

Mariański, Janusz

Stopnie przynależności religijnej mieszkańców miasta przemysłowego

Studia Płockie 2, 292-324

1974

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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Janusz Mariański

STOPNIE PRZYNALEŻNOŚCI RELIGIJNEJ MIESZKAŃCÓW MIASTA PRZEMYSŁOWEGO

Wstęp. I. Teren badań, charakterystyka badanej grupy, metody i techniki badawcze. II. Postawy mieszkańców miasta przemysłowego wobec religii. III. Akceptacja dogmatów, norm rytualnych i moralnych a stopień zaangażowania religijnego. IV. Praktyki religijne a stopień zaangażowania religijnego. V. Stosunek do parafii a stopień zaangażowania religijnego. VI. Uwagi syntetyczne

WSTĘP

Przynależność religijną katolików można rozpatrywać jako wewnętrzne przeżycie i jako zewnętrzne manifestacje wewnętrznej postawy religijnej człowieka. Element przeżyciowy (doświadczeniowy) przynależności religijnej staje się przedmiotem zainteresowań psychologii religii¹, natomiast zewnętrzne formy wyrazu przynależności religijnej stają się przedmiotem systematycznej obserwacji z punktu widzenia psycho-socjologicznego i socjologicznego. W ujęciu socjologicznym przynależności religijnej chodzi nie tylko o akceptację wartości i norm religijnych (więź ideowa), ale o przynależność do określonej wspólnoty religijnej, o więzy łączące wiernego z religią zorganizowaną w grupy społeczne. Przynależność do grupy oznacza wejście, podtrzymywanie i rozwijanie więzi społecznych danej grupy. Przynależność do grupy dokonuje się przez więź społeczną.

W przypadku przynależności religijnej więź społeczną stanowi religia, która zawiera „dogmaty (wierzenia), system wartości mniej lub więcej zhierarchizowany, moralność i normy mniej lub więcej liczne, całość za-

¹ Na temat doświadczenia religijnego pisze m. in. Godin A., *Le chrétien a l'écoute de la psychologie*. W: *Bilan de la théologie du XX-e siècle*, t. I, Tournai-Paris 1971, s. 180—189; por. Glock C. i Stark R., *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965, s. 43.

chowań, rytów i praktyk; one ustalają konstelację grup”². Włączanie się w wierzenia, wartości, normy, uczestnictwo w praktykach religijnych, całościowość zachowań religijnych jako elementy kształtujące przynależność religijną są zintegrowane w syntezę dynamiczną. Będziemy studiować je łącznie z identyfikacją społeczną odnoszącą się do grup religijnych, do których jednostka należy. Wśród tych grup rolę podstawową spełnia parafia jako najniższa jednostka w wielostopniowej i zhierarchizowanej strukturze Kościoła. Stosunek do grupy parafialnej jest dalszym elementem charakteryzującym przynależność religijną katolików.

Przynależność religijna, jak wszystkie rodzaje przynależności społecznej, może być mierzona przez szereg stopni. Stopnie przynależności religijnej ustalono w niniejszym opracowaniu opierając się o subiektywne deklaracje badanych osób na temat ich globalnego stosunku do religii. Wyszczególnione kategorie ludzi: „głęboko wierzący”, „wierzący”, „wątpiący”, „poszukujący w sprawach religijnych”, „obojętny w sprawach religijnych” i „niewierzący”³, jak się wydaje, będą charakteryzować się różnym stopniem włączania się w wierzenia, wartości, normy, praktyki religijne i identyfikację z grupą parafialną, tworząc interesującą grę uczestnictwa od zaangażowania totalnego do zaangażowania minimum⁴.

Jak kształtuje się wśród mieszkańców miasta zróżnicowanie wartości i norm religijnych, uczestnictwa w praktykach religijnych oraz identyfikacji z parafią w zależności od kategorii zaangażowania religijnego? Czy kolejność kategorii parafian⁵ według stopni zaangażowania religijnego od

² Delcourt J., *L'établissement d'échelles d'appartenance religieuse et la mesure de la religiosité*. W: *L'appartenance religieuse*, Conférence Internationale de Sociologie Religieuse, Bruxelles 1965, s. 176—177; por. Yinger J. M., *Religion — Société — Personne*, Paris 1964, s. 17; por. Mariański J., *Przynależność do Kościoła jako problem badawczy*, *Chrześcijanin w świecie* 20 (1972) 27—43.

³ Wyróżnienie na kilkustopniowej skali wśród deklarujących swój stosunek do religii kategorii „wątpiących” i „poszukujących w sprawach religijnych” opierało się na założeniu, że dotychczas stosowane kategorie przy pytaniu autoidentyfikacyjnym dotyczącym stosunku do religii („Czy uważa się Pan(i) za: głęboko wierzącego, wierzącego, niewierzącego ale przywiązanego do tradycji, obojętnego, niewierzącego?”) opierały się na błędnej hipotezie jednokierunkowego i jednowymiarowego odchodzenia od religii. Nie pozwalały wyróżnić osób będących „na styku”, oscylujących między wiarą i niewiarą oraz tych, którzy odeszli od religii, ale po jakimś czasie na skutek refleksji osobistej, bądź na skutek innych przyczyn, zaczynają dochodzić do wiary, czyli znajdują się w fazie rekonstrukcji swojej religijności. W dalszych analizach „poszukujący w sprawach religijnych” ze względu na szczupłość liczbową zostali zaliczeni do kategorii „wątpiących”. Zresztą pod względem postaw i zachowań religijnych „poszukujący” najbardziej zbliżają się do „wątpiących”.

⁴ Stopnie globalnej oceny religijności mogą być jedno lub wielowymiarowe. W naszym przypadku dotyczą tylko skali wierzeń religijnych z pominięciem skali praktyk religijnych. Fuzja obydwu skal utrudniałaby analizy korelacyjne ze względu na wielość wyróżnionych stopni.

⁵ Przez parafian rozumiemy tych, którzy mieszkają na terenie parafii i przyjęli chrzest w Kościele katolickim.

głęboko wierzących poprzez wierzących, wątpiących, obojętnych religijnie do niewierzących będzie weryfikować się w odniesieniu do wszystkich komponentów przynależności religijnej? Postawienie tych kilku pytań problemowych wyznacza zasadniczy tok rozważań niniejszego artykułu.

I. TEREN BADAŃ, CHARAKTERYSTYKA BADANEJ GRUPY, METODY I TECHNIKI BADAWCZE

Materiał empiryczny, który stanowić będzie podstawę do rozstrzygnięcia zarysowanej problematyki, został zebrany w środowisku miejskim i silnie uprzemysławianym (Płock).

Bezpośrednio po wojnie zaznaczył się w Płocku rozwój przemysłowych funkcji miastotwórczych przez reorganizację i rozbudowę przedwojennych zakładów i budowę nowych. Ogólny stan zatrudnienia w Płocku pod koniec 1960 roku wynosił 16,3 tys. pracowników, wobec 10,0 tys. w 1950 roku. Liczba zatrudnionych w przemyśle w 1960 roku osiągnęła 40,9% ogółu ludności zawodowo czynnej i była nieznacznie niższa od przeciętnej dla miast polskich, wynoszącej 42%⁶. Porównanie odsetków zatrudnienia w różnych działach gospodarki narodowej w Płocku i miastach polskich wskazuje na znaczne podobieństwa, co świadczyłoby o analogicznym kierunku rozwoju społeczno-gospodarczego⁷. Płock już przed etapem intensywnej industrializacji był miastem do pewnego stopnia uprzemysłowionym zachowując przede wszystkim rangę ośrodka administracyjnego, szkolnego i handlowo-usługowego dla wiejskiego zaplecza.

Budowa Mazowieckich Zakładów Rafineryjnych i Petrochemicznych zapoczątkowała nowy etap w rozwoju Płocka. Na ogólną liczbę 36 820 pełnozatrudnionych w 1970 roku 40,0% pracowało w przemyśle, a wskaźnik ilustrujący stopień uprzemysłowienia wyrażający się cyfrą czynnych zawodowo w przemyśle na 1000 mieszkańców wynosił 204⁸. Równocześnie przemysł płocki dawał 23% produkcji globalnej uspołecznionego przemysłu woj. warszawskiego i 1,1% produkcji przemysłu całego kraju. Drugi dział gospodarki narodowej co do wielkości odsetka zatrudnionych — to budownictwo (24,3%), następnie — transport i łączność (10,8%), obrót towarowy (7,6%), oświata, nauka i kultura (5,1%), gospodarka komunalna i mieszkaniowa (4,6%) itd. Jest rzeczą charakterystyczną, że odsetek zatrudnionych w przemyśle w okresie ostatniego dziesięciolecia utrzymał się na tym samym poziomie, przy wzroście odsetka zatrudnionych w budownictwie i transporcie. Upatruje się w tym fakcie właściwy kierunek

⁶ Woźniak M., *Rozwój gospodarczy Płocka w latach 1945—1969*. W: *Płock w Polsce Ludowej 1945—1970*, Płock 1970, s. 46.

⁷ Piotrowski J., *Zmiany w strukturze społeczno-zawodowej ludności miasta Płocka*, *Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych* 2 (1962) 90—95.

⁸ Chojnacki J., *Płock 1971 w liczbach*, Płock 1971, s. 70—73.

przekształceń struktury zatrudnienia w Płocku, w którym rozwój szeroko pojętego sektora usługowego nadąża za rozwojem przemysłu⁹.

W planach perspektywicznych na rok 1985 zakłada się wzrost zatrudnienia w przedsiębiorstwach przemysłowych, budowlanych i usługowych do 62 tys. osób. Z 27 tys. osób zatrudnionych w przemyśle płockim 11,3 tys. będzie pracować w przemyśle chemicznym, 7,5 tys. w przemyśle metalowo-maszynowym, 3,2 tys. w przemyśle rolno-spożywczym¹⁰. Jak wynika z powyższych zestawień, planowany wzrost udziału zatrudnionych w przemyśle wśród ogółu zatrudnionych w mieście do 43,5% zwiększy stopień uprzemysłowienia miasta, choć nie doprowadzi do nadmiernego i niekorzystnego rozwoju funkcji przemysłowej miasta. Przemysł pozostanie jednym z podstawowych i decydujących czynników miastotwórczych, a zatrudnienie ludności w przemyśle i budownictwie zachowa nadal pozycję wiodącą.

Budowa kombinatu petrochemicznego i rozbudowa dotychczas istniejących zakładów produkcyjnych wpłynęła na rozwój demograficzny miasta. W 1960 roku Płock liczył 42,7 tys. ludności, a w 1972 roku już 77,3 tys. mieszkańców zameldowanych na stałe. W stosunkowo krótkim okresie czasu liczba ludności niemal podwoiła się, a miasto awansowało do kategorii miast większych, zajmując pod względem wielkości 36 pozycję wśród ogółu miast polskich. Wzrost ludności Płocka dokonywał się nie tyle na drodze przyrostu naturalnego, ile raczej na drodze przyrostu migracyjnego. W latach 1961—1970 nastąpił przyrost potencjału ludzkiego o 29 367 osób, z czego 76,5% stanowił przyrost migracyjny (18,9% z przyrostu naturalnego i 4,6% z terenów nowo przyłączonych)¹¹.

Według założeń planu perspektywicznego w 1980 roku Płock będzie liczył 120 tys. mieszkańców, a w 2000 roku zbliży się do granicy 250—300 tys. mieszkańców¹². W najbliższej przyszłości miasto znajdzie się w kategorii miast wielkich nabierając coraz bardziej wielkomiejskiego charakteru¹³.

Industrializujący się w szybkim tempie Płock stanowi dogodny teren dla socjologicznych obserwacji i analiz zachodzących przemian w zakresie przynależności religijnej. W 1969 roku zostały przeprowadzone badania socjologiczne w parafii płockiej Św. Bartłomieja (tzw. fara) nad wię-

⁹ Por. Rajkiewicz A., *Ludność Płocka, jej aktywność zawodowa i wykształcenie*. W: *Płock w Polsce Ludowej...*, dz. cyt., s. 65—66.

¹⁰ Por. Chojnacki J., *Warunki życia ludności Płocka*. W: *Płock w Polsce Ludowej...*, dz. cyt., s. 93.

¹¹ Chojnacki J., *Płock 1973 w liczbach*, Płock 1973, s. 27.

¹² Por. Grabowiecki R., *Płock w gospodarce Polski Ludowej, Mazowsza i podregionu płockiego*. W: *Płock w Polsce Ludowej...*, dz. cyt., s. 21.

¹³ *Miasto wielkie z demograficznego punktu widzenia może być miastem małym z kulturowego punktu widzenia*. Na temat wielkomiejskości zob. Ziółkowski J., *Poznań. Społeczno-przestrzenne skutki industrializacji*, Warszawa 1967, s. 12—13.

zią społeczną parafii katolickiej. Badania obejmujące długi łańcuch wysiłków od wstępnego projektu badań poprzez pobieranie próby, do przeprowadzenia wywiadów, kodowania oraz ostatecznej analizy zebranych materiałów, zrealizowano na zlecenie Zakładu Socjologii Religii KUL pod kierunkiem prof. dra Józefa Majki, w ramach cyklu badań z zakresu socjologii parafii. Oparto je na próbie reprezentatywnej wyłonionej systemem losowym. Dobór próby do badań oparto o populację określoną granicami terytorialnymi parafii oraz parametrem wieku (od 18 lat do 70 lat). Wykluczono z populacji osoby zameldowane na pobyt czasowy oraz mieszkańcy hoteli robotniczych, internatów, Seminarium Duchownego, domów zakonnych i klasztoru Mariawitów¹⁴. Z przygotowanej kartoteki obejmującej wszystkie osoby w wieku od 18 do 70 lat, mieszkające w obrębie parafii św. Bartłomieja, według kolejnych ulic i numerów domów, wybierano co 31 osobę, a więc 2, 33, 64 itd. (liczbę, od której rozpoczęto odliczanie, wylosowano oddzielnie). Przyjęty schemat losowania, oparty o wybór systematyczny, nie budzi zastrzeżeń z punktu widzenia metody reprezentatywnej, gdyż każdy członek parafii miał jednakową szansę wejścia do wylosowanej próby¹⁵. Wylosowano z operatu 605 osób¹⁶.

Skonstruowana próba jest reprezentatywna z prawdopodobieństwem określonym według współczynnika ufności, który wynosi 0,95 i półprzedziałem ufności 4%, jako dopuszczalną różnicę między parametrem populacji a statystyką próby¹⁷. Wnioski z analizy odpowiedzi ankietowych można więc rozszerzyć na całą populację dorosłych parafian farnych, przyjmując maksymalne odchylenie błędu nie przekraczające 4%. Powyższe odchylenie wynika z tzw. błędu losowego wprowadzonego przez sam dobór próby i nieuniknionego w badaniach reprezentatywnych¹⁸. Dokładność próby pogarsza błąd systematyczny, wynikający z występowania tzw. jednostek niedostępnych. Na ogólną liczbę 605 jednostek zaplanowanych do badań zrealizowano 557, czyli 92,1% jednostek z dobranej próby.

Wśród ogółu respondentów kobiety stanowiły 51,7%, mężczyźni 48,3%. Pod względem wieku 20,8% badanych mieści się w przedziale od 18 do 24 lat, 14,2% — od 25 do 29 lat, 30,7% — od 30 do 39 lat, 19,8% — od 40 do 49 lat, 8,6% — od 50 do 59 lat i 5,9% — od 60 do 70 lat. Wykształce-

¹⁴ Instrukcję do oszacowania tzw. „population catholique” podaje Spencer A., *Vers une definition statistique de l'appartenance de l'Eglise*. W: *L'appartenance religieuse...*, dz. cyt., s. 40.

¹⁵ Por. Szulc S., *Metody statystyczne*, Warszawa 1967, s. 603—604.

¹⁶ Przedmiotem badań są jednostkowi parafianie, a nie rodziny mieszkające w parafii. Według P. Rybickiego większość badań socjologicznych nad miastem bierze za punkt wyjściowy i pierwszy swój przedmiot rodzinę miejską, a nie tzw. „człowieka miejskiego”. Por. Rybicki P., *Problem zbiorowości i społeczności miejskiej*, Konferencja naukowa socjologów miasta, Warszawa 1964, s. 48—49.

¹⁷ Por. Nowak S., *Metody badań socjologicznych*, Warszawa 1965, s. 534—536.

¹⁸ Por. Lissowski G., *Z zagadnień doboru próby*. W: *Metody statystyczne w socjologii*, Warszawa 1968, s. 67—68.

niem nieukończonym podstawowym legitymuje się 10,4%, ukończonym podstawowym — 24,4%, nieukończonym średnim (w tym zasadnicze zawodowe) — 22,5%, średnim ukończonym — 32,7% i nieukończonym wyższym i wyższym — 10,0% ogółu osób z przebadanej zbiorowości. 14,0% respondentów można zaliczyć do kadry inżynieryjno-technicznej, 21,4% do pracowników umysłowych „wyższych” (posiadających przynajmniej średnie wykształcenie), 5,0% do pracowników umysłowych „niższych” (o wykształceniu mniej niż średnie), 1,8% do rzemieślników, 22,1% do robotników wykwalifikowanych, 14,0% do robotników niewykwalifikowanych, 1,8% do uczniów i studentów, 18,9% do niepracujących zawodowo. Przed przybyciem do Płocka 32,7% ankietowanych parafian mieszkało na wsi, 12,0% w małych miastach (do 10 tys. mieszkańców), 15,1% w średnich miastach (od 10 do 100 tys.), 8,1% w wielkich miastach (powyżej 100 tys.). 32,1% stanowili urodzeni i mieszkający w Płocku. Według czasu przybycia do Płocka napływ badanych kształtował się następująco: 8,6% przybyło przed 1945 rokiem, 12,8% do roku 1950, 9,9% między 1951 a 1959 rokiem, 36,6% po roku 1960 (do 1969) i 32,1% to rdzenni płocczanie.

Zasadniczy kwestionariusz do badań składał się z kilku części i obejmował następujący inwentarz zagadnień: informacje o drodze życiowej respondentów od miejscowości urodzenia do momentu przybycia do Płocka, akceptację wartości i norm grupowych, czynności wspólnogrupowe, stosunki społeczne w grupie, samowiedzę grupową i identyfikację z grupą parafialną. W metryce kwestionariusza uwzględniono następujące cechy społeczno-demograficzne: płeć, wiek, wykształcenie, zawód wykonywany, miejsce pracy i miejsce urodzenia. Dla osób deklarujących się jako niewierzący zastosowano dodatkowo krótki zestaw pytań, tzw. biografia życiowa osób niewierzących. Całość pytań podzielono na dwie części, włączając do kwestionariusza ankiety tylko pytania zamknięte, a do kwestionariusza wywiadu część pytań zamkniętych i wszystkie pytania otwarte. Przeprowadzony podział ogólnego kwestionariusza badań, podyktowany względami praktycznymi (by nie zniechęcać respondenta względem bardzo rozbudowanego kwestionariusza), stał się okazją wypróbowania, zmodyfikowanej techniki badawczej w formie „ankieta-wywiad”. Realizacja badań przebiegała w trzech kolejnych etapach:

a. na kilka dni przed rozpoczęciem badań terenowych dostarczono wylosowanym osobom kwestionariusze ankiet, udzielono objaśnień i zapowiedziano powtórne przybycie ankietera po odbiór ankiety;

b. po kilku dniach ankietier zgłaszał się po odbiór ankiety, prosił o krótką rozmowę i przeprowadzał z respondentem wywiad kwestionariuszowy;

c. po przeprowadzeniu wywiadu ankietier łączył materiały uzyskane z obydwu źródeł w jedną całość.

Jakie są wady i zalety zrealizowanej techniki badawczej?

Wydaje się, że technika „ankieta-wywiad” powiększa badaczowi trudności związane z dwukrotnym dotarciem do właściwych osób i jest ob-

ciążona tymi samymi niedomogami, co każda ankieta. Ankieta zaadresowana do ściśle określonych jednostek nie zawsze jest przez nie wypełniana, lecz niejednokrotnie przez bardziej aktywnych i bardziej zainteresowanych ankietą członków rodziny. Na tym tle jawi się zaleta zastosowanej techniki badawczej. Technika „ankieto-wywiadowa” umożliwia poprzez serię pytań kontrolnych uchwycić rozbieżności między odpowiedziami w ankiecie i w wywiadzie, a następnie ustalić autora wypowiedzi zawartych w ankiecie bądź w trakcie przeprowadzania wywiadu lub po jego zakończeniu. Z drugiej strony — respondenci nie zawsze chętnie zgadzali się na wywiad, nawet jeżeli dość przychylnie ustosunkowali się do propozycji wypełnienia ankiety. Wywiad kwestionariuszowy ich zdaniem podważał anonimowość ankiety. Wzrost nieufności u respondentów jest uzasadniony, gdyż w sytuacji badawczej „ankieta-wywiad” pełna anonimowość badań staje się rzeczą problematyczną.

Zmodyfikowana technika badawcza posiada wiele cennych zalet:

a. Pozwala znacznie skrócić czas rozmowy z badanym. O ile wypełnienie ankiety i przeprowadzenie wywiadu trwało z reguły od półtorej do dwóch godzin, to sam wywiad wymagał znacznie mniej czasu, tj. od pół do jednej godziny.

b. Zapewnia możliwość uzyskania zwrotu większości ankiet, co w innym przypadku ze względu na liczbę i złożoność pytań oraz charakter poruszanej problematyki, byłoby rzeczą wprost niemożliwą.

c. Eliminuje częściowo moment zaskoczenia. Z reguły bowiem badania socjologiczne związane z religijnością kojarzą się ludziom bądź z osobą księdza, bądź z agitacją sekciarską, bądź z działalnością osób „podstępnie” ustosunkowanych do respondentów. Po otrzymaniu ankiety badany w wypadku wątpliwości miał możliwość poinformowania się i przedyskutowania swojego udziału w badaniach socjologicznych bądź z przedstawicielami instytucji religijnej, bądź instytucji państwowej, bądź w grupie kolegów, przyjaciół i rodziny.

d. Spełnia z jednej strony postulat standaryzacji procedur badawczych w postaci ankiety o pytaniach zamkniętych, z drugiej strony poprzez pytania otwarte i ich objaśnienie umożliwia poszerzenie i pogłębienie problematyki badawczej, rejestrowanie zjawisk nieprzewidzianych przez badacza czyli tzw. zjawisk nietypowych, odkrycie czynników nie ujawnionych przy zastosowaniu kwestionariusza ankiety, notowanie zachowań respondenta, jego reakcji, zaangażowań emocjonalnych itp. Szansa rozszerzenia problematyki badawczej pociąga jednak za sobą niebezpieczeństwo stawiania pytań zbędnych i dążenia do uzyskania wiedzy o wszystkim, co dotyczy respondenta.

e. Gwarancja anonimowości i usunięcie pośrednictwa ankietera w pierwszej fazie badań staje się być środkiem skutecznym do eliminowania odpowiedzi świadomie fałszywych i szansą uzyskania odpowiedzi na zestaw pytań o charakterze bardziej intymnym. W drugiej fazie badań

możemy stawiać pytania dotyczące kwestii mniej drażliwych, bardziej neutralnych, wprowadzać pytania kontrolne najróżniejszego rodzaju, pytania wyjaśniające i konkretyzujące sposób pojmowania pytań ogólnych.

Szkicując wady i zalety zastosowanej techniki badawczej nie chcemy arbitralnie rozstrzygać o jej wyższości nad techniką wyłącznie ankietową i wywiadem. Technika „ankieta-wywiad” równie dobrze łączy zalety jak i niedomogi obydwu technik badawczych. W przeprowadzonych badaniach ze względu na złożoność problematyki deklarowane postawy, opinie, zachowania, ujęte w zestawy ilościowe i statystyczne, domagały się bliższego wyjaśnienia w oparciu o materiały jakościowe o charakterze psycho-socjologicznym. Choć zrezygnowaliśmy z analizy zbyt skomplikowanych problemów z metodologicznego i technicznego punktu widzenia, jak np. testowego badania motywacji praktyk religijnych i motywacji wiary, to jednak problematyka subiektywnej przynależności do parafii wskazywała na konieczność zastosowania innych narzędzi badawczych niż ankieta. Zebranie odpowiedniej liczby autobiografii i przeanalizowanie ich jako dokumentów osobistych było rzeczą niesłychanie trudną. Odwołano się w tej sytuacji do techniki mieszanej „ankieta-wywiad” jako najbardziej uzasadnionej i odpowiedniej w podjętych badaniach nad więzią społeczną parafii.

Techniki przeprowadzonych badań i dobór respondentów pozwalają sądzić, że uzyskany materiał źródłowy jest wiarygodny. Wypowiedzi dotyczące opinii, postaw i zachowań są w miarę obiektywne, w niewielkim stopniu zniekształcone przez poglądy, uprzedzenia i nastawienia informatorów. W sumie zgromadzony materiał jest wartościowy i cenny dla zrozumienia i wyjaśnienia aktualnego obrazu przynależności religijnej mieszkańców miasta przemysłowego.

II. POSTAWY MIESZKAŃCÓW MIASTA PRZEMYSŁOWEGO WOBEC RELIGII

W toku szczegółowych badań socjologicznych zrealizowanych w obrębie największej parafii plockiej ustalono, że 10,6% mieszkańców parafii uważa się za głęboko wierzących, 71,8% za wierzących. Osoby głęboko wierzące i wierzące stanowią razem 82,4% ogółu przebadanej populacji. Wątpiący obejmują w sumie 3,6%, a poszukujący w sprawach religijnych 0,6% przebadanej zbiorowości. Obojętni religijnie liczą 7,5%, a niewierzący związani jeszcze z tradycją religijną oraz niewierzący wrogo ustosunkowani do religii albo obojętni wobec niej stanowią razem 5,9% ogółu przebadanych parafian¹⁹.

Przyjrzyjmy się obecnie bliżej wymienionym kategoriom mieszkańców parafii miejskiej. Pomijając analizę motywów wiary u osób określających

¹⁹ Krótka charakterystyka postaw mieszkańców parafii wobec religii znajduje się w artykule autora pt. Parafianie miejscy a dogmaty wiary, *Więź* 16 (1973) nr 3, s. 10-13.

się jako głęboko wierzący i wierzący²⁰ zwrócimy pokrótce uwagę na specyfikę trzech pozostałych kategorii autoidentyfikacyjnych w zakresie religii, na sposób uzasadnień i motywację wyodrębnionych stanowisk.

Osoby zaliczające się do kategorii „wątpiących”²¹ z reguły zachowują jeszcze wiarę w Boga, a zakwestionowanie dotyczy tylko niektórych treści wiary. Czasem jednak jest tak wyraźne i ostre, że nie można ich bez zastrzeżeń uznać za osoby wierzące. Niejasność problemów, nieprawdopodobieństwo i niesprawdzalność dogmatów, sprzeczności w religii i w Piśmie św., oddziaływanie filozofii marksistowskiej, która podważyła dotychczasowe przekonania religijne, odrzucenie wierzeń na skutek odrzucenia infantylnej karykatury Boga, przyswojonej sobie w czasie uczęszczania na lekcje religii — oto kilka powodów zaliczania się do kategorii wątpiących. Niekiedy charakterystyczne obawy i wątpliwości zarysowują się na tle konfrontacji przeciwstawnych stanowisk reprezentowanych przez wiarę i naukę. Brak wyraźnego rozgraniczenia zakresów spraw, o których decyduje nauka i wiara, prowadzi niejednokrotnie do przekonania, że twierdzenia nauki i wiary nie zawsze są w pełni zgodne, czasem sprzeczne z sobą, a postęp wiedzy naukowej podważa i przekreśla doktrynę katolicką. Nie mamy tu do czynienia ze świadomym zerwaniem z wiarą, lecz powolnym odchodzeniem od niej²².

Wśród obojętnych religijnie spotykamy się z wyraźnym zaprzeczeniem istnienia Boga, a zakwestionowanie poszczególnych prawd wiary jest bardziej silne niż wśród wątpiących. Zakwestionowanie wiary łączy się czasem z wyraźnym przejściem na pozycje marksistowskie: „Światopogląd kształtował się w miarę zdobywania wiedzy. Sprawy religii są mi zupełnie obojętne. Mam światopogląd materialistyczny” — nr 73²³. Wśród powodów wysuwanych przez respondentów, a uzasadniających ich obojętność religijną, dominują argumenty wskazujące na niepewność wiary, jej niesprawdzalność, a przede wszystkim niemoralność duszpasterzy wyrażającą się w niezgodności postępowania księ-

²⁰ Problem motywów wiary został omówiony w artykule autora pt. Dlaczego wierzą? Wyniki socjologicznych badań motywacji religijnej w Płocku, *Chrześcijańnin w świecie* 23 (1973) 49—65.

²¹ Do kategorii „wątpiących” zostali doliczeni „poszukujący w sprawach religijnych”.

²² Rodzaje i przyczyny psychologiczne wątpiwości religijnych u młodzieży omawia Tyszką M., Główne etapy ewolucji światopoglądowej od religii do ateistycznego materializmu, *Euhemer* 3 (1959) 409—414. Cztery etapy rozwoju osobowości religijnej w osobowość ateistyczną (postawa tradycyjno-bezrefleksyjna, postawa refleksji i identyfikacji ze wspólnotą religijną, postawa indywidualistyczno-refleksyjna i postawa ateistyczna) omawia Jerschina J., *Osobowość społeczna studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego chłopskiego pochodzenia, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk* 1972, s. 149—152; por. Ciupak E., *Katolicyzm ludowy w Polsce, Warszawa* 1973, s. 182—185.

²³ Materiały z „ankiet-wywiadów” oznaczone są symbolem „nr” oraz kolejnym numerem inwentarzowym, który został im przypisany.

ży z normami moralnymi katolicyzmu. Prowadzi to do tzw. „niewiary” w księży: „Moralność księży ma wiele zastrzeżeń. Człowiek sam nie wie, gdzie jest prawda właściwa” — nr 175; „W księdza nie wierzę, bo mam brata księdza, to wiem, jaki jest ksiądz” — nr 380. Respondenci podawali przykłady z własnego życia świadczące o bezduszości księży i nieludzkim traktowaniu wiernych, sięgając w swojej pamięci nawet do czasów międzywojennych. Dawny antyklerykalizm o podłożu społecznym przetrwał w świadomości niektórych ludzi w postaci obojętności religijnej.

Powikłania natury moralnej, uleganie „urokom życia”, nieprzydatność religii w życiu codziennym i jej nieatrakcyjność w perspektywie tzw. życiowej stabilizacji („Jest mi dobrze, mam pracę, bez religii można żyć” — nr 48), oraz swoiste znudzenie się życiem religijnym związane z zanikiem potrzeb religijnych („Kościół na złe nie sprowadza, ale mogę żyć bez niego, bo nic złego nie robię, chcę mieć spokój, nikomu nie każę ani nie zabraniam chodzić do kościoła. Byłem 10 lat ministrem, to mi się znudziło, więc nie chodzę” — nr 379) — oto dalsze powody wysuwane przez osoby zaliczające się do obojętnych religijnie.

Czasem deklarowana postawa opozycyjna wobec religii i kryzys religijny młodych są wynikiem zarysowującego się konfliktu pokoleń, poszukiwania niezależności i odrzucenia autorytetu rodziców: „Postępuję zawsze odwrotnie, zawsze postawię na swoim. Gdyby rodzina nie wierzyła, to ja bym wierzył: — nr 305. Konflikty wewnątrzrodzinne, połączone z nadmiernym poszukiwaniem niezależności przez młodych rzutują na życie rodzinne, a kryzysy religijne są niejednokrotnie transpozycją konfliktów istniejących wewnątrz rodziny. Jednostka pozostająca w ostrym konflikcie z rodziną może odrzucić wszystkie lub część wartości, z którymi identyfikuje się rodzina, w tym również wartości religijne. Odrzucenie religii jest wtedy mechanizmem obronnym, przez który jednostka przeciwstawia się swojej rodzinie, lub ujmując szerzej, przeciwstawia się wszystkim lub niektórym elementom kultury dorosłych.

Analizując wypowiedzi ludzi deklarujących się jako obojętni religijnie, stwierdziliśmy nadto, że prawie trzecia ich część uważa się za takich dlatego, ponieważ praktykuje bardzo rzadko lub w ogóle przestała spełniać praktyki religijne. W ich świadomości być obojętnym religijnie znaczy tyle samo, co być „wierzącym, ale niepraktykującym”. Jest to obojętność wobec pewnych form instytucjonalnych Kościoła, a nie porzucenie wiary. Wydaje się, że kategoria „obojętnych religijnie” jest bardzo heterogeniczna i traktowanie jej en bloc na równi z kategorią osób niewierzących jest zabiegiem niedopuszczalnym i wysoce mylącym. Obojętni religijnie mają różne systemy odniesienia w ocenie swojej religijności. Gdy jest to indyferentyzm teoretyczny, wówczas bardziej identyfikują się z niewierzącymi, gdy indyferentyzm ma charakter praktyczny, wyrażający się

tylko w zerwaniu z praktykami religijnymi, wówczas bardziej zbliżają się do wierzących, choć pozostają bez więzi kultowej z Kościołem.

Niewiara jest ostatnim stadium prowadzącym do zerwania więzi przynależności religijnej. Kategoria jednostek deklarujących ateizm nie jest homogeniczna. Należą do niej osoby, których ateizm jest rodzajem niepewności i wahań, a religijne tradycje rodzinne są jeszcze bardzo aktualne i kwestionują dokonanie ostatecznego wyboru²⁴. Najchętniej określają siebie jako „niewierzących, ale przywiązanych do niektórych tradycji religijnych”. Jest to ateizm pierwszego pokolenia, które odchodzi od religii: „Jestem przywiązany do tradycji ze względu na rodzinę, bo do tego byłem wychowany. Jak się usamodzielniałem, trochę poczytałem i obserwuję życie, wtedy zwątpiłem. Materialistą też nie jestem. Powinno się postępować zgodnie z religią, choć się nie wierzy w piekło czy niebo” — nr 382. Zachowują jeszcze niektóre rodzinne zwyczaje religijne, a niektórzy z nich nawet niekiedy jeszcze modlą się prywatnie. Inni będący bardziej świadomie i zdecydowanie w fazie negacji religii zerwali zarówno z przynależnością instytucjonalną do Kościoła jak i z wiarą. Nie przeżywają niepokojów religijnych, są jakby pozbawieni potrzeb religijnych. Jeżeli interesują się religią i życiem Kościoła, czynią to pod kątem znalezienia dalszych uzasadnień dla potwierdzenia słuszności własnych decyzji i poszukiwania nowych biegunów motywacyjnych dla swojej niewiary.

Wielorakie i bardzo zróżnicowane są wskazane przez respondentów przyczyny odchodzenia od wiary. Oto niektóre z nich:

a. Tragiczne przeżycia osobiste i niepowodzenia życiowe, doświadczenia wojenne i okupacyjne, niemożność pogodzenia niektórych przymiotów boskich z istnieniem zła, niesprawiedliwości i cierpienia na świecie zachwiały wiarę w istnienie Opatrzności Bożej: „Zaraz po wojnie zwiędziłem wszystkie obozy. Wskazuje to na brak opatrzności lub na niesprawiedliwość bóstwa” — nr 529.

b. Trudności natury intelektualnej wynikające z niesprawdzalności dogmatów katolickich, z niemożności udowodnienia doktryny religijnej, z dostrzeganych niezgodności w Piśmie św. oraz konfliktu wartości, jaki zarysowuje się między religią a nauką²⁵. W przekonaniu wielu osób niewierzących konflikt między dwoma konkurencyjnymi wartościami wyłączającymi się nawzajem, to jest między religią i nauką, jest nierozwiązalny. Opowiadają się za wyjaśnieniem naukowym, które jest bardziej uza-

²⁴ Młodzież wychowana w religii katolickiej przeżywa niejednokrotnie utratę wiary jako ważny i głęboki konflikt osobisty, jako utratę rzeczywistego dobra i oparcia dla swojej osobowości. Por. Świda H., *Młodzież licealna*, Warszawa 1963, s. 35.

²⁵ Na temat konfliktu między nauką a religią piszą m. in. Allport G. W., Gillespie J. M. i Young J., *The religion of the post-war college student*, *Journal of Psychology* 52 (1948) 3—33; por. Sozański T., *Światopogląd studentów*, *Człowiek i Światopogląd* 7 (1973) 135—139.

sadnione i prawdopodobne. Przyznają nauce rangę naczelnego kryterium prawdy. Pod wpływem postępu wiedzy naukowej znikną wierzenia religijne i wiedza potrafi wszystko wyjaśnić: „Wydaje mi się, że nauki idą w postępie, a dogmatyzm jest martwy i konserwatywny” — nr 526. Czasem trudności intelektualne prowadzące do przekonania o bezpodstawności i absurdalności dogmatów katolickich są rezultatem nikłej znajomości problematyki religijnej, a nawet ignorancji w sprawach religijnych wynikającej z braku wykształcenia religijnego. Postawie negacji towarzyszą niekiedy naiwne i uproszczone wyobrażenia o Bogu, które odpowiadały mentalności dziecka, lecz nie są przystosowane do mentalności osoby dorosłej. W tej sytuacji zagrożenie dla wiary może być wielostronne. 25-letni niewierzący tokarz zaznaczył: „Byłem wychowany w tej wierze, nawet jak ktoś mi powiedział „Jak Boga Kocham”, to mu wierzyłem. A największy wpływ mają książki, filmy, zwłaszcza Faraon. Dyskutowałem z ojcem. Chciałbym dojść, jak to jest, tylko że mam za małe wykształcenie. Czytam Opowieści biblijne” — nr 330.

c. Pojmowanie religii jako środka ograniczającego możliwości i godność człowieka. Człowiek jest źródłem wartości absolutnych, a liczenie na Boga jest równoznaczne z przyjęciem tezy o bezsilności i bezradności człowieka. Negacja Boga jest połączona z afirmacją wartości człowieka. Człowieka traktuje się jako najwyższe dobro: „Wpływ religii na świadomość ogranicza wiarę w siebie, w swoje możliwości” — nr 381. Przekonanie o godności i wartości najwyższej człowieka zakłada, że można być „porządnym” człowiekiem stosując zasady etyki świeckiej bez odwoływania się do jakiegokolwiek wiary religijnej.

d. Postępowanie księży świadczące o wyraźnym rozdzwisku między wiarą a życiem codziennym (niskie morale księży) oraz nieuczciwość i hipokryzja ludzi manifestujących wiarę. Przy pełnym utożsamieniu w świadomości wiernego księdza z Kościołem i religią, zauważone poważne niekonsekwencje między głoszonymi zasadami a życiem osobistym duchownego są dla niektórych jednostek wystarczającą pobudką odejścia od wiary. 54-letni mężczyzna, który od momentu ślubu nie był ani razu w kościele, choć mieszka w jego sąsiedztwie, zaznaczył: „Jak ksiądz nie wierzy, to dlaczego ja mam wierzyć. Zacząłem sobie rozumować od początku do końca. Ja tylko przejąłem po rodzicach. Pacierz zmówię, czapkę przed kościołem zdejmę, ale w nikogo nie wierzę i do kościoła nie chodzę” — nr 554.

e. Systematyczne zaniedbanie praktyk religijnych przez katolików powoduje osłabienie i w konsekwencji zerwanie z wiarą²⁶: „Nie chodzę do kościoła i wydaje mi się, że ja nie wierzę” — nr 48.

²⁶ „Katolik, który odwraca się od kościoła, najczęściej ujawnia utajoną lub otwartą inklinację do ateizmu, podczas gdy protestant, jeśli jest to tylko możliwe, przyłącza się do jakiejś sekty. Absolutyzm kościoła katolickiego zdaje się wymagać również absolutnej negacji, podczas gdy protestancki relatywizm dopuszcza więcej

f. Kontynuowanie studiów, lektura książek ateistycznych, przynależność do organizacji politycznych, zetknięcie się z ludźmi niewierzącymi, którzy wywarli wpływ na poglądy badanych, zaangażowanie się i stopniowe zafascynowanie się filozofią marksistowską — to dalsze przyczyny prowadzące do budzenia się krytycyzmu wobec religii, na dalszym planie do rozbicia więzi z grupą religijną i totalnego zerwania z wiarą religijną.

Wyszczególnione pobudki odchodzenia od wiary nie stanowią pełnego rejestru przyczyn²⁷. Nie porządkowaliśmy ich według hierarchii ważności czy częstotliwości występowania. Chodziło tylko o ukazanie niektórych tendencji oraz wskazanie na różnorodność i modyfikację postaw względem religii wśród ludności, która nie deklaruje się jako wierząca. Dokładniejsze ustalenie mechanizmów społeczno-psychicznych odchodzenia od religii, zbadanie poglądów i postaw laickich kształtujących się w miejsce poglądów i postaw religijnych, zbadanie zawartości psycho-społecznej nowych postaw w płaszczyźnie doktrynalnej i etycznej po zerwaniu więzi przynależności z grupą religijną i totalnym rozbiciu wierzeń, byłoby rzeczą bardzo pożądaną. Ateiści i ludzie z „pogranicza” wiary stanowią bowiem wyraźnie uchwytną kategorię ludności w parafiach miejskich i nie są już traktowani tak jak w tradycyjnych społecznościach wiejskich jako jednostki patologiczne („deviant”)²⁸. Kategoria osób głęboko wierzących i wierzących przestaje być kategorią bezwzględnie dominującą w społeczności miejskiej.

III. AKCEPTACJA DOGMATÓW, NORM RYTUALNYCH I MORALNYCH A STOPIEŃ ZAANGAŻOWANIA RELIGIJNEGO

Przynależność religijna zakłada uznawanie i akceptowanie określonego systemu wartości. Wśród wartości fundamentalnych katolicyzmu należy wymienić system dogmatów, norm rytualnych i norm moralnych. Różny jest stopień akceptacji systemu wartości religijnych. U jednych wartości religijne dominują nad wszystkimi innymi wartościami (pozycja cen-

możliwości wyboru”. Jung C. G., *Psychologia a religia*, Warszawa 1970, s. 116. Według E. Ciupaka w katolicyzmie ludowym zaniechanie praktyk religijnych stanowi najczęściej kryterium do zakwalifikowania „niepraktykujących” jako „ateistów”. Por. Ciupak E., *Katolicyzm ludowy...* dz. cyt., s. 155.

²⁷ Opis i interpretacja wypowiedzi parafian praktykujących o przyczynach niewiary znajduje się między innymi w książce Pin E., *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine Saint-Pothin à Lyon*, Paris 1956, s. 263—292; por. Kubiak H., *Religijność a środowisko społeczne*, Studium zmian religijności pod wpływem ruchów migracyjnych ze wsi do miasta, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1972, s. 67—68; por. Kijak R. i Chmielnicki N., *Postawy religijne mieszkańców hoteli robotniczych w Gliwicach*, *Euhemer* 3 (1959) 674—677; por. Palyga J., *Postchrześcijaństwo*, *Znak* 25 (1973) 767—769.

²⁸ Por. Labbens J., *L'Eglise et les centres urbains*, Paris 1959, s. 49.

tralna), u innych zajmują pozycję wtórną, a faktyczne zachowania katolików są mniej lub bardziej świadomie oderwane od wartości religijnych. W tym drugim wypadku intensyfikują się wpływy rozbieżnych grup odniesienia, których wartości i normy odbiegają od tych, które są korelatami grup religijnych. System wartości religijnych koegzystujących bez zintegrowania wskazuje, że nastąpiło przystosowanie się do pluralizmu kulturowego i moralnego²⁹. Pytamy, jak kształtuje się uznawanie systemu wartości religijnych na różnych poziomach autoidentyfikacji religijnej?

Szczegółowy zestaw akceptacji i dezakceptacji kilku wybranych dogmatów wiary w zależności od stopnia zaangażowania religijnego podaje tabela 1.

Pobieżne studium tabeli wskazuje na dość wyraźne różnice w poziomach akceptacji poszczególnych prawd wiary w odniesieniu do pięciu kategorii zaangażowania religijnego. Najbardziej zwarty system wierzeń reprezentują osoby określające się jako głęboko wierzący. Jedynie w odniesieniu do niektórych prawd eschatologicznych pojawia się u nich nieznaczny margines wahań i niepewności. Margines zastrzeżeń zwiększa się znacznie u osób deklarujących się jako wierzący, ale i w tej kategorii katolików osoby o bezwzględnie stabilnym systemie wierzeń przeważają nad osobami wyrażającymi w mniej lub więcej zdecydowany sposób swoje wątpliwości. Wśród wierzących stanowcze negowanie dogmatów wiary jest zjawiskiem sporadycznym, chyba jedynie tylko w odniesieniu do prawd eschatologicznych³⁰.

Wśród wątpiących dominują postawy ambiwalentne, a nasilenie niezdecydowania odnosi się zarówno do dogmatów eschatologicznych jak i do centralnych prawd wiary. Obojętni w sprawach religijnych tylko w niewielkim odsetku akceptują dogmaty katolickie i z większą stanowczością odrzucają treści depozytu wiary. Obserwuje się w nich brak ortodoksji i wyraźną swobodę interpretacji treści dogmatycznych wiary. Istnieje wyraźna fosa w zakresie uznawania dogmatów między katolikami głęboko wierzącymi i wierzącymi a obojętnymi w sprawach religijnych.

Wśród niewierzących niewielki procent osób zadeklarował wiarę w Opatrzność Boską i w boskie macierzyństwo Maryi, co można tłumaczyć

²⁹ Por. Carrier H., *Psychosociologie de l'appartenance religieuse*, Rome 1966, s. 175.

³⁰ Wśród praktykujących katolików francuskich stopień wierzeń jest podniesiony w porównaniu z niepraktykującymi, poza jednym wyjątkiem — tylko 50% katolików praktykujących wierzy w niebo, czyściec i piekło. Por. *La nouvelle vague croit-elle en Dieu?*, *Informations Catholiques Internationales* 86 (1958) 17. Wśród młodych robotników wierzących woj. katowickiego 24,2% odrzuciło pogląd o powstaniu świata za przyczyną Boga. Por. Michalczyk M., Opalek-Orzechowska A. i Szefer-Timoszenko J., *Światopogląd i postawy społeczno-polityczne młodzieży, Górnośląskie Studia Socjologiczne* 10 (1972) 78; por. Staciwa C., *Społeczne czynniki przemian światopoglądowych, Człowiek i Światopogląd* 7 (1973) 145—146.

AKCEPTACJA DOGMATÓW WIARY A STOPIEŃ ZAANGAŻOWANIA RELIGIJNEGO (W %)

Tabela 1

Dogmaty wiary	Kategorie odpowiedzi	Stoپیeń zaangażowania religijnego				
		I	II	III	IV	V
Maryja jako Matka Boga	Tak	98,3	85,8	39,1	19,0	6,1
	Nie mam zdania	1,7	13,3	52,2	57,2	21,2
	Nie	—	0,7	4,4	23,8	72,7
	Brak danych	—	0,2	4,3	—	—
Chrystus, Bóg-Człowiek	Tak	98,3	82,5	39,2	11,9	—
	Nie mam zdania	1,7	17,2	47,8	66,7	30,3
	Nie	—	—	13,0	21,4	69,7
	Brak danych	—	0,3	—	—	—
Stworzenie świata	Tak	98,3	76,3	17,4	11,9	—
	Nie mam zdania	1,7	22,5	60,9	59,5	30,3
	Nie	—	1,2	21,7	28,6	69,7
	Brak danych	—	—	—	—	—
Opatrzność Boska	Tak	100,0	75,3	21,7	14,3	3,0
	Nie mam zdania	—	20,3	56,5	47,6	18,2
	Nie	—	2,7	21,8	38,1	78,8
	Brak danych	—	1,7	—	—	—
Nieśmiertelność duszy	Tak	96,7	63,5	13,0	4,8	—
	Nie mam zdania	3,3	28,5	65,2	35,7	15,2
	Nie	—	6,0	21,8	59,5	84,8
	Brak danych	—	2,0	—	—	—
Zmartwych- wstanie ciał	Tak	84,7	49,3	4,4	—	—
	Nie mam zdania	3,4	37,5	56,5	28,6	9,1
	Nie	6,8	10,2	39,1	71,4	90,9
	Brak danych	5,1	3,0	—	—	—
Istnienie piekła	Tak	74,6	34,8	—	—	—
	Nie mam zdania	15,2	40,0	43,5	19,1	3,0
	Nie	6,8	21,7	56,5	80,9	97,0
	Brak danych	3,4	3,5	—	—	—
Ogółem		100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

U W A G A : Dla oznaczenia stopni zaangażowania religijnego wprowadzono symbole „I” — głęboko wierzący (59 osób = 100%), „II” — wierzący (400 osób = 100%), „III” — wątpiący i poszukujący w sprawach religijnych (23 osoby = 100%), „IV” — obojętni w sprawach religijnych (42 osoby = 100%), „V” — niewierzący (33 osoby = 100%).

będy niezawinioną pomyłką ze strony respondentów, bądź faktem niezbyt zdecydowanego i powolnego odchodzenia od wiary. Choć niewierzący w sposób najbardziej bezwzględny odrzucają dogmaty wiary, jednak i wśród nich istnieje pewien odsetek osób wyrażających tylko wątpliwości, a nie decydujących się na absolutne zakwestionowanie treści wiary. Wśród niewierzących 27,3% nie odrzuca bezwzględnie dogmatu o Maryi jako Matce Boga, 30,3% dogmatu o boskości Chrystusa, 30,3% dogmatu o stworzeniu

świata ³¹, 21,2% dogmatu o Opatrzności Boskiej, 15,2% dogmatu o nieśmiertelności duszy ³², 9,1% dogmatu o zmartwychwstaniu ciał i 3,0% dogmatu o istnieniu piekła.

Analogicznie dość znaczne niekonsekwencje w postawach stwierdzono w obrębie grupy młodzieży nie przyznającej się do katolicyzmu, badanej przez Ośrodek Badania Opinii Publicznej przy Polskim Radio w 1959 roku. Wśród tej grupy młodzieży można znaleźć jednostki zdecydowane wychowywać własne dzieci religijnie, zamierzające wziąć ślub kościelny, a nawet wierzące w stworzenie świata przez Boga ³³. Wśród badanej młodzieży z Łodzi i woj. łódzkiego zaliczonej do tzw. ateistów nie wszyscy byli pewni, że śmierć jest ostatecznym końcem wszystkiego, nie wszyscy odrzucali działanie sił nadprzyrodzonych na życie człowieka ³⁴.

Wydaje się, że nie istnieje ścisły paralelizm między deklaracją postawy ateistycznej a totalnym rozbiciem systemu wierzeń religijnych. Nie są to procesy równoczesne. Istnieją wśród ateistów tacy, którzy nie stawiają sobie głębszych pytań, nie opierają się na uzasadnieniach racjonalnych, lecz jedynie problemy religijne przestały ich interesować. Negacji istnienia Boga nie nadają pełniejszego znaczenia. Niektórzy ateści mają za sobą całą dotychczasową biografię kulturowo-religijną, co z kolei nie pozostaje bez wpływu na przekształcenia i rozbicie ich systemu wierzeń. Nie jest wykluczone, że odejściu od Kościoła towarzyszy niekiedy poczucie zdrady wobec dawnych wartości religijnych, które uprzednio zyskały sobie przedstawicielstwo w świadomości jednostek. Stąd w mentalności niektórych ateistów można zarejestrować dość trwale ślady tzw. residua dawnej postawy religijnej i uczucie niepewności w zakresie afirmacji postawy ateistycznej. Zdanie J. Troeltscha: „Siły duchowe wywierają przełożony wpływ nawet tam, gdzie są one otwarcie odrzucane”, może mieć tu swoje zastosowanie ³⁵.

Biorąc pod uwagę zjawisko mobilności religijnej w jej negatywnych przejawach i kierunek zmian według stopnia autoidentyfikacji religijnej można zauważyć, że rozbicie zwartości wierzeń religijnych dokonuje się selektywnie, najpierw w odniesieniu do prawd eschatologicznych, a dopie-

³¹ Por. Mądrycki T., *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1970, s. 85.

³² W międzynarodowym sondażu z 1948 roku wśród ateistów 88% nie wierzyło w śmiertelność duszy, a wśród tych, którzy nie wierzyli w nieśmiertelność duszy, 78% stanowili ateści. Por. Carrier H., *Psychosociologie de l'appartenance...* dz. cyt., s. 236.

³³ Skórzyńska Z., *Młodzież w świetle ankiety „Mój światopogląd”*, *Więź* 3 (1960) nr 7—8, s. 93—94.

³⁴ Weber B., *Z badań nad światopoglądem młodzieży*, *Roczniki Socjologii Wsi* 8 (1968) 110.

³⁵ Cytuję za Carrier H., *Comment étudier les valeurs et les institutions religieuses d'un pays*. W: *Essais de sociologie religieuse*, Paris 1967, s. 39.

ro na dalszym planie względem innych, bardziej centralnych dogmatów wiary.

Wśród reguł nakazujących określony sposób postępowania i zabraniających odmiennego postępowania pod groźbą sankcji różnego rodzaju wymienia się w grupach religijnych tzw. normy rytualne. Nakazują one określone zachowania kultowe mniej lub więcej obowiązkowe i usankcjonowane. Niektóre z nich są skatalogowane jako obowiązki pod karą grzechu ciężkiego. Do norm rytualnych zaliczyć można obowiązek uczęszczania na Mszę św. niedzielną, obowiązek odbywania spowiedzi wielkanocnej, obowiązek zachowania postów i inne. Jak kształtuje się uznanie norm rytualnych w zależności od stopnia religijnego zaangażowania religijnego?

AKCEPTACJA NORM RYTUALNYCH A STOPIEŃ ZAANGAŻOWANIA RELIGIJNEGO (W %)

Tabela 2

Normy rytualne	Kategorie odpowiedzi	Stopień zaangażowania religijnego				
		I	II	III	IV	V
Niedzielną	Tak	66,1	44,0	17,4	2,4	6,1
	Nie mam zdania	15,2	23,5	21,7	38,1	27,2
	Nie	18,7	30,5	52,2	59,5	66,7
	Brak danych	—	2,0	8,7	—	—
Wielkanocna	Tak	93,2	59,8	26,1	11,9	—
	Nie mam zdania	3,4	21,5	30,4	26,2	6,1
	Nie	3,4	16,5	39,1	61,9	93,9
	Brak danych	—	2,2	4,4	—	—
Zachowanie postu	Tak	88,1	72,0	26,1	11,9	—
	Nie mam zdania	1,7	2,2	—	2,4	—
	Nie	10,2	25,8	73,9	85,7	100,0
Ogółem		100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

W zakresie akceptacji norm rytualnych zaobserwowane ustopniowanie według kategorii autoidentyfikacyjnych utrzymuje się. Nastąpiło jednak pewne obniżenie stopnia akceptacji u osób głęboko wierzących, ale zarówno głęboko wierzący, jak i wierzący o wiele bardziej konformistycznie są nastawieni względem norm rytualnych propagowanych przez Kościół niż wątpiący czy obojętni religijnie. U tych ostatnich zwątpienie w słuszność i imperatywność norm rytualnych jest daleko posunięte. Wśród głęboko wierzących i wierzących występuje silniejsze oddziaływanie religijności tradycyjnej, akcentującej wierność i lojalność względem praktyk religijnych, a w konsekwencji wierność normom rytualnym nakazującym wypełnianie praktyk religijnych. W ich przekonaniu mają one nie tylko

fakultatywny, ale i obligatoryjny charakter. Dla niewierzących normy rytualne straciły wyraźnie moc obowiązującą, a sankcje gwarantujące teoretycznie skuteczność ich oddziaływania nie są brane pod uwagę i nie mają żadnego znaczenia.

Zinternalizowanie norm rytualnych stopniuje się bardzo mocno według zaangażowania religijnego. Korelacja między obydwoma czynnikami ujawnia się zarówno w wypowiedziach pozytywnych, jak i negatywnych. Wzrost zaangażowania religijnego koresponduje w sposób regularny ze wzrostem akceptacji norm nakazujących uczestnictwo we Mszy św., odbywanie spowiedzi, zachowywanie postów i odwrotnie, spadek zaangażowania religijnego staje się czynnikiem sprzyjającym powstawaniu wątpliwości, kontrowersji i negacji względem norm rytualnych kierujących zachowaniem kultowym katolików. Jeżeli niektórzy z negujących normy rytualne biorą udział w działaniach kultowych, wówczas czynią to zapewne z innych motywów niż poczucie obowiązku wobec dyrektyw kościelnych obwarowanych sankcją grzechu ciężkiego. Załamywanie się zrytualizowanego podejścia do religii w miarę przechodzenia od kategorii głęboko wierzących do niewierzących insynuuje reperkusje tego procesu w płaszczyźnie faktycznych zachowań rytualnych katolików.

Grupa religijna dysponuje szerokim zestawem nakazów i zakazów mających na celu regulowanie współżycia seksualnego ludzi. W analizie zróżnicowania uznania norm moralnych według stopni zaangażowania religijnego zwrócimy uwagę na normę czystości przedmałżeńskiej (zakaz przedmałżeńskich stosunków seksualnych), wierności małżeńskiej (zakaz pozamałżeńskich stosunków seksualnych), nierozzerwalności małżeńskiej (zakaz rozwodów) i normę zakazującą stosowania środków antykoncepcyjnych i przerywania ciąży.

Rozpatrując normy moralności seksualnej rejestrujemy potwierdzenie się hipotezy głoszącej, że im głębszy jest stopień zaangażowania religijnego, wyrażony w ocenach autoidentyfikacyjnych, tym większy jest stopień akceptacji wartości i norm religijnych. Zaangażowanie religijne jest czynnikiem, który w sposób wymowny określa stanowisko badanych wobec zagadnień katolickiej moralności seksualnej³⁶. W miarę rozluźniania się związków z religią wzrasta akceptacja rozwodów, uznanie dla niedozwolonych przez Kościół środków antykoncepcyjnych i przerywania ciąży oraz słabnie przeświadczenie o obowiązku zachowania czystości przed-

³⁶ Do podobnych wniosków dochodzi Adamski F., *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa*, Warszawa 1970, s. 196, 202, 205, 280—289; por. Malewska H., *Kulturowe i psychospołeczne determinanty życia seksualnego*, Warszawa 1967, s. 49—54 i s. 64—65; por. Podgórecki A., *Zjawiska prawne w opinii publicznej*, Warszawa 1964, s. 50—54; por. Wódz J., *Rozwody w świadomości mieszkańców Nowej Huty*, *Kultura i Społeczeństwo* 16 (1972) nr 4, s. 138—140.

AKCEPTACJA NORM MORALNOŚCI SEKSUALNEJ A STOPIEŃ ZAANGAŻOWANIA RELIGIJNEGO (W %)

Tabela 3

Normy moralne	Kategorie odpowiedzi	Stopień zaangażowania religijnego				
		I	II	III	IV	V
Czystość przedmałżeńska	Tak	74,6	34,0	8,7	4,7	6,1
	Nie mam zdania	5,1	12,3	4,3	14,3	3,0
	To zależy	3,4	27,0	43,5	38,1	6,1
	Nie	15,2	25,5	39,1	42,9	84,8
	Brak danych	1,7	1,2	4,4	—	—
Wierność małżeńska	Tak	86,4	67,8	65,2	52,4	54,5
	Nie mam zdania	3,4	4,7	4,4	7,1	—
	To zależy	1,7	17,5	21,7	31,0	24,3
	Nie	6,8	8,0	8,7	9,5	18,2
	Brak danych	1,7	2,0	—	—	3,0
Nierozzerwalność małżeńska	Tak	57,6	33,8	30,4	11,9	—
	Nie mam zdania	3,4	6,5	4,4	14,3	—
	To zależy	27,1	39,0	34,8	40,5	54,5
	Nie	8,5	19,0	30,4	33,3	45,5
	Brak danych	3,4	1,7	—	—	—
Zakaz używania środków antykoncepcyjnych	Tak	42,4	18,5	—	7,1	—
	Nie mam zdania	10,2	13,8	4,4	7,2	—
	To zależy	22,0	22,2	26,1	11,9	—
	Nie	18,6	42,8	65,2	73,8	100,0
	Brak danych	6,8	2,7	4,3	—	—
Zakaz przerywania ciąży	Tak	61,0	38,3	26,1	26,2	3,0
	Nie mam zdania	10,3	8,5	4,3	9,5	—
	To zależy	13,5	35,2	34,8	35,7	48,5
	Nie	15,2	16,8	34,8	28,6	48,5
	Brak danych	—	1,2	—	—	—
Ogółem		100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

małżeńskiej i wierności małżeńskiej³⁷. Niewierzący są o wiele bardziej liberalnie nastawieni wobec norm moralnych lansowanych przez tradycyjny system etyki katolickiej niż wierzący i głęboko wierzący.

Potwierdziła się teza, według której niski stopień religijności wpływa

³⁷ Zwraca się uwagę na zależność między stosunkiem do religii a pojmowaniem zadań małżeństwa. Stosunek do religii zmienia poglądy na znaczenie funkcji seksualnej, emocjonalnej, opiekuńczej i ekonomicznej małżeństwa. Stwierdza się zależność między stosunkiem do religii a planowaniem rodziny. Por. Łobodzińska B., *Małżeństwo w mieście*, Warszawa 1970, s. 217—219; por. Le Bras G., *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, t. II, Paris 1945, s. 135.

na liberalizację norm regulujących współżycie seksualne³⁸. Nie znaczy to wcale, że odchodzenie od religii można zredukować do prostej demoralizacji. Wybraliśmy do analizy te elementy kodeksu seksualnego, w których różnice między etyką religijną i etyką laicką są najbardziej uchwytne. W tym względzie kształtuje się wzór zachowań seksualnych odmienny od obowiązujących wzorów religijnych³⁹.

Nieco inaczej przedstawia się akceptacja norm moralnych odnoszących się do poszanowania mienia społecznego w zakładach pracy i mienia prywatnego. Normę stojącą na straży własności społecznej przyjmuje bez zastrzeżeń 71,2% z kategorii głęboko wierzących, 55,0% — wierzących, 56,5% wątpliwych, 59,5% — obojętnych religijnie i 81,8% — niewierzących. Odpowiednie odsetki dla normy chroniącej własność prywatną układają się następująco: 81,4%, 80,0%, 82,6%, 83,3%, 100,0%. Normy zakazujące kradzieży mienia społecznego i prywatnego są więc internalizowane niemal w takim samym stopniu przez wierzących, wątpiących i obojętnych religijnie. Poglądy najbardziej zgodne ze stanowiskiem Kościoła w zakresie dwóch wyżej wymienionych norm społeczno-moralnych zadeklarowały osoby określające się jako niewierzący⁴⁰.

Niezależnie od powyższego, dość częste kwestionowanie norm moralnych wśród wierzących i głęboko wierzących zdaje się świadczyć o dość poważnym osłabieniu u nich podporządkowania się wymogom stawianym przez grupę religijną i przystosowaniu się do coraz bardziej dominujących w tym względzie wartości laickich. Ingerencja Kościoła w sprawy małżeńskie jest przyjmowana coraz bardziej krytycznie. Można by mówić o socjo-religijnym procesie tzw. wyrównywania się postaw moralnych

³⁸ Por. Malewska H., Normy współżycia seksualnego i ich korelaty, *Studia Socjologiczne* 3 (1966) 150. Do podobnych wniosków doszedł F. Adamski, gdy stwierdził, że w miarę osłabienia stopnia zaangażowania religijnego i przechodzenia na laickie pozycje światopoglądowe ujawnia się coraz wyraźniej skłonność do naturalistycznego traktowania zagadnienia współżycia seksualnego zakochanych w sobie chłopców i dziewcząt. Por. Adamski F., Aspiracje kulturalne, postawy społeczno-polityczne i światopoglądowe studentów I roku, *Dydaktyka Szkoły Wyższej* 4 (1971) 215—216.

³⁹ „... wzory cyganeryjne i kariery administracyjne są wybierane stosunkowo najczęściej przez osobników obojętnych religijnie; wzór bogactwa częściej niż inni wybierają osobnicy umiarkowanie religijni; osoby religijnie gorliwe częściej niż inni wybierają wzór stabilnego życia; wreszcie ideały sławy, pasjonującej pracy i społecznikostwa wybierają częściej od innych ludzie o antyreligijnym nastawieniu”. Bauman Z., Wzory sukcesu warszawskiej młodzieży, *Studia Socjologiczne* 3 (1961) 126—128. Niepraktykujący częściej uczestniczą w zajęciach czasu wolnego niż katolicy praktykujący systematycznie. Por. Pawełczyńska A. i Tomaszewska W., *Urbanizacja kultury w Polsce*, Warszawa 1972, s. 189.

⁴⁰ Nadużywanie alkoholu — jak pisze A. Święcicki — podobnie często występuje wśród wierzących jak i niewierzących. Por. Święcicki A., *Socjologia niewiary w Polsce*, *Ateneum Kapłańskie* 65 (1973) nr 3, s.387.

wśród różnych kategorii autoidentyfikacji religijnej⁴¹. Wydaje się, że najbardziej ostry przedział między głęboko wierzącymi i wierzącymi a trzema innymi kategoriami osób o rozluźnionych więziach z religią istnieje w płaszczyźnie wierzeń dogmatycznych. W płaszczyźnie uznawania zasad moralnych katolicy o ściślejszych powiązaniach z religią zaczynają coraz bardziej identyfikować się z normami należącymi do innych systemów odniesienia normatywnego niż system etyki katolickiej. Wyższy stopień zaangażowania religijnego nie unifikuje i nie polaryzuje w pełni wszystkich wartości religijnych jednostki, bardziej obejmuje centralne wartości dogmatyczne niż zasady moralne.

Katolicy określający się jako wierzący powoli przystosowują się do pluralistycznej kultury dominującej w danym środowisku. Pomijając wartości najwyższe (dogmaty) wielu z nich praktycznie identyfikuje się z katolikami wątpięcymi i obojętnymi religijnie⁴². Przynależność religijna charakteryzuje się swoistym rozwarstwieniem na sferę wierzeń i sferę moralności, które słabo są związane z sobą w sensie psychicznym. Dochodzi do zachwiania równowagi i spójności grupy religijnej, gdyż rozbieżność między obowiązującym systemem wartości i norm a faktycznymi postawami mieszkańców miasta jest dość daleko posunięta. Jeżeli przez morale grupy rozumie się „lojalność członków wobec norm obowiązujących w grupie, przywiązanie do uznanych w niej wartości oraz ofiarność na rzecz celów realizowanych przez grupę”⁴³, to wówczas możemy powiedzieć, że najbardziej wysoki poziom morale grupowego w zakresie przynależności religijnej reprezentują osoby określające się jako głęboko wierzące i wierzące. Na niższych szczeblach zaangażowania religijnego morale religijne wyraźnie słabnie, osiągając poziom minimum u niewierzących⁴⁴.

IV. PRAKTYKI RELIGIJNE A STOPIEŃ ZAANGAŻOWANIA RELIGIJNEGO

Przynależność religijna wyraża się nie tylko w mniej lub więcej wyraźnej akceptacji prawd dogmatycznych, norm rytualnych i moralnych,

⁴¹ Podobne konstatacje podaje Skórzyńska Z., *Młodzież w świetle ankiety...*, art. cyt., s. 94.

⁴² Por. Fichter J.H., *Religious values and the social personality*, *American Catholic Sociological Review* 17 (1956) 109—116.

⁴³ Matejko A., *Socjologia przemysłu w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Warszawa 1962, s. 107.

⁴⁴ Stosunek do religii nie wydaje się mieć wpływu u badanej młodzieży szkół średnich woj. katowickiego na jej przekonania społeczno-polityczne (identyczny jest wskaźnik uczniów wierzących wśród należących do organizacji młodzieżowych i wśród nie będących członkami żadnej z nich), natomiast wśród młodych robotników odsetek wierzących jest najwyższy wśród bezpartyjnych. Por. Michalczyk M., Opalek-Orzechowska A. i Szefer-Timoszenko J., *Światopogląd i postawy społeczno-polityczne...*, art. cyt., s. 55, 79, 98—99.

w akceptacji sankcji pozytywnych i negatywnych, lecz także w uczestnictwie w sakramentach i innych praktykach kultowych⁴⁵. Poprzez udział w praktykach niedzielnych i wielkanocnych oraz partycypację w aktywnościach i inicjatywach grupy religijnej (tzw. działania instrumentalne zorientowane na osiąganie określonych zadań) utrwała się więź przynależności do grupy. W badaniach nad przynależnością religijną problem uczestnictwa w praktykach i aktywnościach religijnych odgrywa bardzo ważną rolę. W świadomości wielu katolików udział w zbiorowych czynnościach kultowych i sakramentalnych uchodzi za bardzo istotny element religii katolickiej i jest dość często wyżej oceniany niż włączanie się w wartości i normy religijno-moralne. Niekiedy partycypacja w praktykach religijnych staje się najważniejszym, a nawet jedynym kryterium oceny religijności człowieka.

Wychodząc od faktu zmniejszenia się w warunkach miejskich kontroli i presji środowiskowej w kierunku realizowania praktyk religijnych, praktykowanie regularne oznacza pewną rolę przynależności, natomiast niepraktykowanie w regularny sposób nie oznacza z konieczności odmowy przynależności⁴⁶. Jeżeli jednak członkowie grupy religijnej w ogóle nie spełniają praktyk religijnych, wydaje się, że przynajmniej lekceważą Kościół, do którego zostali włączeni wolą swoich rodziców. Choć więc praktyki religijne nie są jedynym wyznacznikiem przynależności religijnej, są jednak ważnym kontekstem dla wyrażania i regulowania religijności jednostki. Jak są spełniane praktyki kultowe i sakramentalne na różnych poziomach autoidentyfikacji religijnej?

W obrębie zachowań kultowych przedziały między wyodrębnionymi kategoriami autoidentyfikacji religijnej są dość ostre. Wśród głęboko wierzących praktykujący regularnie we Mszy św. stanowią 77,9%, wśród wierzących 34,0% i wśród wątpiących 13,1%. Katolików świątecznych i w ogóle niepraktykujących jest wśród głęboko wierzących 6,8%, wśród wierzących 26,5%, wśród wątpiących 60,8%, wśród obojętnych w sprawach religijnych 92,9% i wśród niewierzących 100,0%. Praktyki niedzielne, spełniane w minimalnym stopniu przez obojętnych religijnie i wątpiących, rosną w grupie wierzących, aby osiągnąć szczyt w grupie głęboko wierzących. W podobnej progresji rosną praktyki wielkanocne. Obowiązek paschalny spełnia 11,9% obojętnych religijnie, 34,8% wątpiących, 69,5% wierzących i 93,3% głęboko wierzących. Niewierzący, choć niekiedy zjawiają się na Mszy św., rezygnują już zupełnie z wypełniania obowiązku wielkanocnego. Gros praktykujących regularnie i nieregularnie stanowią katolicy głęboko wierzący i wierzący.

⁴⁵ Por. Goddijn W., *La participation religieuse et la continuite de l'Eglise comme système social*. W: *L'appartenance religieuse...*, dz. cyt., s. 138.

⁴⁶ Por. Laloux J., *L'appartenance religieuse en fonction de la sociologie de l'action missionnaire*. W: *L'appartenance religieuse...*, dz. cyt., s. 223.

UCZESTNICTWO WE MSZY ŚW. I KOMUNII ŚW. A STOPIEŃ ZAANGAŻOWANIA RELIGIJNEGO (W %)

Tabela 4

Praktyki religijne	Częstotliwość uczestnictwa	Stopień zaangażowania religijnego				
		I	II	III	IV	V
Msza św.	Kilka razy w tyg.	8,4	1,0	—	—	—
	W każdą niedzielę	69,5	33,0	13,1	—	—
	1—2 razy w m-cu	15,3	39,5	26,1	7,1	—
	Kilka razy w roku	5,1	24,0	47,8	50,0	27,3
	Nigdy od lat	1,7	2,5	13,0	42,9	72,7
Komunia św.	Kilka razy w tyg.	6,8	—	—	—	—
	Co tydzień	1,7	—	—	—	—
	Co miesiąc	11,9	1,7	—	—	—
	Kilka razy w roku	42,4	28,3	8,7	2,4	—
	Na Wielkanoc	30,5	39,5	26,1	9,5	—
	Raz na kilka lat	3,4	23,3	43,5	26,2	9,1
	Nigdy od lat	3,3	6,7	21,7	61,9	90,9
Brak danych	—	0,5	—	—	—	
Ogółem		100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Więź rytualna z parafią katolików o osłabionym zaangażowaniu religijnym jest minimalna. Jeżeli czasem istnieją wśród obojętnych religijnie i niewierzących związki kultowe z parafią, wówczas dotyczą one najczęściej tylko tzw. „rites de passage”. Nie pragną oni włączać się do grup religijnych, lecz raczej kierują się przywiązaniem do zwyczajów przodków. Kościół jest dla nich tylko instytucją, która uświęca zasadnicze akty życia ludzkiego. Gdy realizują w sporadycznych wypadkach praktyki niedzielne lub wielkanocne, wówczas dzieje się to bądź na skutek resztek zabobonnej wiary w Boga, bądź na skutek zastąpienia motywów religijnych motywami świeckimi, jak nacisk najbliższego otoczenia rodzinnego, wzgląd na dobro dziecka, żony, rodziców, czasem sentyment do zwyczajów i tradycji dominujących w dawnym środowisku rodzinnym czy parafialnym. Mamy tu do czynienia z brakiem adekwatności między wewnętrzną postawą jednostki a jej zewnętrznym działaniem. Najczęściej zakwalifikowanie się do kategorii obojętnych religijnie i niewierzących wiąże się z opozycyjnością względem zachowań rytualnych wymaganych przez Kościół, nawet jeżeli niekiedy zachowuje się rytualne pozory religijności.

Podobna sytuacja jak w płaszczyźnie działań kultowych i sakramentalnych zarysowuje się w płaszczyźnie działań instrumentalnych, czyli regularnych lub doraźnych akcji organizowanych przez parafię dla realizacji konkretnych celów społeczno-religijnych. Wśród wielu tego typu akcji zwrócimy uwagę jedynie na działania mające na celu podtrzymywanie w istnieniu i funkcjonowaniu grupy religijnej. Chodzi między innymi o świad-

czenia za usługi religijne, ofiarność na cele kultowe i remonty, a także osobistą pomoc przy kościele, czyli o świadczonej gotowości parafian do współdziałania przy realizacji określonych zadań parafialnych (obowiązki ekonomiczne).

UDZIAŁ PARAFIAN W „ŚWIADCZENIACH” NA RZECZ PARAFII A STOPIEŃ ZAANGAŻOWANIA RELIGIJNEGO (W %)

Tabela 5

Formy pomocy	Stopień zaangażowania religijnego				
	I	II	III	IV	V
Z racji remontów	10,2	10,5	—	—	—
Zakup rzeczy do kościoła	11,9	3,7	—	2,4	—
Pomoc osobista przy kościele	11,9	5,2	4,3	4,8	—
Tylko składki na tacę	88,1	87,5	52,2	21,4	12,1
W ogóle nie pomaga	6,8	11,0	43,5	76,2	87,9

U w a g a : Procenty nie sumują się do 100, ponieważ część badanych wymieniała po kilka form pomocy. Odsetki obliczono w stosunku do liczby respondentów, a nie w stosunku do sumy deklarowanych form pomocy.

Katolicy, którzy ściślej identyfikują się z Kościołem, intensywniej włączają się w potrzeby materialne parafii przez składki pieniężne na cele remontowe, pomoc osobistą przy kościele i przede wszystkim przez składki na tacę. Na nich głównie spoczywa obowiązek utrzymania parafii pod względem materialnym. Osoby o nikłym poczuciu więzi z Kościołem w minimalnym zakresie partycypują w świadczeniach materialnych na rzecz parafii. Jeżeli czasem składają ofiary na cele kościelne, to czynią to z pobudek pozareligijnych, a nie jako odpowiedzialni za grupę członkowie parafii. Nie są zainteresowani powiększaniem zasobów finansowych parafii będących podstawą mechanizmów instytucjonalnych funkcjonowania parafii.

W związku z praktykami religijnymi podkreślmy zależność, jaka istnieje między stopniem zaangażowania religijnego badanych mieszkańców miasta a religijnością członków rodziny.

W rodzinach, z których rekrutują się głęboko wierzący i wierzący, występuje dość daleko posunięta zgodność i jednolitość w płaszczyźnie wierzeń religijnych oraz stosunkowo dość wysoki poziom regularnych praktyk religijnych. W miarę jak słabnie zaangażowanie religijne badanych, rodziny, z których oni pochodzą, stają się coraz bardziej heterogeniczne pod względem wierzeń i praktyk religijnych, czyli coraz mniej jest rodzin, w których wszyscy członkowie są wierzący i systematycznie praktykujący. Zaledwie piąta część respondentów deklarujących się jako niewierzący oświadczyła, że w ich rodzinach wszyscy członkowie są wierzący. Żaden z nich nie zarejestrował w swojej rodzinie regularnej praktyki religijnej. Zdeklarowani ateści i obojętni religijnie nie muszą się czuć osamotnieni

STOPIEŃ ZAANGAŻOWANIA RELIGIJNEGO BADANYCH A POSTAWY RELIGIJNE CZŁONKÓW RODZINY (W %)

Tabela 6

Stopień zaangażowania religijnego badanych	Czy wszyscy członkowie rodziny są:							
	wierzący?				regularnie praktykujący?			
	tak	nie	brak danych	razem	tak	nie	brak danych	razem
I	93,2	6,8	—	100,0	55,9	44,1	—	100,0
II	94,8	4,7	0,5	100,0	46,0	53,2	0,8	100,0
III	86,9	13,1	—	100,0	21,7	78,3	—	100,0
IV	69,0	26,2	4,8	100,0	2,4	92,8	4,8	100,0
V	21,2	75,8	3,0	100,0	—	97,0	3,0	100,0

pod względem ideologicznym, bowiem nie są w rodzinie jedynymi wyjątkami, którzy odważyli się na postawę nonkonformistyczną względem tradycyjnych wierzeń i praktyk religijnych.

Można hipotetycznie założyć, że w rodzinach o osłabionych więziach z Kościołem łatwiej i szybciej dokonuje się unifikacja w płaszczyźnie absentowania się od praktyk religijnych niż w płaszczyźnie rozbicia wierzeń⁴⁷. Nasuwający się wniosek ogólniejszej natury zawierałby twierdzenie o wpływie rodziny na postawy religijne członków rodziny, bowiem korelacja między stopniem zaangażowania religijnego badanych a sytuacją religijną w rodzinie jest dość wyraźna⁴⁸. Wpływ rodziny na krystalizowanie się poglądów i postaw religijnych swoich członków, choć nie jest zapewne jedyny, nie da się zakwestionować.

V. STOSUNEK DO PARAFII A STOPIEŃ ZAANGAŻOWANIA RELIGIJNEGO

Stosunek do parafii rozpatrywany w kategoriach przynależności parafialnej jest zagadnieniem niezmiernie szerokim i skomplikowanym. Dotyczy z jednej strony licznych więzi obiektywnych, z drugiej strony wyraża się w przeżyciach parafian dotyczących ich własnej grupy przynależności religijnej. Więzi wewnątrzparafialne przejawiają się w solidarności

⁴⁷ Inaczej przebiega mechanizm zrywania z religią u jednostki, która należy do rodziny silnie związanej z Kościołem. Głębsze i szybsze zmiany zachodzą w sferze wierzeń religijnych, przy kontynuowaniu czynności kultowych ze względu na środowisko rodzinne.

⁴⁸ W sondażu zrealizowanym wśród młodych Francuzów w wieku 18—30 lat dzięki porównaniu postaw religijnych dzieci i rodziców stwierdzono korelację między „warunkami rodzinnymi” a postawą religijną. Por. La nouvelle vague..., art. cyt., s. 13; por. Adamski F., Rodzina nowego miasta, Kierunki przemian w strukturze społeczno-moralnej rodziny nowohuckiej, Warszawa 1970, s. 92; por. Remy J., Kulturowe uwarunkowania religijności, Roczniki Filozoficzne 19 (1971) nr 2, s. 184.

między poszczególnymi parafianami jako członkami grupy parafialnej, w solidarności parafian z przywódcami religijnymi i w solidarności z grupą parafialną jako taką. Poczucie przynależności, inaczej mówiąc, identyfikacja z grupą religijną ma wielorakie odcienie „od poczucia związków czysto instytucjonalnych aż do zjednoczenia mistycznego”⁴⁹. Poniżej uwzględnimy tylko niektóre wskaźniki przynależności parafialnej, ukazując, jak różnicuje się stosunek do parafii na pięciu poziomach autoidentyfikacji religijnej.

Częstotliwość wzajemnych kontaktów parafian z proboszczem i sztabem księży parafialnych wpływa na spójność grupy i stanowi wyraźną przesłankę do krystalizacji poczucia przynależności do parafii. W 1969 roku zgłosiło się przynajmniej raz do proboszcza parafii farnej w Płocku celem załatwienia rozmaitych spraw 27,1% badanych z kategorii głęboko wierzących, 15,8% z wierzących, 0,0% z wątpiących, 7,1% z obojętnych religijnie i 3,0% z niewierzących. Kontakty z katechetami według wyżej wymienionych kategorii układały się w tym samym czasie kolejno: 25,4%, 9,5%, 4,4%, 0,0%, 3,0%. Wizyty kolędowe księdza przyjmują wszyscy głęboko wierzący, 95,3% wierzących, 86,9% wątpiących, 61,9% obojętnych i 39,4% niewierzących. Wydaje się, że wizyty kolędowe wpływają na wzmocnienie już istniejących więzi z parafią i z księżmi, w znacznie mniejszym stopniu są instrumentem identyfikowania się z klerem i parafią dla osób deklarujących się jako wątpiący, obojętni czy niewierzący. Kler pozostaje głównie w komunikacji społecznej z głęboko wierzącymi i wierzącymi. Przedstawiciele trzech innych kategorii autoidentyfikacji religijnej pozostają na marginesie zainteresowań kleru i żyją na „peryferiach” parafii.

Czy podobne dystanse zarysowują się w strukturze stosunków wzajemnych zachodzących między parafianami? Jaki jest udział czynnika religijnego w nawiązywaniu kontaktów między jednostkami, w doborze przyjaciół i w przełamywaniu izolacji społecznej? Zapytaliśmy pośrednio o tę kwestię prosząc respondentów o zaopiniowanie religijności ich przyjaciół. Zestawienie deklaracji na temat własnej religijności i religijności przyjaciół zawiera tabela.

Jednostki deklarujące się jako głęboko wierzące wchodzą w bliższe kontakty przyjacielskie z reguły z ludźmi o zbliżonych do nich poglądach religijnych i unikają osób o poglądach przeciwnych. Można by mówić o blokadzie wzajemnej obu grup, ponieważ głęboko wierzący są w małej komunikacji z niewierzącymi i obojętnymi religijnie. Podobną sytuację można zauważyć u osób wierzących, choć zwiększa się już zakres wybieranych partnerów o poglądach i postawach przynajmniej częściowo odbiegających od religijnych standardów, a nawet o postawach areligijnych. Grupa wątpiących i obojętnych pod względem religijnym nie preferuje określonego wzoru religijnego wymaganego od kandydata na przyjaciela i w obrębie kręgów przyjacielsko-koleżeńskich ześrodkowuje głęboko

⁴⁹ Majka J., Socjologia parafii, Zarys problematyki, Lublin 1971, s. 70.

STOPIEŃ ZAANGAŻOWANIA RELIGIJNEGO RESPONDENTÓW I RELIGIJNOŚĆ ICH PRZYJACIÓŁ (W %)

Tabela 7

Ocena religijności przyjaciół	Stopień zaangażowania religijnego			
	I	II	III i IV	V
Wierzący i systematycznie praktykujący	61,0	44,5	18,5	6,1
Wierzący i niesystematycznie praktykujący	17,0	29,3	20,0	18,2
Wierzący i niepraktykujący	6,8	8,5	15,4	15,2
Niewierzący	—	1,5	13,9	33,3
Brak zdania o religijności	—	1,5	10,7	12,1
Brak przyjaciół	15,2	13,7	20,0	—
Brak danych	—	1,0	1,5	15,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

wierzących, wierzących, obojętnych i niewierzących. W porównaniu do grupy wierzących powiększa się bardzo wyraźnie odsetek wybieranych osób o rozluźnionych kontaktach z Kościołem.

Jednostki, które zerwały łączność z Kościołem, koncentrują swoje wybory w grupie osób o podobnych lub identycznych poglądach na sprawy religii. Zauważa się w miarę słabnięcia więzi z Kościołem nieznaczny, ale regularny wzrost odsetka osób nie interesujących się poglądami i postawami religijnymi partnera kręgów przyjacielskich⁵⁰. Może to świadczyć o wzrastającej tolerancyjności i upowszechnianiu się przekonania, że zaangażowanie religijne jest sprawą czysto prywatną jednostki, do której nie ma prawa wglądu nawet przyjaciel⁵¹.

Zestawienie statystyczne zdaje się wskazywać na istniejącą w pewnym zakresie zgodność i jednolitość deklarowanych postaw religijnych wśród członków kręgów przyjacielskich. Mówimy „w pewnym zakresie”, ponie-

⁵⁰ Wśród licealistów śląskich badanych w 1968 roku 36% stwierdziło, że jest im obojętne, jaki jest stosunek do religii ich przyjaciół. Por. Skowerska E., Postawy społeczne licealistów, *Górnośląskie Studia Socjologiczne* 10 (1972) 165.

⁵¹ W środowisku studenckim religijność tylko sporadycznie staje się elementem więzi małych grup koleżeńskich. Por. Jerschina J., Osobowość społeczna... dz. cyt., s. 137. Religia jako kryterium doboru członków grup pierwotnych najsilniej zaznacza się w płaszczyźnie rodzinnej, znacznie mniej w płaszczyźnie przyjacielskiej, koleżeńskiej i sąsiedzkiej. Por. Kubiak H., Religijność a środowisko społeczne..., dz. cyt., s. 100—102. Zdaniem E. Ciupaka w przypadku zmiany otoczenia wybór kolegów, z którymi utrzymuje się kontakty towarzyskie, nie dokonuje się według zasady wspólnoty wyznaniowej. Por. Ciupak E., *Katolicyzm ludowy...*, dz. cyt., s. 186. Występuje współzależność między poczuciem izolacji społecznej a religijnością. Por. A. Pawełczyńska, Dynamika i funkcje postaw wobec religii, *Studia Socjologiczno-Polityczne* 10 (1961) 86.

waż rejestrujemy częste odstępstwa od powyższej zasady. Z drugiej strony powiązania osób o diametralnie różnych poglądach religijnych są raczej sporadyczne. Nie potrafimy rozstrzygnąć, na ile dostrzegana w poszczególnych wypadkach harmonijność poglądów religijnych jest rezultatem celowego doboru partnerów, na ile jest dziełem przypadku, na ile jest wynikiem unifikacji poglądów przez częste i wzajemne oddziaływania, wymianę opinii i poglądów. Być może, wszystkie te czynniki działają jednocześnie. Prócz tego nawiązywane stosunki między przyjaciółmi są dyktowane bogatą gamą czynników pozareligijnych.

Same kontakty wzajemne nie wystarczą do wytworzenia łączności grupowej. Z socjologicznego punktu widzenia ważna jest nie tylko częstotliwość kontaktów wzajemnych w parafii, lecz i stopień akceptacji autorytetu władzy kościelnej przez parafian. Można przypuszczać, że nasilenie i zróżnicowanie kontaktów parafian z księżmi znajduje odzwierciedlenie w uznawaniu autorytecji osób duchownych w zakresie ingerowania w sprawę sumienia katolików.

AUTORYTET PRZYWÓDCÓW RELIGIJNYCH W SPRAWACH SUMIENIA A STOPIEŃ ZAANGAŻOWANIA RELIGIJNEGO (W %)

Tabela 8

Przywódcy religijni	Kategorie odpowiedzi	Stopień zaangażowania religijnego				
		I	II	III	IV	V
Papież	Tak	74,5	54,5	30,4	16,7	—
	Nie wiem	6,8	8,0	4,4	7,1	—
	To zależy	5,1	3,8	8,7	4,8	—
	Nie	13,6	33,0	56,5	71,4	100,0
	Brak danych	—	0,7	—	—	—
Biskup	Tak	66,1	48,8	17,4	14,3	—
	Nie wiem	13,6	9,5	4,4	9,5	—
	To zależy	3,4	5,0	13,0	2,4	—
	Nie	16,9	36,0	65,2	73,8	100,0
	Brak danych	—	0,7	—	—	—
Proboszcz	Tak	64,4	44,5	17,3	16,7	—
	Nie wiem	11,9	8,3	—	9,5	—
	To zależy	5,1	8,0	13,0	2,4	—
	Nie	18,6	38,5	69,6	71,4	100,0
	Brak danych	—	0,7	—	—	—
Spowiednik	Tak	81,4	63,5	26,1	16,7	3,0
	Nie wiem	5,0	5,0	8,7	11,9	—
	To zależy	5,1	5,5	17,4	2,4	3,0
	Nie	8,5	25,3	47,8	69,0	94,0
	Brak danych	—	0,7	—	—	—
Ogółem		100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Autorytet jednostek, wokół których krystalizuje się więź grupowa, przejawia się między innymi w przyznaniu im prawa do wydawania poleceń i rozstrzygnięć skłaniających podwładnych do posłuszeństwa. Podobnie autorytet władzy kościelnej będzie się przejawiał w aprobacie ze strony wiernych decyzji zaprogramowanych ogólnie i wiążących członków grup religijnych. Autorytet przywódców religijnych w sprawie wydawania dyrektyw i autorytatywnych wskazówek wiążących sumienia katolików w niższych kategoriach zaangażowania religijnego spada do minimum. Osoby niewierzące i większość osób obojętnych w sprawach religijnych nie uznają autorytetu religijnego władzy kościelnej, a w jej reprezentantach uznają tylko zwykłych ludzi, których decyzje mogą być mylne i nieżyciowe, nie zawsze obowiązujące ludzi, którzy zerwali kontakt z religią.

Poddawanie w wątpliwość przez część głęboko wierzących i wierzących uprawnień władzy kościelnej do ingerowania w sprawy sumienia wskazuje, że lojalność wobec Kościoła, jego decyzji i wskazań została zachwiana również wśród osób silniej odczuwających więź religijną. I oni są skłonni niekiedy ujmować autorytet przywódców religijnych w aspekcie doradzania i wzajemnego doraźnego informowania się, a nie w sensie przyjmowania dyspozycji i poleceń kierowników grup religijnych w sposób bezwzględny i bezdyskusyjny. Traktuje się wówczas sferę ogólnych decyzji w pryzmacie rozwiązań osobistych.

Kwestionowanie autorytetów religijnych bardziej koncentruje się wokół autorytetu biskupa i proboszcza niż autorytetu papieża i spowiednika. Pomijając stanowisko spowiednika i ograniczając się do trzech stopni w strukturze władzy hierarchicznej (papież, biskup, proboszcz) można stwierdzić zarysowującą się prawidłowość, według której wyższa pozycja w strukturze zwierzchnictwa kościelnego ogniskuje wyższy odsetek osób zarówno wśród głęboko wierzących, wierzących jak i wątpiących, skłonnych podporządkować się instancjom kościelnym w zakresie ingerencji w sprawy sumienia jednostki. Zasada, że „zakres uprawnień do wydawania poleceń zmniejsza się w miarę przechodzenia od najwyższego do najniższego szczebla struktury organizacyjnej”⁵², znajduje potwierdzenie w odniesieniu do dziedziny zarządzania i kierowania w Kościele.

Z kolei uwzględnimy zróżnicowanie poczucia identyfikacji z grupą w wymiarach wiedzy o parafii i utożsamienia się z parafią jako całością społeczną w zależności od stopnia globalnego zaangażowania religijnego.

Wśród głęboko wierzących 98,3% wymieniło kościół farny bądź kościół Św. Jana Chrzciciela jako swój kościół parafialny, wśród wierzących — 89,1%, wśród wątpiących — 87,0%, wśród obojętnych religijnie — 66,7% i wśród niewierzących — 48,5%. Błędne poglądy lub zupełną niewiedzę w

⁵² Koontz H. i O'Donnell C., *Zasady zarządzania, Analiza funkcji kierowniczych*, Warszawa 1969, s. 69.

odniesieniu do własnej przynależności parafialnej ujawniło 1,7% głęboko wierzących, 9,4% wierzących, 13,0% wątpiących, 33,3% obojętnych religijnie i 48,5% niewierzących. Ustopniowanie wiedzy o własnej przynależności parafialnej jest bardzo wyraźne na korzyść kategorii osób cechujących się większym zaangażowaniem religijnym⁵³.

POCZUCIE PRZYNALEŻNOŚCI DO PARAFII A STOPIEŃ ZAANGAŻOWANIA RELIGIJNEGO (W %)

Tabela 9

Poczucie przynależności do parafii	Stopec zaangazowania religijnego				
	I	II	III	IV	V
Do parafii farnej	78,0	73,3	60,9	47,6	12,1
Do innej parafii lub kościoła	22,0	18,0	17,4	2,4	—
Niezwiązani z parafią	—	8,7	21,7	50,0	87,9
Opuściliby parafię z żalem	54,2	30,8	13,1	—	—
Opuściliby parafię obojętnie	42,4	66,8	86,9	97,6	97,0
Opuściliby parafię chętnie	3,4	2,2	—	2,4	3,0
Brak danych	—	0,2	—	—	—
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Poczucie przynależności do parafii wydatnie rozwarstwia się wśród parafian. Głęboko wierzący zawsze czują się związani z jakąś parafią i najczęściej z własną parafią⁵⁴. Wśród wierzących pojawiają się jednostki nie uznające kontekstu parafialnego dla manifestowania zaangażowania religijnego. Odsetek osób niezwiązanych z jakąkolwiek parafią wzrasta w miarę spadku zaangażowania religijnego i wśród obojętnych religijnie dochodzi do 50%, a wśród niewierzących do 90%. Ich związki z parafią są słabe lub w ogóle nie istnieją. Jeżeli niektórzy z niewierzących ujawniają

⁵³ W badaniach nad opiniami i postawami związanymi z polityką międzynarodową stwierdzono, że im bardziej jest laicki światopogląd badanych, tym większe jest zainteresowanie problemami międzynarodowymi, tym większy jest optymizm w sprawie możliwości uniknięcia wojny światowej itp. Por. Siciński A., Opinie o problemach międzynarodowych jako element współczesnej ideologii społeczeństwa polskiego, *Studia Socjologiczne* 2 (1966) 168—170. Pod względem przewidywania przyszłych losów religii jej upadek akcentuje najwięcej osób spośród niewierzących, najmniej spośród wierzących. Osoby niezdecydowane religijnie zajmują miejsce pośrednie. Por. Mądrzycki T., *Psychologiczne prawidłowości...*, dz. cyt., s. 83. Wśród poborowych najwyższy poziom wiedzy religijnej (według autodeklaracji) reprezentują wierzący i regularnie praktykujący, najniższy — niepraktykujący. Pozycja pośrednia przypada niewierzącym. Por. Staciwa C., *Czynniki społeczne...*, art. cyt., s. 144—145.

⁵⁴ Tzw. katolicy „gorliwi” częściej niż inni deklarowali swoją przynależność do parafii. Por. Świącicki A., *Socjologia niewiary...* art. cyt., s. 383.

intencję przynależenia do parafii, to samą przynależność traktują czysto formalnie i zewnętrznie jako zależność wynikającą z faktu zamieszkiwania na określonym terytorium i z faktu spełniania niektórych wymogów przynależności parafialnej, jak np. przyjmowanie księdza po kolędzie, spełnianie praktyk jednorazowych itp.

Choć niewątpliwie istnieją parafianie nie identyfikujący się z określoną parafią, a identyfikujący się z Kościołem, to jednak gros osób niezwiązanych z parafią stanowią osoby o rozluźnionych lub będących w zaniku więziach z Kościołem. Brak identyfikacji z parafią jest związany z osłabieniem identyfikacji z Kościołem. W wielu wypadkach procesy rozpadania się spójności grupowej w płaszczyźnie parafialnej i w płaszczyźnie globalnej społeczności religijnej przebiegają niemal równoległe, wzajemnie przenikają się i warunkują.

Na charakter czysto formalny więzi parafialnej u osób obojętnych religijnie i niewierzących wskazuje analiza deklarowanych odczuć i reakcji w przypadku opuszczenia parafii. Powszechnie ujawniona obojętność w sytuacji oddzielenia od grupy aktualnej przynależności świadczy o braku intencji pełniejszego uczestnictwa w grupie i o braku pozytywnej atrakcji ze strony grupy jako takiej. U osób wierzących, a zwłaszcza głęboko wierzących, więź emocjonalna z parafią ma szerszy zasięg, a negatywne konotacje emocjonalne są mniej ugruntowane. Wskazuje to na większą siłę przyciągania tych parafian przez ich grupę religijną i intensywniej odczuwaną atrakcyjność parafii jako takiej⁵⁵. Prawdopodobnie w ich świadomości parafia cieszy się większym prestiżem i atrakcyjnością, a dumą i zadowolenie z posiadanego w niej członkostwa jest silniej odczuwana.

Rozluźnienie więzi przynależności religijnej przejawia się wyraźnie na poziomie parafialnym. Częstotliwość kontaktów z parafią, akceptacja uprawnień władzy kościelnej, znajomość własnej przynależności parafialnej i poczucie identyfikacji z parafią wyraźnie i systematycznie zmniejszają się w miarę przechodzenia od kategorii głęboko wierzących poprzez wierzących, wątpiących, obojętnych religijnie aż do niewierzących. Stopień zaangażowania religijnego mierzony według ocen autoidentyfikacyjnych wyznacza bardzo wyraźnie zakres uczestnictwa parafialnego, silniejsze lub słabsze poczucie przynależności do parafii. Nie tylko wśród obojętnych religijnie, wątpiących, ale nawet wśród wierzących spotykamy jednostki, które charakteryzują się psychologiczną tendencją nieodnoszenia swojej przynależności religijnej do kontekstu parafialnego. Podkreślają więzy uniwersalne wynikające z przynależności do Kościoła

⁵⁵ Grupa młodzieży silniej związana z religią ujawniała silniejsze uprzedzenia wobec innowierców oraz uprzedzenia rasowe i narodowe niż ogół badanych, a zwłaszcza grupa deklarująca ateizm. Por. Weber B., Młodzież a współczesne wzory wychowawcze, Warszawa 1971, s. 110.

jako społeczności globalnej. Poczucie przynależności do Kościoła lokalnego jest najbardziej rozpowszechnione wśród głęboko wierzących.

VI. UWAGI SYNTETYCZNE

Studium stopni zaangażowań religijnych mieszkańców miasta przemysłowego pozwala w sposób pełniejszy zrozumieć zmienną intensywność przynależności religijnej. Deklarowana przynależność religijna zawiera w sobie postawy i zachowania konkretne bardzo różne. Rozpatrywaliśmy przynależność religijną na pięciu stopniach autoidentyfikacji religijnej, ujętych w dwóch grupach skrajnych: głęboko wierzących i niewierzących.

Przedstawione sumarycznie i udokumentowane tabelami statystycznymi niektóre zależności między stopniem globalnego zaangażowania religijnego a elementami przynależności religijnej ujawniły następującą generalną prawidłowość: im wyższy jest stopień autoidentyfikacji religijnej, tym bardziej rozszerza się zakres uczestnictwa religijnego przejawiający się w większej zwartości wierzeń, komformizmie wobec norm rytualnych i moralnych, wierności praktykom religijnym i poczuciu afilacji do parafii. Przynależność religijna ukazuje się jako rozległa sfera możliwości i sposobów uczestnictwa grupowego, w której przedstawiciele poszczególnych stopni autoidentyfikacji religijnej korzystają w nierównym i zawsze częściowym stopniu. Między totalną więzią przynależności do religii a zerwaniem z grupą religijną istnieje mozaika typów pośrednich, tworzących pewne continuum i charakteryzujących się zróżnicowanym stopniem partycypacji grupowej oraz dopuszczających większy lub mniejszy margines nieuczestnictwa. W wyznaczeniu „progów” przynależności religijnej posłużyliśmy się rozstrzygnięciami respondentów na temat ich przynależności religijnej. W ramach tak ustalonych całości dokonaliśmy analizy różnych aspektów więzi przynależności do religii.

Granicą ostateczną w zmianach negatywnych przynależności religijnej jest zerwanie ze społecznością wierzących. Potwierdziła się hipoteza, że między ateizmem a rozbitciem afilacji religijnej paralelizm nie jest ścisły⁵⁶. Pełne odejście od religii nie następuje automatycznie z chwilą samozaliczenia się do kategorii „niewierzących”. Nie są to procesy równoczesne. Gwałtowny skok jakościowy od wiary do totalnego ateizmu jest zjawiskiem rzadko spotykanym. Na ogół odrzucenie wartości religijnych i zaakceptowanie oraz przyswojenie konkurencyjnych wartości laickich czy ateistycznych dokonuje się powoli, na drodze cząstkowych przemian, ewolucyjnie, poprzez ustawiczną selekcję wartości przekazywanych przez Kościół. Niekiedy mimo zerwania z grupą religijną istnieją pewne residua psychospołeczne jako skutek dawnej przynależności religijnej i one czę-

⁵⁶ Por. Carrier H., Psychosociologie de l'appartenance..., dz. cyt., s. 240.

ściowo tłumaczą postawę ambiwalencji i niezdecydowania wśród osób deklarujących się jako niewierzący.

W perspektywie ustopniowania przynależności religijnej podział dychotomiczny „wierzący — niewierzący” ma w zasadzie charakter typów idealnych, bowiem w konkretnych sytuacjach społeczno-religijnych mamy do czynienia z gamą typów pośrednich, w których granice podziałów nie zawsze są wyraźne i ostre.