z wykształceniem średnim (z 10 do 14%) i jeszcze mniejszy wśród ludzi o wykształceniu zasadniczym (z 11 do 14%) oraz podstawowym (z 18 do 21%). W strukturze wykształcenia najbardziej zasługuje na podkreślenie kategoria osób z wyższym wykształceniem, wśród których udział w praktykach religijnych wzrósł o 50%. Wskaźnik ten z pewnością rzutuje na sytuację istniejącą w miastach polskich.

W sytuacji społeczeństwa polskiego hipoteza powyższa pozostaje w pewnym związku z następną, dotyczącą kategorii społeczno-zawodowych. Ogólnie przyjmuje się, że im niższa kategoria społeczno-zawodowa, tym wyższy stan praktyk religijnych. Znaczy to, że rolnicy są bardziej religijni niż robotnicy, robotnicy niż pracownicy administracyjni, ci ostatni z kolei bardziej niż inteligencja humanistyczna. Hipoteza ta znalazła również potwierdzenie w badaniach nad budżetem czasu wolnego. Nie mniej interesujące jest, że najwyższy wzrost udziału w praktykach religijnych wystąpił wśród uczniów i studentów, tj. przyszłej inteligencji polskiej (z 10 do 15%) oraz wśród inteligencji humanistycznej (z 8 do 14%). Ta ostatnia kategoria była traktowana w dotychczasowych badaniach jako najbardziej zlaicyzowana. Dość znaczny wzrost uczestnictwa w praktykach religijnych wystąpił także wśród pracowników administracyjnych (z 9 do 12%). Nieco mniejszy wzrost udziału w praktykach religijnych zaznaczył się wśród robotników przemysłowych (z 10 do 12%), robotników niewykwalifikowanych (z 12 do 14%) oraz emerytów i rencistów (z 24 do 26%). Najbardziej charakterystyczne jest, że rolnicy w badanych latach pozostali na tym samym poziomie uczestnictwa w praktykach religijnych (23—23%).

W dotychczasowych badaniach niewiele uwagi zwracano na stan uczestnictwa w praktykach religijnych w zależności od wielkości dochodów. Analizowane tutaj wyniki badań nie podają informacji „ogółem” za rok 1976. W oparciu o dane z 1984 r. zauważa się wyraźną prawidłowość mówiącą, że im niższe dochody, tym wyższe uczestnictwo w praktykach religijnych. Podczas gdy spośród najniżej zarabiających uczestniczy w praktykach religijnych 21%, to wskaźnik ten wśród najwyższej zarabiających wynosi 16% (a więc mniej o 5%). Poniekąd potwierdza się „teza kompensacyjna Marksa”, który uważał, że wyobrażenia i czynności religijne stanowią rekompensatę

ziemskich niedostatków, wpływają na pozorne rozwiązanie konfliktów społecznych, przyczyniają się do pewnej bierności w warunkach krzywdy. Bowiem ludzie biedni liczą na nagrodę w przyszłym świecie¹⁸. Godny uwagi jest fakt, że w świetle wyników omawianych tutaj badań, najwyższy spadek udziału w praktykach religijnych wystąpił wśród najniżej zarabiających kobiet (1976: 29%; 1984: 23%; a więc o 6%). Wśród ludzi o wyższych i najwyższych dochodach wystąpił wzrost udziału w praktykach religijnych (mężczyźni 1976: 5%; 1984: 13%; kobiety 1976: 10%; 1984: 18%). Mając na uwadze ogólną prawidłowość, przytoczone fakty wskazują na swoistą dialektykę.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na stan uczestnictwa w praktykach religijnych ze względu na typ środowiska społecznego. Ogólnie mówiąc, znana jest prawidłowość w tym zakresie mówiąca, że im bardziej otwarte i heterogeniczne środowisko społeczne, tym niższy stan praktyk religijnych¹⁹. Badania nad budżetem czasu wolnego również ją potwierdzają. Jednakże dynamika przemian jest zaskakująca. Okazuje się, że w 1984 r. w porównaniu z 1976 r. większy wzrost uczestnictwa w praktykach religijnych wystąpił w miastach, zwłaszcza w dużych i średnich, niż w środowiskach wiejskich. Wskaźnik ten wzrósł: w wielkich miastach z 12 do 15%, w średnich z 14 do 17%, w małych miastach z 16 do 18%; zaś w środowiskach wiejskich oddalonych od najbliższego miasta: od 30 minut z 19 do 20%, od 31 do 60 minut z 20 do 21%, powyżej 60 minut spadł on z 24 do 17%. Okazuje się, że duże odległości od miasta, a z pewnością także od kościoła, powodują wyraźny spadek uczestnictwa w praktykach religijnych.

Charakterystyczne jest, że mimo potwierdzania prawidłowości dotyczących wpływu omawianych cech i czynników na poziom aktywności rytualnej, w ostatnich latach nastąpiły znaczące zmiany, które objęły zwłaszcza kategorie ludzi i środowiska społeczne, które dawniej były mniej aktywne pod względem rytualno-religijnym. Oznacza to niewątpliwie ilościowy wzrost religijności. Pozostaje jednak do rozwiązania problem, na ile wzrost ten jest wynikiem przemiany wewnętrznej postawy religijnej katolików, a na ile zaistnienia specyficznych warunków zewnętrznych. Rodzi to potrzebę dalszych, pogłębionych badań, szczególnie w odniesieniu do pewnych kategorii demograficznych i społecznych.

Z przeprowadzonych powyżej analiz nasuwa się wniosek, że religijność polska, w tym przypadku w parametrze praktyk religijnych, funkcjonuje na dwóch płaszczyznach — ogólnonarodowej i życia codziennego. Od wysokich wskaźników wierzeń i praktyk religijnych, opartych na autodeklaracjach, odbiegają wyraźnie wskaźniki faktycznego uczestnictwa w praktykach religijnych. Świadczą o tym wskaźniki *dominantes* i *communicantes* — dwóch eksponowanych praktyk religijnych w katolicyzmie. Nie mniej interesujące są wyniki uzyskane w ramach badań nad budżetem czasu wolnego. Dokonujący się wzrost religijności w wymiarze praktyk religijnych tak wśród pewnych kategorii demograficzno-społecznych, jak i pewnych środowisk społecznych, może prowadzić do podważenia hipotezy ogólnej, o ile wzrost ten jest faktycznie motywowany wewnętrzną religijnością. Do tego dochodzi jeszcze jeden problem, mianowicie na ile wśród katolików dokonuje się

¹⁸ We wstępie do *Przyczynka do krytyki heglowskiej filozofii prawa* K. Marks napisał: „Nędza religijna jest jednocześnie wyrazem rzeczywistej nędzy i protestem przeciw nędzy rzeczywistej. Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczulego świata, jak jest duszą bezdusznym stosunków. Religia jest opium ludu” (w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. I, 458).

¹⁹ W. Zdaniewicz pisze: „Parafie miejskie mają niższy procent *dominantes* niż cała diecezja (Inowrocław, Wałbrzych, Częstochowa), natomiast wyższy procent mają parafie wiejskie (Szczecinki, Pniewo)” (*art. cyt.*, 113).

wzrost religijności instytucjonalnej (wpływ Kościoła), a na ile wzrost religijności pozainstytucjonalnej (wpływ wartości religijnych).

Religia może być zmienną zależną i zmienną niezależną od społeczeństwa. Zależy to od warunków „miejsca i czasu”. Prawdopodobnie w społeczeństwie polskim ujawnia się druga z tych alternatyw, ale należałoby empirycznie sprawdzić, co katolicy rozumieją przez religię, tym bardziej, że znaczna część z nich neguje dogmaty wiary i normy moralne Kościoła.

ks. Władysław Piwowarski, Lublin

II. ROLA WIARY W ŻYCIU CODZIENNYM KATOLIKÓW POLSKICH

Wiara rozumiana jako poznanie i uznanie Absolutu, jako odczucie *sacrum*, jako ujawnienie związku człowieka z Bogiem, odgrywa określoną rolę w życiu codziennym człowieka wierzącego. Znajduje ona odbicie zarówno w osobistych przeżyciach jednostek jako zasadniczy fakt życia wewnętrznego, jak również przejawia się w rzeczywistości społecznej. Socjolog, który zajmuje się badaniem społecznej postaci wiary, nie dochodzi do ujęcia tych warstw religijności, w których dokonuje się osobowe spotkanie człowieka z Bogiem i wewnętrzna odpowiedź człowieka na wezwanie Boga (elementy nadprzyrodzone w przeżyciu religijnym). Może jednak charakteryzować świadomość religijną wierzących tak, jak ona jawi się w werbalnych i niewerbalnych wypowiedziach ludzi wierzących, przeżywających wkroczenie transcendencji w ich doświadczenie życiowe¹.

Badając rolę wiary w życiu katolików socjolog wkracza w rejony religijności określane przez psychologów jako doświadczenie religijne, czyli dotyka wymiaru religijności, „w którym wszystko jest rozumiane z perspektywy bytu wzbudzającego cześć”². Te specyficzne przeżycia religijne zakładają przekonanie jednostki jako podmiotu doświadczenia o istnieniu *sacrum* i gotowość przyjęcia jego posłania. Doświadczenie religijne przekracza zawsze ramy codziennego doświadczenia, ale wiąże się z nim i je przenika. „Doświadczenie religijne — zauważa J. Fisher — może być również scharakteryzowane jako podpadające pod ogólną kategorię doświadczenia. Towarzyszy mu poczucie doniosłości i radosnego uniesienia, co zawsze przywodziło tych, którzy chcieli je jakoś wytłumaczyć, do używania kategorii takich, jak «świętość», «transcendencja». Niekiedy radość jest ekstatyczna, niekiedy charakteryzuje ją bardzo intensywne odczucie «Obecności». W transcendencji i obecności upatrują specyficzne cechy, które usprawiedliwiają użycie terminu religijne”³.

Religijność wyrasta ze sfery doświadczenia *sui generis* i stanowi odpowiedź na specyficzne potrzeby ludzkie. Psychologiczne i społeczne przejawy tego doświadczenia różnią się intensywnością, charakterem, genezą i trwaniem⁴. Wyrażają się w przeżyciach zaufania, nadziei, miłości, modlitwy, lęku

¹ M. Jaworski, *Doświadczenie religijne*, Zeszyty Naukowe KUL 16 (1973) nr 3—4, 22; W. Gawlik, *Osobiste doświadczenie religijne*, Znak 25 (1973) 1259—1265.

² J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, Warszawa 1971, 61.

³ J. Fisher, *Doświadczenie estetyczne a doświadczenie religijne*, w: *Ethos sztuki. Materiały z Ogólnopolskiej Sesji Estetycznej Mogiłań, maj 1983*, pod red. M. Gołaszewskiej, Warszawa-Kraków 1985, 145.

⁴ Ch. D. Batson, W. L. Ventis, *The Religious Experience. A Social-Psychological Perspective*, New York 1982; M. Klessmann, *Identität und Glaube. Zum Verhältnis von psychischer Struktur und Glaube*, München-Mainz 1980; N. Mette, *Religiöse Sozialisation und Entwicklung des Ichs*, w: *Sozialisation — Identitätsfindung — Glaubenserfahrung*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1979, 136—146.

i bojaźni, szacunku, czci i uwielbienia, pietyzmu, radości, świadomości zależności i podporządkowania, poczucia winy, sensu życia i wielu innych. Doświadczenie religijne można by więc utożsamiać z uczuciami i przeżyciami psychicznymi powstającymi na tle kontaktu z rzeczywistością ponadempiryczną (subiektywny wymiar religijności). Obejmuje więc stany i akty psychiczne przeżywane w sposób świadomy w dziedzinie życia religijnego, związane z podmiotowością, ekspresją jednostki i z cechami osobowości. Doświadczenie religijne nie jest jednak układem izolowanym, a zmiany w nim zachodzące są powodowane zarówno przez dynamiczne zależności między elementami tworzącymi doświadczenie, jak i przez oddziaływania wobec tej całości zewnętrzne (np. grupa religijna, społeczeństwo).

Socjologowie podkreślają, że religia we współczesnym świecie emigruje ze sfery publicznej do prywatnej, co jednak nie oznacza utraty zdolności do doświadczenia „tajemniczego”, „transcendentnego” i „świętego”. Zmniejszeniu się udziału w praktykach religijnych nie towarzyszy paralelny spadek tego, co określa się jako doświadczenie religijne. Z drugiej strony zmienia się zakres oddziaływania religii z oddziaływania uniwersalnego na „strefowe”⁵. Ludzie wierzący żyją jakby w napięciu pomiędzy dwiema rzeczywistościami (sakralną i świecką) i w zależności od sytuacji dają pierwszeństwo jednej lub drugiej orientacji. Religia przestaje być wartością uniwersalną ogarniającą całokształt życia, staje się zaś wartością „strefową” pojawiającą się w określonych sytuacjach i dziedzinach życia.

W dotychczasowych badaniach socjologicznych nad rolą wiary w życiu codziennym katolików albo nad doświadczeniem religijnym, zrealizowanych w KUL i ATK, operacjonalizowano ten parametr religijności przez kilka wskaźników. Odnosiły się one bądź w szczególny sposób do Boga jako przedmiotu doświadczenia religijnego („żyć religijnie oznacza wierzyć i ufać czemuś, co wprawdzie istnieje, ale nie jest widzialne”; „przez wiarę często doświadczam bliskości Boga”), lub do człowieka jako podmiotu tego doświadczenia. Człowiek może doświadczać Boga zarówno w sytuacjach „granicznych” („jedynie religia mogłaby mi dać poczucie pewności w ostatniej godzinie życia”; „wiara pomaga mi uniknąć rozpacz w trudnych sytuacjach życiowych”) lub w sytuacjach dnia codziennego („jedynie wiara nadaje prawdziwy sens mojemu życiu”; „wiara pomaga mi w życiu i pracy oraz w czerpaniu z nich zadowolenia”). Doświadczenia te obejmują człowieka usytuowanego „wewnątrz” religii, we właściwym jej obszarze.

Poniżej zreferujemy wyniki badań socjologicznych w wybranych parafiach polskich i w określonych zbiorowościach społecznych nad rolą wiary w życiu codziennym katolików. Badania te przeprowadzili: Cz. Poloczek w parafii Niepokalanego Serca NMP w Grudziądzu (1974 r.); E. Czermiński wśród lekarzy w środowisku wielkomijskim (1976 r.); A. Gałek w Lubartowie (1977 r.); J. Gryciuk w parafii św. Franciszka z Asyżu w Warszawie (1977 r.); K. Lewczak w parafii Nozdrzec koło Dynowa (w latach 1978—1979); Z. Tyburski w Puławach (1979 r.); S. Flis w parafiach Dąbrowica i Tomaszowice (1979 r.); Z. Grabiec w Chełmie Lubelskim (1980 r.); S. Kaczmarek wśród osób z wyższym wykształceniem w kilku parafiach Warszawy (1980 r.); M. Hałaszkó wśród alkoholików w Zakładach Leczenia Odwykowego (w latach 1981—1982); E. Jarmoch w parafii Podwyższenia św. Krzyża w Łukowie (1984 r.); Z. Godlewski w parafii Tłuszcz koło Warszawy (1985 r.). Przeprowadzone ba-

⁵ J. A. Kłoczowski, *Doświadczenie religijne*, Znak 25 (1973) 1228—1233; *Erfahrung vorbereiten. Wege christlicher Erziehung heute*, München 1976; K. Bussmann, *Glaubenserfahrung in der Gruppe*, München 1976; A. Heimler, *Selbsterfahrung und Glaube*, München 1976, J. Mouroux, *L'Expérience chrétienne*, Paris 1952.

dania obejmują zarówno środowiska wiejskie, jak i małomiasteczkowe oraz środowiska wielkomiejskie. Dają szeroką panoramę przeżyć i odczuć katolików polskich w okresie ostatnich 10 lat w sprawach wiary.

1. Bóg jako przedmiot doświadczenia religijnego

Doświadczenie religijne opiera się na przekonaniu, że człowiek może osiągnąć rzeczywistość nadprzyrodzoną i odczuć działanie transcendencji. Człowiek przeżywający spotkanie z siłami, które uważa za wyższe od siebie, nie jest wyizolowany ze społeczeństwa i z życia codziennego. Przeżycia religijne spletają się z doświadczeniami codziennymi, a nawet niekiedy są przez nie warunkowane. Przeżycie obecności Boga może ujawniać się w formach zewnętrznych (np. w czasie wspólnego uczestnictwa we Mszy św.) albo całkowicie prywatnie, w izolacji społecznej od innych osób. W obydwu przypadkach przeżycia religijne przyczyniają się do samorealizacji ludzkiej osobowości. W doświadczeniu religijnym rozpatrywanym jako postawa człowieka wobec przedmiotu religijnego da się wyróżnić elementy emocjonalne, intelektualno-poznawcze i motywacyjno-działaniowe. Nie można zaprzeczyć, że z punktu widzenia psycho-społecznego element uczuciowy jest bardzo ważnym składnikiem doświadczenia religijnego.

Tabela 1 zawiera odpowiedzi na pytanie: „Czy jest Pan(i) w stanie powiedzieć, że doświadczył(a) Pan(i) kiedyś czegoś, co można byłoby nazwać poczuciem lub odczuciem bliskości Boga?” Religijność jako świadomość obecności Boga to zawsze jakiś osobisty stosunek do *sacrum*, stosunek o podłożu metafizycznym, poprzez który wszystko otrzymuje swoisty meta-sens. Idzie tu o rzeczywistość transcendentną w znaczeniu czegoś w człowieku, a równocześnie jakby ponad człowiekiem, co wymyka się z zasięgu ludzkich możliwości, co znajduje się jakby na innej płaszczyźnie niż przedmioty poznania pozareligijnego.

Tab. 1. Doświadczenie bliskości Boga w życiu katolików (w %)

Badane parafie i zbiorowości	Tak	Nie	Brak zdania	Brak danych	Razem
Nozdrzec koło Dynowa	87,3	—	12,7	—	100,0
Dąbrowica	60,5	18,2	21,0	2,1	100,0
Tomaszowice	45,4	36,1	18,1	0,3	100,0
Łuków—wieś	26,3	15,1	50,0	8,6	100,0
Łuków—miasto	25,7	18,9	46,2	9,2	100,0
Tłuszcz koło Warszawy	27,4	12,6	53,5	6,5	100,0
Lubartów	86,0	3,2	9,4	1,4	100,0
Puławy	43,0	—	55,3	1,7	100,0
Chełm Lubelski	30,6	37,8	27,0	4,6	100,0
Grudziądz	78,7	8,5	12,5	0,3	100,0
Warszawa	68,8	5,9	18,8	6,5	100,0
osoby z wyższym wykształceniem	40,2	34,4	22,8	2,6	100,0
lekarze	72,3	5,9	21,8	—	100,0
alkoholicy	31,3	29,3	27,6	11,7	100,0

Z informacji uzyskanych od respondentów wynika, że w poszczególnych środowiskach społecznych od 25,7% do 86,0% badanych potrafiło wskazać na różne zdarzenia, okoliczności i sytuacje, w których doznawali oni doświadczenia Boga i odczuwali jego bliskość. Od 3,2% do 37,8% badanych nie odczuwało bliskości Boga i od 9,4% do 53,5% nie potrafiło udzielić odpowiedzi na ten temat. Uzyskane wskaźniki nie pozwalają wnioskować o na-

sileniu się tego typu przeżyć religijnych w zależności od charakteru środowiska społecznego. Można by nawet domniemywać, że katolicy miejscy częściej informują o przeżyciach bliskości Boga niż katolicy wiejscy. Nie byłoby to w zgodzie z lansowaną tezą, że w środowiskach miejskich idea Boga coraz bardziej traci swój sens. Ogromna rozpiętość wskaźników aprobaty ocenianego twierdzenia nasuwa przypuszczenie, że było ono rozmaicie interpretowane w badanych środowiskach społecznych.

Okoliczności, w których następowało przeżycie bliskości Boga, to m.in. trudności życiowe (zwłaszcza choroby), poczucie doznania pomocy w nieszczęściu, przeżycia wojenne u starszych osób, a także uczestnictwo we Mszy św. i w innych nabożeństwach kościelnych. Katolicy częściej uświadamiali sobie bliskość Boga w sytuacjach trudnych i zagrażających życiu niż w normalnych okolicznościach dnia codziennego. Kobiety częściej niż mężczyźni przeżywały bliskość Boga w codziennych trudnościach życiowych, mężczyźni częściej podkreślali okoliczności bezpośredniego zagrożenia życia. Doświadczenie bliskości Boga podczas modlitwy częściej akcentowały kobiety, osoby najmłodsze i najstarsze, posiadające wykształcenie podstawowe lub wyższe, pochodzący ze wsi lub z dużych miast.

W środowisku małego miasta kobiety informowały częściej niż mężczyźni o doświadczeniu Boga (różnica 9,9%). Wraz z wiekiem wzrastały odsetki tych, którzy przeżywali poczucie bliskości Boga (najwyższe wskaźniki negacji w kategorii 26—39 lat). Nie potwierdziła się znana prawidłowość, że im wyższe wykształcenie, tym niższe są wskaźniki akceptacji twierdzeń o doświadczeniu Boga. W kategorii średniego i wyższego wykształcenia występowały najwyższe wskaźniki pozytywne i negatywnego ustosunkowania się do problemu świadomości Boga. W zbiorowości badanych lekarzy kobiety częściej wskazywały na możliwość doświadczenia Boga przez wiarę, osoby w wieku powyżej 50 lat i w wieku 31—40 lat częściej niż osoby w wieku 41—50 lat, a szczególnie do 30 lat. Wśród katolików warszawskich takie cechy, jak płeć żeńska, starszy wiek, niższy poziom wykształcenia, stałość zamieszkania, „zamknięty” charakter środowiska wychowania działały korzystnie na zasięg akceptacji twierdzenia, że człowiek dzięki wierze doświadcza Boga.

Ogólnie daje się zauważyć, że silniejsza więź z religią na płaszczyźnie doświadczeniowo-przeżyciowej w omawianej sprawie przejawia się u kobiet, u osób starszych, o niższym poziomie wykształcenia, wśród zatrudnionych w rolnictwie i robotników oraz wśród osób pochodzenia wiejskiego i dłużej mieszkających w mieście. Doświadczenie bliskości Boga może wskazywać na wiarę przeżywaną osobowo. Niekiedy jednak wiąże się z poczuciem strachu i interesownością (*sacrum* pojmowane jako *mysterium tremendum*).

Na szerszy jeszcze zasięg przeżywania obecności Boga wskazują postawy katolików polskich wobec twierdzenia: „żyć religijnie oznacza wierzyć i ufać czemuś, co wprawdzie istnieje, ale nie jest widzialne”. Akceptująco odpowiedziało na ten problem 82,10% badanych katolików z Grudziądza, 90,80% katolików z parafii św. Franciszka z Asyżu w Warszawie, 89,80% katolików z Lubartowa, 78,90% badanych lekarzy z miasta liczącego ponad 400 tys. mieszkańców i 82,70% katolików wiejskich z parafii Nozdrzec. W społeczeństwie polskim — w przeciwieństwie do społeczeństw zsekularyzowanych — religijność jest przeżywana w układzie instytucjonalnym, a sam Kościół jest ważną ramą inspirującą i scalającą przeżycia w formie świadomości obecności Boga.

2. Rola wiary w trudnych sytuacjach życiowych

Człowiek współczesny jest postawiony między „radością i nadzieją, smutkiem i trwogą” (KDK 1). Istnieje w życiu codziennym, a zwłaszcza w tzw. sytuacjach krańcowych wiele problemów, których nie można rozwiązać lub które rozwiązuje się z wielkim trudem. Wiara staje się wówczas

podstawą nadziei, bezpieczeństwa i ufności. Te funkcje religii, rozważane bardziej w aspekcie indywidualnym niż społecznym, ceni się na ogół wysoko, gdyż są „środkami zaradczymi” w sytuacjach, w których siły ludzkiego rozumu są niewystarczające dla znalezienia odpowiedzi na ważne problemy życia. Idzie tu zarówno o zagrożenia w wymiarze indywidualnym (np. osobiste niepowodzenia życiowe, cierpienia, śmierć), jak i w wymiarze społecznym (np. trudne warunki materialne, groźba wojny).

Odpowiedzi respondentów z różnych środowisk społecznych na pytanie: „Czy zgadza się Pan(i) z tym, że tylko wiara może dać ludziom poczucie bezpieczeństwa w trudnych sytuacjach?”, zawiera tabela 2. Nawiązuje się tu do sytuacji, w których wiara pomaga człowiekowi uniknąć rozpacz, podtrzymuje go na duchu, niesie zaspokojenie odczuwanych potrzeb. Wiara w Boga nie jest zubożającą zależnością, lecz wzbogaceniem osoby ludzkiej, a uczucia religijne są znacznie głębsze niż zastępujące je niekiedy uczucia „świeckie”.

Tab. 2. Wiara jako poczucie bezpieczeństwa w trudnych sytuacjach życiowych (w %)

Badane parafie i zbiorowości	Tak	Nie	Brak zdania	Brak danych	Razem
Nozdrzec					
koło Dynowa	92,7	1,3	6,0	—	100,0
Dąbrowica	91,4	4,8	3,1	0,7	100,0
Tomaszowice	91,7	2,4	3,8	2,1	100,0
Łuków-wieś	89,5	2,0	5,0	3,5	100,0
Łuków-miasto	79,9	8,0	9,2	2,9	100,0
Tuszczy					
koło Warszawy	76,3	6,5	14,9	2,3	100,0
Lubartów	81,2	4,1	14,1	0,5	100,0
Puławy	78,8	14,0	5,8	1,4	100,0
Chełm Lubelski	68,0	10,0	21,2	0,8	100,0
Grudziądz	81,0	6,3	12,7	—	100,0
Warszawa	77,6	2,4	14,4	5,6	100,0
osoby z wyższym					
wykształceniem	68,9	17,2	13,0	0,9	100,0
lekarze	84,8	6,9	8,3	—	100,0
alkoholicy	59,8	17,4	14,5	8,3	100,0

Wskaźniki poczucia bezpieczeństwa w trudnych sytuacjach życiowych, uzyskiwanego w wierze i poprzez wiarę, są szczególnie wysokie i obejmują od 2/3 do ponad 90% ogółu badanych katolików. Wyraźnie od przeciętnego wskaźnika doświadczenia religijnego w tej dziedzinie odbiegają osoby z wyższym wykształceniem w Warszawie, katolicy z Chełma Lubelskiego i alkoholicy z Zakładów Leczenia Odwykowego. Ci ostatni w 53,6% reprezentują pogląd, że wiara pomaga w wyzwalaniu się z alkoholizmu, w 1,7% — że przeszkadza i w 37,4% — że jest to sprawa obojętna (7,4% — brak danych). Ogólnie można by powiedzieć, że od 80% do 90% katolików w mieście i na wsi przeżywa wiarę — według własnych deklaracji — jako źródło pomocy, nadziei i pokrzepienia w życiu. Mają oni przekonanie, że Bóg ich prowadzi, troszczy się o nich, zwłaszcza w trudnych sytuacjach życiowych. Tego rodzaju psychologiczne funkcje religii są dostrzegane i akceptowane w szerokim zakresie.

W małym mieście stwierdzono średnie zależności statystyczne pomiędzy cechami społeczno-demograficznymi a akceptacją „zabezpieczających” funkcji wiary. Wraz ze wzrostem wieku i spadkiem wykształcenia zwiększały

się odsetki katolików aprobujących te funkcje. W tym samym kierunku oddziaływała struktura płci na korzyść kobiet. W mieście przemysłowym średniej wielkości kobiety nieco częściej niż mężczyźni dostrzegały w wierze źródło bezpieczeństwa dla życia (różnica 7,9%). Osoby należące do różnych kategorii wieku, wykształcenia i wykonywanego zawodu reprezentowały zbliżony poziom aprobaty analizowanej funkcji wiary. Jedynie odróżniały się od pozostałych kategorii osoby najmłodsze (w wieku 16—18 lat) i osoby o nieukończonym wykształceniu podstawowym.

W zbiorowości lekarzy kobiety nieco częściej upatrywały w wierze pomoc w trudnych sytuacjach życiowych (różnica 6,1%). Tego rodzaju postawę zajmowali częściej lekarze w wieku powyżej 60 lat (95,7%) niż w wieku do 30 lat (85,1%) i w wieku od 31 do 40 lat (84,7%). Najniższy wskaźnik reprezentowali lekarze w wieku 41—50 lat (79,1%). Wśród katolików warszawskich na wzrost akceptacji analizowanego twierdzenia oddziaływały: płeć żeńska, starszy wiek, niższy poziom wykształcenia i „otwartość” środowiska wychowania.

Religia jako symboliczny układ znaczeń nadaje sens życiu indywidualnemu i społecznemu. Porządkuje rzeczywistość i chroni człowieka przed tragizmem cierpienia i śmierci. W sytuacjach „krajowych” staje się wyrazem egzystencjalnych przekonań człowieka afirmującego sens i ostateczną wartość ludzkiego życia. Myśl o śmierci staje się jednym z psychologicznych motywów religijności. Myślenie o lepszym życiu pozaziemskim zmniejsza niepokój osobisty, przynosi uspokojenie, nadaje sens życiu człowieka⁶. Istnieją jednak ludzie, którzy żyją ze strachem przed śmiercią, a jej sens określają w kategoriach ogólnohumanistycznych lub nihilistycznych. Nikt nie jest jednak wolny od lęków związanych z egzystencjalnymi zagrożeniami, jak przemijalność ludzkiego życia i nieuchronność śmierci.

Socjologowie wskazują, że współcześnie dokonują się procesy „oddramatyzowania” doświadczeń religijnych związanych ze śmiercią. Prowadzą one do spłaszczenia nie tylko treści przeżyć, ale i samych możliwości przeżywania⁷. Pogłębia się sekularyzacja śmierci zarówno w mentalności, jak i w sferze obyczajowej. Instynktowny strach przed śmiercią nie jest w takiej mierze jak dawniej czynnikiem religiotwórczym. Nie zawsze tzw. ostatnia godzina życia jest interpretowana w kategoriach religijnych. W ujęciach pozytywistyczno-agnostycznych określa się śmierć jako zjawisko czysto biologiczne. Ponieważ jednak religijna interpretacja śmierci jest głęboko zakorzeniona w kulturze zachodnioeuropejskiej, stąd nawet ludzie niewierzący w swoim ustosunkowaniu się do faktu śmierci nie są w stanie całkowicie ignorować nawarstwionych wokół tego faktu tradycji, wierzeń i zwyczajów⁸.

Stanowisko katolików polskich wobec roli wiary w ostatniej godzinie życia zawiera tabela 3. Ukazuje ona odpowiedzi na pytanie: „Czy jest Pan(i) przekonany(a), że tylko wiara mogłaby dać Panu(i) poczucie pewności w ostatniej godzinie życia?” Postawione pytanie dotyczy sytuacji, w której najdobitniej doświadczamy skończoności człowieka i jego zamiarów na przyszłość; sytuacji, w której religia może stać się źródłem spokoju i ufego oczekiwania. W tej perspektywie religia jawi się jako „zespół nadziei i jakby rezerwat, gdzie można się schronić w chwilach ostatecznych, kiedy stanie się twarzą w twarz z pytaniami i koniecznościami nieuniknionymi”⁹. Religia uwalnia jednostkę od egzystencjalnego lęku związanego ze śmiercią i nicością, niekiedy jednak ten lęk nasila.

⁶ T. Kowalski, *Motywy religijności młodzieży licealnej*, Wychowanie 1963, nr 4, 17—18.

⁷ M. Schibilsky, *Religiöse Erfahrung in der Subkultur*, w: *Zugänge zur religiösen Erfahrung*, wyd. O. Betz, Düsseldorf 1980, 98—99.

⁸ T. Kielanowski, *Rozmyślania o przemianach*, Warszawa 1976, 8.

⁹ J. Szczepański, *Zagadnienia socjologii współczesnej*, Warszawa 1965, 92.

Tab. 3. Wiara jako poczucie pewności
w ostatniej godzinie życia (w %)

Badane parafie i zbiorowości	Tak	Nie	Brak zdania	Brak danych	Razem
Nozdrzec koło Dynowa	96,0	—	4,0	—	100,0
Dąbrowica	92,5	2,4	4,8	0,3	100,0
Tomaszowice	92,7	2,1	5,2	—	100,0
Łuków-wieś	94,0	1,5	4,0	0,5	100,0
Łuków-miasto	84,0	3,4	10,9	1,7	100,0
Tłuszcz koło Warszawy	78,5	1,9	16,3	3,3	100,0
Lubartów	86,3	2,6	10,3	0,8	100,0
Puławy	83,5	8,6	7,3	0,6	100,0
Chełm Lubelski	74,6	8,2	14,6	2,6	100,0
Grudziądz	79,3	6,6	12,4	1,7	100,0
Warszawa	88,3	5,3	5,0	1,4	100,0
osoby z wyższym wyszktałeniem	66,9	10,4	21,6	1,1	100,0
lekarze	73,3	6,6	20,1	—	100,0
alkoholicy	64,7	13,1	14,5	7,7	100,0

Zdecydowana większość katolików polskich uznaje, że wiara daje poczucie pewności w ostatniej godzinie życia i jest środkiem zapewniającym poczucie spokoju (od 64,7% do 96,0% w poszczególnych zbiorowościach społecznych). Tylko w opinii nielicznych wiara nie jest źródłem przezwyciężania lęku i strachu przed śmiercią (od 1,5% do 13,1%). W odniesieniu do tego wskaźnika doświadczenia religijnego stanowisko katolików ze środowisk wiejskich i miejskich różni się na korzyść tych pierwszych. Jeżeli „zadanie Kościoła polega na ukazaniu postania chrześcijańskiej nadziei, jej sprofilowanego przeświadczenia o życiu wiecznym i przzerwuceniu sensu ludzkich dążeń jednostkowych i społecznych ku ostatecznej, eschatologicznej pełni”¹⁰, to w tym względzie istnieje daleko idąca zgodność postaw katolików polskich ze stanowiskiem Kościoła.

W środowiskach wiejskich poczucie pewności w ostatniej godzinie życia, osiąmane dzięki wierze, częściej jest podkreślane przez praktykujących systematycznie, przez rolników, osoby o niższym poziomie wykształcenia. Nie stwierdzono istotnego wpływu struktury wieku, płci i globalnego stosunku do wiary (Tomaszowice). W środowisku miasta średniej wielkości poddanego silnym wpływom uprzemysłowienia zaznaczyły się silniejsze więzi z religią w wymiarze doświadczeniowo-przeżyciowym u kobiet, u osób starszych, z niższym poziomem wykształcenia i u robotników. Różnice te nie przekraczały jednak 10 punktów procentowych przy rozważaniu kategorii skrajnych. Postawy religijne katolików warszawskich różnicowała struktura wieku, stanu cywilnego, wykształcenia i typ środowiska wychowania, w mniejszym stopniu — struktura płci i czasokres zamieszkiwania w mieście.

W trudnościach życiowych, a zwłaszcza w obliczu śmierci, wiara przekonuje, że nie musimy rezygnować z ostatecznego sensu i zadowalać się faktem naszej ograniczoności. Nadaje ona wartość życiu i działaniom człowieka. Badani katolicy odwołują się do wiary jako instytucji warunkującej i zapewniającej istnienie po śmierci. Boga traktują jako tego, który sądzi

¹⁰ J. Krucina, *Odpowiedź Kościoła na apel cywilizacji technicznej*, w: *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej*, pod red. J. Kruciny, Wrocław 1977, 244; J. B. Lotz, *Zur Struktur religiöser Erfahrung*, w: *Festschrift für Romano Guardini*, Würzburg 1964, 190—204.

i rozlicza człowieka z jego postępowania, ale i zabezpiecza. Tylko nieliczni upatrują źródło rozwiązywania doświadczeń własnej niewystarczalności i ludzkiej niepewności w przesłankach o charakterze pozareligijnym. Spośród wielu wartości religia w najwyższym stopniu jest zdolna zaspokoić egzystencjalne pragnienia człowieka, wychodzi naprzeciw potrzebie całościowego ogarnięcia świata i swego losu oraz ostatecznego zinterpretowania ludzkich doświadczeń.

3. Rola wiary w zwykłych sytuacjach życiowych

Dalszą ważną funkcję w sferze emocjonalnej pełni wiara jako źródło sensu życia i odpowiedzi na ostateczne problemy ludzkiej egzystencji. Ona też może nadawać głębsze znaczenie codziennej pracy zawodowej. Kościół katolicki przywiązuje wielką wagę do takiego wychowania wiernych, by wiara stanowiła w ich życiu pomoc i oparcie w codziennych jak i w trudnych sytuacjach życiowych oraz upewniała ich o sensie życia. Według opinii niektórych socjologów dokonuje się *de facto* rozdział sfery *sacrum* i *profanum*. W życiu wielu wierzących dziedzina *sacrum* ogranicza się do pewnych wierzeń oraz powierzchownie traktowanych czynności kultowych, nie określa zaś całego kształtu ich życia. Codzienna praktyka życiowa przebiega — ich zdaniem — zgodnie z normami postępowania właściwymi dla sfery *profanum*, określającymi sposób oceniania zjawisk społecznych i ustosunkowanie się do szerszych procesów społecznych.

Poszukiwanie sensu życia należy do podstawowych potrzeb ludzkiej egzystencji. Mówi się, że człowiek jest istotą poszukującą celów, które orientują życie jako całość i poszczególne jego fragmenty. Pytań o sens życia nie można odkładać na później. Nauka nie jest w stanie udzielić pełnej odpowiedzi na te pytania, nie potrafi ich nawet właściwie postawić. Tam, gdzie jawią się problemy sensu życia, tam też wyrasta na ogół problem religii. Jeżeli nawet nie ma statystycznych różnic (ilościowych) między wierzącymi i niewierzącymi w intensywności poczucia sensu życia, to istnieją z pewnością różnice jakościowe, związane z odmienną jego realizacją w codzienności. Sens życia jest inaczej rozumiany w perspektywie wiary i inaczej bez niej.

Tab. 4. Wiara i sens życia w świadomości katolików (w %)

Badane parafie i zbiorowości	Tylko wiara	Nie tylko wiara	Sens poza wiara	Brak zdania	Brak danych	Razem
Nozdrzec						
koło Dynowa	87,3	12,0	0,6	—	—	100,0
Dąbrowica	63,6	33,7	—	2,1	0,6	100,0
Tomaszowice	64,6	29,5	—	5,6	0,3	100,0
Łuków-wieś	70,7	16,2	—	11,1	2,0	100,0
Łuków-miasto	53,0	31,5	—	12,6	2,9	100,0
Tłuszcz						
koło Warszawy	38,7	36,7	2,3	20,0	2,3	100,0
Lubartów	73,0	21,9	4,1	—	1,0	100,0
Puławy	43,0	31,1	23,2	2,7	—	100,0
Chełm Lubelski	44,8	33,8	2,6	17,0	1,8	100,0
Grudziądz	63,8	29,0	7,2	—	—	100,0
Warszawa	52,9	35,3	6,2	5,6	—	100,0
osoby z wyższym wykształceniem	26,1	54,1	8,4	11,4	—	100,0
lekarze	56,4	—	18,2	25,4	—	100,0
alkoholicy	37,2	37,9	4,8	12,0	8,1	100,0

Stanowisko badanych katolików w sprawie roli wiary w usensawnianiu życia ilustrują dane w tabeli 4. Zawiera ona odpowiedzi tych, którzy uważają, że tylko wiara nadaje sens życiu, tych, którzy szukają sensu życia zarówno w wierze jak i poza nią oraz tych, którzy prawdziwy sens życia odnajdują poza nią. Jeżeli nawet problem sensu życia można czasowo usunąć z pola świadomości, to w określonych węzłowych punktach naszej egzystencji problem ten nieuchronnie powraca.

Od 26,1% do 87,3% badanych katolików w różnych środowiskach społecznych uznaje wiarę za jedyny czynnik nadający sens życiu, pozwalający zachować równowagę w różnych warunkach i okolicznościach. Poszukiwanie sensu życia bez zagadnienia Boga byłoby — dla tych respondentów — czymś jałowym. Znaczna grupa katolików dostrzega sens życia zarówno w wierze jak i w różnych wartościach życia codziennego (od 12,0% do 54,1%). Dla nich religia nie musi być najwyższą wartością ludzkiego życia, chociaż dostrzegają jej pomoc w codzienności. Stosunkowo nieliczni katolicy próbują szukać sensu swego życia poza wiarą (indyferentni, niezdecydowani i niektórzy wierzący). Razem z tymi, którzy nie udzielili odpowiedzi, tworzą zbiorowość około 15% ogółu badanych osób. Wiara nie jest dla nich bezwzględnie konieczna jako pomoc w znalezieniu sensownych celów, wokół których ogniskują swoje życie.

W otaczającym nas świecie cywilizacji współczesnej istnieje wiele sytuacji utrudniających rozwój osobowościowy człowieka, prowadzących niekiedy do jego degradacji psychicznej i moralnej. Wiara dostarcza jednostce takich wartości, które mogą być przez nią uznane jako nadające sens życiu i pozwalające prawidłowo funkcjonować w życiu społecznym. Jeżeli nawet nie zawsze stawia się te problemy w sposób w pełni świadomy, to jednak ma się przekonanie, że religia może na te pytania udzielić odpowiedzi i ukazać sens życia.

Odpowiedzi badanych katolików na pytanie: „Czy w codziennym życiu i pracy wiara stanowi dla Pana(i) jakąś wyraźną pomoc?“, zawiera tabela 5. Pośrednio odpowiada ona na pytanie, czy rzeczywiście sfera *sacrum* ogranicza się w życiu ludzi wierzących do spełniania pewnych rytuałów i obrzędów, utrzymywania zewnętrznych więzi z instytucjami kościelnymi i podzielenia pewnych poglądów religijnych, czy też przenika do sfery *profanum*. Idzie tu w istocie o relację między religią wyznawaną i rzeczywiście praktykowaną w danym środowisku społecznym.

Tab. 5. Wiara jako pomoc w życiu codziennym (w %)

Badane parafie i zbiorowości	Tak	Nie	Brak zdania	Brak danych	Razem
Nozdrzec koło Dynowa	77,3	2,0	20,7	—	100,0
Dąbrowica	91,4	3,5	4,8	0,3	100,0
Tomaszowice	91,7	3,5	4,5	0,3	100,0
Łuków-wieś	91,9	1,5	4,6	2,0	100,0
Łuków-miasto	81,0	5,5	11,4	2,1	100,0
Tuszczy koło Warszawy	78,6	2,3	16,3	2,8	100,0
Lubartów	80,5	2,7	16,0	0,8	100,0
Puławy	80,2	12,8	6,3	0,7	100,0
Chełm Lubelski	68,8	12,2	17,2	1,8	100,0
Grudziądz	75,1	6,9	17,2	0,8	100,0
osoby z wyższym wykształceniem	62,7	20,9	13,9	2,5	100,0
alkoholicy	59,9	19,1	14,0	8,0	100,0

Uzyskane wyniki wskazują na zaskakująco częste podkreślanie roli wiary w życiu i pracy. Od 59,0% do 91,7% badanych osób w poszczególnych środowiskach społecznych podtrzymuje opinię o pozytywnym wpływie wiary na ich codzienność (częściej mieszkańcy wsi niż miasta). Stosunkowo rzadko nie dostrzega się w ogóle znaczenia wiary w życiu codziennym i w pracy zawodowej (od 1,5% do 20,9%). Najwyższe wskaźniki dezaprobaty wiary w jej funkcji „wspierania” codzienności odnotowano w zbiorowości katolików o wykształceniu wyższym i w zbiorowości alkoholików.

W środowisku wiejskim odczucie pomocy Bożej w pracy i życiu codziennym różnicowało się ze względu na stosunek do wiary i systematyczność praktyk religijnych. Cechy społeczno-demograficzne odgrywały tu nieznaczną rolę. Natomiast w środowisku małego miasta zależności korelacyjne układały się według znanych prawidłowości (Tłuszcz). W mieście przemysłowym średniej wielkości kobiety częściej niż mężczyźni aprobowały znaczenie wiary dla życia codziennego (różnica 12,6%), osoby w wieku 16—18 lat rzadziej niż osoby w wieku powyżej 60 lat (różnica 17,0%), osoby z wykształceniem niepełnym podstawowym częściej niż osoby z wykształceniem wyższym (różnica 21,7%), robotnicy częściej niż pracownicy umysłowi z wykształceniem wyższym (różnica 13,1%).

Uzyskane wyniki dotyczące roli wiary w zwykłych sytuacjach życiowych nie potwierdzają w pełni tezy o rozdziwieniu między religijnością a postawami i zachowaniami ludzi w życiu codziennym (religijność o charakterze „odświętnym”). Być może jednak wiara funkcjonuje w świadomości wierzących bardziej jako siła wspierająca niż jako norma regulująca życie codzienne. Jeżeli przyjmie się taki mechanizm pojmowania religii, wówczas wysoka ocena jej roli jako pomocy w życiu nie musi koniecznie zbiegać się z praktyką życiową kształtowaną według wymogów wiary. Sprawa wymaga dalszego wyjaśnienia empirycznego.

4. Podsumowanie wyników badań

Poziom akceptacji wybranych twierdzeń odnoszących się do roli wiary w życiu codziennym jest bardzo wysoki, chociaż niższy niż wskaźnik auto-deklaracji religijnych. Wahania w poziomie akceptacji różnych przejawów doświadczenia religijnego w poszczególnych środowiskach społecznych są znaczne, stąd nie można ich w sposób bezdyskusyjny uszeregować według porządku hierarchicznego. W pewnym uproszczeniu można by powiedzieć, że najbardziej upowszechnionym doświadczeniem jest poczucie zabezpieczenia w ostatniej godzinie życia i w trudnościach życiowych. Nieco rzadziej występuje odczucie wiary jako pomocy w pracy i jako źródło sensu życia. Najmniej powszechnym wydaje się samo odczucie obecności Boga jako żywe przeżycie jego bliskości. Zakres wyrażanych wątpliwości i negacji twierdzeń ilustrujących różne przejawy doświadczenia religijnego jest nieznacznym, co pośrednio wskazuje na znaczną żywotność wiary w życiu katolików polskich.

Bardzo interesujące w swej wymowie są wskaźniki przeciętne, ujmuje bardzo globalnie 5 przejawów doświadczenia religijnego. Kształtowały się one następująco w badanych środowiskach społecznych: Nozdrzec — 88,1%, Dąbrowica — 79,9%, Tomaszowice — 77,2%, wsie należące do parafii Łuków — 74,5%, Łuków—miasto — 64,7%, Tłuszcz — 59,9%, Lubartów — 81,4%, Chełm Lubelski — 57,4%, Puławy — 65,7%, Grudziądz — 75,6%, osoby z wyższym wykształceniem z Warszawy — 52,9% i zbiorowość alkoholików — 50,4%. Wśród badanych katolików warszawskich z parafii św. Franciszka z Asyżu 96,1% przyznawało się do wierzeń religijnych, ale tylko około 70% doświadczało Boga jako istoty, której chce się zaufać i oczekuje się od niej pomocy.

Indeksy zbiorcze uwidaczniają wyraźniej zróżnicowania środowiskowe doświadczenia religijnego. Rola wiary w życiu codziennym jest bardziej

akcentowana w środowiskach wiejskich niż miejskich. Wydaje się, że dane dla Warszawy, Grudziądza i Lubartowa są zawyżone i dlatego odchylają się od tej ogólnej prawidłowości. W badaniach w Grudziądzu dokonano jeszcze jednej ważnej klasyfikacji. Na podstawie 8 wybranych do analizy pytań stwierdzono, że jedynie 37,4% badanych katolików odpowiedziało pozytywnie na wszystkie pytania i bez zastrzeżeń, 38,9% — z pewnymi zastrzeżeniami, 14,9% — ambiwalentnie wobec niektórych twierdzeń i 8,8% — z poważnymi zastrzeżeniami lub całkowicie negatywnie. Pośrednio potwierdza się słuszność teologicznego sformułowania, że „religia racjonalna i oparta na przeżyciu nie trwa w statycznej pewności, której nie narusza żadna wątpliwość, lecz raczej w stałym przewyżnianiu wątpliwości co do objawienia Boga”¹¹. Postawy religijne niektórych katolików są powątpiewające, pełne wahań i znaków zapytania.

Istnieje korelacja między autodeklaracją wiary a aprobatą twierdzeń operacjonalizujących doświadczenie religijne. Na podstawie 8 wskaźników Cz. Poloczek stwierdził w Grudziądzu, że 84,2% katolików głęboko wierzących, 64,8% — wierzących i 18,3% indyferentnych lub niewierzących, ale przywiązanych do tradycji aproboowało różne przejawy wiary i przeżywało je w pewien sposób. Katolicy o osłabionych więziach z religią są szczególnie skłonni aprobować twierdzenie, że wiara pomaga w ostatniej godzinie życia (30% badanych). Zaznacza się związek między doświadczeniem religijnym a rytualno-kultową sferą religii, która stwarza zewnętrzne ramy dla przeżywania osobowych kontaktów z Bogiem.

Zebrane dane na temat roli wiary w życiu katolików polskich — ze względu na ich charakter wstępny — nie pozwalają na wyciągnięcie zbyt daleko idących wniosków. Dotykamy tu bardzo subtelnego i zarazem wymykającego się ścisłej obserwacji socjologicznej zagadnienia, jakim jest przeżywanie i doświadczenie Boga osobowego. Pomimo wszelkich zastrzeżeń, jakie można by podnieść przeciw tym badaniom, dowodzą one, że ranga psychologiczna religii w życiu katolików jest stosunkowo wysoka i odznacza się szczególną trwałością. Są to wartości w znacznym stopniu zinternalizowane przez katolików. Zmniejszanie się funkcji religii w życiu społecznym nie musi oznaczać automatycznie pomniejszenia funkcji psychologiczno-egzystencjalnych w życiu jednostek i przesunięcia jej na margines indywidualnej świadomości.

Wiara chrześcijańska nie skupia się na mało znaczących zjawiskach życiowych, ale sięga do wartości nieprzemijających, odpowiadających uniwersalnemu potrzebom ludzkim. W tym sensie kształtuje się dzięki niej proces „dowartościowania” osobowości ludzkiej, tak w wymiarach indywidualnych, jak i społecznych. Egzystencjalny punkt widzenia wiary oznacza konieczność przekroczenia horyzontów wyznaczonych przez socjologię.

ks. Janusz Mariański, Lublin

¹¹ J. E. Smith, *dz. cyt.*, 74.