

Paweł Boryszewski, Sławomir H. Zaręba, Eugeniusz Sakowicz

Biuletyn socjologii religii

Collectanea Theologica 77/2, 177-201

2007

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 (57)

ZAWARTOŚĆ: I. Życie religijne w „tajnym Kościele” w byłych krajach socjalistycznych na przykładzie Słowacji, Czech, Słowenii i Węgier; II. Religijny wizerunek mieszkańców północno-zachodniej Polski na tle innych regionów.*

I. ŻYCIE RELIGIJNE W „TAJNYM KOŚCIELE” W BYŁYCH KRAJACH SOCJALISTYCZNYCH NA PRZYKŁADZIE SŁOWACJI, CZECH, SŁOWENII I WĘGIER

Jednym z niezamierzonych efektów prześladowania religii w dawnych krajach socjalistycznych było powstanie różnych, nielegalnych wobec władzy państwowej, inicjatyw religijnych. Zjawisko to charakteryzowało zarówno Kościół katolicki, jak też protestancki i prawosławny.

W artykule tym podjęto próbę opisanego tego zjawiska, ograniczając się jednak do Kościoła katolickiego funkcjonującego w czterech krajach: Słowacji, Czechach, Słowenii i na Węgrzech. Skala zjawiska na przestrzeni kilku dekad komunizmu, choć różna w poszczególnych badanych krajach, objęła kilkaset tysięcy osób. Także rola, jaką odegrał tajny Kościół w rewitalizacji i deinstytucjonalizacji religii, była na tyle znacząca, że można mówić o fenomenie, a każdy fenomen, tym bardziej trwający kilka dekad, jest dla socjologa szczególnie interesujący. W „tajnym Kościele”, jak w każdej instytucji, można wyróżnić dwa poziomy: formalny, a więc struktur organizacyjnych, i nieformalny, ludzi i ich wzajemnych powiązań. Podejmując badania nad „tajnym Kościołem”, skierowano się na oba wymiary jego istnienia. Jednak przedstawiony zostanie tylko fragment efektów badań pokazujący, jacy ludzie, biorąc pod uwagę właściwości ich biografii religijnej, budowali określony typ zaangażowania. Tak więc po koniecznych informacjach metodologicznych, przedstawione zostaną wybrane wskaźniki życia religijnego, takie jak inicjacja i edukacja religijna, praktyki religijne oraz więź z Kościołem.

* Redaktorami Biuletynu socjologii religii są: Paweł Boryszewski, Warszawa i Eugeniusz Sakowicz, Warszawa.

„Tajny Kościół” – analiza pojęcia

Pojęcie „tajny Kościół” jest najczęściej używane w bardzo ogólnym znaczeniu, oznacza wszystkie zjawiska pojawiające się w ramach Kościoła katolickiego, które wymykały się spod kontroli instytucji totalitarnego państwa. Tak szerokie określenie, umożliwia różne, czasami sprzeczne ze sobą, definiowanie zjawiska. Ażeby wprowadzić pewną jasność pojęciową, konieczne jest rozróżnienie na szersze i węższe znaczenie pojęcia „tajny Kościół”.

W znaczeniu szerszym, termin „tajny Kościół” oznacza wszystkie działania, realizowane w obszarze Kościoła katolickiego w czasie komunizmu bez wiedzy i zgody urzędów państwowych. W takim rozumieniu pojęcie to obejmuje zarówno konkretne nielegalne struktury organizacyjne, jak również egzystencję najróżniejszych grup, rozwijanie życia zakonnego, które było w czasie komunizmu zakazane, prowadzenie – dla uznawanych przez państwo księży – kursów pogłębiających wiedzę religijną, organizowanie dla nich dni skupienia i rekolekcji, kształcenie liderów grup religijnych, podejmowanie różnych inicjatyw religijnych czy działalność kolporterska i wydawnicza.

Węższe znaczenie pojęcia „tajny Kościół” oznacza budowanie nieoficjalnej kościelnej struktury organizacyjnej, a więc przede wszystkim przygotowywanie i wyświęcanie tajnych księży czy też formację siostr zakonnych. Pojęcie to obejmuje zarówno wytworzoną strukturę hierarchiczną z własnymi biskupami, jak też te działania, które służyły przygotowywaniu kandydatów do kapłaństwa czy życia zakonnego.

W praktyce obydwa pojęcia są używane bez dokładniejszej specyfikacji, co jest o tyle uzasadnione, że niekiedy trudno dokonać podziału różnych typów nieoficjalnych kościelnych działań, a także dlatego, że nie było jasno określonej granicy między tajnymi strukturami i działaniami, a oficjalnymi instytucjami kościelnymi. Inaczej mówiąc, obydwa przedstawione znaczenia pojęcia „tajny Kościół” są nie tylko nierozdzielne, ale pojęcie szersze zawiera w sobie węższe. W tym artykule używam pojęcia „tajny Kościół” w obu znaczeniach.

Pojęcie „tajny Kościół” nie jest jedynym oznaczeniem ukrytej aktywności religijnej. Jako jego synonimy występują takie pojęcia, jak „podziemna” (*podzemni, földalati, skritven*), „ukryta” (*skrêta, rejsett, skrit*), „nielegalna” (*ilegálni, illegális, illegalen*) czy „nieoficjalna” (*neoficiální, nemhivatalos*). Używanie poszczególnych synonimów wiąże się z różnymi obciążeniami. Specyficzne pojęcie „Kościół milczący” (*Cirkev mlāici*), i rzadziej używane „Kościół niemy” (*Cirkev unllāená*), jest łacińską wersją *ecclesia silentia* i używane było wyłączenie w Czechosłowacji i odnosiło się w zasadzie do jednej konkretnej grupy, która powstała z inicjatywy greckokatolickiego bp. Fridolina Zahradnika w Pradze. Szerzej, nazwa ta w czasie komu-

nizmu nie tylko była nieużywana, ale i jej nie znano. Z pozostałych synonimów wydaje się, że najmniej adekwatne, jest pojęcie „Kościół podziemny”, bowiem przez konotacje z niemieckimi pojęciami *Untergrundkirche*, *Kirche im Undergrund*, oraz angielskimi *underground church*, *clandestine church*, może sugerować, że chodzi o aktywność religijną, której opozycyjność skierowana była wobec Kościoła hierarchicznego. Takie bowiem ruchy religijne występują w Niemczech, Austrii czy Wielkiej Brytanii. Natomiast w Czechosłowacji, na Węgrzech i w Słowenii motywem inspirującym do tajnej działalności religijnej w żadnym wypadku nie była chęć sprzeciwu, protestu czy okazania niezadowolenia wobec Kościoła hierarchicznego. Wręcz przeciwnie, w większości przypadków tajna działalność religijna była uzupełnieniem aktywności Kościoła oficjalnego.

Opis badań

Badania zrealizowano w czterech krajach: Słowacji, Czechach, Słowenii i na Węgrzech, opierając się na dwóch technikach badawczych: ankiecie audytoryjnej (w ten sposób przebadano 1919 przeciętnych katolików) oraz wywiadzie ankietowym, skierowanym do 30 świeckich i duchownych liderów działalności religijnej. Następnie, opierając się na odpowiedziach na pięć pytań, których treść dotyczyła nielegalnej działalności religijnej w okresie komunizmu, zbudowałem typologię zaangażowania. Statystyczny charakter typologii pozwolił na wyodrębnienie trzech typów respondentów: aktywnych, sympatyków, biernych.

Aktywny: wśród respondentów zaklasyfikowanych do tego typu można wyróżnić dwie kategorie. Pierwszą, liczącą zaledwie 31 osób, stanowili respondenci bardzo głęboko zaangażowani w „tajny Kościół”. To elity, faktycznie tworzące grupy tego Kościoła. Brali oni udział we wszystkich bądź w niemal wszystkich formach tajnej działalności. Można sądzić, że grupy te, stanowiły dla osób tego typu grupy przynależności. Co oznacza, że postawa tego typu kształtowała się przez interioryzację wartości i norm obowiązujących w środowisku, z którym jest się faktycznie i psychicznie związanym. Osoby tego typu pełniły rolę przywódczą w grupie.

Drugą kategorię wchodzącą w skład typu aktywnego stanowią osoby, które włączyły się w sposób selektywny w nielegalną działalność religijną. Mogły wybierać te inicjatywy, które je interesowały, czy też pociągały za sobą względnie małe ryzyko dekonspiracji, bądź zajmowały względnie mało czasu. Ludzie ci, identyfikując się z celami i wartościami grupy wchodzącej w skład „tajnego Kościoła”, nie pełnili żadnych eksponowanych ról – zajmowali w strukturze takiej grupy pozycje średnie, nie pełnili więc roli np. animatora czy koordynatora. Dla nich tajne grupy religijne, będąc w pewnym stopniu „grupami bezpośrednimi” (*face to face group*), stanowiły raczej grupy odniesienia normatywnego.

Sympatyk: jest to typ, który miał sporadycznie bezpośredni kontakt ze strukturami i inicjatywami charakteryzującymi tajną działalność religijną. Otwarty był natomiast na skutki działania tajnych grup. Sympatyk nie należał więc do środowiska (grupy), ale w pewnym stopniu akceptował wartości, wzory zachowań i normy w nim obowiązujące, był też emocjonalnie do niego przywiązany i intencjonalnie w nim uczestniczył. Można przypuszczać, że środowisko to stanowiło dla niego – w pewnym stopniu – grupę odniesienia normatywnego. R. Merton nazwał to zjawisko „antycypacyjną socjalizacją jednostki”.

Bierny: to typ, który w żadnych nielegalnych inicjatywach religijnych nie brał udziału. Jego aktywność religijna była ograniczona wyłącznie do tych działań, które były oficjalnie, tzn. przez władze państwowe uznane za dopuszczalne. Mógł więc być katolikiem głęboko wierzącym i regularnie praktykującym i jednocześnie nie mieć żadnego kontaktu z osobami zaangażowanymi w tajną działalność religijną. Brak zaangażowania wiązał z kilkoma przyczynami, wśród których najczęściej pojawiał się lęk przed negatywnymi konsekwencjami w przypadku dekonspiracji, brak wiedzy o istnieniu takich struktur, niedostępność tych struktur czy brak zaufania w stosunku do Kościoła jako instytucji i duchownych jako jej przedstawicieli. Poziom zaangażowania w poszczególnych krajach przedstawia tabela 1.

Tabela 1. Poziom zaangażowania badanych według kraju (dane w procentach)

Poziom zaangażowania	Ogółem N=1919	Kraj			
		Słowacja N=532	Czechy N=460	Słowenia N=437	Węgry N=490
Bierny	61,6	56,3	59,5	71,4	60,2
Sympatyk	16,9	17,7	18,5	16,0	15,5
Aktywny	20,1	24,1	21,3	11,2	22,7
Brak danych	1,4	1,9	0,7	1,4	1,6

Ch² dla Słowacji p= 0,000, Czech p= 0,02, Słowenii p= 0,000, dla Węgier p= 0,000

Największa część badanych, to ludzie bierni, w żaden sposób nie włączeni w działania „tajnego Kościoła”. Widać przy tym, że różnice między krajami nie są duże. Wyjątek stanowi jedynie Słowenia, gdzie osób typu biernego jest zdecydowanie więcej niż w pozostałych krajach

Ogólnie patrząc, jedna piąta badanych to ludzie typu aktywnego. Najwięcej jest ich na Słowacji, najmniej zaś na Słowenii. Najmniej osób znalazło się wśród sympatyków. Ciekawy przy tym jest fakt, że na Słowenii sympatyków jest więcej niż osób typu aktywnego.

Otrzymane wyniki są zrozumiałe, bo w perspektywie całego okresu władzy komunistycznej, represje skierowane wobec Kościoła katolickiego i ludzi wierzących

były zdecydowanie silniejsze i bardziej restrykcyjne na Węgrzech, w Słowacji i Czechach niż w Słowenii. Przenosząc analizę na wyższy poziom ogólności, należy stwierdzić, że komunizm, jako błąd w strukturach systemów kulturowych, silniejszy konflikt wywołał na Węgrzech, w Słowacji i Czechach niż w Słowenii. Oznacza to, że wzorzec norm rządzących relacjami społecznymi, w tym szczególnie zespołami norm określanymi jako instytucje, został rozbity, pojawił się „konflikt strukturalny”, czyli sprzeczność w wyjaśnianiu między kulturą systemu a oficjalną ideologią, prowadząc do stanu anomii. Reakcją na anomię był zespół różnych zachowań, wśród których R. Merton wymienia innowację, bunt, rytualizm i wycofanie². Każde z tych zachowań we właściwy dla siebie sposób modelowało ludzkie wybory dotyczące angażowania się bądź nieangażowania w „tajny Kościół”. W odniesieniu do tych, którzy w żaden sposób nie byli włączeni w ten Kościół możemy mówić o dominacji zachowań rytualnych i wycofaniu. W pierwszym przypadku normy instytucjonalne są przestrzegane niemal przymusowo, a motywem takiego działania jest lęk o własną pozycję w społeczeństwie oraz niskie poczucie bezpieczeństwa w sferze znaczących stosunków społecznych. „Kiedy struktura sytuacji nie uśmierza lęku o status ani o zdolność do podołania zinstytucjonalizowanym oczekiwaniom, ludzie z tych organizacji reagują nadmiernym konformizmem”³. W drugim przypadku następuje rezygnacja z cenionych wcześniej celów kulturowych, jak i zinstytucjonalizowanych praktyk prowadzących do ich realizacji. K. Merton uważa, „że wycofanie następuje zazwyczaj w odpowiedzi na ostrą anomię, to jest gwałtowne załamanie znanej i uznawanej struktury normatywnej i ustalonych stosunków społecznych”⁴, zwłaszcza jeśli ludzie zakładają, że sytuacja, w której się znaleźli będzie trwała, tak jak komunizm, wiecznie⁵.

Wśród respondentów uczestniczących w tajnych działaniach religijnych przeważały takie wzory zachowań, jak innowacja i bunt. Innowacja polegała co najmniej na marginalizowaniu praktyk instytucjonalnych przy jednoczesnym zachowaniu celów kulturowych. „Tajny Kościół” był w prostej linii efektem zachowań innowacyjnych, czyli stosowaniem zabronionych instytucjonalnie środków do osiągnięcia cenionego kulturowo dobra. A im silniej odczuwany był przez ludzi stan konfliktu strukturalnego, tym intensywniejsze zachowania innowacyjne, prowa-

¹ R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2000, s. 265.

² R. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 2002, s. 239-252.

³ *Tamże*, s. 247.

⁴ *Tamże*, s. 249.

⁵ Na marginesie warto dodać, że w Kościele katolickim syndrom wycofania – *acedia* uważany jest za siódmy grzech główny, znany od wczesnego średniowiecza. Św. Atanazy Wielki określa *acedie* jako „mor, co niszczy w południe”; zob. *Acedia*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1, Warszawa 2001, s. 40.

dzące z jednej strony do odchyień od zinstytucjonalizowanych oczekiwań, z drugiej zaś strony przyczyniające się do kształtowania nowych wzorców instytucjonalnych, bardziej niż stare przystosowanych do realizacji podstawowych celów grupy. Konflikt między wartościami głęboko osadzonymi w kulturze i zinterioryzowanymi przez społeczeństwo, a ustrukturalizowanymi trudnościami z ich realizacją, może być przyczyną pojawienia się nowego wzoru reakcji zwanego buntem. W odniesieniu do osób zaangażowanych w „tajny Kościół”, mamy do czynienia z takim właśnie zachowaniem. Stosunkowo nieliczni ludzie, pozbawieni władzy i części praw, stali się animatorami i członkami wyalienowanych całkowicie lub częściowo z reszty struktur grup społecznych. Grupy te charakteryzował wysoki stopień wewnętrznej spójności, i – co ciekawe – długotrwałość istnienia, która, jak można sądzić, wiązała się ze stopniem odrzucenia społecznego (im bowiem ono wyraźniejsze, tym zdolność grupy do trwania większa).

Inicjacja religijna a typ zaangażowania

Pojęcie inicjacji religijnej oznacza trzy sakramenty wprowadzające w życie chrześcijańskie: chrzest, pierwszą komunię św. oraz bierzmowanie. Z punktu widzenia Kościoła, przez te sakramenty osoba w coraz pełniejszy sposób staje się chrześcijaninem i członkiem Kościoła. Natomiast z punktu widzenia historii indywidualnego życia, „przejawiają się one jako sakramentalne manifestacje chrześcijańskiego życia w fasce w egzystencjalnie zasadniczych momentach ludzkiego życia”⁶. W tym znaczeniu sakramenty te nabierają wymiaru wspólnotowego, a więc społecznego; członkowie wspólnoty parafialnej, rodzinnej czy sąsiedzkiej stają się świadkami współuczestniczącymi w tych wydarzeniach. Na Węgrzech, w Słowacji i Czechach w dużo większym stopniu niż w Słowenii, wśród katolików chrzest dziecka czy też jego pierwsza komunie św., nie były wcale sprawą oczywistą; rodzice decydujący się na takie działania wobec dziecka, musieli wykazać się dużą dozą odwagi i determinacji. Otwierając dzieciom drogę do Kościoła, zamykali sobie perspektywy co najmniej na spokojne życie. Często też grono osób wtajemniczonych obejmowało jedynie najbliższą rodzinę. Uzasadnione poznawczo jest więc pytanie o stopień inicjacji respondentów, by w ten sposób szukać odpowiedzi na pytanie: Czy jest jakiś związek między stopniem inicjacji religijnej a określonym typem zaangażowania? Analizę tę oparto na indeksie inicjacji. Powstał on z trzech zamkniętych pytań: o chrzest, pierwszą komunię św. i bierzmowanie. Po analizie odpowiedzi powstały dwie klasy charakteryzujące stopień inicjacji: całkowita i częściowa. Zestawione wyniki zawiera tabela nr 2.

⁶ K. R a h n e r, *Podstawowy wymiar wiary*, Warszawa 1981, s. 335.

Tabela 2. Poziom zaangażowania badanych według kraju i poziomu inicjacji (dane w procentach)

Poziom zaangażowania	Ogółem N=1909	Poziom inicjacji							
		Inicjacja częściowa				Inicjacja całkowita			
		Kraj				Kraj			
		Słowacja N=48	Czechy N=44	Słowenia N=32	Węgry N=58	Słowacja N=476	Czechy N=414	Słowenia N=405	Węgry N=432
Bierny	61,7	79,2	72,0	81,3	75,9	54,2	58,5	70,6	58,1
Sympatyk	16,9	16,6	11,0	9,4	12,1	17,8	19,1	16,6	16,0
Aktywny	20,1	4,2	17,0	6,3	8,6	26,3	21,7	11,6	24,5
Brak danych	1,3	0,0	0,0	3,1	3,4	1,7	0,7	1,2	1,4

χ^2 dla Słowacji $p=0,000$, Czech $p=0,02$, Słowenii $p=0,332$, dla Węgier $p=0,001$

We wszystkich badanych krajach rysuje się następująca prawidłowość: im wyższy poziom inicjacji, tym więcej osób typu aktywnego, mniej zaś biernego. Szczegółowa analiza otrzymanych wyników pokazuje jednak pewne różnice międzykrajowe. Nie są to, co prawda, różnice podważające ogólny kierunek zależności. Ważne są z innego powodu, ilustrują mianowicie specyfikę każdego z badanych krajów. Można więc zobaczyć, że w Słowacji ledwie kilka osób (4,2%) spośród aktywnych przeszło częściową inicjację, podczas gdy w Czechach takich osób było cztery razy więcej. Inne ciekawe szczegóły widać wśród tych respondentów ze Słowenii, którzy przeszli inicjację całkowitą. Po pierwsze, sympatyków jest więcej niż aktywnych. Po drugie, na Słowenii widać najniższy, w porównaniu do innych krajów, odsetek osób typu aktywnego.

Ogólnie mówiąc, we wszystkich badanych państwach stopień inicjacji respondentów jest bardzo wysoki. Trzeba przy tym pamiętać, że mówiąc o typie biernym i dwóch pozostałych, nie mówimy o emergentnych, czyli względnie niezależnych wymiarach życia Kościoła. Wręcz przeciwnie, wszystkie typy włączone były do Kościoła, jedynie nieco inaczej definiowały swoje role w konkretnej rzeczywistości społeczno-politycznej, w której przyszło im żyć. Szczególnie blisko siebie był typ aktywny i sympatyk. Warto więc pokusić się o szerszą refleksję. Wygląda to bowiem dosyć paradoksalnie, że represyjny system komunistyczny w pewnych obszarach radykalnie i skutecznie ograniczający możliwości działania Kościoła, inne obszary jakby pozostawiał we względnym spokoju i to takie, jak chrzest, pierwsza komunია św. i bierzmowanie, stanowiące fundament życia chrześcijańskiego. Taka strategia działania państw, które programowo były nastawione na całkowitą ateizację społeczeństw byłaby nielogiczna. Można więc przypuszczać, że przy ogólnie wysokim poziomie inicjacji w omawianych krajach, bardziej zaangażowani byli Słowacy, Czesi i Węgrzy, gdzie ze strony systemu komunistycznego płynęły

silniejsze naciski, z czego wynikało intensywniejsze odczuwanie, przez pewne kategorie, społecznego konfliktu strukturalnego. Chodzi przede wszystkim o ludzi, którzy przed okresem komunizmu byli związani z Kościołem. Związek ten mógł być osobisty, albo mógł wynikać z tradycji rodzinnych. To właśnie u tych osób, jako reakcja na konflikt, pojawił się bunt i innowacja, doprowadzając ich do zaangażowania w „tajny Kościół”. Bardziej uchwytna empirycznie przyczyna przewagi Slovaków, Czechów i Węgrów nad Słoweniami, w zakresie pełnej inicjacji, wiąże się z przyjętymi kryteriami dopuszczającymi do udziału w grupach składających się na „tajny Kościół”. W kilku wypowiedziach słowackich i węgierskich respondentów pojawiły się informacje wskazujące, że członkostwo w tajnych grupach wiązało się z posiadaniem odpowiednich kwalifikacji religijnych. Innymi słowy, tworzenie nowej kultury religijnej, a bez wątpienia „tajny Kościół” był takim środowiskiem, jest łatwiejsze, jeśli jej twórcy potrafią wykorzystać elementy i podsystemy z istniejących już systemów.

Edukacja religijna a typ zaangażowania

Następnym, ważnym etapem rozwoju życia chrześcijańskiego jest edukacja religijna. Zagadnienie wydaje się więc warte głębszego poznania, tym bardziej że w omawianych krajach możliwości rozwoju i pogłębianie wiedzy religijnej były mocno ograniczone i jednocześnie poddane ścisłej kontroli ze strony państwa.

Opierając się na pięciu pytaniach podejmujących problematykę formacji intelektualnej w zakresie religijnym, zbudowano indeks edukacji religijnej, stanowiący podstawę do wydzielenia dwóch kategorii badanych: o wysokim poziomie edukacji (edukacja całkowita) i przeciętnym poziomie edukacji religijnej (edukacja częściowa). Wyniki przedstawia tabela 3.

Tabela 3. Poziom zaangażowania badanych według kraju i poziomu edukacji (dane w procentach)

Poziom zaangażowania	Ogółem N=1780	Poziom edukacji							
		Edukacja częściowa				Edukacja całkowita			
		Kraj				Kraj			
		Słowacja N=136	Czechy N=117	Słowenia N=116	Węgry N=161	Słowacja N=325	Czechy N=275	Słowenia N=321	Węgry N=329
Bierny	61,7	74,2	82,9	75,9	85,1	48,3	49,5	69,8	48,0
Sympatyk	17,1	13,9	7,7	16,4	6,8	20,0	24,0	15,9	19,8
Aktywny	20,1	10,3	8,5	6,9	6,8	30,8	26,5	12,8	30,4
Brak danych	1,1	1,6	0,9	0,9	1,2	0,9	0,0	1,6	1,8

χ^2 dla Słowacji $p=0,000$, Czech $p=0,02$, Słowenii $p=0,216$, dla Węgier $p=0,000$

Ogólna analiza danych zawartych w tabeli 3 pokazuje, że w każdym z badanych krajów osoby zaangażowane w tajne działania religijne częściej legitymują się edukacją całkowitą niż osoby bierne. Dokładniejsza analiza pokazuje jednak pewne różnice międzykrajowe. Jedną z takich wyrazistych różnic widać wśród osób aktywnych, których w Słowenii jest niespełna 13%, podczas kiedy w Słowacji czy na Węgrzech ich odsetek przekracza 30%.

Przedstawione wyniki, szczególnie zaś fakt, że wskaźnik osób zaangażowanych, które przeszły edukację całkowitą jest zdecydowanie wyższy w Słowacji, w Czechach i na Węgrzech niż w Słowenii. Jest w tym sensie klarowny, że stanowi logiczne następstwo wyników dotyczących inicjacji religijnej, którą częściej charakteryzują się zaangażowani Słowacy, Czesi i Węgrzy niż Słoweńcy.

W świetle otrzymanych wyników można sądzić, że istnieje korelacja między zakresem edukacji religijnej a poziomem zaangażowania w tajny Kościół. Związek ten wydaje się zrozumiały z dwóch powodów. Po pierwsze, może on wynikać z faktu, że osoby aktywnie uczestniczące w „tajnym Kościele” pochodziły z rodzin o głębokich tradycjach religijnych, a dopuszczony przez władzę komunistyczną zakres swobody działania duszpasterskiego Kościoła nie zaspokajał ich potrzeb i oczekiwań w zakresie życia religijnego. Tak więc po wykorzystaniu wszystkich oficjalnych możliwości, niejako w naturalny sposób, rozwijali swoje życie religijne w strukturach „tajnego Kościoła”. Po drugie, osoby pełniące ważniejsze dla istnienia grupy społecznej role muszą wykazać się większą kompetencją merytoryczną, jak również silniej od zwykłych członków identyfikować się z celami grupy. W realiach społecznych badanych krajów trudno sobie wyobrazić, by osoby o typie sympatyka czy aktywnego nie utożsamiały się z wartościami i celami stawianymi przez tego Kościoła, ponieważ udział w jakimkolwiek stopniu w strukturach czy życiu „tajnego Kościoła” wiązał się w przypadku dekonspiracji z poważnymi konsekwencjami ze strony aparatu bezpieczeństwa.

Autodeklaracja wiary a typ zaangażowania

Stawiając pytanie: „Jaki był Pana (i) stosunek do wiary?” chciano poznać ogólną ocenę wiary respondentów w okresie komunizmu. Pytanie to miało więc charakter retrospektywny. Wyniki prezentuje tabela 4.

Tabela 4. Poziom zaangażowania badanych według kraju i stosunku do wiary (dane w procentach)

Poziom zaangażowania	Ogółem N=1911	Stosunek do wiary											
		Niewierzący i obojętni				Wierzący i słabo wierzący				Głęboko wierzący			
		Kraj				Kraj				Kraj			
		Sk	Cz	Śl	W	Sk	Cz	Śl	W	Sk	Cz	Śl	W
N=34	N=18	N=32	N=41	N=285	N=308	N=230	N=310	N=213	N=134	N=171	N=135		
Bierny	61,8	94,2	58,9	87,5	73,2	62,8	64,6	82,2	64,2	41,5	48,5	55,6	48,9
Sympatyk	17,0	2,9	17,6	9,4	14,6	16,2	18,2	12,2	13,2	22,2	18,7	22,8	21,5
Aktywny	20,1	2,9	23,5	3,1	9,8	19,6	16,6	5,7	21,3	33,5	32,1	20,5	28,9
Brak danych	1,1	0,0	0,0	0,0	2,4	1,4	0,6	0,0	1,3	2,8	0,7	1,2	0,7

Ch² dla Słowacji p = 0,000, Czech p = 0,02, Słowenii p = 0,000, dla Węgier p = 0,000

Skróty zastosowane w tabeli oznaczają co następuje: Sk – Słowacja, Cz – Czechy, Śl – Słowenia, W – Węgry.

We wszystkich badanych krajach, w zakresie każdej z przyjętych kategorii wiary, dominują osoby typu biernego. Jednakże im wyższy poziom wiary, tym mniejszy odsetek biernych, rośnie natomiast wskaźnik osób zaangażowanych zarówno typu sympatyka, jak i aktywnego.

Porównując otrzymane wyniki między krajami, zauważymy pewne różnice. Nie wchodząc w szczegóły stwierdzić należy, że owe różnice nie układają się w prosty i spójny obraz. Szczególną komplikację widać wśród aktywnych. Widzimy więc, że jedna czwarta aktywnych Czechów przyznaje się do „niewiary i obojętności”, a blisko 6% aktywnych Słowenców „wierzy i słabo wierzy”. To tylko dwa przykłady ilustrujące dosyć skomplikowany rozkład odpowiedzi.

Interpretacja tak układających się wyników nastrocza pewne trudności także z tego powodu, że otrzymany wynik charakteryzuje wysoki poziom istotności. Ogólnie mówiąc, pewną rolę w ocenie własnej wiary mógł odegrać nadmierny krytycyzm badanych, są wszakże ludźmi, którzy w przeważającej mierze z własnej woli przeszli gruntowną formację religijną. Być może rozwinięta świadomość religijna stanowiła czynnik generujący krytyczną autoocenę wiary. Co dotyczy aktywnych, oceniających się jako „niewierzący i obojętni”, to trzeba przyznać, że na tym etapie analiz nie potrafimy w sensowy i przekonujący sposób zinterpretować problemu. Być może, aktywni – niewierzący traktowali działalność w „tajnym Kościele” jako szeroko rozumiany ekwiwalent działalności społecznej lub politycznej. Były to bowiem, jeśli nie jedyne, to z całą pewnością nieliczne, środowiska o wyraźnej orientacji podmiotowej. Warto pamiętać, że w badanych krajach (na Węgrzech po 1956 r.) nie było opozycji politycznej, ani w rozumieniu polskim, jako radykalnego ruchu społecznego, zorientowanego na dokonanie fundamentalnych zmian w systemie politycznym, ekonomicznym czy religijnym, ani w znaczeniu cze-

chosłowackim, gdzie można mówić o „miękkim ruchu reformatorskim” ogniskującym się wokół Karty 77, nastawionym na modyfikację wybranych aspektów życia społecznego.

„Tajny Kościół” był więc środowiskiem umożliwiającym jakąkolwiek działalność upodmiotawiającą; w wąskim sensie – deinstytucjonalizującą spetryfikowane struktury Kościoła. W znaczeniu szerokim uruchamiające procesy: figuracji (N. Elias) bądź strukturacji, czyli dwukierunkowej zależności (A. Giddens), w ramach których indywidualne ludzkie działania kształtują świat społeczny, a świat społeczny zmienia człowieka.

Przedstawiona interpretacja ma jednak dwa poważne mankamenty. Po pierwsze, klóci się z dotychczas zdobytą wiedzą, jednoznacznie wskazującą, że aktywność w „tajnym Kościele”, wiązała się przede wszystkim z potrzebami natury religijnej, bardzo rzadko zaś z aspiracjami politycznymi. Po drugie, stoi w sprzeczności ze zdrowym rozsądkiem, który każe zapytać, jak to jest możliwe, by niewierzący lider prowadził grupę w stronę Boga, przechodząc po drodze przez różne meandry życia religijnego.

Być może należałoby postawić inne pytania badawcze, czy przyjąć odmienną perspektywę analityczną, by uzyskać bardziej przekonujące i spójne odpowiedzi.

Praktyki religijne a typ zaangażowania

Końcowym elementem składającym się na biografię religijną badanych są ich praktyki religijne. Podobnie, jak w przypadku autodeklaracji wiary, tak i w odniesieniu do praktyk religijnych brakuje pogłębionych, reprezentatywnych badań diagnozujących w tym względzie stan badanych społeczeństw. Interesowała nas odpowiedź na pytanie: Czy istnieje związek między poziomem praktyk religijnych, a poziomem zaangażowania w tajny Kościół? Niniejszą analizę opieramy na indeksie praktyk skonstruowanym z czterech zamkniętych pytań: o uczestnictwo we mszy św. i przystępowanie do komunii św. w ciągu miesiąca, spowiedzi na przestrzeni roku oraz modlitwę indywidualną w okresie tygodnia. Na podstawie analizy odpowiedzi powstały cztery kategorie badanych: gorliwi, regularnie praktykujący, nieregularnie praktykujący, niepraktykujący. Szczegółowe wyniki zawiera tabela 5.

Tabela 5. Poziom zaangażowania badanych według kraju i poziomu praktyk religijnych (dane w procentach)

Poziom zaangażowania	Ogółem N=1851	Poziom praktyk religijnych											
		Niepraktykujący				Praktykujący nieregularnie				Praktykujący regularnie			
		Kraj				Kraj				Kraj			
		Sk N=23	Cz N=32	Si N=41	W N=45	Sk N=109	Cz N=88	Si N=164	W N=195	Sk N=138	Cz N=126	Si N=134	W N=203
Bierny	61,6	87,0	90,6	92,7	93,3	78,9	72,7	88,4	75,9	62,3	60,3	64,3	54,5
Sympatyk	17,0	8,7	3,1	7,3	4,4	13,8	18,2	6,7	8,7	20,3	19,6	23,0	20,9
Aktywny	20,2	4,3	6,3	0,0	2,2	5,5	6,8	3,7	14,9	16,7	20,1	11,9	23,1
Brak danych	1,2	0,0	0,0	0,0	0,0	1,8	2,3	1,2	0,5	0,7	0,0	0,8	1,5

Chi² dla Słowacji p=0,000, Czech p=0,000, Słowenii p=0,000, dla Węgier p= 0,000

Analiza rozkładu danych w tabeli 5 ukazuje podobną prawidłowość, jak w przypadku inicjacji i edukacji religijnej. Widać, że w każdym z badanych krajów im wyższy poziom praktyk religijnych, tym więcej osób typu sympatyka i aktywnego, mniej zaś osób typu biernego. Dokładniejsza analiza zebranych danych ujawnia jednak pewne ciekawe wyniki np. blisko 15% aktywnych Węgrów „praktykuje nieregularnie”. Wynik ten wskazuje na bardzo specyficzną cechę katolików węgierskich doby komunizmu, dystansujących się od Kościoła instytucjonalnego, szczególnie zaś od praktyk religijnych i bliższych związków z duchowieństwem. Jest to efekt postrzegania przez katolików świeckich Kościoła instytucjonalnego i duchownych jako zbyt silnie związanych z władzą polityczną. W konsekwencji mówi się, że każdy Węgier wierzy i praktykuje po swojemu. Na podstawie otrzymanych wyników można zauważyć bardziej lub mniej czytelny związek między poziomem praktyk religijnych, a poziomem zaangażowania w „tajny Kościół”.

Wydaje się, że taki związek jest oczywisty, wynika on bowiem z charakteru „tajnego Kościoła”, gdzie rozwój życia religijnego był celem pierwszoplanowym, a więc praktyki religijne, szczególnie zaś msza św., czy modlitwa we wspólnocie, stanowiły centralne punkty spotkań tajnych grup. Nie oznacza to jednak, że praktyki religijne w ramach „tajnego Kościoła” miały na celu zastąpienie tych spełnianych w Kościele oficjalnym. Byłoby to niemożliwe choćby ze względów organizacyjnych, ponieważ spotkania tajnych grup odbywały się stosunkowo rzadko – jeden dwa razy w miesiącu, sporadycznie zaś częściej, terminy spotkań często ustalone były w ostatniej chwili, a ich regularność i częstotliwość podyktowana była przede wszystkim względami bezpieczeństwa i wolnego czasu uczestników, w żadnym wypadku logiką kalendarza liturgicznego. Gdyby bowiem tak było, to żadna osoba z typu sympatyka i aktywnego nie znalazłaby się w kategorii regularnie praktykujących, a tym bardziej gorliwych.

Praktyki religijne sprawowane w ramach działalności „tajnego Kościoła” były natomiast bez wątpienia uzupełnieniem tych realizowanych w oficjalnych strukturach kościelnych. Być może właśnie tu leży przyczyna różnic w intensywności i rozkładzie praktyk w poszczególnych krajach. Jak już wcześniej sygnalizowano, negatywny nacisk na Kościół ze strony komunizmu był silniejszy na Węgrzech, w Czechach i Słowacji niż w Słowenii, i w związku z tym trudniej było tam wprowadzać jakieś unowocześnieńia w formach praktyk religijnych realizowanych w oficjalnych strukturach kościelnych. Dlatego ta część osób, której nie wystarczały formy dopuszczalne w Kościele oficjalnym, poszukiwała alternatywy w strukturach nieoficjalnych. Przy czym nie chodzi o jakieś faktyczne nowe praktyki religijne, a raczej o realizowanie fundamentalnej dla chrześcijaństwa idei *communio*, rozumianej jako wspólnota bytowania i działania osób będących we wzajemnym odniesieniu, tworzącym wspólnotę międzyosobową. Innymi słowy, szło o wspólnotowe przeżywanie praktyk religijnych. W przypadku mszy św. wprowadzano pewne elementy nie do zaakceptowania w Kościele oficjalnym, np. spontaniczną modlitwę wiernych, spontaniczną modlitwę dziękczynienia, homilię dialogowaną, przekazywanie znaku pokoju, komunię św. pod dwiema postaciami, modlitwę uwielbienia czy też „mruczenie” niedozwolonych pieśni religijnych. Podobnie było w odniesieniu do sakramentu pokuty, gdzie odchodzono od modelu tradycyjnego na rzecz rozbudowanego liturgicznie nabożeństwa pokutnego. W ten sposób praktyki religijne w tajnym Kościele przybierały taką formułę, by świeccy mogli w bardziej aktywny sposób w nich uczestniczyć. Jednocześnie, co było podkreślane w wielu wypowiedziach, bycie we wspólnocie stanowiło ważny czynnik dodający odwagi w życiu codziennym.

Jeden z ankietowanych zaangażowany w „tajny Kościół” tak pisze: „Pierwsza w moim życiu msza św., która mną wstrząsnęła odbyła się nad Balatonem, na tarasie domu, w którym mieszkaliśmy. Miałem wtedy 21 lat, byłem na trzecim roku medycyny. Wyjechaliśmy tam w maju na rekolekcje, była piękna pogoda, żadnych turystów. Dziesięć osób zasiadło w kręgu, rozpoczęliśmy pieśnią wzywającą Ducha Świętego, a potem czas się zatrzymał. To było prawdziwe misterium. Potem w świadectwach wszyscy zgromadzeni mówili to samo, że doświadczyli obecności Boga. Nigdy więcej nie miałem takich przeżyć. Pamiętam ten stan dokładnie, chociaż od tamtej pory minęło 26 lat”.

Więź z parafią a typ zaangażowania

Ostatni element, który zostanie omówiony w tym artykule, dotyczy subiektywnego poczucia związku badanych z parafią. Wyniki przedstawia tabela 6.

Tabela 6. Poziom zaangażowania badanych według kraju i poczucia związku z parafią (dane w procentach)

Poziom zaangażowania	Ogółem N=1916	Poczucie związku z parafią											
		Tak				Nie				Trudno powiedzieć			
		Kraj				Kraj				Kraj			
		Sk N=384	Cz N=373	Śl N=246	W N=287	Sk N=55	Cz N=28	Śl N=192	W N=101	Sk N=90	Cz N=59	Śl N=99	W N=102
Bierny	61,8	51,0	59,0	73,6	57,5	80,0	64,3	70,7	59,4	65,6	61,0	66,7	68,6
Sympatyk	17,0	20,1	19,6	13,0	14,3	10,9	10,7	21,7	18,8	12,2	15,3	18,2	15,7
Aktywny	20,1	26,6	20,9	12,2	27,2	9,1	21,4	6,5	19,8	21,1	23,7	13,1	12,7
Brak danych	1,1	2,3	0,5	1,2	1,0	0,0	3,6	1,1	2,0	1,1	0,0	2,0	2,9

Chi² dla Słowacji p=0,004, Czech p=0,429, Słowenii p=0,173, dla Węgier p= 0,041

Ogólnie biorąc, otrzymane wyniki są zaskakująco pozytywne, wskazują bowiem na faktyczną lub deklaracyjną więź z parafią. Każda z tych możliwości może być interpretowana dodatnio, pierwsza informuje bowiem o rzeczywistej więzi ludzi z parafią, przejawiającej się zapewne konkretnymi działaniami na jej rzecz, druga mówi o pewnych intencjach, pragnieniach, chęciach, choć faktycznie z różnych powodów nierealizowanych, to jednak tkwiących w badanych.

Prezentowane wyniki umieszczone w kontekście polityczno-społecznym wymagają bardziej ogólnego komentarza. Jedną z charakterystycznych, dla całego bloku socjalistycznego, metod walki z Kościołem polegała na rozbięciu struktury instytucjonalnej Kościoła tak, by poszczególne jej ogniwa nie miały ze sobą łączności. Izolowano więc biskupów od siebie, od Stolicy Apostolskiej, od podległych im duchownym, tych zaś od osób świeckich. Działania te doprowadziły do zamykania się poszczególnych elementów systemu, w konsekwencji do separacji doświadczenia. Kościół katolicki jako złożony, wielopoziomowy system szybko ewoluował w kierunku jakiejś quasi-religijnej organizacji, składającej się z luźno ze sobą powiązanych samozwrotnych mikrosystemów. Atomizacji wspólnoty kościelnej towarzyszył, jako przyczyna i skutek jednocześnie, pogłębiający się wraz z upływem czasu indywidualizm, a także zjawisko unifikowania struktur kościelnych z politycznymi. Oba procesy wykorzystywały podatny grunt, który znalazły w dziejach badanych społeczeństw. Efekty tych procesów szczególnie dotyczyły społeczność parafialną, tworząc model parafii-agregatu, w najlepszym zaś przypadku – zwykłego systemu społecznego „złożonego z katolików, którzy dość regularnie uczestniczą w praktykach religijnych, ale nie identyfikują się z parafią. Podobnie jak niektórzy członkowie parafii-agregatu poczuwają się oni raczej do solidarności z całym Kościołem”.⁷

⁷ W. Piwowarski, *Sociologia religii*, Lublin 1996, s. 128.

* * *

Komunizm generował pewien typ negatywnych bodźców skierowanych przeciwko Kościołowi i religii. Bodźców, których niezamierzonym efektem było powstanie wielobarwnej mozaiki inicjatyw religijnych obejmujących swoim zasięgiem znaczną część Europy Środkowej. Z przedstawionych danych empirycznych wyraźnie widać, że znacząca część katolików włączała się w różne, skryminalizowane przez państwo komunistyczne, inicjatywy religijne; widać także, że istnieją pozytywne korelacje między poszczególnymi wskaźnikami religijności a typem zaangażowania. Oddzielnym pytaniem jest kwestia kierunku zależności, innymi słowy, co było przyczyną czego: Czy wyższy poziom życia religijnego wpływał na głębsze zaangażowanie w „tajny Kościół”, czy odwrotnie, aktywność w tajnym Kościele podnosiła codzienne życie religijne? Kwestia jest prosta, dopóki mamy tylko dwie zmienne, a jeśli jest ich kilka czy kilkanaście, pojawiają się problemy, które w pewnym zakresie można rozwiązać metodami statystycznymi, np. analizą regresyjną. Inny problem, co prawda nie poruszany w tym artykule, ale poznawczo bardzo ważny, zawiera się w pytaniu: Gdzie tkwią korzenie tajnej aktywności religijnej, gdzie są jej drugie i pozostałe dna (bo pierwsze jest oczywiste – komunizm, ze swoją niszczycielską siłą, drugie także wydaje się zrozumiałe – Habsburgowie i ich ogromny wpływ na każdy z badanych krajów), a gdzie pozostałe? Pytanie nie jest intelektualną igraszką, dotyczy bowiem kwestii w pewnym sensie fundamentalnej i to w podwójnym znaczeniu. Po pierwsze, co decyduje o naszych wyborach, i dlaczego te wybory przybierają taką a nie inną, empirycznie uchwytną postać, dlaczego w jednych częściach Europy się pojawiają, w innych zaś ich brak? Myślę choćby o dociekaniach F. Höllingera wykazującego związek między rozwojem instytucji zakonnych w Irlandii i Szkocji a celibatem celtyckich druidów⁸. Po drugie, współczesnemu człowiekowi wydaje się, że nie sposób zrozumieć świata, w którym żyje, przede wszystkim ze względu na tempo i zakres następujących zmian; świat społeczny to chaos coraz bardziej skomplikowanych, wysoce wyspecjalizowanych i przecinających się wpływów, niemożliwych do ogarnięcia przez człowieka. Sądzę, że owa skomplikowość świata to cienka warstwa lodu, na której, co prawda, łatwo się niebezpiecznie poślizgnąć, ale też łatwo ją można zgnieść. Wystarczy zadawać odpowiednie pytania i szukać autentycznych odpowiedzi, wykraczających poza myślowy stereotyp. Dlatego, w przypadku socjologów, coraz wyraźniejsze zainteresowanie historią, odchodzenie od badań statystycznych na rzecz analizy jakościowej, mniejsze zainteresowanie makrowymiarami życia społecznego a podejmowanie tematyki zorientowanej na życie codzienne i jego mikroproblemy.

Paweł Boryszewski, Warszawa

⁸ Zob. F. Höllinger, *Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhalten in Gesellschaften*, Opladen 1996.

II. RELIGIJNY WIZERUNEK MIESZKAŃCÓW PÓŁNOCNO-ZACHODNIEJ POLSKI NA TLE INNYCH REGIONÓW

Opis współczesnych społeczeństw nowoczesnych, określanych często mianem informacyjnych, wymaga holistycznego podejścia, w którym nie może zabraknąć również opisu zachowań religijnych. Dość powszechnie lansowana w świecie, zwłaszcza przez postmodernistyczne środowiska, teza głosząca potrzebę tolerancji, wolności religijnej i światopoglądowej, zdaje się nie do końca przystawać do polskiej rzeczywistości. Potwierdzają to badania socjologiczne diagnozujące na bieżąco stan religijności tak w wymiarze ogólnokrajowym, jak i lokalnym. Wprawdzie wyrażane deklaracje typu „jestem niewierzący” bądź „jestem indyferentny religijnie” lub „jestem wierzący, ale niepraktykujący” nie wzbudzają już takich emocji jak kiedyś, to jednak nadal należą do rzadkości. Nie można jednak wykluczyć, że z czasem takie postawy zaczną dominować i w polskim społeczeństwie. Zmienia się świat i zmienia się oblicze Polski. Mimo tych dynamicznych przeobrażeń kulturowych i obyczajowych, także w ostatnich latach w Polsce, religijny komponent ludzkiej egzystencji jest nadal silnie zakorzeniony i wciąż kształtuje mentalność współczesnych Polaków. Czy w takim samym stopniu na całym terytorium naszego kraju? Niniejszy artykuł będzie próbą odpowiedzi i na to pytanie.

Zaproponowany temat wymaga krótkiego dopowiedzenia. Otóż, przez regiony rozumiem tu trzy archidiecezje będące jednostkami terytorialnymi w strukturze administracyjnej Kościoła katolickiego w Polsce, a mianowicie: lubelska odzwierciedlająca postawy religijno-społeczne mieszkańców wschodniej Polski, łódzka środkowej, a szczecińsko-kamieńska północno-zachodniej Polski. W tych trzech regionach zrealizowano badania socjologiczne odpowiednio w latach: 2002, 2000 i 2005. Pozyskany materiał empiryczny pozwala zobrazować religijność mieszkańców tych regionów o zróżnicowanej przecież biografii społeczno-kulturowej. Zwłaszcza ostatnio przeprowadzone badanie socjologiczne na terenie archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej jest przykładem pierwszych badań z tego zakresu na polskich ziemiach północno-zachodnich i tym samym wpisują się w nurt stałych eksploracji badawczych zapoczątkowanych przed wieloma laty przez Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA przy Instytucie Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. Wszystkie badania, a zatem i w tej archidiecezji, były przeprowadzane metodą wywiadu kwestionariuszowego na próbach pozwalających uogólnić zebrane wyniki na całą populację (w naszym przypadku na obszar badanych archidiecezji).

Już w tym miejscu można podjąć ryzyko i sformułować hipotezę mówiącą o słabszej religijności, przynajmniej w wymiarze deklaratywnym, wśród mieszkańców regionu północno-zachodniego w porównaniu z pozostałymi dwoma regionami Polski. W celu jej zweryfikowania i ustosunkowania się do wcześniej postawio-

nego pytania, odniosę się do następujących parametrów religijności (a w ich ramach adekwatnych wskaźników): globalny stosunek do wiary i praktyk religijnych, uczestnictwo we mszy św., ideologia religijna (wierzenia), wiedza religijna, udział w pielgrzymkach, związek z parafią, postawy moralne. Analiza socjologiczna pozwoli w miarę precyzyjnie zobrazować religijny wizerunek badanych populacji.

Socjologowie religii zgodnie stwierdzają, że nie wystarczy uznać kogoś za osobę religijną wyłącznie na podstawie zewnętrznych zachowań. Jest to przecież jeden z aspektów zjawiska określanego mianem religijności. Operacjonalizacja tego pojęcia wymaga uwzględnienia wielu parametrów i jeszcze większej liczby wskaźników adekwatnych, np. dla danego regionu, który jak wiadomo może, i często ma, swoją specyfikę¹. Z tego wynikają trudności w doborze właściwych parametrów i budowie narzędzi badawczych. Niemniej dzięki takiemu zabiegowi możliwe jest uzyskanie odpowiedzi na takie pytania, jak: Na ile dana zbiorowość jest religijna i czym ta religijność się charakteryzuje? Czy jest to religijność typu tradycyjnego, czy też nosi już znamiona wyciśnięte przez nowoczesność? Jaki jest stopień zaangażowania rytualnego i jaki jest stopień internalizacji norm etyki religijnej? Mimo że socjologowie religii proponują różne zestawy dymensji, pozwalające obszernie i w miarę dokładnie opisać stan religijności, trzeba pamiętać, że nie zawsze spełniają one metodologiczne oczekiwania. Zaproponowane powyżej parametry (dymensje) powinny sprostać wymogom metodologicznym.

Jednym z podstawowych parametrów religijności jest globalny stosunek do wiary religijnej. Dostarcza on już wstępnej informacji na temat intensywności własnej religijności. Parametr ten – jak podaje W. Piwowarski – „interesuje socjologa religii tylko pośrednio, tj. o ile ma związek z pozostałymi płaszczyznami religijności”². W prowadzonych badaniach jest on słusznie uwzględniany z racji swojej wyjątkowości. Podobnie jest z autodeklaracją praktyk religijnych, która to deklaracja ukazuje, w prawdzie tylko w sensie ogólnym, intensywność zaangażowania kultowego respondentów. Trzeba jednak pamiętać, że obie wypowiedzi, wyrażone np. w trakcie wywiadu socjologicznego, są subiektywną, a więc krytyczną oceną własnej postawy religijnej, są samooceną. Na przykład przyporządkowanie siebie samego do kategorii głęboko wierzących już wskazywać może na głębszą identyfikację z wiarą religijną i Kościołem. Z takiego przyporządkowania wynika, że wiara religijna w życiu danej osoby odgrywa ważną rolę i wpływa na kształt jej życia codziennego. Podobnie jest z deklaracją uczestnictwa w praktykach religijnych, tych obowiązkowo-

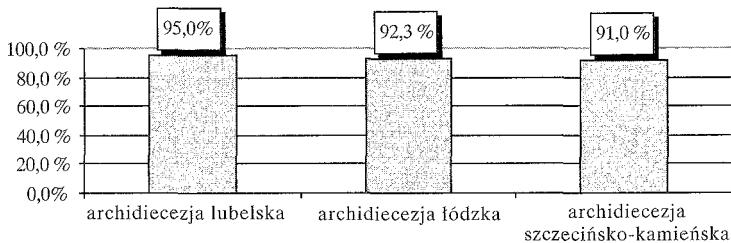
¹ Spośród wielu socjologów religii Ch. Y. Glock proponuje uwzględniać w badaniu i mierzeniu religijności pięć parametrów, W. Piwowarski siedem parametrów a J. Mariański sześć parametrów.

² W. Piwo w a r s k i, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 62-63.

wych i nadobowiązkowych, gdzie określanie siebie jako osoby praktykującej systematycznie zamiast niesystematycznie lub rzadko, pokazuje już na wstępie skalę przywiązania do kultu religijnego. Spróbujmy zobrazować to graficznie.

Poniższy wykres 1. ukazuje łączne wskaźniki deklaracji wiary (głęboko wierzących, wierzących i niezdecydowanych, ale przywiązanych do wiary religijnej) w poszczególnych archidiecezjach. Już wstępny ogląd zawartego w nim materiału empirycznego uświadamia nam, że poziom identyfikacji z wiarą religijną nie jest tak silnie zróżnicowany. Jedyne mieszkańcy terenów północno-zachodniej Polski jakby nieco rzadziej identyfikują się z wiarą religijną.

Wykres 1. Identyfikujący się z wiarą religijną (%)



Źródło: Baza danych Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego w Warszawie.

Dopiero bliższy ogląd poszczególnych wyborów dokonanych przez respondentów (kolejność archidiecezji: lubelska, łódzka, szczecińsko-kamieńska. Tę kolejność zachowam w dalszej analizie), pokazują już większe zróżnicowanie postaw, a mianowicie: głęboko wierzący stanowią odpowiednio: 27,8%, 23,1% i 22,8%; wierzący 64,6%, 64,8% i 63,8%; niezdecydowani 2,6%, 4,4% i 5,2%. Już w świetle tylko tych danych możemy powiedzieć, iż w regionie północno-zachodnim można spotkać mniej osób silnie przywiązanych do religii w porównaniu z regionem wschodnim, i nieznacznie więcej niezdecydowanych.

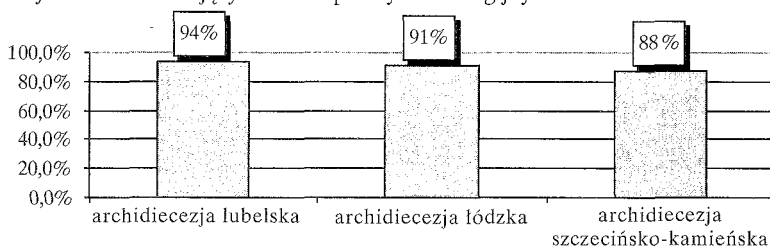
Drugi parametr religijności, również o charakterze ogólnym i wstępnym, dotyczy deklaracji wszystkich, a więc niesprecyzowanych jeszcze dokładnie, praktyk religijnych, jakich oczekuje się od osoby identyfikującej się z religią i Kościołem. Parametr „praktyki religijne obejmują akty kultu i pobożności; wszystko to, co ludzie czynią, dając wyraz swemu zaangażowaniu religijnemu”³. Najczęściej w badaniach religijności oddzielnie analizuje się praktyki obowiązkowe, np. udział w niedzielnej mszy św. lub przystępowanie do sakramentów, i nadobo-

³ R. Stark, Ch. Y. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego*, w: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii, Antologia tekstów*, Kraków 1998, s. 184.

wiązkowe (tzw. pobożnościowe), np. udział w nabożeństwach okolicznościowych. Ponadto mogą to być praktyki religijne o charakterze publicznym (udział w świątecznej mszy św.), jak i prywatnym (np. modlitwa osobista). Jak podaje J. Mariański „praktyki religijne są najbardziej zewnętrznym i widocznym przejawem religijności, ale nie wyczerpują wszystkich zewnętrznych objawów religii, ani tym bardziej jej istoty”⁴.

Najczęściej w analizach socjologicznych dotyczących religijności łączy się trzy kategorie deklaracji, wychodząc z założenia, że nawet słabe zaangażowanie odzwierciedla w jakimś stopniu relacje z *sacrum*. Dlatego na wykresie 2. uwzględniono łączne wartości trzech deklaracji praktyk religijnych, a mianowicie: praktykujących systematycznie, praktykujących niesystematycznie i praktykujących rzadko.

Wykres 2. Deklarujący udział w praktykach religijnych



Źródło: Zob. wykres 1.

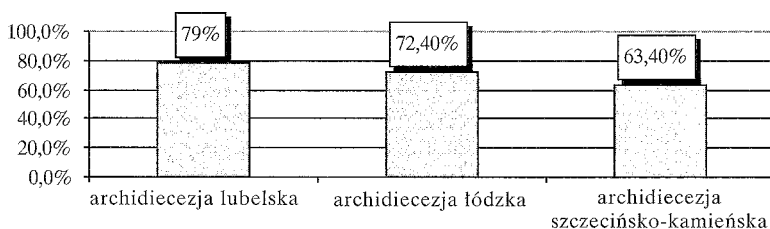
I tym razem widać, iż region północno-zachodni, w zestawieniu z pozostałymi, nieco „odstaje” pod względem udziału w praktykach religijnych. W porównaniu z regionem wschodnim różnica ta wynosi już 6 punktów procentowych. W poszczególnych archidiecezjach praktykujący systematycznie stanowili odpowiednio: 49,1%, 39,5% i 40,7%; praktykujący niesystematycznie: 31,8%, 35,6% i 31,2%; praktykujący rzadko: 12,9%, 15,8% i 15,8%. I tym razem musimy powiedzieć, iż na terenach północno-zachodnich Polski spotkać można mniej osób regularnie praktykujących niż na wschodzie.

Spośród szczegółowych praktyk religijnych, socjologów religii najbardziej interesuje uczestnictwo w praktykach obowiązkowych, a wśród nich udział we mszy św. niedzielnej (w badaniach stawiane są również pytania o częstotliwość: przystępowania do spowiedzi, komunii św., modlitwy indywidualnej). Udział katolików w tym religijnym obowiązku wynika z nauczania Kościoła katolickiego, które zawarte jest w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. To tam jest mowa o obowiązku

⁴ J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*, Warszawa 1991, s. 23.

uczestnictwa w niedzielnej i świątecznej mszy św.⁵ I tym razem w przeprowadzonych badaniach zastosowano wystandaryzowane kwestionariusze, w których zawarto pytanie o częstotliwość udziału w tej praktyce w ciągu ostatniego roku. Respondenci mieli do wyboru jedną spośród następujących odpowiedzi: „w każdą niedzielę albo sobotę wieczorem, święta lub częściej”, „prawie w każdą niedzielę”, „1-2 razy w miesiącu”, „tylko w wielkie święta”, „tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp.”, „nie chodzę”. Do naszej analizy porównawczej wykorzystamy tylko trzy pierwsze kategorie odpowiedzi, gdyż pozostałe zdecydowanie świadczą o okazjonalnym uczestnictwie w Eucharystii.

Wykres 3. Uczestnictwo we mszy świętej niedzielnej (%)



Źródło: Zob. wykres 1.

Rozkład łącznych deklaracji, jak to przedstawia wykres 3., jest już wyraźnie zróżnicowany terytorialnie i najkorzystniej prezentuje się na wschodnich terenach Polski najgorzej zaś na północno-zachodnich. Różnica ta wynosi aż 15,6 punktu procentowego. Wskaźniki procentowe deklaracji udziału, według wspomnianych trzech pierwszych kategorii, kształtują się odpowiednio w poszczególnych archidiecezjach: „w każdą niedzielę albo sobotę wieczorem święta lub częściej” 33,4%, 28,1%, 30,7%; „prawie w każdą niedzielę” 27,6%, 24,8%, 18%; „1-2 razy w miesiącu” 17,8%, 19,5%, 14,7%. Już z tego zestawienia wynika, że w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej mamy do czynienia z mniejszym rygoryzmem religijnym w tym zakresie. Jednocześnie, co warto zauważyć, powszechnym deklaracjom identyfikacji z wiarą religijną nie towarzyszy przekonanie o potrzebie wypełnianiu obowiązkowych praktyk religijnych. Potwierdzać to może występowanie kategorii osób wierzących ale niepraktykujących.

Jak zatem, na tle powyższych danych przedstawia się stosunek mieszkańców tych terenów do doktryny religijnej? Parametr ideologiczny, a o takim jest tu mowa, pozwala rozpoznać poziom akceptacji i internalizacji poszczególnych artyku-

⁵ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994, s. 498.

łów wiary. Odniosę się tylko do niektórych z nich. Otóż wiarę w piekło deklaro-
wało odpowiednio 67% respondentów z archidiecezji lubelskiej, 63% z łódzkiej
i 61% ze szczecińsko-kamińskiej. Natomiast wiarę w nagrodę i karę po śmierci
odpowiednio: 79%, 75%, 70%. Już na podstawie tylko tych danych widzimy ko-
leijną różnicę między omawianymi regionami. Tym razem nasuwa się podobny
wniosek, że wiara religijna u wielu respondentów nie ma większego ugruntowa-
nia w doktrynie, zawartej chociażby w niedzielnym i świątecznym wyznaniu wiary
(Credo).

Jednym z przejawów religijności jest potrzeba udziału w pielgrzymkach religij-
nych, które, jak wiemy, dostarczają niekiedy bardzo intensywnych przeżyć. Mają
niekiedy charakter terapeutyczny i są niewątpliwie zewnętrzną manifestacją przy-
wiązania do wiary religijnej. Nie wnikając w szczegółową motywację udziału
w nich, zainteresowanie tą formą religijności jest ogólnie niewielkie. Dlatego i tu
obserwuje się podobne zróżnicowanie terytorialne. Z przeprowadzonych badań
wynika, że na wschodzie Polski do udziału w pielgrzymkach przyznaje się 15% re-
spondentów, w środkowej Polsce 17%, a na zachodzie Polski już tylko 4%. Widzi-
my zatem, że silniejszy związek z wiarą religijną, w wymiarze pielgrzymkowych do
miejsc znaczonego szczególnym kultem, występuje u wschodnich niż u północno-
zachodnich mieszkańców Polski.

Przejdźmy obecnie do parametru określanego mianem wiedzy religijnej. W za-
kres parametru intelektualnego wchodzi m.in. takie wskaźniki, jak znajomość: sa-
kramentów świętych, imion ewangelistów, imion przywódców religijnych. Jednak
trzeba już na wstępie zaznaczyć, iż wiara człowieka religijnego nie musi koniecznie
opierać się na wiedzy religijnej. Ale mimo że ten parametr ma mniejsze znaczenie
niż pozostałe parametry, oczekuje się jednak od osoby wierzącej, że będzie miała
przynajmniej minimum wiedzy na temat wyznawanej religii i Kościoła, do którego
przynależy. Jak podają R. Stark i Ch. Y. Glock: „Człowiek może posiadać jakieś
przekonania religijne bez ich faktycznego rozumienia, innymi słowy – wiara może
istnieć opierając się tylko na niewielkiej wiedzy”⁶. W realizowanych przez ISKK
badaniach często stawiane jest pytanie sondujące znajomość podstawowej wiedzy
katechizmowej, przywódców religijnych, znajomości świąt. Okazuje się, że to, co
wydaje się oczywiste, wcale takie nie jest. Na przykład, co potwierdzają przepro-
wadzone w większości diecezjach badania, najbardziej znani są czołowi (prymas)
i światowi przywódcy religijni (papież), a najsłabiej biskup własnej diecezji i pro-
boszcz swojej parafii.

Do naszej analizy wykorzystamy dwa pytania odpowiadające wymogom tego
parametru. Miały one na celu rozpoznanie stanu podstawowej wiedzy katechi-

⁶ R. Stark, Ch. Y. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego*, s. 184-185.

zmowej, a więc znajomości imion ewangelistów oraz znajomości nazw sakramentów świętych. Wydawałoby się, że jest to elementarna wiedza katechizmowa, którą powinien mieć każdy dorosły katolik. Czy tak rzeczywiście jest?

W poszczególnych archidiecezjach wskaźnik poprawnych odpowiedzi z tego zakresu kształtował się następująco: w lubelskiej od 52% do 64%; łódzkiej od 55% do 64%; szczecińsko-kamieńskiej od 44% do 60%. Z danych tych średni wskaźnik poprawnych odpowiedzi kształtuje się odpowiednio: 59%, 60% i 51%. Widzimy zatem, że najniższą wiedzę religijną mają mieszkańcy archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej. Porównując odpowiedzi na temat znajomości nazw sakramentów, wskaźnik poprawnych odpowiedzi kształtował się następująco: w lubelskiej od 46% do 76%; łódzkiej od 52% do 83%; szczecińsko-kamieńskiej od 36% do 75%. Tym razem średni wskaźnik poprawnych odpowiedzi kształtuje się odpowiednio: 60%, 66% i 53%. W tym przypadku również mniejszą wiedzę na ten temat wykazali się mieszkańcy archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej.

Warto zaznaczyć, iż wśród respondentów, wszystkich trzech archidiecezji najczęściej wymieniano chrzest i bierzmowanie, najrzadziej zaś spowiedź i namaszczenie chorych. Niewątpliwie jest to dowód braku ugruntowanej wiedzy religijnej, jaką katolicy otrzymują w trakcie socjalizacji religijnej w domu rodzinnym oraz na lekcjach religii.

I wreszcie związek z własną parafią. Jest to parametr religijności wskazujący na identyfikację z instytucją zakorzenioną lokalnie, ośrodkiem sprawowania kultu religijnego i elementarną strukturą kościelną⁷. Z badań przeprowadzonych w omawianych regionach wynika, że najwięcej osób deklarujących kontakt z własną parafią można spotkać na wschodzie Polski (86%), a już nieco mniej na terenach środkowej (76%) i północno-zachodniej (77%) Polski. Przejawy tego związku mogą być różnorodne. I tak, najczęściej były to ofiary na tacę i remonty Kościoła, pomoc przy kościele oraz akcje miłosierdzia.

Ostatnim parametrem, który wzbudza dość duże zainteresowanie badaczy postaw religijnych z racji swojego ścisłego związku ze skutkami przekonań, praktyk, doświadczeń i wiedzy religijnej w życiu codziennym,⁸ jest moralność religijna. W tym przypadku chodzi o etyczny wymiar religijności człowieka odnoszący się do jego życia codziennego i pozareligijnych działań, a które – jak podaje J. Mariański – powinny pozostawać w łączności ze wskazaniami etyki religijnej⁹. Postawy moralne są konsekwencją internalizacji przykazań Dekalogu, przykazań kościelnych

⁷ Por. E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej*, Warszawa 1998, s. 66.

⁸ Por. R. Stark, Ch. Y. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego*, s. 185.

⁹ Por. J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*, s. 21.

i nauczania Kościoła katolickiego. W nich odbijają się wiedza religijna i stosunek do praktyk religijnych, o których była mowa wcześniej. Parametr postaw moralnych jest ważny, bo w nim wyraźnie odbija się życie codzienne katolików wraz ze wszystkimi konsekwencjami praktycznymi wiary religijnej¹⁰.

Jak wiadomo, religia dostarcza człowiekowi norm postępowania, a człowiek w wolnym wyborze ustosunkowuje się do nich. Może je przyjąć lub zakwestionować. Mimo że postawy moralne powinny wynikać z podłoża religijnego, to, jak pokazuje życie, nie jest to już takie oczywiste. Potwierdzają to dane empiryczne zawarte w poniższej tabeli, w której zamieszczono pięć zachowań z zakresu etyki seksualnej i stopień ich oceny. Wszystkie z nich, jak wiadomo, stoją w sprzeczności z nauczaniem Kościoła katolickiego.

Tabela 1. Opinie na temat zachowań z zakresu etyki seksualnej (%)

Ocena zachowań życia rodzinnego i małżeńskiego		Archidiecezja		
		lubelska	łódzka	szczecińsko-kamińska
Wolna miłość, seks bez ograniczeń	Dopuszczalne	18,0	22,0	24,0
	niedopuszczalne	45,0	50,0	38,0
Życie w wolnym związku (bez ślubu)	Dopuszczalne	27,0	37,0	39,0
	niedopuszczalne	44,0	35,0	34,0
Współżycie seksualne przed ślubem kościelnym	Dopuszczalne	36,0	44,0	52,0
	niedopuszczalne	35,0	28,0	26,0
Stosowanie środków antykoncepcyjnych	Dopuszczalne	43,0	56,0	54,0
	niedopuszczalne	28,0	22,0	26,0
Aborcja	Dopuszczalne	6,0	16,0	11,0
	niedopuszczalne	67,0	51,0	71,0

Uwaga: Dane w tabeli nie sumują się do 100,0, gdyż „dla ostrości” pominięto takie odpowiedzi jak: „to zależy”, „brak zdania” i „brak odpowiedzi”.

Źródło: Baza danych ISKK w Warszawie.

Zawarty w tabeli materiał empiryczny ukazuje dalsze, dość wyraźne, zróżnicowanie poglądów tym razem na kwestie etyki seksualnej w poszczególnych archidiecezjach. I znowu najbardziej jest to widoczne w zestawieniu archidiecezji lubelskiej z archidiecezją szczecińsko-kamińską (a więc regionu wschodniego z północno-zachodnim), gdzie w tej pierwszej daje się zauważyć większy radykalizm etyczny. Najlepiej obrazuje to następujące zestawienie wartości empirycznych: 18% wobec 24%; 27% wobec 39%; 36% wobec 52%; 43% wobec 54%; 6% wobec

¹⁰ Por. *tamże*, s. 97-98.

11%. Są to różnice mieszczące się w granicach od 5 do 16 punktów procentowych. W świetle tych wielkości można mówić o większym relatywizmie etycznym wśród mieszkańców północno-zachodniej Polski w porównaniu z pozostałymi regionami. Potwierdza go z jednej strony wysoki wskaźnik przywiązania do wiary religijnej (91%), z drugiej zaś duże przyzwolenie wobec zachowań nieetycznych. Poziom relatywizmu wśród mieszkańców wschodniej Polski jest znacznie niższy.

Warto na koniec zwrócić uwagę na jeszcze jeden moment. Otóż, zrealizowane dotychczas badania z zakresu religijności, podejmujące wątek etyki seksualnej, wyraźnie pokazują stałe odchodzenie od religijno-moralnych norm regulujących życie rodzinne i małżeńskie. Jednym z przykładów, poruszonych w naszej analizie porównawczej, jest współżycie seksualne przed ślubem kościelnym i stosowanie środków antykoncepcyjnych. Okazuje się, że te zachowania cieszą się większą akceptacją społeczną na terenie północno-zachodniej niż wschodniej Polski. Może to potwierdzać pogląd o zanikaniu związku między religią a moralnością.

* * *

Celem tego opracowania było przedstawienie, na podstawie wyników badań empirycznych, religijności mieszkańców trzech oddalonych od siebie regionów Polski. Podstawowy problem został ujęty w hipotezie mówiącej o słabszej religijności i braku konsekwencji etycznych, przynajmniej w wymiarze deklaratywnym, wśród mieszkańców regionu północno-zachodniego w porównaniu z pozostałymi regionami.

W świetle nagromadzonego i przywołanego tu, choć w sposób bardzo okrojony, materiału empirycznego można ogólnie powiedzieć, iż mieszkańcy trzech omawianych regionów różnią się stopniem intensywności i poziomem identyfikacji z wiarą religijną. Najbardziej widoczne jest to w zestawieniu regionu północno-zachodniego z regionem wschodnim, na korzyść tego drugiego. Wśród mieszkańców północno-zachodniej Polski mamy do czynienia z dużo słabszą religijnością niemal we wszystkich wymiarach (parametrach) religijności. Dane te zdają się przekonywać o realnie istniejącym na tym terenie zagrożeniu procesem sekularyzacji ze wszystkimi wypływającymi konsekwencjami. Potwierdza to zwłaszcza przykład relatywizacji katolickich norm moralności, wynikający najprawdopodobniej ze słabego zaangażowania religijnego i związku z Kościołem instytucjonalnym. Wyraźnym niekorzystnym przemianom religijności towarzyszą zmiany kulturowe i obyczajowe, które winny stymulować do poszukiwania nowych form ożywienia religijnego¹¹. Na

¹¹ W celu dokładniejszego rozpoznania stanu religijności mieszkańców opisanych archidiecezji odsyłam zainteresowanych do opublikowanych już pozycji książkowych, będących zwieńczeniem procesów badawczych w tych regionach: *Postawy społeczno-religijne mieszkań-*

podstawie pozyskanego materiału empirycznego (również tego nieprzywoływanego) możemy powiedzieć, iż w ujęciu globalnym religijność polska zachowuje pewną ciągłość i utrzymuje się od wielu lat na dość wysokim poziomie, ale już w ujęciu regionalnym jest wyraźnie zróżnicowana i tam gdzie jest słabsza, wymaga pastoralnych działań. Region północno-zachodniej Polski jest tego najlepszym przykładem.

ks. Sławomir H. Zaręba, Warszawa

ców Archidiecezji Łódzkiej, pod red. W. Zdaniewicza i T. Zembrzuskiego (cz. I) i S. H. Zaręby i T. Zembrzuskiego (cz. II), Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2002; S. H. Zaręba, Srodowisko zamieszkania a orientacje religijne mieszkańców Archidiecezji Lubelskiej, Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej, LXXVII (2003) 3, s. 741-758; Raport z badań przeprowadzonych w Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej – w druku.