

Władysław Piwowarski

Wpływ uprzemysłowienia na tradycyjną religijność polską

Collectanea Theologica 48/1, 5-26

1978

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.

KS. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI, LUBLIN

**WPLYW UPZEMYSŁOWIENIA
NA TRADYCYJNĄ RELIGIJNOŚĆ POLSKĄ**

Poszukując związku między uprzemysłowieniem a religijnością należy zaznaczyć, że nie chodzi tutaj o zależność przyczynową, lecz po prostu o zbadanie korelacji między dwiema zmiennymi. Jak wiadomo, zmiany religijności obserwowane w rejonach uprzemysławianych są rezultatem oddziaływania wielu czynników, które nawzajem się przenikają i nakładają na siebie. Co więcej, zmiany te nie są jednokierunkowe. Religijność w korelacji z uprzemysłowieniem może być traktowana zarówno jako zmienna zależna i jako zmienna niezależna. W pierwszym przypadku religijność może tracić pod wpływem procesu uprzemysłowienia pewne elementy tradycyjne lub nawet zanikać. W drugim przypadku religijność w zmieniających się formach może oddziaływać na tworzenie się nowego środowiska społecznego i jego kultury. Tendencje te dostrzega m. in. J. Laloux, gdy pisze: „podczas gdy pewne wpływy działają w kierunku dechrystianizacji, istnieją również inne, których skutkiem może być rechrystianizacja”¹. Nie przesądzając zatem o kierunku tego wpływu, poniżej zwróci się uwagę na sytuację religijności w rejonach uprzemysławianych na przykładzie kilku wybranych środowisk w Polsce, mianowicie Nowej Huty, Płocka i Puław.

Przez „uprzemysłowienie” na ogół rozumie się proces budowy i rozbudowy przemysłu w danym kraju lub regionie. Proces ten jest kompleksowy. Obejmuje on z jednej strony innowacje ekonomiczno-techniczne, z drugiej zaś zmiany kulturowo-duchowe. Te ostatnie zaznaczają się także w dziedzinie życia religijnego. Inaczej mówiąc, proces uprzemysłowienia powoduje zasadnicze przekształcenie całego układu społecznego, które najogólniej określa się jako przejście od stanu społeczeństwa opartego na cywilizacji tradycyjnej do społeczeństwa opartego na cywilizacji technicznej, przemysłowej lub miejskiej². Z kolei przez „tradycyjną religijność polską” rozumie się określony typ religijności upowszechniony w społeczeństwie polskim. Religijność ta charakteryzuje się — mówiąc najogólniej —

¹ J. Laloux, *Socjologia religii środowiska wiejskiego*, w: *Socjologia religii. Wprowadzenie*, Kraków 1962, 78.

² J. Szczepański, *Zmiany społeczeństwa polskiego w procesie uprzemysłowienia*, Warszawa 1973, 13.

następującymi cechami: a) głębokie i emocjonalne przywiązanie do „wiary ojców”, b) brak podbudowy intelektualnej i refleksji nad doktryną religijną, c) swoista moralność, w której akcentuje się bardziej gorliwość obrzędową i obyczajowość praktyczną niż ideały ewangeliczne, d) rytualizm przejawiający się w masowym uczestnictwie w praktykach religijnych, e) silna więź z parafią jako wspólnotą lokalną³. Wymienione cechy religijności traktuje się tutaj jako punkt wyjścia i układ odniesienia do analiz faktycznych przejawów życia religijnego katolików w badanych środowiskach społecznych.

Badania nad wpływem uprzemysłowienia na religijność tradycyjną zostały przeprowadzone przez Katedrę Socjologii Religii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W Nowej Hucie badania tego typu zrealizował S. Karsznia, obejmując nimi jedną parafię⁴. Zasięg ich był duży, bowiem autor przebadał za pomocą kwestionariusza wywiadu 515 osób, w tym 210 mężczyzn i 305 kobiet, wytypowanych systemem losowym w parametrze wieku 18—70 lat (co 35 osoba). Z kolei badania w Płocku zostały przeprowadzone przez J. Mariańskiego⁵. Autor skoncentrował się również na jednej parafii. Objął nimi dużą zbiorowość liczącą 557 osób, w tym 269 mężczyzn i 288 kobiet, wytypowanych systemem losowym w parametrze wieku 18—70 lat (co 31 osoba). Wreszcie badania w rejonie Puław zrealizował autor niniejszego artykułu, obejmując nimi parafię miasta Puławy. Przebadano 941 osób, w tym 424 mężczyzn i 517 kobiet. Osoby te zostały wytypowane do badań również systemem losowym w parametrze wieku 16—70 lat. Wszystkie wymienione studia zostały zrealizowane w latach 1969—1970. Zebrany materiał terenowy wydaje się wartościowy, informuje bowiem dość wszechstronnie o sytuacji religijności katolików w warunkach uprzemysłowienia.

1. Postawy wobec wiary

Wiadomo, że każda społeczność lokalna, zwłaszcza gdy znajduje się w rejonie intensywnej industrializacji, jest zróżnicowana w zakresie postaw ludności wobec wiary. Rodzaj i zasięg tych postaw

³ Model ten został dokładniej opisany w mojej pracy: *Religijność wiejska w warunkach industrializacji*, Warszawa 1971, 28—31.

⁴ S. Karsznia, *Przynależność do parafii katolickiej w nowym środowisku wielkomiejskim, Studium psycho-socjologiczne parafii Nowa Huta—Mogiła*, Lublin 1973 (archiwum KUL, maszynopis rozprawy doktorskiej).

⁵ J. Mariański, *Więź społeczna parafii miejskiej w rejonie uprzemysławianym. Studium socjologiczne*, Lublin 1972 (archiwum KUL, maszynopis rozprawy doktorskiej). Większa część rozprawy została opublikowana w formie artykułów w różnych czasopismach („Znak”, „Więź”, „Chrześcijańin w świecie” i innych).

świadczy o przeobrażeniach, jakie się dokonują „tu i teraz”. Można by postawić hipotezę mówiącą, że im bardziej tradycyjne środowisko społeczności lokalnej, tym mniej zróżnicowane autodeklaracje wobec wiary i odwrotnie. Co więcej, brak zróżnicowań w autodeklaracjach badanych i związane z nim zwykle wysokie odsetki wierzących wcale nie świadczą o wyższym stopniu religijności, lecz po prostu o pewnym jej typie, mianowicie o religijności kulturowo-środowiskowej.

Tab. 1. Globalny stosunek do wiary

Typy postaw wobec wiary	Puławy N = 941	Płock N = 557	N. Huta N = 515
głęboko wierzący	22,4	10,6	12,4
wierzący	64,4	71,8	71,6
właściwie niewierzący, ale przywiązani do tradycji	8,9	14,0	14,4
inni	4,3	3,6	1,6
ogółem	100,0	100,0	100,0

Biorąc pod uwagę łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących (tab. 1) zauważa się, że we wszystkich parafiach kształtuje się on na wysokim poziomie⁶, mianowicie: w Puławach 86,8⁰%, w Nowej Hucie 84⁰% i w Płocku 82,4⁰%. Najlepiej przedstawia się wskaźnik Puław, co prawdopodobnie znajduje wyjaśnienie w fakcie, że jego mieszkańcy w dużej mierze rekrutują się z okolicznych wsi. Podobnie migracja do Płocka wydaje się dostatecznie tłumaczyć najniższy wskaźnik ludności wierzącej. W Nowej Hucie napływ ludności był podobny do Puław, przy czym trzeba uwzględnić fakt pewnej stabilizacji i integracji środowiska miejskiego, jaka się tam już dokonała.

Występujące różnice w odsetkach głęboko wierzących i wierzących w poszczególnych miastach, niewiele mówią o intensywnej

⁶ Wskaźniki głęboko wierzących i wierzących uzyskane w badaniach OBOP-u, a odnoszące się do ludności miejskiej w Polsce, wynosiły: w 1960 r. — 75,6⁰%, zaś w 1968 r. — 80,9⁰%. Por. A. Pawełczyńska, *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*, Roczniki Socjologii Wsi. Studia i materiały, t. VIII — 1968, Warszawa 1970, 73; a także ankieta: *Jak się bawimy i co pijemy z 1968 r.* (podają za: A. Święcicki, *Aktualne uwarunkowania religijności* — referat wygłoszony na seminarium socjologii religii, które odbyło się w styczniu 1976 r. w Ołtarzewie).

religijności badanych. Jak wskazuje dokładniejsza analiza obydwu tych kategorii katolików, osoby głęboko wierzące są często „głęboko wierzące tradycyjnie”, tzn. emocjonalnie przywiązane do „wiary ojców”. Nie mniej znacząca jest zbieżność malejących lub wzrastających wskaźników głęboko wierzących i wierzących w zależności od typu i charakteru miasta. Można wysunąć hipotezę, że im bardziej heterogeniczne środowisko miejskie, tym mniejsze odsetki głęboko wierzących w stosunku do wierzących ogółem i odwrotnie. Ubocznie świadczy to o zmianach tradycyjnej religijności w kierunku osłabienia emocjonalnego związku z „wiarą ojców”.

Ustalenie zasięgu postaw wobec wiary w badanych środowiskach miejskich wymaga jeszcze uzupełnienia przez zwrócenie uwagi na najczęściej wysuwane przez respondentów motywy dla ich uzasadnienia. Trzeba jednak na wstępie podkreślić, że badanie motywacji nie jest łatwe. Motywacja bowiem wiąże się z interioryzacją religii, czyli z takim ugruntuowaniem jej w osobowości, że przenika ona spon-tanicznie wszystkie zakresy życia „człowieka religijnego”. Co więcej, motywy, które powodują określoną postawę czy zachowanie religijne, zwykle są kompleksowe⁷. Toteż często religijny motyw rzadko będzie leżał u podstaw jakiegoś przejawu życia religijnego. Najczęściej motyw religijny jest powiązany z różnymi motywami społecznymi, a nawet może być przez te ostatnie zdominowany. Prowadzi to do wniosku, że ten sam przejaw religijności u wielu ludzi może być spowodowany przez różne motywy. Badanie motywacji suponuje zatem zastosowanie odrębnych metod.

Obecnie warto przyjrzyć się po krótku motywom. Pierwszy z nich to tradycyjna rodzina, przejęta od starszego pokolenia w procesie socjalizacji i kontynuowana w środowisku miejskim, niezależnie od typu i charakteru środowiska (32,8% respondentów w Puławach wskazuje ten motyw). W przytoczonych wypowiedziach respondentów akcentowana jest nie tyle treść wiary, ile raczej samo przekazywanie jej „z pokolenia w pokolenie” za pośrednictwem przodków. To właśnie przekazywanie „czegoś gotowego” stanowi wystarczający motyw wiary⁸. Można by zapytać, w jaki sposób respondenci rozumieją „dziedziczenie” wiary w ramach tradycji rodzinnej? Badając

⁷ U. Boos-Nünning, *Dimensionen der Religiosität*, Göttingen 1972, 43. Biorąc pod uwagę wspomniane trudności trzeba zauważyć, że niektóre osoby zajmujące się psychosocjologią przeceniają odpowiedzi respondentów na pytanie otwarte kwestionariusza (na które zresztą respondenci niechętnie i powierzchownie odpowiadają).

⁸ J. Szacki, *Trzy pojęcia tradycji*, *Studia Socjologiczne* 1970, nr 1, 135 n. Autor, jak wskazuje tytuł artykułu, rozróżnia trzy pojęcia tradycji: a) przekazywanie czegoś gotowego z pokolenia na pokolenie (transmisja społeczna), b) przekaz pewnych treści (dziedzictwo społeczne), c) przekazywanie w dziedzictwie umiejętności świadomego wartościowania.

różne wypowiedzi tego typu, nasuwa się spostrzeżenie, że wiara ich jest mało świadoma, refleksyjna, związana z życiem. Prawdopodobnie odwoływanie się do tradycji rodzinnej sprowadza się do „tradycjonalizmu” jako pewnej ujemnej cechy religijności katolickiej⁹. Nie wszystkie jednak wypowiedzi respondentów nacechowane są „tradycjonalizmem”. Obok tej cechy występuje, choć raczej rzadko, pewne zaangażowanie w postaci bardziej świadomej akceptacji „wiary ojców”, i traktowanie jej jako zasady życia. Akcentowanie środowiska rodzinnego w przekazywaniu wiary świadczy o roli, jaką odgrywa rodzina w środowisku miejskim, mimo pewnej atomizacji i dezintegracji tego środowiska.

Motywy tradycji rodzinnej wpływający na zachowanie wiary u respondentów ma przede wszystkim wymiar czasowy. Zachowuje się bowiem to, co „zawsze było” i co zostało przekazane przez starszą generację młodszej generacji. W drugim motywie, obok powyższego, występuje także przestrzenny wymiar tradycji (w Puławach — 12,2% respondentów). Motyw ten nie przypadkowo został określony jako tradycja „ludowa”. Badani bowiem w swoich wypowiedziach znacznie częściej podkreślali wpływ bliższego (lokalnego) niż dalszego (narodowego) kontekstu środowiska. Tłumaczy się to niewątpliwie „parafialnym” charakterem religijności katolickiej, związanej przede wszystkim ze społecznością lokalną czy regionem. Tendencja do zespolenia mas wierzących z całym narodem jest cechą charakterystyczną duszpasterstwa czasów najnowszych. W wypowiedziach tego typu akcentuje się rolę tradycji (niekoniecznie rodzinnej) oraz wiązanie jej z kontekstem środowiska, choć nie zawsze w sposób wyraźny. Odniesienie do tego kontekstu przejawia się w podkreślaniu trwałości wiary, pewnego przyzwyczajenia, przykładu innych, identyfikacji ze środowiskiem itp.

Następny motyw to przekonanie o potrzebie wiary (w Puławach — 3,9% respondentów). „Potrzeba wiary” wyraża się nie tylko w zaspokojeniu indywidualnych potrzeb wierzących, lecz często sięga głębiej, do religijnego przeżycia *sacrum*. Nie brak również przy tej motywacji elementów tradycyjnych, np. pewnej „spontaniczności” płynącej ze środowiska wspólnoty lokalnej. Podobny, choć może głębszy motyw, zaznacza się w przemyśleniu i osobistym wyborze wiary (40,4% respondentów w Puławach). W wypowiedziach respondentów zwraca się uwagę na pewną refleksyjność i świadome trwanie w wierze, choć nie pozbawione są one również elementów tradycyjnych, jak emocjonalne przywiązanie do wiary przodków, wpływ wychowania religijnego, pewien utylitaryzm, itp. Charakterystyczne jest jednak podejmowanie próby uzasadnienia wiary przez odwoły-

⁹ W. Dudek, *Współczesna próba religijności polskiej*, Ateneum Kapłańskie 49(1957), z. 3, 398.

wanie się do argumentów z obserwacji, doświadczenia i pewnych przemyśleń.

W następnym typie motywacji występuje odwoływanie się do nauczania kościelnego i jego roli w świecie. Można przypuszczać, że zasięg tego typu motywacji jest szerszy ze względu na oddziaływanie duchowieństwa i parafii w badanych środowiskach w zakresie kształtowania postaw religijnych. Nie uwidacznia się to jednak w bezpośrednich wypowiedziach respondentów (np. w Puławach, tylko 1,3⁰/₀ respondentów wskazało na taki motyw).

Osobny motyw stanowią szczególne zdarzenia życiowe badanych, związane bądź z ostatnią wojną, bądź z innymi sytuacjami (w Puławach 3,1⁰/₀ respondentów wskazało na ten motyw). Przypadki te stanowią, jeśli nie główny motyw wiary, to w każdym razie motyw umacniający wiarę badanych.

Jak wiadomo, w tradycyjnej religijności ludowej o nasileniu wiary religijnej w dużym stopniu decyduje przywiązanie do dziedzictwa kulturowego. Przy tej orientacji ludzie wierzący nie zastanawiają się nad dogmatami religijnymi, nie zgłębiają ich w sposób dostateczny, a co więcej, nie odczuwają tego typu potrzeby. Znajduje to niejednokrotnie wyraz w braku wątpliwości religijnych. Wierzenia utrzymują się nie tyle dzięki osobistemu zaangażowaniu się członka grupy lub społeczeństwa religijnego w rzeczywistość pozaempiryczną, ile raczej dzięki instytucjom legitymizującym określony system dogmatów oraz kulturze środowiska lokalnego. Inaczej sytuacja przedstawia się w społeczeństwie industrialnym, objętym procesami sekularyzacji i specjalizacji. W społeczeństwie tym nie ma już szansy utrzymania wiary w dogmaty religijne w oparciu o mechanizmy środowiskowe. Zanikanie tych ostatnich powoduje wzmoczenie się wątpliwości religijnych. Można wysunąć przypuszczenie, że ilość i zasięg wątpliwości religijnych jest wprost proporcjonalny do nasilenia się zmian środowiska społecznego. Szansa utrzymania dogmatów religijnych zależy od intensyfikacji postawy religijnej wierzących i wzmocnienia ich wiary w realność świata pozaempirycznego. Ta druga perspektywa wiąże się ze wzrostem subiektywnych interpretacji prawd religijnych.

Jak wykazano poprzednio, w badanym środowisku miejskim dominuje religijność tradycyjna. Świadczą o tym m. in. motywacje wiary, które w przeważającej mierze mają charakter „grupowy”, zwłaszcza „rodzinny”. Cechę tę zauważyła się wśród tej kategorii osób, które odwołują się do bardziej „osobistych motywów”. „Przemyslenie wiary” wskazuje raczej na stabilizację postawy wierzeniowej, wspartej doświadczeniem życiowym niż na upowszechnianie się subiektywnych interpretacji prawd wiary. Biorąc to pod uwagę, nie wydaje się, by można było mówić o przechodzeniu od motywacji tradycyjnych do zindywidualizowanych w sensie pew-

nej racjonalizacji i subiektywizacji postaw, właściwych dla społeczeństwa uprzemysłowionego. Przyjrzyjmy się obecnie, w jakim stopniu przypuszczenie to potwierdza się w zakresie akceptacji prawd wiary.

Tab. 2. Wskaźniki akceptacji prawd wiary

Bezwarunkowa akceptacja prawd	Puławy N = 941	Płock N = 557	N. Huta N = 515
Bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa	81,2	81,8	84,9
Odkupienie ludzkości	84,3	72,1	81,6
Nagroda lub kara po śmierci	69,8	56,7	70,9
Zmartwychwstanie ciał	50,5	44,5	57,8
Sakrament pokuty	65,4	54,8	67,8
Średnia	70,2	62,0	72,6

Biorąc pod uwagę nasilenie wskaźników akceptacji poszczególnych prawd wiary obserwuje się, że na pierwszym miejscu znalazł się dogmat o bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa, zaś na ostatnim dogmat o zmartwychwstaniu ciał. Do pierwszego z nich zbliża się dogmat o odkupieniu ludzkości, zaś do drugiego dogmaty o nagrodzie lub karze po śmierci i o sakramencie pokuty. Z uwagi na charakter wymienionych prawd wiary można sformułować przypuszczenie, że prawdy teoretyczne, mniej wiążące katolików życiowo, są bardziej akceptowane niż prawdy praktyczne, więcej wiążące katolików życiowo¹⁰.

Należy dalej zauważyć, że nasilenie akceptacji prawd wiary jest zależne od typu i charakteru środowiska społecznego, co znajduje wyraz w prawidłowości, że im bardziej heterogeniczne środowisko społeczne, tym niższy stopień akceptacji prawd wiary.

Posługując się terminologią G. Lenskiego¹¹, można wśród badanych mieszkańców Puław wyróżnić dwie skrajne grupy, z których jedna odznacza się „doktrynalną ortodoksją”, zaś druga — „doktrynalną heterodoksją”. Dodać trzeba, że przy tych dwóch pojęciach nie chodzi o teologiczną ocenę treści wiary, lecz o uchwyce-

¹⁰ A. A. Martins, *L'analyse hiérarchique des attitudes religieuses*, Archives de Sociologie des Religion 11(1976), 75—78.

¹¹ G. Lenski, *The Religious Factor*, New York 1961, 56.

nie faktycznych postaw respondentów wobec wiary. Do grupy „doktrynalnych ortodoksów” zalicza się te osoby, które wyraziły aprobatę dla wszystkich podstawowych prawd wiary. Stanowi ona około 50% badanych. Z kolei do grupy „doktrynalnych heterodoksów” zalicza się te osoby, które bądź negują podstawowe prawdy wiary mimo pozytywnej autodeklaracji religijnej, bądź zdradzają wątpliwości co do podstawowych prawd wiary. Grupa ta wynosi około 15% badanych, o ile zaliczy się do niej także osoby religijnie obojętne. Pomiedzy tymi dwiema grupami skrajnymi znajduje się jeszcze trzecia grupa, zajmująca stanowisko pośrednie. Należą do niej te osoby, które aprobują jedne prawdy wiary, zwłaszcza tzw. prawdy teoretyczne, a odrzucają inne, zwłaszcza tzw. prawdy praktyczne. Ogółem wynosi ona około 30%. P. M. Zulehner proponuje objąć tę grupę osób mimo pewnych zróżnicowań, wspólnym terminem „ambiwalentne”¹². Wierzenia jej bowiem w mniejszym lub większym stopniu pozbawione są pewności i konsekwencji¹³. Biorąc pod uwagę proces współczesnych przemian kulturowo-społecznych, można przypuszczać, że grupa „doktrynalnie ambiwalentnych” będzie się zmniejszać na korzyść „doktrynalnych heterodoksów”¹⁴.

Przyjrzyjmy się jeszcze, jak przedstawiają się zależności między cechami demograficznymi i społecznymi a przekonaniami religijnymi badanych. Problem ten zostanie przeanalizowany na przykładzie akceptacji dogmatu o bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa w Puławach.

Pomiedzy strukturą płci a nasileniem wiary w bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa istnieje silna zależność statystyczna. Rozpiętość między wskaźnikami sięga 11,7% na korzyść kobiet. Zaobserwowany tutaj proces zakwestionowania dogmatu o Chrystusie dokonuje się przede wszystkim wśród mężczyzn. Oznacza to, że wspomniane powyżej tradycyjne struktury wiarygodności przestały już dla dużej ich części pełnić skutecznie funkcję systemu legitymizującego wiarę w naukę Kościoła.

¹² P. M. Zulehner, *Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern*, Wien 1969, 28.

¹³ O. H. Wölber, *Religion ohne Entscheidung*, Göttingen³ 1956, 51.

¹⁴ Należy dodać, że zasięg omówionych powyżej grup ustalono w oparciu o skalę *continuum* (stopnie ortodoksji). Lepiej byłoby zastosować inną metodę, np. obliczyć stopnie akceptacji dla każdego respondenta osobno. Prawdopodobnie zasięg procentowy wskaźników poszczególnych grup kształtowałby się wówczas nieco odmiennie. J. Mariański zastosował metodę punktacji uzyskując następujące wyniki: akceptacja maksymalna (doktrynalna ortodoksja) — 31,4%, akceptacja pomniejszona i niezdecydowana (doktrynalna ambiwalencja) — 51,2%, akceptacja minimalna (doktrynalna heterodoksja) — 17,4% (dz. cyt., 185).

Słaba zależność statystyczna występuje natomiast między strukturą wieku badanych a nasileniem ich wiary w bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa. Poniżej przeciętnej znaleźli się respondenci w dwóch grupach wieku 15—18 oraz 26—45 lat. Konsekwentnie w obydwu tych grupach wieku najwięcej osób wyraża opinię, że Chrystus jest wybitnym człowiekiem lub postacią wymyśloną przez ludzi. Fakty te świadczą, że młodzież i średnie pokolenie w mniejszym stopniu niż pokolenie starsze odwołują się do tradycyjnych legitymizacji doktryny religijnej. Ludzie starsi, jak się wydaje, znajdują się pod wpływem dawnego kontekstu społeczno-kulturowego, który oddziałał na ich „spontaniczną” akceptację prawd wiary.

Podobnie słaba zależność statystyczna ujawnia się w zakresie wpływu zmiennej poziomu wykształcenia na nasilenie wiary w bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa. Mimo to, kierunek tej zależności jest dość wyraźny. Można stwierdzić, że im niższe wykształcenie, tym wyższy wskaźnik badanych, aprobujących tę prawdę. Oznacza to, że wraz ze wzrostem wykształcenia spada wyraźnie spontaniczność akceptacji doktryny religijnej. Tym samym trzeba uznać wykształcenie za czynnik nie sprzyjający utrzymywaniu się w środowisku miejskim „otwartym” tradycyjnych struktur wiarygodności legitymizujących „kościelny” system przekonań religijnych.

Słaba zależność statystyczna występuje także między rodzajem wykonywanego zawodu a nasileniem wiary w bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa. Niższe od przeciętnego wskaźnika uzyskały trzy kategorie zawodu: robotnicy fizyczni wykwalifikowani, rzemieślnicy i pracownicy umysłowi.

Z zaobserwowanych tutaj zależności, najbardziej zdecydowanie na akceptację prawd wiary głoszonych przez Kościół, wpływa struktura płci. W mniejszym zaś stopniu na akceptację nauki Kościoła wpływa struktura wieku, wykształcenia i zawodu. Niemniej kierunek zależności, gdy chodzi o te cechy biograficzne i społeczne, jest dość wyraźny.

Zbierając wnioski z analiz przeprowadzonych w tym rozdziale trzeba stwierdzić, że środowisko miejskie uprzemysłowione w znacznie większym stopniu niż środowisko miejskie nieuprzemysłowione podlega zmianom charakterystycznym dla współczesnych społeczeństw industrialnych. Wyrazem tego jest nie tylko zmiana „miejsca” religii i jej instytucji, czy zmiany w hierarchii wartości ściśle religijnych, ale także upowszechnianie się postaw „wybiórczych” (ambiwalentnych) i nieortodoksyjnych („heterodoksyjnych”). Wydaje się, że miarą współczesnych przemian kulturowo-społecznych jest właśnie zasięg tego typu postaw w określonych środowiskach miejskich i wiejskich. Mimo obserwowanych zmian,

w Polsce — ze względu na oddziaływanie sił tradycji kulturowych — utrzymuje się wysoki poziom tradycyjnej religijności w jej wymiarze ideologicznym.

Sygnalizowane zmiany zmiierzają z jednej strony w kierunku pogłębienia tradycyjnej religijności, zwłaszcza w jej parametrze „konsekwencyjnym”, z drugiej zaś w kierunku kształtowania się religijności zindywidualizowanej, albo lepiej, — w kierunku przejścia od dogmatów do wiary jako wewnętrznej postawy badanych. Obok tych zmian, zauważa się wzrost kategorii ludzi religijnie obojętnych i niewierzących, co znajduje wyraz w negowaniu lub kwestionowaniu wszystkich prawd wiary. Zasygnalizowane zmiany najbardziej zaznaczają się wśród mężczyzn, młodzieży, pracowników umysłowych oraz wśród osób z wyższym wykształceniem.

2. Postawy wobec praktyk religijnych

Jednym z najbardziej eksponowanych elementów w religijności typu tradycyjnego są praktyki religijne. Z socjologicznego punktu widzenia ujmuje się je jako zachowania religijne spełniane przez członków grupy religijnej. Nie znaczy to, że wszystkie praktyki religijne mają charakter zbiorowy czy publiczny. Niektóre z nich są przez członków grupy religijnej spełniane indywidualnie i prywatnie. Biorąc pod uwagę przyjęty w socjologii religii podział na zachowania rytualne i instrumentalne¹⁵, trzeba zaznaczyć, że praktyki religijne, będące przedmiotem analizy niniejszego rozdziału, należą do pierwszych z nich. Jako zachowania rytualne, stanowią one uprzywilejowaną domenę instytucjonalizacji. Przez instytucjonalizację w tym przypadku rozumie się proces w toku którego zachowania obrzędowe stają się instytucją tzn. przybierają postać dokładną, obiektywną i stałą¹⁶.

Proces utrwalania się w społeczności religijnej wzorów rytualnego zachowania się rzutuje na układ odniesienia dla analizy stanu praktyk religijnych w badanych środowiskach miejskich. Układem tym, podobnie jak dla zachowań moralnych, nie są tylko normy instytucjonalne Kościoła powszechnego i lokalnego, lecz także wy-

¹⁵ W zachowaniach rytualnych większy nacisk kładzie się na sposób ich wypełniania niż na cel i motywację; w zachowaniach instrumentalnych zaś ważniejszy jest cel i motywacja niż sposób ich wypełniania. Te ostatnie obejmują głównie działalność akulturacyjną Kościoła związaną z przekazywaniem wiary (por. E. Pin, *La paroisse catholique. Les formes variables d'un système social*, Rome 1968, 99—100).

¹⁶ J. H. Richter, *Grundbegriffe der Soziologie* (wyd. E. Bodzenta), tłum. z ang. L. Walentik, Wien 1968, 152—154.

magania tradycji i zwyczaju. Inaczej można ten układ odniesienia nazwać instytucjonalno-środowiskowym.

Instytucjonalizacja praktyk religijnych prowadzi często do przeakcentowania ich strony zewnętrznej na niekorzyść motywacji, zaangażowania i powiązania z życiem uczestników. Dla wielu katolików ważniejszy może być sam fakt i sposób spełniania praktyk niż intencja, przeżycie i skutek w postaci wewnętrznej przemiany moralnej. Zachodzi zatem potrzeba uwzględniania w badaniach praktyk religijnych także ich jakościowego aspektu czyli ich intensywności.

To ostatnie stwierdzenie wiąże się z problemem funkcji wskaźnikowej praktyk religijnych. Nie wystarczy zarejestrować w badaniach socjologicznych, jakie praktyki i jak często są spełniane przez katolików, lecz trzeba poszukiwać odpowiedzi na pytanie, na ile te zewnętrzne przejawy¹⁷ stanowią rezultat wewnętrznej religijności? Badanie mechanizmów motywacyjnych jest jednak skomplikowanym zadaniem. Toteż niektórzy socjologowie próbują znaleźć rozwiązanie pośrednie, przy pomocy którego można by rozstrzygnąć, czy o udziale katolików w praktykach religijnych decydują mechanizmy wewnętrzne, osobowościowe czy też zewnętrzne, środowiskowe. Proponowane przez nich próby „pośredniego” rozstrzygnięcia o wartości wskaźnikowej praktyk bez odnoszenia się do motywacji, uwzględniają łącznie trzy elementy: obowiązywalność praktyki, jej usankcjonowanie i typ środowiska społecznego. Jednakże funkcja wskaźnikowa praktyk religijnych zależy nie tylko od wymienionych elementów, ale także od wpływu środowiska na ocenę wymagań uświadamianych przez katolików w zakresie praktyk religijnych oraz od pozytywnej lub negatywnej wartości związanej z konkretną praktyką religijną. Rozstrzygnięcie, czy i o ile praktyka religijna jest wyrazem wewnętrznej religijności, zależy od wielu czynników; szczególnie jednak należy brać pod uwagę stopień jej obowiązywalności instytucjonalno-środowiskowej oraz kontekst społeczno-religijny, który może przyczynić się do wzmocnienia lub osłabienia jej wartości wskaźnikowej.

Biorąc pod uwagę badane środowiska społeczne, można przypuszczać, że wskaźniki praktyk religijnych nie będą kształtować się na wysokim poziomie; wyższy jednak ten poziom będzie w Nowej Hucie, gdzie nastąpiła już pewna stabilizacja życia mieszkańców niż w Puławach i w Płocku, gdzie tej stabilizacji jeszcze nie ma. W odniesieniu do rejonu puławskiego można przypuszczać, że wskaźniki praktyk religijnych będą się kształtować wprost proporcjonalnie do

¹⁷ Według G. Le Bras są to przejawy „najbardziej widzialne, wymierne i dające się ująć systematycznie” (*Mesure de la vitalité du catholicisme en France*, Cahiers Internationaux de Sociologie, 1950, 36).

„otwartości” środowiska społecznego, co oznacza, że im bardziej „otwarte” środowisko społeczne, tym niższe wskaźniki praktyk religijnych. Spośród dwu rodzajów praktyk religijnych — obowiązkowych i nadobowiązkowych, drugie z nich będą się prezentować na niższym poziomie. Przypuszczać można wreszcie, że w miastach objętych bezpośrednio uprzemysłowieniem, udział w praktykach religijnych, przynajmniej niektórych kręgów katolików, jest wyrazem żywotności religijnej. W miastach tych bowiem mechanizmy środowiskowe nie odgrywają już większej roli. W grę wchodzi wówczas nie ilość, lecz jakość praktyk religijnych.

Przechodząc do szczegółowej analizy praktyk religijnych, zwróćmy najpierw uwagę na praktyki obowiązkowe. Praktyki te dzielą się na dwie kategorie, mianowicie na regularne i nieregularne obowiązki religijne oraz praktyki jednorazowe¹⁸. W ramach pierwszej kategorii praktyk obowiązkowych socjologowie religii w podejmowanych badaniach uwzględniają na ogół dwie, mianowicie udział w niedzielnej i świątecznej Mszy św. oraz w komunii wielkanocnej. Przystępując do analizy pierwszej z wymienionych praktyk religijnych, należy zauważyć, że wskaźnik *dominicanter* (ludzi biorących udział w niedzielnej i świątecznej Mszy św.) w badanych miastach kształtował się na dość niskim poziomie w porównaniu z innymi miastami w Polsce¹⁹, a na dość wysokim poziomie w porównaniu z miastami na Zachodzie²⁰. W latach 1969—1971 wskaźnik *dominicanter* w Puławach wynosił 27,4⁰/o ludzi zobowiązanych do udziału we Mszy św., w Płocku wskaźnik ten wynosił 27,3⁰/o a w Nowej Hucie 33,3⁰/o. Interesująca jest różnica między tymi wskaźnikami. Wydaje się ona potwierdzać hipotezę, że im bardziej ustabilizowane środowisko miasta przemysłowego, tym wyższy stan *dominicanter* i odwrotnie. Mając na uwadze ustalone wskaźniki *dominicanter*, przyjrzyjmy się obecnie strukturze praktykujących.

Tab. 3 informuje, że stan praktykujących w każdą niedzielę jest dosyć wysoki, w każdym razie daleko odbiega od wskaźnika *dominicanter*. Różnice te mogą płynąć z dwóch źródeł: po pierwsze, respondenci, jak stwierdzono podczas prowadzonych wywiadów, mają tendencję do zawyżania danych dotyczących udziału w praktykach religijnych; po drugie, wielu z nich opuszcza Mszę św. z różnych powodów, które uważają za dostateczne racje zwalniające ich z obowiązku niedzielnego. W tej sytuacji uważają, że mimo opuszczenia Mszy św., są katolikami praktykującymi systematycznie. Z wymie-

¹⁸ G. Le Bras, *Secteurs et aspects nouveaux de la sociologie religieuse*, Cahiers Internationaux de Sociologie, 1946, 43.

¹⁹ *Religijność miejska w dwudziestolecu powojennym w Polsce*, Znak, 18(1966), 302—303.

²⁰ *Tamże*, 303.

Tab. 3. Częstotliwość udziału we Mszy św.
w świetle wywiadu środowiskowego z 1969—1971 r.

Uczestnictwo we Mszy św.	Puławy N = 941	Płock N = 557	N. Huta N = 515
w każdą niedzielę	43,9	33,2	49,2
dwa—trzy razy w miesiącu	23,4	31,6	23,8
kilka razy w roku	24,6	25,1	20,8
nigdy od lat	3,4	10,1	5,6
brak odpowiedzi	4,7	—	0,6
ogółem	100,0	100,0	100,0

nionych tutaj dwóch źródeł, drugie wydaje się bardziej wpływa na deklaracje badanych w zakresie praktyk religijnych.

Grupa praktykujących niesystematycznie i rzadko jest również dość upowszechniona we wszystkich środowiskach społecznych. Mało natomiast jest wierzących, oprócz Płocka, którzy nie biorą udziału w niedzielnej Mszy św. W Puławach odsetek tych ludzi również wyniósłby więcej niż ukazuje tab. 3.

Trzymając się powyższych informacji, choć są one zawyżone, można ustalić pewną typologię ze względu na częstotliwość udziału w niedzielnej Mszy św. Ogólnie biorąc, wierzący w badanych środowiskach społecznych dzielą się na trzy grupy: katolicy niedzielni, katolicy świąteczni i niepraktykujący.

Przez „katolików niedzielnych” rozumie się te osoby, które uczęszczają na niedzielną Mszę św. systematycznie i niesystematycznie, przy czym udział niesystematyczny nie może być rzadszy niż jeden raz w miesiącu. Kategoria ta jest najbardziej upowszechniona w badanych środowiskach społecznych. O zasięgu jej decydują dwa czynniki, mianowicie otwartość środowiska miejskiego i jego stabilność. Można stwierdzić zatem, że im bardziej heterogeniczne środowisko społeczne, tym niższe wskaźniki katolików niedzielnych. Podobnie można stwierdzić, że im bardziej ustabilizowane i zintegrowane środowisko miejskie, tym wyższy stan katolików niedzielnych.

Z kolei, gdy chodzi o „katolików świątecznych”, rozumie się przez nich osoby, które nie tylko spełniają praktyki jednorazowe, ale także chodzą do kościoła w wielkie święta, takie jak Boże Narodzenie, Niedziela Palmowa, Wielkanoc, Dzień Zaduszny. Szczególnego znaczenia w życiu ich nabiera kult zmarłych i osobiste zabezpieczenie się przed śmiercią. Zasięg tej kategorii katolików prawie we wszystkich parafiach kształtuje się na jednakowym poziomie.

Tab. 4. Typy badanych ze względu na częstotliwość udziału w niedzielnej Mszy św.

Typy badanych:	Puławy	Płock	N. Huta
katolicy niedzielni	67,3	63,8	73,0
katolicy świąteczni	24,6	25,1	20,8
niepraktykujący	8,1	10,1	6,2
ogółem	100,0	100,0	100,0

Wreszcie „niepraktykujący”, to osoby, które zarzuciły praktykę chodzenia do kościoła, co nie oznacza, że w rodzinach ich nie są spełniane praktyki przynajmniej jednorazowe. Wskaźnik niepraktykujących nie kształtuje się na jednakowym poziomie we wszystkich środowiskach społecznych. Kategoria ta najbardziej upowszechniona jest w Płocku, najmniej zaś w Nowej Hucie.

Drugą praktyką obowiązkową, z którą związana jest sankcja grzechu ciężkiego jest komunია wielkanocna²¹. Znalezienie obiektywnego wskaźnika tej praktyki obecnie jest bardzo trudne. Wielu parafian nie korzysta z własnego kościoła, a ponadto parafie nie prowadzą w tym zakresie obliczeń nawet w okresie wielkanocnym. Jedynym źródłem, jaki pozostaje do dyspozycji socjologa, jest autodeklaracja respondentów. Jak wiadomo przy ogólnej tendencji do podnoszenia danych dotyczących zachowań religijnych, również autodeklaracje na temat częstotliwości komunikowania, mogą być zawyżone.

Tab. 5. Wskaźniki *paschantes* w świetle wywiadu środowiskowego z 1969—1971 r.

Wskaźniki <i>paschantes</i>	Puławy N = 941	Płock N = 557	N. Huta N = 515
<i>paschantes</i>	80,2	62,1	72,2
<i>non paschantes</i>	14,7	37,6	26,4
brak odpowiedzi	5,1	0,3	1,4
ogółem	100,0	100,0	100,0

²¹ Wskaźnik *paschantes* obliczono podobnie jak wskaźnik *dominicanes*. Jako tzw. „zwolnionych” (nie komunikujących) przyjęto 25% we wszystkich środowiskach społecznych. Pozostałą część potraktowano jako 100% zobowiązanych.

Opierając się na informacjach uzyskanych od duszpasterzy, autorzy badań uważają, że wskaźniki *paschantes* są w rzeczywistości niższe od wskaźników uzyskanych za pomocą wywiadu środowiskowego. Niezależnie jednak od dokładnego ustalenia wskaźników *paschantes* w badanych miastach trzeba przyjąć, że są one podobne do tych, jakie stwierdzono w innych miastach polskich²².

Biorąc pod uwagę ustalone tą samą metodą we wszystkich badanych miastach wskaźniki *paschantes*, można stwierdzić, że zasygnalizowane powyżej hipotezy w odniesieniu do *dominicanes*, są zasadne także w odniesieniu do *paschantes*. Inaczej mówiąc, stan *paschantes* kształtuje się w zależności od typu środowiska społecznego oraz od stopnia integracji i stabilizacji ludności w danym środowisku społecznym.

Mając już ustalone omówione powyżej wskaźniki warto dokonać pewnych porównań między nimi, zacieśniając się przy tym do rejonu puławskiego.

Jak się okazuje, rozpiętość między wskaźnikiem *dominicanes* a stanem katolików niedzielnych jest dość duża. Zależy ona od dwóch czynników, mianowicie od wskaźnika procentowego *dominicanes* z jednej strony oraz od zasięgu praktykujących niesystematycznie. Można by sformułować hipotezę, że im niższy stan *dominicanes* i im większy zasięg praktykujących niesystematycznie, tym większa rozpiętość między wskaźnikiem *dominicanes* i wskaźnikiem katolików niedzielnych. Hipoteza ta wymaga jeszcze zweryfikowania przy dysponowaniu bardziej obiektywnymi informacjami niż dane z kwestionariusza wywiadu.

Jeszcze większą rozpiętość dostrzega się między wskaźnikiem *dominicanes* a wskaźnikiem *paschantes*. Jest to typowa cecha religijności polskiej, polegająca na utrzymaniu się wysokiego procentu katolików komunikujących na Wielkanoc, mimo zaniedbywania niedzielnej Mszy św. Uzyskane informacje wskazują jasno na fakt, że obowiązek wielkanocny spełnia także znaczna część katolików świątecznych, a więc osób, które bardzo rzadko chodzą do kościoła. Być może, znajdują się one pod silnym oddziaływaniem tradycji i środowiska rodzinnego. Porównując zasygnalizowaną rozpiętość między wskaźnikami *dominicanes* i *paschantes* w różnych środowiskach społecznych, nie można sformułować hipotezy mówiącej, że im bardziej „zamknięte” środowisko społeczne, tym większa rozpiętość między tymi wskaźnikami i odwrotnie, choć skądinąd wydaje się, że hipoteza ta jest zasadna. Być może, na trudności udowodnienia jej tutaj wpłynęła niejednorodność źródeł, z których czerpano informacje.

Pozostaje jeszcze do omówienia wpływ cech demograficznych

²² *Religijność miejska...*, art. cyt., 303—304.

i społecznych respondentów na stan praktyk obowiązkowych. Problem ten zostanie omówiony w odniesieniu do *dominantes* na podstawie informacji zebranych w Puławach za pomocą metody konsultacji niedzielnej.

Pomiędzy strukturą płci a wskaźnikami uczestnictwa we Mszy św. niedzielnej istnieje bardzo silna zależność statystyczna. Oznacza to, że płeć ma istotny wpływ na stan obecnych na Mszy św. Udział kobiet praktykujących systematycznie (81,2⁰/o) jest wyższy niż udział mężczyzn (75,5⁰/o) i w efekcie większy jest udział mężczyzn wśród praktykujących niesystematycznie i rzadko. Bardzo silna zależność statystyczna występuje także pomiędzy strukturą wieku a poziomem uczestnictwa we Mszw św. niedzielnej. Potwierdza to hipoteza mówiąca, że krzywa praktyk religijnych kształtuje się w zależności od wieku. Oznacza to, że poziom praktyki niedzielnej jest wysoki wśród katolickich dzieci i młodzieży (87,2⁰/o dzieci i 84,4⁰/o młodzieży uczęszcza na niedzielną Mszę św. systematycznie), następnie spada wśród ludzi w wieku średnim (71,1⁰/o—74,6⁰/o), wzrasta natomiast wśród ludzi w wieku starszym (82,4⁰/o).

Wreszcie, nieco słabszą zależność statystyczną obserwuje się pomiędzy strukturą wykształcenia a wskaźnikami uczestnictwa w niedzielnej Mszy św. Najwyższy wskaźnik praktykujących systematycznie występuje wśród ludzi z nieukończonym wykształceniem podstawowym oraz wyższym (odpowiednio, 84,5⁰/o i 1—82,7⁰/o). Pod tym względem środowisko miejskie Puław nie jest typowe. Z kolei najniższy poziom uczestnictwa w niedzielnej Mszy św. zauważa się wśród osób z wykształceniem podstawowym ukończonym i średnim (odpowiednio, 77,4⁰/o i 75,9 — 78,3⁰/o).

Obok praktyk obowiązkowych można wyróżnić inny typ praktyk religijnych, tzw. praktyki „pobożne”. W praktykach tych zawiera się element „osobowo-dobrowolny”. W instytucjonalnym modelu religijności traktuje się je jako nadobowiązkowe. Jednakże niektóre kręgi katolików w różnych środowiskach społecznych mogą je traktować jako obowiązkowe, co więcej, — jako związane z sankcją grzechu ciężkiego. W zasadzie jednak wykraczają one poza minimum wymagań Kościoła i dlatego traktuje się je jako znaki szczególnej, bardziej intensywnej religijności²³. Praktyki pobożne mają dużą wartość pozytywną jako wskaźniki wewnętrznej religijności. Brak ich jednak nie świadczy jeszcze o odejściu od Kościoła.

Wachlarz praktyk pobożnych jest bardzo zróżnicowany; są praktyki publiczne i prywatne, ogólnokościelne i regionalne, ściśle religijne i zwyczajowo-towarzyskie. Wiele z nich posiada pewną specyfikę narodową, regionalną lub lokalną. Zwrócimy przeto uwagę tylko na pewne z nich, co do których udało się zebrać potrzeb-

²³ F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris 1954, 113.

ne informacje i scharakteryzujemy je pokrótce na przykładzie Puław.

Jedną z najbardziej upowszechnionych praktyk pobożnych jest modlitwa codzienna, odmawiana bądź indywidualnie, bądź wspólnie z rodziną. Opuszczenie tej właśnie praktyki spełnianej indywidualnie wielu katolików uważa za grzech ciężki. Ogólnie biorąc, jednak w jakiś sposób modli się codziennie w Puławach 55,7⁰/. W porównaniu z tym wskaźnikiem procent osób odmawiających modlitwę wraz ze swoimi rodzinami jest znacznie niższy. W Puławach wynosił on tylko 30,9⁰/. Zatem ten typ modlitwy, który posiada dużą wartość jako element więzi religijnej rodziny, jej religijnej atmosfery, nie jest zbyt częstym zjawiskiem w badanym rejonie.

Ważniejszą od praktyki codziennego pacierza jest codzienna msza i częsta Komunia św. We Mszy św. codziennej bierze udział niewielka liczba osób. Według informacji uzyskanej za pomocą konsultacji niedzielnej grupa ta wynosi w Puławach 3,2⁰/% katolików. Jeszcze bardziej charakterystyczne od omawianych praktyk jest przystępowanie do Komunii św. w niedzielę podczas Mszy św. W Puławach wskaźnik przystępowania do Komunii św. był raczej niski, ale można zaobserwować pewne specyficzne zmiany w tym zakresie. Gdy w 1969 r. 10,0⁰/% osób obecnych na niedzielnej Mszy św. przystępowało do Komunii św., sześć lat później, w 1975 roku, wskaźnik ten wzrósł do 12,9⁰/. Równocześnie, łączenie udziału we Mszy św. z przystępowaniem do Komunii św. bardziej upowszechnia się wśród kobiet niż wśród mężczyzn. Charakterystyczne jest, że wzrost uczestników niedzielnej Mszy św. przystępujących do Komunii św. był podobny w obydwu grupach. Gdy w 1969 r. 5,4⁰/% mężczyzn i 13,0⁰/% kobiet obecnych na Mszy św. przystępowało do komunii św., w 1975 r. wskaźniki te wynosiły odpowiednio 9,5⁰/% i 16,5⁰/. Można zatem stwierdzić, że pogłębienie życia religijnego, którego wyrazem jest ta praktyka, bardziej dokonuje się wśród kobiet niż wśród mężczyzn.

Analiza udziału w praktykach pobożnych dopełniła obrazu, jaki został wytworzony w niniejszym rozdziale w zakresie praktyk religijnych. Zgromadzone informacje pozwalają, z punktu widzenia częstotliwości i intensywności udziału w praktykach religijnych, na wyróżnienie kilku grup katolików:

a) Katolicy gorliwi, którzy uczestniczą systematycznie w praktykach obowiązkowych i w większości nadobowiązkowych. Szczególną cechą ich jest codzienna, tygodniowa i miesięczna Komunia św.

b) Katolicy obowiązowi, którzy w zasadzie systematycznie uczęszczają na Mszę św. niedzielną, choć niekiedy ją opuszczają z uzasadnionych przyczyn. Zawsze jednak starają się częściej niż raz w roku przystępować do Komunii św.

c) Katolicy formalni, którzy wprawdzie opuszczają Mszę św. niedzielną, ale starają się wypełnić obowiązek wielkanocny. Najprawdopodobniej kierują się oni tradycją i poczuciem wypełnienia „formalności”, nie zaś potrzebą utrzymania kontaktu z *sacrum*.

d) Katolicy świąteczni, którzy częściowo nakładają się na poprzednią kategorię osób; różnią się jednak od niej jeszcze rzadszym uczęszczaniem do kościoła i niesystematycznym spełnianiem obowiązku wielkanocnego.

e) Katolicy religijnie obojętni, którzy czasem bywają w kościele, zaniedbują jednak niektóre praktyki sezonowe.

Trudno byłoby określić zasięg procentowy wymienionych grup. Podane tutaj typy katolików mają zatem znaczenie orientacyjne.

Konkluzja

Przedstawione tutaj w ogólnych zarysach wyniki badań wskazują, że w parafiach miejskich, mimo intensywnej industrializacji upowszechniony jest model religijności tradycyjnej. Charakteryzuje się on z jednej strony silnym przywiązaniem do „wiary ojców”, rytualizmem zarówno w poglądach religijnych, np. akceptacją najważniejszych obowiązków katolika, jak i w zachowaniach religijnych. Model ten można wiązać z typem religijności kulturalno-środowiskowej, co oznacza, że bardziej zasadza się ona na „dziedzictwie przedków” niż na osobistym wyborze katolików. Trzeba jednak podkreślić, że tak rozumiany model religijności jest akceptowany tylko przez pewną grupę katolików miejskich, sięgającą 40—45⁰/₀.

Jak stwierdzono, większość katolików miejskich kwestionuje model religijności tradycyjnej, mimo emocjonalnego przywiązania do „wiary ojców”. Proces ten wiąże się ze zmianą systemu legitymizacji uzasadniających określone postawy i zachowania religijne. W środowiskach tradycyjnych duże znaczenie w tym zakresie miał autorytet tradycji i Kościoła. W środowiskach objętych intensywną industrializacją, wspomniane autorytety tracą na znaczeniu. Uczestnictwo w kulturze industrialnej prowadzi do racjonalizacji postaw, co z kolei sprzyja indywidualizmowi i utylitaryzmowi. Biorąc pod uwagę stosunek do religii, znajduje to wyraz przede wszystkim w postawach wybiórczych. Profil i zasięg tych postaw jest najbardziej charakterystyczny dla środowisk uprzemysłowionych. „Wybiórczość” zaznacza się zarówno w ideologicznym, jak i w etycznym parametrze życia religijnego; polega ona bądź na odrzucaniu, bądź tylko na kwestionowaniu podstawowych prawd wiary i norm moralności instytucjonalnej. Najbardziej charakterystyczne dla tej postawy jest zachowanie wiary w Boga rozumianego niekiedy jako

„Siła Wyższa” przy jednoczesnym odrzuceniu chrześcijaństwa, Kościoła i wiary w życie pozagrobowe. Sygnalizowany proces można wiązać ze zjawiskiem religijności pozainstytucjonalnej, upowszechniającej się w społeczeństwach wysoko rozwiniętych. Prawdopodobnie dla postaw wybiórczych tradycyjny model religijności nie jest już wystarczającym układem odniesienia. W konsekwencji biorąc za punkt wyjścia ten właśnie model, trudno byłoby mówić o upowszechniającym się zjawisku laicyzacji, skoro badani „odnoszą” aktualne postawy religijne do zupełnie innego modelu życia religijnego. Dokładniejsze przedstawienie cech tego modelu nie jest łatwe. Sygnalizowane tutaj zjawisko „wybiórczości” znajduje się *in statu fieri* a zatem pośpiech nie jest wskazany. Trzeba jednak nadmienić, że jest to zarazem problem swoistej definicji religijności i jej operacjonalizacji.

„Wybiórczość” wiąże się także z zanikaniem praktyk religijnych. W badanych środowiskach miejskich stan praktyk religijnych nie wskazuje jeszcze na konsekwentne urzeczywistnianie się postaw wybiórczych. Należy jednak oczekiwać, że w miarę upowszechniania się nowego typu społeczeństwa pluralistycznego, nastąpi większe niż dotychczas rozluźnienie w zakresie zachowań religijnych.

Obok postaw wybiórczych, najbardziej upowszechnionych w badanych środowiskach miejskich (około 30% katolików), kształtują się postawy skrajne w stosunku do tradycyjnego modelu religijności. Należą tutaj z jednej strony obojętni religijnie i niewierzący, z drugiej zaś katolicy o religijności pogłębionej. Jeśli chodzi o pierwszych z nich, stwierdzono, że zarzucili już model religijności tradycyjnej, bądź przechodząc na pozycje indyferentyzmu religijnego, bądź wybierając światopogląd ateistyczny. Charakterystyczne jest, że niektóre osoby, mimo odrzucenia tradycyjnego modelu religijności, przestrzegają jednak pewnych praktyk religijnych, np. praktyki jednorazowe czy uczęszczanie do kościoła w wielkie święta. Zjawisko to prawdopodobnie wiąże się z oddziaływaniem środowiska rodzinnego na tę kategorię osób. Jeśli chodzi o katolików odznaczających się religijnością pogłębioną, nie jest łatwo określić, na czym ta religijność polega. Jak można było stwierdzić, wśród pewnej grupy katolików występuje zarówno intensywna postawa religijna, jak i szczególne zaangażowanie religijne. Przejawiają się one przede wszystkim w świadomym wyborze wiary motywowanym osobistymi przemyśleniami, położeniem akcentu na konsekwencyjny element religijności, częstym przystępowaniem do Komunii św. W tym ostatnim przypadku chodzi zwłaszcza o aktywne uczestnictwo we Mszy św. i w akcjach organizowanych przez parafię. Trudno było stwierdzić, czy układem odniesienia dla tej grupy katolików jest tradycyjny model religijności, czy też inny, np. posoborowy. Wydaje się jednak, że grupa ta najbardziej zainteresowana jest refor-

mą w Kościele. Biorąc to pod uwagę, można przyjąć, że raczej drugi z tych modeli jest bardziej adekwatny dla analizy wskaźników religijności tej grupy katolików. Upowszechnienie się tego typu katolików w badanych środowiskach społecznych prawdopodobnie nie jest uzależnione wyłącznie od typu duszpasterstwa (niektórzy katolicy z tej grupy księża krytykują i unikają), lecz także od innych czynników. Ogółem obejmuje grupa ta 10—15% katolików w badanych środowiskach miejskich.

Jak to już niejednokrotnie podkreślano w niniejszym studium, największy wpływ na zmiany w tradycyjnym modelu religijności mają cechy demograficzne i społeczne respondentów. Hipotezy dotyczące zależności między strukturą płci, wieku, wykształcenia i zawodu a poziomem życia religijnego badanych, znalazły tutaj prawie całkowite potwierdzenie. Do wyjątków należały wskaźniki religijności, które nie wchodziły w istotne zależności statystyczne z wymienionymi zmiennymi. Można zatem zasadnie stwierdzić, że kobiety są bardziej religijne niż mężczyźni. Podobnie pokolenie młodsze i starsze jest bardziej religijne niż pokolenie średnie. W tym przypadku jednak wystąpiły pewne różnice w zależności od analizowanych wskaźników życia religijnego. Stwierdzona tu prawidłowość odnosi się głównie do praktyk religijnych. Dalej, poziom życia religijnego kształtuje się w zależności od stopnia wykształcenia: im wyższe wykształcenie, tym niższy poziom religijności. Wreszcie na zróżnicowanie poziomu życia religijnego ma wpływ struktura zawodu. Jak wykazano, osoby bardziej zaangażowane — ze względu na wykonywany zawód — w budowę nowoczesnego społeczeństwa, prezentują niższy poziom religijności. Spośród wymienionych zmiennych najbardziej na zróżnicowanie poziomu religijności wpływa wykształcenie, co wskazuje na fakt, że czynnik ten wyjątkowo sprzyja reinterpretacji tradycyjnego systemu legitymizacji postaw i zachowań religijnych. Poprzez wykształcenie bowiem dokonuje się wspomniana poprzednio „ruchliwość intelektualna”, która przyczynia się do upowszechniania się postaw „nonkonformistycznych”, co więcej wykształcenie stwarza szanse uczestnictwa w kulturze pluralistycznej, a ta — jak wiadomo — przyczynia się do rozkładu tradycji religijnych.

Większość omówionych powyżej czynników ma charakter „zmiennych częściowych”, które trzeba rozpatrywać łącznie, chcąc wyjaśnić zmiany w tradycyjnym modelu religijności. Za zmienne bardziej „globalne” można uznać dwa, względnie trzy z nich, mianowicie środowisko rodzinne i kulturę regionu z jednej strony oraz strukturę wykształcenia z drugiej. Dwa pierwsze sprzyjają utrzymaniu się tradycyjnego modelu religijności, zaś drugi oddziałuje na zmiany w tym modelu.

THE INFLUENCE OF INDUSTRIALIZATION ON TRADITIONAL POLISH RELIGIOSITY

The general description of the results of research presented above shows that despite intensive industrialization the model of traditional religiosity still functions in urban parishes. The model is characterized by a strong attachment to „the faith of the fathers” and ritualism both in religious opinions and behaviour. We may link this model with a type of cultural-environmental religiosity, which is based on heritage rather than on personal choice of the Catholics. However, it is necessary to emphasize that such a model of religiosity is accepted only by a group of urban Catholics amounting to 40—45%.

As it was found, the majority of urban Catholics questions the model of traditional religiosity despite their emotional attachment to „the faith of the fathers”. This process is connected with a change of the system of legitimisations justifying particular religious attitudes and behaviour. In traditional milieus the authority of Church played an important role in this respect. In the milieus undergoing intensive industrialization this authority lose its importance. Participation in industrial culture leads to rationalisation of attitudes and this, in turn, favours individualism and utilitarianism. As regards attitudes towards religion, it is observed first of all in selective attitudes. The profile and range of these attitudes is the most characteristic feature of the urban environments under industrialization. „Selectivity” reveals itself both in the ideological and ethical aspect of religious life. It consists either in rejecting altogether or questioning essential religious truths and norms of institutional morality. The most characteristic of this attitude is the preserving of the faith in God understood sometimes as a „Power Above”, and at the same time rejecting Christianity, Church and the faith in life after death. The process may be related to the phenomenon of noninstitutional religiosity, which becomes widespread in highly developed societies. The traditional model of religiosity is probably not adequate as a reference system for selective attitudes. In consequence, taking this model as the starting point, it would be hard to describe secularization as a phenomenon which becomes widespread because the examined people „refer” present religious attitudes to quite another model of religious life. A more precise presentation of the features of this model is not an easy task.

„Selectivity” is connected also with the gradual disappearance of the religious practices. In the investigated urban environments the level of religious practices does not prove that selective attitudes are permanently realized. However, it can be expected that along with the development of a new type of pluralistic society, relaxation in the sphere of religious behaviour will be greater than up to now.

Beside selective attitudes, which are most common in the investigated urban environments (about 30% of Catholics), one could also observe extreme attitudes towards the traditional model of religiosity. This group includes, on one hand, irreligious and religiously indifferent people, and, on the other hand, Catholics with intensive religiosity. As far as the former are concerned, it was found that they gave up already the traditional model of religiosity and either took the attitude of religious indifference or accepted an atheistic outlook. It is worth noting that some people, despite rejecting the traditional model of religiosity, still perform some religious practices e.g. during major holidays. The phenomenon is probably connected with an influence of the family environment on this category of people. As for the group of Catholics characterized by intensified religiosity is concerned, it is not easy to define what this religiosity is based on. As was found out, a group of Catholics was characterized by both intensive religious attitude and special religious involvement. These features are expressed, above all,

in their conscious choice of the faith motivated by personal reflections, in putting the stress on a consequential element of religiosity and in a frequent practice of Holy Communion, as well as active participation in the Mass and in undertakings launched by the parish. It was difficult to find out whether this group of Catholics accepted as their reference system the traditional model of religiosity or some other model, for instance, the one introduced by Vatican II. It seems that the group is most interested in reforms of the Church. Taking this into account it can be assumed that the second model is rather more adequate for the analysis of the indicators of religiosity in this group of Catholics. Dissemination of this type of Catholics in the examined social environments does not probably depend only on the quality of priesthood (some Catholics in this group criticize and avoid priests), but also on other factors. In total this group includes 10—15% of Catholics in the examined urban environments.

As it was pointed out, the greatest influence on changes of the traditional model of religiosity is exerted by demographic and social features of the respondents. The hypotheses referring to a relationship between sex, age, education and occupational structure and the level of the religious life of the examined persons were almost fully corroborated. One exception were the indicators of religiosity which were not statistically related to the mentioned variables. Thus, we may state that women are more religious than men. Similarly, younger and older generations are more religious than the middle one. In this case, however, there were some differences according to the analysed indicators of the religious life. The regularity described above is related to religious practices. Then, the level of religious life depends on the level of education — the higher the education the lower the religiosity. Finally, a differentiation of the religious life is influenced by an occupational structure. As it was proved, people involved to a greater extent in the creation of a new society show a lower level of religiosity. Out of all the mentioned variables the greatest influence on a differentiation of the level of religiosity is exerted by education. It proves that this factor is especially conducive to a reinterpretation of the traditional system of legitimising religious attitudes and behaviour. Education is a source of „intellectual mobility” which contributes to the dissemination of „non-conformist” attitudes. What is more, education creates a possibility of participation in pluralistic culture, and this culture — as it is known — contributes to disintegration of traditional religiosity.

Most of the factors analysed above perform the functions of „partial variables” which must be analysed together in order to explain changes in the traditional model of religiosity. Two or three of them may be accepted as more „global” variables and they include family environment and the culture of a region on one hand, and the structure of education on the other. The former two factors are favourable to the maintenance of the traditional model of religiosity and the latter brings about changes in the model.