

УДК 316.74

DOI: <https://doi.org/10.35774/gsip2022.02.108>

Edward JARMOCH,
*Ks. prof. dr hab., Katolicka univerzita v Ružomberku
Teologický inštitút TF
Spišská Kapitula – Spišské Podhradie, Slovenska*

DYMENSJE I WSKAŹNIKI RELIGIJNOŚCI

Streszczenie. *Religia w każdej kulturze i społeczeństwie jest znaczącym zjawiskiem społecznym. Socjologia nie wyjaśnia skąd się wzięła religia oraz na czym polega jej istota, lecz pogłębia znajomość zjawisk religijnych o ile zależą one od styczności, czynności, stosunków i grup społecznych. Religia dla niej jest faktem społecznym.*

Wiara, wierzenia, wartości i czynności religijne, stanowią strukturalne elementy systemów religijnych. Zinternalizowane wartości, znajdujące wyraz w postawach i zachowaniach społeczności religijnych, można nazwać religijnością a samą religię można traktować jako wartość kulturową i rzeczywistość społeczną.

Wiara ma swoje widoczne przejawy w życiu społeczno-religijnym człowieka ale nie odzwierciedla w pełni całokształtu religijności. Religijność w wymiarze globalnych postaw wobec wiary w Polsce kształtowała się na wysokim poziomie w systemie totalitarnym i na jeszcze wyższym w systemie rodzącej się demokracji w pierwszych latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Obecnie zaś wskaźniki wierzących kształtują się na niższym poziomie.

Z kolei wiedza religijna ma swój związek z wyznawaną wiarą i może potęgować jej intensywność. Chociaż wiedza religijna najmniej podlega zmianom w każdym środowisku, między innymi dlatego, że prezentuje się na niskim poziomie, to pewne minimum tej wiedzy potrzebne jest, by przyjąć wiarę oraz ją wyznawać. W intelektualnym wymiarze religijności, podstawowa wiedza katechizmowa jako integralny jej element, jest w obecnej rzeczywistości niewystarczająca.

Wierzenia pozostają w ścisłym powiązaniu z wiarą członków danej społeczności religijnej i opierają się na wierzeniach religijnych, objawiających wyobrażenia o naturze rzeczywistości Bożej i jej celowości. Są na względnie wysokim poziomie a selektywność dogmatów wiary, bardziej dotyczy treści eschatologicznych.

W doświadczeniu religijnym prawie połowa Polaków wypowiedziało się pozytywnie o możliwości odczucia bliskości Boga w życiu codziennym. Kobiety częściej doświadczają bliskość Boga niż mężczyźni. Ludzie młodzi najbardziej doświadczali Boga w cierpieniu, chorobie i utracie kogoś bliskiego a także na modlitwie.

Spełnianie praktyk religijnych jednorazowych jest bardzo wysokie. Na mszę św. raz lub kilka razy w tygodniu uczęszczają bardziej kobiety niż mężczyźni. Zdecydowana większość dzieci wychowała się w domu rodzinnym, w którym w mieszkaniu był krzyż lub ikona.

Większa jest identyfikacja z kościołem parafialnym w środowisku wiejskim niż w środowisku miejskim. Mieszkańcy miasta ujawniają daleko niższe zainteresowanie się życiem parafialnym. Z kolei portret księdza kreślony jest jego cechami indywidualnymi: to ksiądz powiernik, o dobrym sercu, oscylujący między sacrum a profanum.

Moralność religijna najbardziej ulega zmianom, w kierunku odchodzenia stawianych przez Kościół obowiązujących ocen i norm moralnych, szczególnie w dziedzinie katolickiej etyki seksualnej życia małżeńsko-rodzinnego. Młode pokolenie w opiniowaniu różnych zachowań ludzkich, powoli odchodzi od rygoryzmu, zmierzając w kierunku wyrozumiałej tolerancji.

Słowa kluczowe: religia, religijność, parametry, wskaźniki.

Father prof. dr hab. Edward JARMOCH,
Ks. prof. dr hab., Catholic University in Ružomberok
Theological Institute , Faculty of Theology,
Spišská Kapitula – Spišské Podhradie, Slovakia

DIMENSIONS AND INDICATORS OF RELIGIOSITY

Abstract. Religion in every culture and society is a significant social phenomenon. Sociology does not explain where religion came from and what its essence consists of, but it deepens the knowledge of religious phenomena as far as they depend on contact, activities, relations and social groups. Religion for her is a social fact.

Faith, beliefs, values and religious activities are structural elements of religious systems. Internalized values, expressed in the attitudes and behaviors of religious communities, can be called religiosity, and religion itself can be treated as a cultural value and social reality.

Faith has its visible manifestations in the socio-religious life of man, but it does not fully reflect the whole religiousness. Religiosity in the dimension of global attitudes towards faith in Poland was at a high level in the totalitarian system and at an even higher level in the system of nascent democracy in the first nineties of the last century. Currently, the indicators of believers are at a lower level.

In turn, religious knowledge is related to the professed faith and may intensify its intensity. Although religious knowledge is the least likely to change in any environment, partly because it is of a low standard, a certain minimum of this knowledge is needed to accept and profess faith. In the intellectual dimension of

religiosity, basic catechism knowledge as its integral element is insufficient in the present reality.

Beliefs are closely related to the faith of members of a given religious community and are based on religious beliefs that reveal ideas about the nature of God's reality and its purpose. They are at a relatively high level and the selectivity of the dogmas of faith is more related to eschatological content.

In their religious experience, almost half of Poles spoke positively about the possibility of feeling close to God in everyday life. Women are more likely to experience closeness to God than men. Young people experienced God the most in suffering, illness and loss of a loved one, as well as in prayer.

Fulfillment of one-time religious practices is very high. For the Holy Mass more women than men attend once or several times a week. The vast majority of children grew up in a family home where there was a cross or an icon in the apartment.

Identification with the parish church is greater in the rural environment than in the urban environment. The inhabitants of the city show far less interest in parish life. In turn, the portrait of the priest is drawn with his individual features: he is a confidant priest, with a good heart, oscillating between the sacred and the profane.

Religious morality changes the most, in the direction of departing from the valid assessments and moral norms set by the Church, especially in the field of Catholic sexual ethics of marriage and family life. The young generation, when expressing opinions on various human behaviors, is slowly moving away from rigorism and towards understanding tolerance.

Keywords: *religion, religiosity, parameters, indicators.*

Wstęp. Religią zajmują się różne nauki między innymi: filozofia, teologia i socjologia. Podczas, gdy dwie pierwsze docierają do genezy i istoty religii, to trzecia zatrzymuje się na zjawiskowej stronie życia religijnego. Socjologia nie wyjaśnia skąd się wzięła religia oraz na czym polega jej istota, lecz pogłębia znajomość zjawisk religijnych o ile zależą one od styczności, czynności, stosunków i grup społecznych. Religia dla niej jest faktem społecznym.

Religia jest określana za pomocą takich pojęć jak: «przeżycie tego co święte», «nadprzyrodzone», «transcendentne», «rzeczywistość pozaempiryczna», «sacrum», «Bóg».

Problem wielowymiarowego pojęcia religijności w sposób najbardziej systematyczny i wyczerpujący omówił Ch. Y. Glock. Wyróżnił on pięć parametrów religijności: ideologiczny, intelektualny, przeżyciowy, rytualistyczny, konsekwencyjny [Glock, 1969, s. 159]. Uzyskane pięć parametrów religijności Glock traktował jako wyczerpujące do ujęcia zjawiska religijności. Jego zdaniem, każdy przejaw życia religijnego może być przyporządkowany jednemu z pięciu wymienionych powyżej dymensji [Glock, 1969, s. 67]. Stanowią one zatem wystarczający układ odniesienia dla analizy i interpretacji zjawisk religijnych w społecznościach.

Z kolei W. Piwowarski, proponuje rozszerzoną w stosunku do definicji G. Le Bras'a definicję religijności. Religijność to «podzielany i spełniany przez grupę ludzi zbiór zinstytucjonalizowanych wierzeń, wartości i symboli oraz związanych

z nimi zachowań, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz przyporządkowania co do znaczenia rzeczywistości empirycznej sprawom rzeczywistości pozaempirycznej» [Piwowarski, 1977, s. 22]. Wspólnym elementem dla wszystkich religii jest wiara. Zatem religijność jest spełnianym przez ludzi zbiorem instytucjonalnych wierzeń, wartości i symboli oraz związanych z nimi zachowań.

Parametry i wskaźniki religijności jako przedmiot badań socjologiczno-pedagogicznych. W ustaleniu parametrów religijności należałoby odwołać się do krytyków socjologii religii i przyjrzeć się ich interpretacji. Na szczególną uwagę zasługują socjologowie religii: G. Le Bras, E. Pin, F. Boulard, Ch. Y. Glock, N. Greinacher, P. C. Tilanus, L. Dingemans, J. Rémy, U. Boss-Nünning, H. Carrier. W polskiej literaturze socjo-religijnej podnoszono także zagadnienie parametrów religijności (W. Piwowarski [Piwowarski, 1975, s. 151–174], S. Opara [Opara, 1975, s. 150–166], J. Mariański [Mariański, 1984, s. 17–23]).

L. Dingemans i J. Rémy [Dingemans, 1966, s. 117–120] idąc za G. Le Brasem wymieniają trzy podstawowe elementy: wiarę, praktyki, moralność. Natomiast J. Wach jest zdania, iż zjawiskową stroną religii będącą wyrazem doświadczenia religijnego należy ujmować w następujących dymensjach: doktryna, kult, wspólnota, przy czym nowością jest tu element wspólnotowy, który można określić jako stosunek do «grupy religijnej». Tak więc w zestawieniu powyższych rozważań nad dymensjami religii otrzymujemy łącznie cztery elementy religijne, które już dają nam pewien obraz religijności.

Jednak w sposób schematyczny i najbardziej zwięzły zagadnienie parametrów religijności przedstawił Ch. Y. Glock. Podkreśla on, że w pracach z zakresu socjologii istnieje tendencja do jednostkowego ujmowania zjawisk religijnych, której towarzyszy pomieszczenie parametrów i wskaźników religijności. Zaangażowanie osoby lub grupy w jakąś religię przejawia się w wymiarze: doświadczalnym, ideologicznym, rytualistycznym, konsekwencyjnym i intelektualnym [Piwowarski, 1977, s. 33–38].

Także wyczerpująco i systematycznie problem dymensji religijności omówił W. Piwowarski. Wykorzystując wyniki różnych badań nad społeczną formą religii skonstruował skalę 7 parametrów religijności.

1. Globalny stosunek do wiary, pozwalający odpowiedzieć na pytanie czy ktoś jest wierzący oraz pozwalający na poznanie intensywności tej wiary.
2. Wiedzę religijną – obejmującą znajomość dogmatów, świąt, wydarzeń z życia Kościoła.
3. Ideologię religijną – wskazującą na głoszenie wiary.
4. Doświadczenia religijne – wyróżniające się w świadomości religijnej.
5. Praktyki religijne – przejawiające się w uczestnictwie w nakazanych obrzędach świętych.
6. Wspólnotę religijną – wyróżniającą się poczuciem przynależności do Kościoła, parafii, grupy i społeczności religijnej.

Moralność religijną – jako funkcję szeroko pojętej doktryny religijnej, będącej konsekwentnym aspektem życia religijnego [Piwowarski, 1975, s. 165-174; Piwowarski, 1977, s. 28-41].

Powyższy układ dymensji religijności jako rzeczywistości społeczno-religijnej lub jej znaczącego aspektu, należy uznać za najbardziej optymalny i pomocny w badaniach społecznej formy religii.

Ostatnim poziomem operacjonalizacji pojęcia religijności, jest poziom szczegółowy, realizowany poprzez określenie wskaźników religijności. «Wskaźnikiem jakiegoś zjawiska nazywamy inne zjawisko, które pozostaje w stałym związku ze zjawiskiem pierwszym, także na podstawie jego występowania jest się upoważnionym do wniosku o występowaniu zjawiska pierwszego» [Nowakowska, 1975, s. 170].

Na podstawie wskaźników wnioskujemy o występowaniu zmiennych parametrów religijności. Posługiwanie się wskaźnikami jest koniecznością, ze względu na potrzebę maksymalnego odzwierciedlenia treści badanego zjawiska religijno-społecznego oraz możliwości dokonania korelacji, dla uchwycenia istotnych cech i pogłębionej analizy socjologicznej.

W. Piwowarski skonstruował dokładną skalę wskaźników religijności w poszczególnych jej parametrach. Składa się ona z 7 parametrów i 73 wskaźników, i pozwala badać oraz wyczerpująco analizować religijność w wymiarze socjologicznym.

W ujęciu szczegółowym parametry i wskaźniki są następujące:

a) globalny stosunek do wiary i religii a w jego ramach są 4 wskaźniki: autodeklaracja dotycząca intensywności postawy religijnej, autodeklaracja dotycząca praktyk religijnych, motywacje religijne, samoocena zmian religijności;

b) wiedza religijna i 12 wskaźników: znajomość dogmatów dotyczących: osób Trójcy Św., zmartwychwstania ciał, nieśmiertelności duszy ludzkiej i jej losów, znajomość nazwy i liczby sakramentów, znajomości znaczenia sakramentów w życiu katolika, znajomość bierzmowania, znajomość hierarchii święt kościelnych, znajomość święta Niepokalanego Poczęcia NMP, znajomość imion czterech Ewangelistów, znajomość osoby św. Pawła, znajomość obecnych przywódców kościelnych, znajomość najważniejszych wydarzeń kościelnych;

c) ideologia religijna, a tu 10 wskaźników: wiara w nadnaturalną istotę, wiara w Trójcę św., wiara w bóstwo Chrystusa, wiara w stworzenie świata przez Boga, wiara w opatrność Boską, wiara w prawdziwość Biblii, wiara w odpuszczenie grzechów, wiara w życie pozagrobowe, wiara w nagrodę lub karę pośmiertną, wiara w zmartwychwstanie ciał;

d) doświadczenie religijne, i 7 wskaźników: odczucie bliskości Boga, emocjonalne przywiązanie do Istoty Najwyższej, sens życia, poczucie bezpieczeństwa, pomoc w życiu codziennym, pomoc w trudnych sytuacjach, pomoc w ostatniej godzinie życia;

e) praktyki religijne, w tym 18 wskaźników: uczęszczanie na mszę św., świadomość obowiązku uczestnictwa w mszy św., sens modlitwy w życiu człowieka, udział w nabożeństwach nadobowiązkowych, potrzeba modlitwy w łączności z

Kościółem, przystępowanie do spowiedzi i do komunii św., przestrzeganie postów, potrzeba ślubu kościelnego, sens pogrzebu katolickiego, odmawianie pacierza, przestrzeganie zwyczajów religijnych, przyjmowanie księdza po kolędzie, zamawianie intencji mszalnych, czytanie Pisma Św., książek religijnych, czytanie czasopism religijnych;

f) wspólnota religijna, i 12 wskaźników: potrzeba kapłana w życiu człowieka, poczucie przynależności do Kościoła, poczucie przynależności do parafii, uzasadnienie wyboru Kościoła dla spełnienia praktyk religijnych, zachowanie w Kościele podczas mszy św., zainteresowanie sprawami parafii, rozmowy o sprawach parafialnych, udział w praktykach wspólnie-grupowych, poglądy na koncepcję Kościoła, potrzeba księdza w rodzinie, potrzeba kontaktów z księżmi, wady i zalety księży parafialnych;

g) moralność religijna, a w niej 10 wskaźników: najważniejszy obowiązek katolika, pośrednictwo Kościoła w konfliktach moralnych, nierozzerwalność małżeńska, planowanie rodziny, wychowanie religijne dzieci, wstrzymanie się od prac służebnych w dni święte, etyczna ocena niektórych czynów np. kradzieży mienia społecznego, kłótności, alkoholizmu, itp. [Piwowarski, 1975, s. 151–174].

Jak widać z powyższego zestawienia dymensji i wskaźników religijnych, lista ich jest bardzo obszerna i szczegółowa, dzięki temu pozwalają one na uchwycenie zarówno religijności oficjalnej, jak i religijności nieformalnej, kształtującej się pod wpływem Kościoła, różnych czynników i uwarunkowań. Wydaje się, że są one wystarczające do zbadania społecznej formy religijności.

1. Globalny stosunek do wiary i religii

Wiara, chociaż jest darem i dziełem łaski, a więc rozgrywa się przede wszystkim na płaszczyźnie teologicznej, może być także przedmiotem analiz socjologicznych, o ile wyraża się w formach społecznych i jest zakodowana w zbiorowościach. Stanowi element życia chrześcijańskiego poszczególnych jednostek i wspólnot religijnych.

W katalogu parametrów religijności wiara wymieniana jest na pierwszym miejscu jako «parametr podstawowy» lub «parametr wstępny», nazywany również parametrem «globalnych wyznań wiary» lub «globalnych postaw wobec wiary i religii» [Jarmoch, 1998, s. 191]. Parametr ten informuje w dwojaki sposób o związku jednostki z wiarą w Boga i religią – od strony pozytywnej i od strony negatywnej. W pierwszym przypadku mówi on o przynależności ludzi do określonej grupy wyznaniowej, która może być rozumiana czysto formalnie, albo także jako stopień intensywności wiary. Ten aspekt ma ograniczony zakres informacji w szczegółowych analizach religijności jednostek i zbiorowości ludzkich. W drugim przypadku parametr ten informuje o tym, jak wielki odsetek ludności ochrzczonej zerwał już kontakt z wiarą i religią własnych przodków. I w tym aspekcie wskaźnik ów ma większe znaczenie w analizach przemian religijności ludzi, które następują pod wpływem różnych czynników.

Termin «wiara» ma wiele pojęć i dlatego musi być uściślona. Wiarę w socjologii religii określa się ogólnie jako poznanie i uznanie Absolutu [Jarmoch, 2002, s. 16–

17]. Wiara ma swoje widoczne przejawy w praktykowaniu obrządków religijnych, w formułach będących przejawem wewnętrznej postawy, w zachowaniu praw etycznych na niej opartych, lecz sama w sobie jest rzeczywistością tajemniczą [Granat, 1972, s. 414].

Deklaracje o własnym stosunku do religii przedstawiają jedynie przybliżony obraz znaczenia i roli religii w życiu jednostek i całych zbiorowości. Informują tylko w sposób ogólny o charakterze i intensywności postaw wobec religii, nie odzwierciedlają całokształtu religijności człowieka.

Mówiąc z kolei o motywach wiary, mamy na myśli czynniki, które kierunkują działanie człowieka, podejmowanie decyzji, przyjmowanie opinii, poglądów i przekonań. Będą to zarówno czynniki psychiczne jako determinanty działań, jak i czynniki dotyczące kontaktów z ludźmi, czyli motywy społeczne.

Wśród zespołu motywów człowiek dokonuje zazwyczaj wyboru. Poznanie motywów, a zwłaszcza motywów religijnych, jest jednym z najtrudniejszych zadań w badaniach socjologicznych, zwłaszcza jeżeli nie ograniczymy się tylko do rejestrowania podawanych przez respondentów odpowiedzi na pytanie «dlaczego?», lecz chcemy dotrzeć do głębszych sił, zmuszających ludzi do działań, decyzji i opinii

Motywy deklarowane i rzeczywiste nie zawsze są identyczne.

Deklaracja postaw wiary nasuwa pytanie o motywacje religijności, jak uzasadniają oni swoją wiarę, dlaczego wierzą w Boga, które z powodów uważają za istotne, jakie są rodzaje argumentacji uzasadniającej zaliczenie się do kategorii wierzących?

Ogólnie stwierdzamy, że najbardziej wysuwają się na czoło trzy postawy religijne:

pierwsza – oparta na osobistych przemyśleniach i przekonaniach;

druga – oparta na tradycji i wychowaniu w rodzinie;

trzecia – oparta na uczęszczaniu do kościoła, wpływie kazań i nauk kościelnych.

W mniejszym stopniu wierzący motywują przeżycia i doświadczenia życiowe a tradycja sąsiedzka i środowiskowa nie ma większego wpływu na postawy wobec wiary.

Łączny wskaźnik głęboko wierzących (18,1%) i wierzących (64,6%) dla diecezji warszawsko-praskiej wynosi 82,7% , jest on niższy w stosunku do Polski o 9,3 p.% i nieco niższy w stosunku do archidiecezji warszawskiej o 3,8 p.% oraz w stosunku do Warszawy o 3,6 p.%. Dotyczy to szczególnie osób prezentujących głębokie postawy wiary, których w archidiecezji warszawskiej deklaruje 21%. W pozostałych postawach wobec wiary zauważa się mały wzrost, bardziej w postawach niezdecydowanych i niewierzących niż w postawach obojętnych religijnie¹.

Badania wykazały również, że większe nasilenie postaw wobec wiary występuje wśród kobiet niż wśród mężczyzn. Fakt ten szczególnie uwidacznia się zwłaszcza w postawach skrajnych, co jest charakterystyczne dla całej Polski. Mężczyźni jako

¹Wskaźniki religijności w diecezjach kościoła katolickiego w Polsce zebrano na podstawie badań OSS OPINIA Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC (1999-2012).

bardziej zaangażowani w pracę zawodową, są też w większym stopniu niż kobiety podatni na różne wpływy, obniżające religijność własną.

Zauważa się także, że religijność w postawach wiary, w dużej mierze podobna jest do religijności rodziców. Świadczy to o identyfikacji i kontynuacji religijności rodziców. Rodzice są dla swoich dzieci najwcześniejszym modelem życia a rodzina, szczególnie w środowisku tradycyjnym, posiada wyjątkowe warunki i szansę przekazywania dzieciom religijnych wartości. Rodzice jako pierwsi wychowawcy, kształtują postawy religijne swoich dzieci a wzorce zachowań religijnych rodziców starają się kontynuować w życiu dorosłym. W wychowaniu religijnym dziecka, matka i ojciec są niezastąpieni. Ich religijność wpływa na osobowość dziecka. Wyniesione wzorce z domu rodzinnego starają się być kultywowane w życiu dorosłym.

2. Wiedza religijna

Wiedza religijna ma swój związek z wyznawaną wiarą i może potęgować jej intensywność. Pewne minimum wiedzy religijnej jako element wstępny religijności, potrzebne jest by przyjąć wiarę oraz ją wyznawać. Aby nawiązać łączność z Bogiem, należy najpierw Go poznać. Dzieje się to na płaszczyźnie wiary i rozumu. Wiedza o przedmiocie wiary jest nieodzownym warunkiem przyjęcia i zaakceptowania Go, dlatego, aby móc nawiązać egzystencjalny kontakt z Bogiem, należy wiedzieć, jak to czynić. Skoro Chrystus poucza, że jest to możliwe na różnych płaszczyznach, np. sakramentalnej, wspólnotowej itp. należy znać podstawowe prawdy wiary. Wiedza nie przeszkadza w przyjęciu darów sakramentalnych i łaski, ale wręcz przeciwnie, pomaga w ich przyjęciu.

Chociaż wiara może istnieć wśród ludzi, posiadających małą wiedzę, wydaje się konieczne, aby każdy deklarujący się jako osoba wierząca, posiadał minimum wiedzy na temat najważniejszych prawd wiary dotyczących Boga, Trójcy Świętej, Jezusa Chrystusa, eschatologii. Zatem konieczne, nie tylko wskazane jest posiadanie minimum wiedzy religijnej, aby przyjąć i rozpoznać łaskę wiary ale i żyć nią na co dzień.

W tradycyjnym społeczeństwie polskim, wiedza religijna była przekazywana w procesie socjalizacji religijnej w rodzinie, na lekcjach religii i w Kościele. Obecnie «katechizowanie dorosłych opiera się na przekonaniu, że wiara jednego człowieka partycypuje w wierze innych ludzi, wiara zaś dziecka – w wierze jego rodziców» [Stark, 1998, s. 185].

Dla ustalenia poziomu religijności i rozumienia wiary wybrano najbardziej zasadnicze elementy nauki Kościoła, które powinny być znane każdemu katolikowi, niezależnie od uwarunkowań środowiskowych i poziomu wykształcenia. Jako najważniejszy uznano prawdę o istocie Boga Jedynego obecnego w trzech Osobach Boskich.

Jak wynika z badań, rodziny polskie prezentują wysoki poziom wiedzy o Trójcy świętej. Poprawną wiedzę na temat Trójcy świętej (wymienili wszystkie Osoby Trójcy Świętej) posiada 83% [Mariański, 2004, s. 37n]. Z kolei poprawną wiedzę o Bóstwie i Człowieczeństwie Jezusa Chrystusa posiada co piąta osoba, a co trzecia

badana osoba ma wiedzę nie pełną. Największą wiedzę w tym względzie posiada młodzież.

Wskaźnik wiedzy, dotyczący znajomości imion czterech Ewangelistów jest średni i kształtuje się w granicach 43,5% – 59,15%. Najbardziej znanym Ewangelistą jest św. Jan. Apostoł. Ludzie młodzi (18–25 lat) odznaczają się niższymi wskaźnikami znajomości imion Ewangelistów niż pozostałe kategorie wiekowe. Oznacza to, że wiadomości zdobyte na lekcjach religii na poziomie szkoły podstawowej, gimnazjalnej czy średniej są już zbyt odległe i niewystarczające. Poprawna wiedza o Ewangelistach jest udziałem przede wszystkim ludzi głęboko wierzących i praktykujących systematycznie.

Z kolei wiedza w zakresie sakramentów św. jest średnia (35,7% – 70,5%). Najbardziej ludzie znają sakrament chrztu św. i bierzmowania a najmniej sakrament namaszczenia chorych. Młodzież posiada wyższą wiedzę w zakresie znajomości sakramentów św. niż pozostałe kategorie wiekowe [Jarmoch, 2006a, s. 43–64]. Z badań w archidiecezji warszawskiej wynika, że małżonkowie będący w sakramentalnych związkach jako rodzice, najbardziej dbają o chrzest swoich dzieci, bierzmowanie i pierwszą komunię św. Z kolei małżonkowie żyjący tylko po ślubie cywilnym przodują w nieznajomości tych sakramentów.

Następne pytanie dotyczyło znaczenia uroczystości Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Badania w diecezji Warszawsko-praskiej wykazały, że tylko 27% respondentów udzieliło poprawnej odpowiedzi o uroczystości Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, że urodziła się Ona bez grzechu pierworodnego. Co druga osoba odpowiedziała błędnie. Poprawną wiedzę w tym względzie najbardziej prezentują ludzie z wykształceniem wyższym.

Znajomość „ludzi Kościoła” wchodzi także w zakres parametru intelektualnego i odzwierciedla wiedzę religijną w tym względzie. Poznanie osób i nazwisk aktualnych przywódców Kościoła, od papieża rozpoczynając, a na proboszczu parafii kończąc, wskazuje na stany wiedzy o grupie religijnej. Katolicy prezentują wysoki wskaźnik znajomości nazwisk przywódców kościelnych. Największym zaufaniem cieszy się papież i proboszcz parafii. Mniej zaś biskup diecezjalny i prymas.

Słabość komponentu intelektualnego religijności w katolicyzmie tradycyjnym, nie stanowiła większych zagrożeń, ale obecnie w zachodzących przemianach z konfrontacją postmodernistycznej kultury, może stać się przyczyną powstających wątpliwości w indywidualnej religijności

3. Ideologia religijna

Wymiar ideologiczny religijności jest ważnym elementem przynależności religijnej ludzi do kościoła. Odnosi się on do oczekiwań i żądań religii zinstytucjonalizowanej pod adresem swoich wyznawców w zakresie określonych twierdzeń, podstawowych doktryn, artykułów wiary. Kościół katolicki, jako religia zinstytucjonalizowana, posiada system podstawowych i «znormalizowanych» prawd wiary, co do których oczekuje akceptacji ze strony swoich członków. Jest głosicielem i gwarantem tych prawd i wartości oraz jedynym interpretatorem ujednoczonej przez siebie

dogmatyki. Chodzi tu o te treści wiary, które są zawarte w Biblii i ujęte w ciągu historii Kościoła w specjalne formuły dogmatyczne (dogmaty).

Dogmat, z greckiego *dogma* – przepis, oznacza to, w co powinniśmy wierzyć, czego nie możemy pomijać, aby poznać Boga, a więc też aby Go miłować. Niema nic ważniejszego od poznania Boga i tego związku dyskretnej i niezmierzonej miłości, jaki Bóg chce z nami ustanowić. Jak uczy *Katechizm Kościoła Katolickiego* «Dogmaty są światłem na drodze naszej wiary; oświecają ją i nadają jej pewność. I na odwrót, jeśli nasze życie jest prawe, to nasz rozum i nasze serce są otwarte na przyjęcie światła dogmatów wiary. Wzajemne związki i spójność dogmatów można odnaleźć w całości Objawienia misterium Chrystusa. <Różnorodność ich związków z podstawami wiary chrześcijańskiej wyznacza pewien porządek, czyli hierarchię prawd wiary katolickiej>» [Katechizm, 1994, s. 88–90]. Zespół prawd wiary jest dla wyznawców obligatoryjny zarówno w zakresie akceptacji jak i w zakresie zachowań religijnych.

Analizę przekonań religijnych rozpoczynamy od twierdzeń odnoszących się bezpośrednio do Boga i prawd eschatologicznych, suponując, że religijność indywidualna Polaków posiada głębokie tradycje religijne, wskaźnik przekonań religijnych, odnoszących się bezpośrednio do Boga jest dość wysoki, ponieważ uznanie Boga za najwyższą i nadrzędną wartość jest naczelną i fundamentalną ideą każdej religii.

Jak wykazały badania 91,4% wierzy w istnienie Boga. Całkowicie zakwestionowało istnienie Boga 3,4%. Wiarę w osobę Jezusa Chrystusa deklaruje 96,8%, badanych, nieco mniej w zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa (94,4%) i w Trójcę św. (90,7%). «Tajemnica Trójcy Świętej stanowi centrum tajemnicy wiary i życia chrześcijańskiego. Tylko sam Bóg, objawiając się, może nam pozwolić poznać się jako Ojciec, Syn i Duch Święty» [Katechizm, 1994, s. 261].

Selektywność dogmatów wiary bardziej dotyczy treści eschatologicznych.

Następne twierdzenie odnosiło się do prawd eschatologicznych. Dogmat o życiu wiecznym jest składnikiem «Credo» religii chrześcijańskiej, o którym Kościół ciągle przypomina swym członkom. Obowiązkiem ich jest prawdę tę akceptować i zgadzać się z jej treścią. Dotychczasowe badania informują, że życie pozagrobowe jest rozmaicie pojmowane i wyjaśniane w środowiskach katolickich, nierzadko wbrew nauce kościelnej. Bardzo często wiara w życie wieczne oznacza wiarę «w duchy», a eschatologia jest zdecydowanie zantropomorfizowana, jak i zlaicyzowana.

Jak wykazały badania 69% Polaków wierzy, że po śmierci człowieka istnieje życie. Poddaje w wątpliwość 13,5%, natomiast 12% jest innego poglądu. W zmartwychwstanie wierzy 65,8%, a co drugi Polak wierzy także, że będzie zmartwychwstać z ciałem i duszą, co piąty zarówno poddaje w wątpliwość, jak i nie wierzy.

W badaniach poruszono problem nieba i piekła. Prawdy te mają bardziej praktyczny charakter. Różne są poglądy i wyobrażenia katolików na te prawdy, w których dostrzega się «nagrodę» lub «karę» za ziemskie życie. Rozumie się więc przez nie swoiste sankcje, którymi dysponuje wyłącznie Bóg jako Sędzia wszystkich

ludzi. Szczegółnej sensacyjności nabiera tu sprawa wyobrażeń dotyczących piekła i czyśćca. Nauka Kościoła katolickiego podaje, że po śmierci człowieka, dusza ludzka idzie na sąd Boży, a potem albo do nieba, czyśćca lub piekła.

Różne są poglądy i wyobrażenia katolików na temat nieba i piekła, w których dostrzega się «nagrodę» lub «karę» za ziemskie życie. Rozumie się więc przez nie swoiste sankcje, którymi dysponuje wyłącznie Bóg jako Sędzia wszystkich ludzi. Szczegółnej sensacyjności nabiera tu sprawa wyobrażeń dotyczących piekła i czyśćca.

Stwierdzono, że 72,8% ludzi wierzy w niebo, a o ponad połowę mniej (31%) w piekło. Nie wierzy w niebo 16,5% a w piekło aż 57,5%. Stanowisko to nie prowadzi do lepszego zrozumienia wiary i nauki kościelnej na ten temat ale osłabia wiarę i zupełnie kwestionuje naukę Kościoła [Jarmoch, 2005a, s. 293–300].

Kwestionowanie treści dogmatów wiary katolickiej są udziałem częściej mężczyzn niż kobiet, ludzi młodych, częściej osób żyjących w związkach tylko cywilnych, oraz legitymujących się wykształceniem wyższym, często o niskim lub negatywnym stosunku do wiary i praktyk religijnych. Im dana prawda wiary ma bardziej praktyczny charakter, częściej staje się przedmiotem negacji, niż prawdy teoretyczne.

4. Doświadczenie religijne

Odczucie bliskości Boga wraz ze swymi treściami, stanowi jedną z podstawowych sił bytu ludzkiego. Nie osłabia tego okoliczność, że czasami ono zanika, bądź przenika całe życie człowieka. Doświadczenie to odznacza się swoistą strukturą; jest wtedy i na tyle autentycznym doświadczeniem religijnym, o ile człowiek pozostaje w jedności ze wspólnotą, która jest jego środowiskiem, a zarazem krytyczną normą zarówno w zakresie wiary religijnej, jak i miłości bliźniego [Jarmoch, 1998, s. 217; Zdybicka, 1983, szpal. 158]. Wyrasta ono z wiary mocnej, ugruntowanej i przede wszystkim żywej, jednocześnie za każdym razem niejako na nowo wywołuje akt wiary głębszej i uszlachetnia związek z Bogiem oraz z ludźmi. Jest to związane z pozytywną zmianą życia (nawróceniem).

Jawi się jako wielowymiarowe ze względu na jego podmiot i przedmiot oraz wieloaspektowe ze względu na kryteria w jakie można je ująć. Odnosi się to także do terminologii samego pojęcia doświadczenia. Religijne doświadczenie należy rozpatrywać jako obiektywne fakty, sytuacje i wydarzenia dotyczące sacrum, uznawane przez człowieka ich doświadczającego za podstawę w argumentowaniu własnej wiary, i to w kontekście czynników kulturowo społecznych, stanowiących w istocie ramy każdego doświadczenia indywidualnego [Filipiak, 1990, s. 101–107; Jarmoch, 1994, s. 27].

Doświadczenie religijne jest to całościowe przeżycie religijne z elementami poznawczo-orientacyjno-informacyjnymi, uczuciowo-motywacyjnymi i decyzyjno-działaniowo-ekspresyjnymi, które dotyczą osobistego, bezpośredniego i naocznego ujęcia rzeczywistości nadprzyrodzonej jako *sacrum*. Jest ono połączone z przeświadczeniem pewności, oczywistości i prawdziwości tego, czego człowiek doznaje w trakcie jego intencjonalnej, pozytywnej relacji do Boga

wraz z życiowymi efektami czy konsekwencjami. Bezpośredniość i oglądowość ujmowania treści w doświadczeniu religijnym ograniczają elementy tajemnicy, a akceptacja i afirmacja rzeczywistości nadprzyrodzonej mogą wyprzedzać proces jej poznawania. Doświadczenie religijne wyrastając z głębi ludzkiej egzystencji, poczucia głębi istnienia wynika jednocześnie z nawiązania i pogłębiania relacji z Bogiem i prowadzi do wewnętrznych zmian w kierunku wyższego poziomu życia duchowego. Zazwyczaj przejawia się to w doskonalszym pokoju, radości, modlitwie, otwartości na pełnienie woli Bożej, a także do innych przemian pogłębiających osobistą relację z Bogiem. Zaliczamy je także do ostatecznych faktów życia, w stosunku do których nie odczuwa się potrzeby niezwyklego wyjaśnienia [Jarmoch, 2001, s. 3–14].

Formy doświadczenia religijnego to: odczucie bliskości Boga, emocjonalne przywiązanie do Istoty Najwyższej, sens życia, poczucie bezpieczeństwa, pomoc w życiu codziennym, pomoc w trudnych sytuacjach, pomoc w ostatniej godzinie życia.

Z przeprowadzonych badań wynika, że 46,2% Polaków wypowiedziało się pozytywnie o możliwości odczucia bliskości Boga w życiu codziennym. Oznacza to wzrost doświadczenia poczucia bliskości rzeczywistości nadprzyrodzonej w stosunku do 1991 r. aż o 23,8 p.%, zaś spadek względem roku 1998 o 11,2 p.%. Duże znaczenie w doświadczeniu Boga odgrywa wiara. Kobiety częściej doświadczają bliskość Boga (53%) niż mężczyźni (38%). Zaś w postawach braku doświadczenia Boga, przodują mężczyźni [Jarmoch, 2001, s. 3–14].

Z kolei badania wykazały, że wiara w życiu codziennym dla młodzieży Warszawy, stanowi dużą pomoc (66,4%). Natomiast 15,5% respondentów odpowiedziało, że wiara w życiu codziennym nie stanowi dla nich żadnej pomocy. Zaś co dziesiąty młody człowiek nie potrafił udzielić odpowiedzi. Również – 43,8% docenia wpływ wiary, dającej oparcie i poczucie bezpieczeństwa, ale uwzględnia jednocześnie inne czynniki. Natomiast 16,9% uważa, że tylko wiara może dać ludziom oparcie i poczucie bezpieczeństwa [Jarmoch, 2005b, s. 69–93].

Ogólnie należy stwierdzić, że intensywność przeżywania doświadczenia religijnego przez młodzież zależy m.in. od postaw wobec religii, przynależności do wspólnot religijnych, kategorii wieku, rodzaju szkoły a także wykształcenia rodziców i ich sytuacji materialnej. Bycie osobą głęboko wierzącą i praktykującą systematycznie, należącą do oazy, mającą 20–21 lat, studiującą, pochodzącą z pełnej rodziny, których rodzice są w trudnej sytuacji materialnej i mają wykształcenie podstawowe – najbardziej sprzyja doświadczeniu religijnemu. Najbardziej ludzie młodzi doświadczyli Boga w cierpieniu, chorobie i utracie kogoś bliskiego a także na modlitwie [Jarmoch, 2005b, s. 93]. Doświadczenie religijne jest zatem znakiem bardziej indywidualnej religijności i obejmuje obszar osobistych uczuć, doświadczeń i nastrojów. Owe doświadczenie, to przede wszystkim związek sensu życia z wiarą w Boga, która w życiu codziennym stanowi dużą pomoc, a także poczucie odczucia Jego bliskości.

5. Praktyki religijne

Wyrazem więzi z Bogiem w życiu chrześcijanina są praktyki religijne. G. Le Bras dał następujące określenie: «jest to wypełnienie wszystkich czynności (jak przyjmowanie sakramentów, obecność na nabożeństwach), które prawo kanoniczne nakazuje lub odradza» [Le Bras, 1942, s. 27]. Należą one do najbardziej eksponowanych składników religijności tradycyjnej. Ujmowane są one jako zachowania religijne, spełniane przez członków grupy religijnej i należą one do najbardziej eksponowanych składników religijności tradycyjnej. Uczestnictwo w nich jest nie tylko zewnętrzną manifestacją życia religijnego ale także decydującą siłą integracyjną.

Choć uczestnictwo w praktykach religijnych nie pokrywa się z przynależnością do Kościoła, a religijność człowieka nie przejawia się tylko jako suma zewnętrznych praktyk, znaków i gestów o charakterze wspólnotowym, to jednak zachowania kultowe odgrywają ważną rolę jako wyznacznik zaangażowań religijnych człowieka. Oznacza to, że spełnianie praktyk obowiązkowych ma pewne znaczenie w życiu religijnym katolików jako członków wspólnoty parafialnej, ale również jako ludzi wierzących w Chrystusa.

Spośród wielu obowiązków religijnych nałożonych przez Kościół na katolików, omówimy praktyki religijne obowiązkowe. Dzielą się one na dwie kategorie: praktyki jednorazowe oraz regularne i nieregularne obowiązki religijne [Jarmoch, 2000, s. 385–405]. Uwzględnia się głównie pięć praktyk religijnych jednorazowych: chrzest dziecka, pierwsza komunія święta, bierzmowanie, ślub kościelny i pogrzeb katolicki. Wszystkie te praktyki nie tylko świadczą o lojalności katolika wobec Kościoła ale także wywołują pewne zmiany w jego sytuacji życiowej i rodzinnej.

Sakrament chrztu jest praktyką prawie powszechną, ponieważ jest on fundamentem całego życia chrześcijańskiego i etapem do innych sakramentów św. Natomiast dla 92,5% pierwsza komunія św. odbyła się w dzieciństwie, a tylko dla 0,9% – nie miała miejsca [Jarmoch, 2000, s. 400]. Badania wykazały, że 90,1% przystąpiło do bierzmowania, a tylko 3,3% nie.

Czwartą praktyką religijną jest ślub kościelny. Nie mamy danych statystycznych na ten temat, poza tymi, że ważne jest zawieranie małżeństw w kościele – tak twierdzi 80,6% respondentów.

Piątą praktyką jednorazową jest pogrzeb, aż 86,1% przywiązuje wielką wagę do pogrzebu kościelnego i uważa go za ważną przysługę oddaną zmarłemu [Jarmoch, 2007, s. 185-194].

Ogólnie można stwierdzić, że spełnianie praktyk religijnych jednorazowych w Polsce jest bardzo wysokie. Nie wszystkie jednak wymienione praktyki jednorazowe są spełniane w tym samym stopniu.

Z kolei uczestnictwo w niedzielnej mszy św. jest nie tylko wypełnieniem podstawowego nakazu obowiązku, ale regularnie odnawianą przynależnością do Kościoła. Jak uczy Katechizm Kościoła Katolickiego «Msza święta jest równocześnie i nierozdzielnie pamiątką ofiarną, w której przedłuża się ofiara Krzyża, i świętą ucztą Komunii w Ciele i Krwi Pana. Sprawowanie Ofiary Eucharystycznej jest

nastawione na wewnętrzne zjednoczenie wiernych z Chrystusem przez Komunię» [Katechizm, 1994].

Z przeprowadzonych badań wynika, że 63,3% mieszkańców Archidiecezji Białostockiej uczestniczy we mszy św. regularnie tj. «w każdą niedzielę lub sobotę wieczorem lub częściej» (32,7%), a także nieregularnie tj. «prawie w każdą niedzielę» (30,6%). Znacznie mniej jest tych, którzy uczestniczą we mszy św. rzadko: «1–2 razy w miesiącu» – 17,8%, «zaś tylko w wielkie święta» – 11,4%, natomiast «tylko z okazji uroczystości ślubu, pogrzebu itp.» – 4,6%. Natomiast 2,8% respondentów ogóle nie chodzi na mszę św. [Jarmoch, 2013, s. 37–59].

Z kolei z badań (2002 r.) wynika, że udział w niedzielnej mszy św. dla całej Polski wynosi 45,7%. Najwyższe wskaźniki dominantes uzyskały diecezje: tarnowska – 73,5%; rzeszowska – 69,6%; przemyska – 67,5%. Najniższe zaś diecezje: sosnowiecka – 29,9%; łódzka – 30,1%; szczecińsko-kamieńska – 31,3% r. [Gudaszewski, 2006, s. 77]. Natomiast dominantes w 2019 r. wyniósł 36,9%, a *communicantes* dotyczący obowiązku komunii wielkanocnej przynajmniej raz w roku – 16,7%.

Praktyki religijne są motywowane różnymi uzasadnieniami, nie zawsze o charakterze religijnym, dlatego im silniejsza jest motywacja religijna, tym większa jest szansa kontynuacji praktyk. Należy stwierdzić, że Polacy najbardziej swoje uczestnictwo we mszy św. motywują czynnikami wewnętrznymi (przeżycie religijne i nakaz sumienia).

Interesują nas także praktyki prywatne rozumiane jako czynności religijne, które są wykonywane przez całą rodzinę lub poszczególnych jej członków poza kościołem, najczęściej w domu rodzinnym. U podstaw tego rodzaju praktyk religijnych tkwią przede wszystkim postawy osobiste, choć nie rozstrzyga się tym samym, w jakiej mierze te postawy zależą od osobistej decyzji jednostki, a w jakim stopniu zostały «wyuczone» w domu rodzinnym czy w innych grupach społecznych.

Do analizy prywatnych praktyk religijnych wybrano takie wskaźniki jak: modlitwę indywidualną w okresie dzieciństwa i dorosłości oraz uczestnictwo w niektórych nabożeństwach nadobowiązkowych.

Modlitwa indywidualna, rozumiana jako pacierz codzienny, uchodzi w przekonaniu wiernych za elementarny obowiązek religijny katolika i stanowi ważny, niekiedy jedyny element wychowania religijnego dzieci w rodzinie. Zaniedbanie tej właśnie praktyki pobożnej wielu katolików traktuje jako grzech ciężki.

Z badań wynika, że w dzieciństwie, gdy respondent miał 12 lat codzienne odmawianie modlitwy było spełniane przez 46,8%, raz lub kilka razy w tygodniu – 38,1%, zaś co najmniej raz w miesiącu 4,7% a kilka razy w roku modliło się 2,7% i tyleż samo rzadziej. Tylko 1,3% osób nie modliło się wcale. W okresie dorosłości zmniejszyły się tylko o kilka procent wskaźniki odmawiania modlitwy zmniejszyły się tylko o kilka procent i nieco wzrosły o 3,3% nie modlących się wcale [Jarmoch, 2000, s. 400n].

Natomiast uczestnictwo w niektórych praktykach nadobowiązkowych jak udział w nabożeństwach majowych, różańcowych, drodze krzyżowej, gorzkich żalach, jest praktykowany z różną intensywnością w zależności od środowiska parafialnego.

W zakresie zwyczajowych zachowań religijnych związanych z kulturą ludową realizuje się powszechnie tradycję łamania się opłatkiem w okresie Bożego Narodzenia i śpiewanie kolęd oraz przynoszenia pokarmów do poświęcenia w sobotę przed Wielkanocą i dzielenie się jajkiem a także nawiedzanie grobów w uroczystość Wszystkich świętych i inne rytualne zwyczaje kulturowane w rodzinie.

6. Wspólnota religijna

Jedną ze wspólnot religijnych jest Kościół parafialny, jako miejsce, w którym w widzialny sposób realizuje się wspólnota religijna. Należy pamiętać, że parafia jest realizacją Kościoła jako faktu i, że parafianin zespala się z Kościołem przez parafię, jako wspólnotę wiary, kultu i miłości.

Więź katolików z parafią i przywódcami religijnymi uzależniona jest w szerokim zakresie od poziomu ich zaangażowania religijnego, czyli od typu ich autoidentyfikacji religijnej i postaw wobec wiary. Zależność ta ma wymiar proporcjonalny do nasilenia się tej postawy. Stopień jej koresponduje poziomem więzi z instytucjami religijnymi.

Zdominowanym wyznaniem w Polsce jest katolicyzm (91,8%) a socjalizacja religijna w rodzinie ma duże znaczenie w kształtowaniu więzi z Kościołem, w której matka spełniała większą rolę niż ojciec. Kościół katolicki jest wysoko postrzegany przez wiernych (94%). W mentalności diecezjan Kościół jest przede wszystkim wspólnotą wiernych a następnie instytucją zjednoczoną wokół swych prawowitych pasterzy oraz strzegący wiary i obyczajów. Parafianie w zdecydowanej większości uważają się przede wszystkim za członków Kościoła swojej parafii rodzinnej, co świadczy o tradycyjnym podkreśleniu związku z Kościołem, jako ośrodkiem wspólnoty parafialnej. Należy stwierdzić, że istnieje duża więź w poczuciu przynależności do grupy religijnej, z którą identyfikuje się, mniej lub bardziej ściśle 94%. Nie związani ze swoim kościołem, wspólnotą religijną stanowią tylko 2,6%. Subiektywne poczucie więzi jest wysokie we wszystkich kategoriach społeczno-demograficznych. Bardziej czują się związani ze swoim kościołem kobiety niż mężczyźni, ludzie powyżej 46 lat, z wykształceniem podstawowym a także mieszkańcy wsi [Jarmoch, 2005a, s. 293–300]. Istotnym wskaźnikiem identyfikacji i więzi katolików z parafią macierzystą jest zakres udziału w kulcie religijnym, jaki bywa celebrowany w kościele parafialnym w niedziele, święta i dni powszednie, jak i zakres korzystania z posługi sakramentalnej którą świadczą kapłani. Duży odsetek badanych uczęszcza do kościoła we własnej parafii, motywując to swoim przywiązaniem do kościoła parafialnego, który wypływa z bycia członkiem swojej parafii. Pokrywa się to z głębokim poczuciem przynależności wiernych do swojej parafii rodzinnej.

Ważnym przejawem i płaszczyzną kształtowania się postaw względem parafii są różne formy działań zbiorowych dla dobra parafii. Znaczenia szczególnego nabiera pomoc finansowa katolików na cele parafialne, ponieważ nie płacą oni stałych

podatków na Kościół. Przejawem aktywności spontanicznej są wspólne inicjatywy samych parafian. Aktywność sformalizowana uzewnętrznia się w zorganizowanej i sterowanej akcji na cele wspólnoty parafialnej. Aktywność ta może obejmować tak ofiarność finansową, jak i osobistą pomoc przy Kościele. Największy jest udział parafian w składaniu ofiar na «tacę» podczas mszy św. Nieco mniej popularną formą są ofiary na remonty, budowy, zakupy różnych przedmiotów do kościoła. Parafianie ofiarują także osobistą pomoc w pracach na rzecz parafii. Uczestniczą także w różnych akcjach miłosierdzia, uwzględniając cele charytatywne i potrzeby bliźniego.

Ofiarność, czyny społeczne i dobroczynność, świadczą o poczuciu więzi z całą wspólnotą parafialną.

Poczucie przynależności katolików do parafii, obejmuje także ich więź emocjonalną i kontakty z duchowieństwem. Rola księdza wynika bezpośrednio z religijno-instytucjonalnego lub religijno-społecznego wymiaru kapłaństwa. Kapłan działa oficjalnie w grupie parafialnej, wypełniając swą rolę wielopłaszczyznowo poprzez spełnianie funkcji religijnych, pozareligijnych i społecznych. Spełniając różne funkcje w parafii, ksiądz nawiązuje styczności i więzi z wiernymi, które umożliwiają zawiązywanie się wzajemnych relacji pomiędzy kapłanem i parafianami.

Badania archidiecezji częstochowskiej wykazały, że w zestawie pozytywnych cech, którymi powinien odznaczać się współczesny kapłan, na pierwszym miejscu podkreślana jest jego komunikatywność, otwartość i zrozumienie (16,1%) oraz życzliwość i serdeczność (15,1%) a także uczciwość i zaufanie (10,3). Są to cechy wynikające z jego osobowości i świadczą z jednej strony o wzroście procesów demokratyzacji, w warunkach przemian systemowych, w drugiej zaś, że współczesny kapłan powinien być powiernikiem, bardzo ludzkim i przyjaznym człowiekiem. Dalsze miejsca zajmują cechy dobrego gospodarza parafii (5,2%) oraz cechy związane z religijnością i formami duszpasterskimi (3,4% – 2,7%). Pozytywne cechy wizerunku dobrego księdza w świadomości wiernych, tworzy przede wszystkim pewien zespół jego cech psychiczno-osobowościowych, a także religijno-społecznych. Jest to ksiądz przyjazny, ludzki, gospodarny i z powołania [Jarmoch, 2006b, s. 149–166]. W ogólnopolskich badaniach uzyskano podobną kolejność pozytywnych cech księdza, przy czym wskaźniki były większe w stosunku do pierwszych czterech pozytywów i wynoszą odpowiednio: 34,1%; 17,4%; 17,8%; 13,1% [Świątkiewicz, 2004, s. 118].

Z kolei wśród cech negatywnych, czyli wad i zarzutów, jakie katolicy przypisują księżom zaliczyć należy: materializm, rozrzutność, skąpstwo (16,8%), hipokryzja, zakłamanie (3,5%), pycha i zarozumiałość (3,4%), obojętność, lekceważenie ludzi (2,3%), mieszanie się do polityki (2,2%), hazard, pijaństwo (2%). Natomiast 18,3% nie widzi u księży żadnych cech negatywnych [Jarmoch, 2006b, s. 149–166]. Respondenci podkreślają potrzebę ludzkiego podejścia księży do wiernych, wskazując jednocześnie na ich niedociągnięcia a szczególnie na praktyczny materializm.

Autorytet księdza ulega zmianie w szczególności w dużych miastach. Większość społeczeństwa nie patrzy już tradycyjnie na kapłana, jako przede wszystkim religijnego i gorliwego pasterza w pełnieniu służby Bożej, lecz na powiernika. Coraz bardziej dowartościowywany jest charyzmat osobisty księdza.

Podsumowując instytucjonalno-wspólnotowy wymiar religijności dorosłych i młodzieży należy stwierdzić, że większa jest identyfikacja z kościołem parafialnym w środowisku wiejskim niż w środowisku miejskim. Mieszkańcy miasta ujawniają daleko niższe zainteresowanie się życiem parafialnym. Stwierdza się większy wkład parafian wiejskich i małych miast w inicjatywy gospodarcze parafii, niż mieszkańców dużych miast w problemy gospodarcze parafii.

Moralność religijna. Jest parametrem konsekwencyjnym religijności, który ujawnia się w postawach i zachowaniach człowieka w jego codzienności. Stanowi szereg norm i zasad zachowania dla ludzi wierzących, które Kościół katolicki formułuje w swym kodeksie moralnym i oczekuje ich respektowania. Obejmuje opinie, normy i zachowania moralne człowieka.

Zdecydowana większość Polaków jako podstawowy autorytet w wyborach moralnych wysuwa sumienie jako osąd rozumu. Własne sumienie staje się najbardziej powszechną normą moralnego postępowania człowieka. Akcentowanie sumienia jako ostatecznej normy postępowania moralnego człowieka, wskazuje na słaby wpływ religii i Kościoła na życie moralne człowieka.

W moralności religijnej wyeksponujemy zasady katolickiej etyki seksualnej. Etyka seksualna jest integralną częścią etyki, jako filozofii moralności. Przedmiot formalno-treściowy obejmuje ogół wartości, ocen i norm akceptowanych przez ludzi jako cenne dla nich i obowiązujące reguły postępowania w zakresie życia seksualnego. Etyka seksualna określa moralne postawy i reguły moralnego postępowania człowieka w sferze życia płciowego. Stwierdza, co w sferze życia seksualnego jest moralnie dobre, a co złe [Ślipko, 1976, s. 83–85].

Czystość przedmałżeńska stanowi podstawową zasadę katolickiej etyki seksualnej, a współżycie płciowe wiąże się ściśle z życiem małżeńskim i dlatego ocenia się negatywnie rozpoczynanie współżycia przed ślubem. W etyce katolickiej jedynie stan małżeński uprawnia do współżycia seksualnego. Czystość przedmałżeńska jest mało zachowana przez młodzież. Wartość czystości przedmałżeńskiej nie ma wielu zwolenników. Ponad połowa żołnierzy (55,5%) i aż 85,6% kadry zawodowej zaaprobowała swobodę życia seksualnego przed ślubem.

Następny problem, którym się zajmiemy to sprawa stosowania środków antykoncepcyjnych. Kościół katolicki opowiada się za zachowaniem określonego porządku pożycia seksualnego. Nie traktuje on sfery kontaktów seksualnych w małżeństwie tylko w perspektywie prokreacji. W środowisku żołnierzy 64,3% i 86,5% kadry, wyraża aprobatę dla stosowania środków antykoncepcyjnych. Przewyciężenie antykoncepcji może dokonać się jedynie poprzez wychowanie młodego człowieka do odpowiedzialności za swoje postępowanie oraz przekonywanie go do odpowiedzialnego rodzicielstwa. Kształtowanie pozytywnych postaw wobec tych wartości staje się wyzwaniem naszych czasów skierowanych

do ludzi dobrej woli, zwłaszcza do młodych ludzi, rodziców jak i nauczycieli, wychowawców i katechetów.

Z problemem antykoncepcji ściśle wiąże się problem przerywania ciąży. Należy stwierdzić również, że 16,6% żołnierzy i aż 49,1% kadry zawodowej neguje katolicką normę przeciwstawiającą się rozwodom.

Z kolei norma zakazująca przerywanie ciąży (51,6% żołnierzy) wykazuje niską aprobatę szczególnie wśród kadry zawodowej (13,5%) [Jarmoch, 1998, s. 312]. Katolicka etyka stoi na stanowisku, że wszelkie okoliczności dopuszczające aborcję są złe moralnie i zakazane. W świetle takiego stanowiska nie ma miejsca okoliczność przerwania ciąży taka jak: zagrożenie zdrowia matki, trudne warunki materialne, wielodzietność, gwałt, czy chociażby nieplanowane dziecko.

Opracowując religijność mieszkańców diecezji warszawsko-praskiej na tle innych diecezji w Polsce – aspekt socjologiczno-duszpasterski², dla porównania podajemy, że norma zakazująca przerywanie ciąży wykazuje aprobatę dla 58,9% ludności warszawsko-praskiej. Natomiast 10,4% opowiedziało się za dopuszczalnością przerywania ciąży, natomiast 26,4% zajęło niezdecydowane stanowisko. Porównywalne wskaźniki prezentują mieszkańcy archidiecezji warszawskiej i stanowią odpowiednio: 55,4%; 11,3%; 27,4%.

Z kolei porównując inne diecezje w Polsce, stwierdzamy, że postawy katolików wobec aborcji są bardzo zróżnicowane. Za ochroną życia opowiada się 35,1% – 89,5%. Najwyższy odsetek osiągnęły diecezje: tarnowska (89,5%), łomżyńska (85,6%), drohiczyńska (77,8%), radomska (76,0%). Najniższe zaś diecezja włocławska (35,1%), katowicka (44,7%). Natomiast za dopuszczalnością przerywania ciąży opowiada się 1,5–19,7% respondentów. Przoduje w tym względzie diecezja: włocławska (19,7%), katowicka (16,2%), łódzka (15,9%), warszawska (11,3%), szczecińsko-kamieńska (11,0%). Poglądy nowego ładu moralnego wdarły się zapewne w mentalność wielu Polaków w warunkach wzrastającej wolności i niezależności.

Uzależnia swoje stanowisko przerywania ciąży od różnych warunków i okoliczności 6,2–32,3% respondentów w Polsce. Są to m.in. diecezje: włocławska (32,3%), łódzka (29,0%), warszawska (27,4%), warszawsko-praska (26,4%), katowicka (25,7%), gdańska (22,9%), poznańska (20,3%) [Granat, 1972, s. 312].

Ogólnie biorąc, należy stwierdzić, że w wymiarze ogólnopolskim jest więcej osób opowiadających się za ochroną życia ludzkiego niż za aborcją. Wysoko cenione jest życie ludzkie od momentu poczęcia.

Katolicka etyka stoi na stanowisku, że wszelkie okoliczności dopuszczające aborcję są złe moralnie i zakazane. W świetle takiego stanowiska nie ma miejsca okoliczność przerwania ciąży taka jak: zagrożenie zdrowia matki, trudne warunki materialne, wielodzietność, gwałt, czy chociażby nieplanowane dziecko.

W dziedzinie porządku seksualnego występują obecnie znaczne odchylenia od tradycyjnych standardów normatywnych, jakie obowiązują w moralności katolickiej. Za stosowaniem antykoncepcji opowiada się 30,0%–60,9% badanych

²Wskaźniki religijności w diecezjach kościoła katolickiego w Polsce zebrano na podstawie badań OSS OPINIA Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC 1991-2019.

w poszczególnych diecezjach polskich. Najwyższe wskaźniki aprobaty uzyskały następujące diecezje: wrocławska (60,9%), warszawska (57,5%), łódzka (56,4%), katowicka (56,2%), poznańska (55,3%), warszawsko-praska (54,6%), szczecińsko-kamieńska (53,7%). Najniższe zaś diecezje: tarnowska (20,7 %), łomżyńska (30,0%), sandomierska (32,5%), drohiczyńska (34,3%) [Granat, 1972, s. 312]. Wysoki stopień urbanizacji miast sprzyja aprobacie stosowania środków antykoncepcyjnych.

Wskaźniki postaw i przekonań świadczą o posuniętej dewiacji w zakresie akceptacji modelu katolickiego małżeństwa i rodziny, który jest integralnym składnikiem moralności katolickiej. Pewna część katolików nie akceptuje już ocen i norm należących do moralności religijnej, tworzącej etos małżeński i rodzinny, a zwłaszcza etos pożycia seksualnego w sakramentalnym związku małżeńskim, opowiadając się za laickim modelem małżeństwa.

Bibliografia

1. Glock Ch. Y. Über die Dimensionem der Religiosität [About dimensions of religiosity]. *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie*, Reinbek 1969. [in German]
2. Dingemans D., Rémy J. Krytyka żywotności katolicyzmu [Criticism of the vitality of Catholicism]. *Ludzie – wiara – Kościół, Analizy socjologiczne*, Warszawa, 1966. S. 117–120. [in Polish]
3. Filipiak G. Doświadczenie religijne jako kategoria pojęciowa w socjologii religii [Religious experience as a conceptual category in the sociology of religion]. *Religijność polska w świetle badań socjologicznych* / red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicza. Warszawa, 1990. S. 101–107. [in Polish]
4. Granat W. Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie [To man and God in Christ], t. I. Lublin, 1972. [in Polish]
5. Gudaszewski G. Statystyka Praktyk niedzielnych dominicantes i communicantes w diecezjach [Statistics of Sunday Practices dominicantes and communicantes in dioceses]. *Statystyka diecezji Kościoła Katolickiego w Polsce 1992-2004* / red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, S. Zareba. Warszawa, 2006. S. 77. [in Polish]
6. Jarmoch E. Doświadczenie religijne [Religious experience]. *Religijność Polaków 1991* / red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz. Warszawa, 1993. S. 27–34. [in Polish]
7. Jarmoch E. Religijność żołnierzy zasadniczej i zawodowej służby wojskowej w warunkach przemian systemowych [Religiosity of soldiers of compulsory and professional military service in the conditions of systemic changes]. Warszawa, 1998. [in Polish]
8. Jarmoch E. Religijność indywidualna Polaków [Individual religiosity of Poles]. *Kościół i religijność Polaków 1945-1999* / red. W. Zdaniewicz. Warszawa, 2000. S. 385–405. [in Polish]

9. Jarmoch E. Doświadczenie religijne [Religious experience]. *Religijność Polaków 1991 – 1998*. Studia Socjologiczno-Religijne / red. W. Zdaniewicz. Warszawa, 2001. S. 3–14. [in Polish]
10. Jarmoch E. Globalne postawy Polaków wobec religii [Global attitudes of Poles towards religion]. *Religijność Polaków 1991-1998* / red. W. Zdaniewicz. Warszawa, 2002. S. 16–17. [in Polish]
11. Jarmoch E. Wzory religijności Polaków w warunkach przemian systemowych [Patterns of Poles' religiosity in the conditions of systemic changes]. *Kanfescji na Białarusi: gistoryja, słucznasność*, Brest, 2005. S. 293–300. [in Polish]
12. Jarmoch E. Doświadczenie wiary u progu wejścia do Unii Europejskiej [Experience of faith on the verge of joining the European Union]. *Młodzież Warszawy – pokolenie Jana Pawła II* / red. W. Zdaniewicz, S. Zaręba. Warszawa, 2005b. S. 69–93. [in Polish]
13. Jarmoch E. Wiedza religijna i media katolickie [Religious knowledge and Catholic media]. *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan warszawskich* / red. W. Zdaniewicz, S. Zaręba. Warszawa, 2006a. S. 43–64. [in Polish]
14. Jarmoch E. Wiedza i zaufanie do ludzi Kościoła oraz portret księdza po śmierci Jana Pawła II [Knowledge and trust in the people of the Church and a portrait of a priest after the death of John Paul II]. *Postawy społeczno-religijne Archidiecezjan Częstochowskich* / red. W. Zdaniewicz, S. Zaręba. Częstochowa, 2006b. S. 149–166. [in Polish]
15. Jarmoch E. Religijność rodziny polskiej a proces wsparcia społecznego [The religiosity of the Polish family and the process of social support]. *Bezpieczeństwo człowieka a proces wsparcia społecznego* / red. J. Dębowski, E. Jarmoch, A. Świdorski. Siedlce, 2007. S. 185–194. [in Polish]
16. Jarmoch E. Praktyki religijne i zwyczaje w rodzinie [Religious practices and customs in the family]. *Postawy religijno-społeczne mieszkańców archidiecezji białostockiej* / red. R. Lange, W. Sadłoń. Białystok, 2013. S. 37–59. [in Polish]
17. *Katechizm Kościoła katolickiego* [Catechism of the Catholic Church]. Poznań 1994. Nr. 1382. [in Polish]
18. Le Bras G. Introduction a l'histoire de la pratique religieuse en France [Introduction to the history of religious practice in France]. T. I, Paris, 1942. [in French]
19. Mariański J. Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie plockim w warunkach industrializacji (1967-1976) [The dynamics of changes in rural religiosity in the Płock region in the conditions of industrialization (1967 - 1976)]. Poznań – Warszawa, 1984. [in Polish]
20. Mariański J. Wiedza i wierzenia religijne Polaków [Knowledge and religious beliefs of Poles]. *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków* / red. W. Zdaniewicz, S. Zareba. Warszawa, 2004. [in Polish]
21. Nowakowska I. W sprawie definicji pojęcia postawy [On the definition of the concept of attitude]. *Studia Socjologiczne*. 1975, nr. 2. S. 170. [in Polish]

22. Opara S. Zarys teorii indywidualnej religijności [An outline of the theory of individual religiosity]. Warszawa, 1975. [in Polish]
23. Piwowarski W. Operacjonalizacja pojęcia «religijność» [Operationalization of the term «religiosity»]. *Studia Socjologiczne*. 1975, nr 4. S. 151–174. [in Polish]
24. Piwowarski W. Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym [Urban religiosity in an industrialized area]. Warszawa, 1977. [in Polish]
25. Stark R., Glock Ch. Y. Wymiary zaangażowania religijnego [Dimensions of religious commitment]. *Socjologia religii* / red. W. Piwowarski. Kraków, 1998. [in Polish]
26. Ślipko T. Życie i płeć człowieka [Human life and sex]. Kraków, 1976. [in Polish]
27. Świątkiewicz W. Portret księży [Portrait of a priest]. *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków* / red. W. Zdaniewicz, S. Zaręba. Warszawa, 2004. S. 118. [in Polish]
28. Zdybicka Z. J. Doświadczenie religijne [Religious experience]. *Encyklopedia Katolicka* / red. R. Łukaszyk i in., t. IV. Lublin, 1983, szpal. 158. [in Polish]