

**PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU**

**KS. STANISŁAW PRZERADA**

**ŻYCIE RELIGIJNO - MORALNE W PARAFII  
PICHOROWICE.  
STUDIUM PASTORALNO - HISTORYCZNE**

Praca doktorska napisana na seminarium  
z historii Kościoła pod kierunkiem  
ks. prof. dra hab. Mieczysława Koguta

Wrocław 2013

## SPIS TREŚCI

Bibliografia .....	4
WSTĘP .....	12

### Rozdział I

#### STRUKTURA ORGNIZACYJNA KOŚCIOŁA W PICHOROWICACH PO ROKU 1945

1. Ustanowienie administratury apostolskiej Dolnego Śląska w roku 1945.....	18
2. Powstanie diecezji legnickiej w roku 1992.....	21
3. Utworzenie diecezji świdnickiej w r. 2004.....	24
a) Decyzja papieska.....	24
b) Pierwszy ordynariusz ks. Biskup Ignacy Dec.....	25
4. Reorganizacja struktur parafialnych po drugiej wojnie światowej.....	30
a) Okręg parafialny do r. 1975.....	30
b) Reaktywacja parafii.....	31
5. Liczba wiernych.....	33
6. Ośrodki życia religijnego .....	34
a) Kościół parafialny w Pichorowicach.....	34
b) Kościół filialny w Jarosławiu.....	34
c) Kaplica cmentarna w Pielaszkowicach.....	35
7. Cmentarz.....	34
8. Kaplice i krzyże przydrożne .....	35

### Rozdział II

#### IDEOLOGIA RELIGIJNA

1. Znajomość prawd wiary i norm moralnych.....	36
a) Znajomość pamięciowych wiadomości katechizmowych.....	36
b. Znajomość wybranych prawd religijnych.....	38
c. Znajomość aktualnych wydarzeń w Kościele Katolickim.....	45
d. Znajomość norm moralnych.....	46
2. Afirmacja prawd wiary i norm moralnych.....	48
a. Afirmacja prawd wiary.....	48
b. Akceptacja nom moralnych.....	57

### Rozdział III

#### PRAKTYKI RELIGIJNE

1. Praktyki jednorazowe.....	80
a. Chrzest.....	81
b. Pierwsza Komunia św.....	85
c. Bierzmowanie.....	88
d. Ślub kościelny.....	90
e. Pogrzeb kościelny.....	95
2. Regularne praktyki obowiązkowe .....	97
3. Praktyki nadobowiązkowe .....	105

4. Powołania kapłańskie.....	114
5. Procesje i pielgrzymki .....	117

#### **Rozdział IV** **ŻYCIE MORALNE**

1. Życie rodzinne.....	122
2. Alkoholizm.....	138
3. Przepisy postne.....	138

#### **Rozdział V** **ELEMENTY WIĘZI Z PARAFIĄ**

1. Świadczenie wiary .....	145
2. Świadczenie kultu.....	147
3. Świadczenie miłości.....	149
4. Duszpasterz i jego funkcje.....	153
a. Kapłan jako element religijności parafian.....	155
b. Autorytet i rola kapłana .....	157
c. Model kapłana w świadomości wiernych.....	160
5. Urządzenia sakralne .....	161

#### **Rozdział VI** **PRÓBA WYMIERZENIA WSPÓLZALEŻNOŚCI** **MIEDZY STRUKTURĄ SPOŁECZNĄ A STRUKTURĄ RELIGIJNĄ**

1. Ideologia religijna a struktura społeczna.....	170
a. Ideologia religijna a płeć .....	170
b. Ideologia religijna a wiek .....	174
c. Ideologia religijna a zawód.....	178
d. Ideologia religijna a miejsce zamieszkania.....	184
2. Praktyki religijne a struktura społ. ....	188
a. Praktyki religijne a płeć.....	188
b. Praktyki religijne a wiek.....	191
c. Praktyki religijne a zawód.....	192
d. Praktyki religijne a miejsce zamieszkania.....	194

#### **Rozdział VII** **UWARUNKOWANIA POZIOMU RELIGIJNOŚCI**

1. Czynniki wpływające na osłabienia religijnego.....	197
2. Uzależnienie ideologii religijnej.....	203
3. Uzależnienie praktyk religijnych.....	209

<b>ZAKOŃCZENIE.....</b>	<b>216</b>
-------------------------	------------

## BIBLIOGRAFIA

### I. Źródła

- Ankieta
- Archiwum parafialne
  - a. Kartoteka parafialna
  - b. Kronika parafialna
  - c. Kwestionariusze z wizytacji dziekańskich z l. 1976, 1978, 1979, 1980, 1992, 1997.
  - d. Księgi metrykalne
  - e. Status Animarum parafii Pichorowice z r. 1975.
  - f. Kwestionariusz sumeryczny badania parafialnego życia religijnego na rok 1964, 1967.
- Rocznik Statystyczny Województwa Dolnośląskiego 2012

### II. Literatura

#### 1. Literatura przedmiotowa

- Bijak J., Bezbożni chrześcijanie, *Wieś Współczesna* 9(1961)
- Boulard P., *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris 1954
- Ciupak E., Wiejska parafia katolicka, *Euhemer* 3(1959)
- Więż społeczna w wiejskiej parafii katolickiej, *Euhemer* 3(1959)
  - Kultura religijna wsi, Warszawa 1961
  - Parafianie? Warszawa 1961
  - Parafia wiejska jako przedmiot badań socjologicznych. *Studia socjologiczne* 2(1961)
  - Kult religijny i jego społeczne podłoże, Warszawa 1965
  - Katolicyzm ludowy - tendencje przemian współczesnych, *Roczniki Socjologii Wsi* 8(1968).
- Czarnowski S., Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego, w: *Dzieła*, t. I. Warszawa 1956
- Dingemans L., Remy J., Kryteria żywotności katolicyzmu, (tłum. H. Zawadzka) w: *Ludzie-Wiara-Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966.
- Dudek W., Współczesna próba religijności polskiej, *Ateneum Kapłańskie* 54(1957), z.5.
- Greinacher N., *Soziologie der Pharneim Colmaireiburg* 1955
- Grygiel S., Tischner J., Szkic o religijności wsi współczesnej, *Znak* 18(1966) nr 150

- Houtart F., Społeczne i religijne oblicze wielkich miast Europy Zachodniej, w: Socjologia religii. Kraków 1962
- Jaworski M., Dlaczego wierzę, wątpię, odchodzę? Znak 15(1963) nr 104-105
- Kalkowski W., Młodzież wiejska w oczach duszpasterza, Więź 4(1961)
- Laloux J., Levolution religieuse en milieu rural, Social Compas 8(1961)
- Socjologia religii środowiska wiejskiego, w: Socjologia religii. Kraków 1962
- Le Bras G. Etudes de sociologie religieuse, t.1-2, Paris 1955
- Żywotność religijna Kościoła we Francji, w: Ludzie-Wiara-Kościół. Analizy socjologiczne, Warszawa 1966
- Maitre J., Religia a przemiany społeczne, w: Socjologia religii. Kraków 1962
- Majka J., Socjologia religii w ujęciu niemieckiej szkoły strukturalnej, Zeszyty Naukowe KUL 2(1959), z. 3
- Socjologiczne badanie parafii, Homo Dei 28(1959) nr 5
  - Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Bras a socjologia duszpasterska, Zeszyty Naukowe KUL 3(1960), z. 1
  - Religia a integracja społeczna, Znak 12(1960), nr 67
  - Religia jako przedmiot badań socjologicznych, Ateneum Kapłańskie 60(1960), z. 1
  - Socjologia religii w Polsce, Zeszyty Naukowe KUL 5(1962), z.4.
  - „Profesjonalizacja” przemysłu a koncepcja zawodu, Roczniki Filozoficzne 10(1962), z. 2
  - Społeczna struktura parafii, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 12(1965), z. 3
  - Społeczna struktura parafii, Homo Dei 33(1964) nr 2
  - Problem typologii parafii, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 12(1965), z. 3
  - Duszpasterstwo polskie na przełomie Tysiąclecia, Homo Dei 35(1966), nr 4
  - Jaki jest katolicyzm polski? Znak 18(1966), nr 141.
  - W poszukiwaniu pełnego obrazu parafii, Zeszyty Naukowe KUL 12(1969), z. 1
  - Społeczne ośrodki kultu religijnego. Próba teorii, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 16(1969), z. 3
  - Kultura religijna a kultura masowa, Colloquium salutis 1(1969)
  - Przemiany społeczne a religijność, w: W nurcie zagadnień posoborowych 4(1970)
  - Wpływ Kościoła na integrację kulturową na Ziemiach Zachodnich, w: Kościół na Ziemiach Zachodnich. Ćwierćwiecze polskiej organizacji kościelnej, Wrocław 1971
  - Socjologia parafii. Zarys problematyki, Lublin 1971

- Mirek F., Elementy społeczne parafii rzymsko-katolickiej. Wstęp do socjologii parafii, Poznań 1929
- Zarys socjologii. Lublin 1948
- Pawelczyńska A. Poglądy i praktyki w polskim społeczeństwie, Warszawa 1961
- Dynamika przemian kulturowych na wsi. Metoda badania głównych tendencji, Warszawa 1966
  - Postawy ludności wiejskiej wobec religii, Roczniki Socjologii Wsi 8(1968)
- Pin E., La paroisse catholique. Rome 1968
- Piwowski W., Przemiany w tradycyjnej religijności ludowej, Homo Dei 31(1962) nr 2
- Typologia religijna katolików Południowej Warmii, Studia Warmińskie 1(1964)
  - Z badań nad percepcją ideologii religijnej na Południu Warmii, Studia Warmińskie 2(1965)
  - Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej, Studia Warmińskie 5(1966)
  - Religijność miejska w dwudziestoleciu powojennym w Polsce, Znak 18(1966), nr 141.
  - Postawy katolików wobec duchowieństwa na Południu Warmii, Studia Theologica Varsaviensia 1(1967)
  - Z badań nad praktykami religijnymi w diecezji warmińskiej, Studium socjograficzne. Warszawa 1969
  - Parafia katolicka jako grupa społeczna, Zeszyty Naukowe KUL 12(1969), z.3
  - Rozwój kierunków problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii, Studia Warmińskie 8(1971)
  - Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne. Warszawa 1971.
- Przygocki J., Nauki społeczne na usługach duszpasterstwa, Homo Dei 27(1958), nr 6.
- Remond R., Dechrystianizacja, w: Ludzie-Wiara-Kościół. Analizy socjologiczne, Warszawa 1966
- Stanowski A., Moralność jako wskaźnik religijności. Roczniki Filozoficzne 14(1966), z. 2
- Święcicki M.J., Niektóre węzłowe punkty współczesnej religijności, Ateneum Kapłańskie 60(1960), z. 1
- Religijność młodzieży w Polsce, Znak 24(1972), nr 214
- Szafrański A.L., W poszukiwaniu pełnego obrazu parafii, Zeszyty Naukowe KUL 12(1965), z. 3

Tokarczuk I. Wieś polska wczoraj i dziś. Przemiany gospodarczo-społeczne i kulturalno-duchowe wsi polskiej, Znak 14(1962), nr 102

- Parafia wiejska i jej przemiany, Homo Dei 34(1965 nr 1.

- Próba typologii parafii wiejskich na Ziemiach Zachodnich, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 13(1966), z. 3

Wach J., Socjologia religii (tłum. Z. Poniatowski i B. Wolniewicz) Warszawa 1961

Wielowieyski A., Jaka jest naprawdę religijność polska, Więż 10(1961)

Wilkanowicz S., Mentalność techniczna a życie religijne, Znak 14(1962 nr 92-93.

Wierzbicki Z.T., Tradycyjna religijność wiejska (badania monograficzne we wsi Zacisze) Roczniki Socjologii Wsi 8(1968)

Wojtusiak U., Socjologia praktyk religijnych, Znak 12(1960), nr 78

- Wpływ „otwarcia” społeczności wiejskiej na religijność wsi, Znak 14(1962), nr 99

Wojtowicz S., Parafia jako społeczność religijna, Homo Dei 28(1959), nr 4

- Metody poznania parafii, Homo Dei 34(1964), nr 3

## **2. Literatura pomocnicza**

Banasiak S., Działalność osadnicza Państwowego Urzędu Repatriacyjnego na Ziemiach Odzyskanych w latach 1946-1947, Poznań 1965

Burszta J., Kategorie ludności i ich typ kulturalny, w: Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich. Praca zbiorowa pod red. M. Markiewicza i P. Rybickiego, Poznań 1967

Chmielewska B., Społeczne przeobrażenia środowisk wiejskich na Ziemiach Zachodnich. Poznań 1965

Chramiec A., Ruchy migracyjne ludności na terenach Ziem Zachodnich w latach 1952-1956, w: Problemy rozwoju gospodarczego i demograficznego Ziem Zachodnich w latach 1945-1958, Wrocław 1960

Dulczewski Z., Społeczne aspekty migracji na Ziemiach Zachodnich, Poznań 1964

Kłapkowski T., Tworzenie się więzi społecznej na Ziemiach Odzyskanych, w: Problemy demograficzne, socjologiczne i kulturalne. IV sesja Rady Naukowej dla Zagadnień Ziem Odzyskanych 18-21 XII. 1946 z. 2, Kraków 1947

Kosiński L., Pochodzenie ludności Ziem Zachodnich w latach 1945-1958, Poznań 1960

- Przeobrażenia demograficzne na Ziemiach Zachodnich, w: Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich, Poznań 1967

Kwilecki A., Liczebność i rozmieszczenie grup mniejszości narodowych na Ziemiach Zachodnich, Przegląd Zachodni 4(1964)

Markiewicz W., Zasiedlenie i zagospodarowanie Ziemi Zachodnich (1945-1964), Przegląd Zachodni 4(1964)

- Przeobrażenia społeczne na Ziemiach Zachodnich, w: Ziemie Zachodnie w granicach Macierzy. Drogi integracji, Poznań 1966

Nowakowski S., Procesy adaptacji i integracji w środowisku wiejskim i miejskim Ziemi Zachodnich, w: Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich. Praca zbiorowa, Poznań 1967

Nowicki S., Zagadnienia organizacyjne Kościoła katolickiego na Ziemiach Odzyskanych, w: Problemy demograficzne, socjologiczne i kulturalne. IV sesja Rady Naukowej dla Zagadnień Ziemi Odzyskanych. 18-21 XII. 1946 z. 2, Kraków 1947

Nowicki U., Adaptacja ludności na Śląsku Opolskim, Poznań 1957

Olechnowicz M., Akcja zaludniania Ziemi Zachodnich, Przegląd Zachodni 3(1947)

Ozdowski J., Przemiany wsi i rolnictwa na Ziemiach Zachodnich, Colloquium salutis 1(1969)

Strzeszewski C., Najbardziej potrzebne czynniki etyczno-społeczne na Ziemiach Zachodnich, w: Kościół na Ziemiach Zachodnich. Ćwierćwiecze polskiej organizacji kościelnej, Wrocław 1971

Urban W., Archidiecezja Wrocławska w latach 1945-1965, Nasza Przeszłość 22(1965)

Ziółkowski J., Ludność Ziemi Zachodnich, W: Polskie Ziemie Zachodnie, Poznań 1959

- Przeobrażenia demograficzne i społeczne na Ziemiach Zachodnich, Kultura i Społeczeństwo 1(1959)

- Zasiedlanie Ziemi Zachodnich, w: Ziemie Zachodnie w granicach Macierzy. Drogi integracji, Poznań 1966

Żygulski K., Repatrianci na Ziemiach Zachodnich. Studium socjologiczne, Poznań 1962.

### **3. Literatura uzupełniająca**

Adamski P., Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa, Warszawa 1970

Arnold F.X., Zur Theologie der Pfarrei, Leipzig 1954

Baley S., Wprowadzenie do psychologii społecznej, Warszawa 1959

Bortnowska H., Kościół, laicyzm i kultura masowa, Znak 13(1961), nr 84

Chałasiński J., Młode pokolenie chłopów, T. 1-3, Warszawa 1938

Czapow C., Rodzina a wychowanie, Warszawa 1968

Dobrowolska D., Przeobrażenia społeczne wsi podmiejskiej, Wrocław 1968

Dziewicka M., Chłopi-robotnicy, Warszawa 1963

Eska J., Wielowiejski A., Przemiany cywilizacyjne w Polsce a problemy postaw i formacji człowieka, Więź 3(1961)



- Gałąj D., Przemiany społeczne wsi w Polsce Ludowej, w: Przemiany społeczne w Polsce Ludowej. Studia pod red. A. Tarapaty, Wrocław 1965
- Gałęski B., Społeczna struktura wsi, Warszawa 1962
- Socjologiczne problemy społeczności wioskowej, Studia socjologiczne 4(1965)
  - Socjologia wsi. Pojęcia podstawowe, Warszawa 1966
  - Niektóre problemy struktury społeczności wioskowej. Studia Socjologiczne 4(1965)
  - Społeczna struktura wsi. Problematyka i metoda badań. Warszawa 1962
- Grabowicz J., Uwagi o społecznym zróżnicowaniu warstwy chłopskiej, Wieś Współczesna 1(1958)
- Konflikty małżeńskie na wsi, Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysłowionych 19(1966)
- Kłóskowska M., Kultura masowa. Krytyka i obrona. Warszawa 1964
- Wzory i modele w socjologicznych badaniach rodziny, Studia Socjologiczne 2(1962)
  - Rodzina w Polsce Ludowej, w: Przemiany społeczne w Polsce Ludowej. Warszawa 1965.
- Krawczyk M., Z badań nad społeczno-moralną postawą młodzieży wiejskiej. Warszawa 1967.
- Krucina J., Kierunki i granice przemian w Kościele, Colloquium salutis 1(1969)
- Wspólnotowa struktura Kościoła, Znak 20(1968), nr 171
  - Wiara a Kościół jako wspólnota, w: W nurcie zagadnień posoborowych 4(1970)
  - Dobro wspólne - teoria i jej zastosowanie, Wrocław 1972
- Latuch M., Pohoski M., Społeczno-ekonomiczna struktura wsi w Polsce Ludowej, Warszawa 1961
- Markowska D., Kierunki przeobrażeń współczesnej rodziny wiejskiej, Roczniki Socjologii wsi 2(1964)
- Mleczek F., Z badań nad aktywnością zawodową i społeczną chłopów Wrocław 1984
- Nowak S., Metody badań socjologicznych. Wybór tekstów, Warszawa 1964
- Ossowska M., Podstawy nauki o moralności, Warszawa 1966
- Socjologia moralności. Zarys zagadnień, Warszawa 1969
  - Normy moralne. Próba systematyzacji, Warszawa 1970
- Ozdowski J., Wpływ cywilizacji technicznej na kulturę narodową, w: Kościół na Ziemiach Zachodnich, Wrocław 1971
- Pastuszka J., Psychologia życia religijnego ludności wiejskiej, Ateneum Kapłańskie 55(1957), z. 5
- Osobowość a religijność człowieka, Roczniki Filozoficzne 12(1964), z.4.

- Philips G., Die Kirche in der Welt von heute, Concilium 6(1965)
- Piskorz J., Psychologia religijności wsi polskiej, Ateneum Kapłańskie 42(1988), z.3.
- Przeclawski K., Miasto i wychowanie, Warszawa 1968
- Przychodzień J., Małżeństwo na wsi, Roczniki Socjologii Wsi 2(1965)
- Rahner K., Zur Theologie der Pfarrei, w: H.Rahner (red.), Die Pfarre. Freiburg i/Br.1956.
- Sarapata A., Studia nad uwarstwieniem i ruchliwością społeczną w Polsce, Wrocław 1965
- Strzeszewski J., Przemiany powojenne wsi polskiej, Ateneum Kapłańskie 4(1979), z. 3
- Szczepański J., Zagadnienia socjologii współczesnej, Warszawa 1965
- Elementarne pojęcia socjologii, Warszawa 1966
- Szóstkiewicz S., Procedury i techniki badań socjologicznych, Warszawa 1962
- Szulc Z., Kształtowanie przekonań moralnych, Wrocław-Warszawa-Kraków 1969
- Taborska J., Świadectwo wspólnoty, Znak 14(1964), nr 118.
- Taras P., Problem modelu kapłana w Kościele Katolickim, Znak 20(1968) nr 171.
- Tryfan B., Pozycja społeczna kobiety wiejskiej, Warszawa 1968.
- Turowski J., Zmiany społeczne wsi a miasto, Lublin 1949,
- Przemiany współczesnej rodziny. Zeszyty Naukowe KUL 2(1959), z. 4-8
  - Sytuacja małżeństwa w Polsce i w świecie, Znak 12(1960) nr 77
  - Przemiany wsi w Polsce. Znak 12(1960) nr 71
  - Przemiany wsi pod wpływem zakładu przemysłowego, Warszawa 1964
  - Przemiany w tradycyjnej wiejskiej społeczności lokalnej w Polsce, Roczniki Socjologii Wsi 4(1965)
- Moja wieś i ja. Warszawa 1964
- Turowski J., Piwowarski W. Przemiany w strukturze i funkcjach rodziny: wnioski socjotechniczno-pastoralne, Znak 24(1972) nr 217-218
- Turski R., Dynamika przemian społecznych w Polsce, Warszawa 1961
- Struktura społeczno-zawodowa „chłopów-robotników”, Studia Socjologiczne 2(1963)
  - Między miastem a wsią. Struktura społeczno-zawodowa chłopów-robotników w Polsce, Warszawa 1965
- Wesołowski W., Przemiany społeczne w Polsce ludowej. Warszawa 1965.
- Wielowieyski A., Losy dwóch pokoleń, Więź 7-8(1964)
- Przemiany cywilizacyjne w Polsce a problemy postaw i formacji człowieka, Więź 3(1961)
  - O sytuacji małżeństwa dziś, w: W nurcie zagadnień posoborowych 2(1968)

Ziółkowski J., Urbanizacja-miasto-osiedle, Studia socjologiczne, Warszawa 1965

Znaniecki F., Wstęp do socjologii, Poznań 1922

## WSTĘP

Zapoczątkowane w powojennych latach badania socjologiczne nad religijnością w Polsce chociaż w większości koncentrowały się na mieszkańcach wsi, to jednak nie zostały przeprowadzone dotąd w takim zakresie, aby upoważniały do wytworzenia syntetycznego obrazu religijności wiejskiej. Istniejąca dość zasadnicza różnica między badaniami prowadzonymi przez centra świeckie a tymi, które prowadzą ośrodki katolickie, dotyczące zarówno metody jak i przedmiotu badań, w dużej mierze utrudnia skonstatowanie faktycznego stanu tej religijności. Wciąż brak w literaturze polskiej poważniejszych syntez, które pozwalałyby na zapoznanie się z rzeczywistą religijnością wiejską w naszym kraju, a szczególnie na ziemi dolnośląskiej. Odczuwa się też dość solidnie opracowanej monografii socjologicznej dolnośląskich parafii. Nie znamy należycie ani faktycznego stanu tej religijności, ani tym bardziej kierunku i podłoża zachodzących w niej przemian. Tym bardziej, że w ostatnich latach następuje poważna transformacja gospodarcza i ustrojowa.

Tymczasem problem religijności wsi dolnośląskiej zasługuje obecnie na szczególną uwagę ze względu na to, że wieś dolnośląska w 60-leciu powojennym znalazła się w fazie głębokich przemian cywilizacyjnych, ustrojowych, społecznych, gospodarczych i politycznych. Wieś stała się terenem zindustrializowanym i zurbanizowanym w niespotykanych dotychczas rozmiarach. Tempo przemian społecznych po wojnie było tu szybsze niż w jakimkolwiek innym rejonie kraju.

Akcja osiedleńcza wprowadzająca na Ziemi Zachodnie osadników pochodzących z najrozmaitszych stron Polski i Europy, stworzyła na tych ziemiach swoistą mozaikę ludnościową. Prowadzone na tych terenach badania socjologiczne wykazały, że nierzadko nawet w małych miejscowościach, osiedlili się ludzie wywodzący się z dziesięciu i więcej różnych grup regionalnych.

W wyniku akcji osiedleńczej po r. 1945 nastąpiło wymieszanie rozmaitych grup ludnościowych różniących się między sobą odrębnym typem psychicznym, stylem życia, kulturą konsumpcji, kulturą gospodarczą, formami językowymi a nawet postawami, życiowymi i normami obyczajowymi.

Procesowi integracji towarzyszyły występujące w pierwszych latach powojennych zjawiska społecznej dezorganizacji, wprowadzanie idei socjalistycznych, trwające procesy migracyjne, społeczne skutki wojny, często rozbitcie rodziny, alkoholizm społeczeństwa,

zanik praworządności, dyscypliny społecznej, skutki rewolucji socjalnej, która obaliła dawny układ społeczny, stwarzając nowe wzorce i modele postaw moralnych. Mieszany skład ludności uniemożliwiał wytworzenie się jednolitej opinii publicznej oraz zbiorowej woli przeciwdziałania faktom naruszania prawnych i moralnych zasad współżycia, obowiązujących w każdym zorganizowanym społeczeństwie. Stąd stosunkowo długo odczuwano tu brak opinii publicznej i ustalonych wzorów postępowania. Brak więzi społecznej i religijnej, brak opinii publicznej, wytworzonego obyczaju, zatracone nieraz w dużym stopniu wartości obyczaju narodowego przeniesione z dawnego środowiska społecznego, odbijały się fatalnie na poziomie moralnym ludności. Stąd w 1946 r. sygnalizowano objawy rozprężenia moralnego i obyczajowego na Ziemiach Zachodnich, a nawet procesy dezorganizacji osobowości społecznej na tle wydostania się człowieka spod kontroli społecznej, do jakiej był przyzwyczajony.

Stosunkowo długo odczuwano tu brak wystarczającej ilości księży bezpośrednio po wojnie. Niejednokrotnie dwóch lub trzech kapłanów zapewniało opiekę duszpasterską w dekanacie liczącym niekiedy kilkadziesiąt tysięcy wiernych. Kapłani pracujący w duszpasterstwie nie tworzyli jednolitej grupy. Pochodzili prawie ze wszystkich diecezji Polskich. W duszpasterstwie stosowali przyniesione ze sobą pewne wypracowane i właściwe dla poszczególnych diecezji wzory pracy duszpasterskiej. Pracował tu również pewien odsetek księży-autochtonów, nie znający często języka polskiego, jak było to na terenie parafii Prochowice, gdzie do r. 1946 pracował ksiądz niemiecki. Po jego wyjeździe życie parafii, pozbawionych nieraz przez długi czas duszpasterzy, musiało się odradzać na nowo. W strukturze wspólnot parafialnych, obok siebie znalazły się grupy ludności wprawdzie jednorodne etnicznie ale różniące się głęboko historycznie ukształtowanymi cechami psychicznymi, normami zwyczajowymi, moralnymi i poziomem cywilizacyjnym. Do formujących się wspólnot parafialnych, poszczególne grupy migracyjne w zależności od regionu pochodzenia, wniosły ze sobą pewne już utrwalone religijne stereotypy, ideały i zapotrzebowania, a obok bardzo zróżnicowanych wartości religijno-moralnych i kulturalnych, pewne wady typowe dla swoich regionów.

Występuje tu większe niż na innych terenach Polski zróżnicowanie wyznań i sekt religijnych.

Do tej diagnozy, ogólnie zarysowanej sytuacji społeczno-moralnej, dodajmy jeszcze przemiany związane z budowaniem ustroju socjalistycznego, w którego założeniach mieści się programowa laicyzacja, a po r. 1989 liberalizacja ustrojowa - kapitalizm oraz przemiany związane z realizacją uchwał soboru watykańskiego II.

To wszystko nie pozostało bez wpływu na religijność ludności wsi dolnośląskiej, która wcześniej niż w innych rejonach Polski, znalazła się w fazie przemian i reprezentuje specyficzny typ religijności niż w Polsce centralnej, uwarunkowany żywszymi procesami urbanizacyjnymi. Na tle dawnych i obecnych przemian zachodzi nowa postawa religijności. Dlatego autor postawił sobie za cel przeanalizowania na podstawie materiałów źródłowych zachodzących zjawisk. Postawił pytanie: Jaką więc religijność uformowało polskie 60-lecie powojenne na wsiach parafii Pichorowice?

Badana parafia jest typowa dla dolnośląskich środowisk wiejskich. Stąd wyniki badań religijności parafii Pichorowice, jakkolwiek dotyczą konkretnej społeczności religijnej, to jednak w pewnym stopniu będą odzwierciedlać sytuację religijną współczesnej wsi dolnośląskiej i pozwolą na jakies całościowe spojrzenie na omawiane zagadnienie, a później i na dokonanie syntezy.

Autor zdaje sobie w pełni sprawę, że zebrany materiał nie jest wystarczający i nie może stanowić podstawy do kompetentnej i wszechstronnej oceny miejscowości należących do parafii odnośnie jej religijności, gdyż wymagałoby to kontynuacji badań, a przede wszystkim podjęcia badań porównawczych, z uwzględnieniem innych, sąsiednich parafii. Stąd przy ocenie życia religijnego wsi, które jest niewątpliwie zmienne w swoich formach, wszelkie uogólnienia będziemy przyjmować z pewną rezerwą i ostrożnością. Zebrane hipotezy i wnioski, dane statystyczne, jeśli nie dadzą nam jakiegoś syntetycznego obrazu religijności wsi, to przynajmniej uświadomią nam fakt, że tego typu badania są palącą koniecznością.

2. Przystępując do badań religijności parafii zadajemy pytanie: - czy religijność człowieka można badać jakąkolwiek formą naukowych, doświadczalnych dociekań? Religijność ludzka jest przecież sprawą oddziaływania łaski Bożej. Jakimi zatem metodami można ją ujmować i scharakteryzować w czysto doświadczalnym wymiarze?

Wyróżniamy w religii stronę zjawiskową i niezjawiskową. Strona niezjawiskowa obejmuje całą dziedzinę duchowego oddziaływania Boga na człowieka przez łaskę. Wpływ Boga na człowieka nie jest empirycznie sprawdzalny, nie podlega bezpośredniej percepcji i wymyka się regułom obserwacji zewnętrznej. Jest nie tylko zjawiskiem zachodzącym wewnątrz duszy ludzkiej, ale też darem nadprzyrodzonym, którego tylko Bóg zna dokładnie i socjologia religii nie zajmuje się nim. Interesuje się natomiast stosunkiem człowieka do Boga czyli zjawiskową stroną religii. Zjawiskowa strona religii utożsamia się z tym, co w socjologii religii określa się jako „religijność” względnie „życie religijne”. Religia jest sumą prawd i nakazów regulujących stosunek do Boga a wywodzących się z Objawienia lub woli

społecznej. Religijność natomiast to indywidualne przeżywanie tych prawd i dostosowywanie się do nich przez poszczególnych ludzi.

Widzimy więc, że religijność to stosunek człowieka do Boga. Konkretyzuje się on w stosunku człowieka do prawd religijnych, kultu religijnego, moralności religijnej i grupy religijnej. Wszystko to, co wchodzi w zakres tego stosunku, jest empirycznie dostępne i dlatego może być przedmiotem naukowego, empirycznego badania. W związku z tym Gabriel Le Bras, francuski prawnik i historyk, twórca najbardziej właściwego typu szkoły socjologicznej a zarazem nowego kierunku badań zjawisk religijnych, jakkolwiek koncentrował się na praktykach religijnych, wymienia trzy odmienne aspekty, pod którymi należy obserwować żywotność religijną, by móc ją właściwie ocenić. Przedmiotem obserwacji, jego zdaniem, winny być wierzenia religijne, praktyki religijne i moralność religijna. W zjawiskowej stronie religii należy uwzględnić występujące trzy formy wyrazu; doktrynę, kult i wspólnotę. W porównaniu z wymienionymi poprzednio parametrami, nowością Wacha jest wprowadzenie elementu wspólnotowego, który można określić jako „stosunek do grupy religijnej”.

Autor w ramach swego opracowania uwzględni kryteria religijności wysunięte przez G. Le Bras'a oraz element wspólnotowy wysunięty przez J. Wacha, a mianowicie; kryterium wiary, kryterium wypełniania praktyk religijnych, kryterium poziomu moralnego i wewnętrznego zespolenia z grupą parafialną. Pozwolą nam one na odtworzenie religijności parafii Pichorowice w czterech wymiarach: jej ideologii religijnej, praktyk religijnych, życia moralnego i więzi parafialnej.

3. W procedurze badań materiały zebrano metodą reprezentacyjną, w której posłużono się techniką badawczą - ankieta. Mając na uwadze, że techniki doboru reprezentacji muszą być dostosowane do typu zbiorowości i możliwości dotarcia do jej członków, w badaniach użyto najczęściej stosowanej techniki doboru reprezentacji, a mianowicie wyboru losowego z kartoteki parafialnej. Doboru reprezentacji dokonano w następujący sposób: spośród 1 061 osób powyżej 16 lat drogą wyboru losowego wylosowano 1/4 tj. 340 osób. Dla zabezpieczenia pełnej przypadkowości doboru, stosując zasadę tzw. „równych odstępów”, wylosowano jedną osobę spośród czterech. W ten sposób autor otrzymał próbkę reprezentacyjną. Zakłada się, że w próbce takiej zjawiska zaobserwowane w wyniku badań występują w tym samym zakresie i natężeniu, co w całości.

Wylosowanym osobom doręczono w lecie 2012 r. kwestionariusze składające się z 58 pytań obejmujących całokształt życia społeczno-religijnego parafii z odpowiednim pouczeniem. Zwrotu kwestionariuszy respondenci dokonywali pocztą lub do puszek z

napisem „ankieta”, umieszczonej w przedsionku kościoła. W wyniku selekcji i eliminacji dotyczących przede wszystkim kwestionariuszy niepełnych i materiałów świadczących o niepoważnym stosunku do badań, przyjęto 240 kwestionariusze, czyli 71,2%. Skrupulatna selekcja, nawet jeśli odpad był duży, wydaje się, że odda niemałe usługi wynikom badań. Tą drogą autor otrzymał informacje dotyczące badanej zbiorowości, mówiące „kto”, „jak” i „dlaczego” w aspekcie ilościowym. W sumie kwestionariuszem ankiety objęto 18,5% osób powyżej 16 lat zamieszkałych, na terenie parafii.

Strukturę płci badanej zbiorowości najliczniej reprezentują kobiety, które stanowią 55,2% ogółu respondentów. Mężczyźni stanowią 44,8%.

Strukturę wieku osób objętych ankietą najliczniej reprezentują respondenci w wieku 40-59 lat i stanowią 56,5% ogółu badanych. Następnie według kolejności - respondenci w wieku 16-24 lat (34,5%), 25-39 lat (25,2%) a wreszcie osoby mające 60 i więcej lat (10%). W wywiadzie natomiast osoby w wieku 25-39 i 40-59 lat są najliczniej reprezentowane (40,2%), następnie osoby w wieku 16-24 lat (16,8%).

Najmniej reprezentowane są osoby w kategorii wieku 60 i więcej lat - (2,8%).

W strukturze stanu cywilnego badanej zbiorowości najliczniej reprezentowani są żonaci i mężatki, którzy stanowią 62,7% ankietowanych. Następnie według kolejności dominują osoby stanu wolnego (50,8%) i wdowiego (6,5%). Najmniej reprezentowane są osoby rozwiedzione (0,4%).

W strukturze wykształcenia badanych osób, w ankiecie najbardziej reprezentowane są osoby z wykształceniem podstawowym (39,3%), następnie z nieukończonym podstawowym (21%), średnim (21%), nieukończonym średnim (16,7%) i półwyższym (2%).

Strukturę zawodową badanych najliczniej reprezentują w ankiecie pracownicy fizyczni (31%), następnie gospodynie domowe (22,2%), rolnicy (21%), uczniowie (11,38%), pracownicy umysłowi (10,3%), wreszcie niepracujący zawodowo (4,4%). W wywiadzie natomiast najbardziej dominują gospodynie domowe, które stanowią 38,3% osób objętych wywiadem, następnie pracownicy fizyczni (23%), rolnicy (22,4%), pracownicy umysłowi (11,2%) i uczniowie (3,7%).

Wydaje się, że wyniki ankiety stanowią wystarczającą próbkę i można je uznać za reprezentatywne dla całej badanej populacji. W sumie pozwolą nam na przeprowadzenie precyzyjnej dokumentacji statystycznej badanych zjawisk religijnych. Poza tym w toku badań religijności parafii uwzględniono wyniki obserwacji niekontrolowanej z 3-letniego okresu pracy duszpasterskiej autora w badanej parafii, ważniejsze rozprawy naukowe i



publicystyczne dotyczące polskiej religijności, a szczególnie omawianego regionu oraz materiały zgromadzone w archiwum parafii.

Biorąc pod uwagę omówione źródła wydaje się, że zgromadzony materiał stanowi wystarczającą podstawę do przeprowadzenia analizy faktycznego stanu religijności parafii.

4. Całokształt swoich rozważań autor przedstawi w następującym porządku:

- w rozdziale pierwszym - ogólną charakterystykę badanej zbiorowości, jej środowisko geograficzne, rys historyczny, strukturę społeczną i życie kulturalne;

- w rozdziale drugim - ideologię religijną, a więc aktualny stan wiedzy religijnej, stan akceptacji prawd wiary i norm moralnych;

- w rozdziale trzecim - praktyki religijne parafii;

- w rozdziale czwartym - życie moralne badanej populacji w zakresie życia rodzinnego, spożywania napojów alkoholowych i przestrzegania przepisów postnych;

- w rozdziale piątym - niektóre przejawy zespolenia z grupą parafialną, biorąc za podstawę rozważań powiązania członków parafii z ideologią religijną, z religijnymi czynnościami kultu, powiązania parafian między sobą w zakresie więzi sąsiedzkiej, z duszpasterzem oraz ośrodkiem kultu religijnego;

- w rozdziale szóstym - próbę wymierzenia współzależności między strukturą społeczną a strukturą religijną; dotyczy to przede wszystkim zakresu wiedzy i przekonań oraz praktyk religijnych;

- w rozdziale siódmym - niektóre uwarunkowania poziomu religijności parafian, a mianowicie czynniki wpływające na osłabienie religijności oraz uzależnienie ideologii religijnej i praktyk religijnych.

## ROZDZIAŁ I

### STRUKTURA ORGANIZACYJNA KOŚCIOŁA W PICHOROWICACH PO ROKU 1945

#### 1. Ustanowienie administratury apostolskiej Dolnego Śląska w roku 1945

Zwycięstwo nad Niemcami hitlerowskimi spowodowało, że granice państwa polskiego na zachodzie, decyzją mocarstw sojusznicznych, ustalono na linii Odry i Nysy Łużyckiej. W r. 1945 r. na mocy umowy poczdamskiej (i zgodnie z jej zaleceniami z przyznanym Polsce ziem przesiedlona została ludność niemiecka, głównie wyznania protestanckiego. Na jej miejscu osiedlili się Polacy, przede wszystkim repatrianci z dawnych, wschodnich terenów Polski<sup>1</sup>.

Zachodzące na Śląsku zmiany polityczne, granic i przemieszczanie się ludności pociągnęły za sobą decyzje władz kościelnych o zmianach granic dotychczasowego arcybiskupstwa wrocławskiego. Powstały tu nowe jednostki administracji kościelnej, początkowo administracje apostolskie, a następnie biskupstwa. Podział ten przeprowadził w dniu 15 sierpnia 1945 r. ksiądz kardynał August Hlond<sup>2</sup> na podstawie nadzwyczajnych pełnomocnictw Stolicy Apostolskiej zawartych w dekreście Kongregacji dla Spraw Nadzwyczajnych w dniu 8 lipca 1945 r.<sup>3</sup> Na mocy owych facultates specialissimae Prymas Polski przejął kanonicznie od niemieckich hierarchów na ziemiach zachodnich i północnych

<sup>1</sup> Życie religijne w Polsce zaczęło się rozwijać w nowym ustroju, w państwie krzewiącym i wyznającym ideologię socjalistyczną oraz ateistyczną ideę życia. Doniosłym momentem była transformacja ustrojowa po r. 1989 i przysłanie do Polski przez Papieża Jana Pawła II nuncjusza apostolskiego ks. arcybpa Józefa Kowalczyka w r. 1989. W l. 1990 - 1993 nastąpiły przygotowania do zawarcia nowej umowy konkordatowej, którą podpisał rząd Hanny Suchockiej w r. 1993. Sejm RP ratyfikował jednak tę umowę dopiero w r. 1998.

<sup>2</sup> Na temat ks. kard. August Hlond zob. J. Gawlina, Ksiądz Prymas Hlond jako Biskup Śląski, Duszpasterz Polski za granicą 3(1955), s. 25-27; S. Kosiński, Kardynał Hlond Prymas Polski, w: 75 lat działalności Salezjanów w Polsce, Łódź-Kraków 1974; tenże, Młodzieńcze lata Kardynała Augusta Hlonda 1893-1905, Nasza Przeszość 42(1970), s. 68-108; tenże, Acta Hlondiana, Stud. Gnes. T. 1, 1975, s. 272-274.

<sup>3</sup> Najobszerniej na temat papieskich uprawnień napisał S. Kosiński, *Czy kardynał Hlond „nadużył” papieskich uprawnień?*, Chrześcijanin w świecie 81(1971) nr 9, s. 19-35; zob. też K. Milik, *Archidiecezja wrocławska 1945-1951*, w: *Kościół na Ziemiach Zachodnich*, Wrocław 1971, s. 45-47. Ze strony historiografii niemieckiej zob. F. Scholtz, *Zwischen Staatsräson und Evangelium. Kardinal Hlond und die Tragödie der ostdeutschen Diözesen*, Frankfurt a.M., 1988.

jurysdykcję kościelną i ustanowił polskich administratorów we Wrocławiu<sup>4</sup>, Opolu, Gorzowie Wielkopolskim, Gdańsku i Olsztynie<sup>5</sup>.

Na Dolnym Śląsku apostolskim administratorem z siedzibą we Wrocławiu został ustanowiony rozporządzeniem Księdza Prymasa Polski z dnia 15 sierpnia 1945 r. wydanym w Gnieźnie<sup>6</sup>, ks. Karol Milik<sup>7</sup>. W myśl dekretu nominacyjnego jego władza jurysdykcyjna dotyczyła z niewielkimi zmianami tych terenów archidiecezji wrocławskiej, które wchodziły w skład województwa wrocławskiego. Miał prawo korzystania ze wszystkich przywilejów i odznaczeń protonotariusza apostolskiego de numero participantium. Posiadał też obowiązki i prawa biskupa rezydencjalnego, także prawo udzielania na własnym terytorium sakramentu bierzmowania, tonsury i niższych święceń<sup>8</sup>.

Dokumenty upoważniające ks. Karola Milika do przejęcia władzy nad terytorium administratury apostolskiej we Wrocławiu zostały 1 września 1945 r. przedstawione, zebranej u Sióstr Urszulanek przy placu Bpa Nankera, kapitule wrocławskiej i ks. Ferdynandowi Piontkowi dotychczasowemu wikariuszowi kapitulnemu<sup>9</sup>. Siedzibą nowego rządcy diecezji oraz kurii był początkowo klasztor Sióstr Elżbietanek, przy placu Karola Marksa. Pierwszymi

<sup>4</sup> 12 sierpnia 1945 r. nastąpiło przejęcie władzy we Wrocławiu. Wtedy to kardynał August Hlond przedstawił ówczesnemu wikariuszowi kapitulnemu ks. Ferdynandowi Piontkowi (wybrany 16 lipca 1945 r.) szerokie pełnomocnictwa otrzymane od Ojca św. Piusa XII dla uporządkowania stosunków kościelnych w Polsce, a zwłaszcza na Ziemiach Zachodnich. Ks. Kardynał oświadczył wówczas Wikariuszowi Kapitulnemu wobec ks. Józefa Negwera, że jest życzeniem Ojca św. ustanowić na tych terenach Administratorów Apostolskich narodowości polskiej oraz by Wikariusze Kapitulni zrezygnowali z wykonywania swej jurysdykcji na terenach administrowanych przez Polskę. Ks. kard. A. Hlond przedstawił ks. F. Piontkowi odpowiednią deklarację rezygnacji, opracowaną w Sekretariacie Stanu w Rzymie. Pismo wystawione przez Kongregację dla Spraw Nadzwyczajnych miało datę 8 lipca 1945 r. Wprawdzie pisemnie papież nie żądał rezygnacji, ale w myśl kanonu 239 § 1. C. J. C. Świadek Kardynała Kościoła Rzymskiego o ustnym udzieleniu łaski przez papieża ma znaczenie dowodu w zakresie zewnętrznym. Wobec powyższego 12 sierpnia 1945 r. Wikariusz Kapitulny podpisał rezygnację. Zob. W. Urban, *Ustanowienie polskiej administratury na Ziemiach Zachodnich w roku 1945*, Tygodni Powszechny 24(1970) nr 8, s. 1-2.

<sup>5</sup> Dzieje ustanowienia organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych opracowali W. Urban, *Archidiecezja wrocławska w latach 1945-1965*, Nasza Przeszłość 22(1965), s. 10-68; J. Pietrzak, *Działalność kard. Augusta Hlond jako wysłannika papieskiego na Ziemiach Zachodnich Odzyskanych w r. 1945*, Nasza Przeszłość 42(1974), s. 195-249; zob. też R. Marek, *Kościół rzymskokatolicki wobec ziem zachodnich i północnych*, Warszawa 1976.

<sup>6</sup> Wiadomości Kościelne - organ Administratury Apostolskiej Dolnego Śląska (dalej WK), 1(1945), nr 1-2, s. 1. W tym wydaniu znajduje się nominacja dla ks. Karola Milika została wydana „ad nutum Sanctae Sedis” Num. Di Protocollo 4167/45. Vaticano 8 VII 1945.

<sup>7</sup> W. Urban, *Archidiecezja wrocławska w latach 1945-1965*, s. 17; J. Swastek, *Rządcy archidiecezji wrocławskiej w latach 1945 – 1995*, Wrocław 1998, s. 33 – 51.

<sup>8</sup> Na terenie administratury mógł nosić biret fioletowy na sposób biskupa oraz pektorał. Podczas mszy św. pontyfikalnej niezałobnej i przy udzielaniu sakramentu bierzmowania mógł używać srebrnego pektorału i ozdobnej mitry oraz błogosławić lud poza mszą św. jak jest w zwyczaju biskupów. Zob. WK 1(1945) nr 1-2, s. 2; zob. też W. Urban, *Archidiecezja wrocławska w latach 1945-1965*, s. 17.

<sup>9</sup> K. Milik, *Archidiecezja wrocławska 1945-1951*, s. 49. Wraz z ks. Karolem Milikiem przedstawił swoją nominację na administratora apostolskiego dla tych okolic archidiecezji wrocławskiej, które w r. 1945 przyłączono do województwa Śląsko-Dąbrowskiego, ks. Bolesław Kominek. J. Kaps, *Die katholische Kirchenverwaltung in den deutschen Diözesen östlich der Oder/Neisse (1945-55)*, Archiv für schlesische Kirchengeschichte 13(1955), s. 283; K. Dola, *Kościół katolicki na Opolszczyźnie w latach 1945 - 1965*, Nasza Przeszłość 22(1965), s. 75.

współpracownikami ks. Karola Milika byli ks. Pius Piętka,<sup>10</sup> O. Marian Pirożyński<sup>11</sup>, i ks. Alfons Przybyła<sup>12</sup> - pierwszy kanclerz kurii. Ingres nowego arcybiskupa Administratury Dolnego Śląska odbył się 14 października 1945 r. w Trzebnicy u grobu św. Jadwigi<sup>13</sup>.

W granice nowoutworzonej administracji apostolskiej zgodnie z państwowym podziałem administracyjnym, weszło całe województwo wrocławskie, część województwa zielonogórskiego z powiatami: Głogów, Szprotawa, Żagań, Żary oraz część województwa opolskiego z powiatami: Brzeg i Namysłów<sup>14</sup>. Obejmowała swym zasięgiem obszar o powierzchni 2450404 kmq<sup>15</sup>. W granicach powyżej wymienionego obszaru znalazła się ta część archidiecezji wrocławskiej, która w wyniku II wojny światowej znalazła się w granicach państwa polskiego, parafie dekanatów Bystrzyca, Kłodzko, Nowa Ruda należące do archidiecezji praskiej<sup>16</sup> oraz parafie Krzewina, Działoszyn, Zatonie i Bogatynia z diecezji miśnieńskiej<sup>17</sup>. Na tym obszarze do końca roku 1944 znajdowały się 42 archiprezbiteraty, 525 parafii, 818 księży katolickich oraz zamieszkiwało 850 122 katolików i 2 103 901 protestantów<sup>18</sup>. W chwili objęcia władzy kościelnej 1 września 1945 r. przez ks. Karola Milika, na tym terytorium znajdowało się ok. 800 000 katolików, w tym ok. 200 000 Polaków i ok. 600 000 Niemców. Księżę katolickich ok. 700, polskich 45<sup>19</sup>.

<sup>10</sup> Ks. Pius Piętka, urodził się 18 lipca 1913 r. w Boguszkach k. Poznania, 4 sierpnia 1933 r. wstąpił do zgromadzenia księży salwatorianów, został wyświęcony 21 grudnia 1941 r. w Krakowie. W latach 1945-51 współpracownik administratora apostolskiego na Dolnym Śląsku, w l. 1952-57 prowincjał salwatorianów. Od 1957 r. pracuje w ośrodkach polonijnych w USA. Zob. W. Szetelnicki, *Odbudowa kościołów w archidiecezji wrocławskiej w latach 1945-1972*, Rzym 1975, s. 32.

<sup>11</sup> O. Marian Pirożyński, redemptorysta, urodził się 17 października 1899 r. w Lublinie, wyświęcony został 28 czerwca 1925 r. w Tuchowie, od r. 1930 był profesorem Małego Seminarium OO. Redemptorystów w Toruniu, misjonarz, publicysta, społecznik. W latach 1946-50 i 1957 r. był redaktorem „Homo Dei”, od r. 1946 we Wrocławiu, pierwszy polski duszpasterz parafii św. Rodziny we Wrocławiu i pierwszy referent kurii wrocławskiej dla spraw charytatywnych, zmarł 4 maja 1964 r. w Warszawie. Zob. *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXXVI, Kraków-Warszawa-Gdańsk-Lódź 1981, s. 539-541.

<sup>12</sup> Ks. Alfons Przybyła, urodził się 25 października 1907 r. w Katowicach. Na kapłana został wyświęcony 24 czerwca 1934 r. w Katowicach, w latach 1934-36 wikariusz parafii Józefów. W latach 1936-39 był wikariuszem parafii w Mysłowicach, w latach 1939-40 sekretarz bpa Czesława Kaczmarka w Kielcach. W latach 1940-42 notariusz kurii diecezjalnej w Kielcach, w latach 1942-44 rezydent w Imbramowicach, kapelan Armii Krajowej, w l. 1945-47 kanclerz administracji apostolskiej we Wrocławiu, od 1948 r. prob. parafii. Najśw. Serca P.J. w Chorzowie-Batorym. Zob. W. Szetelnicki, dz. cyt., s. 44.

<sup>13</sup> W. Urban, *Archidiecezja wrocławska w latach 1945-1965*, s. 21.

<sup>14</sup> Tamże, s. 17-18.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> WK, 1(1945) nr 1-2, s. 2. *Susceptio iurisdictionis ecclesiasticae in Ducatu Glacensi per Administratorem Apostolum*.

<sup>17</sup> Ordynariusz diecezji miśnieńskiej bp Piotr Legge pismem z 24 stycznia 1947 r., w porozumieniu ze Stolicą Apostolską zlecił Administratorowi Apostolskiemu we Wrocławiu jurysdykcję nad parafiami, które znalazły się w granicach państwa polskiego - zob. W. Urban, *Archidiecezja wrocławska w latach 1945-1965*, s. 17; M. Kogut, *Zarys dziejów katolickiej parafii w Bogatyni*, Bogatynia 1993, s. 80-81.

<sup>18</sup> *Handbuch des Erzbistum Breslau für das Jahr 1942; Verzeichnis der Pfarreien, Kuratien und Ordensniederlassungen in der Grafschaft Glatz dem Preussischen Anteil der Erzdiözese Prag*, 1941.

<sup>19</sup> W. Szetelnicki, dz. cyt., s. 53.

Nowy rządcą diecezji rozpoczął swe duszpasterzowanie w bardzo trudnych warunkach: brak kapłanów, często jeden musiał obsługiwać 20-30 wsi, a nieraz cały powiat<sup>20</sup>. Wiele kościołów i kaplic było zburzonych. Istniały trudności komunikacyjne. Mimo trudnych warunków praca duszpasterska na terenie administratury apostolskiej wzrastała. W połowie 1946 r. liczono w jej granicach 42 zorganizowane dekanaty, 526 placówek duszpasterskich, 310 polskich księży i ponad milion Polaków<sup>21</sup>. We wrześniu 1947 r. pracowało w duszpasterstwie i na innych stanowiskach kościelnych 541 polskich kapłanów, istniało 546 parafii, w tej liczbie było 136 nieobsadzonych, liczba wiernych wynosiła 1 622 000<sup>22</sup>, kościołów 1 008<sup>23</sup>. Rok później liczba wiernych wzrosła do 1 700 000, księży do 617<sup>24</sup>, a liczba parafii do 578<sup>25</sup>.

## 2. Powstanie diecezji legnickiej w roku 1992

25 marca 1992 r. mocą bulli papieża Jana Pawła II „Totus Tuus Poloniae populus” (Cały Twój naród polski), na mapie Kościoła katolickiego w Polsce zmieniły się granice prawie wszystkich dotychczas istniejących diecezji. Dzięki tej reorganizacji powstały nowe tak bardzo potrzebne Kościołowi i Ludowi Bożemu diecezje. Jego Świątobliwość Jan Paweł II widząc ogrom archidiecezji wrocławskiej, wyłączył z niej obszar o powierzchni około 8 500 km<sup>2</sup>, i utworzył nową Diecezję z siedzibą biskupa w Legnicy<sup>26</sup>. Obszar tej diecezji położony był na terenie województw legnickiego, jeleniogórskiego i wałbrzyskiego. Od zachodu i południa granica Diecezji pokrywa się z granicą polsko-niemiecką i polsko-czeską, od północy graniczy z Diecezją Zielonogórsko-Gorzowską, od wschodu i południowego wschodu z Archidiecezją Wrocławską. Hierarchicznie Diecezja Legnicka stanowi sufraganię Metropolii Wrocławskiej. Pod względem demograficznym obejmuje 1 170 000 mieszkańców, w przeważającej części katolików oraz niewielkie grupy wiernych kościoła bizantyjsko-ukraińskiego (dawniej zwanych greko-katolikami) i chrześcijan wyznania ewangelicko-augsburskiego. W skład nowoutworzonej diecezji weszło wtedy 30 dekanatów (14 na terenie województwa jeleniogórskiego, 11 w województwie legnickim i 5 w województwie

<sup>20</sup> W. Urban, *Duszpasterski wkład Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku 1945-1948*, WK 4(1949), nr 4-5, s. 53.

<sup>21</sup> Tenże, *Archidiecezja wrocławska w latach 1945-1965*, s. 23.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> A. Rogalski, *Kościół katolicki na Śląsku*, Warszawa 1955, s. 48.

<sup>24</sup> W. Urban, *Archidiecezja wrocławska w latach 1945-1965*, s. 23.

<sup>25</sup> Tenże, *Duszpasterski wkład*, s. 134.

<sup>26</sup> Szerzej zob. W. Bochnak, *Początki Diecezji Legnickiej*, w: *Dziedzictwo wiary Diecezji Legnickiej*, pod red. S. Araszczuka, Legnica 1997, s.171-203.

wałbrzyskim). Są to dekanaty: Bolesławiec Wschód, dziekan ks. Władysław Rączka; Bolesławiec Zachód, dziekan ks. Edward Bober; Chocianów, dziekan ks. Jan Lombarski; Chojnów, dziekan ks. Tadeusz Jurek; Głuszyca - dziekan ks. Józef Molenda; Gościsław - dziekan ks. Jan Sycz; Gryfów Śląski - dziekan ks. Rudolf Ujda; Jawor dziekan ks. Walenty Szałęga; Jelenia Góra - Wschód, ks. Józef Górak; Jelenia Góra - Zachód, dziekan ks. Franciszek Krosman; Kamienna Góra - Wschód, dziekan ks. Jerzy Budnik; Kamienna Góra-Zachód, dziekan ks. Stanisław Książek; Legnica-Wschód, dziekan ks. Władysław Józków; Legnica - Zachód, dziekan ks. Władysław Bochnak; Leśna - dziekan ks. Stanisław Polonis; Lubań Śląski - dziekan ks. Mieczysław Jackowiak; Lubin - dziekan ks. Wiesław Migdał; Lubomierz - dziekan ks. Jan Słomba; Mysłakowice - dziekan ks. Tadeusz Grabiak; Polkowice - dziekan ks. Ludwik Kośmidek; Prochowice - dziekan ks. Stanisław Jachymczyk; Strzegom - dziekan ks. Stanisław Siwiec; Ścinawa - dziekan ks. Bogdan Kaczorowski; Świebodzice - dziekan ks. Augustyn Nazimek; Świerzawa - dziekan ks. Józef Kołodziej; Wałbrzych - Południe, dziekan ks. Bogusław Werwiński; Wałbrzych - Północ, dziekan ks. Julian Żrałko; Węgliniec - dziekan ks. Tadeusz Pieczko; Zgorzelec - dziekan ks. Jan Mycek; Złotoryja - dziekan ks. Marian Sobczyk.

Pierwszym biskupem – ordynariuszem Diecezji Legnickiej wolą papieża Jana Pawła II został ks. biskup Tadeusz Rybak<sup>27</sup>. Jego uroczyste wprowadzenie na urząd (ingres) miało miejsce w dniu 24 maja 1992 r. Z kościoła św. Jana Chrzciciela wyruszyła procesja do katedry, w której udział wzięli zgromadzeni biskupi z sąsiednich diecezji, w tym biskupi z Niemiec i Czech, licznie zebrane duchowieństwo diecezjalne i zakonne, delegacje KUL-u,

---

<sup>27</sup> Po uzyskaniu Świadectwo dojrzałości otrzymał w r. 1948 i tegoż roku wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu. Świecenia kapłańskie otrzymał w katedrze wrocławskiej dnia 2 VIII 1953 r. z rąk Biskupa Franciszka Sonika, sufragana kieleckiego. Po święceniach pracował w duszpasterstwie pełniąc obowiązki wikariusza parafii Wniebowzięcia NMP w Bielawie (1953-1954), parafii św. Stanisława Biskupa i św. Doroty we Wrocławiu (1954-1955) i parafii św. Stanisława Biskupa w Świdnicy (1955-1956). W latach 1956-1957 pracował w Instytucie Katolickim w Trzebnicy-Bętkowie. W roku 1957 rozpoczął studia na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, które ukończył uzyskaniem tytułu doktora teologii w roku 1962. Od 1 IX 1962 do 1977 r. był wicerektorem Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego we Wrocławiu oraz wykładowcą teologii dogmatycznej i liturgiki. W tym samym czasie był członkiem Komisji Episkopatu Polski do spraw Seminariów Duchownych oraz członkiem Rady Duszpasterskiej i Komisji Liturgicznej Archidiecezji Wrocławskiej. W 1969 r. został mianowany kapelanem Ojca świętego. Dnia 28 IV 1977 roku - został powołany przez papieża Pawła VI do godności biskupa tytularnego Benepoty i ustanowiony biskupem pomocniczym Henryka Gulbinowicza, metropolity wrocławskiego. Sakrę biskupią otrzymał w katedrze wrocławskiej 24 VI 1977 r. z rąk Księdza Arcybiskupa Henryka Gulbinowicza. Współkonsekratorami byli biskupi: Wincenty Urban i Jerzy Modzelewski. Od 1 VII 1977 r. Ksiądz Biskup Tadeusz Rybak został ustanowiony wikariuszem generalnym Arcybiskupa wrocławskiego. W 1978 r. został także członkiem Kapituły Metropolitalnej Wrocławskiej, a w 1982 r. jej prepozytem. W latach 1983-1994 Biskup T. Rybak był przewodniczącym Komisji Episkopatu Polski dla spraw Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego. W tym czasie Komisja przygotowała do druku niemal wszystkie księgi liturgiczne, którymi posługujemy się obecnie w naszym kraju. Obecnie Ordynariusz Legnicki jest członkiem Komisji Episkopatu do spraw Duszpasterstwa Ogólnego.

ATK; Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, wyższych seminariów duchownych, przedstawiciele uczelni wyższych, wielu ośrodków akademickich, delegacje kapituł katedralnych, wyżsi przełożeni zgromadzeń zakonnych, generał oo. Paulinów, przedstawiciele innych wyznań, wojewodowie, prezydenci miast, wojsko i policja, parlamentarzyści, przedstawiciele świata pracy i różnych zawodów. W tej uroczystości udział wzięli: Kard. Henryk Gulbinowicz, metropolita wrocławski, Arcybiskup Stanisław Nowak z Częstochowy, Biskup Gorzowski Józef Michalik, Biskup Opolski Alfons Nossol wraz z biskupami pomocniczymi Antonim Adamiukiem i Janem Bagińskim, Biskup Kaliski Stanisław Napierała, administrator Apostolski z Górlitz B. Huhn, wikariusz generalny z Litomierzyc i inni.

Należy wspomnieć, że w pierwszym słowie do wiernych, Biskup Legnicki powiedział między innymi: „Nasza diecezja jest bardzo młoda, ale opiera się na starych, głębokich fundamentach życia Kościoła, który trwa na tej ziemi poprzez wieki w zmiennych losach historii. Już przecież w roku Tysięcznym, kiedy przy grobie św. Wojciecha została utworzona Metropolia Gnieźnieńska, powstała podległa tej Metropolii Diecezja Wrocławska, dzięki której na tym terenie rozwijało się życie Kościoła (...) Jesteśmy świadomi, że jako nowa diecezja musimy strzec i rozwijać dziedzictwo wiary, jakie stało się naszym udziałem (...) Diecezja Legnicka obejmuje tereny, gdzie trzuci się wielu rolników, górników, pracowników umysłowych oraz pracowników przemysłu i handlu. Znane mi są Wasze dzisiejsze niepokoje i trudności. Kościół chce być blisko Was i wspierać w staraniach o lepszą przyszłość. Budujcie tę przyszłość w oparciu o społeczną naukę Kościoła, bo jest ona bardzo potrzebna tym, którzy chcą w swoich środowiskach pacy tworzyć warunki moralne i materialne godne człowieka. Zadania, jakie stoją przed Kościołem diecezjalnym wymagają coraz większego współdziałania duchowieństwa i ludzi świeckich. Jest to potrzeba dzisiejszych czasów”.

Bulla z 25 marca 1992 r. papieża Jana Pawła II ustanawiała Księdza Biskupa Adama Dyczkowskiego biskupem pomocniczym Ordynariusza legnickiego<sup>28</sup>. Dla nowoutworzonej Diecezji Legnickiej kościołem katedralnym ojciec św. Jan Paweł II Bullą „Totus Tuus Poloniae Populus” ustanowił świątynię p.w. św. Apostołów Piotra i Pawła w Legnicy.

---

<sup>28</sup> Pierwszy biskup pomocniczy urodził się 17 listopada 1932 r. w Kętach (byłe woj. krakowskie). Święcenia kapłańskie otrzymał 23 czerwca 1957 r. we Wrocławiu. Dnia 21 września 1978 r. otrzymał od papieża Pawła VI nominację na biskupa tytularnego Altava, konsekrowany 26 listopada tegoż roku pełnił obowiązki biskupa pomocniczego, Księdza Arcybiskupa Henryka Gulbinowicza, metropolity wrocławskiego. Od dnia 25 marca 1992 został biskupem pomocniczym Diecezji Legnickiej. Biskup Adam Dyczkowski był także przewodniczącym Krajowego Duszpasterstwa Pracowników Lecznictwa, zastępcą przewodniczącego Komisji Episkopatu Polskiego do spraw Duszpasterstwa Akademickiego i członkiem Komisji Episkopatu Polskiego do spraw Zakonów – tamże.

### **3. Utworzenie diecezji świdnickiej w r. 2004**

#### **a) Decyzja papieska**

24 lutego 2004 Ojciec Święty Jan Paweł II, po konsultacjach nuncjatury apostolskiej w Polsce, dokonał wyboru Świdnicy (spośród Nysy, Wałbrzycha i Kłodzka) na stolicę nowej diecezji na Dolnym Śląsku. Zrealizował w ten sposób założenia bulli Totus Tuus Poloniae Populus. Nowa diecezja powstała z połączenia 13 dekanatów archidiecezji wrocławskiej i 8 dekanatów diecezji legnickiej.

Pierwszym biskupem Jan Paweł II mianował ks. inf. Ignacego Deca, dotychczasowego rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Uroczysty ingres i sakra ks. Ignacego Deca odbyły się 25 marca 2004. Głównym szafarzem tej uroczystości był Henryk kard. Gulbinowicz. W inauguracji nowej diecezji wzięło udział wiele osób ze świata nauki i duchowieństwa, na czele z szeroką reprezentacją Episkopatu Polski, z jego przewodniczącym, abp. Józefem Michalikiem, na czele. Obecny był także nuncjusz apostolski w Polsce – abp Józef Kowalczyk.

Biskup diecezjalny od dnia sakry rozpoczął tworzenie struktur diecezjalnych. Na początku erygował Świdnicką Kurię Biskupią (kanclerzem został ks. Stanisław Chomiak), powołał również diecezjalną Caritas. Ustanowił także radę kapłańską, kolegium konsultorów, radę duszpasterską oraz inne instytucje potrzebne w zarządzaniu diecezją. 8 maja 2004, podczas mszy świętej, w obecności Henryka kard. Gulbinowicza ogłoszono decyzję o powołaniu do istnienia Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Świdnickiej. Jego patronem został św. Wojciech, biskup i męczennik.

19 marca 2008 Papież Benedykt XVI mianował ks. prał. Adama Bałabucha pierwszym w dziejach diecezji świdnickiej biskupem pomocniczym. Diecezja świdnicka jest jedyną polską diecezją, której nie odwiedził dotąd papież w czasie pontyfikatu [potrzebne źródło. Na terenach tych (Wałbrzych-Książ, Świebodzice, Stary Wielisław, Stare Bogaczowice, Góra Igliczna, Wambierzyce, Bardo) przebywał kilka razy ks. Karol Wojtyła, ale nie jako papież.

#### **b) Pierwszy ordynariusz ks. Biskup Ignacy Dec**

Ks. biskup Ignacy Dec urodził się 27 lipca 1944 r. w Hucisku koło Leżajska, w dawnym województwie rzeszowskim, obecnie podkarpackim. Jego rodzice Wojciech i Aniela z d. Siuzdak prowadzili niewielkie gospodarstwo rolne. Z tego związku urodziło się ośmioro dzieci - sześć córek i dwóch synów. Dwie córki wstąpiły do Zgromadzenia Sióstr



Franciszkanek Rodziny Maryi (prowincja warszawska). Do szkoły podstawowej uczęszczał w Hucisku (1951-1956) oraz w Woli Zarczyckiej (1956-1958); do szkoły średniej - do Liceum Ogólnokształcącego im. Bolesława Chrobrego w Leżajsku (1958-1962). Maturę złożył w 1962 roku. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Arcybiskupim Wyższym Seminarium Duchownym i na Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu (1962-1969). W latach 1963-1965 odbył, jako kleryk, zasadniczą służbę wojskową w Siódmym Kołobrzeskim Pułku Piechoty Zmechanizowanej w Lublinie. 21 czerwca 1969 r. ks. Ignacy przyjął święcenia kapłańskie w Archikatedrze Wrocławskiej z rąk ks. arcybiskupa Bolesława Kominka, metropolity wrocławskiego, późniejszego kardynała.

Na Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu w r. 1971 zdobył stopień magistra oraz licencjat z teologii. Temat pracy magisterskiej i licencjackiej brzmiał: „Duszpasterstwo w Archiprezbiteracie Żorskim w XVII wieku w świetle wizytacji biskupich”. Promotorem pracy był bp prof. dr hab. Wincenty Urban, recenzentem ks. dr Józef Swastek, zastępca profesora. Studia specjalistyczne (magistersko-doktoranckie) odbył na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie (1970-1976 - specjalizacja - filozofia teoretyczna), które zwieńczył w r. 1973 tytułem magistra z filozofii chrześcijańskiej na podstawie pracy: „Gabriela Marcela teoria miłości”, napisanej pod kierunkiem wybitnego polskiego tomisty, współtwórcy Lubelskiej Szkoły Filozoficznej - o. prof. dra hab. Mieczysława Alberta Krąpca. Pracę oceniała s. doc. dr hab. Zofia Józefa Zdybicka. W r. 1976 zdobył stopień doktora z filozofii na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL na podstawie rozprawy: „Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka”, napisanej także pod kierunkiem o. prof. dra hab. Mieczysława Alberta Krąpca. Recenzentami pracy byli: o. doc. dr hab. Edmund Morawiec (ATK) i s. doc. dr hab. Zofia J. Zdybicka (KUL). Nauczyciele filozofii: o. prof. dr hab. Mieczysław Albert Krąpiec, prof. dr hab. Stefan Swieżawski, ks. kard. Karol Wojtyła, ks. prof. dr hab. Marian Kurdziałek, ks. prof. dr hab. Antoni B. Stępień, ks. prof. dr Stanisław Kamiński, ks. prof. dr hab. Tadeusz Styczeń, ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk, s. prof. dr hab. Zofia J. Zdybicka. Nauczyciele logiki: ks. prof. dr Stanisław Kamiński, prof. dr hab. Ludwik Borkowski, dr Janusz Onyszkiewicz, ks. dr Stanisław Majdański. Przebył także studia specjalistyczne - magistersko-doktoranckie- na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie (1973-1976) - specjalizacja - teologia fundamentalna. W r. 1975 zdobył tytuł magistra z teologii fundamentalnej na Wydziale Teologicznym KUL, na podstawie pracy: „Komunia „ja” – „ty” w ujęciu Gabriela Marcela”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Czesława Bartnika. Recenzentem pracy był ks. doc. dr hab. Walerian Słomka. W l. 1979-1980 pogłębiał swoje

studia filozoficzne, przebywając na stypendium naukowym na Katolickim Uniwersytecie w Louvain-la-Neuve w Belgii (Instytut Filozofii) oraz na Fakultecie Teologicznym w Paderborn w Niemczech (specjalizacja filozoficzna). W Lovain-la-Neuve uczęszczał na wykłady wybitnego tomisty G. van Rieta. W r. 1991 habilitował się na podstawie dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej: „Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej” na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie. Dorobek naukowy i rozprawę habilitacyjną oceniali: ks. prof. dr hab. Bronisław Dembowski (ATK), ks. prof. dr hab. Ludwik Wciórka (PWT - Poznań) i s. prof. dr hab. Zofia J. Zdybicka (KUL). Uchwała Rady Wydziału Filozofii KUL w tej sprawie została zatwierdzona przez Centralną Komisję do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych 24 lutego 1992 r. W roku 1976 został mianowany adiunktem przy katedrze antropologii filozoficznej na Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu. Od tego też roku prowadzi zajęcia naukowo-dydaktyczne na Papieskim Fakultecie Teologicznym i w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu. Aktualnie jest kierownikiem katedry antropologii filozoficznej i etyki oraz dyrektorem Instytutu Filozofii Chrześcijańskiej w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Stanowisko docenta otrzymał 17 grudnia 1991 r., a 25 września 1993 r. - profesorem nadzwyczajnym (według norm obowiązujących w uczelniach papieskich), na podstawie uchwały Rady Wydziału (Senatu) PFT z dnia 18 maja 1993 r. W wyniku regulacji prawnych, dotyczących wydziałów papieskich, nominacja ta została uznana przez Centralną Komisję do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych dnia 25 stycznia 1999 roku jako tytuł naukowy profesora nauk teologicznych. Recenzentami dorobku naukowego do tytułu naukowego profesora byli: ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk (KUL), prof. dr hab. Mieczysław Gogacz (ATK) oraz ks. prof. dr hab. Ludwik Wciórka (PWT - Poznań). W roku 2001 został mianowany na stanowisko profesora zwyczajnego w PWT we Wrocławiu. Recenzentami dorobku naukowego na stanowisko profesora zwyczajnego byli: prof. dr hab. Mieczysław Gogacz (UKSW) oraz ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk (KUL). W latach 1982-1995 pełnił funkcje wychowawcze w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu: 1982-1984 - jako prefekt; 1984-1988 - jako wicerektor; 1988-1995 jako rektor tegoż Seminarium. W latach 1984-1987 był członkiem (sekretarzem) VI Przygotowawczej Komisji II Polskiego Synodu Plenarnego. Był także przewodniczącym Komisji Kształcenia Teologicznego Synodu Archidiecezji Wrocławskiej (1985-1991). W latach 1992-2004 był rektorem Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu oraz członkiem Kolegium Rektorów Uczelni Wrocławia i Opola. Od roku 1993 był członkiem Wrocławskiej Rady Nauki. W latach 1989-

1996 był członkiem Komisji Episkopatu do Spraw Seminariów Duchownych, zaś w latach 1995-1996 także członkiem Komisji Episkopatu do Spraw Nauki Katolickiej. W roku 1996, po reorganizacji komisji Episkopatu, został powołany na konsultora Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski. Jest założycielem i redaktorem naczelnym półrocznika: „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (Lista „B” KBN) oraz rocznika: „Biuletyn Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu”. Ponadto powołał do życia dwa czasopisma uczelniane: 1993 – „Vox nostra”- Pismo Alumnów Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego - miesięcznik) i "Nasz Fakultet" - 1996 - Pismo Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu - kwartalnik). Był członkiem kolegium redakcyjnego rocznika „Colloquium Salutis - Wrocławskie Studia Teologiczne”. Jest członkiem Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego przy Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu. W latach 1992-2004 pełnił obowiązki prezesa tegoż Towarzystwa. Od roku 2001 jest członkiem Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego. Był członkiem Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk (kadencja 2003-2006). Wygłaszał wykłady gościnne na Uniwersytecie Jana Gutenberga w Mainz i na Wydziale Teologicznym w Paderborn w Niemczech (1985, 1990). Brał czynny udział w sympozjach międzynarodowych i krajowych. Reprezentował Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu na konferencjach COCTI (Conference of Catholic Theological Institutions), do której PWT należał: europejskich (Lucerna: 20-23 IV 1995 oraz Malta: 14-18 IV 1998) i światowych (Sherbrooke - Kanada: 01-06 VIII 1996) oraz na spotkaniu Konferencji Rektorów Uniwersytetów Katolickich Europy - Federations des Universites Catholiques Europeennes - FUCE) w Krakowie (16-19 IV 1997) a także na V Światowym Kongresie Filozofii Chrześcijańskiej (KUL - 20-25 VIII 1996). Jest autorem ponad 2300 publikacji z zakresu filozofii, teologii, życia uczelnianego, religijnego, w tym 30 książek. Jest redaktorem naukowym 31 pozycji książkowych. W latach 1992-2005 był redaktorem serii wydawniczej „Rozprawy naukowe”, wydawanej przez Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu (pod jego kierunkiem ukazało się w tej serii 55 pozycji) oraz serii "Sympozja i sesje naukowe" (11 pozycji). Kierunki zainteresowań to: filozofia chrześcijańska (tomizm, egzystencjalizm chrześcijański), antropologia filozoficzna (klasyczna i współczesna), historia filozofii nowożytnej (problem transcendencji człowieka w przyrodzie - teoria poznania, miłości, wolności, kultury). Jest promotorem sześciu doktoratów honoris causa.

W porządku kościelnym należy zaznaczyć, że od roku 1988 był kapelanem (prałatem) Ojca Świętego; a od roku 1992 - kanonikiem gremialnym Wrocławskiej Kapituły Katedralnej oraz od roku 1999 - protonotariuszem apostolskim (infułatem). Był także ojcem duchownym

kapłanów Archidiecezji Wrocławskiej, członkiem Rady Kapłańskiej Archidiecezji Wrocławskiej i członkiem Kolegium Konsultorów przy Metropolicie Wrocławskim. Jako kapłan wygłosił 112 serii rekolekcji, w tym kilkanaście do kapłanów. 24 lutego 2004 r. został mianowany przez Ojca Świętego Jana Pawła II pierwszym biskupem diecezji świdnickiej. Świecenia biskupie przyjął 25 marca 2004 r. w katedrze świdnickiej. Głównym konsekratorem był ks. kard. Henryk Gulbinowicz, arcybiskup metropolita wrocławski; współkonsekratorami byli: ks. bp Tadeusz Rybak, biskup legnicki i ks. bp Józef Pazdur, biskup pomocniczy archidiecezji wrocławskiej. Homilię wygłosił ks. abp Józef Kowalczyk, Nuncjusz Apostolski w Polsce. W tym też dniu jako biskup diecezjalny odbył ingres do katedry świdnickiej.

W Konferencji Episkopatu Polski, od roku 2006 jest członkiem Rady Naukowej KEP oraz członkiem Komisji Duchowieństwa KEP. Jako pierwszy biskup świdnicki powołał niezbędne, przepisane Kodeksem Prawa Kanonicznego, struktury organizacyjne diecezji świdnickiej: Kurię Biskupią - 26 marca 2004 r., Wyższe Seminarium Duchowne - 8 maja 2004 r., Caritas Diecezji Świdnickiej - 8 maja 2004 r., Radę Kapłańską - 8 września 2004 r., Towarzystwo Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego - 8 września 2004 r., Radę Duszpasterską - 16 października 2004 r., Radę Konsultorów - 18 listopada 2004 r., Akcję Katolicką - 21 listopada 2004 r., Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży - 21 listopada 2004 r., Stowarzyszenie Rodzin Katolickich - 17 grudnia 2004 r., Radę Ekonomiczną - 14 lutego 2005 r., Kapitułę Katedralną - 8 maja 2005 r., Dom Księży Emerytów - 8 maja 2005 r., Archiwum Diecezjalne 28 lutego 2008 r., Muzeum Diecezjalne - 28 lutego 2008 r.; Diecezjalne Studium Organistowskie oraz Diecezjalne Studium Życia Rodzinnego - 2009 r., Kapitułę Kolegiacką Matki Bożej Bolesnej i Świętych Aniołów Stróżów w Wałbrzychu - 3 maja 2010 r. Przeprowadził kapitalny remont części gmachu b. Kolegium Jezuickiego, przy pl. Jana Pawła II w Świdnicy, gdzie w roku 2005 została ulokowana Świdnicka Kuria Biskupia oraz mieszkanie biskupa świdnickiego. Przeprowadził kapitalny remont budynków poszpitalnych przy pl. Wojska Polskiego, gdzie od października 2008 r. zamieszkali wszyscy uczniowie WSD diecezji świdnickiej. Poświęcenia wyremontowanego i rozbudowanego gmachu dokonał ks. kard. Zenon Grocholewski, prefekt Kongregacji Edukacji Katolickiej, dnia 26 listopada 2010 r. W dziedzinie duszpasterskiej, w r. 2005 zorganizował i przeprowadził I Diecezjalny Kongres Eucharystyczny, zaś w latach 2007-2010) - peregrynację Obrazu Jezusa Miłosiernego, którego peregrynacja trwała od 15 kwietnia 2007 r. do 10 kwietnia 2010 r. W ciągu pięciu lat przeprowadził wizytację kanoniczną we wszystkich parafiach diecezji, utworzył 3 nowe dekanaty i powołał do istnienia 6 nowych parafii.

#### 4. Reorganizacja struktur parafialnych po drugiej wojnie światowej

##### a) Okręg parafialny do r. 1975

Przemiany dokonujące się w r. 1945 na Śląsku i w archidiecezji wrocławskiej dotknęły także i w Pichorowicach, który w l. 1946 - 1947 zmienił swoje narodowościowe i wyznaniowe oblicze. Ludność niemiecka, w 98% wyznania protestanckiego, opuściła prawie w całości teren powiatu średzkiego. Na jej miejsce osiedlali się Polacy pochodzący z różnych części Polski, prawie w całości wyznania katolickiego. Wskutek zmian politycznych, demograficznych i wyznaniowych dotychczasowe granice dawnych niemieckich katolickich parafii musiały ulec radykalnym zmianom. Ze względu na bardzo małą ilość kapłanów obsadzono tylko większe placówki duszpasterskie. W danym przypadku - parafię Ujazd Górny, i Kostomłoty. Duszpasterze z tychże parafii objęli opiekę duszpasterską nad mieszkańcami poszczególnych wiosek, które później wejdą w skład omawianej parafii. I tak Pichorowice obsługiwane były przez proboszcza z Ujazdu Górnego, mieszkańcy Samborza zostali otoczeni opieką duszpasterza z Kostomłot.

Kwestia związana z istnieniem katolickiej parafii w Pichorowicach, jako kontynuację przedwojennej struktury, została uregulowana w formie tymczasowej w następujący sposób: Ks. Piotr Sobkowicz został mianowanym pierwszym duszpasterzem Ujazdu Górnego 23 października 1946 r. Administrator apostolski ks. Karol Milik do wyżej wymienionego duszpasterza skierował 11 listopada tr. drugie pismo, w którym mianował w/w kapłana wikariuszem substytutem względem Pichorowic. Tym samym parafia Pichorowice istniała nadal, jednakże obsługiwana była przez duszpasterza z Ujazdu Górnego.

Próby zmiany w obsłudze duszpasterskiej podjął się w r. 1959 ks. arcybiskup Bolesław Kominek. 11 maja 1959 r. mianował na wakujące stanowisko proboszcza w Pichorowicach ks. Antoniego Michałka, który wcześniej był proboszczem w Gubinie. Nominacja ta nie doszła jednak do skutku ze względu na odmowę władz państwowych. Kierownik wydziału do spraw wyznań przy Prezydium Wojewódzkim we Wrocławiu, pan Witold Skoczyński argumentował odmowę w następujący sposób: *„Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej we Wrocławiu działając na zasadzie art. 4 dekretu z dnia 31.XII.1956r. /Dz.U.PRL z 1957r. nr.1, poz.6/ zgłasza zastrzeżenie przeciwko zamianowaniu proboszczem parafii Pichorowice, pow. Środa Śl. Ks. Antoniego Michałka, gdyż zgodnie z art.1 i 2 na wstępie cytowanego dekretu Kuria winna złożyć wniosek o reaktywowanie parafii. Od*

*powyższej decyzji przysługuje odwołanie do Urzędu do Spraw Wyznań w terminie 14 dni od daty doręczenia niniejszego pisma”.*

W dokumentacji kurialnej i parafialnej samodzielne struktury w Pichorowicach istniały do 1972. We wszystkich schematyzmach archidiecezji wrocławskiej wymieniano istnienie parafii obsługiwanej jednakże z Ujazdu Górnego. Proboszcz Piotr Sobkowicz prowadził podwójną księgę finansową, jedną dla Ujazdu drugą dla Pichorowic. Dekrety powizytacyjne sporządzano przez wizytatorów dla parafii w Ujeździe Górnym i Pichorowic, jak np. z r. 1969, kiedy to zwizytował parafię ks. biskup Urban. Likwidacja struktur parafialnych nastąpiła w r. 1972, kiedy nastąpiła reorganizacja struktury terytorialnej archidiecezji wrocławskiej. Wtedy to erygowano diecezję opolską i Zielonogórsko – gorzowską. Na tej fali usunięto ze spisu wiele, nieobsadzonych parafii, a pośród nich parafię Pichorowice.

## **b) Reaktywacja parafii**

Sytuacja zmieniła się w r. 1975. Po przeprowadzonych rozmowach wikariusza kapitulnego księdza biskupa Wincentego Urbana z ówczesnym proboszczem z Ujazdu Górnego ks. Piotrem Sobkowiczem ustalono, że zostanie zamianowany dodatkowy duchowny – wikariusz, który będzie obsługiwał duszpastersko Pichorowice, z zaleceniem obowiązku zamieszkania u Sióstr Marianek w Pichorowicach. Dla realizacji tego planu został mianowany na stanowisko wikariusza w Pichorowicach ks. Wilhelm Ogaza, który 27 września 1975 r. został przeniesiony z parafii św. Jerzego w Wałbrzychu. Kilka dni później ks. Ogaza otrzymał zawiadomienie, że zostaje mianowany z dniem 1 października tr. samodzielnym wikarym. Było to wynikiem starań ks. Sobkowicza, który w tym czasie bardzo usilnie zabiegał u biskupa Wincentego Urbana o przewrócenie dawnych struktur parafialnych w Pichorowicach.

Sześć lat później ks. Ogaza rozpoczął starania o reaktywowanie parafialnych struktur. 28 kwietnia 1981 r. wysłał on do Kurii Metropolitalnej pismo, w którym podkreślił, że po rozmowie z Jego Ekscelencją ks. Arcybiskupem Drem Henrykiem H. Gulbinowiczem w czasie wizytacji kanonicznej dnia 6.IV.1981r. jako duszpasterz Samodzielnego Wikariatu Pichorowice zwracam się z uprzejmą prośbą o wszczęcie starań w sprawie uznania Samodzielnego Wikariatu Pichorowice parafią.

Prośbę moją uzasadniam faktem, że Pichorowice były parafią do r. 1970. Liczba wiernych razem z okolicznymi wioskami wynosi 1 400 dusz.

Do parafii Pichorowice należałyby następujące wioski: Pichorowice, Jarosław, Pielaszkowice, Sokolniki i Samborz. Przed utworzeniem wymienionego Wikariatu Samodzielnego powyższe miejscowości należały do parafii Ujazd Górny w dekanacie Środa Śląska.

Łącząc wyrazy należnej czci w Chrystusie.

Ks. Wilhelm Ogaza

Ksiądz arcybiskup Henryk Gulbinowicz przychyłając się do prośby ks. W. Ogazy dokumentem z 12 czerwca 1981 r. powiadomił, że z dniem 29 czerwca tr. eryguje parafię w Pichorowicach.

Dekret Erekcyjny

Parafii pod wezwaniem Św. Mikołaja w Pichorowicach

Dekanat: Środa Śląska

Na chwałę Boga Wszchemogącego oraz na pożytek Kościoła Świętego i dobra duchowego Ludu Bożego miejscowości Pichorowice, w Dekanacie Środa Śląska, zarządzam i podaję do wiadomości, co następuje:

§ 1

Mając na uwadze potrzeby duszpasterskie wiernych, którzy uczęszczają do kościoła pod wezwaniem św. Mikołaja w Pichorowicach i są obsługiwani przez duszpasterza zamieszkałego tamże, po dokładnym rozpatrzeniu sprawy i wysłuchaniu zainteresowanych stron, na mocy kan. 1427 K. P. K. i Motu Proprio Ecclesiae Sanctae Nr. 21 § 3 e r y g u j e m y niniejszym rzymskokatolicką parafię pod wezwaniem św. Mikołaja w Pichorowicach.

§ 2

Nowa parafia powstaje po wyłączeniu miejscowości Pichorowice, Jarosław, Pielaszkowice i Sokolniki z parafii pod wezwaniem św. Marcina w Ujeździe Górnym, Dekanat Środa Śląska, oraz miejscowości Samborz z parafii pod wezwaniem Podwyższenia Krzyża Świętego w Kostomotach, Dekanat Kąty Wrocławskie.

§ 3

Nową parafię przyłączamy do Dekanatu Środa Śląska.

§ 4

Beneficjum proboszczowskie przy kościele pod wezwaniem św. Mikołaja w Pichorowicach, które niniejszym erygujemy w myśl kan. 1414 K. P. K. nie posiada żadnego majątku. Na utrzymanie beneficjanta służyć będą ofiary wiernych za posługi duszpasterskie.

#### § 5

Ciężar utrzymania kościoła, budynków kościelnych i parafialnych, sprzętów plebańskich i kościelnych, sprawianie sprzętów i przedmiotów do służby Bożej oraz utrzymanie personelu kościelnego spoczywa na parafii.

#### § 6

Duszpasterza, któremu nadajemy tytuł proboszcza / parochu/ powołuje Ordynariusz Wrocławski.

#### § 7

Proboszcz nowego kościoła parafialnego posługiwać się będzie urzędową pieczęcią z napisem w otoku / Święty Mikołaj/: „Sigillum Ecclesiae parochialis Rom.Cath.Sancti Nikolai in Pichorowice” lub „Rzym. Kat. Kościół parafialny św. Mikołaja w Pichorowicach.

#### § 8

Dekret niniejszy wchodzi w życie w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła dnia 29 czerwca 1981 roku.

Tekst niniejszego dekretu należy opublikować w kościele parafialnym w Ujeździe Górnym, w Kostomotach i Pichorowicach, w najbliższą niedzielę po otrzymaniu.

Dan we Wrocławiu, dnia 12 czerwca 1981 roku.

Osobnym pismem l.dz. 1695/81 ks. Wilhelm Ogaza<sup>29</sup> został mianowany administratorem parafii, z potrzebną jurysdykcją.

---

<sup>29</sup> Ks. Wilhelm OGAZA urodził się 29 marca 1944 r. w Jaryszowie (Diecezja Opolska) jako syn Wilhelma i Marii z d. Głagla. W latach 1951-1958 uczęszczał do Szkoły Podstawowej w Jaryszowie. Po jej ukończeniu przez rok pracował jako pracownik fizyczny w Nadleśnictwie Pławniowice. W 1959 r. rozpoczął naukę w Liceum Ogólnokształcącym w Strzelcach Opolskich, którą ukończył maturą 1963 r. Powołanie do kapłaństwa zrodziło się u niego w domu rodzinnym. Pragnął zostać kapłanem. Zaraz po maturze wstąpił do WSD we Wrocławiu. Po ukończeniu studiów i odbyciu formacji duchowej został dopuszczony do święceń prezbiteratu. Święcenia kapłańskie otrzymał z rąk ks. abpa Bolesława Kominka 21 czerwca 1969 r. Pracował w następujących



## 5. Liczba wiernych

Zasiedlanie Pichorowic i okolicznych wsi następowało bardzo szybko. Na miejsce opuszczającej niemieckiej ludności przybywała polska, prawie w całości katolicka.

W r. 1952 było – 1083<sup>30</sup>, w r. 1959 – 1200<sup>31</sup>, w r. 1990 było 1300 mieszkańców<sup>32</sup>.

## 6. Ośrodki życia religijnego

### a. Kościół parafialny w Pichorowicach

Jedną z pierwszych i najważniejszych trosk ludności, coraz liczniejszej, napływającej do Pichorowic i okolic, było zapewnienie sobie w miejscu osiedlenia własnej świątyni. Przejęli oni świątynię leżącą pośrodku wsi pod wezwaniem św. Mikołaja. Pierwsze wzmianki pochodzą z przełomu XV/XVI w. Przebudowany w 1821 r. i odnowiony w 1976 r. Z zabytkowych elementów zachowały się kielichy: 1) metal złocony, barok, 1720 r.; 2) metal złocony, XIX w. Monstrancje: 1) metal złocony, neobarok, 2 poł. XIX w.; 2) metal złocony, neogotyck, k. XIX w.

Puszki, metal złocony, XIX w., ilość: 3<sup>33</sup>.

### b. Kościół filialny w Jarosławiu

Murowany kościół filialny pw. Matki Bożej Częstochowskiej w Jarosławiu w stylu gotycko-barokowy, wzmiankowany był po raz pierwszy ok. 1500 r. Jego przebudowa miała miejsce ok. 1710 r. przez protestantów. Restaurowany w 1955 r. Ołtarz główny, drewno polichr., barok, poł. XVIII w. Obraz z ramą, Ukrzyżowanie, olej/deska, barok, XVIII w. Kropielnica, kamień, kruchta południowa. Portal, granit, p. gotyk, XV/XVI w. Drzwi, blacha

---

parafiach: Oleśnicy (1969-1974); Wałbrzychu pw. św. Jerzego (1974-1975). W 1975 r. został ustanowiony pierwszym proboszczem parafii Pichorowice. Zob. W. Bochnak, *Początki diecezji legnickiej. Parafie i duchowieństwo*, Legnica 2004, s. 177.

<sup>30</sup> Schematyzm duchowieństwa i kościołów archidiecezji wrocławskiej 1952, s. 212.

<sup>31</sup> Schematyzm archidiecezji wrocławskiej 1959, s. 328.

<sup>32</sup> Rocznik archidiecezji wrocławskiej 1990, s. 117.

<sup>33</sup> *Visitationsberichte der Diözese Breslau. Archidiakonat Breslau*, wyd. J. Jungnitz. T. 1. Breslau 1902, s. 108, 290—291, 325; P. Kindler, *Geschichte des Dorfes und der Pfarrei Peicherwitz*, Breslau 1903; A. Moepert, *Die Ortsnamen des Kreises Neumarkt*, Breslau 1935, s. 53; H. Neuling, *Schlesiens Kirchorte und ihre kirchlichen Stiftungen bis zum Ausgange des Mittelalters*, Breslau 1902, s. 228; J. Mandziuk, *Katalog ruchomych zabytków sztuki sakralnej w archidiecezji wrocławskiej*, t. 1, Wrocław 1982, s. 86.

żelazna XVII/XVIII w. Krzyż procesyjny, drewno polichr., barok ludowy, XVIII w. Żyrandol, mosiądz, szkło, barok, XVIII w. Krzyże pokutne, kamień, ilość: 3<sup>34</sup>

### c. Kaplica cmentarna w Pielaszkowicach

Podczas duszpasterskich trudów ks. Wilhelma Ogazy powstała potrzeba zorganizowania miejsca, gdzie można by było odprawiać Msze św. w okresie letnim dla miejscowej ludności.

## 7. Cmentarz

Idąc za wskazaniem przepisu prawa kanonicznego (can. 1208/1), ksiądz proboszcz Piotr Sobkowicz zabiegał o stworzenie godnego miejsca, na którym można by było składać doczesne szczątki wiernych. W początkowych, powojennych latach przystosował on ponemieckie cmentarze znajdujące się wokół katolickich kościołów: w Ujeździe Górnym, Pielaszkowicach, Jarosławiu i Pichorowicach. W Samborze przed wojną był ewangelicki. Po wojnie przystosowano go do grzebania polskich katolików.

## 8. Kaplice i krzyże przydrożne

Obok tych ogólnoparafialnych ośrodków życia religijnego istnieją w wielu miejscowościach parafii różnego rodzaju odznaki religijne pozostające pod opieką proboszcza, które spełniały na tym terenie szczególną rolę w scalaniu życia religijnego. Do tych odznak religijnych zaliczamy małe kapliczki, krzyże przydrożne. Zasadlajaca się tutaj ludność nie zastała zbyt wielu takich odznak religijnych. Były to tereny zamieszkiwane przez ludność protestancką, która w swej pobożności nie preferowała tego typu odznak. Ludność polska wiedzona przez ogromną wiarę i ufność do Boga rozpoczęła stawianie tych oznak. Różne były przyczyny jakimi kierowano się przy ich stawianiu. Jedną z nich była zachęta Administratora Apostolskiego ks. Karola Milika skierowana do osiedlających się duszpasterzy i wiernych, który apelował, że „...ziemia polska, to ziemia krzyży, jako drogowskaz kultury chrześcijańskiej. Ruch hitlerowski ściał te krzyże. Postawimy je na nowo”<sup>34</sup>. Wierni, przy stawianiu krzyży czy figur przydrożnych, kierowali się wdzięcznością

<sup>34</sup> S. J. Ehrhardt, *Presbyterologie des Evangelischen Schlesiens*, t. 1. Liegnitz 1780, s. 575—576; Visitationsberichte, s. 324—325; A. Moepert, dz.cyt., s. 35-37; H. Neuling, dz.cyt., s. 114; J. Soffner, *Die Kircheneinziehung im Fürstenthum Breslau in den Jahren 1653/54*, Schlesiens Pastoralblatt, 1(1890), s. 85; J. Mandziuk, dz.cyt., s. 86.

Bogu za ocalenie z pożogi wojennej lub jako materialny wyraz modlitwy za dusze zamordowanych niewinnie, jako święty znak upamiętniający miejsce zgonu lub miejsce spoczynku ludzi nieznanych.

Na terenie parafii Pichorowice, która jest typową parafią wiejską znajduje się dwie kapliczki i kilka krzyży przydrożnych i cmentarnych.

## ROZDZIAŁ II

### IDEOLOGIA RELIGIJNA

Jedną z trudnych i najmniej dostępnych dziedzin dla badań empirycznych jest moralność religijna<sup>1</sup>. Stykamy się niejednokrotnie z poglądem, że moralność nie ma żadnego związku z religijnością, bo spotyka się ludzi jednocześnie etycznych i obojętnych pod względem religijnym i odwrotnie - wierzących, a nieetycznych. Istnieje problem, na ile można mówić o moralności religijnej? Moralność religijna, taka która stanowi element składowy oficjalnego modelu religijności, propagowanej w Kościele katolickim, jest właściwie moralnością naturalną, uzupełnioną pewnymi normami specyficznymi religijnymi, ewangelicznymi i kościelnymi. Pytanie o moralność religijną sprowadzałoby się zatem do problemów - czy jednostka lub grupa badana uznane normy uzasadnia, odwołując się do racji religijnych, czy przestrzeganie lub nie przestrzeganie ich, wiąże się z sankcjami nad naturalnymi, czy w konkretnych ocenach i decyzjach wydawanych, w oparciu o te normy, posługuje się motywacją religijną?

Za punkt wyjścia w badaniach nad moralnością religijną przyjmuje się fakt przynależności jednostki do grupy religijnej i jej stosunek do wiary. Skoro bowiem dane osoby deklarują swoją przynależność do Kościoła katolickiego, to tym samym, pozostają w jakimś stosunku do głoszonego przezeń modelu religijności, w skład którego wchodzi moralność, jako jeden z istotnych elementów, a więc pozostają w jakimś stosunku do moralności postulowanej przez Kościół. Chodzi więc o to, w jakim stopniu katolicy odnoszą swoje oceny i zachowanie moralne do systemu norm moralności katolickiej, czyli norm naturalno - prawnych, ewangelicznych i kościelnych<sup>2</sup>. Sprowadza się to w sumie do problemu sprawdzianów moralności, którymi zajmuje się także G. Le Bras<sup>3</sup>, a jeszcze dokładniej opracowuje je O. Lebret. Do pozytywnych sprawdzianów życia moralnego Le Bras zalicza: liczbę urodzeń, stabilność małżeństw, wzajemny szacunek i miłość w rodzinie, ducha

---

<sup>1</sup> W. Piwowarski, *Z badań nad percepcją ideologii katolickiej na południu Warmii*, Studia Warmińskie 2(1965), s. 113-169; tenże, *Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej katolików południowej Warmii*, Studia Warmińskie 3(1966), s. 95-183; M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Warszawa 1963; tenże, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1963; A. Stanowski, *Moralność jako wskaźnik religijności*, Roczniki Filozoficzne 14(1966), nr 2, s. 99-114; J. Piskorz, *Duszpasterstwo wiejskie młodzieży męskiej*, Tarnów 1946; H. Małewska, *Moralność i społeczeństwo*, Warszawa 1969; J. Mysior, *Życie religijno - moralne w dekanacie pszczyńskim w końcu XIX i na początku XX w.*, Studia Historyczno - Teologiczne 11(1978), s. 65-284.

<sup>2</sup> Por. M. Ossowska, *Motywy postępowania*, Warszawa 1949, s. 24; zob. też W. Piwowarczyk, *Religijność miejska*, s. 212.

<sup>3</sup> J. Majka, *Socjologia parafii*, Lublin 1969, s. 142.

wzajemnej pomocy, sprawiedliwość i miłość w życiu społecznym, hojność dla ofiar jakiegoś nieszczęścia oraz uczciwość w zawieraniu i dotrzymywaniu umów. Spośród zaś negatywnych sprawdzianów życia moralnego autor wymienia: ilość konkubinatów, rozwodów oraz rozdziału od stołu i łoża, urodzeń nieślubnych, kłótnie, awantury, gniewy, występki dominujące w jakiej grupie<sup>4</sup>.

W badaniach nad moralnością można stosować wszystkie znane metody empiryczne, a więc metody obserwacji (pośrednie, bezpośrednie, uczestniczące, lustracje środowiska) oraz metody eksperymentu (ankieta, wywiad, test).

Podjmując się omówienia problematyki moralnej, zajmiemy się najpierw kwestią ideologii katolickiej, która określana bywa jako określony system poglądów, wartości i przekonań religijnych uzasadniających cele i dążenia członków społeczności kościelnej<sup>6</sup>. W tej ideologii katolickiej można wyróżnić dwa zasadnicze elementy: wiedzę w zakresie dogmatów religijnych i zasad etycznych oraz przekonania wyrażające stopień akceptacji prawd religijnych i norm moralnych<sup>7</sup>. Chodzi tu oto, w jakim stopniu ideologia propagowana jest ugruntowana w świadomości wiernych pichorowickiej parafii oraz w jakim stopniu akceptują głoszone przez Kościół prawdy i normy moralne.

## **1. Znajomość prawd wiary i norm moralnych**

Zakres problemów związanych z badaniem percepcji ideologii katolickiej jest dość szeroki. Aby uzyskać w miarę rzetelnie obiektywne dane, stwierdzające stopień znajomości prawd wiary i norm moralnych postawiono badanym pytania, które sprowadzały się do czterech istotnych grup a mianowicie:

- a) Znajomości pamięciowych wiadomości katechizmowych
- b) Znajomości wybranych prawd religijnych
- c) Znajomości aktualnych wydarzeń w Kościele Katolickim
- c) Znajomości niektórych norm moralnych.

### **a) Znajomość pamięciowych wiadomości katechizmowych**

Znajomości pamięciowych wiadomości katechizmowych poświęcono trzy pytania.

Przypatrzmy się tabeli 1 - ilustrującej odpowiedzi naszych respondentów.

<sup>4</sup> W. Piwowarski, *Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej katolików południowej Warmii*, s. 103 - 104.

<sup>6</sup> W. Piwowarski, *Z badań nad percepcją ideologii religijnej*, *Studia Warmińskie* 2(1965), s.114.

<sup>7</sup> Tamże.

Jak wynika z tabeli 89,5% respondentów wymienia wszystkie Osoby Trójcy Św., 5,0% - dwie Osoby, 0,3% - jedną, 0,2% respondentów nie udziela wypowiedzi.

Wśród wypowiedzi były wypowiedzi zniekształcone: „Bóg Ojciec i Syn święty”, „Syn Boży, Duch święty, Bóg żywy Ojciec”, „Ojciec święty, Syn Boży, Duch święty”, „Bóg Boży, Duch święty i Syn Boży”, „Syn Boży, Duch Św., Bóg Boży”.

**Tabela 1**

**Znajomość pamięciowych wiadomości katechetycznych**

LP	Pytanie	wymieniono	l. osób	%
1	Czy Pan(i) mógł(a)by wymienić Osoby Trójcy Świętej?	trzy Osoby	215	89,6
		dwie Osoby	12	5,0
		jedną Osobę	8	3,3
		brak odpowiedzi	5	2,1
		Ogółem:	240	100,0
2	Ile jest Sakramentów św.?	siedem	174	72,50
		sześć	12	5,0
		pięć	7	2,9
		cztery	13	5,4
		trzy	17	7,1
		dwa	13	5,4
		jeden	4	1,7
		Ogółem:	240	100,0
3	Ile jest grzechów głównych?	siedem	71	29,58
		sześć	6	2,5
		pięć	8	3,33
		cztery	12	5,0
		trzy	13	5,41
		dwa	9	3,75
		jeden	3	1,25
		„jest siedem”	30	12,50
		odpow. błędna	33	13,75
		nie wie	6	2,50

		brak odpowiedzi	49	20,41
		Ogółem:	240	100,0

Zaledwie 72,50% respondentów ankietowanych potrafiło wymienić wszystkie Sakramenty św., 5,0% wymienia sześć, 2,9% - pięć, 5,4% cztery, 7,1 % - trzy, 5,4% - dwa, 1,7% - jeden. Ci, którzy wymienili przynajmniej kilka z nich, nie wymienili ich w porządku chronologicznym. W czasie rozmów z wiernymi zauważyć także było można, że jedna z pytających stwierdziła osiem sakramentów, którym to „sakramentalia”.

Tylko 29,58% ankietowanych potrafiło wymienić wszystkie grzechy główne. 2,5% respondentów wymienia - sześć, 3,33% pięć, 5,0% - cztery, 5,41% - trzy, 3,75%, dwa, 1,25% - jeden. 12,5% daje odpowiedź, że „jest siedem”. 13,75% jako grzechy główne wymieniło: „pijaństwo”, „zabójstwo”, „grzech pierworodny”, „cudzołóstwo”, „złodziejstwo”, „oszczerstwo”, „nie kraść”, „nie zabijać”. 2,50% udziela odpowiedzi „nie wiem”, 20,41% respondentów nie udziela wypowiedzi.

## b. Znajomość wybranych prawd religijnych

Celem drugiej grupy pytań było zbadanie stopnia znajomości wybranych prawd wiary, wchodzących w zakres oficjalnego Credo Kościoła Katolickiego. Należy do nich siedem pytań kwestionariusza. Przypatrzmy się odpowiedziom na poszczególne pytania. Prezentuje je tabela 2.

**Tabela 2**

### Znajomość wybranych prawd religijnych

Lp	Pytanie	Odpowiedź	L. osób	%
1.	Co według nauki Kościoła Katolickiego dzieje się z duszą po śmierci człowieka?	wie	210	87,5
		nie wie	21	8,7
		odpow. błędna	2	0,8
		brak wypowie.	7	3,0
		Ogółem	240	100 %
2.	Co według nauki Kościoła Katolickiego jest potrzebne	wie	215	89,5
		nie wie	15	6,2

	człowiekowi aby po śmierci mógł się zbawić?	brak wypowied.	10	4,3
		Ogółem	240	100 %
3	Kim zdaniem Pana(i) jest Jezus Chrystus?	Bogiem	127	52,9
		Bogiem-Człow.	99	41,2
		człowiekiem	3	1,2
		brak wypowied.	11	4,7
		Ogółem:	240	100 %
4.	Co znaczą słowa „Wierzę w ciała zmartwychwstanie” w modlitwie „Wierzę w Boga”?	wie	111	44,1
		nie wie	55	21,8
		brak wypowied.	74	34,1
		Ogółem:	240	100 %
5.	Czy zdaniem Pana(i) chrześcijanin winien troszczyć się tylko o własne zbawienie ?	tylko o własne	20	12,3
		także o innych	205	80,6
		nie wie	-	-
		brak wypowied.	15	7,1
		Ogółem:	240	100 %
6.	Jezus Chrystus dlatego jest Bogiem, że jest Synem Matki Boskiej?	tak	170	67,7
		nie	41	16,2
		nie wie	18	7,0
		brak wypowied.	11	9,1
		Ogółem	240	100 %
7.	Nad nami jest niebo a pod nami piekło?	tak	88	34,8
		nie	39	15,5
		nie wie	97	38,7
		brak wypowied.	16	11,0
		Ogółem	240	100 %

87,5% respondentów wie co według nauki Kościoła Katolickiego dzieje się z duszą człowieka po śmierci - i udziela odpowiedzi, które zostały skategoryzowane w jedenastu grupach. Wśród wypowiedzi nie zauważamy odchyień świadczących o braku znajomości tej



prawdy, stanowiącej Credo Kościoła. 89,5% wie co według Kościoła potrzebne jest człowiekowi, aby po śmierci mógł się zbawić. Kłopoty mieli respondenci z dokładną odpowiedzią na temat: kim jest Chrystus, bowiem 52,9% odpowiedziało, że jest tylko Bogiem, a 41,2% Bogiem, który z łona Matki stał się Człowiekiem. 44,1% wie co znaczą słowa, Wierzę w ciała zmartwychwstanie. Na pytanie o troskę o zbawienie aż 80,6% odpowiedziało, że nie tylko trzeba się troszczyć o własne zbawienie ale także o innych.

W świadomości 53,8% respondentów, jak wynika z tabeli 3 tkwi pogląd, że dusza po śmierci człowieka „idzie na sąd Boży”, 13,1% ankietowanych – „idzie na sąd ostateczny”, 10,0% - „idzie do nieba lub piekła”, 8,7% - „jest nieśmiertelna, żyje”, 6,7% „idzie do czyśćca”, 2,7% - „idzie do nieba”, 1,3% – „pokutuje”, „na co sobie człowiek zasłużył”, podobny procenty odpowiedziało, że „idzie na drugi świat”, a znikomy procent wierzy, że dusza po śmierci tylko „opuszcza człowieka”.

Ankietowani niejednokrotnie odpowiadali wprost, że „dusza po śmierci człowieka idzie do piekła”, „albo zbawiona albo potępiona”, „przeznaczenie w rękach Boga”, „jeżeli jest sprawiedliwa, to czeka ją królestwo niebieskie, a jeśli nie, to piekło”, „po śmierci dusza jest pod Bogiem”, „dusza ludzka otrzymuje odpowiednie wynagrodzenie w postaci zbawienia wiecznego”, „z duszą dzieje się różnie”, „przechodzi do wieczności po sądzie szczegółowym”.

Pośród ankietowanych zdarzały się wypadki niewiedzy o tym co się dzieje z duszą po śmierci, lub też nie udziela odpowiedzi.

**Tabela 3**

**Odpowiedzi na pytanie: „Co według nauki Kościoła Katolickiego dzieje się z duszą po śmierci człowieka”?**

Lp	Wypowiedzi	Osób	%
1	idzie na sąd Boży	129	53,8
2	idzie na sąd ostateczny	31	13,1
3	idzie do nieba lub piekła	24	10,0
4	jest nieśmiertelna, żyje	21	8,7
5	idzie do czyśćca	16	6,7
6	idzie do nieba	7	2,7
7	pokutuje	3	1,3
8	na co sobie człowiek zasłużył	3	1,3

9	idzie na drugi świat	2	0,8
10	opuszcza człowieka	2	0,8
11	inne	2	0,8
	Ogółem:	240	100,0

89,5% ankietowanych wie, co według nauki Kościoła Katolickiego jest potrzebne człowiekowi, aby po śmierci mógł się zbawić - i udziela odpowiedzi, które zostały skategoryzowane w dziewiętnastu grupach. Wyniki badań przedstawia tabela 4.

**Tabela 4**

**Środek zbawienia**

Lp	Wypowiedzi	osób	%
1	łaska uświęcająca	72	30,0
2	modlitwa	38	15,9
3	spowiedź	25	10,8
4	wiara	18	7,3
5	sakramenty św.	15	6,2
6	życie religijne	12	5,0
7	pokuta	8	3,3
8	życie według przykazań	7	2,7
9	czysta dusza	6	2,5
10	dobrze uczynki	6	2,5
11	łaska Boża	6	2,5
12	sakrament namaszczenia	5	2,1
13	spowiedź i komunie	4	1,6
14	komunie św.	4	1,6
15	msza św.	3	1,3
16	miłość	3	1,3
17	odpuszczenie grzechów	3	1,3
18	ostatnie pojednanie z Bogiem	2	0,8
19	inne	3	1,3
	Ogółem:	240	100,0

Analizując poszczególne dane należy stwierdzić, że 30,0% respondentów wskazuje na konieczność „łaski uświęcającej”, 15,9% - „modlitwy”, 10,8% - „spowiedzi”, 7,3% - „wiary”, 6,2% - „Sakramentów św.”, 5,0% - „życia religijnego”, 3,3% - „pokuty”, 2,7% - „życia według przykazań”, 2,5% - „czystej duszy”, „dobrych uczynków”, „łaski Bożej”, 2,1% - „sakramentu namaszczenia”, 1,6% - „spowiedzi i komunii św.” „komunii św.”, 1,3% - „mszy św.” „miłości”, „odpuszczania grzechów”, 0,8% - „ostatniego pojednania z Bogiem”.

Pytając indywidualnie swoich parafian, natrafiłem, przy pytaniu o środki zbawienia, na takie odpowiedzi, że do zbawienia konieczny jest „żał za grzechy”, „żyć z bliźnim i nie robić nikomu krzywdy”.

W kwestii znajomości na temat Jezusa Chrystusa tylko 52,9% ankietowanych wie, kim jest Jezus Chrystus. Zaskakujący jest odsetek respondentów, znających tę prawdę w sposób nie wystarczający. 41,2% ankietowanych twierdzi, że Chrystus jest „Bogiem”, kilku respondentów twierdzi, że Chrystus jest „Bogiem w postaci człowieka”, „Wg Pisma Synem Bożym”, Bogiem w ludzkim ciele”. 1,2% respondentów utrzymuje, że Chrystus jest człowiekiem. 4,7% ankietowanych - nie udziela wypowiedzi.

Czwarta grupa pytań o znajomość prawd wiary aż 44,1% ankietowanych wie, co znaczą słowa „wierzę w ciała zmartwychwstanie w „Wierzę w Boga” udzielają wypowiedzi, które zostały skategoryzowane w siedmiu grupach. Prezentuje je tabela 5.

**Tabela 5**

**Treść „Wierzę w ciała zmartwychwstanie”**

Lp	Wypowiedzi	Osób	%
1	zmartwychwstanie ludzi na sąd ostateczny	70	29,3
2	zmartwychwstanie Pana Jezusa	104	43,3
3	zmartwychwstaniemy	20	8,3
4	Bóg zmartwychwstał	17	7,1
5	życie jest wieczne	8	3,3
6	po śmierci będę żył	4	1,6
7	inne	17	7,1

Ogółem:	240	100,0
---------	-----	-------

Zdaniem 29,3% ankietowanych „Wierzę w ciała zmartwychwstanie” oznacza „zmartwychwstanie ludzi na sąd ostateczny”, 43,3% - „zmartwychwstanie Pana Jezusa”, 8,3% - „że zmartwychwstaniemy”, 7,1% - „że Bóg zmartwychwstał”, 3,3% - „że życie jest wieczne”, 1,6% - „że po śmierci będę żył”.

Po postawieniu ankietowanym pytania co dokładnie dla Ciebie oznacza „Wierzę w ciała zmartwychwstanie”, spotkać można było odpowiedzi: „wierzę w zmartwychwstanie Boże i swoje w dniu ostatecznym”, „zmartwychwstanie to wyznanie wiary”, „że kiedyś Bóg będzie sądził nas wszystkich, i żywych i umarłych”, „że nastąpi sąd ostateczny”.

Piąta grupa dotyczyła troski o zbawienie. Zdaniem 80,6% ankietowanych odpowiedziało, że chrześcijanin powinien troszczyć się nie tylko o własne zbawienie, ale zobowiązany jest do starania się także o zbawienie innych ludzi.

Wymienione kategorie osób prezentuje tabela 6.

**Tabela 6**

**Troska o zbawienie**

Lp	Wypowiedzi	Osób	%
1	bliźnich	54	22,4
2	rodziny	21	8,8
3	własnych, dzieci	12	5,0
4	grzeszników	9	3,7
5	najbliższych	9	3,7
6	męża	6	2,5
7	rodziców	6	2,5
8	niewierzących	5	2,1
9	tych, którzy od Kościoła odeszli	4	1,6
10	przyjaciół	3	1,3
11	znajomych	3	1,3
12	sąsiada	3	1,3

13	tych, którzy do Kościoła nie chodzą	3	1,3
14	inne	11	4,5
15	innych ludzi	91	38,0
	Ogółem:	240	100,0

22,4% ankietowanych wymienia „bliźnich”, 8,8% - „rodzinę”, 5,0% - „własne dzieci”, 3,7% - „grzeszników”, „najbliższych”, 2,5% - „męża”, „rodziców”, 2,1% - „niewierzących”, 1,6% - „którzy odeszli od Kościoła”, 1,3% - „przyjaciół”, „znajomych”, „sąsiada”, „którzy do kościoła nie chodzą”.

Wielu na temat obowiązku troski o zbawienie innych ludzi odpowiada: „jest to obowiązek każdego chrześcijanina”, „każdy powinien być szczęśliwy”, „siebie powinno się poniżać a innych wywyższać”, „aby otrzymać łaskę uświęcającą”, „żeby wszyscy byli zbawieni”, „bo jest moim bliźnim”, „ucząc innych uczy się człowiek sam”, „bo życie człowieka jest najdroższym skarbem tego świata”, „człowiek potrzebuje czyjejś pomocy”, „wprowadzenie kogoś na dobrą drogę jest największą zasługą”.

Szósta grupa została skupiona wokół pytania: czy Jezus Chrystus dlatego jest Bogiem, że jest Synem Matki Boskiej - aż 67,7% respondentów potrafiło udzielić poprawnej odpowiedzi. Zaskakujący jest odsetek respondentów znających tę prawdę w sposób niewystarczający lub wprost błędny. 16,2% ankietowanych nie jest przekonanych, że Chrystus dlatego jest Bogiem, że jest Synem Matki Boskiej. 7% ankietowanych, nie ma zdania na ten temat, a 9,1% ankietowanych nie udziela odpowiedzi.

Na pytanie: Nad nami jest niebo a pod nami piekło - niewiele, bo tylko 34,8% respondentów teologicznie poprawnie ujmuje tę prawdę. 15,5% interpretuje tę prawdę błędnie. Wcale jej nie rozumie 38,7% ankietowanych. 11% ankietowanych nie udziela wypowiedzi.

Podczas wywiadu, obok odpowiedzi, uzyskano ponadto takie następujące odpowiedzi: „na ziemi piekło”, „na tym świecie jest piekło”, „kiedyś tak w szkole mówili”, „na ziemi piekło najgorsze”, „moim zdaniem nip ma ani jednego ani drugiego”, „piekło oznacza grób”, „na ziemi najgorsze piekło, człowiek co tu odpokutuje, to na tamtym świecie nie będzie gorzej, czy w piekle czy w czyścicu”.

### c. Znajomość aktualnych wydarzeń w Kościele Katolickim

Zbadaniu stopnia aktualnych wydarzeń w Kościele Katolickim poświęcono tylko jedno pytanie a dotyczące trwającego Roku Wiary. Uzyskane odpowiedzi przedstawia tabela 7.

**Tabela 7**

#### Znajomość aktualnych wydarzeń w Kościele Katolickim

Pytanie	Odpowiedź	Osób	%
Czy Pan(i) słyszał(a) Roku Wiary?	tak	113	47,1
	nie	24	10,0
	brak	103	42,9
Ogółem:		240	100,0

Zaledwie 47,1% respondentów słyszało o Roku Wiary, a 10,0% nie słyszało o takiej akcji. Zaskakująca była liczba osób odpowiadająca, że nic o tym nie słyszała. Pocieszający był fakt, że parafianie doskonale orientowali się we wszystkie wydarzenia, które podawane były przez publiczne media. Z zaskoczeniem przyjęli fakt abdykacji papieża Benedykta VI i wybór Franciszka. W miesiącach tych wielkich wydarzeń skupiali się na modlitwie o dobry wybór Ojca św.

Należy stwierdzić, że dość często w rozmowie z wiernymi da się słyszeć głos troski o przyszłość Kościoła. Media manipulacyjnymi informacjami ukazują gorszący obraz życia ludzi Kościoła, co też przekłada się na intensywność chodzenia do Kościoła.

Znają i chętnie wierni biorą udział w akcjach organizowanych przez „Caritas”. Z pozytywnym echem można się spotkać przy zakupie wigilijnych świec, czy paschalików.

### d. Znajomość norm moralnych

Zbadajmy poziom znajomości propagowanego w Kościele modelu moralności. Orientacja w poziomie wiedzy moralnej badanej populacji jest nieodzowna przede wszystkim

ze względu na interpretację jej postaw w odniesieniu do obowiązującego modelu moralności<sup>35</sup>.

Badanie wskaźnika poziomu znajomości propagowanego w Kościele modelu moralności, modelu aktualnie propagowanego w naszej grupie religijnej, obejmuje sześć pytań. Interesować nas będą trzy grupy norm:

1. nierozzerwalności małżeńskiej i czystości małżeńskiej,
2. przerywania ciąży i środków zapobiegania ciąży oraz liczebność dzieci w rodzinie,
3. czystości przedmałżeńskiej.

Przypatrzmy się odpowiedziom na poszczególne pytania. Prezentuje je tabela 8.

**Tabela 8**  
**Znajomość norm moralnych**

Lp	Pytanie	Odpowiedź	L. osób	%
1	Czy zdaniem Pana(i) zdarzają się sytuacje, że Kł Katolicki a. udziela rozwodów?	tak	75	31,5
		nie	130	54,0
		nie wiem	15	6,2
		brak odpow.	20	8,3
		<b>Ogółem:</b>	<b>240</b>	<b>100,0</b>
	b. pozwala na używanie środków antykoncepcyjnych w małżeństwie?	tak	20	8,3
		nie	129	53,7
		nie wiem	82	34,3
		brak odpow.	9	3,7
		<b>Ogółem:</b>	<b>240</b>	<b>100,0</b>
2	Co z tego jest prawdą wiary katolickiej a. przerywanie ciąży jest zawsze grzechem?	tak	146	60,8
		nie	32	13,4
		nie wiem	34	14,1
		brak odpow.	28	11,7
		<b>Ogółem:</b>	<b>240</b>	<b>100,0</b>
	b. stosowanie wszelkich sposobów i środków zapobiegania ciąży jest	tak	92	38,4
		nie	102	42,4
		nie wiem	23	9,6

<sup>35</sup> A. Stanowski, *Moralność jako wskaźnik religijności*, Roczniki Filozoficzne 14(1966), z.2, s.100.

	grzechem?	brak odpow.	23	9,6
		<b>Ogółem:</b>	<b>240</b>	<b>100,0</b>
	c. małżeństwo katolickie powinno mieć dużo dzieci?	tak	77	32,1
		nie	90	37,5
		nie wiem	54	22,5
		brak wypowiedzi.	19	7,9
		<b>Ogółem:</b>	<b>240</b>	<b>100,0</b>
	d. ile zdaniem Pana(i) powinno być dzieci w rodzinie?	wie	180	75,0
		nie wie	28	11,7
		brak odpow.	32	13,3
		<b>Ogółem:</b>	<b>240</b>	<b>100,0</b>

31,5 ankietowanych stwierdza, że nie zdarzają się takie sytuacje, że Kościół Katolicki udziela rozwodów.

54,0% respondentów wyraża przekonanie o istnieniu rozwodów, zaś 6,2% respondentów wykazuje brak wiedzy w tym zakresie. Podczas rozmów zauważono, że respondenci pojęcie „unieważnienie małżeństwa” utożsamiają z pojęciem „rozvodu”, dlatego najprawdopodobniej z braku dostatecznej precyzji tych dwóch pojęć - udzielają błędnej odpowiedzi.

53,7% respondentów stwierdza, że nie zdarzają się takie sytuacje, by Kościół Katolicki pozwalał na używanie sztucznych środków antykoncepcyjnych w małżeństwie.

8,3% ankietowanych wyraża przekonanie, że Kościół Katolicki zezwala na ich używanie. 34,3% ankietowanych wykazuje brak wiedzy w tym zakresie. 3,7% ankietowanych nie udziela wypowiedzi.

60,8% ankietowanych stwierdza, że przerywanie ciąży jest zawsze grzechem<sup>36</sup>. 13,4% ankietowanych przekonanie, że przerywanie ciąży nie jest grzechem, 14,1% ankietowanych nie wie, a 11,7% ankietowanych nie udziela wypowiedzi.

42,4% respondentów zaprzecza, że stosowanie wszelkich sposobów i środków zapobiegania ciąży jest grzechem. W wywiadzie bardzo mało osób wykazuje na znajomość

<sup>36</sup> Wyrażone stanowisko Kościoła Katolickiego w Encyklice „Humanae vitae” głosi niezmiennie, że „absolutnie wykluczone jest, jako dopuszczalny środek regulacji urodzeń przerywanie bezpośrednio trwającego już procesu powstawania życia, a szczególnie poronienie wyraźnie chciane i spowodowane, również w wypadku wskazań terapeutycznych”. Encyklika „Humanae vitae”.



możliwości stosowania naturalnej metody regulacji poczęć w małżeństwie, która jest zgodna z zasadami prawa naturalnego<sup>37</sup>. Mniejsza część respondentów, bo 38,4% w ankiecie wyraża przekonanie przeciwne. 9,6% respondentów „nie wiem” i podobna liczba nie daje odpowiedzi.

32,1% respondentów jest zdania, że małżeństwa katolickie powinny mieć dużo dzieci. 37,5% respondentów jest zdania przeciwnego. W ich świadomości dominuje model rodziny małodziejnej. 22,5% ankietowanych nie ma zdania. 7,9% ankietowanych nie udziela wypowiedzi.

## 2. Afirmacja prawd wiary i norm moralnych

Drugim elementem omawianej ideologii są przekonania religijne. Czy ideologia katolicka wśród badanej populacji przedstawia się jako system logicznie spójny? Czy i w jakim stopniu istnieje ta spójność między wiedzą religijną a jej akceptacją? Dokonajmy zatem analizy stopnia akceptacji prawd wiary i norm moralnych przez badaną populację.

### a. Afirmacja prawd wiary

Zbadaniu stopnia akceptacji prawd wiary poświęcono dwanaście pytań. Przypatrzmy się zatem tej akceptacji przez badaną społeczność parafialną.

**Tabela 9**

**Odpowiedzi na pytanie: „Czy Pan(i) jest wierzący(a)”**

Odpowiedź	Osób	%
tak	240	100,0
nie	-	-
	240	100.0

Wszyscy respondenci deklarują się jako osoby wierzące. Odpowiedź na to pytanie potwierdza tezę o powszechności katolicyzmu na wsi. „Lud wiejski - pisze J. Pastuszka - jest nadal religijny”<sup>38</sup>. A. Pawełczyńska z OBOP przy Polskim Radio dochodzi do wniosku w

<sup>37</sup> Stanowisko Kościoła Katolickiego w tej sprawie zostało potwierdzone i jaśniej sprecyzowane z szerokim uzasadnieniem w encyklice Pawła VI „*Humanae vitae*” nr 16.

<sup>38</sup> J. Pastuszka, *Psychologia życia religijnego ludności wiejskiej*, Ateneum Kapłańskie 55(1957), z. 3, s. 354.

swoich badaniach, że „w skali całej ludności wiejskiej w Polsce, osoby niewierzące (wraz z obojętnymi w sprawach religii i wraz z przeciwnikami religii) stanowią 16,1%”<sup>39</sup>.

Przedstawione dane potwierdzają w pełni pogląd o powszechności katolicyzmu na dolnośląskiej wsi. Oczywiście jako kryterium decydujące o związku z religią i Kościołem przyjmujemy stosunek do wiary i praktyk religijnych<sup>40</sup>.

Powróćmy jednak do postawionego pytania. „Pytanie to - piszą L. Dingemans i J. Remy - jest korzystne przez swoją prostotę. Na pierwszy rzut oka wydaje się również ważne, ponieważ implikuje wolny wybór samego respondenta. Ale kryje w sobie to niebezpieczeństwo, gdyż fakt przyznawania się do katolicyzmu może być pełen dwuznaczności<sup>41</sup>. Pozytywne znaczenie tego kryterium jest więc słabe. Wiąż z katolicyzmem, do którego przyznaje się osoba ankietowana, może być tylko formalna. Może mieć jedynie wartość ze względu na swoje znaczenie negatywne. Odmowa przyznania się do katolicyzmu wskazuje, jaka część ludności zerwała z wiarą. Stąd rodzi się postulat metodologiczny, że wypowiedzi respondentów należy badać nie tylko statystycznie, ale należy wnikać w ich motywacje<sup>42</sup>. A zatem przyjrzyjmy się motywacjom wiary naszych respondentów

#### Tabela 10

##### Odpowiedzi na pytanie: b. „Dlaczego Pan(i) jest wierzący(a)”

Odpowiedzi	l. osób	%
wie	174	72,5
nie wie	66	27,5
Ogółem:	240	100,0

Jak wynika z tabeli, aż 72,5% ankietowanych motywuje swoją wiarę, a zaledwie 27,5% osób nie potrafiło umotywić swojej postawy religijnej. Odpowiedź na to pytanie

<sup>39</sup> A. Pawełczyńska, *Dynamika przemian kulturowych na wsi. Metoda badania głównych tendencji*, Warszawa 1986, s. 210.

<sup>40</sup> Tamże s. 210. Cenna jest również praca A. Pawełczyńskiej, *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*, Roczniki Socjologii wsi 8(1988) - dająca pewien przybliżony obraz religijności całej polskiej wsi. Jakkolwiek autorka przebadła niewielki zestaw komponentów religijności: wierzenia, praktyki i normy religijne - bez bliższego doprecyzowania treściowego, to zawarte w artykule informacje są cenne. Zdaniem autorki 83,8% ludności wiejskiej i 75,6% ludności miejskiej przyznaje się w zasadzie do katolicyzmu. Równocześnie autorka zwraca uwagę, że procent systematycznie praktykujących na wsi w 1980 r. wynosił 46,7%, by w 1985 r. dojść do 61,6%. Wzrost ten tłumaczy się, zdaniem autorki, bądź wzrostem zaufania do ankietowanych ze strony respondentów, bądź taktycznym wzrostem intensywności życia religijnego, bądź wreszcie migracją ze wsi do miasta ludności odchodzącej od Kościoła.

<sup>41</sup> L. Dingemans, J. Remy, dz. cyt., s. 118.

<sup>42</sup> Por. W. Piwowarski, *Typologia religijna*, s.120.

okazała się trudna. Zauważono to podczas wywiadu: „Wierzę, ale nie mogę tego wytłumaczyć – dlaczego” - stwierdzali otwarcie respondenci. Inni natomiast oświadczyli: „to trudne pytanie”, „nie zastanawiałem się nad tym”. Jednakże większość zapytanych osób ukazało motywy swojej wiary, a tylko nieznaczna liczba nie potrafiło podać żadnego motywu.

Wśród deklarujących się jako osoby wierzące i motywujące swoją wiarę, można wyodrębnić następujące motywy: prezentuje je tabela 10.

**Tabela 11**

**Motywy wiary respondentów**

Lp	Motywy	Osób	%
1	wpływ wychowania	87	36,3
2	przekonanie	69	28,8
3	względy emocjonalne	37	15,4
4	doświadczenie religijne	27	11,3
5	świadomość wiary jako łaski	20	8,2
	Ogółem:	240	100,0

Jak wynika z tabeli, wpływ wychowania na kształtowanie się postawy religijnej został wyraźnie podkreślony przez większość respondentów, a mianowicie przez 36,3%. Przy stawianych indywidualnie pytaniach o wpływ wychowania na postawę religijną uzyskiwano następujące wypowiedzi: wierzę, „gdyż wiarę otrzymałem od rodziców przez chrzest św. i zostałem przekonywująco wychowany po katolicku”, „bo urodziłem się w tej wierze”, „tak mnie nauczyła matka, aby wierzyć w Boga”, „wierzę bo mnie tak nauczono”, „jestem wychowany w duchu religijnym”, „bo mi wiarę przekazali rodzice”, „mam wiarę wpojoną przez rodziców”, „idę po członie rodzinnym, wszyscy byli wierzący i ja wierzę”, „rodzice wpajali i trudno się tego pozbyć”, „rodzice moi to uznawali”, „bo rodzice byli wierzący”.

28,8% ankietowanych motywuje swoją wiarę przekonaniem. A oto kilka ich wypowiedzi: wierzę „bo to wiara prawdziwa”, „bo mój rozum tak mi nakazuje”, „uważam tę wiarę za prawdziwą i jedyną”, „jest to najbardziej prawdziwa wiara i wg mnie najbardziej realna od innych”, „dlatego że jestem przekonany, że Jezus Chrystus był na ziemi i był posłańcem Boga”, „dlatego, że jakaś istota być musi, która światem rządzi”, „moja wiara jest prawdziwa, ponieważ jest dziś dużo dowodów o tym”, „jestem przekonany w prawdziwość

tej wiary i mam do niej pełne zaufanie”, „ponieważ zasady religii chrześcijańskiej wydają mi się być najbardziej prawdopodobne”, „bo uznaję tę wiarę za słuszną”, „są dowody na istnienie Pana Boga”, „bo ta wiara jest uznawana przez większość ludzi”, „nikt nie doświadczył tego że Boga nie ma, jest jakaś siła na świecie”, „musi być jakaś siła wyższa, która mną kieruje”, wiara katolicka jest jedyną prawdziwą”.

Teologia uczy, że wiara jest łaską. Znajdujemy to potwierdzenie w przeżyciach ludzi religijnych. W wypowiedziach respondentów dochodzi do głosu jedna z zasadniczych cech aktu wiary religijnej, nie dopuszczająca do jego racjonalizacji: udział woli i zaangażowanie się całego człowieka. „Wierzę, bo kocham Boga”. Względami emocjonalnymi motywują swoją wiarę szczególnie kobiety. W sumie u 15,4% respondentów dostrzega wpływ czynnika emocjonalnego na postawę religijną.

11,3% respondentów uzasadnia swoją postawę religijną potrzebą posiadania sensu życia. Zdaniem respondentów - wiara jest oparciem w życiu, nadaje mu sens, dźwiga etycznie człowieka, religia jest radością itp. Przypatrzmy się motywacjom tej kategorii respondentów: „wierzę dlatego, że jest mi to potrzebne”, „życie bez religii widzę bezbarwne, mimo, że mam szereg wątpliwości”, „kiedy zrozumiałem religię i praktykuję, przynosi mi ona wiele korzyści”, „wiara przynosi mi szczęście i jest mi dobrze z Bogiem”, „bo wiara podtrzymuje mnie i chroni od grzechu”, „bo z wiarą łatwiej żyć, bez wiary życie beznadziejne”, „wiara daje mi oparcie w życiu”, „wiara jest pomocą dla człowieka w życiu”, „bo bez wiary nie mogłabym żyć”.

Proces wartościowania jest bardzo charakterystyczny dla znacznej ilości respondentów i przybiera różne aspekty, świadomość wiary jako łaski potrzebnej do zbawienia zaznaczyła się dobitnie u 8,2% osób. A oto ich wypowiedzi: wierzę, bo „wiara daje mi zbawienie wieczne”, dla „zbawienia wiecznego”, „bo chcę być zbawiona”, „wierzę aby się zbawię”, „żeby po śmierci dostała się do nieba”, „wiara daje życie a to życie jest Chrystus”, „wiara daje mi żywot wieczny”.

Oto główne motywy postaw religijnych naszych respondentów, z którymi spotkaliśmy się w ich wypowiedziach. Wymienione motywy wraz ze swym wskaźnikiem liczbowym ukazują nam, co i w jaki sposób kształtuje proces wierzenia naszych respondentów.

Przejdźmy obecnie do szczegółowej analizy przekonań religijnych badanych, dotyczących niektórych prawd wiary i norm moralnych. Prezentuje je tabela 12.

Tabela 12

## Akceptacja prawd wiary

Lp	Prawdy wiary	Odpowiedź	L. osób	%
1	Człowiek który pragnie być zbawiony powinien żyć i umierać w łasce uświęcającej	tak	221	92,1
		nie	5	2,1
		nie wiem	10	4,2
		brak odpow.	4	1,6
		<b>Ogółem:</b>	<b>240</b>	<b>100,0</b>
2	Bóg stał się człowiekiem i umarł za nas na krzyżu	tak	231	96,1
		nie	3	1,3
		nie wiem	3	1,3
		brak odpow.	3	1,3
		<b>Ogółem:</b>	<b>240</b>	<b>100,0</b>
3	Ciało ludzkie zmartwychwstanie w dniu sądu ostatecznego	tak	196	81,4
		nie	9	3,7
		nie wiem	32	13,3
		brak odpow.	4	1,6
		<b>Ogółem:</b>	<b>240</b>	<b>100,0</b>
4	Bóg jest jeden w Trzech Osobach	tak	210	87,7
		nie	2	0,8
		nie wiem	10	4,2
		brak odpow.	18	7,3
		<b>Ogółem:</b>	<b>240</b>	<b>100,0</b>
5	Jest życie pozagrobowe	tak	181	75,4
		nie	-	-
		nie wiem	46	19,2
		brak wypow.	13	5,4
		<b>Ogółem:</b>	<b>240</b>	<b>100,0</b>
6	Bóg po śmierci dobrych ludzi wynagrodzi niebem a złych ukarze piekłem	tak	205	85,4
		nie	10	4,2
		brak odpow.	25	10,4
		<b>Ogółem:</b>	<b>240</b>	<b>100,0</b>
7	Spowiedź jest konieczna w	tak	214	89,4

	życiu chrześcijanina	nie	8	3,3
		nie wiem	18	7,3
		brak odpw.	-	-
		Ogółem:	240	100,0
8	Warto się spowiadać, jeżeli wciąż popada się w te same grzechy i błędy	tak	180	71,1
		nie	33	13,7
		nie wiem	30	12,5
		brak odpw.	7	2,7
		<b>Ogółem:</b>	<b>240</b>	<b>100,0</b>
9	Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym Człowiekiem	tak	233	97,3
		nie	-	
		nie wiem	-	
		brak odpw.	7	2,7
		Ogółem:	240	100,0
10	Bóg jest Stwórcą świata	<b>tak</b>	<b>230</b>	<b>95,8</b>
		nie	-	-
		nie wiem	-	-
		brak odpw.	10	4,2
		<b>Ogółem:</b>	<b>240</b>	<b>100,0</b>
11	Bóg stworzył świat w ciągu sześciu dni	tak	220	91,8
		nie	7	2,7
		nie wiem	10	4,2
		brak odpw.	3	1,3
		<b>Ogółem:</b>	<b>240</b>	<b>100,0</b>
12	Dusza ludzka jest nieśmiertelna	tak	229	95,5
		nie	-	
		nie wiem	11	4,5
		brak odpw.	-	
		Ogółem:	240	100,0

92,1% respondentów osób wierzy w to, że człowiek który pragnie być zbawiony, powinien żyć i umierać w łasce uświęcającej. 2,1% ankietowanych nie afirmuje potrzeby

łaski uświęcającej do zbawienia. 4,2% ankietowanych nie ma zdania. 1,6% ankietowanych nie deklaruje swoich przekonań,

96,1% badanych wierzy w to, że Bóg stał się człowiekiem i umarł za nas na krzyżu. Tylko 1,3% ankietowanych ustosunkowuje się do tej prawdy w sposób negatywny. Podobna liczba ankietowanych nie ma zdania i nie dała odpowiedzi. Wszystkie osoby objęte wywiadem afirmują zgodnie tę prawdę.

81,4% ankietowanych wierzy w to, że ciało ludzkie zmartwychwstanie w dniu sądu ostatecznego. 3,7% ankietowanych nie afirmuje zmartwychwstania ciała. 13,3% ankietowanych nie ma zdania. 1,6% ankietowanych nie udziela wypowiedzi.

87,7% ankietowanych wierzy w to, że jest jeden Bóg w Trzech Osobach. 0,8% respondentów nie wierzy w tę podstawową prawdę wiary. 4,2% ankietowanych nie ma zdania, 7,3% ankietowanych nie udziela odpowiedzi,

75,4% respondentów wierzy w życie pozagrobowe. Żaden z ankietowanych nie poddał w wątpliwość wiarę w życie pozagrobowe. Natomiast 19,2 - nie ma zdania, a 5,4% ankietowanych nie udziela odpowiedzi.

85,4% ankietowanych wierzy w to, że Bóg po śmierci dobrych ludzi wynagradza niebem a złych ludzi karze piekłem. 4,2% respondentów nie afirmuje tej prawdy, 10,4% - nie ma zdania.

Widać, że ta prawda bardziej przemawia do mentalności respondentów, niż prawda o życiu pozagrobowym. Ilustrują to dwie wypowiedzi: „nie wierzę w życie wieczne, ale wierzę, że Bóg dobrych ludzi wynagrodzi a złych ukarze”, „w piekło nie wierzę, że Bóg wynagradza - tak”.

Zdaniem 89,4% respondentów - spowiedź jest konieczna w życiu chrześcijanina. 3,3% - zaprzecza tej konieczności, 7,3% - nie ma zdania. Przypatrzmy się motywacjom. Prezentuje je tabela 13.

**Tabela 13**

**Przekonania dotyczące konieczności spowiedzi**

LP	Wypowiedzi ankietowe	Osób	%
1.	oczyszczenie duszy z grzechu	141	58,9
2.	dla zbawienia	27	11,1
3.	dla poprawy życia	15	6,2
4.	daje łaskę uświęcającą	10	4,2

5.	dla odpuszczenia grzechów	14	5,8
6.	daje ulgę	6	2,5
7.	z nakazu	5	2,1
8.	inne	12	5,0
9.	Brak wypowiedzi	10	4,2
	Ogółem	240	100

Problem motywacji został podzielony na osiem grup. W świadomości 58,9% respondentów tkwi przekonanie, że spowiedź jest konieczna dla „oczyszczenia duszy z grzechów”, 11,1% - „dla zbawienia”, 6,2% - „dla poprawy życia”, 4,2% - bo „daje łaskę uświęcającą”, 5,8% - „dla odpuszczenia grzechów”, 2,5% - bo „daje ulgę”, 2,1% - „z nakazu”.

Zdaniem wielu ankietowanych spowiedź był konieczna, bowiem „kapłan jest zastępcą Chrystusa i on odpuszcza człowiekowi grzechy na ziemi”, „człowiek musi się wybawić z grzechów”, „powinna być choć raz w roku”, „każdy chrześcijanin powinien dać wzór dla innych, dać dowód, że jest chrześcijaninem”, „nie byłbym chrześcijaninem”, „jeżeli jesteśmy chrześcijanami, wierzymy w grzech, musimy go usunąć”, „z grzechów się przed proboszczem wywiązać”, „bo przyjmuję sakrament Boski”, „dobry katolik powinien chodzić do spowiedzi”, „uspokojenie dla ludu”, „jakby człowiek nie chodził, jaki byłby katolik”, „przez nią zbliżam się do Boga”, „przebłagać Boga za grzech”, „do pewnego stopnia daje zadowolenie”, „człowiek żyłby jak bydlę”, „człowiek zdrowszy”, „jak się nagrzeszy trzeba pokutować”, „bo jest hamulcem aby nie grzeszyć”, „aby wyznać grzech, poprawić się”, „człowiek szczęśliwszy”, „gdyby się nie spowiadał popełniałby dużo grzechów, jak się wypowiada powraca do wiary”. 4,2% ankietowanych afirmuje konieczność spowiedzi św., ale jej nie motywuje.

71,1% ankietowanych sądziło, że warto się spowiadać, chociaż wciąż popada się w te same błędy i grzechy. 13,7% ankietowanych nie afirmuje częstej spowiedzi. 12,5% respondentów nie ma zdania. Motywacje potrzeby częstej spowiedzi prezentuje tabela 14.



**Tabela 14****Przekonania dotyczące częstej spowiedzi św.**

Lp	Wypowiedzi	l. osób	%
1	dla poprawy	36	15,0
2	oczyszczenie duszy	41	17,1
3	człowiek skłonny do grzechu	10	4,2
4	lżej na duszy	12	5,0
5	dla uzyskania łaski uświęcającej	15	6,2
6	miłosierdzie Boże	3	1,3
7	dla zbawienia	3	1,3
8	inne	3	1,3
9	brak motywacji	117	48,6
	Ogółem:	240	100,0

Wypowiedzi 71,1% ankietowanych, którzy afirmują częstą spowiedź zostały skategoryzowane w siedmiu grupach (tabela 13). W wypowiedziach 15,0% dominuje pogląd, że częsta spowiedź jest konieczna „dla poprawy”, 17,1% - dla „oczyszczenia duszy”, 4,2% - bo „człowiek skłonny do grzechu”, 5,0% - bo „lżej na duszy”, 6,2% - dla „uzyskania łaski uświęcającej”, 1,3% - ze względu na „miłosierdzie Boże”, „dla zbawienia”.

Zdaniem respondentów, często odpowiadali, że „spowiedź podtrzymuje w wierze”, „bo człowiek jeśli jest wierzący, powinien chodzić bez grzechów”, bo „Bóg wszystkie grzechy daruje”, „człowiek jest szczęśliwy”, „jeśli się spowiada, czuje się swobodniej”, „z grzechów trzeba się zawsze spowiadać”.

Niewielu ankietowanych negowało konieczność częstej spowiedzi. Ich zdaniem, częsta spowiedź jest niepotrzebna: „jeśli popełnia się te same grzechy”, „nie dotrzymuje się wiary”, „bo to nic nie daje, jeśli nie ma poprawy”, „przy popełnianiu tych samych grzechów spowiedź nic nie daje”, „tylko siła woli może wyleczyć”, „bo to nie ma sensu”, „bo się powtarza to samo”, „bo przez spowiedź trzeba się poprawić”, „ci co najczęściej się spowiadają, najczęściej grzeszą”, „ponieważ popadam przeważnie w te same grzechy”, „spowiedź musi być skuteczna”. 7,3% osób afirmuje potrzebę częstej spowiedzi, ale nie podaje motywacji.

97,3% respondentów afirmuje prawdę, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym Człowiekiem. Nikt nie odrzucił tej podstawowej prawdy, a tylko 2,7% nie udzielił wypowiedzi.

95,8% respondentów akceptuje prawdę, że Bóg jest Stwórcą świata, a tylko 4,2% nie udzieliło odpowiedzi.

91,8% ankietowanych afirmuje prawdę, że Bóg stworzył świat w ciągu sześciu dni. 2,7% - nie afirmuje, 4,2% - wątpi, 1,3% - nie udziela odpowiedzi.

95,5% ankietowanych afirmuje prawdę, że dusza ludzka jest nieśmiertelna. 4,5% - wątpi.

### **b. Akceptacja nom moralnych**

Dalszym czynnikiem, który należy uwzględnić w badaniach nad moralnością, są przekonania moralne, które charakteryzować się będą przez:

- a. uznawane normy i oceny moralne,
- b. uznawane dyrektywy preferencji norm
- c. uznawane uzasadnienie norm<sup>43</sup>.

Badane osoby akceptować mogą wszystkie, bądź tylko niektóre normy bądź wreszcie mogą nieakceptować żadnej z nich. Te zróżnicowania w pewnej mierze pozwolą nam na ustalenie, czy i w jakim stopniu akceptują one obowiązujący model moralności. Ważne będzie przy tym uchwycenie, które z norm są lub nie są akceptowane i dlaczego, a wreszcie uchwycenie uznawanej hierarchii norm. Temu problemowi poświęcono w kwestionariuszu pięć pytań. Przypatrzmy się po kolei odpowiedziom naszych respondentów. Prezentuje je tabela 15.

**Tabela 15**

#### **Akceptacja norm moralnych**

Lp	Normy moralne	Odpowiedź	Osób	%
1	Czy Pan(i) uważa za moralnie złe: Przerywanie ciąży	moralnie złe	126	52,5
		nie	39	16,2
		to zależy	24	10,0
		nie mam zdania	45	18,8
		brak wypowiedzi	6	2,5

<sup>43</sup> A. Stanowski, dz.cyt., s.100.

		Ogółem:	240	100,0
2	Stosowanie sztucznych środków antykoncepcyjnych w pożyciu małżeńskimi	moralnie złe	91	38,0
		nie	77	32,0
		to zależy	27	11,3
		nie mam zdania	28	11,6
		brak wypowiedzi	17	7,1
		Ogółem:	240	100,0
3	Współżycie małżeńskie po ślubie cywilnym a przed kościelnym :	moralnie złe	55	22,9
		nie	106	44,1
		to zależy	33	13,7
		nie mam zdania	29	12,2
		Brak wypowiedzi	17	7,1
		Ogółem:	240	100,0
4	Zdrada małżeńska	moralnie złe	172	71,6
		nie	16	6,7
		to zależy	6	2,5
		nie mam zdania	36	15,0
		brak wypowiedzi	10	4,2
		Ogółem:	240	100,0
5	Rozwodzenie się małżonków	moralnie złe	80	33,4
		nie	92	38,4
		to zależy	36	15,0
		nie mam zdania	11	4,5
		brak wypowiedzi	21	8,7
		Ogółem:	240	100,0

W odpowiedziach na pytanie : Czy Pa n(i) uważa za moralnie złe przerywanie ciąży - nie stwierdzamy szerokiej akceptacji usankcjonowanych prawem możliwości przerywania ciąży jako rozwiązania, które powinno być stosowane w „uzasadnionych” okolicznościach życiowych ciężarnej kobiety<sup>44</sup>. 52,5% respondentów ocenia przerywanie ciąży jako moralnie

<sup>44</sup> Ustawa z dn. 27.IV.1956 r. o warunkach dopuszczania przerywania ciąży (Dz. U. nr 12,poz.61) dopuszcza przerywanie ciąży w tzw. „społecznie uzasadnionych” okolicznościach. Tymi okolicznościami są: 1.wskazania

złe. 16,2% - nie uważa tego za zło moralne, 10,0% - dopuszcza odchylenie od normy w wyjątkowych okolicznościach życiowych, 18,8% - nie ma zdania, 2,5% - nie udziela wypowiedzi.

Ankietowani dopuszczający odchylenia od normy moralnej, w swoich wypowiedziach wskazują na szereg okoliczności, w których przerywanie ciąży, ich zdaniem, jest „uzasadnione” i nie jest grzeszne a mianowicie: „jak stan zdrowia nie pozwala”, „nie jest grzechem u panny, u mężatki też nie, jeśli ma dużo dzieci”, „jak jest dużo i źle wychować”, „jeśli jest potrzebne do usunięcia”, „z powodu prywatnych spraw”, „gdy warunki do tego zmuszają, zagraża nieraz życiu”, „czasem grozi śmierć i trzeba ciążę usunąć”, „jeżeli się nie chce zrodzić”, „przerywanie ciąży u zdrowego człowieka jest grzechem, u chorego można”, „są ludzie którzy nie są zdolni do wychowania dzieci są ciężarem, rodzą kaleki”, „gdy człowiek nie ma ślubu, to nie jest grzechem”, „nieraz jest konieczne, warunki nie pozwalają, choroba kobiet”, „jeżeli szkodzi zdrowiu, lekarze muszą usunąć”, „jak nie ma wyjścia np. u dziewczyny, choć to nie jest wskazane”, „jeśli chodzi o zdrowie matki, jest dozwolone”, „gdy zagraża śmiercią, to nie jest”.

38,0% ankietowanych solidaryzując się ze wskazaniami Kościoła Katolickiego, uważa za moralnie złe stosowanie sztucznych środków antykoncepcyjnych w pożyciu małżeńskim. 32,0% osób opowiada się za stosowaniem środków antykoncepcyjnych. 11,3% ankietowanych dopuszcza odchylenia od normy w wyjątkowych okolicznościach. W grupie osób, które nie potrafiły określić dokładnie swoich przekonań w tym względzie, znalazło się 11,6% respondentów. Być może, aktualnie nie są zainteresowane używaniem sztucznych środków w pożyciu małżeńskim. Swoich przekonań nie deklaruje 7,1% ankietowanych.

22,9% ankietowanych solidaryzując się z modelem lansowanym przez Kościół Katolicki, uważa za moralnie złe współżycie małżeńskie po ślubie cywilnym a przed kościelnym. 44,1% - deklaruje stanowisko przeciwne. 13,7% respondentów dopuszcza odchylenia od normy w wyjątkowych okolicznościach. W grupie osób, które nie potrafiły określić dokładnie swoich przekonań w tym względzie, znalazło się 12,2% ankietowanych. 7,1% ankietowanych nie deklaruje swoich przekonań.

71,6% ankietowanych uważało za moralnie złą zdradę małżeńską. 6,7% ankietowanych deklaruje aprobatę zdrady małżeńskiej. 2,5% ankietowanych dopuszcza

---

lekarskie, 2. trudne warunki życiowe kobiety ciężarnej, 3. uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku przestępstwa. Zgodnie z rozporządzeniem Ministra Zdrowia z dn.19.XII.1959 w sprawie przerywania ciąży (Dz. U. nr 2, poz.15), do uznania okoliczności za „społecznie uzasadnione” wystarcza praktycznie ustne oświadczenie ciężarnej kobiety. A więc nie lekarz, lecz sama kobieta decyduje o tym, czy istnieją wskazania społeczne do przerywania ciąży.

odchylenia od normy w wyjątkowych okolicznościach. 15,0% respondentów nie określa swoich przekonań w tym względzie. 4,2% ankietowanych wstrzymuje się od wypowiedzi.

33,4% respondentów uważało za moralnie złe rozwodzenie się małżonków. 38,4% ankietowanych nie deklaruje zgodności swoich przekonań z modelem postulowanym przez Kościół Katolicki - dopuszczając rozwodzenie się małżonków.

15,0% respondentów „to zależy”. Ich wypowiedzi należy interpretować jako wyraz rozluźnienia się rygoryzmu w uznawaniu normy, mocno podkreślanej na gruncie oficjalnego modelu moralności. 4,5% respondentów nie ma zdania. 8,7% ankietowanych nie deklaruje swoich przekonań.

Możliwość rozwodzenia się małżonków nasi respondenci najczęściej motywują takimi okolicznościami: „gdy ktoś pochopnie weźmie ślub”, „jeśli są takie wypadki, że nie mogą się ze sobą pogodzić” itp.

Obok akceptacji norm moralnych, uwzględnijmy jeszcze tzw. **dyrektywy preferencji** norm. Podkreślają one ważność i doniosłość poszczególnych norm. Temu zagadnieniu poświęcono w kwestionariuszu trzy pytania. Przypatrzmy się poszczególnym odpowiedziom. Prezentuje je tabela 16.

**Tabela 16**

**Preferencja norm moralnych**

Lp	Pytanie	Odpowiedź	Osób	%
1	Jakie zdaniem Pana(i) są najważniejsze przykazania Boskie	wie	227	94,7
		nie wie	2	0,8
		brak	11	4,5
		Ogółem:	240	100,0
2	Który z grzechów popełnionych przez katolików uważa Pan(i) za najcięższy	wie	225	93,7
		nie wie	1	0,5
		brak	14	5,8
		Ogółem:	240	100,0
3	Co zdaniem Pana(i) jest najważniejszym obowiązkiem religijnym katolika	wie	216	90,0
		nie wie	2	0,8
		brak	22	9,2
		Ogółem:	240	100,0

Na pytanie: *Jakie zdaniem Pana(i) są najważniejsze przykazania Boskie* 94,7% respondentów udziela odpowiedzi, które zostały skategoryzowane w dwunastu grupach. Prezentuje je tabela 17.

**Tabela 17**

**Najważniejsze przykazania Boskie**

Lp	Wypowiedzi	l. osób	%
1	wszystkie	125	52,2
2	piąte	24	10,0
3	trzecie	20	8,3
4	siódme	14	5,8
5	przykazanie miłości	12	5,0
6	czwarte	11	4,5
7	pierwsze	10	4,2
8	szóste	8	3,3
9	drugie	6	2,5
10	ósme	5	2,1
11	dziesiąte	3	1,3
12	dziewiąte	2	0,8
	Ogółem:	240	100,0

52,2 % respondentów preferuje ważność wszystkich przykazań Boskich, 10,0% - preferuje piąte przykazanie, 8,3% - trzecie, 5,8% - siódme, 5,0% - przykazanie miłości, 4,5% - czwarte, 4,2% - pierwsze, 3,3% - szóste, 2,5% - drugie, 2,1% - ósme, 1,3% - dziesiąte, 0,8% - dziewiąte.

Na pytanie: *Który z grzechów popełnionych przez katolików uważa Pan(i) za najcięższy* - 93,7% ankietowanych udziela wypowiedzi, które zostały skategoryzowane w osiemnastu grupach. Prezentuje je tabela 18.

**Tabela 18****Najcięższy grzech w świadomości katolików**

Lp	Najcięższy grzech	l. osób	%
1	zabójstwo	130	55,1
2	grzech śmiertelny	18	7,3
3	nieczystość	14	5,8
4	przerywanie ciąży	7	2,7
5	opuszczenie mszy św.	6	2,5
6	wyrzeczenie się Boga	6	2,5
7	przekraczanie przykazań	7	2,7
8	zdrada małżeńska	4	1,6
9	lenistwo	4	1,6
10	świadomie popełniony	3	1,3
11	wszystkie	4	1,6
12	chciwość	2	0,8
13	nieprzestrzeganie postów	3	1,3
14	wyrządzanie krzywdy bliźniemu	4	1,6
15	grzechy główne	3	1,3
16	kłamstwo	2	0,8
17	porzucenie wiary	6	2,5
18	inne	17	7,0
	Ogółem:	240	100,0

Większość, bo aż 55,1% ankietowanych, za najcięższy grzech uważa „zabójstwo”, 7,3% - „grzech śmiertelny”, 5,8% - „nieczystość”, 2,7% - „przerywanie ciąży”, 2,5% - „opuszczenie mszy św.”, 2,5% - „wyrzeczenie się Boga”, „porzucenie wiary”, 2,7% - „przekraczanie przykazań”, 1,6% - „zdradę małżeńską”, „wszystkie”, „lenistwo”, „wyrządzanie krzywdy bliźniemu”, 1,3% „grzech świadomie popełniony”, „nieprzestrzeganie postów”, „grzechy główne”, 0,8% - „chciwość”, „kłamstwo”. W wypowiedziach ankietowanych osób padały również także i takie zdania na pytanie o najcięższe grzechy: „pycha, samobójstwo, pijaństwo”, „praca w polu w święto”, „świętokradztwo”, „życie niezgodne z wyznawaną wiarą”, „grzech pierworodny”, „niewiara, niepraktykowanie wiedzy

religijnej”, „zgorzenie bliźniego”, „niewierność Bogu”, „obrażanie Pana Boga”, „lenistwo w służbie Bożej”, „krzywdzenie wdów i ich dzieci”, „niewypłacanie robotnikom należnych im zapłat”, „dzień święty nie święcić”, „rozstanie się z Bogiem”, „złamanie przysięgi”. 0,5% ankietowanych nie wie, co należy uważać za najcięższy grzech, wreszcie 5,8% - nie deklaruje swoich przekonań.

Na pytanie: *Co zdaniem Pana(i) jest na ważniejszym obowiązkiem religijnym katolika* - 90,0% osób ankietowanych udziela wypowiedzi, które zostały skategoryzowane w dwudziestu grupach.

**Tabela 19**

**Najważniejsze obowiązki religijne katolika**

Lp	Wypowiedzi	l. osób	%
1	uczestnictwo we mszy św.	99	41,2
2	pacierz, modlitwa	36	15,0
3	życie według przykazań	20	8,3
4	życie religijne	11	4,5
5	miłość	12	5,0
6	religijne wychowanie dzieci	5	2,1
7	spowiedź	5	2,1
8	wiara w Boga	6	2,5
9	I przykazanie kościelne	4	1,6
10	życie w zgodzie	10	4,2
11	praktyki katolickie	3	1,3
12	życie w łasce uświęcającej	2	0,8
13	spowiedź i komunie św.	1	0,5
14	częsta komunie św.	1	0,5
15	przyjmowanie sakramentów św.	1	0,5
16	praca	20	8,3
17	uczciwość	4	1,6
	Ogółem:	240	100,0



W świadomości 41,2% ankietowanych, jak wynika z tabeli 19, tkwi pogląd, że najważniejszym obowiązkiem religijnym katolika jest „uczestnictwo we mszy św.,” 15,0% - „pacierz, modlitwa”, 8,3% - „życie według przykazań”, 4,5% - „życie religijne”, 5,0% „miłość”, 2,1% - „religijne wychowanie dzieci”, 2,5% „wiara w Boga”, 1,6% - „I przykazanie kościelne”, 4,2% „życie w zgodzie”, 1,3% - „praktyki katolickie”, 0,8% - „życie w łasce uświęcającej”, 0,5% - „spowiedź i komunie św.,” „częsta komunie Św.,” „przyjmowanie sakramentów”.

Podczas przeprowadzanych rozmów padały także i takie odpowiedzi, że najważniejsze dla katolika jest: „nie zabijać”, „stosowanie się do wiary”, „wykonywać rzeczy katolickie”, „słuchać słowa Bożego”, „sakrament małżeństwa”, „utrzymanie wiary”, „sumienność”, „uczciwa praca”, „sprawiedliwość wobec Boga i ludzi”, „nie robić krzywdy”, „spełniać dobre uczynki co do ciała i duszy”, „nie grzeszyć”, „grzesznych upominać”, „chodzić na religię”, „dobry przykład”.

9,2% osób nie wie, co jest najważniejszym religijnym obowiązkiem katolika.

Biorąc pod uwagę akcentowane przez respondentów obowiązki religijne, można by tych badanych zaliczyć do typu religijno-konfesyjnego osoby akcentujące obowiązki religijno-rytualne - do typu rytualnego; wreszcie akcentujących obowiązki moralno-indywidualne i społeczne - do typu moralistycznego. W ten sposób otrzymamy cztery typy parafian o następującym zasięgu:

**Tabela 20**

**Typy katolików**

Lp	Typ parafianina	l. osób	%
1	rytualny	168	70,0
2	moralistyczny	59	24,7
3	religijno-konfesyjny	9	3,7
4	niezdecydowany	4	1,6
	Ogółem:	240	100,0

Wśród wyróżnionych typów dominuje w parafii typ rytualny. W ankiecie obejmuje on 70,0% respondentów. Typ rytualny preferuje normy rytualne, tj. nakazujące wykonywanie określonych praktyk religijnych a mianowicie: uczestnictwo we mszy Św., pacierz, modlitwę. Typ rytualny można określić inaczej jako tradycyjny. Wiadomo, że wśród ludzi o religijności tradycyjnej, religia nie zawsze znajduje pokrycie w życiu.

Na drugim miejscu występuje typ moralistyczny, który preferuje obowiązki moralne. Wśród osób należących do tego typu, jedne uważają za najważniejsze obowiązki negatywne, inne - obowiązki pozytywne, choć pojmują je rozmaicie. Osoby należące do tego typu religijnego nie zawsze swoją postawę życiową utożsamiają z religią chrześcijańską. W naszych badaniach typ ten obejmuje 24,7% osób.

Na trzecim miejscu znajduje się typ religijny względnie religijno-konfesyjny. Typ ten obejmuje 3,7% ankietowanych. Ten typ nie jest jednolity. Respondenci należący do tego typu preferują wiarę w Boga i w to, co Bóg objawił oraz życie w łasce uświęcającej. Wśród katolików przynależnych do tego typu religijnego wiara niekoniecznie polega na wewnętrznym przeżyciu i dialogu z Bogiem. Analogiczne typy występują również przy analizie dalszych wypowiedzi.

Zakładając trzy typy religijności w łonie katolicyzmu, mianowicie religię wiary, religię praktyk i religię moralności (konsekwencji), dochodzimy do wniosku, że wśród badanej populacji dominuje religia praktyk, na drugim miejscu - religia moralności a na trzecim - religia wiary.

Ponieważ w oddziaływaniu duszpasterskim kładzie się nacisk na zachowanie norm rytualnych, znalazło to wyraz w wyobrażeniach o najważniejszym obowiązku religijnym katolika. Preferencja obowiązków rytualnych jest zatem zgodna z propagowanym modelem religijności.

## Wnioski

Przeprowadzona analiza materiału empirycznego pozwala na wysunięcie szeregu wniosków i hipotez.

1. Na podstawie odpowiedzi respondentów można stwierdzić, że **poziom wiedzy religijnej** badanej populacji jest przeciętny. Używając słów J. Pastuszki można powiedzieć,

że jej „podbudowa ideowa życia religijnego jest słaba”<sup>45</sup>. Omawiane prawdy i normy moralne, według stopnia ich znajomości, można ułożyć w szereg, który prezentuje tabela 21.

**Tabela 21**

**Prawdy wiary i normy moralne wg stopnia ich znajomości**

Lp	Prawdy wiary			
	Pamięciowe	wie %	nie wie%	b. odp.%
1.	Osoby Trójcy św.	89,50	10,30	0,20
2	Sakramenty św.	72,50	27,50	-
3	Grzechy główne	29,58	50,10	20,41
	<b>Średnia</b>	<b>63,86</b>	<b>29,30</b>	<b>6,84</b>
	Wybrane			
1	Jezus Chrystus	94,1	1,2	4,7
2	Środek zbawienia	89,5	3,4	7,1
3	Los duszy po śmierci czło.	87,5	9,5	3,0
4	Troska o zbawienie	92,9	-	7,1
5	Treść wierzę w ciała zmartwychwstanie	44,1	21,8	34,1
6	Chrystus Bogiem - Synem M.B.	67,7	7,0	25,3
7	Niebo-piekło	34,8	54,2	11,0
	<b>Średnia</b>	<b>72,9</b>	<b>13,8</b>	<b>13,3</b>
	Aktualne wydarzenia			
1	Rok wiary	<b>47,1</b>	<b>10,0</b>	<b>42,9</b>
	Normy moralne			
1	Przerywanie ciąży jest zawsze grzechem	74,2	14,1	11,7
2	Kościół kat. nie pozwala na używanie środków antykoncepcyjnych	62,0	34,3	3,7
3	Koś. kat. nie udziela	85,5	6,2	8,3

<sup>45</sup> J. Pastuszka, dz. cyt., s.360.

	rozwodów			
4	Małżeństwa katol. powinny mieć dużo dzieci	69,6	22,5	7,9
5	Stosowanie wszelkich środków zapobiegania ciąży jest grzechem	80,8	9,6	9,6
	Średnia	74,4	17,3	8,3

Z zestawienia wynika, że respondenci jedne prawdy wiary i normy moralne znają lepiej, inne gorzej. Respondentów znamionuje szczególnie słaba znajomość pamięciowych wiadomości katechizmowych. Spośród nich najlepiej potrafili wymienić Osoby Trójcy Św., po nich sakramenty Św., a najslabiej grzechy główne. Średnia znajomości pamięci owych prawd wiary wynosi **63,86%**, nieznajomości - **29,30%**.

Lepiej przedstawia się znajomość innych prawd wiary. W zestawionych odpowiedziach nie zauważamy poważnych odchyłeń świadczących o ignorancji religijnej. Średni zakres osób znających omawiane prawdy wiary wynosi **72,9%**, nie znających - **13,8%**. Podczas wywiadu ustalono, że niektóre tylko wiadomości katechizmowe wyniesione ze szkoły, nie pogłębione później, uległy deformacji, a częściowo nawet zapomnieniu.

Na podstawie analizy odpowiedzi można wysnuć wniosek, że niektórzy respondenci znają należycie podstawowe prawdy wiary. Stwierdzenie, że katolicyzm polski cechuje „dość przeciętna (katechizmowa), powszechna znajomość prawd wiary i obowiązków religijno-moralnych”<sup>46</sup>, znajduje całkowite uzasadnienie w naszych badaniach.

Zbierając wnioski z odpowiedzi na pytania dotyczące znajomości aktualnych wydarzeń w życiu Kościoła można stwierdzić, że stopień wiedzy z zakresu bieżących spraw Kościoła nie jest również niski. Średnia znajomości wynosi **47,1%**, nieznajomości - **10,0%**. W wywiadzie ustalono, że większość respondentów zna aktualne wydarzenia w życiu Kościoła ze środków masowego przekazu.

Przeciętny stan wiedzy religijnej znajduje potwierdzenie w odpowiedziach na pytania dotyczące wprost znajomości norm moralnych. Średnia znających omawiane normy moralne wynosi 74,4%, nie znających - 17,3%. Jak wynika z tabeli, naszych respondentów najbardziej cechuje znajomość oceny moralnej przerywania ciąży a następnie używania sztucznych

<sup>46</sup> J. Majka, *Duszpasterstwo polskie na przełomie Tysiąclecia*, Homo Dei 35(1966), nr 4, s. 220.

środków antykoncepcyjnych w małżeństwie, stosowania wszelkich środków i sposobów zapobiegania ciąży a wreszcie zagadnienie nierozzerwalności małżeństwa.

Poziom wiedzy religijnej ludności nie jest jednak wystarczający na czasy współczesne, w których kształtuje się nowy obraz „katolicyzmu” w zmieniającym się cywilizacyjnie świecie. Zakończył się czas komunistycznych prześladowań i ateistycznej indoktrynacji. Nastąpił czas, kiedy to coraz bardziej domagają się od jednostki świadomego wyboru i osobistego zaangażowania. Oceniając religijność badanej populacji od strony znajomości prawd wiary i norm moralnych, o religijności tej za W. Dudkiem można powiedzieć, że jakkolwiek *„posiada mocny trzon poznawczy w postaci wiary, nie przedstawia jednak specjalnie ciekawego obrazu. Nie należy ona do religijności o zdecydowanym typie intelektualistycznym i jest mało problematyczna. Nie cechuje jej głęboki dramat wyrażający się w konwersacjach, bogactwie przeżyć czy nawet załamań. Nie rozpiera jej bogata problematyka... Religijność... kieruje się ku życiu praktycznemu i jest raczej typu emocjonalnego niż intelektualnego”*<sup>47</sup>.

2. Wszystkie osoby poddane badaniom deklarują się jako osoby wierzące. Wymienione motywy wraz ze swym wskaźnikiem liczbowym ukazały nam, co i w jaki sposób kształtuje proces wierzenia naszych respondentów. Wpływ **wychowania** na kształtowanie się postawy religijnej został wyraźnie podkreślony przez większość osób ankietowanych i poddanych wywiadowi. 72,5% osób twierdzi, że wiarę w mniejszym lub większym stopniu wyniosło z domu, ze środowiska, w którym się urodzili i wychowali. Geneza ich wiary przedstawia się więc jednoznacznie. Na podstawie wypowiedzi naszych respondentów możemy powiedzieć, że ich religijność w przeważającej mierze oparta jest na tradycji rodzinnej. Odnośnie religijności tej kategorii respondentów należy stwierdzić, że obciąża ją tak, jak zresztą całą religijność polską, przesadny tradycjonalizm religijny<sup>48</sup>, który podobnie jak rodzimy tradycjonalizm naszego narodu, wyraża się między innymi w powiedzeniu *„W tej wierze urodziłem się i w niej pozostanę do śmierci”*, *„wierzę, bo tak wierzyli ojcowie”*.

W religijności tradycyjnej wierzenia traktuje się więc jako coś odziedziczonego po przodkach, „przekazanego”, mającego swe oparcie w doświadczeniu innych. Oparcia dla swoich wierzeń szuka się w grupie rodzinnej, sąsiedzkiej, społeczności lokalnej, które

<sup>47</sup> W. Dudek, *Współczesna próba religijności polskiej*, Ateneum Kapłańskie 54(1957), z. 3, s. 395 n.

<sup>48</sup> Tamże s. 389.

podzielają przekonania religijne jednostki. Razem stanowią zewnętrzną podstawę wiary, swoisty autorytet „przestrzenno-czasowy”<sup>49</sup>.

Jedną z cech tej religijności jest „akcentowanie uczuciowo-przeżyciowej strony religii, bez odpowiedniego jej pogłębienia”<sup>50</sup>. Charakter religijności tradycyjnej nie sprzyja więc głębszej refleksji nad prawdami objawionymi, tolerując koegzystencję przekonań niezgodnych z Credo Kościoła. W religijności tradycyjnej ludzie nie zastanawiają się nad prawdami wiary, nie zgłębiają ich należycie a co więcej, często nie odczuwają nawet potrzeby tego typu. Znajduje to niejednokrotnie wyraz w braku tzw. wątpliwości religijnych. Im bardziej katolicy tkwią w religijności tradycyjnej, tym mniej mają wątpliwości o charakterze doktrynalnym. Nawet w najgłębszej warstwie religijności, jaką są wierzenia, da się zaobserwować znaczną niejednorodność. W religijności typu tradycyjnego wątplenie w prawdę objawioną, brak dążności do zgłębienia refleksyjnego, szukania racjonalnych podstaw, nie jest stanem przejściowym ku negacji lub afirmacji, ale jest stanem ciągłym, mającym swe źródło w przekonaniu, że prawda jest nieprawdopodobna, niesprawdzalna. Ta permanentność zbliża wątplenie w prawdę religijną do jej negacji w religijności tradycyjnej. Stąd w tym typie religijności jest możliwy tak niski poziom wiedzy religijnej, brak odczuwalnej potrzeby zgłębienia swej wiary oraz koegzystencja niespójnego systemu wierzeń, czasem „podskórne herezje” przeżywane bezkonfliktowo. Oficjalne Credo Kościoła nie jest w pełni przyjmowane. Nie ma prawdy dogmatycznej lub normy moralnej, które przez indywidualne osoby lub nawet grupę osób nie byłyby dezakceptowane w parafii.

Wiara większości respondentów jest jednak trwała dzięki tradycji. Używając słów J. Majki można powiedzieć, że „bardzo trudno o jej rozwój, ale też niełatwo zanika”<sup>51</sup>. Świadczą o tym wypowiedzi respondentów. Większość osób twierdzi, że ich religijność nie uległa zmianie.

Przemiany religijne postkomunistycznej wsi prowadzą jednak do **osłabienia** tradycjonalizmu<sup>52</sup>, do coraz większego i powszechniejszego zaniku religijności starego pokroju, tradycyjnie wdrożonej i stagnacyjnej, do wzrostu krytycyzmu zarówno w stosunku do prawd religijnych jak i norm moralnych. Wzrost krytycyzmu prowadzi zarówno do kwestionowania pewnych prawd religijnych jak i do pogłębienia przeżyć religijnych, do zwiększenia się intelektualnej postawy wobec religii, do przekształcania religijności tra-

<sup>49</sup> S. Grygiel, J. Tischner, *Szkic o religijności wsi współczesnej*, Znak 18(1966) nr 150, s.1463.

<sup>50</sup> W. Piwowarski, *Z badań nad percepcją*, s.138.

<sup>51</sup> J. Majka, *Socjologia religii w ujęciu niemieckiej szkoły strukturalnej*, Zeszyty Naukowe KUL 2(1959), z. 3 s. 65.

<sup>52</sup> C. Skrzyszewski, *Przemiany powojenne wsi polskiej*, Ateneum Kapłańskie 47(1947), z.3 s. 298.

dycyjnej - zewnętrznej i powierzchownej - w religijność z wyboru, świadomą i pogłębioną. Religijność wsi coraz bardziej nie tyle<sup>53</sup> się indywidualizuje, ile nabiera charakteru personalistycznego

Symptomy tego procesu przemian w religijności możemy dostrzec również w naszej społeczności parafialnej w Pichorowicach. Nie u wszystkich respondentów dostrzegamy wewnętrzny związek między życiem wiary ich rodziców, środowiska w którym się wychowali, a ich własnym. Autorytet rodziny, środowiska, jakkolwiek w dużej mierze stanowi o postawie religijnej, nie jest zasadniczym elementem, który ją utrzymuje i spaja. U 36,3% ankietowanych spotykamy się ze zjawiskiem samodzielnego przeszczepienia religijności w której się wychowali, na grunt osobistego życia. Tradycja, autorytet, wychowanie dla tej kategorii respondentów nie stanowią głównego uzasadnienia wiary. Religijność tej grupy respondentów nie jest tradycyjna, „zapamiętana”, ale jest religijnością z wyboru. Ta kategoria respondentów wyraźnie odwołuje się do własnych przekonań religijnych na uzasadnienie deklarowanej postawy wobec wiary.

Na podstawie uzyskanych materiałów można stwierdzić, że parafia nie reprezentuje jedynie typu religijności tradycyjne-ludowej, nie jest obciążona całkowicie tradycjonalizmem.

3. **Akceptacja prawd religijnych** nie przedstawia się jednolicie. Jedne prawdy są akceptowane bardziej, inne mniej. Większe jednak zróżnicowanie występuje w zakresie ich znajomości. Średni zakres osób akceptujących omawiane prawdy wiary wynosi 85,1%, nie akceptujących - 3%, nie mających zdania - 8,1%, nie deklarujących swoich przekonań religijnych - 3,8%. W wywiadzie natomiast ustalono, że średnio 94,8% respondentów akceptuje analizowane prawdy wiary, 0,6% - nie akceptuje, 4,6% - nie ma zdania. Kolejność omawianych prawd wiary od bardziej do coraz mniej afirmowanych, ilustruje tabela 22.

**Tabela 22**

**Prawdy wiary i normy moralne wg stopnia ich akceptacji**

Lp	Prawdy wiary	Ankieta				
		tak %	nie %	to za- leży %	nie ma zdania %	brak odpowiedzi %
1	Bóg stał się	96,1	1,3	-	1,3	1,3

<sup>53</sup> Por. I. Tokarczuk, dz. cyt., s.35n.

	Człowiekiem					
<b>2</b>	Chrystus Bogiem i Człowiekiem	97,3	-	-	-	2,7
<b>3</b>	Bóg jest Stwórcą świata	95,8	-	-	-	4,2
<b>4</b>	Łaska uświęcająca jest konieczna	92,1	2,1	-	4,2	1,6
<b>5</b>	Bóg stworzył świat w ciągu 6 dni	91,8	2,7	-	4,2	1,6
<b>6</b>	Bóg jest jeden w Trzech Osobach	87,7	0,8	-	4,2	7,3
<b>7</b>	Dusza ludzka jest nieśmiertelna	95,5	-	-	4,5	-
<b>8</b>	Ciało ludzkie zmartwychwstanie	81,4	3,7	-	13,3	1,6
<b>9</b>	Spowiedź jest konieczna	89,4	3,3	-	7,3	-
<b>10</b>	Jest nagroda i kara po śmierci	85,4	4,2	-	-	10,4
<b>11</b>	Jest życie pozagrobowe	75,4	-	-	19,2	5,4
<b>12</b>	Warto często się spowiadać	71,1	13,7	-	12,5	2,7
	Średnia:	88,25	2,65	-	5,8	3,3
	Normy moralne					
<b>1.</b>	Zdrada małżeńska - moralnie zła	71,6	6,7	2,5	15,0	4,2
<b>2.</b>	Przerywanie ciąży - moralnie złe	52,5	16,2	10,0	18,8	2,5
<b>3.</b>	Współzycie małż. po ślubie cyw.-	22,9	44,1	13,7	12,2	7,1



	morálně zle					
4.	Rozwodzenie się małżonków - morálně zle	33,4	38,4	15,0	4,5	8,7
5.	Sztuczne środki antykoncepcyjne - morálně zle	38,0	32,0	11,3	11,6	7,1
	Średnia:	43,68	27,48	10,5	12,42	5,92

Tabela wskazuje na nieduży odsetek negujących niektóre prawdy wiary należące do Credo Kościoła. Z omawianych prawd wiary najmniej akceptowane jest życie pozagrobowe.

W odniesieniu do akceptacji prawd wiary, można by sformułować następujące regularności:

1. znajomość prawd wiary nie zawsze idzie w parze z ich akceptacją,
2. im prawda jest mniej teoretyczna, tym więcej jest kwestionowana i odwrotnie. Wynika z tego, że charakter religijności tradycyjnej nie sprzyja głębszej refleksji nad prawdami objawionymi, tolerując koegzystencję przekonań niezgodnych z Credo Kościoła. Oficjalne Credo Kościoła nie jest więc w pełni przyjmowane. Nie znajdujemy w tabeli żadnej określonej prawdy dogmatycznej, która nie byłaby dezakceptowana w parafii. Nie jest to jednak niewiara całkowita, lecz tylko częściowa, to znaczy odrzuca się niektóre istotne prawdy wiary, np. życie pozagrobowe, pomimo że przyjmuje się istnienie Boga.

Niewątpliwie następuje rozluźnienie identyfikacji z poszczególnymi prawdami wiary, a parafia nie jest grupą o jednolitym i niezmiennym systemie wierzeń religijnych, tak charakterystycznych dla parafii typu tradycyjnego.

Z badań wynika, że nie wszyscy katolicy uczestniczą w grupie parafialnej w jednakowy sposób. Nie każdy katolik w tej samej mierze jest członkiem Kościoła. W parafii istnieje kategoria ludzi traktująca dość liberalnie swój związek z Kościołem. Występuje zjawisko tzw. „heretyków materialnych”<sup>54</sup>, czyli ludzi, którzy tkwią w społeczności parafialnej, a mimo to nie przyjmują wszystkich głoszonych przez Kościół prawd. Źródłem tych postaw jest albo niewystarczająca wiedza religijna, albo pewna indywidualizacja poglądów polegająca na przeciwstawieniu się autorytetowi Kościoła.

<sup>54</sup> Por. W. Piwowarski, *Religijność miejska w dwudziestoleciu powojennym w Polsce*, Znak 18(1966) nr 141 s. 301.

Jeżeli oceniać wielkość parafii pod względem społecznym, nie tyle ze względu na jej rozmiary terytorialne ani nie według poziomu praktyk religijnych, lecz według tego, jak „ideologia katolicka zapuściła korzenie w duszach, im więcej podmiotów społecznych ideologią tą jest przesiąkniętych w danej parafii, oraz im ta ideologia więcej ogarnia całokształt życia poszczególnych członków, tym parafia jako grupa społeczna jest większa i tym więcej jest grupą”<sup>55</sup>, wówczas można powiedzieć, że wielkość społeczna parafii będzie maleć, im więcej osób będzie negować lub wątpić w prawdy wiary.

Choć w religijności tradycyjnej nie dochodzi do konfliktowego przeżywania negacji lub wątplenia w prawdę dogmatyczną, konsekwencje mogą być bardziej odczuwalne, gdy religia będzie się stawać sprawą bardziej osobistą, bardziej z wyboru, gdy nastąpi indywidualizacja postaw w zakresie akceptacji swojej wiary.

Nie zauważa się jednak w parafii procesu przemian w religijności, że: „coraz większa liczba młodych ludzi na wsi, zwłaszcza tych, co ukończyli jakieś szkoły, pracowali w mieście, wyróżniają się odczytaniem, są aktywniejsi społecznie i myślowo, przechodzi na pozycje wolnomyślicielskie”<sup>56</sup>, „a sprawy religii, praktyk religijnych nie odgrywają już w życiu młodych tej roli, jaką spełniały w życiu ich rodziców”<sup>57</sup>, Biorąc pod uwagę wszystkie wypowiedzi respondentów odnośnie akceptacji omawianych prawd wiary, możemy jednak stwierdzić, że wśród badanej populacji nie ma jakiegóż ogólnej tendencji do ich kwestionowania. Potwierdzają się tu spostrzeżenia J. Majki, że „bardziej wierzącymi są osoby pochodzenia wiejskiego”<sup>58</sup>. Jednakże braki w zakresie ideologii nie pozostają bez wpływu na praktyki religijne i postawę moralną.

4. Podobnie jak w zakresie akceptacji prawd religijnych, akceptacja **norm moralnych** wśród badanej populacji nie jest jednolita. W przeciwieństwie do prawd wiary, zróżnicowanie bardziej występuje w dziedzinie ich akceptacji niż w zakresie ich znajomości. Badana zbiorowość bardziej akceptuje prawdy dogmatyczne (teoretyczne) niż normy moralne. Średni zakres osób akceptujących omawiane normy moralne wynosi 43,68%, nie akceptujących - 27,48%, dopuszczających odchylenia od tych norm zależnie od zaistniałych okoliczności - 10,5%, nie mających zdania - 12,42%, nie deklarujących swoich przekonań - 5,92 %. Układ kolejności omawianych norm moralnych, od bardziej do coraz mniej afirmowanych prezentuje tabela 22.

---

<sup>55</sup> F. Mirek, dz. cyt., s.265.

<sup>56</sup> J. Bijak, *Bezbożni chrześcijanie*, *Wiś Współczesna* 9(1961), s.90.

<sup>57</sup> M. Krawczyk, *Z badań nad społeczno-moralną postawą młodzieży wiejskiej*, Warszawa 1967, s.34.

<sup>58</sup> J. Majka, *Duszpasterstwo*, s.220.

Z tabeli wynika, że normy moralne są uznawane lub odrzucane w różnym stopniu, w zależności od rodzaju i charakteru normy moralnej. Wśród omawianych norm moralnych, norma zabraniająca zdrady małżeńskiej jest najbardziej akceptowana ze wszystkich rozważanych norm moralnych, a następnie norma zabraniająca przerywania ciąży. Tylko niewielki odsetek respondentów dopuszcza przerywanie ciąży jedynie w wyjątkowych okolicznościach.

Szersze spojrzenie na okoliczności uzasadniające w opinii badanych dopuszczalność przeprowadzania zabiegów przerywania ciąży pozwala stwierdzić, że na pierwszym miejscu wśród okoliczności uzasadniających dokonanie zabiegu przerywania ciąży wysuwane są względy łączące się ze zdrowiem lub życiem potencjalnej matki, potem fakt posiadania już kilkorga dzieci, a następnie szczególnie niekorzystne warunki ekonomiczne i mieszkaniowe. Wyrażonej akceptacji możliwości przerywania niechcianej ciąży towarzyszy jednak przekonanie badanych o szkodliwości tego rodzaju zabiegu dla zdrowia kobiety. Zdaniem respondentów są nimi schorzenia ginekologiczne, na które potem cierpi pacjentka oraz niebezpieczeństwo bezpłodności. Świadomość tego rodzaju konsekwencji towarzyszy w równej mierze respondentom, którzy wyrażają pogląd zgodny z treściami modelu moralności, jak również i tym, którzy akceptują przerywanie ciąży w tzw. „uzasadnionych” okolicznościach.

Ze wszystkich omawianych norm moralnych najmniej jest akceptowana norma zabraniająca używania sztucznych środków antykoncepcyjnych w małżeństwie. 32,0% ankietowanych deklaruje niezgodność swoich przekonań moralnych w tym względzie z modelem postulowanym przez Kościół Katolicki. Normy zakazujące współżycia małżeńskiego po kontrakcie cywilnym, rozwodzenie się małżonków a szczególnie stosowania sztucznych środków antykoncepcyjnych w pożyciu małżeńskim w znacznie większym stopniu tracą w świadomości respondentów swój absolutny charakter, niż normy zakazujące zdrady małżeńskiej i przerywania ciąży. Duży odsetek respondentów dopuszcza odchylenia od tych norm zależnie od zaistniałych okoliczności.

W badanym środowisku znajduje częściowo akceptację przeświadczenie o zdobyciu przez młodych pełnych uprawnień do współżycia seksualnego z chwilą zawarcia związku w Urzędzie Stanu Cywilnego, jakkolwiek nie znajduje akceptacji powiedzenie, że „kontrakt cywilny jest takim samym ślubem jak kościelny”. Upowszechnianiu się tego typu przeświadczenia sprzyja niewątpliwie obecne ustawodawstwo państwowe, jak i postawy ludzi mediów i polityki. Demoralizująco na takie postawy młodzieży wpływa sama polska telewizja, określająca wolność w sprawie związków seksualnych.

Po zatwierdzeniu konkordatu katolicy w Polsce mają możliwość zawarcia ślubu konkordatowego.

Jako okoliczność w pełni uzasadniająca, zdaniem badanych, podjęcie decyzji zerwania związku małżeńskiego jest przede wszystkim gorszące zachowanie się męża, tzn. jego nałogowe pijaństwo oraz urządzanie na tym tle domowych awantur - do bicia włącznie. Drugie miejsce wśród wysuwanych okoliczności, uzasadniających przez badanych podjęcie kroków rozwodowych, zajmuje zdrada małżeńska.

Podobnie, jak w sferze zagadnień doktrynalnych zauważyliśmy występujące zjawisko tzw. „heretyków materialnych”, czyli ludzi, którzy tkwią w Kościele a mimo to nie przyjmują wszystkich głoszonych przezeń prawd religijnych, tak w sferze życia moralnego zauważamy tkwiące różnego rodzaju „podskórne herezje” etyczne, ujawniające się przez tzw. „lokalne normy obyczajowe” będące wytworem grup czy kręgów społecznych, które zazwyczaj stoją w opozycji do norm etyki chrześcijańskiej<sup>59</sup>.

W odniesieniu do takich norm, jak zakaz przerywania ciąży, współżycia małżeńskiego po kontrakcie cywilnym a przed ślubem kościelnym, rozwodzenia się małżonków zauważamy, że nasza parafia jest mocno nasycona tego typu „lokalnymi normami obyczajowymi”. Nasi respondenci dopuszczają odchylenia od tych norm w wyjątkowych okolicznościach. Nie solidaryzując się ze wskazaniem modelu moralności propagowanego przez Kościół Katolicki, tworzą typ własny. Podobnie, jak w zakresie akceptacji prawd wiary, nie znajdujemy w tabeli żadnej określonej normy moralnej, która nie byłaby dezakceptowana w naszej grupie religijnej.

Uzyskane informacje można odnosić poza sferę uznawanych modeli moralności, tj. wnioskować na ich podstawie o faktycznych zachowaniach. Normy mniej akceptowane są jednocześnie mniej przestrzegane w życiu codziennym. Wpływ ten jest dostrzegalny w zakresie postaw moralnych, szczególnie w odniesieniu do normy zakazującej współżycia małżeńskiego po kontrakcie cywilnym. Natomiast jakkolwiek norma stojąca na straży nierozzerwalności węzła małżeńskiego jest podważana, to jednak zachowań niezgodnych z nią nie ma. Nierozzerwalność małżeństwa trwa i jest nadal wartością powszechnie respektowaną. Respondenci zapytywani o przewidywane własne zachowanie w sytuacji kryzysowej nie wyrażali gotowości podjęcia kroków rozwodowych.

Analiza motywów, które w przekonaniu większości badanych wystarczająco przemawia za nierozzerwalnością małżeństwa pozwala ustalić, że motyw krzywdy, jaką

---

<sup>59</sup> Por. S. Grygiel, J. Tischner, dz. cyt., s. 1466

rozwoły wyrządzają dzieciom stanowi tu właściwie zasadniczy typ argumentacji. Jest on odbiciem modeli środowiskowych kształtowanych zarówno wpływami wychowania religijnego, jak też oddziaływaniem ustawodawstwa państwowego, które wzgląd na dobro dziecka wysuwa jako zasadniczą przesłankę w postępowaniu rozwodowym małżonków. Dopiero obok niego występuje wzgląd łamania przez rozwód przysięgi złożonej kiedyś wobec współmałżonka, bądź Boga.

Biorąc pod uwagę przekonania i zachowania moralne, trzeba stwierdzić, że nasi respondenci bardziej odbiegają od oficjalnego modelu moralności w sferze przekonań, niż w konkretnych sytuacjach życiowych. W sferze przekonań niektóre normy tracą swój bezwarunkowy charakter.

Nie można jednak godzić się z twierdzeniem, że na wsi nastąpił rozpad norm moralnych polegający na tym, że normy moralne tracą moc wiążącą, że zdecydowana większość ludności wiejskiej nie uznaje tych norm; że „postawy ludności wiejskiej wobec religii zostały rozwarstwione wyraźnie na sferę wierzeń i kultu, w której Kościół zachował swoją dominującą pozycję oraz na sferę wzorów moralno-obyczajowych, w której nie odgrywa żadnej roli”<sup>60</sup>.

Zagadnienie jest delikatne i należy wystrzegać się w tym wzglądzie łatwych uproszczeń. „Dawne warunki życiowe - pisze J. Krucina - zabarwione jednolitymi wartościami, ułatwiały przyjmowanie chrześcijańskich norm moralnych. Przestrzegano powszechnie obyczajów, wzmacnianych tradycją. W tak zwanej społeczności jednorodnej, zamkniętej, istniejącej przed procesami technizacji i urbanizacji, niemałą rolę odgrywała kontrola społeczna. Ten jakby naturalny nadzór całej grupy ułatwiał jej członkom motywację wiążącą ideałów postępowania. Autorytet Kościoła, prestiż jego oficjalnych przedstawicieli - uznawano niemal bezdyskusyjnie. Poziom wyrobienia umysłowego, a w znacznej mierze i stabilne warunki życiowe sprzyjały recepcji nakazów moralnych”<sup>61</sup>. Każdy członek społeczności lokalnej musiał się więc liczyć z tymi kryteriami i nie mógł wyłamywać się poza ich granice. Każde zachowanie niezgodne z tymi kryteriami było potępiane. Dziś jakkolwiek „opinia publiczna kształtuje się inaczej, a znaczenie sankcji zewnętrznych i kontroli społecznej słabnie”<sup>62</sup>, to jednak na wsi proces odchodzenia od oficjalnego modelu moralności w zakresie przekonań nie posunął się tak daleko. Nie ma jakiejś ogólniejszej tendencji do

<sup>60</sup> A. Pawełczyńska, dz. cyt., s. 212.

<sup>61</sup> J. Krucina, *Dobro wspólne - teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 405.

<sup>62</sup> Tamże s. 405.

kwestionowania prawd wiary i otwartego kwestionowania zasad moralnych<sup>63</sup>. Można by więc powiedzieć, że większość parafian uznaje wciąż dyrektywy postępowania zawarte w modelu moralności, choć w odniesieniu tylko do niektórych norm wyraża swoją dezaprobatę lub wątpliwość, stojąc na stanowisku sprzecznym ze stanowiskiem Kościoła Katolickiego.

5. Ze względu na znajomość i afirmację prawd wiary i norm moralnych można by podzielić teoretycznie parafian na grupy,<sup>64</sup> które prezentuje tabela 23.

**Tabela 23**

**Typologia parafian ze względu na znajomość prawd wiary i nom moralnych**

Lp	Grupy parafian	Znajomość prawd wiary i norm moralnych
1.	Znają dostatecznie prawdy wiary i normy moralne i afirmują je bez zastrzeżeń	65,9%
2.	Znają dostatecznie prawdy wiary i normy moralne ale wyrażają wątpliwość co do niektórych z nich	15,5%
3.	Mają w niektórych sprawach błędne poglądy na sprawy wiary, religii z powodu niedostatecznej ich znajomości	5,1%
4.	Znają prawdy wiary i normy moralne, ale interpretują je tak, jak im wygodniej ze względu na niedomogi natury moralnej	9,0%
5.	Ochrzczeni, ale o nikłej znajomości prawd wiary, żyją prawie w pogaństwie,	4,5%

<sup>63</sup> J. Majka, *Duszpasterstwo*, dz. cyt., s. 22n.

<sup>64</sup> Typologii parafian z punktu widzenia znajomości prawd wiary dokonuje J. Majka, *Socjologia parafii...*, s. 140.

	zastępując wiarę przesądami	
6.	Niewierzący i innowiercy	-
	Ogółem:	100,0

Ponieważ w oparciu o rachunek prawdopodobieństwa przyjmuje się, że układ i zróżnicowanie poglądów i opinii wyrażanych przez osoby wchodzące w skład reprezentacji odpowiadają proporcjonalnie układowi i zróżnicowaniu poglądów wyrażanych przez większą zbiorowość<sup>65</sup>, można przypuszczać, że przeciętnie 65,9% parafian ankietowanych zna dostatecznie prawdy wiary i normy moralne.

Zna dostatecznie prawdy wiary i normy moralne, ale wyraża wątpliwość co do niektórych z nich 15,5% parafian.

Parafianie, którzy mają błędne poglądy na sprawy wiary z powodu niedostatecznej ich znajomości, stanowią około 5,1%.

Ci, którzy znają w zasadzie prawdy wiary i normy moralne, ale interpretują je tak jak im to wygodniej, dopuszczając odchylenia od modelu moralności katolickiej zależnie od zaistniałych okoliczności, stanowią 9,0% parafian.

Grupa ochrzczonych, ale o nikłej znajomości prawd wiary, w naszych badaniach wynosi 4,5%.

Klasyfikacja parafian jest teoretyczna i dość schematyczna. W praktyce niełatwo jest zakwalifikować poszczególnych ludzi do którejś z tych grup ze względu na trudności w określaniu granicy między jedną a drugą grupą w indywidualnych przypadkach. Autor uszeregował parafian według podanego schematu, wprowadzając postawy zbliżone do pewnych typów.

---

<sup>65</sup> S. Szostkiewicz, *Procedury i techniki badań socjologicznych*, Warszawa 1962, s. 38.

## ROZDZIAŁ III

### PRAKTYKI RELIGIJNE

Zdaniem G. Le Bras'a praktyki religijne są zewnętrznymi przejawami życia religijnego, „znakami najbardziej widzialnymi, mierzalnymi, dającymi się ująć statystycznie”<sup>66</sup>. Dlatego stanowią łatwo dostępny przedmiot badań socjo-religijnych. Ich badanie nie może się jednak ograniczać do aspektów ilościowych, i statystycznych. Spełnianie praktyk religijnych, może być skutkiem nacisku społecznego, wyrazem podporządkowania się pewnej grupie, która może oddziaływać zarówno w kierunku ich wypełniania jak i zaniedbania<sup>67</sup>. Nie można więc przeceniać praktyk zewnętrznych.

Z drugiej jednak strony „nie wolno nie doceniać ich, gdyż bez praktyk religijnych trudno zidentyfikować wiernego, bo praktykowanie jest jedyną formą łączności z Kościołem. Bez praktyk zewnętrznych wierzenie staje się czymś tajemnym lub zgoła wątpliwym”<sup>68</sup>. Należy jednak wziąć pod uwagę fakt, że niektóre praktyki, a zwłaszcza dwie podstawowe - niedzielna msza św. oraz wielkanocna komunია św. - obwarowane są przykazaniami kościelnymi. Stąd negatywny czy pozytywny stosunek katolika do tych dwóch podstawowych praktyk religijnych, jest w jakimś stopniu wyrazem jego zewnętrznej postawy. Według Le Bras'a zaniedbywanie ich jest negatywnym znakiem religijności, tzn. katolik niepraktykujący nie wykazuje swej religijności. W pewnym stopniu są także pozytywnym znakiem „żywności religijnej, świadczą o tak zwanej „kościelności”, tj. o posłuszeństwie wobec nakazów Kościoła<sup>69</sup>. Z praktyk religijnych konkretnych grup kościelnych można więc wywnioskować o ich „żywności religijnej, ale o tyle, o ile faktycznie są one zewnętrznym wyrazem przekonania<sup>70</sup>. Stąd rodzi się postulat metodologiczny, że praktyki religijne należy badać nie tylko statystycznie, ale trzeba wnikać w ich intensywność i motywację praktykujących.

<sup>66</sup> G. Le Bras, *Mesure de la vitalite du catholicisme en France. Cahiers internationaux de Socjologie*, Paris 1950 s. 36.

<sup>67</sup> J. Majka, *Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Bras a socjologia duszpasterska*, Zeszyty Naukowe KUL 3(1960), z. 1 s.96.

<sup>68</sup> G. Le Bras, *L'Histoire de la pratique religieuse*, t.1, Paris 1942, s.11 n.

<sup>69</sup> Por. D.Gemens, *Das Gebiet und die Methoden der Religions-soziologie nach Gabriel Le Bras*, Roma 1955 s.21.

<sup>70</sup> W. Piwowarski, *Typologia religijna*, s.120.



Trzymając się podziału praktyk religijnych, ustalonego przez G. Le Bras<sup>71</sup>, autor omówi najpierw:

- 1) poświęcenia - tj. praktyki jednorazowe (chrzest, I Komunia Św., bierzmowanie, małżeństwo kościelne i pogrzeb katolicki), które są spełniane raz w życiu i które z punktu widzenia socjologicznego są zewnętrznym wyrazem przynależności katolika do społeczności kościelnej;
- 2) regularne praktyki obowiązkowe, nałożone na katolików przykazaniami kościelnymi, jak komunie św. wielkanocna i msza św. niedzielna;
- 3) praktyki pobożne - będące oznaką szczególnej intensywności religijnej - wśród których wymienia się codzienną mszę św., pacierz codzienny, pacierz wspólny, nabożeństwa paraliturgiczne oraz powołania kapłańskie czy zakonne występujące w danej społeczności jako oznaki żywotności religijnej rodziny czy parafii.

Praktyki religijne traktujemy więc jako jedno z kryteriów religijności parafii i sprawdzian jej „żywotności religijnej”. Autorowi nie chodzi tylko o ilościowe ujęcie, najbardziej uchwytnie i wymieralne, ale i o jakość tych praktyk, tzn. w jakim stopniu są one wypełniane zgodnie z dyrektywami Kościoła i jakie przyczyny je wywołują<sup>72</sup>, czyli w jakim stopniu są one wskaźnikami wewnętrznej religijności, na ile świadczą o religijności osoby lub grupy która je wypełnia.

Na tle tych rozważań autor stawia pytanie, dotyczące stanu praktyk religijnych w parafii Pichorowice, ich nasilenia, motywacji, zróżnicowania oraz uwarunkowań.

## 1. Praktyki jednorazowe

Jednorazowe praktyki obowiązkowe wiążą się z pewnymi przełomowymi momentami w życiu jednostki i rodziny. Zalicza się do nich: chrzest, pierwszą Komunię św., ślub kościelny, pogrzeb katolicki. Pełnią one ważną funkcję w życiu rodziny i społeczności lokalnej oraz podkreślają społeczny wymiar ludzkiego życia<sup>73</sup>. Kościół, świadcząc posługi religijne w tym zakresie, traktowany jest niejednokrotnie jako instytucja zaspokajająca potrzeby parafian, tym niemniej włącza ich w życie religijne parafii, jednocześnie sam partycypuje w przejawach życia religijnego jednostek i grup społecznych. Dodajmy, że spełnianie praktyk jednorazowych przez katolików jest bardziej wyrazem łączności z Kościołem i wspólnotą parafialną niż przejawem indywidualnej religijności. W konsekwencji

<sup>71</sup> Tamże,

<sup>72</sup> Por. J. Majka, *Socjologia religii w ujęciu prof. Le Bras*, s.100.

<sup>73</sup> Por. K. Brockmüller, *Cywilizacja przemysłowa i religia*, Paryż 1974, s. 109 - 110.

zanik tych praktyk byłby świadectwem zerwania więzi z instytucją religijną czy też z wspólnotą lokalną, a tym samym zerwaniem z życiem religijnym środowiska.

Dotychczasowe badania socjologiczne wykazują, że jednorazowe praktyki religijne spełniane są przez katolików powszechnie i to niezależnie od środowiska społecznego oraz stanu religijności. Należy dodać, że w warunkach polskich praktyki te bardzo często nabierały regionalnego folkloru, a przez ten fakt były różnie spełniane w poszczególnych regionach. Stąd też istnieje problem, na ile w tej zewnętrznej „oprawie” kulturowej praktyk okresowych ujawnia się sacrum, a na ile profanum. Przypuszcza się, że poważną rolę odgrywają tu momenty pozareligijne, jak zwyczaj, prestiż społeczny rodziny, opinia otoczenia itd. Dlatego też z punktu widzenia funkcji wskaźnikowej praktyk jednorazowych bardziej znaczące jest zaniechanie niż spełnianie ich przez katolików.

#### a. Chrzest

Wśród praktyk jednorazowych na pierwsze miejsce wysuwa się chrzest, który jest pierwszym i najważniejszym wśród sakramentów, będący bramą życia i królestwa Bożego<sup>74</sup>. Dzięki niemu wierzący zostają wszczępieni w paschalne misterium Chrystusa<sup>75</sup>.

Udzielanie sakramentu odbywało się przy chrzcielnicy przy zapalonych świecach, przeważnie po porannej Mszy św. Kapłan ubrany był w stulę i komżę. Po odmówieniu przypisanych modlitw, kapłan polewał główkę dziecka wodą święconą, wypowiadając formułę chrzcielną: „Ja ciebie chrzczę..” Jednakże spływająca z głowy woda nie wlewała się na powrót do chrzcielnicy, lecz na ustawioną pod głową specjalną miseczkę. Zużyta wodę wlewano do specjalnie wykutego w ścianie sacrarium, znajdującego się przeważnie w pobliżu chrzcielnicy. Przy sprawowaniu obrzędu chrztu św. używano języka łacińskiego. Od czasu postanowień Soboru Watykańskiego II duszpasterze używali wyłącznie języka polskiego przy udzieleniu sakramentu chrztu św.

To pierwsze wszczępienie miało miejsce według zachowanej księgi chrztów parafii Pichorowice 3 lutego 1949 r. Ówczesny proboszcz ks. Rudolf Gerstenberg udzielił Sakramentu Chrztu Genowefie Szczerbień z Pichorowic<sup>76</sup>. Poniższa tabela ukazuje stan tej praktyki w parafii<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> Zob. *Obrzędy chrztu dzieci według Rytuału Rzymskiego*, Katowice 1972, s. 10.

<sup>75</sup> *Konstytucja o liturgii świętej*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968, nr 6, s. 42.

<sup>76</sup> Księga chrztów parafii Pichorowice z r. 1949 – AP. Genowefa Szczerbień ur. 16 stycznia 1946 r. w Pichorowicach, córka Antoniego i Heleny z d. Teręciwa. Świadcami chrztu byli: Tadeusz Szczerbień i Aniela Gacek. W/w ochrzczona zawarła związek małżeński z Władysławem Szpigielem w Ośno Lubuskim (pow).

Tabela nr 1

Rok	<b>1946</b>	<b>1947</b>	<b>1948</b>	<b>1949</b>	<b>1950</b>	<b>1951</b>	<b>1952</b>	<b>1953</b>	<b>1954</b>
Liczba	12	45	41	41	52	34	31	34	34
<b>1955</b>	<b>1956</b>	<b>1957</b>	<b>1958</b>	<b>1959</b>	<b>1960</b>	<b>1961</b>	<b>1962</b>	<b>1963</b>	<b>1964</b>
34	39	40	43	40	43	38	33	25	44
<b>1965</b>	<b>1966</b>	<b>1967</b>	<b>1968</b>	<b>1969</b>	<b>1970</b>	<b>1971</b>	<b>1972</b>	<b>1973</b>	<b>1974</b>
30	31	24	20	35	26	20	26	26	28
<b>1975</b>	<b>1976</b>	<b>1977</b>	<b>1978</b>	<b>1979</b>	<b>1980</b>	<b>1981</b>	<b>1982</b>	<b>1983</b>	<b>1984</b>
30	35	32	32	21	30	29	35	37	24
<b>1985</b>	<b>1986</b>	<b>1987</b>	<b>1988</b>	<b>1989</b>	<b>1990</b>	<b>1991</b>	<b>1992</b>	<b>1993</b>	<b>1994</b>
20	20	24	29	25	30	20	21	18	15
<b>1995</b>	<b>1996</b>	<b>1997</b>	<b>1998</b>	<b>1999</b>	<b>2000</b>	<b>2001</b>	<b>2002</b>	<b>2003</b>	<b>2004</b>
25	18	9	17	12	9	12	17	14	6
<b>2005</b>	<b>2006</b>	<b>2007</b>	<b>2008</b>	<b>2009</b>	<b>2010</b>	<b>2011</b>	<b>2012</b>		
18	16	9	10	18	10	5	7		

Z analizy powyższej tabeli wynika, że powojenne lata w parafii charakteryzowały się dużym wzrostem urodzeń, czego konsekwencją była duża liczba nowo ochrzczonych dzieci. W następnych latach zauważamy powolny, systematyczny spadek z 52 w r. 1950 do 20 w r. 1968. W l. 1982 – 1983 wzrost do 37, by już w następnych latach systematycznie maleć do 20 w r. 1990. Jeszcze bardziej przerażające dane z r. 2012. Liczba ochrzczonych dzieci spadła do 7. Dlaczego tak się działo? Czy powody tkwią w spadku urodzeń, czy też rodzice pod przemożnym wpływem indoktrynacji komunistycznej - bezbożniczej przestali chrzczyć swoje dzieci? Porównując dane z przyrostu naturalnego poszczególnych miejscowości parafialnych zauważamy, że w większości lat nie było różnicy pomiędzy liczbą chrztów a urodzeń. Dlatego musimy odrzucić pogląd, że rodzice nie zanosili dzieci do chrztu z powodów ideologicznych - chęci życia bez Boga. Prawdopodobnie związane było to z prowadzeniem w r. 1956 ustawy państwowej ułatwiającej przerywanie ciąży. I tu leży ogromny problem. Mimo, że chrześcijanie z parafii Pichorowice trwali przy wierze ojców, to jednak w ich świadomości zachodziła zmiana. Chęć lepszego i wygodniejszego życia skłaniała małżonków

---

Sulęcín).

<sup>77</sup> Księgi chrztów parafii Pichorowice w l. 1975 - 2000 - AP.

do tych drastycznych kroków - przerywania ciąży. Nie prowadzi się takiej statystyki ile osób dokonało tego zabiegu, ale liczby istnieją, co stanowi ogromny problem moralny do rozwiązania. W niektórych latach widzimy wzrost urodzeń. Prawdopodobnie było to wynikiem podjętej przez Kościół od r. 1965 ogólnopolskiej akcji świadomego macierzyństwa. Jednakże r. 1995 i liczba 25 skłania do głębszych refleksji. W tym czasie w społeczeństwie powstał spór o tzw. „wolność kobiety” bardzo mocno lansowany przez grupę „postępowych” kobiet skupionych wokół różnych grup np. w sejmie. Środki masowego przekazu nieustannie nawołują do swobody seksualnej, bez brania odpowiedzialności za późniejsze efekty. Lansowanie życia moralnego w oderwaniu od Boskich przykazań. Do tych wszystkich destruktywnych i demoralizujących zjawisk dochodzi jeszcze kwestia zubożenia i bezrobocia, które również mają decydujący wpływ na postawę świadomego rodzicielstwa chrześcijan. Dlatego nie dziwi nas fakt tak ogromnego spadku urodzeń. W l. sześćdziesiątych i siedemdziesiątych do przyczyn spadku urodzeń należy zaliczyć jeszcze migrację młodego pokolenia do miast w poszukiwaniu pracy i lepszych zarobków, na wyższe uczelnie. Ludzie ci już przeważnie nie powracali do swoich miejscowości. Natomiast ostatnie dane wynikały z problemu wyjazdu z parafii młodych ludzi, w poszukiwaniu za pracą, do Anglii i Irlandii.

Z analizy ksiąg metrykalnych wynika, że istniała tendencja do ustalania terminu chrztu w dwa lub trzy miesiące po narodzeniu dziecka. Terminy chrztów mogły się też przesuwac. Wierni brali tutaj przede wszystkim pod uwagę względy czysto praktyczne np. okresie zimy chrztów było najmniej - bo było za zimno dla dziecka, a we święta bożonarodzeniowe i wielkanocne liczba chrztów wzrastała. Bowiem w okresie świąt łatwiej było zaprosić znajomych rodzinę i urządzić po chrzcie małe przyjęcie - był to czas wolny od wszelkich obowiązków.

Do czasów wprowadzenia postanowień Soboru Watykańskiego II Chrztu Św. duszpasterze udzielali w każdą niedzielę przed lub po Mszy św. w prezbiterium lub zakrystii. Bywały wypadki, że udzielano go w sobotę wieczorem, lub w nagłych wypadkach w każdy dzień tygodnia. Obecnie udziela się sakramentu chrztu św. zawsze podczas niedzielnej Mszy św. odprawianej przeważnie w intencji ochrzczonego dziecka. Po wprowadzeniu uchwał soborowych zmieniony został ryt Sakramentu Chrztu św. Z tym nowym rytym parafianie byli zaznajamiani przez swoich duszpasterzy podczas niedzielnych Mszy św. Aby bardziej ukazać znaczenie poszczególnych czynności, ks. Piotr Sobkowicz wprowadził konferencje przedchrzcielne do rodziców i chrzestnych. Po tych konferencjach duszpasterze informowali zainteresowanych o możliwościach skorzystania ze spowiedzi św.

Podczas kołędowych spotkań z wiernymi ks. Piotr Sobkowicz zauważył, że na terenie parafii znajdowały się dzieci, które jeszcze nie były ochrzczone z powodu niedbalstwa swych rodziców. W r. 1959 naliczył ich 9.

Wybór chrzestnych w pichorowickiej wspólnotie dla nowo narodzonego dziecka był sprawą ważną i dokładnie rozpatrywaną przez rodziców i całą rodzinę. Na rodzicach chrzestnych spoczywał obowiązek opieki nad dzieckiem, szczególnie zaś w przypadku ewentualnego sieroctwa. Dlatego przy wyborze zwracano uwagę na to, czy dane osoby były godne zaufania i szacunku. Najczęściej w parafii do chrztu trzymało dwóch chrzestnych. Z analizy wpisów do ksiąg metrykalnych można było wywnioskować, że chrzestnymi byli dość często krewni i powinowaci<sup>78</sup>, o czym świadczą nazwiska podobne do nazwisk rodziców dziecka. Czasem rodzice, chcąc prawdopodobnie dodać powagi i splendoru uroczystości, prosili, aby do chrztu trzymała dziecko osoba piastująca urząd np. sołtysa lub, co niezmiernie rzadko się zdarzało, osobę o wysokim cenzusie społecznym.

Każda parafia posiadała zwykle kilka ulubionych patronów, których imiona nadawano nowo ochrzczonej dzieciom. Analizując księgi chrztów, można stwierdzić, że najczęstszym imieniem, jakie nadawano podczas chrztu w okresie powojennym było dla dziewcząt Monika, Halina, Wanda, Jadwiga a dla chłopców Czesław, Michał, Jan, Krzysztof. Obecnie najczęściej spotyka się takie imiona: Marcel, Szymon, Karol, Oskar, Julia, Kornelia, Natalia.

Przejawem upadku moralnego wielu katolików było rodzenie dzieci nieślubnych. W tej kwestii należy zwrócić uwagę na dwa fakty. Pierwszy, który był skutkiem zakończonej wojny, a drugi świadomego, dobrowolnego wyboru. W r. 1946 odnotowano dwa chrzty dzieci, których ojcami byli żołnierze radzieccy<sup>79</sup>. Były to gwałty na bezbronnej ludności. Drugi fakt wynikał z rozluźnienia moralnego, które spowodowało rodzenie się dzieci pozamałżeńskimi związkami. W r. 1946 odnotowano dwa chrzty, 1947 – 3, 1948 – 1, 1949 – 1. W l. 1950 – 1959 urodziło się 37 nieślubnych dzieci, w l. 1960 – 1969 – 40; l. 1970-79 – 43; l. 1980-89 – 19<sup>80</sup>.

Jak stwierdzono chrzest dzieci jest praktyką powszechną. Nie zdarzają się prawie przypadki, żeby dzieci pozostawały nie ochrzczone. Księgi metrykalne wykazują tylko tendencje do opóźniania chrztów dzieci. Ilustruje to poniżej tabela 9.

<sup>78</sup> Np. Helena Maria Dudek urodzona 16 lipca 1946 r. w Jarosławiu. Przy chrzcie 11 lipca tr. W Pichorowicach obecni byli chrzestni Józef Kubiec brat matki i Józefa siostra ojca dziecka. AP – Księga metrykalna z r. 1946.

<sup>79</sup> AP – Księga chrztu św. 1946.

<sup>80</sup> AP – Księga chrztów l. 1946 – 1989.

**Tabela 2****Czasokres chrztu dzieci**

Ochrzczono w czasie	Lata		
	2010	2011	2012
w 1 tygodniu po urodzeniu	-	-	-
w 2	-	-	-
w 3	-	-	-
w 4 tygodniu po urodzeniu	-	2	-
w 2 miesiącu	3	1	2
w 3	2	-	1
w 4	1	-	2
w 5	3	-	1
w 6	-	1	-
w 7	-	-	-
w 8	-	-	-
w 9	-	1	-
w 10	1	-	1
Ogółem chrztów:	10	5	7

Z tabeli wynika, że w parafii Pichorowice nie istnieje praktyka przynoszenia dzieci do chrztu w pierwszych tygodniach po narodzeniu. Natomiast zagościła tendencja do przesuwania chrztu dzieci aż na drugi miesiąc po urodzeniu. Jak wynika z obserwacji, chrzty dzieci odkłada się do najbliższych świąt kościelnych. Względy więc czysto praktyczne działają na opóźnianie chrztu dzieci. Przesunięcia terminu chrztu nie można więc interpretować jako wyrazu osłabienia religijności.

**b. Pierwsza Komunia św.**

Praktyka pierwszej Komunii św. w parafii była bardzo powszechna. Towarzyszyło jej uprzednie, długotrwałe przygotowanie dzieci do przyjęcia Najświętszego Sakramentu. W przygotowaniu dzieci brali zawsze udział bardzo gorliwi i aktywni rodzice, którzy interesowali się postępami swoich dzieci w nauce religii i dokładali starań, aby nie opuszczały katechezy czy praktycznych prób. Wyrazem tego, że do przygotowania do pierwszej Komunii św. przywiązywało się wielką wagę był fakt znacznie większej frekwencji na katechizacji

dzieci klas drugich i trzecich, w których prowadziło się takie przygotowanie. Frekwencja na katechezie przed pierwszą Komunią św. kształtowała się w granicach 95 - 100%. Po raz pierwszy w pichorowickiej parafii uroczystość obchodzono 1 czerwca 1946 r. Przystąpiły do niej dzieci z klas trzecich<sup>81</sup>. Liczba dzieci przystępujących do Pierwszej Komunii św. w r. 1959 wynosiła 41 dzieci<sup>82</sup>. W r. 1963 przystąpiło po raz pierwszy do Stołu Pańskiego 73 dzieci z Pichorowic, w r. 1960 – 27, 1964 – 26, 1967 – 32, 1969 – 31.

Tabela nr 3

Rok	<b>1976</b>	<b>1977</b>	<b>1978</b>	<b>1979</b>	<b>1980</b>	<b>1981</b>	<b>1982</b>	<b>1983</b>	<b>1984</b>
Liczba	18	29	32	27	19	30	30	20	18
<b>1985</b>	<b>1986</b>	<b>1987</b>	<b>1988</b>	<b>1989</b>	<b>1990</b>	<b>1991</b>	<b>1992</b>	<b>1993</b>	<b>1994</b>
36	19	17	21	24	23	23	23	23	20
<b>1995</b>	<b>1996</b>	<b>1997</b>	<b>1998</b>	<b>1999</b>	<b>2000</b>	<b>2001</b>	<b>2002</b>	<b>2003</b>	<b>2004</b>
15	15	19	21	19	17	17	18	b.d.	b.d.
<b>2005</b>	<b>2006</b>	<b>2007</b>	<b>2008</b>	<b>2009</b>	<b>2010</b>	<b>2011</b>	<b>2012</b>		
13	13	17	7	8	9	17	19		

Od r. 1977 ze względu na dużą liczbę przystępujących i ciasnotę parafialnej świątyni ks. Wilhelm Ogaza odszedł od organizowania tylko uroczystości komunijnej w Pichorowicach. Było to spowodowane przede wszystkim dużą ilością dzieci i odległością do kościoła parafialnego, jak np. dzieci z Samborza mają 9 km. W tamtych czasach wierni nie mieli tak dużej ilości samochodów, jak dziś. Po drugie chęć proboszcza powiązania dzieci i rodziców z kościołem, do którego powinni każdej niedzieli uczestniczyć. Dzięki takiej organizacji duszpasterskiej także proboszcz uzyskiwał jeszcze jeden istotny walor, odpowiedzialność za utrzymanie kościoła filialnego przez mieszkańców Samborza, Jarosławia i Sokolnik. Następowala także integracja, która motywowała do wspólnego działania na różnych płaszczyznach życia społecznego.

Zaniechanie tej praktyki nastąpiło z chwilą zmiany proboszcza. Głównym powodem była przede wszystkim zmniejszająca się liczba dzieci przystępujących do Komunii, a ponadto następowała łatwość dojazdu do kościoła parafialnego.

W początkowych, powojennych latach ks. Piotr Sobkowicz wprowadził zwyczaj przygotowywania dzieci do pierwszej Komunii św. z klas drugich, tak jak było to w zwyczaj

<sup>81</sup> AP - Ogłoszenia parafialne z r. 1959.

<sup>82</sup> AP - Kwestionariusz na rok 1959.

w całym polskim Kościele. Innym zwyczajem wprowadzonym przez niego było przyjmowanie przez dzieci pierwszej Komunii św. wraz z rodzicami. Jednak z różnych względów niektórzy rodzice nie mogli do Stołu Pańskiego przystąpić - np. żyli tylko w związku cywilnym. Dlatego z biegiem lat odchodzono od tego zwyczaju, by nie czynić w duszy dziecka niepotrzebnych w danej chwili smutnych przeżyć<sup>83</sup>.

Od pierwszej uroczystej Komunii św. aż do chwili obecnej duszpasterze wkładają wiele wysiłku i serca, by dzień pierwszej Komunii św. zapisał się w duszy dziecka jak najlepiej. Dlatego też przygotowywano ją zawsze starannie i urządzano bardzo uroczyście. W przeddzień Komunii św. dzieci przystępowały po raz pierwszy do Sakramentu Pokuty wraz ze swoimi rodzicami. W sam dzień Komunii św. dzieci w uporządkowanym dwuszeregu gromadziły się przed świątynią, skąd w uroczystej procesji wchodziły do niej, przepięknie przez rodziców udekorowanego wnętrza. Podczas Mszy św. proboszczowie wygłaszali okolicznościowe kazania do wszystkich zebranych, poruszając przede wszystkim tematykę eucharystyczną, której końcową myślą było zachęcenie dzieci i zebranych do systematycznego życia eucharystycznego. Po południu dzieci ponownie przychodziły do kościoła, gdzie w czasie nabożeństwa majowego lub czerwcowego (zależnie od miesiąca organizowanej uroczystości), składały obietnice abstynencji i otrzymywały pamiątkowe obrazki<sup>84</sup>. Ciekawym faktem w tej praktyce było to, że z każdym rokiem obchodziło się pierwszą Komunię św. coraz bardziej uroczyście. Dotyczy to zarówno przygotowania religijnego jak i powstawania pewnych towarzysko - obyczajowych form święcenia tej uroczystości.

Należy wspomnieć, że w r. **2010** na **9** dzieci przystępujących do I Komunii św., z 7 dziećmi przyjęli komunię św. obydwój rodzice, z 1 - jedno z rodziców (w trzech wypadkach brak ojca lub matki), a tylko jedno dziecko przystąpił samotnie.

### **c. Bierzmowanie**

Bierzmowanie jest jednym z trzech sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, dzięki którym wierni „jako członki żywego Chrystusa wcielają się i upodabniają się do Niego”<sup>85</sup>. W Sakramencie Bierzmowania wierzący dostępują wspaniałego daru, który

<sup>83</sup> Dnia 23 maja 1976 r. odbyła się w kościele w Pichorowicach Pierwsza Komunia św. 18 dzieci przyjęło w tym dniu Pana Jezusa Eucharystycznego w otoczeniu swych rodziców, względnie chrzestnych. Zaledwie czworo dzieci nie widziało i nie miało przy swych bokach ojca względnie matki na kłęczniku komunijnym. Przyczyną tego były nie prawne związki małżeńskie ich rodziców. AP – Kronika parafialna, s. 9.

<sup>84</sup> Zob. Księga Trzeźwości - w niej znajduje się wiele wpisów dzieci komunijnych, ślubujących abstynencję do 18 roku życia.

<sup>85</sup> Dekret soborowy Ad Gentes divinitus, n. 36.1.



wzmacnia ich w sposób szczególny. Naznaczeni zaś charakterem tego sakramentu jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem i jeszcze mocniej są zobowiązani jako prawdziwi świadkowie Chrystusa do szerzenia wiary słowem i czynem oraz bronięcia jej<sup>86</sup>.

Po wojnie, ze zrozumiałych względów mieszkańcy Pichorowic nie mieli okazji do przyjęcia tego sakramentu. Dopiero po przybyciu administratora apostołskiego w mury ujazdowskiej świątyni mogli przyjąć sakrament bierzmowania.

W r. 1976 do bram pichorowickiego kościoła przybył biskup Józef Marek, który w dniach 22 – 23 września 1976 r. przeprowadził wizytację parafii. Wtedy to przygotowanych i przystępujących do Sakramentu Bierzmowania była rekordowa liczba - 172, z czego 88 mężczyzn i 86 kobiet. Najczęstszym imieniem przyjmowanym przez bierzmowanych były imiona świętych, jak np. Krzysztof, Piotr, Józef, Barbara, Anna, Agnieszka<sup>87</sup>. Tak duża liczba chętnych spowodowana była nagromadzoną zaległością, która dopiero w r. 1976 została uregulowana. Poniższa tabela ukazuje ilość bierzmowanych w poszczególnych wizytacyjnych latach.

Tabela nr 4

Rok	1981	1987	1991	1996	1999	2001	2006	2010
Liczba	148	136	98	45	70	32	67	59

Podczas kolejnej wizytacji w r. 1981 ks. biskup Adam Dyczkowski udzielił Sakramentu Bierzmowania 148 osobom. Obecnie podczas każdej wizytacji kanonicznej udzielany był ten sakrament. W r. 1987 ks. bp Adam Dyczkowski bierzmował 136 osób. 28 września 1991 r. do świątyni parafialnej przybył ksiądz biskup Adam Dyczkowski w celu zwizytowania parafii i udzielenia Sakramentu Bierzmowania 98 osobom. W r. 1996 Pichorowice gościły księdza infułata Władysława Bochnaka, który zebranej młodzieży udzielił Sakramentu Bierzmowania 45 osobom<sup>88</sup>. Podczas wizytacji w r. 1999 ks. bp Tadeusz Rybak udzielił Sakramentu Bierzmowania 117 osobom. Ostatnie spotkanie wizytacyjne z księdzem biskupem miało miejsce 21 kwietnia 2010 r. Do Pichorowic przybył ks. bp Adam Bałabuch. Udzielił on sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej 59 osobom.

<sup>86</sup> Por. Konstytucja soborowa Lumen gentium, n. 11.1.

<sup>87</sup> AP - Kwestionariusz na rok 1975.

<sup>88</sup> AP - Księga bierzmowanych.

Przygotowanie chętnych do przyjęcia Sakramentu Bierzmowania w parafii przybierało różne formy w zależności od ilości kandydatów. Przy dużej ilości wiernych stosowano przygotowanie polegające na uczestnictwie na kilkunastu katechezach tematycznych. Duży wpływ na zmianę formy przygotowania wywarły zalecenia Soboru Watykańskiego II. W parafii Pichorowice katecheza przed sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej przebiegała w dwóch fazach. Pierwsza polegała na przekazaniu treści dotyczących tego sakramentu w ciągu jednego roku, natomiast drugą fazę stanowił okres bezpośredniego wprowadzenia trwający dwa tygodnie i kończący się uroczystością bierzmowania.

Wierni Pichorowic przeżywali wielokrotnie obecność biskupa połączoną z udzieleniem Sakramentu Bierzmowania. Prawie każda połączone była z wizytacją kanoniczną. Przebieg tej uroczystości był następujący: na wstępie liturgiczne przywitanie Dostojnego Gościa przez księdza proboszcza, następnie przez poszczególne stany parafii, po czym następowała liturgia Mszy św., podczas której ksiądz Biskup udzielał sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej. Niejednokrotnie chcąc się samemu upewnić, czy kandydaci do tego sakramentu byli dobrze przygotowani przeprowadzał egzamin. Czynił to osobiście lub przez osobę mu towarzyszącą. Do bierzmowania każdy kandydat wybierał sobie własnego świadka bierzmowania. Obecnie ten zwyczaj już nie istnieje. Ze względu na zbyt mało miejsca w kościele parafialnym utarł się zwyczaj tylko dwóch świadków (pan i pani) wspólnych dla wszystkich przyjmujących ten sakrament.

Ważnym elementem uroczystości było udekorowanie kościoła symbolami uobecniającymi obecność Ducha św. i jego siedmiu darów<sup>89</sup>. Bardzo często w pracach przygotowawczych i dekoracyjnych aktywnie brała udział sama młodzież, co też miało wpływ na głębsze zrozumienie i przeżycie faktu przyjęcia sakramentu bierzmowania. Przy tych pracach uwidaczniała się świadomość u młodzieży, że jest to sakrament dojrzałości chrześcijańskiej.

#### **d. Ślub kościelny**

Przez przyjęcie tego sakramentu przed Bogiem w obecności kapłana i świadków, mężczyzna i kobieta tak się scalają, że tworzą wspólnotę jednego ciała. W niej to pragną żyć i pielgrzymować do Boga. Nie jest to jednak sakrament, który wierni zawierają zespołowo lecz wypływa on z wnętrza i potrzeby serca, dlatego bardzo trudno jest ustalić w jakim stopniu praktyka ślubu kościelnego była spełniana przez wiernych. Można jednak stwierdzić z

---

<sup>89</sup> AP – Kronika parafialna, s. 13. Zestaw wielu fotografii przedstawiający bogactwo symboli Ducha św. w udekorowanym przez młodzież kościele.

obserwacji kołędowych jak i zachowanych źródeł, że nie wszyscy, którzy zawarli ślub cywilny, zawarli również i ślub kościelny. Różnie motywowali wierni taki stan: np. racjami ekonomicznymi, socjalnymi czy moralnymi (małżonek alkoholik). Godne jednak uwagi były powody dla, których małżonkowie zawierali związek małżeński. W latach powojennych, obok motywacji religijnych i uczuciowych, istotną rolę w pobieraniu się miały kwestie gospodarcze. Ten charakter małżeństwa wynikał ze struktury i warunków życia rodziny chłopskiej, która nie widziała innej możliwości zapewnienia egzystencji. Rodzina chłopska była skojarzona na gruncie kalkulacji majątkowych, nie była usankcjonowaniem wolnego wyboru, nie przypomina wolnego związku opartego na wspólnocie dążeń, zainteresowań, na zaangażowaniu emocjonalnym i na świadomym wyborze. Jak wielką wyrazistością występował ten problem w Pichorowicach świadczyć może fakt zaczerpnięty z r. 1946. W tym czasie 17 par zawarło związek małżeński, z czego 15 mężczyzn zajmowała się wyłącznie rolnictwem. Jeden był magazynierem, a inny bez zawodu<sup>90</sup>. Podobnie było w roku następnym, gdzie na zawartych 15 małżeństwach aż 13 panów zajętych było rolnictwem, a dwóch pozostałych wspomnianych było jako robotnicy, jak np. stolarz, traktorzysta, spawacz, szofer, kowal itd. Pierwsza osoba z grupy umysłowej pojawiła się dopiero w r. 1950<sup>91</sup>, a następna 1955<sup>92</sup>. Dopiero lata siedemdziesiąte wskazują na pojawianie się osób ze średnim wykształceniem.

W tradycyjnym modelu małżeństwa szczególnie przykra i upokarzająca rola przypadła przede wszystkim kobiecie. Wraz ze wzrostem przemian gospodarczych w latach sześćdziesiątych ta tendencja załamuje się. Podstawowe dobro, jakie stanowiła ziemia, zrelatywizowało się na tyle, że ilość ziemi przestała odgrywać decydującą rolę. Zainteresowanie ziemią słabnie, zwłaszcza na terenie omawianej parafii, gdzie można było przeciwstawić równie wymierną wartość - dobre zarobki w przemyśle. Obecnie już nie istnieją albo należą do rzadkości małżeństwa zawierane przez wzgląd na dobro gospodarcze. Małżeństwo staje się w coraz większym stopniu sprawą prywatną dwojga ludzi skojarzonych na bazie emocjonalnej na zasadzie partnerstwa i równości. Trudno jednak przypuszczać, aby kryterium ekonomiczne w doborze współmałżonków przestało całkowicie funkcjonować. Zdarzają się rodziny, w których rodzice dobierają współpartnerów dla swoich dzieci, kierując się względami korzyści materialnych bądź układami sąsiedzkimi<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> AP – Księga małżeństw 1947.

<sup>91</sup> Tamże, nr 5(1950).

<sup>92</sup> Tamże, nr 1(1955).

<sup>93</sup> Na ten temat pisze B. Gałęski, *Uwagi o społecznym zróżnicowaniu warstwy chłopskiej*, w: *Wieś współczesna* 1(1958), s. 32.

Przygotowanie i wychowanie do świadomego przyjęcia Sakramentu Małżeństwa w omawianej parafii rozpoczynało się od wczesnego dzieciństwa. Wtedy już w programie katechetycznym zaczęto uwzględniać te zagadnienia<sup>94</sup>. Duszpasterze zdawali sobie z tego sprawę, że dzieci i młodzież, nad którą pracują to przyszli rodzice, ojcowie i matki. Było to niejako przygotowanie dalsze. Przygotowanie bliższe do małżeństwa obejmowało osoby, które zdecydował się świadomie i dobrowolnie na zawarcie związku małżeńskiego zgodnie z nauką Kościoła katolickiego. Dla nich urządzano kursy przedmałżeńskie, prowadzone przeważnie przez księży proboszczów. W tych spotkaniach miały obowiązek uczestniczyć wszystkie pary małżeńskie, które wkrótce planowały zawarcie związku małżeńskiego. Narzeczeni, pragnący zawrzeć związek małżeński, zgłaszali się do kancelarii parafialnej, gdzie duszpasterz spisywał protokół kanonicznego badania narzeczonych, na podstawie którego wygłaszano zapowiedzi w parafiach pochodzenia nupturientów. Zapowiedzi odczytywano z ambony przez trzy kolejne niedziele<sup>95</sup>.

W początkowych, powojennych latach ks. Piotr Sobkowicz zachęcał młodych do czystości przedmałżeńskie, która miała istotny wpływ na godność zawarcia związku. Aby była ona zachowana, przypominał, ażeby narzeczeni nie zamieszkiwali razem w domu przed zawarciem małżeństwa.

Sakramentu małżeństwa udzielano podczas Mszy św. lub poza nią w obecności zebranej rodziny i zaproszonych gości. Sam obrzęd zaślubin odbywał się początkowo w święta kościelne i w soboty, na skutek zarządzenia diecezjalnego, mającego na celu troskę o wypełnienie obowiązku uczestnictwa w niedzielnej Mszy św. polecono urządzać śluby w niedzielę. Z biegiem lat odstąpiono od tej praktyki i przyjęło się udzielanie ślubu w soboty w godzinach popołudniowych lub w czasie świąt wielkanocnych czy bożonarodzeniowych. Jednym z głównych powodów odejścia od tej praktyki było zaostrenie dyscypliny pracy w zakładach i urzędach, i w związku z tym konieczność stawienia się do pracy w poniedziałek rano. Dla dobra zaproszonych gości i rodziny małżonkowie wybierali najczęściej soboty. Prawie każde zaślubiny były połączone z liturgią Mszy św. i uroczystym błogosławieństwem.

W każdej ceremonii zawarcia związku małżeńskiego towarzyszyli świadkowie ślubu. Z analizy zachowanych ksiąg metrykalnych parafii możemy wysnuć wniosek, że na dobór świadków ceremonii ślubnej wpływ miały przede wszystkim więzy rodzinne i powinowactwa, jak również kontakty towarzyskie. Wydaje się również, że na wybór świadka

---

<sup>94</sup> Por. W. Zalewski, *Nauka Boża. Katechezy*, t. I, Poznań 1966, s. 203-206; M. Finke, *Wykład Nauki Chrystusowej*, Poznań 1965, s. 121 - 123.

<sup>95</sup> AP - Kronika parafialna, s. 27.

duży wpływ miały kontakty zawodowe i podobna pozycja społeczna. Wielu z nich było kilkakrotnie świadkami, jak np. pan Mysza Wojciech – 3 razy (l.1946-1947), Krzyszcuk Mikołaj – 6 razy, Lombardki Filip – 3.<sup>96</sup> Przy ceremonii udział brało przeważnie dwóch świadków. Nie odnotowano w księgach faktu braku obecności świadków przy zawieraniu ślubu.

Na skutek ustawy państwowej z 2 grudnia 1958 r. każda para, która chciała zawrzeć ślub kościelny, musiała się pierwiej zgłosić do Urzędu Stanu Cywilnego, gdzie zawierali kontrakt cywilny<sup>97</sup>. Wymóg ten prawie każde pary małżeńskie spełniały na kilka godzin, rzadziej dni przed zaplanowanym ślubem kościelnym. Sporadyczne były wypadki, zawierania ślubu kościelnego bez powiadomienia o tym Urzędu Stanu Cywilnego.

Poniższa tabela określa liczbę małżeństw katolickich zawartych w parafii<sup>98</sup>.

**Tabela nr 5**

Rok	<b>1946</b>	<b>1947</b>	<b>1948</b>	<b>1949</b>	<b>1950</b>	<b>1951</b>	<b>1952</b>	<b>1953</b>	<b>1954</b>
Liczba	17	15	21	11	10	8	7	7	4
<b>1955</b>	<b>1956</b>	<b>1957</b>	<b>1958</b>	<b>1959</b>	<b>1960</b>	<b>1961</b>	<b>1962</b>	<b>1963</b>	<b>1964</b>
7	8	9	13	11	4	9	9	11	9
<b>1965</b>	<b>1966</b>	<b>1967</b>	<b>1968</b>	<b>1969</b>	<b>1970</b>	<b>1971</b>	<b>1972</b>	<b>1973</b>	<b>1974</b>
8	6	6	18	9	11	9	20	11	8
<b>1975</b>	<b>1976</b>	<b>1977</b>	<b>1978</b>	<b>1979</b>	<b>1980</b>	<b>1981</b>	<b>1982</b>	<b>1983</b>	<b>1984</b>
19	19	18	16	16	12	16	11	13	14
<b>1985</b>	<b>1986</b>	<b>1987</b>	<b>1988</b>	<b>1989</b>	<b>1990</b>	<b>1991</b>	<b>1992</b>	<b>1993</b>	<b>1994</b>
14	13	9	14	13	18	7	4	8	14
<b>1995</b>	<b>1996</b>	<b>1997</b>	<b>1998</b>	<b>1999</b>	<b>2000</b>	<b>2001</b>	<b>2002</b>	<b>2003</b>	<b>2004</b>
8	7	11	8	2	10	7	10	4	4
<b>2005</b>	<b>2006</b>	<b>2007</b>	<b>2008</b>	<b>2009</b>	<b>2010</b>	<b>2011</b>	<b>2012</b>		
3	3	4	5	4	6	4	4		

Czytając pierwsze zapiski w księdze małżeństw odnajdujemy małżeństwo Michała Meleszko i Ludwiki Rudziewicz, którzy 6 grudnia 1945 r. zawarli związek małżeński w parafialnym kościele w Pichorowicach. Przy zawieraniu związku małżeńskiego asystował

<sup>96</sup> AP – Księga małżeństw 1946 – 1947.

<sup>97</sup> Dz. U. PRL, 1958, nr 72, poz. 358.

<sup>98</sup> AP - Księga małżeństw.

pozostały jeszcze niemiecki duszpasterz ks. Rudolf Gerstenberg<sup>99</sup>. W roku następnym asystował przy zawarciu małżeństwa 14 parom. Ostatni z nich został zawarty 20 lipca 1946 r.<sup>100</sup> Następny z 24 listopada tr. Odnotował obecność już polskiego duszpasterza ks. Piotra Sobkowiaka<sup>101</sup>. Z powyższej tabeli wynika, że aż do r. 1972 wzrastała liczba zawieranych małżeństw aż do 20. Jednakże z analizy ksiąg metrykalnych wynika, że dwa z tych małżeństw pochodziło spoza terenu parafii. Dlatego tej liczby nie możemy przyjmować jako małżeństwa parafialne. Do r. 1984 liczba małżeństw kształtował się powyżej 13 - 16 par. Od tego roku zauważa się powolny spadek zawieranych małżeństw, aż do 4 par w r. 1992. Tak małą liczbę zawieranych małżeństw proboszcz tłumaczy szukaniem pracy poza miejscem zamieszkania oraz zubożeniem społeczeństwa, które nie organizuje już tak hucznych wesel. Po drugie wkłada się przez środki masowego przekazu model małżeństwa na próbę. Zanim młodzi zawrą w kościele ślub, przez długie lata zamieszkują pod jednym dachem. Największym jednak niebezpieczeństwem u współczesnych par jest życie bez zobowiązań. Wartości konsumpcyjne i hedonistyczne poczynają górować nad wartościami jedności i trwałości chrześcijańskiego małżeństwa. Z troskani duszpasterze te właśnie problemy czynią przedmiotem swoich kazań, jak również uwrażliwiają na te tematy misjonarze głoszący nauki stanowe.

Smutnym objawem w życiu religijnym parafii było istnienie małżeństw rozbitych, skłóconych, jak również żyjących bez ślubu kościelnego i cywilnego albo w tzw. „wolnych związkach”. Jak wielki był to problem, ukazują dane z poszczególnych lat, które mówią o poszerzaniu się tego zjawiska. W r. 1959 w niesakramentalnych związkach małżeńskich żyło aż 31 par, z czego najwięcej, bo 23 takich rodzin zamieszkiwało w Pielaszkowicach. Ponadto 8 rodzin katolickich znajdowało się w rozbiciu z powodu lekkomyślności życia jednego ze współmałżonków<sup>102</sup>. Liczba tych małżeństw została zredukowana do 17 po przeprowadzonych skutecznie Misjach św. w r. 1959. W r. 1970 było 25 małżeństw cywilnych, z których 18 nie może zalegalizować swojego związku ze względu na istniejące przeszkody kanoniczne węzła małżeńskiego. W r. 2000 liczba ta zwiększyła się do 30 cywilnych związków małżeńskich, z których 15 par ma przeszkody w uregulowaniu. W obecnej dobie wzrasta liczba „wolnych związków”. Zdaniem księdza proboszcza Stanisława Przerady na terenie parafii takich „związków” jest 10 par. W księdze metrykalnej odnotowana

<sup>99</sup> AP - Księga małżeństw z r. 1945.

<sup>100</sup> Tamże. Ostatnim związkiem pobłogosławiony przez ks. Rudolfa Gerstenberga była para: Stefan Szczerbień i Jadwiga Ciurkot. Świadcami byli Szczerbień Bazyl i Rymarczyk Stanisław.

<sup>101</sup> Tamże

<sup>102</sup> AP - Status Animarum parafii Pichorowice z r. 1975. Ks. Ogaza zapisał, że „w większości tych nader przykrych wypadków (rozbicia rodzin), ciężka wina spada na mężów i ojców rodzin”.

nawet fakt bigamii. Ks. proboszcz Piotr Sobkowicz odkrył, że niewiasta ze związku zawartego 10 stycznia 1946 r. wyszła po raz drugi w związek małżeński. Należy pamiętać, że zaistnienie takiego wydarzenia nie można łączyć od razu ze złą wolą strony, gdyż w tamtych czasach wiele osób uznanych za zaginionych lub nieżyjących powracało do swoich domów, powodując wielkie zaskoczenie. Zapewne i w tym wypadku miało to miejsce, gdyż przy słowie bigamia został postawiony znak zapytania<sup>103</sup>.

Warto tu wspomnieć, że w księgach metrykalnych odnajdujemy 18 par, z których jedna osoba należała do obrządku greckokatolickiego<sup>104</sup>. Były też dwa małżeństwa mieszane katolik – prawosławna.

Przy omawianiu kwestii ślubu kościelnego warto wspomnieć o inicjatywach proboszczów, aby pary obchodzące srebrne lub złote jubileusze pożycia małżeńskiego, obchodziły je również w ramach wspólnoty parafialnej Tego rodzaju uroczystości odbywały się w parafii zazwyczaj w połączeniu z Mszą św., w której uczestniczyli jubilatci wraz z rodzinami. Podczas tej jubileuszowej uroczystości każdy z duszpasterzy nawiązywał w swoim przemówieniu do tego jubileuszu, stawiając często przed oczyma młodych przykład życia jubilatów. Odczytywał tekst listu skierowanego do nich przez księdza biskupa Ordynariusza oraz udzielał przypisanego rytuałem błogosławieństwa.

Przy omawianiu problematyki związanej z kwestią katolickich małżeństw warto wspomnieć, że przy ostatniej fali repatriacji z l. 1956-1958, spotkać można było pary, które, przed wyjazdem z dawnych terenów Rzeczypospolitej, zawarły związek małżeński przed kapłanem greko-katolickim czy nawet prawosławnym. Przybywając na teren parafii zgłaszali się u księdza proboszcza, z prośbą o wpisanie ich małżeństwa do ksiąg metrykalnych. Tak było np. w przypadku małżeństwa Eustachego Lechmanna i Marii zd. Szykała. Wtedy to ks. Piotr Sobkowicz w porozumieniu z Kurią przeprowadził rozmowę kanoniczną w obecności świadków Kazimierzy Kozak i Jana Szykały. Po przeprowadzonej rozmowie sporządzono odpowiedni protokół i wpisano ich do księgi małżeństw<sup>105</sup>.

<sup>103</sup> AP – Księga małżeństw 1946.

<sup>104</sup> Pośród tych związków 8 panów młodych było wyznania rzymsko-katolickiego, a 10 panny młode.

<sup>105</sup> Księga małżeństw z r. 1949. Małżonkowie w obecności świadków złożyli następujące oświadczenie: *w czerwcu 1949 r. zawarli związek małżeński wobec byłego księdza greko-katolickiego w cerkwi w Kocnibinicach, pow. Kopyczynica (w tym czasie ksiądz greko – katolicki przeszedł na prawosławie) i z powodu braku w pobliżu kapłana pozostającego w łączności ze Stolicą Apostolską. Niniejszy protokół spisany został z polecenia Najprzewielebniejszej Kurii Arcybiskupiej we Wrocławiu z dnia 3 marca 1958 r. R.dz. 1356/68.*

### e. Pogrzeb kościelny

Z przeprowadzonych badań wynika, że praktyka pogrzebu kościelnego była powszechniejsza od ślubu. Na ogół wszystkie rodziny katolickie prosiły o pogrzebanie ich zmarłych według ceremoniału kościelnego. Nierzadko zdarzało się, że nawet rodziny obojętnie religijnie zwracały się do księdza o udział w pogrzebie także wtedy, gdy były świadome, iż zmarły nań nie zasługiwał. Tylko niewiele pogrzebów odprawiono bez udziału kapłana, zazwyczaj z dwóch powodów: albo nastąpiło całkowite zerwanie zmarłego i jego rodziny z Kościołem - wyrazili to np. podczas spotkań kolędowych, albo organizacje społeczne urządziły swym członkom pogrzeb świecki. W tym ostatnim przypadku zdarzało się, że organizacja społeczna urządziła pogrzeb swojemu członkowi, który jednak przed śmiercią przyjął Sakramenty Św. Ogólnie rzecz ujmując, pogrzebu kościelnego proboszczowie nie odmawiali za wyjątkiem osób, które nie liczyły się w życiu z nauką Kościoła i otwarcie negowały Boga.

W omawianej parafii w drugiej połowie XX w. obrzędy pogrzebowe odbywały się przeważnie z domu zmarłego do kościoła i na cmentarz. Ten zwyczaj istnieje do dziś i to niezależnie jak daleko było z domu pogrzebowego do kościoła. Dlatego duszpasterze niejednokrotnie musieli pokonywać z konduktem pogrzebowym 4 - 5 km (z Samborza do Jarosławia). Do domu zmarłego kapłan przybywał w asyście ministrantów, rzadko z organistą. Tam rozpoczynał pierwszą część egzekwie za zmarłego, następnie w procesji pogrzebowej przy dźwiękach dzwonu i ze śpiewem pieśni wielkanocnych lub maryjnych prowadzono zmarłego do Domu Bożego. Tutaj na krótką chwilę składano przed ołtarzem ciało zmarłego. Przed rozpoczęciem Mszy św. kapłan udawał się do konfesjonału, aby chcący skorzystać z Sakramentu Pokuty mieli taką możliwość. Po spowiedzi św. kapłan rozpoczynał Mszę św. w intencji zmarłego i wygłaszał okolicznościowe kazanie, którego główną treścią było ukazanie prawdy o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym w niebie, danym nam przez Boga. Kaznodzieja przedstawiał również krótki życiorys zmarłego. Zdarzały się wypadki, że ks. Piotr Sobkowicz nie wygłaszał kazania, „jeśli życiem swoim zmarły na to sobie nie zasłużył”.<sup>106</sup> Na zakończenie Mszy św. biorący udział przystępowali do Komunii św. Na zakończenie nabożeństwa w kościele kapłan kontynuował przypisane w obrzędzie za zmarłych odpowiednie modlitwy i śpiewy. Po ich odprawieniu kondukt pogrzebowy udawał się na cmentarz, gdzie kończyły się obrzędowe modlitwy. Po odejściu kapłana z cmentarza,

---

<sup>106</sup> Zob. AP - Kwestionariusz sumeryczny badania parafialnego życia religijnego na rok 1964, 1967.



tradycyjnie wierni rozpoczynali śpiewanie Anioł Pański i nabożeństwo różańcowe w intencji zmarłego.

Obecnie obrzęd pogrzebowy został zmieniony w tej pierwszej części. Zmarły zabierany jest przez firmę pogrzebową do kostnicy. Tam fachowe siły przygotowują ciało do pogrzebu. Na umówioną godzinę ( przeważnie na 2 – 3 godziny przed pogrzebem) przywozi się ciało zmarłego, ułożone w trumnie, do kościoła. Przy otwartej trumnie wierni odmawiają różaniec. Na 10 minut przed rozpoczęciem liturgii pogrzebowej wieko trumny zostaje założone. Przy zamkniętej trumnie i przy zachowaniu wszelkich obowiązujących przepisów sanitarnych odbywają się obrzędy pogrzebowe. Po kościele trumna w kondukcje pogrzebowym wieziona jest na cmentarz znajdujący się w pobliżu każdej wsi.

Poniższa tabela ukazuje ilość pogrzebów w parafii w poszczególnych latach<sup>107</sup>.

**Tabela nr 6**

Rok	<b>1946</b>	<b>1947</b>	<b>1948</b>	<b>1949</b>	<b>1950</b>	<b>1951</b>	<b>1952</b>	<b>1953</b>	<b>1954</b>
Liczba	12	9	10	9	8	2	7	5	4
<b>1955</b>	<b>1956</b>	<b>1957</b>	<b>1958</b>	<b>1959</b>	<b>1960</b>	<b>1961</b>	<b>1962</b>	<b>1963</b>	<b>1964</b>
7	1	7	8	9	16	14	3	8	5
<b>1965</b>	<b>1966</b>	<b>1967</b>	<b>1968</b>	<b>1969</b>	<b>1970</b>	<b>1971</b>	<b>1972</b>	<b>1973</b>	<b>1974</b>
5	5	3	3	9	9	7	13	8	8
<b>1975</b>	<b>1976</b>	<b>1977</b>	<b>1978</b>	<b>1979</b>	<b>1980</b>	<b>1981</b>	<b>1982</b>	<b>1983</b>	<b>1984</b>
8	4	13	13	10	10	17	4	16	16
<b>1985</b>	<b>1986</b>	<b>1987</b>	<b>1988</b>	<b>1989</b>	<b>1990</b>	<b>1991</b>	<b>1992</b>	<b>1993</b>	<b>1994</b>
11	10	6	14	12	9	14	14	15	9
<b>1995</b>	<b>1996</b>	<b>1997</b>	<b>1998</b>	<b>1999</b>	<b>2000</b>	<b>2001</b>	<b>2002</b>	<b>2003</b>	<b>2004</b>
13	11	10	16	17	17	15	10	9	10
<b>2005</b>	<b>2006</b>	<b>2007</b>	<b>2008</b>	<b>2009</b>	<b>2010</b>	<b>2011</b>	<b>2012</b>		
12	19	14	9	6	10	12	11		

Pierwszym zmarłym Polaków w Pichorowicach był Piotr Lewandowski, który zmarł 29 stycznia 1947 r. w wieku 58 lat. Pierwsze lata powojenne cechowały się dużą liczbą zgonów dzieci. W l. 1947-1950 było ich 14 na 48 ogólnej liczby zmarłych. W następnych latach liczba znacząco spadała i tak w l. 1951 – 1960 było ich zaledwie 14, l. 1961-1970 – 5;

<sup>107</sup> AP - Księga zmarłych 1955 - 1997.

1. 1971 – 1980 – 2; 1. 1981-1990 nie było zgonu ani jednego dziecka. Główną przyczyną takiego stanu rzeczy był wzrost świadomości o higienie i wzrastający poziom medycyny.

Po wojnie głównymi przyczynami śmierci był tyfus, zapalenie płuc, zakażenie krwi, gruźlica, zwykle przeziębienia. Niejednokrotnie przyczyną była zabawa z niewypałami czy lekkomyślnością, jak upadek z drabiny. Spotykać można sytuację popełnienia samobójstwa. Obecnie, przy wyższym poziomie medycyny spotykamy większość osób umierająca na różnego rodzaju schorzeń rakowych, zawały i udary. Choroby te nazywane są obecnie jako cywilizacyjne.

Obecnie kapłani, wiedzeni zaleceniami biskupów, nie odmawiają proszącym prowadzenia pogrzebów, nawet samobójcom lub zagubionym moralnie. Uroczystości pogrzebowe wykorzystywane są obecnie za okazję do przypomnienia wszystkim zebranim żałobnikom o sensie i celu życia.

Ogólnie można stwierdzić, że pod względem spełniania praktyk jednorazowych omawiana społeczność charakteryzowała się wysokim stopniem uczestnictwa. Odnosi się to szczególnie do chrztu, pierwszej Komunii św. i pogrzebu katolickiego. W wykonywaniu ich poważną rolę odgrywała przede wszystkim tradycja i wychowanie, ale także presja środowiska.

## **2. Regularne praktyki obowiązkowe**

Istnieje szereg obowiązków nałożonych przez Kościół na wiernych. W socjologii religii bierze się zwykle pod uwagę dwa najbardziej uchwytnie, a mianowicie: udział we Mszy św. niedzielnej oraz obowiązek Komunii św. wielkanocnej. G. Le Bras napisał: “Wspólnota religijna realizuje się konkretnie przez udział we Mszy św. i Komunii. Niewątpliwie chrzest włącza do wspólnoty, ale ochrzczony, który nie uczestniczy we Mszy św. nie przyjmuje Komunii św. jest martwym członkiem. Nie płynie w nim Krew Chrystusa. Tylko przez przyjęcie Eucharystii, wierny łączy się z Chrystusem”<sup>108</sup>. Niewątpliwie sam udział katolika we Mszy św. i wielkanocnej Komunii św. jest wyrazem spełnienia obowiązku, jednak dość istotne znaczenie ma motywacja, która wpływa na intensywność uczestnictwa. Jednak w tego rodzaju badaniach motywacja jest niemożliwa do uchwycenia. Na początku spróbujemy przeanalizować praktykę Mszy św. niedzielnej w oparciu o zachowane dokumenty archiwalne.

---

<sup>108</sup> G. Le Bras, *Etudes de sociologie religieuse*, t. II, Paris 1956, s. 646.

**Niedzielną Msza św.** Uczestniczenie wiernych w niedzielnej Mszy św. w interesującej nas parafii do r. 1975 było bardzo niskie<sup>109</sup>. Frekwencja wzrosła aż do 50 % dzięki ogromnemu wkładowi w życie duszpasterskie ks. Ogazy, który w tym roku zaprosił ojców redemptorystów w celu przeprowadzenia Misji św.<sup>110</sup> Frekwencja w dalszych latach przedstawia poniższa tabela.

Tabela nr 7

Okres liczenia	Wiosna	Jesień	% zobowiązanych
1975	500	35%	35-40%
1976	600	500	Ok. 40%
1977	600	500	Ok. 40%
1978	600	600	Ok. 45%
1980	550	662	Ok. 40%

Z przeprowadzonych w l. 1975 - 76 badaniach ustalono, że na około 1200 osób zobowiązanych do uczestnictwa we Mszy św. niedzielnej tylko ponad jedna trzecia parafian chodzi w niedzielę do kościoła: 35-40%. Druga część podczas kolędowych spotkań odpowiada księdzu proboszczowi, że chodzi na niedzielne Msze św. nieregularnie przynajmniej raz w miesiącu. Tak więc parafialne środowisko w Pichorowicach było zróżnicowane na dwie podstawowe grupy dominantes, w których najliczniejszą grupą byli ci chodzący do kościoła nieregularnie. Zaistniałego w tej praktyce zjawiska nie można tłumaczyć tylko brakiem chęci do systematycznego uczestnictwa we Mszy św., ani upatrywać w indyferentyzmie religijnym parafii. Wiejskie środowisko, gdzie odprawiana była w danej miejscowości tylko jedna Msza św. inaczej reagowała na sprawę częstotliwości uczestnictwa. Parafianie otwarcie podczas kolędowych odwiedzin mówili, że często jeden członek rodziny uczestniczącej we Mszy św. musiał pozostać w tym czasie w domu, pełniąc obowiązki stróża albo opiekuna przy chorym lub małym dziecku. Te osoby, ze względu na dużą odległość do innego kościoła w parafii, zmuszone były do jedynie duchowej obecności w kościele. Tu ma się na uwadze wiernych z Samborza, Sokolnik, Pielaszkowic. Mieszkańcy Pichorowic i Jarosławia mieli możliwości uczestnictwa we Mszy św. w kościele parafialnym albo filialnym, gdyż oba kościoły leżą w niewielkiej odległości od siebie. Na tle tych okoliczności uzyskane wskaźniki dominantes w parafii były częściowo zrozumiałe. Poza tym wydaje się,

<sup>109</sup> Zob. AP - Kwestionariusz na rok 1975.

<sup>110</sup> Zob. AP - Kwestionariusz na rok 1976.

że w odniesieniu do badanej parafii można odnieść również prawidłowość, mówiącą, że „im bardziej tradycyjna parafia, tym więcej osób systematycznie uczęszcza na Mszę św.”<sup>111</sup> Oczywiście samo uczestnictwo we Mszy św., nawet spełniane systematycznie, nie jest jeszcze wystarczającym przejawem żywotności religijnej. Dlatego przy badaniu tej praktyki istotnym elementem jest również motywacja ich spełniania<sup>112</sup>. Dotarcie jednak do motywów rzeczywistych nie jest wcale łatwe, nawet przy założeniu subiektywnej szczerości wypowiedzi. Motyw deklarowany może być tylko funkcją projekcji postaw i dążeń osoby badanej na rzeczywistość, a nie odpowiednikiem motywów rzeczywistych. A może być równie i tak, że motywy rzeczywiście zasadnicze w świadomości badanych w ogóle się nie pojawiają, bądź tylko drugorzędnie<sup>113</sup>. Biorąc pod uwagę powyższe sugestie stwierdzono, że ponad 50,9 % parafian w uczęszczanie na Mszę św. niedzielą motywowało względami religijnymi, 26% nakazem Kościoła. Z uzyskanych więc wyników badań, nie wszyscy respondenci kierowali się w uczestnictwie potrzebą religijną czy nakazem Kościoła. Ponad 2% ankietowanych uczęszczała na Mszę z motywów pozareligijnych, ze względów czysto tradycyjnych, towarzyskich i świeckich. Z motywów nieokreślonych na niedzielą Mszę św. uczęszczało poniżej jednego procenta badanych.

Podobne badania zostały przeprowadzone 13 listopada 1994 r. i 28 maja 1995 r. Wtedy na Mszę św. niedzielą przybyło 540 i 595 osób. Było to zaledwie 41% obecnej liczby parafian zobowiązanych do uczestnictwa w niedzielnej liturgii Mszy św. Z uzyskanych wypowiedzi parafian stwierdzono, że liczba praktykujących regularnie lub nieregularnie była wyższa od liczby faktycznie obecnych na niedzielnej Mszy św., kiedy przeprowadzano badania. Zasadniczy trzon zgromadzenia eucharystycznego tworzyli katolicy, którzy przybywali do kościoła dwa lub trzy razy w miesiącu. Motywacja jaką się kierowali wierni w uczestnictwie na niedzielnej Mszy św. wpływała z pobudek religijnych lub z poczucia obowiązku religijnego. Dość często w rozmowach z wiernymi padała odpowiedź, że niedziela bez Mszy św. to stracony dzień. Po przeprowadzonych badaniach stwierdzono, że liczba dzieci zobowiązanych do uczestnictwa we Mszy św. w niedzielę była 320 dzieci, natomiast odsetek uczestniczących wyniósł odpowiednio w r. 1994 – 66 %, w r. 1995 – 76 %. Gdy chodzi o częstotliwość uczestnictwa we Mszy św., to 52 % respondentów odpowiedziało, że uczestniczy systematycznie we Mszy św., 30 % kilka razy w tygodniu, 10 % - około 2-3 razy

<sup>111</sup> W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971, s. 188.

<sup>112</sup> Zob. tenże, *Typologia religijna katolików południowej Warmii*, w: *Studia Warmińskie* 1(1964), s. 124.

<sup>113</sup> Por. S. Nowak, *Metody badań socjologicznych. Wybór tekstów*, Warszawa 1965, s. 61 - 64, 88 - 90; J. Majka, *Socjologia Parafii. Zarys problematyki*, Lublin 1971, s. 135.

w miesiącu, 4 % - około jeden raz, 4 % tylko w wielkie święta. Opierając się o wyniki tych badań można stwierdzić, że najliczniejszą grupą dzieci na Mszy św. były te, które systematycznie chodziły do kościoła. Występowanie jednak w wiejskim środowisku parafii Pichorowice dużej liczby dzieci niesystematycznie chodzących do kościoła było wynikiem powolnej laicyzacji życia rodziny, gdzie wyjazd na giełdę, do rodziny itp., już jakby zwalnia od uczestnictwa. Potwierdzają to wyniki badań uczestnictwa dzieci z rodzicami na Mszy św. Oto okazało się, że w każdą niedzielę i święta 30% stanowią rodzice chodzący z dziećmi systematycznie do kościoła, z czego 21% to rodzice z Pichorowic. Następną grupą - 28% to rodzice uczestniczący we Mszy św. tylko w wielkie święta. Wśród nich 15,7% stanowią rodzice z Pielaszkowic. Trzecią grupę - 17,8% stanowili rodzice uczestniczący we Mszy św. 2 - 3 razy w miesiącu. W tej grupie 7,1% stanowili rodzice z Pichorowice, 9,3% - rodzice nie uczęszczający na Mszę św. od wielu lat. W tej zaniedbującej grupie 5% stanowili rodzice z Sokolnik. Niski wskaźnik 5,7% odnosił się do rodziców uczęszczających na Mszę św. kilka razy na tydzień, z czego 4,3% o rodzice z Pichorowic. Niedużą grupę 5% stanowili rodzice uczestniczący we Mszy św. około jeden raz w miesiącu. Szczegółowa analiza otrzymanych wyników badań wykazała, że 14,2% ojców idzie na Mszę św. tylko w wielkie święta oraz 5% nie chodzi w ogóle. Matki stanowiły grupę bardziej praktykującą niż ojcowie. Wśród podanych odpowiedzi 9,3% matek uczęszcza systematycznie do kościoła, 4,6% - 2 - 3 razy w miesiącu. W kwestii motywu uczestnictwa we Mszy św., aż 80% respondentów odpowiedziało, że kieruje się motywami religijnymi, 9% - nakazem Kościoła, 11 % - pozareligijnymi. W tej ostatniej grupie dominuje wpływ rodziców, motywy towarzyskie, chęć spotkania się z kolegami przy kościele, sposobność wymiany doświadczeń i informacji.

### **Tabela 8**

#### **Częstotliwość udziału we mszy św.**

Uczestniczy we mszy św.:	l. osób	%
kilka razy na tydzień	2	0,8
w każdą niedzielę i święto	110	45,8
około 2-3 razy w miesiącu	104	43,4
około 1 raz na miesiąc	9	3,8
tylko w wielkie święta	15	6,2
nigdy od lat	-	-
brak odpowiedzi	-	-

Ogółem:	240	100,0
---------	-----	-------

Z tabeli wynika, że zasadniczy trzon zgromadzenia liturgicznego tworzą katolicy systematycznie praktykujący. 45,8% respondentów uczęszcza systematycznie na mszę Św., 43,4% - około 2-3 razy w miesiącu, 3,8% - około 1 raz w miesiącu, 6,2% - tylko w wielkie święta.

Jak wynika z tabeli, w badanej parafii występują różne kategorie praktykujących. Najliczniej spośród nich reprezentowana jest grupa osób praktykujących niesystematycznie. Stąd odsetki dominantes są stosunkowo niskie. Biorąc jednak pod uwagę, że liczba dominantes dotyczy faktycznie obecnych na mszy św. w przeciętną niedzielę, należy przyjąć, że odsetek praktykujących regularnie i nieregularnie jest znacznie większy, niż liczba faktycznie obecnych. Obowiązek uczestnictwa we mszy św. jest obowiązkiem najbardziej preferowanym przez respondentów.

Fakt występowania w warunkach środowiska wiejskiego dużej liczby katolików praktykujących niesystematycznie, zasługuje na szczególną uwagę. W badanej parafii zasięg liczby katolików uczęszczających na mszę św. 2-3 razy w miesiącu wynosi 43,4%. Zasygnalizowane zjawisko, zdaniem autora, nie znajduje uzasadnienia jedynie w indferentyzmie religijnym parafii. Podczas wywiadu stwierdzono, że często jeden członek rodziny uczestniczącej we mszy św., pozostaje w tym czasie w domu przy małych dzieciach albo dla pełnienia roli stróża domu. Ze względu na odprawianą tylko jedną mszę św., w każdym kościele, te osoby nie mają możliwości uczestnictwa we mszy św. Do kościoła parafialnego mają stosunkowo daleko. Na tle tych okoliczności są częściowo zrozumiałe wskaźniki stanu dominantes w parafii. Poza tym wydaje się, że w odniesieniu do badanej parafii można by odnieść również prawidłowość, mówiącą, że "im bardziej tradycyjna parafia, tym więcej osób systematycznie uczęszcza na mszę św."<sup>114</sup>. Nie wiadomo jednak, na ile zaznacza się spadek częstotliwości uczęszczania do kościoła tej kategorii praktykujących niesystematycznie pod wpływem urbanizującego się środowiska wiejskiego. Wymaga to oddzielnych badań.

Odwołując się do rozważań na początku rozdziału należy podkreślić, że samo uczestnictwo we mszy Św., nawet spełniane systematycznie, nie jest jeszcze wystarczającym

<sup>114</sup> W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971, s.188.

przejawem żywotności religijnej<sup>115</sup>. Dlatego przy badaniu praktyk religijnych należy uwzględnić jakość, intensywność i motywację ich spełniania<sup>116</sup>. Jakość spełnianych praktyk religijnych jest jednak trudna do uchwycenia<sup>117</sup>. Dotarcie do motywów rzeczywistych nie jest łatwe, nawet jeśli się założy subiektywną szczerą wypowiedź. Motyw deklarowany może być tylko funkcją projekcji postaw i dążeń osoby badanej na rzeczywistość, a nie odpowiednikiem motywów rzeczywistych. Wreszcie może być i tak, że motywy zasadnicze w świadomości badanych w ogóle się nie pojawiają, bądź tylko drugorzędnie<sup>118</sup>.

Ze względu na fakt, że rzeczywistość badana znajduje oddźwięk w przeżyciach osobistych badanych, można przyjąć, że motywy deklarowane reprezentują przynajmniej w przybliżony sposób motywy rzeczywiste. A zatem przyjrzymy się, jakimi motywami kierują się nasi respondenci w uczestnictwie we mszy św. Ilustruje to tabela 9.

**Tabela 9**

**Motywacje uczęszczania do kościoła**

Lp	Wypowiedzi	l. osób	%
1	bo wierzę w Boga	67	<b>27,9</b>
2	pomodlić się	50	<b>21,2</b>
3	z obowiązku	27	<b>11,4</b>
4	bo jestem katolikiem	23	<b>9,5</b>
5	posłuchać Słowa Bożego	2	<b>0,8</b>
6	uczestniczyć w ofierze bezkrwawej	7	<b>2,9</b>
7	dla zbawienia	7	<b>2,9</b>
8	bo tak nakazuje Kościół i przykazania	5	<b>2,1</b>
9	oddać chwałę Bogu	4	<b>1,6</b>
10	aby złożyć Panu Bogu ofiarę	4	<b>1,6</b>
11	aby spotkać się z Panem Bogiem	4	<b>1,6</b>
12	bo wierzę w Kościół Katolicki	4	<b>1,6</b>
13	przyzwyczaiłem się	3	<b>1,3</b>
14	podziękować Bogu	2	<b>0,8</b>

<sup>115</sup> W. Piwowarski, *Moralność*, s.161.

<sup>116</sup> W. Piwowarski, *Typologia*, s.120.

<sup>117</sup> J. Majka, *Socjologia parafii*, s.135.

<sup>118</sup> Por. S. Nowak, *Metody badań socjologicznych. Wybór tekstów*, Warszawa 1965, s.61-64 i 88-90.

15	wysłuchać mszy św.	2	<b>0,8</b>
16	inne	7	<b>2,7</b>
	brak	22	<b>9,1</b>
	Ogółem:	240	<b>100,0</b>

90,9% ankietowanych uzasadnia swoje uczęszczanie do kościoła. Motywacje respondentów zostały skategoryzowane w 16 grupach. 27,9% ankietowanych uczęszcza do kościoła „bo wierzę w Boga”, 21,2% - „pomodlić się”, 11,4% - „z obowiązku”, 9,5% - „bo jestem katolikiem”, 0,8% - „posłuchać Słowa Bożego”, 2,9% - „uczestniczyć w ofierze bezkrwawej”, „dla zbawienia”, „bo tak nakazuje Kościół”, 1,6% - „oddać chwałę Bogu”, „aby złożyć P. Bogu ofiarę”, „aby spotkać się z P. Bogiem”, „bo wierzę w Kościół Katolicki”, 1,3% - „przyzwyczaiłem się”, 0,8% - „podziękować Panu Bogu”, „wysłuchać mszy św.”

2,7% respondentów, których motywacje uczestnictwa zostały skategoryzowane w grupie „innych wypowiedzi”, uczęszcza do kościoła: „dla wychowania dzieci”, „wychowanie przez rodziców”, „bo to jest dom Boży”, „jeśli wierzę w Boga, to muszę zachowywać przykazania”, „dla odświeżenia własnej psychiki”, „dla odświeżenia sumienia w Słowo Boże”, „niedziela spędzona w kościele ma swój urok i sens”.

Wiele osób uczęszcza do kościoła, bo „oprawa odświętna tej mszy, organy, to pociąga ludzi”, „bo to jest sens wiary chrześcijańskiej, aby uczestniczyć we mszy św. i to co jest zawarte we mszy św. respektować w życiu”, „oprócz pracy jest potrzebna modlitwa”, „aby dać wzór swoim dzieciom”, „całkiem inaczej zdaje się człowiekowi to święto”, „porozmawiać z Bogiem, wspólnie ofiarować mszę św. z kapłanem”, „uczcić mszę św.”, „dać przykład dziecku”, „ażeby złożyć ofiarę”, „dzieci skłonić do religii”, „ażeby mieć Boga przy sobie”, „siła przyzwyczajenia”, „lubię kazania, księży”, „żeby sobie wysłużyć łaskę Bożą”, „pogłębić swoją wiarę”, „poprosić o łaskę, podziękować za dary, zdrowie”, „żeby spotkać się z Bogiem, całkiem lżej wychodzi się z kościoła”, „Pan Jezus tak ustanowił”, „kiedy czuję potrzebę albo prosić albo dziękować”. „W kościele czuje się więź jaka mnie łączy ze wszystkimi obecnymi, tak jakby jedna rodzina”, „pomyśleć duchowo o Bogu, w domu mam zajęcia”, „żeby P. Bogu przedstawić wszystkie kłopoty i radości tygodnia”.

Uwzględniając jedynie pierwsze wypowiedzi naszych respondentów, otrzymaliśmy cztery główne motywy uczestnictwa we mszy św.: religijne, kościelne, świeckie i nieokreślone. Prezentuje je tabela 10.



Stosunek procentowy poszczególnych grup motywów przedstawia tabela 4.

**Tabela 10**

**Stosunek procentowy grup motywów uczęszczania do kościoła**

Lp	Motywy	Osób	%
1	Religijne	174	68,3
2	Kościelne	69	28,8
3	Świeckie	5	2,1
4	Nieokreślone	2	0,8
	Ogółem:	240	

Z tabeli wynika, że odsetek osób kierujących się nakazem Kościoła w uczęszczaniu na mszę św. jest niewielki. 28,8% ankietowanych motywuje swoje uczestnictwo we mszy św. nakazem Kościoła, natomiast bardzo wysoki odsetek badanych, 68,3% ankietowanych motywuje swoje uczestnictwo względami religijnymi.

W wypełnianiu praktyki niedzielnej mszy św., jak wynika z tabeli, nie wszyscy respondenci kierują się potrzebą religijną czy nakazem Kościoła. 2,1% ankietowanych uczęszcza na mszę św. z motywów pozareligijnych, ze względów czysto tradycyjnych, towarzyskich i świeckich. Można by sądzić, że motywy towarzyskie, chęć spotkania się ze znajomymi przy kościele, sposobność wymiany doświadczeń i informacji, słowem - brak kontaktów towarzyskich na co dzień - zaznaczają się również. Jednakże nasi respondenci bardziej sobie uświadamiają motywy religijne uczestnictwa we mszy św., a znaczna część ich uczęszcza na mszę św. kierując się poczuciem obowiązku religijnego. Tylko 0,9% ankietowanych i 0,8% osób objętych wywiadem uczęszcza na mszę św. z motywów nieokreślonych. Motywacje respondentów zaniedbujących uczestnictwo w niedzielnej mszy św. zostaną przedstawione w rozdziale VII.

**Spowiedź i Komunia św. wielkanocna.** Drugą praktyką obowiązkową jest wielkanocna spowiedź i Komunia św. Znalezienie obiektywnego wskaźnika tej praktyki jest bardzo trudne. Byli tacy parafianie, którzy nie spowiadali się i nie przyjmowali Komunii św. we własnym kościele z różnych powodów. Z tego względu było trudno proboszczom zorientować się w faktycznym stanie paschantes. W r. 1975 Komunię wielkanocną przyjęło 450 osób, a

adwentową 100. W r. 1976 Komunię wielkanocną przyjęło – 460 osób<sup>119</sup>. Dane podane przez ks. Ogazę w kwestionariuszach sumarycznego badania parafialnego życia religijnego z l. 1946-1970 nie podają rzeczywistej liczby paschantes lecz ilość rozdanej Komunii św. podczas dwóch świąt wielkanocnych. I tak w r. 1976 podał, że 460 wiernych przyjęło komunię na Wielkanoc, a 340 na Adwent. Z zobowiązanych nie przystąpiło 20-25 %. W r. 1977 liczba ta znacząco wzrosła do 510, a w Adwencie 150. W r. 1978 - 600, w r. 1979 – 559, w r. 1980 – 571, w r. 1981 – 552, w r. 1988 - 500. Liczby te ukazują rzeczywiste zaangażowanie religijne w parafii. Aby się upewnić jak wyglądał stan paschantes w parafii, w r. 1976 ksiądz proboszcz wprowadził system kartkowy. Każdy spowiadający się składał po otrzymaniu odpuszczenia grzechów kartkę spowiednikowi. Z zebranych kartek ustalono, że obowiązek Komunii św. wielkanocnej spełniło 455 osób, tj. około 60% zobowiązanych. Podobnie wyglądało badanie w r. 1974, kiedy to przyjęło Komunię św. wielkanocną 502. W r. 1976 podczas trwania rekolekcji wielkopostnych spowiednicy zbierali kartki od penitentów. Wierni otrzymali je od księdza Ogaza podczas kolędowych odwiedzin. Wtedy kartek wróciło 387. Tak wysoki stan paschantes utrzymuje się do dnia dzisiejszego. W przeprowadzonych badaniach wśród dzieci w r. 1995, okazało się, że na 208 osób zobowiązanych tylko troje dzieci nie było u spowiedzi i Komunii św. wielkanocnej. Wskaźnik więc paschantes wśród tej grupy wyniósł 98,6%. Z praktyki duszpasterskiej można śmiało wysnuć wniosek, że w parafii Pichorowice omawianą praktykę wypełnia sumiennie ponad 90% dzieci, a młodzież i starsi w 60%. Wynika to przede wszystkim z tradycji i nakazu ustanowionego przez Kościół. Po spełnieniu tego obowiązku duża grupa wiernych przez cały następny rok nie przywiązuje większego znaczenia do życia religijnego.

### **3. Praktyki nadobowiązkowe**

Praktyki nadobowiązkowe są to czynności wypełniane spontanicznie i dobrowolnie przez wiernych. Kościół zachęca swoich wiernych do udziału w tych praktykach. Przyjmuje się, że są one sprawdzianem wewnętrznej religijności i przyczyniają się pogłębienia więzi z Bogiem i ludźmi w płaszczyźnie religijnej. Poniżej zostaną omówione niektóre praktyki ogólnokościelne, jak codzienna Msza św., Komunia św., udział w praktykach paraliturgicznych, w procesjach i pielgrzymkach.

---

<sup>119</sup> AP - Kwestionariusz na r. 1976.

**Codzienna Msza św.** Z praktyk nadobowiązkowych na pierwszym miejscu zwróćmy uwagę na stan uczestnictwa we Mszy św. więcej niż jeden raz w tygodniu. Poniższa tabela ukazuje przeciętną liczbę wiernych uczestniczących w Mszach św. w ciągu tygodnia w niektórych latach<sup>120</sup>.

**Tabela nr 11**

Rok	1976	1978	1979	1980	1992	1997
Liczba	10	10-15	10	Ok. 20	10-20	Ok.15

Z powyższego zestawienia wynika, że uczestnictwo wiernych w codziennej Mszy św. wahało się pomiędzy 10 - 20 osób. W soboty maryjne przeciętnie około 40 osób. Szukając przyczyn takiej stagnacji w praktykowaniu codziennej Mszy św. należy stwierdzić, że ta praktyka była spełniana przez niewielką grupę parafian, którzy też aktywnie włączali się w czynności religijne. Większość parafian ograniczała swoją aktywność religijną do praktyk obowiązkowych jednorazowych i powtarzalnych. Zaniedbywanie omawianej praktyki było pierwszym symptomem, że pichorowicka społeczność powoli się dechrystianizuje. Przynajmniej wszystkie ulegają przekształceniom zwyczajów i obrzędów ludowych bezpośrednio lub pośrednio związane z rytuałami religijnymi. Nie bez znaczenia był tu przemożny wpływ środków masowego przekazu. Wpływ dawnego systemu komunistycznego na życie społeczne i jednostki, jak również obecnego liberalizmu, co pociąga za sobą zeświecczenie. Trudności związane ze zdobyciem dostatnich środków do życia. Obecne problemy bezrobocia dotknęły bardzo dotkliwie parafię Pichorowice. W/w przyczyny spowodowały, że wielu wiernych zaniedbywało codzienną Mszę św. Dlatego większość obecnych na Mszy św. w dzień powszedni stanowili do dnia dzisiejszego ludzie starsi, zwłaszcza kobiety. Spotkać można było nieraz całe rodziny, a to tylko z okazji zamówionej Mszy św. Większą ilość wiernych można było spotkać na Mszach pogrzebowych, ślubnych. Największą ilość wiernych gromadziła się w kościele w każdą środę tygodnia z okazji Mszy św. połączonej z Nowenną do MB Nieustającej Pomocy, wprowadzonej w r. 1991. Na tę Mszę gromadziło się w kościele parafialnym blisko 40 osób. Ogólnie biorąc udział wiernych w codziennych Mszach św. był słabo praktykowany.

Poza tym uczestnictwo we mszy św. zależy od zamówienia mszy św. Ilość i rodzaj zamawianych mszy św. prezentuje tabela 12.

<sup>120</sup> AP - Kwestionariusze z wizytacji dziekańskich z l. 1976, 1978, 1979, 1980, 1992, 1997.

**Tabela 12****Intencje mszalne zamawiane przez parafian**

Rok	Żałobne	Błagalne	Dziękczynne	Ogółem
2009	103	59	7	169
2010	109	47	8	164
2011	137	58	10	205
2013	135	75	11	221

Jak wynika z zestawienia, najwięcej intencji mszalnych zamawiają parafianie za zmarłych, następnie błagalnych i dziękczynnych. Ogólnie stwierdza się stosunkowo małą ilość zamawianych intencji.

**Częsta Komunia św.** Z praktyką codziennej Mszy św. łączy się praktyka przystępowania codziennego do Komunii św. Sobór Watykański II usilnie zalecał, aby w niedziele i święta lub częściej, nawet codziennie, wierni przystępowali do Komunii św.<sup>121</sup> Jak często wierni przystępowali do Komunii św. ilustruje tabela<sup>122</sup>

**Tabela nr 13**

Rok	1976	1978	1980	1990
Liczba komunii codziennej	6	4	6	5
Liczba Komunii w I piątek	40	50	50	40
	<b>1996</b>	<b>1997</b>	<b>1998</b>	<b>2000</b>
	6	5	4-12	Ok.12
	50-70	110	150	200

Według wyżej przedstawionej tabeli oblicza się, że w l. 1976 - 2000 przystępowano do codziennej Komunii św. od 4 do 12 osób, co daje bardzo niski procent ogółu mieszkańców ok. 0,6 %. Stosunkowo dobrze przedstawiała się Komunia św. pierwszopiątkowa. Średnio przystępowano do niej 7% ogółu wiernych. Taki wysoki procent przystępujących do Komunii św. w pierwszy piątek miesiąca, w stosunku do średniej codziennej, był wynikiem aktywności

<sup>121</sup> Dekret o Kościołach Wschodnich Katolickich (Orientalium Ecclesiarum) DKW 15.

<sup>122</sup> AP - Kwestionariusze z wizytacji dziekańskich z w/w lat.

duszpasterzy. Pociuszającym faktem była dobra frekwencja dzieci w praktykach pierwszopiątkowej Komunii św. W r. 1995 przyjmowało Ją 60 dzieci, tj. ok. 30% ogółu dzieci. Tak zadawalająca liczba dzieci była wynikiem rozbudzenia życia eucharystycznego przez duszpasterzy i katechetkę. Przypominali oni dość często dzieciom podczas lekcji religii w szkołach o pierwszym piątku oraz przygotowywali je do godnego przeżycia tego dnia.

Obok Komunii pierwszopiątkowej był zwyczaj przyjmowania Komunii św. okresowej związanej najczęściej z odpustem parafialnym, większymi świętami, Mszą św. pogrzebową czy ślubną. Dla pełności obrazu przytaczamy następujące dane odnośnie ilości Komunii św. w poszczególnych latach<sup>123</sup>.

**Tabela nr 14**

Rok	1976	1979	1983	1984	1987	1989
Ilość	646	890	900	900	610	700
	1990	1993	1994	1995	1996	2000
	800	610	550	400	300	300

Z tabeli wynika, że liczba rozdanych Komunii św. w parafii ulega w poszczególnych latach wahaniom. Największą ilość rozdanych Komunii św. mamy w r. 1983. Związane to było z udanie przeprowadzonymi Misjami św., podczas których rozdano 900 Komunii św.<sup>124</sup> Wzrost liczby rozdanych Komunii św. w l. 1979 - 1984 był wynikiem zwiększającej się liczby parafian uczestniczącej w rekolekcjach adwentowych, wielkopostnych, misjach, procesjach Bożego Ciała, peregrynacji obrazu Matki Boskiej. Można tu dodać kwestię związaną ze stanem wojennym. Wierni, uczestnicząc w tych nabożeństwach, przystępowali licznie do spowiedzi i Komunii św. Należy również stwierdzić, że na liczbę rozdanych Komunii św. nie mieli wpływu wszyscy parafianie, lecz tylko ci, którzy regularnie, codziennie czy kilka razy w tygodniu przystępowali do Komunii św., a także dzieci, których katechetki zachęcały do comiesięcznej Komunii św. Po drugie sami duszpasterze stwarzali zawsze sposobność do skorzystania ze spowiedzi św. Zawsze przed każdą Mszą św. siadali do konfesjonału. W niedzielę w kościele parafialnym i kościołach filialnych na pół godziny przed Mszą św. siadali księża do konfesjonału. Dzieci szkolne średnio cztery do pięciu razy w ciągu roku miały obowiązkową spowiedź w ramach katechezy. Mogły także to uczynić w pierwsze piątki

<sup>123</sup> AP - Kwestionariusze z wizytacji dziekańskich z w/w lat.

<sup>124</sup> AP - Kwestionariusz na r. 1983.

miesiąca. Trzeba podkreślić, że około 40% dzieci i młodzieży w r. 1977 skorzystało z okazji 9-ciu pierwszych piątków miesiąca<sup>125</sup>.

Biorąc pod uwagę stosunek liczby wiernych do rozdanych Komunii św., nasuwa się wniosek, że życie eucharystyczne było słabe. Nie oznacza to, że kult eucharystyczny był całkowicie zaniedbany. Przybierał on jednak nieco inne formy tzn. bardziej adoracji niż komunii. Wyrazem tego były nie tylko stosunkowo częste nawiedzanie kościoła przez wiernych, lecz także nabożeństwa paraliturgiczne, które pomimo swego często maryjnego treściowego wydzźwięku były często połączone z wystawieniem Najświętszego Sakramentu.

Częstotliwość przyjmowania komunii św. przez naszych respondentów prezentuje tabela 15.

**Tabela 15**

**Częstotliwość przyjmowania komunii św.**

Przyjmuje komunię Św.:	Osób	%
kilka razy na tydzień	-	
raz na tydzień	<b>5</b>	2,1
około raz na miesiąc	<b>8</b>	3,3
okresowo	<b>58</b>	24,2
kilka razy w roku	114	47,5
tylko okresowo	<b>50</b>	20,8
nigdy od lat	<b>3</b>	1,3
brak odpowiedzi	<b>2</b>	0,8
Ogółem:	<b>240</b>	<b>100,0</b>

Z tabeli wynika, że 2,1% ankietowanych przystępuje do komunii świętej raz w tygodniu, 3,3% - raz w miesiącu, 24,2% - okresowo, 47,5% - kilka razy w roku, 20,8% - tylko okresowo, 1,3% - nigdy od lat, 0,8% respondentów nie daje odpowiedzi.

**Nabożeństwa paraliturgiczne.** Z kolei zwrócimy uwagę na stan uczestnictwa w nabożeństwach paraliturgicznych.

<sup>125</sup> AP - Ogłoszenia parafialne z 15 września 1977 r.

**Nieszpory niedzielne** należały do tych praktyk, które w obecnej dobie zanikają. Dawniej wiązały się one z życiem kulturowym mieszkańców wsi i miasta. Ludność chętnie spieszyła na to nabożeństwo. Do r. 1975 można było odnaleźć w źródłach archiwalnych wzmianki o odprawianiu w kościele parafialnym w Pichorowice nieszporów niedzielnych. W r. 1975 brało w nich udział 20, w r. 1977 – 20, w r. 1978 – 20, 1979 – od 15 do 25 osób. Uczestnikami tego nabożeństwa najczęściej były kobiety, zwłaszcza starsze panie, babcie, które niejednokrotnie przychodziły ze swymi wnukami. Bardzo słaby był udział mężczyzn, a już prawie wcale nie było młodzieży męskiej. Nieszpory zasadniczo odprawiane były w godzinach popołudniowych. Wskutek niskiej frekwencji i braku indyferentyzmu religijnego zaniechano w parafii w r. 1982 celebrowania niedzielnych nieszporów<sup>126</sup>.

Dość licznym udziałem cieszyły się nabożeństwa wielkopostne: **Gorzkie Żale i Droga Krzyżowa**. W r. 1975 na nabożeństwie Drogi Krzyżowej zgromadziło tylko 50 osób. W roku następnym było już 60 osób. W kolejnych latach liczba kształtowała się na poziomie 50-60 osób. W r. 1980 na nabożeństwie Drogi Krzyżowej zgromadziło się 70 osób, a na Gorzkich Żalach 80. W przeprowadzonych badaniach w r. 1995 wśród dzieci okazało się, że Droga Krzyżowa gromadziła 34 dzieci. Natomiast Gorzkie Żale początkowo odprawiane były po południu w miejsce nieszporów. W r. 1978 uczestniczyło zaledwie 40 osób, w r. 1979 już 50. W latach siedemdziesiątych ks. Wilhelm Ogaza wprowadził zwyczaj odprawiania ich po Mszy św. niedzielnej. Gromadziły prawie wszystkich uczestników zgromadzenia eucharystycznego.

Do nabożeństw cieszących się dużą popularnością należały nabożeństwa **majowe, październikowe, nieco mniej czerwcowe poświęcone Sercu Pana Jezusa**. W r. 1978 w nabożeństwie majowym uczestniczyło 30 osób, w r. 1979 było obecnych już 50 osób. Lata następne cechują się stałym spadkiem wiernych uczestniczących w tym nabożeństwie. W r. 1983 brało w nim udział 20 osób. W październikowych w r. 1978 - 15 osób, a w r. 1979 – 100. W latach następnych w r. 1983 – 100 osób, w r. 1989 – 95 osób. W czerwcowych w r. 1978 brało udział 15 osób, a w r. 1979 - 20. W r. 1983 brało udział 60 osób, a w r. 1989 – 65 osób. W r. 1995 w nabożeństwie majowym brało udział przeciętnie 30 osób, październikowych - 30, a czerwcowych - 24.

Z chwilą przybycia do parafii ks. Stanisława Przerady nastąpił wzrost uczestnictwa w liturgii tygodniowej w kościele parafialnym. Zostało wprowadzone przede wszystkim w każdy piątek tygodnia nabożeństwo Miłosierdzia Bożego połączone z odmawianiem Koronki

---

<sup>126</sup> AP - Kronika parafialna, s. 28.

do Miłosierdzia Bożego. Po odprawieniu nabożeństwa wierni mają okazję uczestniczyć w liturgii Mszy św. i przyjąć Komunię św., która gromadzi zwykle od 20 do 50 osób. Podobna liczba przystępuje do Komunii św.

Natomiast w kościele filialnym w Jarosławiu od r. 2013 jest wprowadzone nabożeństwo do Najświętszego Serca Pana Jezusa połączone z wystawieniem Najświętszego Sakramentu. Głównym elementem nabożeństwa jest litania do Najświętszego Serca PJ. Po zakończeniu nabożeństwa kapłan odprawia Mszę św. Przed nabożeństwem jest okazja do spowiedzi św. Przeciętnie udział bierze 20 osób, z których zasadniczo wszyscy przystępują do Stołu Pańskiego.

W r. 2011 w pierwsze soboty miesiąca ks. proboszcz Stanisław wprowadził nabożeństwa do Matki Boskiej Fatimskiej.

d. Najbardziej rozpowszechnioną praktyką religijną związaną z domem rodzinnym jest **codzienny pacierz**. Częstotliwość odmawiania pacierza przez naszych respondentów ilustruje tabela 16.

**Tabela 16**

**Stan odmawiania codziennego pacierza**

Odmawia pacierz:	Osób	%
codziennie rano i wieczorem	85	35,3
codziennie rano	3	1,3
codziennie wieczorem	73	30,4
prawie codziennie	27	11,2
około raz na tydzień	10	4,3
rzadziej	14	5,8
inne formy (np. przeżegnam się)	8	3,3
nigdy od lat	9	3,7
brak wypowiedzi	11	4,7
Ogółem:	<b>240</b>	100,0



Systematycznie odmawia pacierz rano i wieczorem 35,3% respondentów, a prawie codziennie - ale tylko rano 1,3%. Charakterystyczne jest, że prawie 30,4% odmawia go jedynie wieczorem. Zaniedbywanie pacierza porannego respondenci tłumaczą najczęściej brakiem czasu lub zapomnieniem 11,2% ankietowanych odmawia go prawie codziennie, 4,3% - około raz na tydzień, 5,8%- rzadziej, 3,3%- tylko się przeżegna, 3,7% - nie odmawia go nigdy. 4,7% ankietowanych nie udzieliło odpowiedzi.

Na podstawie tabeli można przyjąć, że praktyka codziennego *pacierza* jest *mocno zakorzeniona w świadomości i zwyczajach* parafian. Zerwanie z praktyką, która w mentalności tutejszych parafian uchodzi za obowiązującą, świadczy o osłabieniu religijności.

e. Praktyka **wspólnej modlitwy z rodziną** jest słabiej zakorzeniona w świadomości parafian i stąd w mniejszym stopniu bywa spełniana. Praktykowanie jej ilustruje tabela 17.

**Tabela 17**

**Praktyka wspólnej modlitwy w rodzinie**

Odmawia wspólnie pacierz:	Osób	%
codziennie	18	7,3
okresowo	83	34,6
czasem	77	32,2
nigdy	53	22,2
brak odpowiedzi	9	3,7
Ogółem:	240	100,0

#### 4. Powołania kapłańskie

Jednym ze znaków żywotności religijnej parafii są powołania kapłańskie i zakonne<sup>127</sup>. Liczba i jakość powołań związana jest z religijnością społeczeństwa i jest jego „czułym barometrem”<sup>128</sup>. Zakłada się, że im wyższy wskaźnik powołań, tym wyższy poziom religijności wiernych i odwrotnie. Od samego początku powstania parafii duszpasterze

<sup>127</sup> Na temat powołań zob. K. Jandziszak, *Studium nad powołaniami kapłańskimi w archidiecezji wrocławskiej w latach 1945 - 1961*, *Coloquium Salutis* 6(1969), s. 237 - 265.

<sup>128</sup> Por. A. Boniecki, *Jaka jest religijność polska?* *Tygodnik Powszechny* 19(1965), nr 3, s. 5.

wskazywali na ważność i sposoby budzenia powołań. Podstawowym środowiskiem, które najbardziej wpływa na młodego człowieka jest atmosfera domu rodzinnego, a w dalszej kolejności atmosfera panująca w parafii. W celu budzenia powołań kapłańskich przeprowadzano nabożeństwa powołaniowe, głównie w pierwszy czwartek miesiąca. Specjalne modlitwy o powołania odbywały się także w czasie corocznych Tygodni Powołaniowych związanych z Niedzielą Dobrego Pasterza tzn. IV Niedzielą Wielkanocną. W latach 1975, 1976, 1979, 1980 gościli w parafii alumni z Seminarium Wrocławskiego<sup>129</sup>. Głosili homilie tematyczne związane z kapłaństwem i stylem życia współczesnego kapłana oraz przeprowadzali spotkania z ministrantami i młodzieżą. W ramach corocznej akcji Seminarium Duchownego 24 kwietnia 1988 r. do parafii przybyli klerycy. Te prowadzone akcje duszpasterskie rozbudziły w wielu sercach ogromną radość służenia Bogu. Dziś prochowska wspólnota może się pochwalić powołaniami do stanu kapłańskiego i zakonnego.

W niedzielę 18 maja 1997 r. wspólnota cieszyła się darami błogosławieństwa prymicyjnego udzielonego przez parafianina księdza Jacka Makówkę, który otrzymał święcenia kapłańskie 17 maja 1997 r. w Legnicy. Na tę uroczystość parafianie przygotowali się poprzez spowiedź św. i przyjęcie w intencji prymicjanta Komunii św. Przed samymi święczeniami kapłańskimi, panie zelatorki ze Stowarzyszenia Żywego Różańca otoczyły go wieńcem różańcowych modlitw. Na miesiąc przed datą święceń ksiądz proboszcz Henryk Wykrota ogłosił wszystkim parafianom z ambony o terminie święceń ks. Jacka Makówki i zachęcił wszystkich do modlitw i udekorowania kościoła na czas sprawowania Mszy św. prymicyjnej. Uroczystość prymicyjna rozpoczęła się błogosławieństwem rodziców w domu prymicjanta w Pielaszkowicach. Następnie procesyjnie ks. Jacek Makówka prowadzony był w towarzystwie gości i wiernych do kościoła. Tu punktualnie o godzinie 12.00 rozpoczął Mszę św. Kazanie prymicyjnie wygłosił ks. Mieczysław Kogut, proboszcz ze Sośnicy. Zakończenie Mszy św. ukształtowały wiersze, gratulacje i gorące życzenia najbliższych i przyjaciół. Na zakończenie liturgicznego spotkania prymicjant udzielił najpierw rodzicom, później duchowieństwu i ministrantom prymicyjnego błogosławieństwa. Po opuszczeniu kościoła radość ze święceń kapłańskich księdza Makówki przeniosła się do pięknie przygotowanego domu, gdzie najbliżsi i goście mogli spożyć posiłek i posłuchać licznych opowiadań z życia zakonnego.

---

<sup>129</sup> Zob. np. AP - List Rektora Arcybiskupiego Seminarium Duchownego z dnia 25 lutego 1979 r. komunikujący pragnienie włączenia się alumnów w akcję Tygodnia Modlitw o Powołania Kapłańskie i Zakonne. Obwieścił Ksiądz Rektor, że alumni pragną przyjechać 20 kwietnia tr. I będą służyć pomocą w miarę potrzeb i możliwości.

Warto wspomnieć, że w parafii odbyła się uroczystość srebrnego jubileuszu kapłaństwa ks. Wilhelma Ogazy<sup>130</sup>. Miała ona miejsce 19 czerwca 1994 r. w kościele parafialnym w Pichorowicach. Ksiądz Jubilat uroczyście i procesjonalnie, w otoczeniu kapłanów, również jubilatów, kapłanów dekanatu i licznie zgromadzonych wiernych wprowadzony został do kościoła parafialnego, gdzie rozpoczęła się Msza św. koncelebrowana. Słowo wprowadzające do liturgii wygłosił ks. kan. Bogdan Kaczorowski, dziekan dekanatu Ścinawa. Po słowie wprowadzającym Ksiądz Kanonik parafianie w delegacji poszczególnych stanów parafii Pichorowice okazali godnie serdeczną wdzięczność swojemu duszpasterzowi, ks. kan. Wilhelmowi Ogazie, za jego ofiarną i gorliwą pracę w parafii. Głównym celebransem Mszy św. był sam Jubilat, a koncelebrującymi kapłanami: ks.

<sup>130</sup> J. Szyc, *Jubileusz 25- lecia kapłaństwa „... by siać ziarno Ewangelii”*, Niedziela 40(1994), wkładka legnicka, s. 11. Oto pełny tekst artykułu: *Gdy Chrystus w pierwszej świątyni chrześcijańskiej wypowiedział: słowa : „ To czyńcie na moją pamiątkę „Jego Boskie oko dojrzało przez wieki te tysiące i miliony kapłanów, którzy połączeni z Papieżem i Biskupami w kościołach lub w kaplicach powtarzają Jego słowa: „Hoc est enim corpus meum”- „ to jest bowiem ciało moje „ i powtarzać je będą aż do końca świata. W tych niezliczonych szeregach Zbawiciel Jezus Chrystus ujrzał i ks. kan. Wilhelma Ogazę , proboszcza parafii pw. Św. Mikołaja w Pichorowicach [dekanat Rościszewo] , czcigodnego jubilata, który 19 czerwca br. Z radością spoglądał na 25 lat swego życia kapłańskiego. Jubilat, urodzony 29 marca 1944 r. w Jaryszowie, został wyświęcony 21 czerwca 1969 r. we Wrocławiu, a duszpasterzem w Pichorowicach ustanowiono go w 1975 r. Podczas tej radosnej i podniosłej uroczystości jubileuszowej w parafialnej świątyni przeżywaliśmy tajemnice kapłaństwa, udzielonego człowiekowi przez Chrystusa Pana dla jego szczęścia, radości i uświęcenia po wszystkie czasy. Ksiądz Jubilat uroczyście i procesjonalnie, w otoczeniu kapłanów, również jubilatów, kapłanów dekanatu i licznie zgromadzonych wiernych wprowadzony został do kościoła parafialnego, gdzie rozpoczęła się Msza św. koncelebrowana. Słowo wprowadzające do liturgii wygłosił ks. kan. Bogdan Kaczorowski, dziekan dekanatu Ścinawa. Po słowie wprowadzającym Ksiądz Kanonik parafianie w delegacji poszczególnych stanów parafii Pichorowice okazali godnie serdeczną wdzięczność swojemu duszpasterzowi, ks. kan. Wilhelmowi Ogazie, za jego ofiarną i gorliwą pracę w parafii. Głównym celebransem Mszy św. był sam Jubilat, a koncelebrującymi kapłanami: ks. prof. Ignacy Dec, rektor Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu, ks. prof. Tomasz Hergesel, ks. kan. Bogdan Kaczorowski i ks. Zbigniew Zapaśnik, proboszcz parafii Piskorzyna, dekanat Wołów. Okolicznościowe kazanie wygłosił ks. prof. Ignacy Dec, który przypomniał życiową drogę do kapłaństwa ks. Wilhelma Ogazy, lata posługi kapłańskiej , sukcesy, zasługi, i otrzymane godności w pracy duszpasterskiej. Powiedział m.in.: „Zgromadziliśmy się z rzeszą wiernych i gronem kapłanów w świątyni parafialnej w Pichorowicach, aby uczcić kapłaństwo, największą tajemnicę i prawdę w życiu, działalności i posłannictwie Chrystusowego Kościoła. Ks. kan. Wilhelm Ogaza to kapłan szczerej wierności dla Kościoła, oddania się Bożej Prawdzie, wierny przyjaciel człowieka, nie znający skrytości, podwójnego oblicza, to człowiek jasnego spojrzenia na życie, świat i człowieka, któremu zawsze pragnie służyć”. Ksiądz Dziekan składając pod koniec Mszy św. gratulacje i życzenia oraz podziękowania Księdzu Jubilatowi za życzliwą współpracę, powiedział: „Lata szybko mijają, ale tajemnica świętego kapłaństwa ciągle się pogłębia. Ona rzeźbi w świadomości ludzi niezatarte znamiona i pozostawia Chrystusowe ślady. Taki był motyw zasadniczy dzisiejszej uroczystości oraz uczestnictwa naszego w przeczystej Ofierze Chrystusowej, Mszy św. dziękczynno-błagalnej, koncelebrowanej przez Księżę Jubilatów”. Przed udzieleniem błogosławieństwa ks. kan. W. Ogaza w ciepłych i serdecznych słowach złożył podziękowanie wszystkim kapłanom- jubilatom, siostrą zakonnym Marii Niepokalanej, rodzicom, młodzieży, dzieciom, i wszystkim obecnym za przybycie , szczery der modlitwy i serca oraz za to wszystko, co zostało powiedziane i przekazane w dowód wdzięczności i życzliwości dla jego posługi kapłańskiej w parafii Pichorowice. Dogmatyczna teologia katolicka głosi, że kapłan jest tym, który uczy o Chrystusie, daje Chrystusa i prowadzi człowieka do Chrystusa. Wśród trudności współczesnego życia kapłan musi trwać na każdej placówce i spełniać Chrystusowe posłannictwo. Musi siać dobre ziarno Ewangelii w każdym czasie. To praca niezmiernie ciężka i chociaż nie jest pozbawiona pociech i radości, niesie również pracowitemu stewcy rozgorzenie, rozczarowanie i niewdzięczność. Ale mimo to Kościół Chrystusowy miał, ma i mieć będzie zawsze gorliwych i wzorowych kapłanów. Przyznają to nawet innowiercy, że kapłan katolicki posiada pewien urok, którego oni u swoich duchownych dopatrzeć się nie mogą. Potrzebujemy dziś zdecydowanych chrześcijan, a przede wszystkim kapłanów, którzy potrafią połączyć problemy dzisiejszych ludzi z nauką Chrystusa.*

prof. Ignacy Dec, rektor Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu, ks. prof. Tomasz Hergesel, ks. kan. Bogdan Kaczorowski i ks. Zbigniew Zapaśnik, proboszcz parafii Piskorzyna, dekanat Wołów. Okolicznościowe kazanie wygłosił ks. prof. Ignacy Dec.

### 3. Procesje i pielgrzymki

Wyrazem pobożności wiernych były procesje i pielgrzymki. Procesje oznaczają publiczne modły, które wierni odprawiają pod przewodnictwem duchowieństwa, idąc z jednego miejsca na drugie, celem spotęgowania w sobie sposobności i przypomnienia dobrodziejstw Bożych i podziękowania za nie, ewentualnie uproszenia sobie Bożej pomocy. Ta forma kultu była szczególnie odpowiednia ze względu na społeczny charakter osoby ludzkiej. Tradycyjnie w parafii Pichorowice odprawiane były procesje: Bożego Ciała, odpustowe - dookoła kościoła, procesje w Dni Krzyżowe, w dzień Wszystkich Świętych na dwa cmentarze. Najbogatsze były procesje urządzone w uroczystość Bożego Ciała. Procesje szły do czterech ołtarzy, które przeważnie każdego roku ustawiano w tych samych miejscach.

Aby taka procesja Bożego Ciała mogła się odbyć Po r. 1990 w organizowaniu procesji Bożego Ciała duszpasterze nie natrafiają na żadne trudności, jedynie pogodowe. W r. 1997 ks. Henryk Wykrota zorganizował procesje Bożego Ciała 29 maja. Poprzedzając tę uroczystość niedzielę zakomunikował wiernym o święcie Bożego Ciała. "Wszyscy oddajemy hołd Chrystusowi w Najświętszym Sakramencie przez udział we Mszy św. i procesji. Msza św. w Pichorowice o godz. 9.00 i po Mszy św. procesja eucharystyczna do 4 ołtarzy. Procesja kończy się Mszą św. w Pichorowice około godz. 12.00".<sup>131</sup> Cztery ołtarze zlokalizowane były w tych samych miejscach co obecnie. Pierwszy z nich przygotowali wierni

Jedną z bardzo dawnych i żywych form kultu religijnego były i są pielgrzymki, czyli pobożne nawiedzanie miejsc świętych. Jednym z zasadniczych motywów pielgrzymowania jest poczucie winy z jednej strony i potrzeba jej odpuszczenia z drugiej. Stąd rodzi się w człowieku pragnienie pokuty, poniesienia dla Boga trudu i niewygody, celem uzyskania przebaczenia oraz za cenę tych umartwień wyproszenia sobie i innym łask duchowych i doczesnych<sup>132</sup>. Prawo soborowe rozpatruje pielgrzymkę w aspekcie turystyki religijnej, eksponując jednak jej element duchowy i sakralny. Miejscem, do którego pielgrzymowali pichorowiccy pątnicy najczęściej była Częstochowa. Od niedawna liczne pielgrzymki z parafii udają się do Lichenia. W latach osiemdziesiątych stały się popularne pielgrzymki do

<sup>131</sup> AP – Ogłoszenia duszpasterskie z 25 maja 1997 r.

<sup>132</sup> S. Nawrocki, *Teologia pielgrzymek*, Homo Dei 3(1960), s. 401-408.

grobu św. Jadwigi w Trzebnicy. Najczęstsze środki lokomocji to pociąg lub autobus. Dzięki wielkiej zachęcie księdza proboszcza Wilhelma Ogazy pielgrzymi udają się na modlitewne skupienie do Barda, Wambierzyc czy ostatnio do Sośnicy na Święte Schody.

a) Analiza dotychczasowego materiału można zamknąć takim podsumowaniem, że praktyki religijne odgrywają bardzo istotną rolę w życiu parafii, Bogactwo praktyk wskazuje na panujący rytualizm w religijności parafii. Wydaje się, że praktyki religijne w dużym stopniu były wyrazem tradycji, wychowania w rodzinie.

Wykazują parafianie powszechne przywiązanie do praktyk jednorazowych. Obserwuje się jedynie przesunięcie chrztu aż na drugi miesiąc po urodzeniu dziecka. Znacznie gorzej przedstawia się sprawa praktyk niedzielnych, o wiele lepiej wielkanocnych.

Na podstawie obliczeń stwierdzono, że przeciętnie około 45,8% parafian spełnia swój niedzielny obowiązek religijny. Jakkolwiek odsetek osób kierujących się nakazem Kościoła w uczęszczaniu na mszę św. jest niewielki, bo wynosi zaledwie 26%, to jednak **70,9%** danych motywuje uczestnictwo we mszy św. względami religijnymi.

W odniesieniu do naszych respondentów byłoby więc błędem sugerować, że „*obawa, aby nie zostać uznanym za obcego*” nakazuje posłuszeństwo w spełnianiu praktyk religijnych, że religijny obowiązek wysłuchania mszy łączy się w świadomości chłopca z chęcią spotkania się ze znajomymi po nabożeństwie na cmentarzu kościelnym, z dążeniem do urozmaicenia monotonnego życia codziennego poprzez włączenie się w zbiorowość kościelną we wspólnym kulcie i wspólnych przeżyciach estetycznych<sup>133</sup>. Nasi respondenci bardziej uświadamiają sobie motywy religijne uczestnictwa we mszy św., a znaczna ich część uczęszcza na mszę św. kierując się poczuciem obowiązku religijnego. I choć spełnianie praktyk religijnych nie jest sprawą czysto indywidualną, lecz może cno być skutkiem jakiegokolwiek, nawet niezabarwionego religijnie nacisku społecznego, wyrazem podporządkowania się grupie niekoniecznie religijnej lecz także świeckiej, która zresztą może oddziaływać zarówno w kierunku ich wypełniania jak i zaniedbywania<sup>134</sup>, łączy się w świadomości badanych bardziej wyraźnie z motywacją religijną.

Stwierdzić jednak należy, że deklarowane motywy nie są stanie zapobiec zachowaniom niezgodnym z normą i skłonić do regularnej praktyki niedzielnej znacznej części parafian.

<sup>133</sup> E. Ciupak, *Parafianie?* Warszawa 1961, s. 59.

<sup>134</sup> J. Majka, *Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Bras*, s. 96.

Komunia św. wielkanocna ma swoją tradycję. Obowiązek komunii wielkanocnej spełniają także ci, którzy zaniedbują obowiązek uczestnictwa w niedzielnej mszy św. Odsetek paschantes wynosi 83,4% zobowiązanych.

Parafianie z Pichorowic chętniej spełniają IV przykazanie kościelne niż W zakresie praktyk pobożnych, będących wyrazem zwiększonej aktywności religijnej, naszych respondentów znamionuje mniejszy stopień intensywności. Życie eucharystyczne, szczególnie u osób starszych, jest słabo rozwinięte. Środowisko wiejskie, dawniej jednomyślne pod względem praktyk religijnych, obecnie na skutek przemian cywilizacyjnych ewoluje w kierunku pewnych zróżnicowań w zakresie życia religijnego.

b) W oparciu o wyniki przeprowadzonych badań można by dokonać **typologii parafian** według spełnianych praktyk religijnych<sup>135</sup>. Można wyróżnić przykładowo pewne typowe grupy z tym, że kwalifikacje te należy traktować jako orientacyjne. Prezentuje je tabela 18.

Parafianie religijnie aktywni i pogłębieni stanowią około **23,8%**. Parafianie religijni stanowią 42,4%.

Parafianie o słabnącej religijności stanowią **20,1%**. Parafianie świąteczni - **11,7%**.

Parafianie ochrzczeni, u których stwierdza się prawie całkowity brak praktyk religijnych, stanowią **2%**.

### Tabela 18

#### Typologia parafian według spełnianych praktyk religijnych

Typy parafian	%
1. Parafianie religijnie aktywni: uczestniczą we mszy św. w każdą niedzielę, przystępują do komunii św. kilka razy w miesiącu, odmawiają pacierz rano i wieczorem codziennie, odmawiają codziennie wspólny pacierza	23,8
2. Parafianie religijni: uczestniczą 2-3 razy w miesiącu we mszy	42,4

<sup>135</sup> Próbę typologii parafian podaje za J. Majka, *Socjologia parafii*, s.141.

św. , przystępują do komunii św. kilka razy w roku, odmawiają pacierz prawie codziennie, okresowo odmawiają wspólnie pacierz	
3. Parafianie o słabnącej religijności: uczestniczą we mszy św. około raz w miesiącu, przystępują do komunii św. kilka razy w roku, odmawiają pacierz raz na tydzień, czasem odmawiają wspólnie pacierz	20,1
4. Parafianie świąteczni: uczestniczą we mszy św. tylko w wielkie święta, przystępują do komunii św. raz w roku, odmawiają pacierz rzadko lub tylko się żegnają, nie odmawiają nigdy, wspólnego pacierza	11,7
5. Parafianie ochrzczeni: brak prawie całkowity praktyk	2,0
6. Niewierzący i innowiercy	
Ogółem:	100,0

## ROZDZIAŁ IV

### ŻYCIE MORALNE

Praktyka nie jest zupełnie starcząca, aby ujawnić żywotność religijną narodu, parafii lub jednostki. Katolicyzm jest przede wszystkim życiem duszy: to co stanowi jego oryginalność to są uczucia, które żywi wobec Boga i bliźniego oraz czyny do których nakłania. O autentycznej religijności świadczy dopiero to, co G. Le Bras nazywa „żywotnością religijną” (*vitalitate religieuse*) ale lepiej „żywotnością kościelną” (*vitalitate ecclesiastique*)<sup>136</sup>. Przez „żywotność religijną” Le Bras rozumie stopień, w jakim konkretna grupa kościelna przeniknięta została duchem religijnym. Innymi słowy w „żywotności religijnej” chodzi o odzwierciedlenie wiary w życiu katolików. Jednym z kryteriów tej żywotności jest moralność religijna<sup>137</sup>.

Najistotniejszym czynnikiem w badaniach żywotności religijnej w dziedzinie moralności religijnej jest postępowanie moralne, które charakteryzować się będzie przez:

- a. zachowanie zgodne lub niezgodne z określonymi normami;
- b. decyzje podejmowane w sytuacji kiedy zachodzi konflikt norm;
- c. motywacje podejmowanych decyzji<sup>138</sup>.

W zakresie tego czynnika będzie nam chodzić o ustalenie zgodności lub niezgodności postępowań moralnych jednostek obowiązującym modelem moralności. Uwzględnienie wszystkich zachowań moralnych grupy w zasadzie jest niemożliwe. Zwrócimy uwagę tylko na niektóre, szczególnie aktualne i dyskutowane we współczesnym Kościele. Poza tym uwzględnimy także pewne czynniki, które ten stan moralności różnicują i warunkują. Badając moralność w takiej perspektywie, traktujemy ją jako wskaźnik religijności i jedną z jej komponent.

Szczególną trudność stanowi metoda badań zjawisk moralnych. Moralność religijna jest jedną z najmniej dostępnych dziedzin dla badań empirycznych<sup>139</sup>. M. Osowska w swych badaniach, że moralność jest terenem, gdzie zarówno metoda wywiadu, jak metoda ankietowa natrafia na szczególne trudności. Badaczka podaje dalej wskazówkę: „*pośrednie sondowanie*

<sup>136</sup> J. Majka, *Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Bras*, s.95.

<sup>137</sup> G. Le Bras, *Études de sociologie*, s. 575.

<sup>138</sup> A. Stanowski, dz. cyt., s.100

<sup>139</sup> W. Piwowarski, *Moralność...*, s.101.



*opinii, a przede wszystkim systematyczna i długotrwała obserwacja, wydaje się tu niezastąpiona*<sup>140</sup>. Dlatego za punkt wyjścia w badaniach nad moralnością religijną przyjmuje się fakt przynależności jednostki do grupy religijnej, a zwłaszcza jej globalny stosunek do wiary<sup>141</sup>.

W naszych badaniach interesujemy się moralnością określonej grupy społecznej tj. parafii Pichorowice. Członkowie są wyznawcami religii rzymsko-katolickiej. Badane osoby - jak stwierdziliśmy - deklarują swoją przynależność do Kościoła Katolickiego, tym samym pozostają w jakimś stosunku do propagowanego przezeń modelu religijności, w skład którego wchodzi moralność jako jeden z istotnych jej elementów. Zastanowimy się czy i w jakim stopniu zachowania moralne parafian są zgodne z oficjalnym modelem moralności obowiązującym w grupie parafialnej. Czy i w jakim stopniu parafianie przestrzegają w życiu, czyli na ile się liczą w życiu z modelem lansowanym przez Kościół - na ile „Ethos Kościoła” urzeczywistnia się w grupie parafialnej. Zmierzać będziemy do uchwycenia tego co Le Bras nazywa „vitalitate religieuse”, której jednym ze sprawdzianów jest moralność, lub jak w ujęciu F. Mirka, „Ethosu Kościoła” urzeczywistnianego w zbiorowości parafialnej<sup>142</sup>.

Pod uwagę badawczą ujmemy zarówno sprawdziany pozytywne (życie rodzinne, dzietność rodzin, stabilność małżeństw, pomoc sąsiedzka itp) jak również i negatywne (urodzenia nieślubne, małżeństwa cywilne, niezgody sąsiedzkie, alkoholizm itp). Nie jesteśmy w stanie uwzględnić wszystkich zachowań moralnych, objętych modelem moralności katolickiej. Nie potrafimy również dociec, na ile rozmaite zachowania pozornie zgodne z wymogami moralności katolickiej, opierają się na prawdziwie religijnych motywach.

Przypatrzymy się najpierw rodzinom parafii od strony statycznej, zwracając uwagę na ich trwałość, następnie na stronę dynamiczną (funkcjonalną) uwzględniając jedną z istotnych funkcji rodziny - prokreację.

## 1. Życie rodzinne

Przemiany społeczne dokonujące się w Polsce w okresie postkomunistycznym, będące rezultatem oddziaływań ideologicznych i cywilizacyjnych, objęły również podstawową grupę społeczną jaką jest rodzina<sup>143</sup>. Socjologiczne badania rodziny ujawniają przemiany w jej strukturze i funkcjach<sup>144</sup>.

<sup>140</sup> M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Warszawa 1963, s.119.

<sup>141</sup> Por. W. Piwowarski, *Moralność*, s.119.

<sup>142</sup> Por. F. Mirek, dz. cyt., s.200.

<sup>143</sup> Zdaniem W. T. Ogburna i M. F. Nimkoffa - procesowi przemian rodziny współczesnej towarzyszą nieodłącznie takie zjawiska, jak wzrost liczby rozwodów, zmniejszenie się autorytetu męża i ojca, wzmocnienie

a. Zmienia się **układ wewnętrzny** rodziny, jej struktura<sup>145</sup>. Odchodzi w przeszłość typ rodziny stanowiącej przede wszystkim grupę opartą na wspólnocie interesów ekonomicznych i rodowych tradycji. Współczesna rodzina przestaje być jednostką ekonomiczną w dawnym znaczeniu. Stopniowo następuje rozluźnienie więzów rodziny jako zespołu roboczego, zanika wspólny warsztat pracy będący podstawą bytu rodzinnego. Gospodarstwo przestaje być jedyną podstawą utrzymania rodziny. Rodzina w coraz większym stopniu utrzymuje się z pracy zarobkowej poszczególnych jej członków. Obecnie zaznacza się tu tendencja emigracji zarobkowej. Na Opolszczyźnie powstaje sytuacja stałej obecności męża – ojca w pracy w Niemczech z powodu wielkiego bezrobocia na obszarze zamieszkania.

W przeszłość odchodzi rodzina „wielka”, typu patriarchalnego<sup>146</sup>, wzrasta i usamodzielnia się rodzina „mała”, złożona najczęściej z dwóch pokoleń - rodziców i dzieci. Duży wpływ na przeobrażenia w strukturze rodziny wywiera praca zawodowa kobiet, która załamuje tradycyjny podział czynności i układ ról w rodzinie. Stosownie do zmian podziału ról i przyjęcia przez kobietę roli współżywiciele rodziny, zmienia się też podział władzy w rodzinie. Dawna rodzina hierarchiczna, patriarchalna z uprzywilejowaną pozycją ojca-męża jako głowy rodziny, jej głównego żywiciela, staje się współcześnie coraz bardziej związkiem partnerskim<sup>147</sup>. W związku z tym zachodzą zmiany w zakresie więzi łączącej współmałżonków oraz ich dzieci.

---

pozamałżeńskich stosunków seksualnych, powiększenie się liczby mężatek czynnych zawodowo, indywidualizacja postaw i wzrost swobody poszczególnych członków rodziny, przejmowanie przez państwo funkcji opiekuńczej, pełnionej dotychczas tylko przez rodzinę oraz osłabienie religijnych wzorów postępowania i życia rodzinnego. Por. B. Tryfan, *O niektórych kierunkach zmian w pozycji społecznej kobiety wiejskiej w rejonie uprzemysłowionym*, Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysłowianych 17(1966), s.281.

<sup>144</sup> Por. J. Turowski, W. Piwowarski, *Przemiany w strukturze i funkcjach rodziny: wnioski socjotechniczno-pastoralne*, Znak 24(1972) nr 217-218, s.1021; F. Adamski, *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa*, Warszawa 1970, s. 5; A. Kłoskowska, *Rodzina w Polsce Ludowej*, w: *Przemiany społeczne w Polsce Ludowej*, Warszawa 1965, s. 37.

<sup>145</sup> Przez „strukturę” pojmuje się zbiór składowych elementów i zasady powiązania ich w grupie w taki sposób, aby mogła ona jako całość utrzymać się i spełniać swoje podstawowe funkcje. Zdaniem socjologów, strukturę rodziny określają: liczba i jakość członków rodziny, układ ich pozycji i ról społecznych, przestrzenne ich usytuowanie, siła więzi instytucjonalnych i psychicznych łączących poszczególnych członków rodziny, podział czynności oraz struktura wewnątrz-rodzinnej władzy i autorytetów, łącząca się dość ściśle z układem pozycji społecznych. Por. Z. Tyszka, *Przeobrażenia rodziny robotniczej w warunkach uprzemysłowienia i urbanizacji*, Warszawa 1970, s.14.

<sup>146</sup> Rodzina „wielka” – to przede wszystkim grupa złożona przynajmniej z trzech pokoleń w linii prostej, współżyjąca stale ze sobą w przestrzennym skupieniu, często nawet pod jednym dachem, kierowana przez najstarszego mężczyznę, zazwyczaj dziadka. T. Szczurkiewicz, *Rodzina w świetle etnosocjologii*, Studia Socjologiczne 8(1969), s.244.

<sup>147</sup> C. Czapów, *Rodzina a wychowanie*, Warszawa 1968, s. 11.

b. Podlega zmianom rodzina wiejska w zakresie stosunku **mąż - żona**<sup>148</sup>. W dawnym układzie stosunków panujących na wsi, w klimacie ubóstwiania ziemi jako nadrzędnej wartości, głównie względy praktyczne leżały u podłoża zawieranych małżeństw. Małżeństwa dochodziły do skutku po uwzględnieniu interesów rodzinnych, ekonomicznych w ścisłym powiązaniu z dobrem gospodarstwa. Małżeństwa wiejskie stanowiły umowę ekonomiczną, w której interesy gospodarstwa odgrywały rolę dominującą, eliminując względy emocjonalne, podporządkowując młodych ludzi prawom i wymaganiom gospodarstwa.

Ekonomiczny charakter małżeństwa wynikał ze struktury i warunków życia rodziny chłopskiej, z jej identyfikacji z gospodarstwem rolnym, poza którym nie istniały dla ludności wiejskiej żadne inne możliwości zapewnienia egzystencji. Patriarchalna rodzina chłopska skojarzona na gruncie kalkulacji majątkowych nie była usankcjonowaniem wolnego wyboru, nie przypominała wolnego związku opartego na wspólnocie dążeń, zainteresowań, na zaangażowaniu emocjonalnym i na świadomej selekcji. W tradycyjnym modelu kojarzenia małżeństw, szczególnie przykra i upokarzająca rola przypadała przede wszystkim kobiecie.

Zachodzące w naszym kraju zmiany społeczno-ekonomiczne powodują stopniowe uwalnianie się spod wpływów czynników majątkowych. Dotyczy to w dużej mierze również wsi. Po r. 1989 następuje załamanie się tendencji charakterystycznych dla poprzedniego okresu. Podstawowe dobro, jakie stanowiła do niedawna w oczach mieszkańców wsi ziemia, zrelatywizowało się na tyle, że ilość ziemi przestała odgrywać decydującą rolę jako determinanta pozycji społecznej w lokalnej hierarchii wiejskiej. Zainteresowanie ziemią słabnie, zwłaszcza w tych rejonach, gdzie staje się za droga i można jej przeciwstawić równie wymierną wartość - dobre zarobki w przemyśle. Zauważa się obecnie na Dolnym Śląsku tendencji wykupywania od drobnych rolników 8 – 10 hektarowych pól i łączenie ich w wielkoobszarowe zarządzanie przez jednego właściciela lub spółkę.

Tradycyjny wzór rodziny chłopskiej funkcjonujący w ośrodkach typowo rolniczych, tam, gdzie pojawiają się nowe możliwości pracy, zaczyna się chwiać. O ile dawniej małżeństwo trwać mogło przez wzgląd na majątek, na interesy, na stanowiska, na inne jakieś wartości pozaosobiste, dzisiaj uwolniło się ono zupełnie od tych motywów. Zarówno w powstawaniu jak i w swym istnieniu<sup>149</sup>. Zmienia się tradycyjny wzorzec zawierania małżeństw funkcjonujący w świadomości ludności wiejskiej. Wzrost znaczenia czynników emocjonalnych, przy jednoczesnym ograniczeniu czynników majątkowych i prestiżowych,

---

<sup>148</sup> Tamże, s.15.

<sup>149</sup> B. Tryfan, *Pozycja społeczna kobiety wiejskiej*, Warszawa 1968, s.38.

decyduje o charakterze współczesnego związku<sup>150</sup>. Powoli rozpadają się tradycyjne formy transakcji matrymonialnych. Zmniejsza się rola własności przy formowaniu małżeństw. Dawne kryterium majątkowe przy zawieraniu małżeństw zaczyna być niwelowane przez dobre zarobki w przemyśle, posiadane kwalifikacje zawodowe, perspektywę urzędzenia się w mieście. Wzmacnia się też poczucie samodzielności i niezależności kobiety, zwłaszcza gdy się ma perspektywę wyjazdu do pracy w Anglii.

Obecnie nie zdarzają się małżeństwa zawierane przez wzgląd na dobro gospodarstwa, czyli tradycyjna przesłanka ekonomicznego doboru małżeńskiego nie jest obecnie jedyną siłą sprawczą. Różnice statusu ekonomicznego nie są więc podstawowym kryterium selekcji negatywnej. Małżeństwo staje się w coraz większym stopniu sprawą prywatną dwojga ludzi skojarzonych na bazie emocjonalnej, na zasadzie partnerstwa i równości. Dochodzi ono do skutku na drodze indywidualnej selekcji zainteresowanych z pominięciem, a w każdym razie zmniejszeniem, wagi ingerencji rodzinnych.

Trudno jednak przypuszczać, aby kryterium ekonomiczne w doborze współmałżonków całkowicie przestało funkcjonować. Mają one jednak inny niż dawniej kontekst. W czasach wszechwładnej komuny w Pichorowicach były sytuacje, kiedy to rodzice dobierali współmałżonków dla swych dzieci, kierując się względami korzyści materialnych i prestiżowych. Obserwuje się w środowiskach wiejskich, że rodzice wywierają silniejszy wpływ na plany małżeńskie swych dzieci niż rodzice w miastach<sup>151</sup>. Istotną rolę w wysuwanych przez rodziców-chłopów indywidualnych projektach dotyczących małżeństw dzieci, odgrywały gospodarstwa rolne. Nie chodziło tu tylko o zwiększenie gospodarstwa, ale raczej o zapewnienie istniejącemu gospodarstwu odpowiedniej siły roboczej<sup>152</sup>. Obecnie na terenie parafii istnieje tendencja powstawania związków z miłości, ale także z rozsądku. Stawiane są nie raz wymagania partnerowi też od strony materialnej.

W rezultacie i mimo iż wśród młodych, mieszkańców wsi uznanie miłości jako czynnika doboru małżonków jest bardzo powszechne, to jednak małżeństwo na wsi warunkują jeszcze w dużej mierze treści ekonomiczne<sup>153</sup>. Nowe aspiracje w zakresie doboru małżeńskiego realizują głównie ci, którzy odchodzą z rodzinnej wsi i gospodarstwa. Takie czynniki jak możliwość migracji do miasta, uzyskanie pracy w przemyśle, wykształcenie zawodowe itp. decydują, że wzgląd na dobro gospodarstwa stał się czynnikiem wtórnym w doborze współmałżonka, lub w ogóle zanika.

---

<sup>150</sup> J. Turowski, *Sytuacja małżeństwa w Polsce i w świecie*, Znak 12(1960), nr 77, s. 1449.

<sup>151</sup> B. Tryfan, dz. cyt., s. 38

<sup>152</sup> B. Gałęski, *Uwagi o społecznym zróżnicowaniu warstwy chłopskiej*, *Wiś Współczesna* 1(1958), s. 32.

<sup>153</sup> Z. T. Wierzbicki, *Żniątca w pół wieku później*, Wrocław – Warszawa - Kraków 1963, s. 285.

W kontekście tych ogólnych przeobrażeń zmieniała się diametralnie również sytuacja kobiety wiejskiej we wzorze zawierania małżeństw. Małżeństwo nie stanowi już dla niej niezbędnego warunku, egzystencji i jedyne go sposobu społecznego awansu. Możliwość pracy zawodowej osłabia zależność kobiety od męża, wpływa na zmianę, jej pozycji. Praca zarobkowa daje kobiecie świadomość własnej wartości, a jednocześnie podnosi jej wartość w oczach partnera, bardzo poważnie zmienia całokształt kultury społecznej i układ ról w rodzinie i poza rodziną. Wyrównuje pozycję społeczną mężczyzny i kobiety, narzuca nowy model rodziny<sup>154</sup>. Zmieniła się pozycja społeczna kobiety, a zatem i stosunek między małżonkami. Małżeństwo z patriarchalnego przekształca się lub przekształciło się już w małżeństwo egalitarne<sup>155</sup>. Nowa sytuacja ekonomiczna rodziny rozluźniła dawne więzi łączące męża i żonę. Ich pozycje stają się równorzędne. Zanika uzależnienie ekonomiczne kobiety-żony od mężczyzny-męża. Kobieta pod względem ekonomicznym, prawnym i obyczajowym staje się równorzędnym partnerem w życiu małżeńskim. Pracuje mąż ale często i żona. A jeśli nawet nie pracuje, to ma możliwość podjęcia pracy. Między małżonkami pozostają przede wszystkim stosunki osobiste czy osobowe, a więc stosunki przyjaźni, miłości oparte na wzajemnych uczuciach, i wspólnych dążeniach<sup>156</sup>. Stąd rodzina egalitarna, partnerska jest mniej spoiśta, trudniejsza w sterowaniu niż hierarchiczna, oparta na instytucjonalnym autorytecie męża. Jej trwałość zależy od kultury osób tworzących związek małżeński, a to nie zawsze jest łatwe do osiągnięcia, gdy w grę wchodzi różne temperamenty, ambicje, aspiracje itp., a poza tym występuje poczucie własnej niezależności. Trudniej więc o utrzymanie wewnętrznej rodzinnej spójni. Miłość nie zawsze wytrzymuje próbę czasu. Względy ekonomiczne i społeczno-obyczajowe, które dawniej, mimo zaniku czy braku więzi uczuciowej, zabezpieczały trwałość związku małżeńskiego i rodziny, przestały odgrywać decydującą rolę. Wyrównana pozycja społeczna mężczyzn i kobiet, narzucająca nowy personalistyczny model rodziny partnerskiej, zanik więzi ekonomicznej, która kiedyś była spoiwem bardzo silnym, bo uzależniała żonę od męża - odbijają się na spoiśtości rodzin tych szczególnie, które powstały pod wpływem motywów materialnych i stają się źródłem licznych konfliktów<sup>157</sup>.

Jeszcze rozwody nie występują na wsi jako masowe zjawisko. Ilość ich jest znacznie mniejsza na wsi niż w mieście. Charakterystycznych porównań dostarcza nam ilość

<sup>154</sup> J. Przychodzień, *Małżeństwo na wsi*, Roczniki Socjologii Wsi 2(1965), s.34.

<sup>155</sup> A. Wielowiejski, *O sytuacji małżeństwa dziś*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych* 2(1968), s.262.

<sup>156</sup> J. Szczepański, *Zagadnienia socjologii współczesnej*, Warszawa 1965, s. 45.

<sup>157</sup> Rolę tego czynnika w życiu współczesnej rodziny, w wyniku ogólnoswiatowych procesów industrializacji i urbanizacji i całej kultury, podkreślają niemal jednogłośnie socjologowie zajmujący się przeobrażeniami rodziny we współczesnym świecie. Por. J. Turowski. *Przemiany współczesnej rodziny*, Zeszyty Naukowe KUL 2(1959) z. 4-8, s.23-54.

rozwodów w rodzinach miejskich i wiejskich. W r. 2005 tysiąc mieszkańców notujemy w miastach – 32,1 %, 2010 – 29,6, 2011 – 28,4, na wsi w r. 2005 było 25,9%, 2010 – 22,0, a w r. 2011 – 21,2. Różnica była nie wielka wahająca się pomiędzy 6 – 8% na korzyść małżeństw wiejskich<sup>158</sup>.

Konflikty małżeńskie nie omijają jednak wsi. Dawniej tych konfliktów było znacznie mniej, a w każdym razie nie ujawniały się wyraźnie, bo strona silniejsza rozstrzygała je szybko we własnym zakresie na swoją korzyść<sup>159</sup>. W wielu wypadkach konflikty nie doprowadzają do rozwodu, ponieważ małżonkowie wiejscy przeważnie podporządkowują się ekonomicznym wymogom gospodarstwa, znajdując poparcie dla takiego stanowiska we wpływach norm moralnych dość powszechnie uznawanych w środowiskach wiejskich<sup>160</sup>. Zdarza się więc nierzadko, że mimo istniejącego konfliktu małżeństwo nie ulega rozwiązaniu.

O ile w sferze przekonań tylko 33,4% naszych respondentów uważa rozwodzenie się małżonków za moralnie złe, 38,4% - deklaruje stanowisko przeciwne, a 15,0% dopuszcza odchylenie od normy w wyjątkowych okolicznościach, to jednak na badanym terenie nie ma zachowań niezgodnych z normą stojącą na straży nierozzerwalności małżeństwa. W ciągu ostatnich 10-ciu lat jedynie tylko jedno małżeństwo przeprowadziło proces rozwodowy. Na straży więc nierozzerwalności małżeństwa stoją nie tylko normy moralności religijnej, ale i racje ekonomiczne wynikające ze wspólnoty majątkowej. W miarę przeobrażeń społeczno-gospodarczych i zmniejszania się zależności rodziny od gospodarstwa rolnego, konflikty małżeńskie mogą się częściej ujawniać na zewnątrz i prowadzić do dezintegracji życia rodzinnego.

c) Wiejska rodzina podlega zmianom w zakresie stosunku **rodzice a dzieci**<sup>161</sup>. Ten stosunek kształtuje się na innej płaszczyźnie niż dawniej. Ulegają zmianom przede wszystkim warunki wychowania rodzinnego. Współczesna rodzina nie ma już monopolu wychowawczego<sup>162</sup>. Wiele z dawnych funkcji wychowawczych w rodzinie zostało przejęte przez różne instytucje państwowe czy społeczne. Potrzeby kulturalne i towarzyskie również są często zaspokajane poza domem rodzinnym. Doniosłe jest specyficzne dla naszych czasów oddziaływanie środków kultury masowej. Nie zawsze oddziaływania wychowawcze na dziecko są ideologicznie jednolite. W rezultacie do dziecka docierają sprzeczne ze sobą zachęty i wzory. Powoduje to niejednokrotnie różnorodne trudności wychowawcze.

<sup>158</sup> A. Wielowiejski, dz. cyt., s.262.

<sup>159</sup> *Wg Rocznika Statystycznego Województwa Dolnośląskiego 2012*, tab. 16(62), s.122.

<sup>160</sup> A. Wielowiejski, dz. cyt., s. 263.

<sup>161</sup> C. Czapów, dz. cyt., s. 289.

<sup>162</sup> Tamże, s.13. Na podobny kierunek przemian wskazują: J. Turowski i W. Piwowarski, dz. cyt., s. 1025.

Kobieta-matka często nie może podołać tradycyjnie na niej ciążyącym obowiązkom w związku ze zmianą jej roli w rodzinie. Coraz częściej musi i chce ona pracować zawodowo. Dorosłe dzieci poza szkołą wiele czasu spędzają w środowisku rówieśników, klubach sportowych, kafejkach internetowych, organizacjach młodzieżowych. Mają swój własny, odrębny świat. To nie sprzyja umacnianiu wzajemnej spójni, często osłabia istniejące więzy. Poza tym dzieci są coraz bardziej krytyczne i samodzielne, szybciej rozwijają się biologicznie i psychicznie. Znacznie wcześniej, niż dawniej, wydostają się spod wpływów i oddziaływania rodziny. Prowadzi to niejednokrotnie do konfliktów z rodzicami.

Konflikt między rodzicami a starszymi dziećmi występuje coraz częściej w rodzinach wiejskich na tle dalszych perspektyw życiowych<sup>163</sup>. Przyczyniają się do tego procesy przemian społecznych, kulturalnych i gospodarczych na wsi.

W dawnym układzie stosunków panujących na wsi pozycja społeczna i ekonomiczna jednostki uzależniona była od społecznej i ekonomicznej pozycji rodziny, która udzielała jej pomocy. Jednostka wstępująca w związek małżeński musiała uwzględniać interesy grupy rodzinnej, której podlegała. Źródło społecznej władzy rodziców nad dziećmi tkwiło w ich władzy nad gospodarstwem. Start młodego człowieka na wsi niejednokrotnie był zależny od rodziny, która dawniej w przypadku małżeństwa z jej punktu widzenia niekorzystnego, mogła go wydziedziczyć i pozbawić jedyne źródła egzystencji. Ponieważ ziemia była zasadniczą podstawą bytu i pozycji społecznej, utrata praw do niej oznaczała wręcz klęskę. Zabezpieczenie egzystencji poza rodzinnym warsztatem pracy było trudne albo wręcz niemożliwe.

Nowa sytuacja ekonomiczna, liberalno - kapitalistyczna, rodziny powoduje, że młodzież na wsi szybko się emancypuje spod zależności rodziców<sup>164</sup>, dąży do wolności i niezależności<sup>165</sup>, do tego dochodzi perspektywa emigracji zawodowej. Los młodego pokolenia w dużo mniejszym stopniu niż dawniej, uwarunkowany jest domem rodzinnym. Nie dziedziczą, zawód zdobywają w szkołach. Miejsce w społeczeństwie, kariera, drogi życiowe zależą przede wszystkim od nich samych, w mniejszym stopniu od rodziców. Ziemia, którą władanie było podstawą patriarchalnej władzy ojca, traci swą dotychczasową rangę społeczną i ekonomiczną. Gospodarstwo rolne przestaje być wartością naczelną w rodzinie. Istnieje większa możliwość zarobków. Stąd prosta droga do niezależności ekono-

---

<sup>163</sup> S. Baley, *Wprowadzenie do psychologii społecznej*, Warszawa 1959, s. 206.

<sup>164</sup> D. Gałaj, *Przemiany społeczne na wsi w Polsce Ludowej*, w: *Przemiany społeczne w Polsce Ludowej*, Studia pod red. A. Sarapaty, Warszawa 1965 s.76.

<sup>165</sup> I. Tokarczuk, dz. cyt., s.1854.

micznej. Utrzymuje się pogląd, że rozwój i kondycja ekonomiczna gospodarstwa rolnego zależy zaradności właściciela i umiejętności korzystania z dotacji unijnych.

Zjawisko bardzo szybkiego usamodzielniania się dzieci, które dzięki możliwości odejścia do pracy poza rolnictwem uzależniają od siebie rodziców ze względu na siłę roboczą, prowadzi do zmian w postawach obu pokoleń do planowanego małżeństwa. Z chwilą, gdy start młodego pokolenia przestał być uzależniony od dziedziczenia, nastąpiło rozluźnienie kontroli rodzinnej w doborze partnerów do małżeństwa. Młody człowiek korzysta z daleko większej swobody, którą w stosunku do zawierania małżeństwa cechuje preferowanie czynników emocjonalnych. Młodzież sama chce decydować o swoim małżeństwie, biorąc pod uwagę kryterium osobistych upodobań. Wskaźnikiem przemian w stosunkach między rodzicami a dziećmi jest również wiek zawieranych małżeństw. Obecnie zauważa się dwie tendencje. Pierwsza to związki małżeńskie zawierają bardzo młodzi nupturienti. Druga to zawieranie w wieku późniejszym po trzydziestym roku życia i przeżyciu z partnerem jednej dekady.

Podanej analizie zauważa się, że dawne stosunki ścisłej zależności i rygorystu tracą na sile w utrzymaniu więzi łączącej rodziców i dzieci. Autorytet tych pierwszych zatracił swój instytucjonalny charakter. Muszą go potwierdzić autentycznymi wartościami osobistymi.

Z chwilą podjęcia pracy poza gospodarstwem, a zwłaszcza migracja zarobkowa powoduje, że proces usamodzielnienia potęguje się coraz bardziej. Samodzielność ekonomiczna, niezależność finansowa stają się często przyczyną rozluźnienia się więzi z rodziną, lekceważenia opinii sąsiedzkiej i wioskowej a nawet zrywania z obowiązującymi wzorami postępowania, sprzyjając pojawianiu się postaw sprzecznych z określonym modelem moralności.

d) Opisanym w zarysie zmianom w strukturze rodziny towarzyszą różnorodne przeobrażenia w jej **funkcjach**. Utrzymują się jej funkcje stałe, uniwersalne, istotne. Traci jedynie lub podlega ograniczeniu w zakresie jej funkcji historycznych, związanych z pewnymi stadiami rozwoju społeczno-gospodarczego.

Współczesna rodzina utraciła wiele swych dawniej spełnianych funkcji: ekonomiczną (przestaje być grupą pracy produkującą czy świadczącą usługi, jak to miało miejsce w rodzinie przedindustrialnej), wypoczynkową (potrzeby kulturalne i towarzyskie są często zaspokajane poza domem rodzinnym), gospodarczą (wyrażającą się w korzystaniu obecnie z usług odpowiednich zakładów gospodarczych i instytucji usługowych), opiekuńczą (która



zostaje przekazywana instytucjom państwowym i zakładom równych organizacji społecznych), częściowo również wychowawcza i religijna<sup>166</sup>. Polega również zmianom rodzina wiejska w zakresie funkcji dynamicznej, rozrodczej<sup>167</sup>.

**Tabela 1**

**Tabela urodzeń i zgonów**

Rok	Liczba urodzeń	Liczba zgonów	Przyrost naturalny
2001	12	15	- 3
2002	17	10	7
2003	14	9	5
2004	6	10	- 4
2005	18	12	6
2006	16	19	- 3
2007	9	14	- 5
2008	10	9	1
2009	18	6	12
2010	10	10	-
2011	5	12	- 7
2012	7	11	- 4

**Tabela 2**

**Liczebność dzieci w rodzinach**

Rodziny składające się z małżeństw	Pichorowice	Pielaszkowice	Jarosław	Sambórz	Ogółem	
					rodzin	%
z jednym dzieckiem	41	20	6	6	83	19,4
z dwojgiem dzieci	38	29	8	13	77	18,1

<sup>166</sup> I. Tokarczuk, dz. cyt., s.1858.

<sup>167</sup> Por. J. Turowski, W. Piwowarski, dz. cyt., s. 1023.

z trojgiem	27	28	10	7	73	17,1
z czworgiem	14	16	11	9	49	11,5
z pięciorgiem	11	11	2	2	26	6,1
z sześciorgiem	8	7	1	2	18	4,4

Rodzina chłopska odznaczała się z reguły dużą liczbą potomstwa, niewątpliwie i dzisiaj w rodzinach wiejskich liczba dzieci jest na ogół większa. Według obliczeń przedstawionych przez M. Latucha i M. Pohoskiego przeciętna liczebność rodziny wiejskiej wynosi 4 osoby<sup>168</sup>, ale „na terenie wsi obserwuje się narastające tendencje do tworzenia rodzin z małą liczbą dzieci”<sup>169</sup>. Rodzina wielodzietna, licząca czworo i więcej dzieci, nie jest już dominująca. Rodzina wiejska wyraźnie ewoluuje w kierunku rodziny małej, o zmniejszonej ilości członków. Ilość urodzeń systematycznie spada<sup>170</sup>. Upowszechnia się model rodziny pośredniej, liczącej dwoje dzieci.

Z tabeli 2 wynika, że w rodzinach parafii dominuje typ rodziny jednodzietnej, który stanowi 19,4% ogółu rodzin. Rodziny z dwojgiem dzieckiem stanowią 17,1%, z trojgiem dzieci - 18,1%, z czworgiem - 11,5%, z pięciorgiem - 6,1%, z sześciorgiem - 4,4%.

Tradycyjny model rodziny wielodzietnej w świadomości naszych respondentów, jak wynika z tabeli 3, wyraźnie się zdezaktualizował. Wśród 17,3% ankietowanych dominuje pogląd, że w rodzinie powinno być „dwoje dzieci”, 1,4% - „troje”, 2,1% - „tyle ile można wychować”, 0,8% - „ile Bóg da”, „ile się narodzi”, 2,5% - „czworo i więcej”, 4,2% - „dwoje – troje”. 3,3% ankietowanych nie wie, ile powinno być dzieci w rodzinie, a 3,3% - nie deklaruje swoich poglądów.

**Tabela 3**

**Model rodziny w świadomości parafian**

Lp	Liczba dzieci	Ankieta	
		osób	%
1	jedno	156	65,1
2	dwoje	41	17,3

<sup>168</sup> Por. A. Wielowiejski, dz. cyt., s.363.

<sup>169</sup> Por. M. Latuch i M. Pohoski, *Spółeczno-ekonomiczna struktura wsi w Polsce Ludowej*, Warszawa 1962, s.198.

<sup>170</sup> C. Czapów, dz. cyt., s.284.

3	troje	4	1,4
4	tyle ile można wychować	5	2,1
5	ile Bóg da, ile się narodzi	2	0,8
6	czworo i więcej	6	2,5
7	dwoje-troje	10	4,2
8	troje-czworo	-	-
9	nie wie	8	3,3
10	brak odpowiedzi	8	3,3
	Ogółem:	240	100,0

Większość naszych respondentów postuluje więc rodzinę mało-dzielną. Z tabeli wynika, że większość ankietowanych wysuwa jako optymalną liczbę 1-2 dzieci w rodzinie. Kategoryzacja motywów jakie leżą u podstaw wyrażanych poglądów tak szeroko akceptujących model rodziny małodziejnej, pozwala na ustalenie dwóch głównych motywów: względów osobistych i względu na potomstwo.

**Tabela 4**

**Motywy modelu rodziny małodziejnej**

Motywy	Ankieta	
	Osób	%
Względy osobiste	150	62,5
Wzгляд na potomstwo	56	23,3
Inne	34	14,2
Ogółem:	240	100,0

Model rodziny małodziejnej **względami osobistymi**, wskazującymi na dominację konsumpcyjnych postaw wobec życia, motywuje 62,5% ankietowanych. Przypatrzmy się ich motywacjom: „bo więcej starania i ciężko jest dla życia”, „ciężki jest czas wyżywić”, „na więcej nie ma warunków”, „bo jest źle”, „bo trudno w dzisiejszych czasach”, „żeby nie były przeszkodą w życiu małżeńskim”, „czym mniej, mniej obowiązków”, „ciężkie warunki życiowe”, „warunki materialne i zdrowotne rodziców”, „mało kłopotów, dużo przyjemności i

„pociechy”, „tyle dzieci rodzice będą w stanie wychować i wyżywić”, „małe zarobki”, „żeby rodzicom było lżej”, „nie potrzeba mi więcej”, „ponieważ w demokracji mamy zbyt małe zarobki”, „lepszemu klimatowi w domu”, „trudno pozwolić sobie na ich utrzymanie”, „trudne wyżywienie”.

Jak wynika z rozmów, wpływ na poglądy w sprawie optymalnej liczby dzieci w rodzinie wywierają szczególnie warunki materialne odpowiadających. Ten motyw przytaczają najczęściej respondenci oświadczający, że „tyle powinno być dzieci na ile rodziców stać”, „ile będą w stanie wychować”. Z tego typu argumentacją łączy się bezpośrednio drugi typ, który sprowadza się do przekonania, że im mniej dzieci, tym większe szanse dla rodziców dogodnego ułożenia sobie życia, tym więcej możliwości realizowania osobistych zamierzeń i zaspokajania własnych przyjemności. Te postawy i dążenia kształtuje nowa cywilizacja oraz pozostające na jej usługach środki masowego przekazu.

Model rodziny małodziejnej **względem na potomstwo** motywuje 23,3% ankietowanych. A oto ich wypowiedzi: „wystarczy mieć mniej, aby je lepiej wychować”, „trzeba im stworzyć warunki do życia”, „bo są w lepszych warunkach”, „żeby wszystkim wszystkiego wystarczyło”, „żeby dać wszystkim odpowiednie środki materialne”, „żeby im dać dobre warunki do życia”, „żeby wychować na wartościowych ludzi i katolików”, „żeby dać dobre wychowanie”, „bo wtenczas najlepiej się wychowuje”, „dzieci powinny mieć zapewnione dobre warunki”, „żeby im dać utrzymanie”, „żeby miały dobroć w życiu i co jeść”, „bo można je wychować”.

Druga kategoria motywów wskazuje więc na trudności związane z wychowaniem i wykształceniem dzieci. Z tego typu argumentacją łączy się bezpośrednio przeświadczenie, że im mniej dzieci w rodzinie tym większa szansa dania im takiego wychowania i wykształcenia, jakiego by rodzice pragnęli. Motyw ten ujawniali zasadniczo ci respondenci, dla których „idealne rozwiązanie stanowi jednak lub najwyżej parka”.

Trzecią kategorię wypowiedzi stanowią motywacje 14,2% ankietowanych, którzy model rodziny małodziejnej motywują: „nie ma w Polsce dobrych warunków”, „bo w obecnych czasach trudne są warunki”, „żeby nie było przyrostu naturalnego”, „liczba ludności na świecie jest olbrzymia. Typ rodziny wielodzietnej jest nie do przyjęcia”, „jedno dla siebie, drugie dla męża, trzecie dla Boga”.

Oczywiście trudno bez szczegółowych badań przeprowadzić analizę przyczyn zjawiska zaniku modelu rodziny wielodzietnej. Byłoby jednak uproszczeniem, podobnie jak wyjaśnianie całokształtu zjawisk populacyjnych - w kategoriach wyłącznie ekonomicznych. Procesy demograficzne na wsi polskiej są wypadkową działania różnych, czasem wręcz

przeciwstawnych, tendencji. Choć wielkość rodziny i wielkość przyrostu naturalnego mają związek z moralnością i przestrzeganiem norm współżycia małżeńskiego, bez wnikania w motywy, którymi kierują się ludzie, nie możemy jednoznacznie interpretować powyższych procesów jako osłabienia żywotności religijnej<sup>171</sup>. Jednakże model rodziny małodziejnej jest wyrazem braku trwałości niektórych treści tradycyjnego modelu małżeństwa i rodziny.

Kierunek zmian w funkcjach rodziny wskazuje, że maleje znaczenie funkcji rozrodczej, rośnie natomiast znaczenie funkcji wychowawczej<sup>172</sup>, a więc preferowanie w hierarchii zadań rodziny obowiązków wychowawczych i wyposażenia dzieci w zakresie wykształcenia i przygotowania zawodowego<sup>173</sup>.

W dawnej społeczności duża ilość dzieci miała w pewnym stopniu swe źródło zarówno w dominacji mentalności biologicznej jak i w motywacji społeczno-gospodarczej. Większa ilość osób w rodzinie podnosiła jej pozycję społeczną, a w grupie lokalnej siłę i produktywność. Po r. 1989 te motywy odpadają. Płodność biologiczna nie jest już źródłem prestiżu społecznego. W konsumpcyjnym społeczeństwie o wciąż rosnących potrzebach dziecko jest uważane za obciążenie kosztowne, obniżające nawet prestiż społeczny. Tak więc w funkcji rozrodczo-wychowawczej rodziny akcent przesuwa się z płodności na tworzenie kultury, z ilości na jakość<sup>174</sup>.

Tak więc czynnikiem różnicującym poglądy na pożądaną liczbę potomstwa stają się obecnie nie tylko warunki ekonomiczne, a zwłaszcza nie ilość ziemi, na której gospodaruje rodzina, ale nowe wzory moralne i cywilizacyjne. Bliskość przestrzenną miasta z całym zespołem jego wzorów<sup>175</sup>, popularyzację wiedzy medycznej i rozszerzenie opieki lekarskiej, bezpośredni kontakt z instytucjami i placówkami, których zadanie nie ogranicza się jedynie do propagowania modelu rodziny małodziejnej ale wyraża się również w niesieniu konkretnej pomocy w realizowaniu tego ideału - należy uznać za czynniki wpływające na regulację urodzeń. Akcja uświadamiająca, kursy i pogadanki, to czynniki sprzyjające również zmniejszaniu rozmiarów rodziny chłopskiej i obowiązków prokreacyjnych kobiety. Współczesna prasa przekazuje najwięcej treści nie dotyczących pozytywnego modelu rodziny i małżeństwa, lecz pary sukcesu w życiu zawodowym, jak aktorki<sup>176</sup>.

<sup>171</sup> Jako przyczyny spadku dzietności ustalone w różnych badaniach terenowych, najczęściej wymienia się: wzgląd na dobro dziecka, trudności materialne rodziny i przeciążenie pracą kobiet, upowszechnianie się pewnych modeli życia w ramach kultury masowej, szerzenie się materializmu praktycznego i kształtowanie się postaw konsumpcyjnych. Por. J. Turowski, W. Piwowarski, dz. cyt., s.1025.

<sup>172</sup> Por. G. Le Bras, *Żywotność religijna Kościoła we Francji*, w: *Wiara-Ludzie* dz. cyt., s.126.

<sup>173</sup> A. Wielowiejski, dz. cyt., s.263,

<sup>174</sup> J. Turowski, *Przemiany rodziny*, s.57.

<sup>175</sup> A. Wielowiejski, dz. cyt., s.263.

<sup>176</sup> Por. F. Adamski, dz. cyt., s.185.

Porównanie daty ślubu z datą urodzenia pierwszego dziecka nasuwa wniosek, że idea kontrolowanej prokreacji zyskuje sobie powszechne uznanie na wsi, jakkolwiek znajomość fizjologii rozrodu jest bezsprzecznie niezadowalająca<sup>177</sup>. Z oceny duszpasterskiej można stwierdzić, że w dużej grupie małżeństw pierwsze dziecko rodzi się przed upływem 9-go miesiąca od zawarcia ślubu. Ale na przeciwnym biegunie znajduje się również liczna grupa małżeństw, które nie miały dziecka do końca pierwszego roku pożycia. W odniesieniu do nich można by więc mówić o świadomym planowaniu rodziny.

Przekonanie, że rodzice powinni poddać się losowi i przyjąć tyle dzieci „ile Bóg da”, występuje sporadycznie i to głównie wśród starszej kategorii wieku. Powiedzenie „dał Bóg dzieci, da i na dzieci”, używane jako element ilustrujący mentalność środowiska wiejskiego, odnosi się tylko do najstarszej generacji. Siła rozrodcza ludności wiejskiej w coraz większym więc stopniu jest hamowana przez regulowanie urodzeń, które przyjmuje się sukcesywnie i w środowiskach wiejskich. Rodzice umiejętnie korzystają ze stworzonych możliwości świadomego regulowania liczby urodzeń. O rozmiarach i metodach regulacji urodzeń nie posiadamy jednak informacji. Wydaje się, że stosowanie zabiegów prewencyjnych nie jest jednolite. Obok zaufania do metody Ogino-Knausa charakteryzującego osoby starsze wiekiem, znajduje również, zwłaszcza u ludzi młodszej generacji, aprobatę dostępnych technik prewencyjnych, upowszechnianych przez oficjalną propagandę, tj. stosowanie środków antykoncepcyjnych. Proponowana przez Kościół metoda termiczna, stanowiąca swego rodzaju modyfikację uznawanego dotychczas kalendarzyka małżeńskiego, nie była jeszcze propagowana na szerszą skalę w parafii.

e) W badanym środowisku nie upowszechnia się opinia o pełno-prawności **małżeństw cywilnych**. Nie znajduje akceptacji przeświadczenie, że „kontrakt cywilny jest takim samym ślubem jak kościelny”. Nie ma wyraźnej dążności do zupełnej rezygnacji z tego aktu i poprzestania jedynie na kontrakcie cywilnym. W większości małżeństwa zawierane są tzw konkordatowe.

---

<sup>177</sup> Tamże, s.185.

**Tabela 5****Tabela liczby małżeństw na r. 2012**

Wsie	Liczba małżeństw	w tym cywilnych	
		Liczba	%
Pichorowice	163	13	7,9
Pielaszkowice	143	8	5,6
Jarosław	74	2	2,7
Sambórz	46	2	4,3
Ogółem:	426	25	5,8

Jak wynika z tabeli, małżeństwa cywilne stanowią 5,8% ogółu małżeństw parafii. W 7 małżeństwach cywilnych - obie strony wolne, a w 19 - tylko jedna wolna a druga związana istniejącą kanoniczną przeszkodą węzła małżeńskiego. W ostatnich latach na badanym terenie nie notuje się tendencji do porzucenia jedynie na kontrakcie cywilnym, a wśród obecnie istniejących - większość z nich wywodzi się z ludności napływowej. Jedynie ślubowi kościelnemu (konkordatowemu) przyznaje się moc dawania małżonkom prawa do siebie, a związek cywilny traktuje się tylko jako „formalność”, której trzeba zadośćuczynić w obliczu państwa. Małżeństwa cywilne uważane są w społeczności wiejskiej za nielegalne, niemoralne i potępiane na równi z „żyjącymi na wiare”.

Upowszechnia się przekonanie, obce doktrynie katolickiej o zdobyciu przez młodych małżonków uprawnień do współżycia seksualnego z chwilą zawarcia tylko związku małżeńskiego w Urzędzie Stanu Cywilnego, których nie mogą ograniczać żadne normy religijne. W sferze przekonań naszych respondentów tylko 22,9%, - współżycie małżeńskie po ślubie tylko cywilnym a bez kościelnego było uważane za moralnie złe. 44,1% respondentów deklaruje stanowisko przeciwne. 13,7% respondentów dopuszcza odchylenia od normy zależnie od zaistniałych okoliczności. Nie ma zdania 7,1% respondentów.

f) **Współżycie przedślubne** choć nie zyskuje aprobaty rodziny i środowiska to jednak staje się zjawiskiem powszechnym. Rozpoczęcie obcowania płciowego przed ślubem jest pogwałceniem norm kontroli rodzinnej i zlekceważeniem sankcji społecznych. Choćby więc nawet nie było racjonalnej podstawy do uprzedzeń wobec partnerów do małżeństwa, ich

postępowanie oznacza bunt przeciw władzy rodziny, a tym samym spotyka się z ujemną reakcją rodziny i środowiska. Nakaz wstrzemięźliwości płciowej objawia się w żywych reakcjach ujemnych grupy wobec jednostki nie przestrzegającej tych dyrektyw. Małżeństwo jest uważane za jedyną formę, w której może być osiągnięte zaspokojenie płciowe. Stosunki przedmałżeńskie podlegają kontroli rodzinnej, wzmocnionej przez kontrolę opinii społecznej.

Jednakże coraz częściej ulegają rozluźnieniu rygorystyczne normy dotyczące okresu przedmałżeńskiego.

Od roku 2000 - 2012 zawarto ogółem 68 małżeństw. Tę grupę młodych małżeństw poddano szczegółowej analizie, porównując dokładną datę ślubu z datą urodzenia pierwszego dziecka. Okazuje się, że pewien odsetek urodzeń następuje w kilka miesięcy po zawarciu ślubu kościelnego. 16 dzieci, tj. 3,1% wszystkich noworodków urodziło się przed upływem dziewięciu miesięcy od daty zawarcia ślubu, a znaczna ich część urodziła się nawet przed upływem sześciu miesięcy. Liczba tych „pseudo wcześniaków” jest dostatecznie wymownym dowodem na to, że pewien odsetek młodzieży rozpoczyna współżycie seksualne jeszcze przed małżeństwem, niezależnie od panujących rygorystycznych norm moralności seksualnej. Postulat dochowania czystości do ślubu nie jest więc ściśle przestrzegany.

Potwierdza to występujące na badanym terenie zjawisko dzieci nieślubnych, tj. dzieci panińskich i z małżeństw bez ślubu kościelnego.

Okazuje się, że norma zakazująca współżycia seksualnego przed ślubem jest dość często naruszana. O ile w sferze przekonań posiada jeszcze prawie powszechny charakter, o tyle w sferze zachowań konkretnych zaczyna tracić swój bezwarunkowy charakter. Nie pomagają uznawane motywy religijne, system kontroli rodzinnej i społecznej, który stoi na straży norm regulujących współżycie społeczne. Presja środowiska, rodziny, opinia otoczenia, sankcje grupowe które kiedyś wywierały skuteczny wpływ na zachowanie moralne, tracą na sile.

Kult dziewictwa, wynikający z przesłanek religijnych i ekonomicznych, oparty na strachu, traci podstawę wobec laicyzacji życia i rozwoju medycyny. W nowym wzorze partnerki do małżeństwa większą uwagę przywiązuje się do jej walorów osobistych. Utrata dziewictwa przez córkę jest wprawdzie przedmiotem nagany, ale i milczącej aprobaty gdy w grę wchodzi zawarcie małżeństwa.



## 2. Alkoholizm

Na terenie parafii pichorowickiej był szerszym zjawiskiem społecznym. Sprzedaż napojów alkoholowych odbywa się na terenie parafii, aż w trzech punktach. Niełatwo jest ustalić cyfrowe spożycie napojów alkoholowych w parafii. Wyliczona tu szacunkowo ilość wydatków na napoje alkoholowe jest zapewne dolną granicą rzeczywistych wydatków. Nie obejmuje napojów alkoholowych zakupionych w mieście, zwłaszcza supermarketach w Strzegomiu lub Środzie Śl.. Przywożona pewna ilość alkoholu wymyka się spod kontroli i próby naszych obliczeń.

W drodze wywiadów ustalono, że 21 mężczyzn w parafii uchodzi w opinii ludzi za nałogowych pijaków. Spośród nich najwięcej rekrutuje się z mieszkańców Pichorowic ze względu na zlokalizowaną tu restaurację.

Nałogowi pijacy rekrutują się głównie ze starszych mężczyzn. Konsumpcja młodych jest trudniejsza do ujęcia, jakkolwiek wśród nich nie spotyka się abstynentów. Większość z nich poddaje się zwyczajowi, modzie i okazji, przy czym najczęściej używanym przez nich trunkiem jest wino owocowe. Spotyka się również kobiety a nawet młode dziewczęta w miejscowej gospodzie, pijące publicznie wino a nawet wódkę.

Przyczyny stwierdzonej wysokiej konsumpcji alkoholu są liczne i różnorodne. Najczęściej okazji do picia dostarczają uroczystości rodzinne, sąsiedzkie, religijne jak również ukończone prace polowe. Poza tym działające w gromadzie trzy punkty z wyrobami alkoholowymi, przestawienie się ludności na bardziej konsumpcyjny styl życia, bardziej pobłażliwa w tej kwestii opinia społeczna, większe zarobki pracujących w przemyśle, które nie są inwestowane w zabudowania gospodarcze czy budownictwo mieszkaniowe oraz korzystna dla młodych struktura płac - nie pozostają bez wpływu na występujące zjawisko alkoholizmu na terenie parafii. Ponadto na podstawie intymnych relacji stwierdzono, że istnieją przypadki produkcji własnego alkoholu dla celów konsumpcyjnych.

## 3. Przepisy postne

Obraz przestrzegania przepisów postnych ilustruje poniższa tabela.

**Tabela 6**

### **Spożywanie pokarmów mięsnych, w piątki**

Wypowiedź	Osób	%
tak	158	62,6

nie	72	33,4
brak odpowiedzi	10	4,0
Ogółem:	240	100,0

Większość ankietowanych, jak wynika z tabeli 6, bo aż 62,6% osób oświadcza, że spożywa pokarmy mięsne w piątki. Tylko 33,4% ankietowanych wywiadem zachowuje III przykazanie kościelne. 4% ankietowanych nie udziela wypowiedzi. Motywy nieprzestrzegania postów zostały przedstawione na tabeli 7.

**Tabela 7**

**Motywacje nieprzestrzegania przepisów postnych**

L.p	Motywacje	l. osób	%
1	ciężka praca	81	33,8
2	Jedzenie poza domem	68	28,5
3	gdy zapomnę, że jest piątek	8	3,3
4	internat	2	0,8
5	podróż	12	5,0
6	inne	11	4,5
7	brak motywacji	58	24,1
	Ogółem	240	100,0

Motywacje ankietowanych zostały skategoryzowane w sześciu grupach. 33,8% ankietowanych nie przestrzega przepisów postnych motywując to „ciężką pracą”, 28,5% - jedzeniem poza domem „McDonald”, 3,3% „gdy zapomnę, że jest piątek”, 0,8% - „internatem”, 5,0% „podróżą”.

4,5% ankietowanych podaje jeszcze inne motywy, a mianowicie: „trzeba żyć”, „bo do gęby nie ma grzechu, tylko z gęby”, „ponieważ to nie zawsze jest zależne ode mnie”, „bo Pan Jezus umarł za nas”, „post nie ustanowiony przez Boga”, „bo nie wierzę, że ten dzień jest nakazem Boga”, „jak mam okazję”, „gotuję dla pracujących”, „jeśli jestem na kolonii lub obozie”, „pokutę można zadać sobie w inny sposób”, „nie ma co wziąć do chleba”. 24,1% ankietowanych nie podaje motywów nieprzestrzegania przepisów postnych.

Słyszcy się też pośród parafian takie motywacje osób, które spożywanie potraw mięsnych w dni postne motywuje pracą, zapomnieniem, „post uważam tylko w W. Piątek, W. Sobotę i Wigilię”, „jeśli nie ma wyboru”, „bo tak wypadnie”, „niedbalstwem”, „gdy żona ugotuje”, „biorę do chleba”, „gdy wpadnie się do restauracji”, „żona ma zmianę, ja nie kucharzę, trzeba wziąć do pracy”, „czasem jem raz dziennie”, „jak się ugotuje, skusi”, „to co jest, żeby było szybciej”, „gdy jest okazja”, „gdy nie ma czasu co zgotować”, „zgotuje się i zje”, „gdy się coś kupi, to się obiad zrobi”, „mąż przyjdzie z pracy, trzeba dać mu lepiej i sama zjem”, „lekceważy się”, „bo cały tydzień nie można dostać”.

Sumując uzyskane wyniki analiz należy stwierdzić, że zachowania moralne katolików w badanej parafii znacznie odbiegają od obowiązującego modelu moralności religijnej. Wydaje się, że zachowania moralne stanowią najsłabszą stronę spośród analizowanych przejawów życia religijnego. Biorąc jednak pod uwagę przekonania i zachowania moralne trzeba stwierdzić, że nasi respondenci bardziej odbiegają od oficjalnego modelu moralności w sferze przekonań niż w konkretnych sytuacjach życiowych.

W rodzinie ujawniają się przemiany w jej strukturze i funkcjach. Zachodzą zmiany w zakresie więzi łączącej współmałżonków oraz ich dzieci. Zakwestionowanie tradycyjnych form powoduje zmniejszenie stabilności rodziny, która częściej niż dawniej jest narażona na rozpadnięcie się. Odpadają czynniki zewnętrzne sprzyjające trwaniu małżeństwa. Wspólna praca, wspólne gospodarstwo domowe odgrywały kiedyś korzystną rolę w umacnianiu trwałości małżeństwa. Obecnie natomiast zasadniczą rolę zaczyna odgrywać więź podmiotowa, czyli postawy małżonków względem siebie, wzajemne zrozumienie i chęć poświęcenia się istotnym celom małżeństwa. Ulega zmianie dotychczasowy podział czynności i ról między małżonkami w rodzinie. Typ rodziny jakkolwiek staje się bardziej partnerski, cechuje stałość. W następstwie zachodzących przemian społecznych, pod wpływem prądów ideologicznych rodzina wiejska ulega jednak desakralizacji, czego wyrazem jest gwałtowny spadek urodzeń. Zasada kontrolowanej prokreacji jest wielkim novum w życiu wiejskiej rodziny. Czynnikiem różnicującym poglądy na pożądaną liczbę dzieci stają się nowe wzory moralne i cywilizacyjne. Idea kontrolowanej prokreacji zyskuje sobie powszechne uznanie na wsi.

W badanym środowisku nie upowszechnia się opinia o pełno-prawności małżeństw cywilnych. Małżeństwa cywilne stanowią 5,8% ogółu małżeństw parafii. W ostatnich latach na badanym terenie nie notuje się tendencji do poprzestania jedynie na kontrakcie cywilnym.

Okres dzielący ślub kościelny od cywilnego nie jest duży. Nie upowszechnia się przekonanie obce doktrynie katolickiej o zdobyciu przez młodych małżonków prawa do współżycia seksualnego z chwilą zawarcia związku małżeńskiego w Urzędzie Stanu Cywilnego. Współżycie przedślubne, jakkolwiek nie zyskuje aprobaty rodziny i środowiska, to jednak rozluźnieniu ulegają normy dotyczące okresu przedmałżeńskiego. Pewien odsetek urodzeń następuje w kilka miesięcy po zawarciu ślubu kościelnego.

W sferze zachowań moralnych, naszych parafian znamionuje coraz bardziej konsumpcyjne życie i pijaństwo. Większość parafian spożywa pokarmy mięsne w piątki, motywując to ciężką pracą.

Nie usiłuję ustalić czynników warunkujących zachowania moralne parafian, o niektórych sygnalizowałam wyraźnie. Całościowe ich uchwycenie wymagałoby podjęcia bardziej pogłębionych badań psycho-socjologicznych.

## ROZDZIAŁ V

### ELEMENTY WIĘZI Z PARAFIĄ

W tradycyjnej, polskiej parafii wiejskiej, której granice pokrywały się z granicami wsi, społeczność lokalna i parafialna były ze sobą ściśle zjednoczone. Jej wszyscy mieszkańcy wchodzili w bezpośrednie styczności i stosunki społeczne. W jej granicach zaspokajane były wszystkie niezbędne potrzeby: indywidualne, rodzinne, wychowawcze, rozrywkowe i religijne. Dzięki temu zespoleniu parafia miała szerokie możliwości wpływu na życie mieszkańców wsi. Funkcje jej miały charakter ekstensywny, tzn. nie zacieśniały się tylko do funkcji ściśle religijnych, ale obejmowały cały szereg funkcji społeczno-kulturalnych. Parafia stanowiła ośrodek społeczno-kulturalny wsi.

Na tym tle szczególnym autorytetem odznaczał się proboszcz, który w systemie społecznym wsi pełnił główną rolę. Jego autorytet wykraczał daleko poza władzę, jaka wypływa z jego roli religijnej. Ze względu na powiązania różnych przejawów życia społeczno-kulturalnego wsi z parafią, rola proboszcza wysuwała się na czoło ról pełnionych przez członków społeczności lokalnej. Jeszcze w niedalekiej przeszłości jednym z nielicznych autorytetów lokalnych był proboszcz.

Zasięg funkcji społecznych proboszczów i parafii był bardzo szeroki i różnorodny. Występował on w postaci różnych form oddziaływania na działalność różnych instytucji. Funkcje proboszcza układały się w całą gamę aktywności materialnych i duchowych. Towarzyszył on wszystkim istotnym momentom życia wsi i jednostek. Rola proboszcza współgrała z wszystkimi dziedzinami życia wiejskiego.

Trudno byłoby obecnie znaleźć parafię odpowiadającą prezentowanemu modelowi. Po ostatniej wojnie w naszym kraju pogłębił się proces „otwierania wsi” na wpływy szerszych ponadlokalnych społeczności tak, że wsi nie można już traktować jako wspólnoty w sensie tradycyjnym. Przelamana została izolacja i samowystarczalność społeczno-gospodarcza wsi. W związku z tymi zjawiskami uległ przemianom w stosunku do okresu przedwojennego zakres funkcji i struktura wiejskiej parafii. Parafia zaczęła tracić swój priorytet społeczno-kulturalny na rzecz instytucji działających na wsi. Rozluźnienie więzi łączących społeczność lokalną z parafią osłabiło jej rysy wspólnotowe.

Jak na tle przeobrażeń cywilizacyjnych, ideologicznych, ustrojowych, społecznych kształtuje się więź wsi z parafią? Zwłaszcza we współczesnym procesie demokratyzacji kraju.

Podjęcie określenia parafii jako grupy społecznej pozwoli nam na ustalenie elementów więzi społecznej występującej w badanej parafii. Możemy w niej szukać tych elementów, które występują w każdej grupie społecznej. Możemy je analizować, stosując równocześnie do omawianej parafii. Możemy więc analizować różne typy więzi społecznych, skupiających ludzi w jedną grupę parafialną. Jeżeli jednak przez więź społeczną najogólniej będziemy rozumieć całość stosunków i zależności zachodzących pomiędzy członkami określonej grupy społecznej<sup>178</sup>, to całość tych stosunków składających się na więzi parafialne jest tak bogata i różnorodna, że trudno byłoby je wszystkie zarejestrować. Wydzielenie tych, które odnoszą się do samej instytucji parafii i samego proboszcza, byłoby rzeczą sztuczną. Poza tym zebrano materiały nie pozwolą na szersze i głębsze analizy.

W podejmowanych, rozważaniach zewnętrznych oznak jedności parafii i łączności z nią, będziemy szukać w oparciu o analizę elementów konstytutywnych wspólnoty kościelnej, stanowiących jej dobro wspólne. Dlatego określenie parafii jako „ureczywistnienia Kościoła jako zdarzenia”<sup>179</sup>, stanowić będzie bardzo ważny, dogodny punkt wyjścia dla naszych badań, ponieważ umieszcza problematykę więzi wspólnotowej parafii oraz wszystkiego co tę więź wyjaśnia i kształtuje w ramach teologii Kościoła, ściślej w granicach samoureczywistnienia się Kościoła. Wyznacza to również metodę i kierunek rozważań.

Według teologii, Kościół urzeczywistnia się jako nadprzyrodzona koinonia, wspólnota we wszystkich formach i na wszystkich płaszczyznach społeczno-historycznych, dzięki swemu dobru wspólnemu jako swej racji formalnej, konstytuującej jej zwartość i jedność<sup>180</sup>. Dla wspólnoty kościelnej treściami stanowiącymi ten czynnik konstytutywny są elementy immanentnego dobra wspólnego, obejmujące wartości duchowe, nadprzyrodzone: Duch Chrystusa, Jego Słowo, Jego znaki sakramentalne i Jego Miłość<sup>181</sup>.

Te wartości konstytuują Kościół, a równocześnie są jego sprawdzianem i wyrazem. Przez nie przejawia się jego istnienie i działanie. Kościół urzeczywistnia się jako martyria, diakonia i koinonia<sup>182</sup>. Te wartości nadają naturalnym formom społecznym charakter

<sup>178</sup> Por. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia*, s.131.

<sup>179</sup> K.Rahner, *Zur Theologie der Pfarrei*, w: H.Rahner (red). *Die Pfarre*, Freiburg i/Br. 1956, s. 34; *Wg Konstytucji soboru watykańskiego II o liturgii świętej* nr 42, parafie „w pewien sposób przedstawiają widzialny Kościół ustanowiony na całej ziemi”; także J. Majka, *Socjologia parafii*, s. 52.

<sup>180</sup> Por. J. Krucina, *Dobro wspólne*, s.377.

<sup>181</sup> Tamże s. 381 n; także: *Kierunki i granice przemian*, s.193n; *Wiara a Kościół jako wspólnota*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych* 4(1970), s. 112n.

<sup>182</sup> Por. G.Philips, *Die Kirche in der Welt von heute*, Concilium 6(1965), s. 467.

nadprzyrodzony, zaszczepiając w nie „wspólnotę w Chrystusie” - Kościół<sup>183</sup>. Dzięki nim Kościół i parafia są nie tylko zbiorem elementów zewnętrznych ani społecznościami naturalnymi, uchrześcjanionymi lecz są społecznościami nadprzyrodzonymi<sup>184</sup>. One odróżniają Kościół i parafię od społeczności naturalnych. Dzięki tym elementom Kościół i parafia posiadają w swej strukturze spójnię wewnętrzną, właściwą tylko społeczności religijnej. Parafia nie byłaby społecznością religijną, gdyby obok jednoczącego czynnika zewnętrznego<sup>185</sup> nie miała wewnętrznego<sup>186</sup>.

K. Rahner podkreśla, że Kościół, a więc i parafia jako podstawowa forma urzeczywistnienia się Kościoła<sup>187</sup> czy odbicia Kościoła<sup>188</sup>, jest wypełniona właściwą sobie spójnią duchową, wewnętrzną spójnią wiary, kultu i miłości, która asymiluje i jednoczy wszystkich jej członków, w parafii można więc wyodrębnić te same elementy konstytutywne, zmierzające do kształtowania się wspólnoty Ludu Bożego, które mogą być rozważane bądź w aspekcie teologicznym bądź w socjologicznym<sup>189</sup>.

W naszych rozważaniach przypatrzmy się tylko niektórym typom więzi parafialnej, wynikającym z powiązań członków parafii z elementami wyznaczającymi wspólne dobro Kościoła a więc i parafii. Przypatrzmy się, czy i w jakim zakresie we wspólnocie parafialnej urzeczywistnia się dobro wspólne Kościoła przede wszystkim poprzez świadectwo dawane Chrystusowi i Jego zbawczemu dziełu. Przypatrzmy się, jaki jest stosunek parafian do teologicznych elementów jednoczących członków parafii oraz do instrumentalnego dobra wspólnego lub instytucjonalnego Kościoła, które stanowi część spostrzegalną i obejmuje wartości zewnętrzne urządzenia, środki i pomoce materialne służące do realizacji bezpośrednich celów społeczności kościelnej<sup>190</sup>. Weźmiemy pod uwagę stosunek parafian do reprezentanta parafii tj. proboszcza i jego funkcji oraz do kościoła parafialnego, jako ośrodka kultu religijnego. Analizować będziemy zatem przejawy ich zespolenia z grupą parafialną, biorąc za podstawę rozważań kryterium wiary kultu i miłości, stosunek do duszpasterza i ośrodka kultu religijnego.

<sup>183</sup> Por. J. Majka. W poszukiwaniu pełnego obrazu parafii. Zeszyty Naukowe KUL 12(1969), z. 1, s. 58.

<sup>184</sup> S. Wojtowicz, *Parafia jako społeczność religijna*, Homo Dei 28(1959), nr 4, s. 546.

<sup>185</sup> Zewnętrzne elementy parafii zostały ujęte w określeniu prawa kanonicznego, które definiuje ją jako część terytorium diecezji z własnym kościołem, ludem i własnym duszpasterzem.

<sup>186</sup> J. Majka w integralnej definicji parafii wewnętrzne elementy spójni społecznej parafii sprowadza do trzech: wspólnej wiary, wspólnotowego kultu i miłości wzajemnej. Zob. *Socjologia parafii*, s.25.

<sup>187</sup> K. Rahner, dz. cyt., s.34,

<sup>188</sup> F. X. Arnold, *Zur Theologie der Pfarrei*, w: *Die Pfarre*, s.18-36.

<sup>189</sup> Socjologia religii analizując różne grupy religijne wyodrębnia w nich następujące wyróżniki więzi społecznej, które pokrywają się z elementami dobra wspólnego: prawdy dogmatyczne, normy i wartości moralne, kult oraz ustrój lub organizacja. Por. G. Le Bras, *Studes de sociologie*, s. 588; także J. Wach, dz. cyt., s. 49-55.

<sup>190</sup> Por. J. Krucina, *Dobro wspólne*, s. 399.

## 1. Świadełstwo wiary

Ważnym elementem zespolenia grupowego w parafii jest wiara, tzn. wspólna z resztą parafian ideologia społeczna<sup>191</sup>. Jest najważniejszym składnikiem więzi łączących członków parafii. Daje społeczności parafialnej głęboką jedność i charakter istotnie religijny. Jest jedną z najmocniejszych spójni, jaka wiąże członków parafialnej społeczności. Na niej opiera się braterstwo i kult wspólnoty parafialnej. Im większa wiara tym głębszy kult i większa miłość<sup>192</sup>.

Stosownie do tego kryterium, o pełnej identyfikacji z parafią decyduje dawane świadełstwo prawdzie Chrystusowej, tzn. uznanie i przyjęcie wszystkich wartości stanowiących Credo Kościoła Katolickiego oraz zasad religijno-moralnych. Tym, co najbardziej konsoliduje parafię, jako grupę społeczną, jest przyjęcie przez wszystkich jej członków tej samej ideologii religijnej, czyli zespołu tych samych prawd religijno-moralnych, które stanowią własność całej grupy religijnej. Afirmacja zatem ideologii religijnej, przyjęcie wartości grupy parafialnej jest wyrazem identyfikacji z parafią.

Na tle tych rozważań autor postawił sobie pytanie: czy badana społeczność parafialna jest wspólnotą wiary, miejscem, w którym dawane jest świadełstwo prawdzie Chrystusowej; czy prawda objawiona żyje w tej wspólnotcie, a wspólnota żyje tą prawdą; czy wierni są świadkami Ewangelii i pośrednikami w dalszym przekazywaniu wiary? - Autor w rozdziale drugim, na przykładzie kilkunastu wybranych prawd dogmatycznych i norm moralnych analizował, czy i w jakim stopniu wierni akceptują głoszone przez Kościół prawdy i normy moralne; czy i w jakim stopniu zachowania moralne parafian są zgodne z oficjalnym modelem moralności obowiązującym w grupie parafialnej; czy i w jakim stopniu parafianie przestrzegają go w życiu, czyli na ile liczą się z modelem lansowanym przez Kościół Katolicki. Autor zmierzał do uchwycenia tego, co Le Bras nazywa „vitalité religieuse”<sup>193</sup>, lub w ujęciu Mirka – „Logosu” i „Ethosu Kościoła”<sup>194</sup> - urzeczywistnianego w grupie parafialnej.

Z badań wynika więc, że jakkolwiek wszyscy parafianie są ochrzczeni i prawie wszyscy nasi respondenci deklarują się jako osoby wierzące, to jednak znaczna ich część nie posiada zwartego systemu przekonań religijnych. Akceptacja prawd religijnych nie jest jednolita. Jedne prawdy wiary są akceptowane bardziej inne mniej. Średni zasięg katolików

<sup>191</sup> Por. J. Majka, *Socjologia parafii*, s.123.

<sup>192</sup> Tamże, s. 198.

<sup>193</sup> Por. G. Le Bras, *Studes de sociologie*, s. 575.

<sup>194</sup> Por. F. Mirek, dz. cyt., s. 200.



akceptujących omawiane prawdy wiary wynosi 85,1%, nie akceptujących - 3%, nie mających zdania - 8,1%, nie deklarujących swoich przekonań - 3,8.

Wśród omawianych prawd religijnych nie znajdujemy żadnej określonej prawdy dogmatycznej, która nie byłaby dezakceptowana w naszej grupie religijnej. Z omawianych prawd wiary najmniej afirmowane jest życie pozagrobowe. Z badań wynika, że następuje rozluźnienie identyfikacji z ideologią grupy parafialnej. Parafia nie stanowi grupy o jednolitym i niezmiennym systemie ideologicznym. Nie wszyscy parafianie identyfikują się z parafią na płaszczyźnie ideologicznej. Nie wszyscy katolicy uczestniczą w grupie parafialnej w jednakowy sposób. Nie każdy katolik w tej samej mierze jest członkiem Kościoła i parafii. Nie wszyscy parafianie są świadkami jedności wiary, nie wszyscy dają świadectwo prawdzie objawionej.

Dalsze kryterium przynależności do parafii w zakresie ideologii religijnej stanowi przyjęcie określonych wzorów zachowań w grupie parafialnej, będących funkcją głoszonych i uznawanych w Kościele wartości, stanowiących własność całego Kościoła<sup>195</sup>. Podobnie jak w zakresie akceptacji prawd religijnych, akceptacja norm moralnych wśród badanej ludności nie jest również jednolita. Badana zbiorowość bardziej akceptuje prawdy dogmatyczne niż normy moralne. Podobnie jak w zakresie akceptacji prawd wiary, nie znajdujemy żadnej określonej normy moralnej, która nie byłaby dezakceptowana w naszej grupie religijnej. Średni zakres osób akceptujących omawiane normy moralne wynosi 43,68%, nie akceptujących - 27,48%, dopuszczających odchylenia od tych norm zależnie od zaistniałych okoliczności - 10,5%, nie mających zdania - 12,42%, nie deklarujących swoich przekonań - 5,92 %.

Pozyskane wyniki badań wskazują, że normy moralne są uznawane lub odrzucane w różnym stopniu, w zależności od rodzaju i charakteru normy moralnej. Zasięg przekonań sprzecznych z modelem moralności dotyczy bardziej modelu postulowanego przez Kościół Katolicki. W sferze przekonań moralnych zauważamy różnego rodzaju „podskórne herezje etyczne”, ujawniające się poprzez tzw. „lokalne normy obyczajowe”. W odniesieniu do takich norm jak zakaz przerywania ciąży, rozwodzenia się małżonków zauważamy, że nasza parafia jest mocno nasycona tego typu „lokalnymi normami obyczajowymi”. Nasi respondenci dopuszczają odchylenia od tych norm zależnie od zaistniałych okoliczności. Jeszcze dalej są posunięte dewiacje w stosunku do obowiązującego modelu moralności w zakresie faktycznych zachowań moralnych. Niektórzy członkowie grupy parafialnej nie dostosowują się w swym sposobie działania do całej grupy religijnej.

---

<sup>195</sup> W. Piwowarski, *Religijność wiejska*, s. 256.

Rodzina idzie w kierunku rodziny o zmniejszonej ilości urodzeń. Ilość urodzeń systematycznie spada. Upowszechnia się model rodziny pośredniej, liczącej dwoje dzieci, który stanowi 19% ogółu rodzin. Czynnikiem różnicującym poglądy na pożądaną liczbę dzieci stają się nowe wzory moralne i cywilizacyjne. Idea kontrolowanej prokreacji zyskuje sobie powszechne uznanie. W stosowaniu zabiegów prewencyjnych, znajduje się również, zwłaszcza u ludzi młodszej kategorii wieku, aprobatę dostępnych technik prewencyjnych upowszechnianych przez oficjalną propagandę.

Małżeństwa cywilne stanowią 5,8% ogółu małżeństw parafii. Współzycie przedślubne, jakkolwiek nie zyskuje aprobaty rodziny i środowiska, to jednak rozluźnieniu ulegają normy dotyczące okresu przedmałżeńskiego. Pewien odsetek urodzeń następuje w kilka miesięcy po zawarciu ślubu kościelnego.

Parafia jest zagrożona przez pijaństwo. Większość respondentów, bo aż 62,6% ankietowanych oświadcza, że spożywa pokarmy mięsne w piątki, motywując to ciężką pracą.

## 2. Świadek kultu

Drugą ważną podstawą spójni społeczności parafialnej jest wspólnota kultu. Praktyki religijne w różnych swoich postaciach są nie tylko przejawem żywotności religijnej, wyrazem podporządkowania się nakazom grupy religijnej, ale jako czynności wspólnogrupowe stanowią podstawę spójni społeczności parafialnej. Do czynności wspólnogrupowych należy w pierwszym rzędzie kult publiczny i zbiorowy, a więc udział w niedzielnej mszy Św., uczestnictwo w różnych zrzeczeniach i praktykach religijnych. Szczególnie udział w kulcie publicznym i zbiorowym spaja społeczność parafialną i stanowi kryterium więzi z grupą parafialną<sup>196</sup>.

Dla ustalenia praktyki niedzielnej mszy św. dokonano trzech obliczeń. Ponieważ liczbę zobowiązanych do uczestnictwa we mszy świętej ustalono na 1 021 osób, odsetek uczestniczących we mszy św. wynosił: 27 kwietnia 1970 r. - 47,5%. 26 listopada 1980 – 41,1%, 13 listopada 1994 – 41%. Na podstawie tych obliczeń można przyjąć, że w badanej społeczności stan praktyki niedzielnej jest stosunkowo niski. Przeciętnie około 41,0 - 47,5% parafian uczestniczy w życiu religijnym grupy parafialnej.

Mimo osłabienia poczucia obowiązku w zakresie systematycznego uczestnictwa we mszy Św., utrzymuje się poczucie obowiązku w stosunku do komunii św. wielkanocnej. Parafię cechuje wyraźnie wysoki wskaźnik paschantes. W badaniach przy pomocy tzw.

---

<sup>196</sup> J. Majka, *Socjologia parafii*, s. 68.

„systemu kartek wielkanocnych” ustalono, że obowiązek komunii św. wielkanocnej spełniło w 1974 r. 502 osób, tj. ok. 60% zobowiązanych. Wynika stąd, że komunię św. wielkanocną przyjmują także ci, którzy nieregularnie lub nawet bardzo rzadko uczęszczają do kościoła.

Dalszym wskaźnikiem czynności wspólnogrupowych, wyrosłych na gruncie wspólnego kultu, jest udział w ugrupowaniach religijnych. „Niektóre spośród nich - jak pisze G. Le Bras - są przede wszystkim zespołami ożywionymi solidarnością społeczną, inne - jakby awangardą świeckich w Kościele, są wreszcie takie, które są jakby małymi kościołami parafialnymi”<sup>197</sup>.

Przy badanej parafii nie istnieją katolickie organizacje społeczne. Obok instytucji parafii istnieje jedynie rozbudowana, choć nieformalna organizacja społeczna parafii, działająca wokół spraw kultowych i materialnych - rada parafialna, złożona z 13 mężczyzn. Jej celem jest pomoc proboszczowi w uzyskiwaniu dochodów na potrzeby parafii oraz wypowiadanie sądów co do celowości i wysokości wydatków związanych z inwestycjami parafialnymi, jak również pomoc w organizowaniu życia religijnego i społecznego parafii. Nie odznacza się jednak aktywnością. Poza tym w ramach wspólnoty parafialnej są węższe zinstytucjonalizowane grupy, stanowiące aktyw parafialny i powiązane są ze sobą ściślejszymi związkami - nieformalne organizacje przyparafialne typu kultowego: dziecięce, młodzieżowe, męskie i żeńskie. Do najbardziej rozpowszechnionych na terenie parafii należą: „żywa róża” niewiast (9), zespół służby ołtarza (37), pełniące funkcję wyłącznie usługową w kościele. Nie tworzą jednak zwartych grup o silnej więzi osobistej. Nie mogą być narzędziem oddziaływania na szersze zbiorowości przez urabianie opinii publicznej i nie stanowią grup nacisku w kierunku zachowań pożądaných w stosunku do swoich członków.

### 3. Świadectwo miłości

Trzecim czynnikiem więzi społecznej w parafii jest miłość, przez którą dokonuje się istotne i właściwe zespolenie wspólnoty parafialnej. Miłość Chrystusa przejawiająca się w kulcie oraz w stosunku parafian do siebie, tworzy z nich wewnętrzną wspólnotę miłości, nadaje religijny charakter społeczności parafialnej. Jej zewnętrzne wyrazy, czyny braterskiej miłości, są dowodem autentyczności wiary i kultu<sup>198</sup>. Stosunki społeczne pomiędzy członkami grupy parafialnej, znajdujące swój wyraz we wzajemnych kontaktach, w dziełach

<sup>197</sup> G. Le Bras, *Żywotność religijna*, s. 156.

<sup>198</sup> A. Szafranski, *W poszukiwaniu teologii parafii*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 12(1965), z. 3, s. 33.

miłości bliźniego i aktach wzajemnej pomocy, realizacja wspólnoty w konkretnie codziennego życia, są wyrazem ich identyfikacji z parafią<sup>199</sup>, Świadczenie miłości i służby przejawiające się w stosunku parafian do siebie, jest zatem zewnętrznym wyrazem więzi z parafią.

Przypatrzmy się, w jakim stopniu dominuje miłość chrześcijańska w stosunkach sąsiedzkich naszych parafian. Czy parafia stanowi żywą wspólnotę dającą świadectwo miłości braterskiej; czy żyje miłością Chrystusa; czy o jedności ze wspólnotą świadczy miłością; czy parafianie przejawiają troskę o dobro materialne i duchowe całej społeczności parafialnej?

Repatriacja i przesiedlenie spowodowały na terenie parafii podobnie jak i na Ziemiach Zachodnich dezorganizację dawnych więzi sąsiedzkich<sup>200</sup>. Zamiast osiedlania grupowego ludności zwartymi grupami społecznymi, rozbijano emigrantów rozrzucając ich po całym terenie zasiedlanym. Działo się to często wbrew ich woli, nawet wbrew gorącym protestom ze strony osadników<sup>201</sup>. Dopiero w późniejszym okresie zasiedlania Ziemi Zachodnich władze administracyjne zaczęły stosować osiedlenie grupowe. Nieliczne jednak były wypadki osiedlania się w jednej wsi ludności pochodzącej z tej samej miejscowości<sup>202</sup>.

Przeprowadzona akcja osiedleńcza polskich repatriantów i osadników spowodowała, że rozproszyli się oni po wsiach tak, że w rezultacie tylko znikoma ich liczba zamieszkała w sąsiedztwie krewnych i dawnych znajomych. Większość więc ludności osiedleńczej stanowiła element społecznie zatowarzyszony, pozbawiony mocnej więzi społecznej<sup>203</sup>. Między poszczególnymi grupami ludności istniały narastające procesy antagonistyczne<sup>204</sup>. Dotyczyło to szczególnie repatriantów zza Buga oraz ludności autochtonicznej, która wykazywała wyraźną niechęć do kontaktów z osadnikami. Nawet związki małżeńskie między autochtonami i osadnikami należały do rzadkości. Błędy organizacyjne akcji osiedleńczej, zwielokrotnione przez błędy biurokracji popełniane przez personel administracyjny w stosunku do ludności rodzimej, zraziły ją do państwowości i narodowości polskiej<sup>205</sup>. Spowodowały jej izolację społeczną a nawet emigrację z kraju<sup>206</sup>. Naturalny więc proces tworzenia się nowej społeczności tych ziem nie tylko został przyspieszony lecz przeciwnie,

<sup>199</sup> Por. W. Piwowarski, *Parafia*, s. 44.

<sup>200</sup> Por. B. Chmielewska, *Spoleczne przeobrażenia środowisk wiejskich na Ziemiach Zachodnich*, Poznań 1965, s. 20.

<sup>201</sup> T. Kłapkowski, *Tworzenie się więzi społecznej na Ziemiach Odzyskanych*. w: *Problemy demograficzne*, s. 7.

<sup>202</sup> Por. S. Nowakowski, *Procesy adaptacji i integracji w środowisku wiejskim Ziemi Zachodnich*, w: *Przemiany społeczne*, s. 190.

<sup>203</sup> C. Strzeszewski, *Najbardziej potrzebne czynniki*, s. 90.

<sup>204</sup> Por. K. Dobrowolski, *Dyskusja*, w: *Problemy demograficzne*, s. 27.

<sup>205</sup> C. Strzeszewski, *Najbardziej potrzebne czynniki*, s. 91.

<sup>206</sup> W latach 1946-1948 władze polskie przesiedliły z Polski do Niemiec 2,2 mln osób. W ramach akcji łączenia rodzin wyemigrowało do Niemiec w latach 1952-1955 - 11 tys. osób, a w latach 1956-1959 - 236 tys. osób. Por. Z. Dolczewski, A. Kwilecki, *Spoleczeństwo wielkopolskie w osadnictwie Ziemi Zachodnich*, Poznań 1962, s. 43.

został zwolniony i opóźniony. Życie wszystkich niemal rodzin przybyłych z dawnych województw południowo-wschodnich, straciło charakter ścisłej sąsiedzkiej wspólnoty, stało się bardziej zamknięte w rodzinnym kole. Życie wsi czy miasteczka musiało się tworzyć mozolnie i powoli poprzez nowe styczności społeczne, elementy spójni socjalnej.

Zarówno repatrianci jak i osadnicy w większości nawiązywali kontakty z sąsiadami przybyłymi z innych terenów Polski natychmiast po przybyciu do swych obecnych siedzib. Sprzyjały temu niecodzienne warunki niepokoju i napięcia, obawa o dalsze losy w związku z niejasną sytuacją polityczną, potrzeba zapewnienia pomocy w razie niebezpieczeństwa i konieczność współpracy gospodarczej. W rezultacie na Ziemiach Zachodnich tworzyła się więź sąsiedzka od nowa, nie zawsze jednak na podstawie tradycyjnych wzorów. Tworzyły się liczne grupy sąsiedzkie, składające się z dawnych i nowych znajomych. Solidarność z „krajanami” jest jednak zjawiskiem typowym w środowiskach wiejskich ludności napływowej na Ziemiach Zachodnich<sup>207</sup>. Obecnie zauważa się zanik mentalności ludzi dawnych przywiązań regionalnych, na rzecz tworzenia stałej, społeczności pichorowickiej.

Na przestrzeni ostatnich dziesiątków lat z rozwojem urbanizacji, znowu „otwarcie wsi” wywarło i wywiera duży wpływ na formy współżycia społecznego na wsi. Działa mianowicie w kierunku osłabienia więzi sąsiedzkiej i wpływu środowiska miejskiego na społeczne zachowanie się mieszkańców wsi, którzy już tylko połowicznie żyją życiem społeczności wiejskiej<sup>208</sup>. W wyniku przemian w społecznej strukturze wsi, rwą się gwałtownie dawne więzi społeczne. Następuje coraz większa atomizacja życia wiejskiego<sup>209</sup>. Przede wszystkim następuje załamanie się tradycyjnej izolacji ekologicznej mieszkańców wsi. Intensywność stosunków społecznych pomiędzy sąsiadami zmalała. Zmalała wydatnie rola pomocy sąsiedzkiej. Utrzymują się tylko nieliczne jej postacie. Mniejsze jest zapotrzebowanie na różne usługi ze strony sąsiadów. Gospodarka rolna nie odgrywa już dzisiaj znacznej roli a ulepszenia techniczne ułatwiają jej prowadzenie bez niczyjej pomocy. Rolnicy nie są już do tego stopnia jak dawniej, zdani wzajemnie na siebie. W stosunkach sąsiedzkich pojawia się coraz częściej izolacja. W większej mierze niż dawniej, występuje selekcja sąsiadów, z którymi utrzymuje się bliższe stosunki. Podstawą jej jest pokrewieństwo, sympatia osobista, równy poziom gospodarczy lub zapotrzebowanie na wzajemne usługi<sup>210</sup>.

Zmiany więc w zakresie więzi sąsiedzkiej są związane z procesami przemian w społecznościach wiejskich i dalej są posunięte we wsiach bardziej zurbanizowanych. Im

<sup>207</sup> B. Chmielewska, *Spoleczne przeobrażenia*, s. 203.

<sup>208</sup> J. Majka, *Socjologia parafii*, s. 115.

<sup>209</sup> I. Tokarczuk, dz. cyt., s.1858.

<sup>210</sup> D. Dobrowolska, *Przeobrażenia społeczne wsi podmiejskiej*, Wrocław 1968, s. 143.

bardziej wzrastają kontakty ludności z ośrodkami ponadlokalnymi, tym bardziej ulegają zawężeniu stosunki sąsiedzkie<sup>211</sup>. Stąd zanik czy osłabienie więzi sąsiedzkiej nie są koniecznie przejawem osłabienia ducha wzajemnej pomocy wypływającego z przykazania miłości, ale mogą być i są najczęściej wynikiem istniejącej sytuacji ekonomiczno-społecznej<sup>212</sup>.

Na badanym terenie 63% ankietowanych i prawie wszystkie osoby poddane wywiadowi, świadczą pomoc sąsiedzką. Ilustruje to tabela 1.

**Tabela 1**

**Pomoc bezinteresowna**

Odpowiedź	Osób	%
pomagam	201	83,7
nie pomagam	25	10,5
brak odpowiedzi	14	5,8
Ogółem	240	100,0

Wypowiedzi respondentów zostały skategoryzowane w dwunastu grupach. Prezentuje je tabela 2.

**Tabela 2**

**Zakres udzielanej pomocy bezinteresownej**

Lp	Wypowiedzi	Osób	%
1	rodzinie	84	41,8
2	sąsiadowi, sąsiadce	32	15,9
3	przyjaciołom	25	12,4
4	potrzebującym	38	18,9
5	kolegom w pracy	5	2,4
6	żonie	4	1,9
7	starszkom	3	1,4
8	chorym	2	0,9
9	podróżnym	2	0,9

<sup>211</sup> W, Piwowarski, *Religijność wiejska*, s. 241.

<sup>212</sup> Tamże, s. 241.

10	znajomym	2	0,9
11	inne	4	1,9
	Ogółem:	201	100,0

41,8% respondentów świadczy pomoc bezinteresowną rodzinie, 15,9% - sąsiadowi, 12,4% - przyjaciołom, 18,9% - potrzebującym, 2,4% - kolegom w pracy, 1,9% - żonie, 1,4% - starszkom, 0,9% - chorym, podróżnym, znajomym.

Pewien więc zakres współżycia sąsiedzkiego utrzymuje się nadal i jest związany z pewnymi potrzebami wsi lub poszczególnych jej części. Przetrwały mające odległe tradycje wzajemne świadczenia sobie usług w zakresie pilnych prac gospodarskich.

Nie tak często jak dawniej istnieją dwie podstawowe formy wzajemnego świadczenia sobie usług, tj. odrobku i pomocy sąsiedzkiej, występują we wszystkich wsiach. Pomoc ta będąca wyrazem przejawu funkcji ubezpieczającej, jaką zawsze spełniała społeczność wiejska wobec swoich członków, jest oczywiście słabsza niż we wsi tradycyjnej. Dotyczy ona przede wszystkim krewnych oraz bliższych sąsiadów.

Zmiany w więzi sąsiedzkiej nie wpływają jednak na zanik czy osłabienie konfliktów sąsiedzkich, głównie w części wsi gęsto zabudowanej. Konflikty sąsiedzkie przejawiają się najczęściej w kłótniach, w czasie których wspomina się nie tylko ostatnie pretensje ale i dawne urazy i spory pozornie już zapomniane. Najczęściej przedmiotem konfliktów są szkody materialne. Konflikty niejednokrotnie znajdują swój epilog przed kolegium karno-orzekającym a nierzadko w sądzie. Nie zawsze jednak zapobiega to dalszym zatargom, zwłaszcza jeżeli są one wynikiem głębszego antagonizmu, utrzymującego się od wielu lat.

**Tabela 3**

**Gniewy rodzinne i sąsiedzkie**

Odpowiedź	Osób	%
gniewa się	34	14,2
nie gniewa się	194	80,8

brak odpowiedzi	12	5,0
Ogółem:	240	100,0

Jak wynika z wypowiedzi 14,2% ankietowanych żyje w przewlekłych gniewach, z których 5,1% ankietowanych gniewa się z jedną rodziną, 3,6% ankietowanych gniewa się z dwiema rodzinami. 12,7% ankietowanych nie podają liczby rodzin, z którymi się gniewają. Pozytywny obraz to 80,8% społeczeństwa w parafii żyje zgodnie i nie gniewa się.

#### 4. Duszpasterz i jego funkcje

Czwartym elementem spójni społecznej występującej w życiu religijnym parafii był duszpasterz ze swoimi funkcjami. Wynikało to z faktu, że proboszcz wchodzi do społeczności parafialnej jako reprezentant władzy, którą otrzymał od biskupa ze szczególnych jego ról społecznych jak rola kapłana-pośrednika, rola przekaznika ideologii religijnej itp. Poza tym parafianin wchodzi w stosunek z parafią poprzez i w łączności z jej głównym przedstawicielem tj. proboszczem. Stosunek zatem do duszpasterza-proboszcza, uznanie i podporządkowanie się jego władzy jurysdykcyjnej jest wyrazem i sprawdzianem łączności z parafią<sup>213</sup>.

W trakcie wykonywania swych powinności proboszcz nawiązuje różne styczności z wiernymi. Więzi parafialne ze swoim proboszczem mogą się więc tworzyć na tle kompleksu styczności i stosunków społecznych, w jakie wchodzi z nim parafianie. Styczności te prowadzą do wytworzenia się sieci relacji społecznych, czyli więzi o charakterze osobowo-rzeczowym<sup>214</sup>. Należy podkreślić, że więzi z proboszczem nie występują najczęściej w „czystej” postaci. Można raczej mówić o przewadze jednego lub drugiego typu więzi.

Okazją do nawiązania pierwszego rodzaju styczności z wiernymi są zinstytucjonalizowane, parafialne czynności religijne, tzn. te, które są „ujęte w normy jako czynności należące do ustroju grupy i stanowiące część działalności grupy, oraz że wykonywanie ich przez członków grupy jest postulowane niezależnie od ich indywidualności”<sup>215</sup>.

W naszych rozważaniach pomijamy analizę więzi parafialnych wynikających z wykonywania funkcji liturgiczno-rytualnej. Zwrócimy naszą uwagę na zasięg styczności proboszcza z wiernymi z tytułu pełnionych funkcji: administracyjnej społecznością

<sup>213</sup> J. Majka, *Socjologia parafii*, s.129.

<sup>214</sup> Por. E. Ciupak, *Kult religijny i jego społeczne podłoże*, *Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965, s. 413.

<sup>215</sup> F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922, s. 394.



parafialną, funkcji charytatywnej, funkcji zarządzania dobrami materialnymi parafii oraz tzw. funkcji uzupełniających.

Na tle tych funkcji może kształtować się drugi rodzaj kontaktów z parafianami w zależności od osobistego autorytetu proboszcza w społeczności parafialnej, warunków społeczno-gospodarczych i politycznych oraz potrzeb wszystkich parafian albo niektórych tylko kręgów, albo nawet poszczególnych jednostek. Najczęściej zakres tych kontaktów między proboszczem a parafianami występuje bezpośrednio lub pośrednio poprzez organizacje religijne. Ten zakres styczności kapłana z wiernymi obejmuje jednak ludzi bardziej wyselekcjonowanych.

Na terenie parafii Pichorowice, jak już autor zaznaczył, nie ma organizacji religijnych. Istnieje jedynie komitet parafialny powołany przez proboszcza lub nieraz wybierany przez parafian oraz organizacje typu kultowego. Rada parafialna zbiera się kilka razy w roku. Kontakty z organizacjami typu kultowego, które pełnią rolę usługową w kościele, odbywają się z okazji nabożeństw. Największe możliwości styczności z parafianami ma proboszcz poprzez kontakty z rodzicami, których zaprasza na tzw. „wywiadówki”. Udział rodziców kształtuje się jednak rozmaicie.

Trzeci rodzaj kontaktów proboszcza z wiernymi występuje na płaszczyźnie całej parafii. Najbardziej rozpowszechnioną formą tych kontaktów jest wizyta duszpasterska, która jest okazją do nawiązania pierwszych styczności z nowymi parafianami i do umocnienia już istniejących. Wszystkie rodziny przyjmują proboszcza, choć niektóre tylko ze względu na opinię środowiskową.

Obok więzi związanych z funkcją proboszcza-kapłana występuje jeszcze sieć osobistych pozareligijnych kontaktów proboszcza z parafianami, które mogą przekształcić się w więzi typu religijnego.

Przyjrzyjmy się jeszcze, jakie są opinie i postawy naszych parafian wobec współczesnego kapłana. Czy i w jakim stopniu katolicy badanej parafii uświadamiają sobie potrzebę pośrednictwa kapłana w sprawach zbawienia. Jak oceniają jego autorytet i pełnione funkcje społeczno-religijne. Jaki model kapłana kształtuje się w świadomości parafian?

#### **a. Kapłan jako element religijności parafian**

Według teologii kapłan jest pośrednikiem w sprawach zbawienia<sup>216</sup>. Przyjrzyjmy się, jaki jest pogląd respondentów na pośrednictwo kapłana w życiu religijnym. Z badań wynika,

<sup>216</sup> Por. W. Granat, *Sakramenty święte*, cz. I. Lublin 1961, s. 343.

że respondenci wyraźnie podkreślają znaczenie kapłana dla życia religijnego. W olbrzymiej większości zdają sobie sprawę z faktu, kim jest dla nich kapłan w świetle wiary, z jego nadprzyrodzonego posłannictwa, z jego pośrednictwa między Bogiem a ludźmi. Ilustruje to tabela 4.

**Tabela 4**

**Odpowiedzi na pytanie: „Czy księża są potrzebni”**

Odpowiedź	Osób	%
tak	230	95,9
nie	-	-
nie mam zdania	4	1,6
brak wypowiedzi	6	2,5
Ogółem:	240	100,0

95,9% ankietowanych w swoich wypowiedziach wyraźnie podkreślają, że księża są potrzebni. Ich motywacje prezentuje tabela 5.

**Tabela 5**

**Motywacje potrzeby księży**

Lp	Wypowiedzi	Osób	%
1	dla nauczania	74	32,2
2	do czynności liturgicznych	24	10,4
3	głosić słowo Boże	20	8,6
4	wychowywać	14	6,1
5	prowadzić ludzi w wierze	11	4,7
6	do odprawiania mszy św.	11	4,7
7	pomagać do zbawienia.	6	2,6
8	do udzielania sakramentów św.	5	2,1
9	rozszerzać wiarę	3	1,3
10	zastępować P. Boga	3	1,3
11	pośredniczyć między Bogiem a ludźmi	3	1,3
12	dla spraw religii	3	1,3
13	dla utrzymania religii	2	0,8

14	w każdej sprawie	2	0,8
15	inne	5	2,1
16	brak motywacji	44	19,1
	Ogółem:	230	100,0

Zdaniem 32,2% ankietowanych księży są potrzebni dla „nauczania”, 10,4% - „dla czynności liturgicznych”, 8,6% - „głosić słowo Boże”, 6,1% - „wychowywać”, 4,7% - „prowadzić ludzi w wierze”, „dla odprawiania mszy Św.”, 2,6% - „pomagać do zbawienia”, 2,1% - „do udzielania sakramentów Św.”, 1,3% - „rozszerzać wiarę”, „zastępować P. Boga”, „pośredniczyć między Bogiem a ludźmi”, „dla spraw religijnych”, 0,8% - „dla utrzymania religii”, „w każdej sprawie”.

Zdaniem wielu wiernych księży są potrzebni, bo „dusza potrzebuje pasterza”, „aby pilnowali porządku”, „dzięki nim stajemy się dziećmi Boga”, „bo są następcami Apostołów”, „aby byli w każdej chwili, gdy są wzywani do ludzi”.

Dla wielu kapłan jest również koniecznym elementem życia religijnego, ale nie motywują dlaczego. Spotyka się zdanie negowania potrzeby kapłana, ale tego nie uzasadnia.

W świadomości wielu osób funkcjonuje przekonanie, że księży są potrzebni, bo „Kościół jest instytucją, powinien mieć swoich przedstawicieli”, „jakby to było na świecie, gdyby nie było księży”, „ukazują wiarę chrześcijańską we właściwym świetle”, „ktoś musi być, aby ten naród prowadził”, „jakby nie było pasterza, ludzie byliby gęsi”, „naród nie postępuje błędnie”, „ludzie by zezwierzęcieli”, „jak by świat, naród istniał bez księży”, „byłaby dziczyna”, „księży złego nie nauczają”, „aby młodzież i starszych wychować na dobrą postawę obywatelską”, „ksiądz wnosi więcej wiadomości w życie młodzieży”, „byłoby barbarzyństwo”, „ksiądz naprowadza na dobrą drogę”, „żeby nie panowało pogaństwo”, „dla porady”, „o ile jest Kościół, ksiądz jest potrzebny”, „mają wpływ dodatni na życie społeczne, które nie da się zastąpić żadnymi innymi wpływami. Mam na myśli kulturę laicką”, „na świecie byłoby źle”, „bylibyśmy zupełnie baranami”, „w związku z rolą jaką spełniają w dzisiejszym społeczeństwie. Siewca prawdy, moralności, wzór przykładowej, rzetelnej pracy, za którą się nie bierze pieniędzy, praca godna podziwu”, „aby młodzież była religijna”, „co by ludzie walczyli bez księdza”.

Z wypowiedzi respondentów wynika, że dość szeroko traktują pośrednictwo kapłana w sprawach religijnych. Zapotrzebowanie na religijną pracę kapłana świadczy, że traktowany jest on w świadomości parafian przede wszystkim w aspekcie funkcji duszpasterskich.

## b. Autorytet i rola kapłana

Dawny, tradycyjny autorytet księdza opierał się na funkcji księdza jako kapłana i na przynależności księdza do warstw wyższych<sup>217</sup>. Zachwycały parafian rola księdza-społecznika, działacza politycznego itp.

Obecnie wskutek przemian ustrojowo-społecznych zaszła zmiana w traktowaniu autorytetu i roli duszpasterza. Odpadła podstawa autorytetu księdza płynąca z przynależności do warstw wyższych, a ujawniła się rola kapłana jako przewodnika.

Zarówno obserwacja publicznego ustosunkowania się do kapłanów, jak również badania, jakie w tym kierunku prowadzono<sup>218</sup> wskazują jednak na niewątpliwy autorytet kapłana w społeczeństwie polskim<sup>219</sup>. Nie zmniejszyła się zanadto, wbrew oczekiwaniom, rola kapłana w wyniku przemian zaistniałych po ostatniej wojnie<sup>220</sup>. Autorytet kapłana, typowa cecha polskiego katolicyzmu tradycyjnego, funkcjonuje współcześnie, choć „na wielu odcinkach zauważa się zmniejszanie się jego funkcji społecznych”<sup>221</sup>. Nie występuje współzależność między wierzeniami i praktykami a autorytetem kleru<sup>222</sup>. Szczególnie proboszcz wiejski cieszy się dotychczas dużym autorytetem społecznym i moralnym. Jedynymi potencjalnymi konkurentami, przynajmniej z pozycji społecznej, mogą być lekarze i nauczyciele ale tylko wtedy, gdy są obdarzeni silną osobowością i udaje im się rozciągnąć swoje wpływy i kompetencje poza dziedzinę ich zawodowej aktywności.

Dość wyjątkowość pozycji proboszcza polega na tym, że kontrolowanie wszystkich dziedzin życia i oddziaływanie na przebieg szeregu wydarzeń mieści się w specyficznej sferze jego zadań jako zwierzchnika parafii; że z istoty swej funkcji łączy on różne typy kompetencji: religijną, często kulturalną z możliwością dysponowania skutecznymi jeszcze środkami nacisku.

<sup>217</sup> Por. J. Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów*, t. 3, Warszawa 1938, s. 378.

<sup>218</sup> Por. S. Lisowski, *Zagadnienie dystansu społecznego między inteligencją a duchowieństwem*, Lublin 1962; Także, W. Piwowarski, *Księża w opinii parafian wiejskich*, Lublin 1962 (maszynopis) oraz *Księża w opinii parafian wiejskich*, *Więź* 7(1964), nr 5.

<sup>219</sup> J. Majka, *Jaki jest katolicyzm polski?* *Znak* 18(1966), nr 141, s. 291.

<sup>220</sup> Zrealizowane przez A. Sarapatę badania w 1958 r. nad hierarchią zawodów i stanowisk na próbie reprezentatywnej wśród mieszkańców Warszawy wykazały, że ksiądz według kryterium poważania znalazł się na 12 miejscu wśród 29 wymienionych zawodów, według kryterium pewności pracy - na 6 miejscu, według zaś korzyści materialnych - na 11 miejscu. Por. A. Sarapata, *Studia nad uwarstwieniem i ruchliwością społeczną w Polsce*, Warszawa 1965, s. 139.

Podobne badania zostały przeprowadzone w Płocku i na wsi płockiej w 1962 r. Na 11 zawodów wymienionych w kwestionariuszu, ksiądz według kryterium prestiżu znalazł się w mieście na 6 miejscu, a na wsi na 5 miejscu. Tamże, s. 48. Kwestionariusz, na którym opierał się autor, nie został dopracowany. W tym rejonie należało pytać nie o księdza w ogóle, lecz o księdza katolickiego w odróżnieniu od księdza- mariawity. Por. W. Piwowarski, *Religijność wiejska*, s.198.

<sup>221</sup> B. Wojtusiak, *Wpływ „otwarcia” społeczności wiejskiej na religijność ludności wsi*, *Znak* 14(1962), nr 99 s. 1337.

<sup>222</sup> A. Pawelczyńska, *Dynamika przemian*, s. 215.

**Tabela 6**

**Odpowiedzi na pytanie: „Czy chciałby Pan(i) mieć księdza w swojej rodzinie”**

Odpowiedź	Osób	%
tak	121	50,4
nie	45	18,8
nie mam zdania	60	25,0
brak wypowiedzi	14	5,8
Ogółem:	240	100,0

50,4% ankietowanych pragnie mieć księdza w swojej rodzinie, 18,8% - nie pragnie, 25,0% ankietowanych - nie ma zdania. 5,8% ankietowanych nie udziela wypowiedzi.

Motywacje respondentów zostały skategoryzowane w siedmiu grupach. Prezentuje je tabela 7.

**Tabela 7**

**Ksiądz w rodzinie**

Lp	Wypowiedzi	Osób	%
1	zaszczyt	12	9,9
2	modliłby się za mnie	3	2,4
3	wzbogaciłbym swoją wiarę	2	1,6
4	rodzina szczęśliwa u Boga	2	1,6
5	jest to najpiękniejsze poświęcenie?	2	1,6
6	inne	24	19,8
7	brak motywacji	76	62,8
	Ogółem:	121	100,0

9,9% ankietowanych pragnie mieć księdza w swojej rodzinie, bo to jest „zaszczyt”, 2,4% - „modliłby się za mnie”, 1,6% - „wzbogaciłbym swoją wiarę”, „rodzina szczęśliwa u Boga”, „jest to najpiękniejsze powołanie”.

Wielu respondentów odpowiadało, że chciałaby mieć księdza w swojej rodzinie, bo „jest rodziną chrześcijańską”, „większa wiara w domu”, „bo służy Bogu”, „jest przyjemność”.

„mnie się podoba”, „aby była religijność w domu”, „bo ksiądz jest nauczycielem Chrystusa”, „uczyłby ludzi”, „lubie księży”, „błogosławieństwo”, „byłabym bliżej Boga”, „byłabym szczęśliwą matką”, „bo cała rodzina jest błogosławiona”, „bo ksiądz się poświęca dla Boga i dla ludzi”, „pochlebialioby mi to jako katoliczce”, „dlatego, że wszyscy księża są religijni”, „bo ksiądz się modli”, „miałabym zastępcę Boga”, „jest to najpiękniejsze zadanie życia”, „byłabym błogosławiona”, „reprezentowałby Kościół”, „aby lepiej utrzymać wiarę”, „aby rozwijać religię”.

62,8% ankietowanych pragnie mieć księdza w rodzinie, ale nie udziela motywacji.

Bliższa analiza motywacji jaką przytaczają respondenci, pozwala wyróżnić kilka grup motywów, uzasadniających chęć posiadania księdza w swojej rodzinie. Prezentuje je tabela 8.

**Tabela 8**

**Motywacje posiadania księdza w rodzinie**

Motywacje	Osób	%
religijne	24	19,8
prestizowe	17	14,1
materialne	-	-
inne	4	3,3
brak motywacji	76	62,8
Ogółem:	121	100,0

Wśród wyróżnionych motywów dominują motywy religijne i stanowią w sumie 19,8% wypowiedzi ankietowanych. Respondenci, którzy pragną mieć księdza w rodzinie z motywów religijnych, najczęściej odwołują się do względów rodzinnych i osobistych, mniej natomiast mają na uwadze dobro Kościoła.

Motywy prestiżowe dominują u 14,1% ankietowanych. Ci respondenci chcą mieć księdza w swojej rodzinie, ale w większości dla zdobycia większego szacunku i poważania. Motywy materialne nie zaznaczyły się.

W oparciu o przytoczoną motywacje można wnioskować, że kapłan dla naszych parafian jest jeszcze w dużym stopniu kategorią społeczną niż religijną. Autorytet jak i rola kapłana nie są już jednak tak szeroko pojmowane jak dawniej, ale są zacieśniane do spraw ściśle religijnych. Religijne funkcje kapłana składają się na jego autorytet i rolę społeczno-religijną w parafii.

### c. Model kapłana w świadomości wiernych

Istotną rolę społeczno-religijną kapłana w parafii określa zespół norm i oczekiwań związanych z jego pozycją społeczną. W normach określających model kapłana, jego wzór osobowy, można wyróżnić elementy teologiczno-ascetyczne, prawne i kulturowe<sup>223</sup>.

Ważne elementy teologiczno-ascetyczne modelu kapłana wynikają z przesłanek Pisma Św., a szczególnie z przekonania, że kapłan to „alter Chrystus”. Elementy prawne modelu, określające przymioty personalne kapłana, wylicza kodeks kanoniczny (kan. 124-143 i 968-976). Elementy kulturowe modelu kapłana są zwykle związane z określonym rejonem czy krajem, lokalnymi warunkami i charakterem kultury. Mogą być funkcjonalne dla instytucji, dla pewnej grupy lub całej wspólnoty kościelnej. Są wyrazem oczekiwań ludu, jego upodobań lub mogą być wyrazem negatywnej strony istniejącego modelu kapłana<sup>224</sup>.

Jakie cechy modelu kapłana są bardziej eksponowane w środowisku naszej wspólnoty parafialnej?

Wypowiedzi ankietowanych zostały skategoryzowane w tabeli 9.

**Tabela 9**

#### **Przymioty dobrego księdza**

Lp	Wypowiedzi	Osób	%
1	pobożny	66	27,2
2	dobry	18	7,3
3	mówić ładne kazania	12	5,0
4	wyrozumiały	12	5,0
5	uprzejmy	12	5,0
6	spokojny (nie nerwowy, opanowany)	11	4,7
7	religijny	11	4,7
8	uczciwy	5	2,1
9	z powołania	6	2,5

<sup>223</sup> Por. P. Taras, *Problem modelu kapłana w Kościele Katolickim*, Znak 20(1968), nr 171, s. 1117.

<sup>224</sup> Tamże, s. 1127.

10	przychylny	5	2,1
11	pokorny	4	1,6
12	miłość	3	1,3
13	człowiekiem z zasadami Chrystusa	3	1,3
14	powinien znać parafian	3	1,3
15	łagodny	3	1,3
16	ludzki	3	1,3
17	miły	3	1,3
18	mocno wierzący	3	1,3
19	prowadzić ludzi do Boga	3	1,3
20	cierpliwy	3	1,3
21	powinien służyć radą	3	1,3
22	wzorem do naśladowania	3	1,3
23	wesoły	3	1,3
24	oddany sprawom Boga i Kościoła	3	1,3
25	dobre podejście do ludzi	2	0,8
26	mądry	2	0,8
27	inne	35	14,3
	Ogółem:	240	100,0

Zdaniem 27,2% ankietowanych kapłan powinien być „pobożny”, 7,3% - „dobry”, 5,0% - „wyrozumiały”, „mówić ładne kazania”, „uprzejmy”, 4,6% - „pokorny”, 1,3% „miłujący”, „człowiekiem z zasadami Chrystusa”, „miły”, „mocno wierzący”, „prowadzić ludzi do Boga”, „cierpliwy”, „powinien służyć radą”, „Wzorem do naśladowania”, „wesoły”, „oddany sprawom Boga i Kościoła”, 0,8% „mieć dobre podejście do ludzi”, „mądry”.

Wielu parafian wypowiedziały się, że kapłan powinien być: „towarzyski”, „sprawiedliwy”, „powinien głosić tylko słowo Boże”, „rozważny”, „poważny”, „ofiarny”, „nauczać dobrze młodzież katolicką”, „serdeczny”, „dać się lubić przez ludzi”, „dobrym pasterzem”, „niezbyt szybki w podejmowaniu decyzji”, „cnotliwy”, „stanowczy dla ludzi”, „energiczny”, „umiejący skupić ludzi obok siebie”, „powinien powiedzieć szczerze o Bogu”, „dużo przebywać wśród katolików”, „bez zalet”, „mówić prawdę”, „pięknie śpiewać”, „wzorem dobroci”, „nie stawiać ceny za nic”, „umieć przemówić do ludzi”, „żyć dobrze z ludźmi i wypełniać dobrze obowiązki wobec Kościoła, siebie i Boga”, „dobrze odprawiać



mszę św., i dobrze uczyć dzieci religii”, „nie materialista”, „trochę wymagający, ale niezbyt”, „dobry gospodarz”, „ściśle stosować się do wszelkich przykazań”, „żeby nie wymagał zbyt wiele od parafianek, „wymagający ale łagodny”, „spełniać to co ślubował”, „nie księdzem rzemieślnikiem”, „zrównoważony”, „sumienny”, „wymowny”.

Respondenci przedstawiając nam hierarchię przymiotów kapłana, ujawnili nam w ten sposób komponenty jego modelu. Kategoryzacja uzyskanego materiału pozwala nam uzyskać dwie grupy przymiotów: religijne i osobowe.

**Tabela 10**

**Grupy przymiotów kapłana**

Przymioty	Osoby	%
religijne	171	71,25
osobowe	69	28,75
Ogółem:	240	100,0

W wypowiedziach, naszych respondentów dominują przymioty religijne. W ankiecie wymienia je 71,25% osób. Na drugim miejscu występują przymioty osobowe, wymienione przez 28,75% ankietowanych.

Charakterystyczne jest zjawisko, że nasi respondenci kładą większy nacisk na osobowe walory księdza. A zatem funkcje kulturowe są bardziej eksponowane przed teologiczno-ascetycznymi (religijnymi).

Nasi respondenci domagają się modelu osobowościowego kapłana, identyfikacji życia z pełnioną rolą. Nie zadowolają się podkreśleniem przez księdza wyłącznie swojego autorytetu religijnego płynącego z władzy sakralnej. Respondenci chcą widzieć w podmiocie noszącym tę władzę przede wszystkim wartości osobowe. Autorytet urzędowy musi być zawsze połączony z autorytetem osobistym. Cechy modelu kapłana, postulowane przez naszych respondentów, są zatem zbieżne z wymogami współczesnego Kościoła.

## **5. Urządzenia sakralne**

Parafialne ośrodki kultu religijnego, w których odbywają się praktyki zbiorowe i prywatne, są elementem piątym, który skupia i krystalizuje zarówno ideologię jak też czynności religijne. Dzięki nim społeczność religijna osiąga doskonalszy stopień integracji<sup>225</sup>.

<sup>225</sup> J. Majka, *Spoleczne ośrodki kultu religijnego*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 16(1969), z. 3, s. 76.

Ośrodkami kultu religijnego są wszystkie zewnętrzne i względnie trwałe miejsca, przedmioty i określony czas kultu religijnego a więc świątynie, cmentarze, kapliczki itp. Szczególnie elementem konstytuującym parafię jest własny kościół parafialny, symbol więzi wewnętrznej, centralne ognisko życia religijnego wiernych. Wokół tego ośrodka, skupiają się ludzie zróżnicowani płcią, wiekiem, pochodzeniem i wykształceniem. Wspólnie dokonują czynności kultowych. Konsoliduje się ich świadomość zbiorowa. Związek więc z kościołem parafialnym, jako ośrodkiem grupowym życia religijnego w parafii „jest wyrazem wewnętrznego zespolenia z grupą, dowodem jej żywotności jako grupy”<sup>226</sup>.

Przypatrzmy się, czy i w jakim stopniu istnieje związek parafian z tym ośrodkiem. Czy i w jakim stopniu jest on wyrazem ich wewnętrznego zespolenia z parafią?

Z tabeli wynika, że 23,7% ankietowanych woli spełniać praktyki religijne w kościele parafialnym. Motywacje badanych prezentuje tabela 11. Przytoczone motywacje w większości świadczą o podkreślaniu tradycyjnego związku z kościołem parafialnym, że przywiązanie do kościoła parafialnego jest w dużej mierze uzasadnione okolicznościami zewnętrznymi, jak bliskość przestrzenna, przyzwyczajenie itp. Mniejszą rolę odgrywają natomiast względy religijne.

**Tabela 11**

**Najczęściej frekwentowane kościoły**

Odpowiedzi	Osób	%
parafialny	57	23,7
inny	152	63,4
obojętne	25	10,4
brak wypowiedzi	6	2,5
Ogółem	240	100,0

**Tabela 12**

**Motywacje spełniania praktyk religijnych w kościele parafialnym**

<sup>226</sup> J. Majka, *Socjologia parafii*, s. 144.

Lp	Motywacje	Osób	%
1	bo jestem parafianinem	17	29,8
2	jest mi najwygodniej	13	22,8
3	jest blisko do niego	11	19,2
4	bo jest na miejscu	5	8,7
5	przyzwyczałem się	3	5,2
6	jestem z nim związany	2	3,5
7	inne	4	7,1
8	brak wypowiedzi	2	3,5
	Ogółem:	57	100,0

63,4% ankietowanych rozluźniło kontakt z kościołem parafialnym i woli spełniać praktyki religijne w innym kościele. Analiza wypowiedzi tej kategorii respondentów, którą prezentuje tabela 13, wskazuje, że należą oni do osób które mają możliwość spełniania praktyk religijnych w kościołach filialnych na terenie parafii.

**Tabela 13**

**Motywacje spełniania praktyk religijnych w innym kościele**

Lp	Motywacje	Osób	%
1	jest mi blisko do niego	128	53,4
2	jest na miejscu	31	12,9
3	do parafialnego dalej	24	10,0
4	jest najwygodniej	22	9,1
5	jest najbliżej	11	4,7
6	przyzwyczałem się	9	3,7
7	tu się najlepiej czuję	5	2,1
8	inne	2	0,8
9	brak wypowiedzi	8	3,3
	Ogółem:	152	100,0

Parafianie nie grawitują ze względu na dystans przestrzenny do kościołów sąsiednich parafii. Ze względu na „bliską odległość do swego kościoła filialnego, większość mieszkańców wsi rozluźniło kontakty z kościołem parafialnym do tego stopnia, że nawet w

uroczystościach wspólnoty parafialnych uczestniczą niechętnie. Kościół parafialny ze względu na kościoły filialne, nie stanowi więc elementu więzi z parafią. Kościoły filialne jednak u mieszkańców wsi nie osłabiają świadomości przynależności do parafii.

Dla 10,4% ankietowanych obojętne jest, gdzie spełniają praktyki religijne. Ich motywacje prezentuje tabela 14.

**Tabela 14**

**Motywacje spełniania praktyk religijnych obojętnie w którym kościele**

Lp	Wypowiedzi	Osób	%
1	w każdym kościele jest jeden i ten sam Bóg	11	44,0
2	gdyż Bóg jest jeden i wszędzie	7	28,0
3	byle być w kościele na mszy św.	4	16,0
4	nie ma żadnej różnicy między kościołami	2	8,0
5	brak wypowiedzi	1	4,0
	Ogółem:	25	100,0

Na osobną uwagę zasługuje udział w **akcjach i pracach** organizowanych przez parafię. Ofiarność, czyny społeczne i dobroczynność stanowią obok praktyk religijnych ważne wskaźniki więzi łączących poszczególne jednostki ze społecznością parafialną. Są one również niejednokrotnie nawet przyczyną rozpadu organizacji parafialnej. Stan ofiarności naszej społeczności parafialnej na potrzeby parafii prezentuje nam tabela 15.

**Tabela 15**

**Ofiarność parafian**

Wsie	liczba rodzin	Złożyło ofiary		Nie złożyło	
		l. rodzin	%	l. rodzin	%
Pichorowice	158	147	93,1	11	6,9
Pielaszkowice	146	132	90,4	14	9,6
Jarosław	83	78	94,0	5	6,0
Sambórz	49	37	75,5	12	24,5
Ogółem:	436	394	90,4	42	9,6

Uzyskane wskaźniki świadczą, że duża część wiernych wykazuje ofiarność na potrzeby parafii i kościoła. Wskaźnik ofiarności na potrzeby związane z malowaniem kościoła parafialnego i renowacją zewnętrznej elewacji kościoła w Pielaszkowice i Jarosław wynosi 90,4% ogółu rodzin. 9,6% rodzin parafii nie złożyło ofiar na wymienione prace.

Le Bras przestrzega jednak przed zbyt pochopnym wyciąganiem wniosków o religijności na podstawie ofiarności ludzi współczesnych. „Nawet, opłaty na cele kultowe... - pisze Le Bras - wypływają z jednej strony z pragnienia oddania czci Bogu, z drugiej z chęci utrzymania księży w parafii i wreszcie z pragnienia - aby się nie dać zdystansować, ani nie wydać się skąpym”<sup>227</sup>. Mimo wszystkich względów: organizacyjno-administracyjnych, ambicjonalnych i prestiżowych, ofiarność można i trzeba, zdaniem autora, tłumaczyć jako ważny wskaźnik informujący o więzi łączącej poszczególne jednostki ze społecznością parafialną.

Wśród czynności wspólnogrupowych na rzecz parafii, wymienić trzeba czynny udział parafian w wykonywanych pracach przy kościele. Parafian znamionuje - jak wynika z tabeli 16 - wysoki wskaźnik udziału w pracach przy kościele.

**Tabela 16**

**Praca parafian przy kościele**

Wsie	Liczba rodzin	Pracowało		Nie pracowało	
		rodzin	%	rodzin	%
Pichorowice	158	123	77,9	35	22,1
Pielaszkowice	146	112	76,8	34	23,2
Jarosław	83	61	73,5	22	26,5
Sambórz	49	31	63,3	18	36,7
Ogółem:	436	327	75,0	109	25,0

Aktywizacja parafialna w zakresie prac przy kościele jak budowa parkanu, porządkowanie placu kościelnego i cmentarzy, wynosi 75% ogółu rodzin. 25% rodzin nie pracowało, dając tym dowód braku zainteresowania się parafią. Aktywność parafialną w zakresie wymienionych prac wykazywali również ci, którzy nie przejawiają żywotności religijnej. Nie wydaje się jednak słuszna uwaga E. Ciupaka, że „aktywność parafialna jest zjawiskiem bardziej społecznym niż żywotność religijna”.<sup>228</sup> Interpretacja motywacji uczestników wymienionych czynności wspólnogrupowych wskazuje, że aktywność parafialna

<sup>227</sup> Por. G. Le Bras, *Żywotność*, s. 158.

<sup>228</sup> E. Ciupak, *Parafia wiejska jako przedmiot badań socjologicznych*, *Studia Socjologiczne* 2(1961), s. 272 n.

sprowadza się nie tylko do czynności określonych instytucjonalnie, jest nie tylko wyrazem przynależności do parafii jako wspólnoty lokalnej, ale informuje o dużym poczuciu przynależności do parafii jako grupy religijnej.

Istotnym zagadnieniem rozważań była więź wspólnotowa parafii oraz wszystko, co tę więź wyjaśnia i kształtuje. W swoich rozważaniach autor poruszył tylko niektóre elementy więzi, poprzez które wierni pozostają w kontakcie z parafią. Autor analizując przejawy ich zespolenia z grupą parafialną wziął za podstawę rozważań powiązania członków parafii z ideologią religijną, z religijnymi czynnościami kultu, powiązania parafian między sobą w zakresie więzi sąsiedzkiej, z duszpasterzem oraz z ośrodkiem kultu religijnego.

Na tle dotychczasowych rozważań można by dokonać typologii parafian ze względu na istniejące więzy z parafią. Najbardziej przydatną jest dla nas typologia L. E. Egberinka<sup>229</sup> ponieważ za podstawę podziału bierze element czysto socjologiczny, a mianowicie stopień integracji ze społecznością parafialną. Wyróżnia on trzy typy parafian: nominalnych, marginalnych i aktywnych.

Grupę parafian nominalnych stanowią ci, którzy spełniają praktyki religijne, ale traktują je całkowicie prywatnie. Ich związek z parafią jest całkowicie luźny. Uważają ją za instytucję zawodową, w zasadzie nie interesują się życiem parafialnym.

Parafianie marginalni spełniają minimalny standard obowiązków religijnych pod presją środowiska i obyczaju, ale ich udział w życiu parafialnym jest raczej bierny. Do każdej akcji parafialnej muszą być zapraszani.

Parafianie aktywni stanowią religijne i społeczne jądro parafii. Są związani z proboszczem osobistą współpracą. Znają parafię, jej potrzeby, są najbardziej włączeni w życie parafialne.

Zakwalifikowanie poszczególnych jednostek do wymienionych typów nie jest rzeczą łatwą. Charakterystyka podanych typów parafian jest trochę ogólnikowa, a ponadto bierze pod uwagę stopień zespolenia grupowego wynikający nie tylko z zaangażowania w życie parafialne, ale i stopień zespolenia wynikający z udziału w kulcie religijnym. Autor reasumując zaprezentowane wyniki badań, sformułuje tylko następujące wnioski:

1. Parafia Pichorowice odbiega znacznie od wzoru tradycyjnej parafii. Proces dezintegracji wspólnoty parafialnej nie posunął się jednak zbyt daleko. U większości parafian nie nastąpiło rozluźnienie z parafią na płaszczyźnie wiary, kultu, miłości, stosunku do

---

<sup>229</sup> Por. J. Majka, *Spoleczna struktura parafii*, s. 87.

duszpasterza i ośrodka kultu religijnego. Istniejąca więc parafialna jest wyrazem chwilowej stabilizacji typu religijności tradycyjnej.

2. Z badań wynika, że większość parafian identyfikuje się z parafią na płaszczyźnie ideologicznej przez przyjęcie i uznanie wszystkich wartości Kościoła. Nie wszyscy jednak katolicy uczestniczą w grupie parafialnej w jednakowy sposób. Nie każdy parafianin w tej samej mierze jest członkiem Kościoła i parafii, i parafii istnieje kategoria tzw. „heretyków materialnych” czyli ludzi, którzy tkwią w społeczności parafialnej, a mimo to nie afirmują wszystkich głoszonych przez Kościół prawd wiary i norm moralnych. Rozluźnienie z parafią na płaszczyźnie ideologicznej może być bardziej odczuwalne, gdy religia będzie się stawać sprawą bardziej osobistą, bardziej z wyboru, słowem gdy nastąpi indywidualizacja postaw w zakresie akceptacji swojej wiary.

3. Z badań wynika, że najmniejszy stopień identyfikacji z parafią wykazują parafianie na płaszczyźnie wspólnego kultu. Nie wszyscy parafianie uczestniczą systematycznie w życiu religijnym grupy parafialnej. Przeciętnie w niedzielę około 42,3 - 47,5% parafian uczestniczy w kulcie publicznym i zbiorowym. Wśród respondentów najbardziej reprezentatywna jest grupa osób praktykujących niesystematycznie i przekracza prawie połowę badanych. Więż z parafią na płaszczyźnie wspólnego kultu będzie się kurczyła w miarę zaniku uczestnictwa w praktykach religijnych.

4. Pewien zakres współżycia sąsiedzkiego wyrażający się w różnych formach bezinteresownej pomocy, utrzymuje się nadal. Większość parafian świadczy pomoc sąsiedzką. Zmiany w więzi sąsiedzkiej nie wpływają jednak na zanik czy osłabienie sporów sąsiedzkich. Duży odsetek badanych żyje w przewlekłych gniewach.

5. Na podstawie omówionych płaszczyzn styczności proboszcza z wiernymi można stwierdzić, że podstawowe kontakty ograniczają się jedynie do czynności liturgiczno-rytualnych, Zarówno sieć kontaktów jak ich zasięg nie mają większego wpływu na życie religijne. W parafii występują kręgi katolików, na których proboszcz nie ma wpływu. Jednorazowy kontakt podczas wizyty duszpasterskiej nie ma większego znaczenia dla rozwoju życia religijnego. Zapotrzebowanie na kapłana wskazuje, że obecnie traktowany jest on w świadomości parafian przede wszystkim jako duszpasterz. Zarówno autorytet jak i rola kapłana są zacieśniane do spraw religijnych. Respondenci nie negują religijnego autorytetu kapłana, ale postulują, aby ten autorytet był podbudowany walorami osobowymi. Na tak pojęty autorytet jest duże zapotrzebowanie. Wpływ proboszcza na parafian może się kurczyć nie tylko w miarę zaniku ich uczestnictwa w praktykach religijnych, ale w miarę zaniku jego osobowych walorów.

6. Na tle tych rozważań dochodzimy do wniosku, że pogłębienie życia religijnego parafian, szczególnie w zakresie doktrynalnym i kultowym, prowadzi ich do bardziej ściślejszych więzi z parafią.



## ROZDZIAŁ VI

### PRÓBA WYMIERZENIA WSPÓLZALEŻNOŚCI MIEDZY STRUKTURA SPOŁECZNĄ A STRUKTURĄ RELIGIJNĄ

Przeprowadzone dotychczasowe rozważania nie byłyby kompletne bez analizy wpływu przynajmniej niektórych czynników demograficznych i społecznych na poziom religijności badanej społeczności parafialnej. Przypatrzmy się zatem, jak kształtuje się poziom życia religijnego w zależności od kategorii społecznych w obrębie struktury społecznej parafii.

Przypatrzmy się najpierw, jaki jest układ zależności w ramach całej społeczności parafialnej między ideologią religijną a kategorią płci, wieku, zawodu i miejscem zamieszkania. Poddamy analizie jedynie wybrane prawdy dogmatyczne o największym wskaźniku nieznajomości, dezaprobaty względnie wątpliwości.

Wreszcie znając globalnie aktualny stan praktyk religijnych przypatrzmy się, jak różnicują się poziomy poszczególnych praktyk religijnych w zależności od niektórych cech społecznych. Jaki jest układ zależności między praktykami religijnymi a kategorią płci, wieku, zawodu i miejsca zamieszkania.

Autor w swoich rozważaniach poddał analizie jedynie wyniki ankiety. Autor pominął analizę wpływu stanu cywilnego i wykształcenia na religijność, ponieważ w ankiecie najbardziej reprezentowane są osoby stanu małżeńskiego oraz z wykształceniem zawodowym i średnim.

#### **1. Ideologia religijna a struktura społeczna**

##### **a. Ideologia religijna a płeć**

Potwierdza się hipoteza o większej intensywności życia religijnego u kobiet niż u mężczyzn w zakresie znajomości oraz afirmacji prawd religijnych i norm moralnych. Kobiety posiadają lepszą znajomość prawd wiary, niż mężczyźni. Ilustruje to tabela 1.

#### **Tabela 1**

**Znajomość prawd wiary a płeć**

Prawdy wiary	w i e		Nie wie		brak wypowiedzi	
	M %	K %	M %	K %	M %	K %
Osoby Trójcy św.	77,0	93,5	7,1	0,9	15,9	3,6
Sakramenty św.	38,1	72,0	43,3	23,7	18,6	4,3
Grzechy główne	8,0	38,9	67,3	38,6	24,7	22,5
Dusza ludzka	73,5	91,4	11,5	23,0	15,0	1,4
Środek zbawienia	84,9	85,6	5,4	7,2	9,7	7,2
Jezus Chrystus	44,2	56,1	46,1	35,3	9,7	8,6
Zmartwychwstanie	47,8	51,0	20,3	54,6	31,9	14,4
Troska o zbawienie	65,5	92,1	18,6	7,2	15,9	0,7
Bóstwo Chrystusa	6,2	33,5	84,1	57,9	16,0	7,2
Niebo-piekło	8,2	21,5	76,0	71,3	16,3	16,5
Wielka Nowenna	67,0	57,6	16,7	25,9	6,3	5,0
Zmiany posoborowe	85,8	87,1	7,1	7,2	5,7	5,7

Mężczyźni natomiast lepiej orientują się w bieżących sprawach Kościoła. Przypuszczalnie należy to tłumaczyć szerszymi zainteresowaniami mężczyzn, które przejawiają się w częstszym kontakcie z gazetą i radiem. Również w zakresie znajomości norm moralnych kobiety wyraźnie dominują nad mężczyznami. Ilustruje to tabela 2.

**Tabela 2****Znajomość norm moralnych a płeć**

Normy moralne	tak		nie		nie wiem		brak odpow.	
	M %	K %	M %	K %	M %	K %	M %	K %
Kościół Kat. nie udziela rozwodów	34,5	47,4	33,4	25,2	17,8	23,7	14,3	3,7
Kościół Kat. nie pozwala na sztuczne środki anty- koncepcyjne	60,2	43,9	4,4	18,0	25,7	32,4	9,7	5,7

Przerywanie ciąży jest grzechem	67,3	50,3	6,1	26,0	13,3	20,1	13,3	3,6
Wszelkie środki zapobiegania ciąży nie są grzechem	14,3	18,7	54,8	46,1	13,3	28,1	17,6	7,1
Małżeństwa katol. powinny mieć dużo dzieci	30,9	30,2	38,9	33,2	10,6	30,2	19,6	6,4

Proporcja płci ze względu na akceptację treści dogmatycznych układu się podobnie, jak w zakresie wiedzy religijnej. Kobiety wykazują większą skłonność do afirmowania prawd wiary. Ilustruje to tabela 3.

**Tabela 3**

**Przekonania religijne a płeć**

Prawdy religijne	akceptuje		nie akceptuje		nie ma zdania		brak wypowiedzi	
	M %	K %	M %	K %	M %	K %	M %	K %
Bóg jest jeden w Trzech Osobach	82,3	91,4	1,8	-	3,5	5,0	12,4	3,6
Życie pozagrobowe	70,0	68,3	10,6	8,6	15,0	20,9	4,4	2,2
Nagroda i kara po śmierci	80,6	82,0	3,5	4,3	10,6	10,1	5,3	3,6
Konieczność łaski uświęcającej	93,7	89,9	1,8	2,2	1,8	7,2	2,7	0,7
Bóg stał się Człowiekiem	92,8	97,8	3,6	-	1,8	-	1,8	2,2
Zmartwychwstanie ciała	80,4	95,6	0,9	1,6	14,4	0,8	4,3	2,0
Konieczność spowiedzi	81,4	88,4	3,5	2,9	8,9	6,3	6,2	2,2
Częsta spowiedź	78,7	73,0	7,9	10,0	15,1	15,0	4,4	1,4
Jezus Chrystus - Bogiem	90,2	94,2	0,9	-	3,4	2,2	5,5	3,6
Bóg jest Stwórcą świata	85,8	95,7	0,9	-	5,3	3,6	8,0	0,7
Stworzenie świata w sześciu dniach	86,7	89,3	0,9	0,7	6,2	8,6	6,2	1,4
Nieśmiertelność duszy	81,3	94,4	-	1,4	10,6	1,4	8,1	2,8

Proporcja płci ze względu na akceptację modelu moralności układa się podobnie, jak w zakresie akceptacji prawd wiary, tzn. kobiety wykazują większą skłonność do afirmowania norm moralnych. Ilustruje to tabela 4.

**Tabela 4**

**Akceptacja norm moralnych a płeć**

Normy moralne	nie akceptuje		akceptuje		to zależy		nie ma zdania		brak wypo.	
	M %	K %	M %	K %	M %	K %	M %	K %	M %	K %
Zdrada małżeńska	56,7	79,2	18,6	10,7	7,1	5,8	3,3	-	12,3	4,3
Przerywanie ciąży	59,5	64,5	11,1	9,3	9,7	16,3	10,5	7,6	6,2	2,1
Współżycie małż. po ślubie cywilnym	45,1	67,6	31,0	15,1	6,2	4,3	10,6	6,5	7,1	6,5
Rozwodzenie się małżonków	37,2	56,3	33,6	13,5	7,9	22,3	8,9	0,7	12,4	7,2
Środki antykoncepcyjne	39,6	40,4	28,2	25,1	15,7	14,4	10,4	12,9	6,1	7,2

Uderza nas fakt, że kobiety wyraźniej niż mężczyźni nie solidaryzując się ze wskazaniami Kościoła Katolickiego, wypowiadają się za przerywaniem ciąży i rozwodzeniem się małżonków w zależności od zaistniałych okoliczności.

Analiza zjawiska rozwodów w Polsce wykazuje, że interakcje negatywne prowadzące do rozbicia rodziny występują częściej w małżeństwach młodych, rzadziej w małżeństwach wielodzietnych i w rodzinach, gdzie kobieta nie pracuje zawodowo, choć konflikt między małżonkami istnieje bardzo ostry. Konflikty małżeńskie nie prowadzą jednak do rozwodu, ponieważ małżonkowie więcej przeważnie podporządkowują się ekonomicznym wymogom gospodarstwa, ale bardziej dotyczą kobiet, niż mężczyzn. Stąd rozwód dla nich wydaje się być najlepszym środkiem rozwiązania niepożądanego sytuacji. Jeżeli na naszym terenie nie przejawia się powyższa tendencja w decyzjach rozwodowych, to zaczyna się ujawniać w sferze przekonań.

### b. Ideologia religijna a wiek

Dalszym czynnikiem wpływającym na zróżnicowanie religijności jest struktura wieku. Hipoteza głosząca, że „najbardziej religijne są dzieci i młodzież, później w wieku produkcyjnym religijność ta stopniowo słabnie, następnie wzrasta dopiero wśród ludzi w wieku starszym, choć nie osiąga już tego poziomu, jaki miała w punkcie wyjścia”<sup>230</sup> - w naszych badaniach w odniesieniu do ideologii religijnej sprawdza się tylko częściowo.

Jak wynika z tabeli 5, najwyższy poziom wiedzy religijnej znamionuje kategorię osób 25 - 39 lat. Grupę osób w wieku 16 -24 lat, a szczególnie 40 - 59 lat cechuje spadek stopnia wiedzy religijnej, natomiast wzrost - pozostałą grupę osób powyżej 60 lat.

Grupę o najniższym poziomie wiedzy moralnej - jak wynika z tabeli 6 - stanowi kategoria osób w wieku 16 - 24 lat. Ta kategoria respondentów znalazła się również w grupie osób, które nie potrafiły dokładnie udzielić odpowiedzi odnośnie omawianych norm moralnych. Dalsze grupy wieku znamionuje wzrost stopnia wiedzy moralnej oraz spadek w grupie osób powyżej 60 lat.

**Tabela 5**

#### Znajomość prawd wiary a wiek

Prawdy wiary	wiek	wie %	nie wie %	brak odpowiedzi %
Sakramenty św.	16-24	81,0	16,7	2,3
	25-39	35,7	52,2	12,1
	40-59	47,3	47,3	5,4
	60 i więcej	71,4	28,6	-
Los duszy po śmierci człowieka	16-24	78,7	14,2	7,1
	25-39	87,1	4,3	8,6
	40-59	79,0	13,2	7,8
	60 i więcej	71,4	14,3	14,3
Treść „Wierzę w ciała zmartwychwstanie”	16-24	50,0	38,1	11,9
	25-39	60,9	21,7	17,4
	40-59	36,8	39,5	23,7
	60 i więcej	71,4	-	28,6
Jezus	16-24	5,7	45,3	-

<sup>230</sup> W. Piwowarski, *Z badań nad percepcją*, s.150.

Chrystus	25-39	60,9	34,8	4,3
	40-59	50,0	42,1	7,9
	60 i więcej	42,9	57,1	-
Chrystus Bogiem – Synem Matki Bożej	16-24	40,4	35,7	23,9
	25-39	17,4	73,9	8,7
	40-59	15,8	78,9	5,3
	60 i więcej	28,6	71,4	-

**Tabela 6****Znajomości norm moralnych a wiek**

Normy moralne	wiek	tak %	Nie %	nie wie %	brak odpo wiedzi%
Kościół Kat. nie udziela rozwodów	16-24	26,2	28,6	42,8	2,4
	25-39	43,5	43,5	13,0	=
	40-59	29,0	50,6	34,2	2,6
	60 i więcej	42,8	42,8	14,4	-
Kościół Kat. nie pozwala na używanie sztucznych środków antykonc. w małżeństwie	16-24	35,4	30,9	35,7	-
	25-39	60,9	13,0	26,1	-
	40-59	60,5	13,2	26,3	-
	60 i więcej	28,6	14,2	57,2	-
Przerywanie ciąży jest zawsze grzechem	16-24	47,6	21,4	26,2	4,8
	25-39	60,9	26,1	13,0	-
	40-59	76,3	7,9	7,9	7,9
	60 i więcej	42,8	14,3	14,3	28,6
Stosowanie wszelkich sposobów i środków zapobiegania ciąży nie jest grzechem	16-24	28,6	30,9	33,4	7,1
	25-39	21,7	56,6	17,4	4,3
	40-59	7,9	50,5	26,4	5,2
	60 i więcej	14,3	14,3	42,9	28,5
Małżeństwa katolickie powinny mieć dużo	16-24	21,4	28,6	33,3	16,7
	25-39	30,4	30,4	30,4	18,8

dzieci	40-59	31,6	39,5	10,5	18,4
	60 i więcej	28,6	14,2	28,6	28,6

Grupą o najniższym stopniu akceptacji treści dogmatycznych jest kategoria osób w wieku 16 - 24 lat. Grupy następne cechują się stałym wzrostem stopnia afirmacji. Ilustruje to tabela 7.

**Tabela 7**

**Akceptacja prawd wiary a wiek**

Prawdy wiary	Wiek	akceptuje	nie ak- ceptuje	nie ma zdania	brak od- powiedzi
		%	%	%	%
Życie pozagrobowe	16 - 24	50,0	16,7	33,3	-
	25 - 39	69,6	4,3	21,8	4,3
	40 - 59	76,4	18,4	-	5,2
	60 i więcej	100,0	-	-	-
Zmartwych- wstanie ciała	16 - 24	61,9	14,3	23,8	-
	25 - 39	82,6	-	13,1	4,3
	40 - 59	81,6	-	15,8	2,6
	60 i więcej	100,0	-	-	-
Nieśmiertelność duszy	16 - 24	95,2	-	4,8	-
	25 - 39	91,3	-	8,7	-
	40 - 59	94,7	-	5,3	-
	60 i więcej	99,7	-	0,3	-

**Tabela 8**

**Akceptacja norm moralnych a wiek**

Normy moralne	Wiek	nie ak- ceptuje	akcep- tuje	to zależy	nie ma zdania	brak odpo- wiedzi
		%	%	%	%	%

Przerywanie ciąży	16 - 24	52,4	9,5	23,9	11,9	2,3
	25 - 39	52,2	30,4	17,4	-	-
	40 - 59	71,1	7,9	15,8	2,6	2,6
	60 i więcej	81,4	14,3	-	4,3	-
Stosowanie sztucznych środków antykoncepcyjnych w pożyciu małżeńskim	16 - 24	31,0	40,5	14,3	11,9	2,3
	25 - 39	39,1	26,1	26,1	8,7	-
	40 - 59	42,2	29,0	15,8	13,1	-
	60 i więcej	68,6	28,6	-	2,8	-
Współżycie małżeńskie przed ślubem kościelnym	16 - 24	57,2	23,8	9,5	7,1	2,4
	25 - 39	52,2	21,8	8,7	17,3	-
	40 - 59	65,9	18,3	7,9	7,9	-
	60 i więcej	83,0	14,0	-	3,0	-
Zdrada małżeńska	16 - 24	73,9	11,9	11,9	-	2,3
	25 - 39	60,9	34,8	4,3	-	-
	40 - 59	71,0	18,4	7,9	-	2,7
	60 i więcej	91,4	-	4,3	4,3	-
Rozwodzenie się małżonków	16 - 24	40,4	21,4	33,4	2,4	2,4
	25 - 39	52,2	21,7	17,4	17,4	-
	40 - 59	65,8	18,4	7,9	7,9	-
	60 i więcej	58,6	14,2	18,6	8,6	-

Powyższe dane wskazują, że im starsza grupa, tym większa akceptacja prawd religijnych i odwrotnie.

Zasygnalizowane zjawisko mniejszego stopnia akceptacji treści dogmatycznych wśród osób w wieku 16 - 24 lat można tłumaczyć:

1. kształtowaniem się światopoglądu w okresie młodości, co wpływa na pewien kryzys religijny;
2. zachodzącymi obecnie przemianami społecznymi sprzyjającymi kształtowaniu się postawy laickiej, która jest częstym zjawiskiem wśród ludzi młodych;
3. wpływem charakterystycznego dla większości państw socjalistycznych programowego oddziaływania w kierunku laicyzacji poprzez szkoły i środki masowego przekazu<sup>231</sup>.

<sup>231</sup> A. Świącicki, *Religijność młodzieży w Polsce*, Znak 24(1972), nr 214, s. 476.



Z tabeli 8 ilustrującej akceptację norm moralnych ze względu na wiek wynika, że im wyższa kategoria wieku, tym stopień uznawanych norm moralnych wzrasta. Przedstawiciele z ukończonym 60 rokiem życia wyraźnie odznaczają się najwyższym wskaźnikiem uznawania omawianych norm moralnych. Mniejszy wskaźnik uznawania norm moralnych cechuje kategorię osób w wieku 40 - 49 i 25 - 39 lat. Najniższym wskaźnikiem uznawania norm moralnych odznaczają się przedstawiciele wieku 16 - 24 lat. Poza tym nie solidaryzując się ze wskazaniami Kościoła Katolickiego, najbardziej dopuszczają odchylenia od omawianych norm moralnych w wyjątkowych okolicznościach. Wśród tej kategorii dominuje najwyraźniej rozluźnienie się rygoryzmu w uznawaniu norm mocno podkreślanych na gruncie oficjalnego modelu moralności.

### **c. Ideologia religijna a zawód**

Tylko częściowo potwierdza się hipoteza o zależności religijności od struktury zawodowej, że „... najbardziej związani z religią są rolnicy, nieco mniej robotnicy niewykwalifikowani, znacznie mniej robotnicy wykwalifikowani i rzemieślnicy, wreszcie najmniej pracownicy umysłowi...”<sup>232</sup>

Prawie wyrównany poziom wiedzy religijnej - jak wynika z tabeli 9 - cechuje uczniów, pracowników umysłowych i nie pracujących zawodowo, wśród których dominują absolwenci szkoły podstawowej oraz młodzież z nie ukończoną szkołą średnią. Gospodynie domowe przewyższają stopniem znajomości prawd wiary pracowników fizycznych. Wyraźnie najniższy poziom wiedzy religijnej cechuje rolników.

W zakresie znajomości norm moralnych trudno ułożyć dokładną kolejność poszczególnych kategorii zawodowych. Z tabeli 10 wynika, że rolników i gospodynie domowe znamionuje najwyższy wskaźnik wiedzy moralnej. Jedynie odnośnie stosowania wszelkich sposobów i środków zapobiegania ciąży cechuje ich spadek stopnia wiedzy.

Dalsze grupy zawodowe cechuje spadek stopnia znajomości norm moralnych. Pracownicy fizyczni jednak przewyższają stopniem znajomości norm moralnych pracowników umysłowych, którzy odnośnie stosowania wszelkich środków i sposobów zapobiegania ciąży przewyższają ich. W kategorii osób, które nie potrafiły dokładnie udzielić odpowiedzi odnośnie niektórych omawianych norm moralnych, znajdują się nie pracujący i uczniowie. Ci jednak najlepiej wiedzą, że Kościół Katolicki nie udziela rozwodów.

---

<sup>232</sup> W. Piwowarski, *Moralność*, s. 154.

W zakresie akceptacji prawd wiary trudno ułożyć dokładną kolejność poszczególnych kategorii zawodowych.

**Tabela 9**

**Znajomość prawd wiary a zawód**

Prawdy wiary	Zawód	wie	nie wie	brak od- powiedzi
		%	%	%
Sakramenty św.	rolnik	33,3	61,5	5,2
	pracownik fiz.	54,1	44,8	1,1
	pracownik umysł.	75,7	18,2	6,1
	gospodyni dom.	59,2	37,1	3,7
	uczeń	96,6	3,4	-
	nie pracujący	85,7	14,3	-
Los duszy po śmierci człowieka	rolnik	76,9	5,2	17,9
	pracownik fiz.	82,8	10,3	6,9
	pracownik umysł.	87,0	4,3	8,7
	gospodyni dom.	79,6	9,3	11,1
	uczeń	86,4	6,8	6,8
	nie pracujący	85,7	-	14,3
Treść „Wierzę w ciała zmartwychwstanie”	rolnik	20,5	33,3	46,2
	pracownik fiz.	39,1	40,2	20,7
	pracownik umysł.	87,0	8,7	4,3
	gospodyni dom.	38,9	51,8	9,3
	uczeń	44,8	27,6	27,6
	nie pracujący	57,1	-	42,9
Jezus Chrystus	rolnik	43,6	51,3	5,1
	pracownik fiz.	56,3	40,2	3,5
	pracownik umysł.	48,5	48,5	3,0
	gospodyni dom.	50,0	44,4	5,6
	uczeń	72,4	27,6	-
	nie pracujący	85,7	14,3	-
Chrystus Bogiem-	rolnik	5,1	87,2	7,7

Synem M. Boskiej	pracownik fiz.	11,5	81,6	6,9
	pracownik umysł.	21,2	78,8	-
	gospodyni dom.	16,7	75,9	7,4
	uczeń	41,4	44,8	13,8
	nie pracujący	42,9	57,1	-

**Tabela 10****Znajomość norm moralnych a zawód**

Normy moralne	Zawód	tak	nie	nie wiem	brak odpow.
		%	%	%	%
Kościół Kat. nie udziela rozwodów	rolnik	46,2	28,2	15,4	10,2
	pracownik fiz.	31,1	59,1	24,1	5,7
	pracownik umysł.	13,0	60,9	26,1	-
	gospodyni dom.	58,9	55,2	24,1	1,9
	uczeń	51,8	27,6	17,2	5,4
	nie pracujący	14,2	57,2	28,6	-
Kościół Kat. nie pozwala na używanie sztucznych środków antykoncepc. w małżeństwie	rolnik	69,5	5,1	17,9	7,7
	pracownik fiz.	49,0	10,5	52,2	8,5
	pracownik umysł.	34,8	28,7	56,5	-
	gospodyni dom.	57,4	14,8	27,8	-
	uczeń	54,5	10,5	51,8	3,4
	nie pracujący	14,4	42,8	-	42,8
Przerywanie ciąży jest zawsze grzechem	rolnik	69,2	-	15,4	15,4
	pracownik fiz.	40,4	26,9	21,2	11,5
	pracownik umysł.	28,0	40,4	28,0	4,0
	gospodyni dom.	64,9	9,2	22,2	5,7
	uczeń	44,9	58,0	17,1	-
	nie pracujący	71,5	-	28,5	-
Stosowanie wszelkich za-	rolnik	5,1	61,6	10,2	25,1
	pracownik fiz.	20,7	45,7	26,4	9,2

biegów i środków zapobiegania ciąży nie jest grzechem	pracownik umysł.	54,8	26,1	59,1	-
	gospodyni dom.	9,2	64,9	22,2	5,7
	uczeń	24,1	48,4	17,2	10,5
	nie pracujący	14,5	28,6	42,8	14,5

Największym stopniem akceptacji prawd wiary odznaczają się rolnicy. Jednak w afirmacji nieśmiertelności duszy ludzkiej pozostałe kategorie zawodowe przewyższają ich. Ilustruje to tabela 11.

**Tabela 11**  
**Akceptacja prawd wiary a zawód**

Prawdy wiary	Zawód	akceptuje	nie akceptuje	nie ma zdania	brak odpow.
		%	%	%	%
Życie pozagrobowe	rolnik	82,1	7,7	5,1	5,1
	pracownik fiz.	58,6	17,2	20,7	3,5
	pracownik umysł.	47,8	4,4	47,8	-
	gospodyni dom.	74,1	7,4	12,9	5,6
	uczeń	79,4	3,4	13,8	3,4
	nie pracujący	71,4	-	28,6	-
Nagroda i kara po śmierci	rolnik	92,3	2,6	2,6	5,1
	pracownik fiz.	80,5	14,9	14,9	3,4
	pracownik umysł.	72,7	27,3	27,3	-
	gospodyni dom.	83,3	3,7	3,7	3,7
	uczeń	75,9	17,2	17,2	-
	nie pracujący	100,0	-	-	-
Zmartwychwstanie ciała	rolnik	82,1	7,7	7,7	10,2
	pracownik fiz.	74,7	18,4	18,4	2,3
	pracownik umysł.	84,8	15,2	15,2	-
	gospodyni dom.	75,9	14,8	14,8	5,6
	uczeń	75,9	17,2	17,2	-
	nie pracujący	85,7	-	-	-

Nieśmiertelność duszy	rolnik	79,4	-	10,3	10,3
	pracownik fiz.	89,7	3,4	3,4	4,6
	pracownik umys.	90,9	9,1	-	-
	gospodyni dom.	90,7	7,4	7,4	1,9
	uczeń	79,4	3,4	13,8	3,4
	nie pracujący	71,4	-	28,6	-

Po rolnikach najwyższym stopniem afirmacji prawd wiary odznaczają się gospodynie domowe i pracownicy fizyczni oraz pracownicy umysłowi. Najniższy stopień afirmacji prawd wiary cechuje uczniów i nie pracujących, wśród których dominuje młodzież. Jednakże afirmacja życia pozagrobowego, poza rolnikami, bardziej dominuje wśród uczniów, natomiast afirmacja zmartwychwstania ciała najbardziej znamionuje nie pracujących, niż pozostałe grupy zawodowe.

Najmniej odchyień od przekonań zawartych w oficjalnym modelu moralności, jak wykazuje tabela 12, można zanotować u gospodyń domowych. Akceptują jednak w dużym stopniu stosowanie sztucznych środków antykoncepcyjnych w pożyciu małżeńskim. Najniższym wskaźnikiem akceptacji norm moralnych odznaczają się nie pracujący i uczniowie. Są zdecydowanymi zwolennikami współżycia małżeńskiego po ślubie cywilnym a przed kościelnym oraz stosowania sztucznych środków antykoncepcyjnych w pożyciu małżeńskim. Wyższy wskaźnik uznania norm moralnych cechuje rolników i pracowników fizycznych. Rolnicy jednak są zwolennikami rozwodzenia się małżonków, a pracownicy fizyczni dopuszczają odchylenia od normy zakazującej zdrady małżeńskiej i wyraźnie górują nad pozostałymi kategoriami zawodowymi afirmacja stosowania sztucznych środków antykoncepcyjnych w małżeństwie.

Pośród pracowników umysłowych najbardziej dominuje rozluźnienie w uznawaniu omawianych norm moralnych, mocno podkreślanych na gruncie oficjalnego modelu moralności. Nie solidaryzują się ze wskazaniem Kościoła Katolickiego, dopuszczają szczególnie odchylenia od normy zakazującej stosowania sztucznych środków antykoncepcyjnych w pożyciu małżeńskim i rozwodzenia się małżonków zależnie od zaistniałych okoliczności.

Tabela 12

## Akceptacja norm moralnych a zawód

Normy moralne	Zawód	nie akceptuje	akceptuje	to zależy	nie mam zdania	brak odpow.
		%	%	%	%	%
Przerywanie ciąży	rolnik	59,0	10,2	17,7	15,4	7,7
	pracownik fiz.	65,6	9,2	13,0	9,0	3,2
	pracownik umysł.	47,0	20,6	20,6	11,8	-
	gospodyni dom.	77,7	9,2	7,4	5,5	-
	uczeń	44,9	10,3	34,4	6,9	3,4
	nie pracujący	100,0	-	-	-	-
Stosowanie sztucznych środków antykoncepc. w pożyciu małżeńskim	rolnik	33,4	28,2	7,7	17,9	12,8
	pracownik fiz.	46,0	25,3	16,1	9,2	3,4
	pracownik umysł.	45,5	21,2	21,2	12,1	-
	gospodyni dom.	61,1	24,1	3,7	9,2	1,9
	uczeń	31,1	27,6	17,2	13,8	10,3
	nie pracujący	28,6	42,8	14,3	14,3	-
Współżycie małżeńskie przed ślubem kościelnym	rolnik	53,9	12,8	5,1	7,7	20,5
	pracownik fiz.	67,9	19,5	2,3	6,9	3,4
	pracownik umysł.	66,0	18,2	9,1	6,7	-
	gospodyni dom.	77,8	11,1	3,7	3,7	3,7
	uczeń	55,2	24,1	6,9	10,3	3,5
	nie pracujący	42,9	42,9	-	14,2	-
Zdrada małżeńska	rolnik	53,9	12,8	5,1	7,7	20,5
	pracownik fiz.	62,1	18,4	10,3	4,6	4,6
	pracownik umysł.	80,9	9,1	6,7	-	3,3
	gospodyni dom.	81,5	5,5	5,5	2,0	5,5
	uczeń	79,5	17,2	3,3	-	-
	nie pracujący	57,1	28,6	-	14,3	-
Rozwodzenie się małżon-	rolnik	23,1	35,9	7,7	10,2	23,1
	pracownik fiz.	46,0	24,1	16,1	6,9	6,9

ków	pracownik umysł.	51,3	12,1	33,4	-	3,2
	gospodyni dom.	63,0	9,3	12,9	3,7	11,1
	uczeń	48,4	20,6	24,1	-	6,9
	nie pracujący	71,5	28,5	-	-	-

#### d. Ideologia religijna a miejsce zamieszkania

Teoria głosząca, że „im bardziej otwarte środowisko, tym mniejsza akceptacja prawd wiary i odwrotnie”<sup>233</sup>, inaczej, im wyższy jest stopień urbanizacji ekonomicznej, tym bardziej religijność spada, w zakresie badanych przekonań moralnych respondentów znajduje całkowite potwierdzenie.

Najwyższy wskaźnik wiedzy religijnej - jak wynika z tabeli 13, cechuje wieś Pichorowice, trochę niższy - Pielaszkowice, a najniższy Sambórz i Jarosław. Wsie o wyższym wskaźniku aktywności zawodowej cechuje wyższy wskaźnik znajomości norm moralnych. Wieś Pichorowice cechuje najwyższy wskaźnik norm moralnych, a najniższy Pielaszkowice i Jarosław. Ilustruje to tabela 14.

Pod względem przekonań religijnych wieś Pielaszkowice góruje nad pozostałymi wioskami. Pozycję skrajną zajmuje Pichorowice. Jedynie w akceptacji życia pozagrobowego przewyższa pozostałe wioski. Ilustruje to tabela 15.

Wsie o wyższym wskaźniku aktywizacji zawodowej cechuje, jak wynika z tabeli 16, wyższy wskaźnik odrzucania norm moralnych. Wieś Sambórz, o najniższym wskaźniku aktywizacji zawodowej, cechuje najwyższy wskaźnik afirmacji norm moralnych. Jednakże, jak wynika z tabeli, mieszkańcy najwyraźniej dopuszczają odchylenia od omawianych norm moralnych zależnie od zaistniałych okoliczności. Pozycję skrajną w uznawaniu katolickiego modelu moralności zajmuje wieś Pichorowice bardziej nie potrafiła zająć zdecydowanego stanowiska wobec omawianych norm moralnych.

Wsie o najniższym wskaźniku aktywizacji zawodowej najpełniej uznają katolicki model moralności. Zaczyna w nich jednak dominować rozluźnienie w uznawaniu norm moralnych mocno podkreślanych na gruncie oficjalnego modelu moralności.

<sup>233</sup> W. Piwowarski, *Z badań nad percepcją*, s. 152.

**Tabela 13****Znajomość prawd religijnych a miejsce zamieszkania**

Prawdy wiary	Miejscowość	wie	nie wie	brak odpow.
		%	%	%
Sakramenty św.	Pichorowice	56,0	33,3	10,7
	Pielaszkowice	50,6	31,7	17,7
	Jarosław	48,0	40,0	12,0
Los duszy po śmierci człowieka	Pichorowice	84,0	5,3	10,7
	Pielaszkowice	68,3	15,2	16,5
	Jarosław	77,3	8,0	14,7
Treść „Wierzę w ciała zmarłych i zmartwychwstanie”	Pichorowice	45,4	29,3	25,3
	Pielaszkowice	46,8	29,1	24,1
	Jarosław	30,7	49,3	20,0
Jezus Chrystus	Pichorowice	52,0	30,7	17,3
	Pielaszkowice	44,3	44,3	11,4
	Jarosław	58,6	41,4	-
Jezus Chrystus Bogiem - Synem Matki Boskiej	Pichorowice	13,3	78,7	8,0
	Pielaszkowice	26,6	68,3	5,1
	Jarosław	8,0	80,0	12,0

**Tabela 14****Znajomość norm moralnych a miejsce zamieszkania**

Normy moralne	Miejscowość	nie	tak	nie wiem	brak odpow.
		%	%	%	%
Kościół Kat. nie udziela rozwodów	Pichorowice	44,0	29,5	26,5	-
	Pielaszkowice	38,0	44,3	13,9	3,8
	Jarosław	33,4	32,0	25,3	9,3
Kościół Kat. nie pozwala na używanie sztucznych środków antykon. w małżeństwie	Pichorowice	14,7	33,4	29,3	2,6
	Pielaszkowice	6,3	53,2	32,9	7,6
	Jarosław	6,6	54,7	26,7	12,0



Przerywanie ciąży jest zawsze grzechem	Pichorowice	18,7	50,7	24,0	6,6
	Pielaszkowice	13,9	60,8	10,1	15,2
	Jarosław	17,4	42,6	24,0	16,0
Stosowanie wszelkich sposobów i środków zapobiegania ciąży nie jest grzechem	Pichorowice	44,0	17,4	32,0	6,6
	Pielaszkowice	60,8	13,9	10,1	15,2
	Jarosław	42,6	17,4	24,0	16,0
Małżeństwa katolickie powinny mieć dużo dzieci	Pichorowice	25,3	34,8	29,2	10,7
	Pielaszkowice	35,5	32,9	12,7	18,9
	Jarosław	41,3	26,8	24,0	7,9

**Tabela 15****Akceptacja praw religijnych a miejsce zamieszkania**

Prawdy religijne	Miejscowość	akceptuje	nie akcep	nie me	brak
		%	tuje	zдания	odpow.
			%	%	%
Życie pozagrobowe	Pichorowice	69,3	4,0	24,0	2,7
	Pielaszkowice	68,4	16,4	11,4	3,8
	Jarosław	65,4	10,6	20,0	4,0
Nagroda i kara po śmierci	Pichorowice	77,4	6,6	12,0	4,0
	Pielaszkowice	82,2	3,9	8,9	5,0
	Jarosław	84,0	2,0	8,0	5,0
Zmartwychwstanie ciała	Pichorowice	70,6	8,0	16,0	5,4
	Pielaszkowice	81,0	1,3	15,2	2,5
	Jarosław	81,2	2,8	14,7	1,3
Bóg jest Stwórcą świata	Pichorowice	89,4	-	5,3	5,3
	Pielaszkowice	92,4	-	3,8	3,8
	Jarosław	92,0	1,2	2,8	4,0
Dusza ludzka jest nieśmiertelna	Pichorowice	84,0	2,7	8,0	5,3
	Pielaszkowice	93,7	-	1,3	5,0
	Jarosław	88,0	-	8,0	4,0

**Tabela 16****Akceptacja norm moralnych a miejsce zamieszkania**

Normy moralne	Miejscowość	nie akceptuje	akceptuje	nie ma zdania	to zależy	brak odpow.
		%	%	%	%	%
Przerywanie ciąży	Pichorowice	56,0	18,7	13,4	6,6	5,3
	Pielaszkowice	64,6	3,8	8,8	17,7	5,1
	Jarosław	73,5	6,6	6,6	10,7	2,6
Stosowanie sztucznych środków antykoncepc. w pożyciu małżeńskim	Pichorowice	32,0	33,4	12,0	14,7	7,9
	Pielaszkowice	38,0	26,5	15,2	12,7	7,6
	Jarosław	60,0	18,7	9,5	9,5	2,3
Współzycie małżeńskie po ślubie cywilnym a przed kościelnym	Pichorowice	51,3	29,5	10,2	2,6	6,4
	Pielaszkowice	57,0	24,1	8,8	2,5	7,6
	Jarosław	76,1	10,7	1,1	6,7	5,4
Zdrada małżeńska	Pichorowice	58,6	22,7	4,0	4,0	10,7
	Pielaszkowice	74,6	8,9	1,3	6,3	8,9
	Jarosław	82,6	5,4	1,3	6,7	4,0
Rozwodzenie się małżonków	Pichorowice	40,0	28,0	8,0	14,7	9,3
	Pielaszkowice	43,0	26,5	2,6	15,2	12,7
	Jarosław	62,6	13,4	4,0	16,0	4,0

### 3. Praktyki religijne a struktura społeczna

#### a. Praktyki religijne a płeć

Przypatrzmy się najpierw, jak przedstawia się zróżnicowanie ze względu na płeć wśród dominicanos. Weźmy pod uwagę obydwa liczenia w kościele w 2010 r.

**Tabela 17**

#### **Dominicanos a płeć**

Data liczenia	mężczyźni		kobiety		ogółem	
	osób	%	osób	%	osób	%
27.IV.2010 r.	338	44,0	430	56,0	768	100,0
28.IX. 2011 r.	315	43,3	412	56,7	727	100,0

Dnia 27 kwietnia 2010 r. wzięło udział we mszy św. 338 mężczyzn tj. 44% ogólnej liczby dominicanos i 430 kobiet tj.56%, Różnica między ilością kobiet i mężczyzn sięga liczby 92 tj. 12%.

Dnia 28 września 2011 r. obowiązek niedzielny spełniło 315 mężczyzn i 412 kobiet. W stosunku do ogólnej liczby dominicanos odsetki kształtują się: 43,3% i 56,7%. Różnica wśród dominicanos na korzyść kobiet zamyka się liczbą 97 tj. 13,4%.

Wynika z tego, że wśród publiczności kościelnej przeważają kobiety. Nadwyżka kobiet w stosunku do mężczyzn wśród niedzielного zgromadzenia liturgicznego wynosi przeciętnie 12-13,4%.

Przypatrzmy się, jaki odsetek zobowiązanych mężczyzn i kobiet spełnia faktycznie swój obowiązek niedzielny. Weźmy pod uwagę obydwa liczenia w kościele i zestawmy je z liczbą faktycznie zobowiązanych mężczyzn i kobiet do uczestnictwa we mszy św. Na ogólną liczbę zobowiązanych do uczestnictwa we mszy św. przypada 315 mężczyzn i 412 kobiet.

**Tabela 18**

#### **Praktyki religijne a płeć**

Praktyki religijne	Mężczyźni	Kobiety
	%	%
<b>Uczestniczące mszy św.</b>	-	-
kilka razy na tydzień	61,1	2,2

w każdą niedzielę i święto	29,2	78,4
około 2-5 razy w miesiącu	3,5	11,5
około raz w miesiącu	2,7	3,6
tylko w wielkie święta	-	0,7
nigdy od lat	3,5	-
brak odpowiedzi		3,6
<b>Przystępują do komunii św.</b>	-	
kilka razy na tydzień	0,9	-
raz na tydzień	0,9	2,9
około raz na miesiąc	24,7	5,0
okresowo	30,8	21,6
kilka razy w roku	35,3	56,9
tylko okresowo	1,8	11,5
nigdy od lat	5,6	0,7
brak odpowiedzi		1,4
<b>Odmawiają pacierz</b>	46,0	
codziennie rano i wieczór	1,8	36,7
codziennie rano	18,6	0,7
codziennie wieczór	16,8	37,5
prawie codziennie	4,4	5,8
około raz na tydzień	4,4	3,6
rzadziej	0,9	3,6
inne formy (np.tylko znak krzyża)	0,9	5,0
nigdy od lat	6,2	-
brak odpowiedzi		2,8
<b>Odmawiają, wspólnie pacierz</b>	4,4	
codziennie	31,0	9,4
okresowo	35,3	34,4
czasem	23,0	28,2
nigdy	6,3	26,6
brak odpowiedzi		1,4

W ostatnią niedzielę kwietnia 2010 r. obowiązek niedzielny spełniło 338 mężczyzn i 430 kobiet. W stosunku do ogólnej liczby zobowiązanych odsetki kształtują się: 40,1% mężczyzn i 47,8% kobiet. Różnica wśród dominantes na korzyść kobiet zamyka się liczbą 15 tj. 6,7%.

W ostatnią niedzielę września 2010 r. wzięło udział we mszy świętej 315 mężczyzn tj. 38,3% zobowiązanych i 412 kobiet, tj. 45,8% zobowiązanych. Różnica między mężczyznami a kobietami sięga liczby 20 tj. 7,5%.

Na podstawie tych obliczeń można przyjąć, że przeciętnie 40,1% mężczyzn, a 45,8% kobiet spełnia swój niedzielny obowiązek. Nadwyżka kobiet w stosunku do mężczyzn wśród niedzielnej publiczności kościelnej wynosi faktycznie 6,7-7,5%. Kobiety zatem są bardziej gorliwe w spełnianiu I przykazania kościelnego niż mężczyźni.

Z tabeli 18 wynika, że kobiety odznaczają się większą systematycznością w zakresie **praktyki niedzielnej**. Natomiast mężczyźni zaczynają zaniedbywać uczestnictwo w niedzielnej mszy św. i reprezentują mniejszą regularność w zakresie uczestnictwa niż kobiety. Różnica płci zarysowuje się wyraźnie w kategorii uczestniczących kilka razy na tydzień, w każdą niedzielę i święto.

Kobiety - jak widać z zestawienia - częściej przystępują do **komunii św.** niż mężczyźni. Przeważają wyraźnie nad mężczyznami w przystępowaniu do komunii św. raz na tydzień, około raz na miesiąc oraz kilka razy w roku. Największy odsetek mężczyzn przyjmuje komunię św. tylko okresowo, tzn. jedynie w okresie wielkanocnym.

Z tabeli wynika, że mężczyźni bardziej systematycznie odmawiają **pacierz**. Przeważają nad kobietami w odmawianiu pacierza codziennie i prawie codziennie. Największy odsetek kobietek, bo aż 37,5% odmawia pacierz jedynie w wieczór.

Wydaje się, że to zjawisko znajduje powiązanie z zajęciami porannymi kobiet, które bardziej absorbują kobiety niż mężczyzn i dopiero wieczorem znajdują one chwilę czasu na modlitwę.

W odmawianiu **wspólnej modlitwy** kobiety również przewyższają mężczyzn. 9,4% kobiet modli się wspólnie z rodziną, a mężczyzn tylko 4,4%.

Kobiety są więc bardziej gorliwe w spełnianiu praktyk religijnych niż mężczyźni. Jedynie w odmawianiu pacierza mężczyźni je przewyższają.

## b. Praktyki religijne a wiek

Z tabeli 19 wynika, że kategoria wieku 16 - 24 lat ma najwyższy wskaźnik **praktyki niedzielnej**. Każdą następną kategorię wieku cechuje mniejszy odsetek praktykujących systematycznie.

Kategoria osób w wieku 25 - 39 lat reprezentuje najniższy wskaźnik regularnego uczestnictwa w niedzielnej mszy św. Kategoria ta jest szczególnie aktywnie oddana pracy zawodowej i wytwórczej. Wydaje się, że w tym należy szukać powiązań zaniedbywania przez nią praktyki niedzielnej.

U osób w wieku powyżej 60 lat obserwujemy wzrost praktyki niedzielnej. Poza tym tę kategorię cechuje uczestnictwo we mszy świętej w dzień powszedni.

**Tabela 19**

### Praktyki religijne a wiek

Praktyki religijne	wiek			
	16-24 %	25-39 %	40-59 %	60 i więcej %
<b>Uczestniczą we mszy Św.:</b>				
kilka razy na tydzień	4,8	-	5,3	14,3
w każdą niedzielę	88,0	39,2	68,5	85,7
2-3 razy w miesiącu	7,2	43,5	18,4	-
około raz w miesiącu	-	8,7	2,6	-
tylko w wielkie święta	-	4,3	-	-
brak odpowiedzi	-	4,3	5,2	-
<b>Przystępują do komunii św:</b>				
kilka razy na tydzień	-	-	-	28,6
około raz na miesiąc	9,5	-	5,3	-
okresowo	28,6	34,8	39,5	42,8
kilka razy w roku	54,8	47,8	47,4	28,6
tylko okresowo	4,7	8,7	42,6	-
nigdy od lat	2,4	8,7	-	
brak odpowiedzi	-	-	5,2	-
<b>Odmawiają pacierz:</b>				

codziennie rano i wieczór	26,2	34,8	52,7	57,1
codziennie rano	-	-	-	-
codziennie wieczór	35,7	26,1	28,9	28,6
prawie codziennie	14,3	8,7	10,5	14,3
około raz na tydzień	7,2	7,4	-	-
rzadziej	9,5	4,3	7,9	-
inne formy	4,7	8,7	-	-
nigdy od lat	2,4	-	-	-
brak odpowiedzi	-	-	-	-

Pośród przystępujących do **komunii św.** w dzień powszedni i w niedzielę dominuje kategoria osób z ukończonym 60 rokiem życia, natomiast wśród osób przyjmujących komunię św. raz na tydzień wyróżnia się kategoria osób w wieku 40-59 lat. Wśród osób przyjmujących komunię św. raz w miesiącu oraz kilka razy w roku przeważa kategoria osób 16 - 24 lat. W okresie wielkanocnym wśród penitentów dominują głównie osoby w wieku 25-39 lat. Spośród nich największy odsetek nie przyjmuje do komunii świętej od kilku lat.

Jak widać z zestawienia, im wyższa kategoria wieku, tym bardziej wzrasta odsetek odmawiających **pacierz** systematycznie. Kategoria osób z ukończonym 60 rokiem życia wyraźnie dominuje wśród pozostałych kategorii systematycznością w odmawianiu pacierza. Najbardziej zaniedbują odmawianie pacierza osoby w wieku 25 - 39 lat. Spośród odmawiających pacierz jedynie wieczorem przeważa kategoria osób w wieku 16 - 24 lat.

Ogólnie stwierdzić można, że najwyższy wskaźnik praktyk religijnych cechuje kategorię osób w wieku 16 - 24 lat, która najbardziej systematycznie uczęszcza na mszę św. i przystępuje do komunii św. kilka razy w roku.

W dalszych klasach wieku następuje spadek poziomu praktyk religijnych, który załamuje się w grupie osób 24 - 39 lat. Wzrasta natomiast w grupie osób z ukończonym 60 rokiem życia.

### **c. Praktyki religijne a zawód**

Jak przedstawia się stan analizowanych praktyk religijnych w zależności od wykonywanego zawodu ilustruje tabela 20.

Tabela 20

## Praktyki religijne a zawód

Praktyki religijne	rolnik	pracownik fiz.	pracownik um.	gospodyni dom.	uczeń	nie pracujący
	%	%	%	%	%	%
<b>Uczestniczą we mszy św.</b>						
kilka razy na tydzień	-	-	-	5,4	-	14,3
w każdą niedzielę	56,7	68,5	68,4	66,0	86,6	71,4
2-5 razy w miesiącu	32,5	25,0	15,8	19,6	10,0	-
około raz w miesiącu	10,8	3,9	10,5	3,6	-	-
tylko w wielkie święta	—	-	5,3	-	-	
brak odpowiedzi	-	2,6	-	5,4	3,4	14,3
<b>Przystępują do komunii św.</b>						
kilka razy na tydzień	-	-	-	-	-	28,6
raz na tydzień	2,6	-	-	3,6	3,4	-
około raz na miesiąc	2,6	2,6	5,2	7,2	6,4	-
okresowo	39,5	48,7	63,2	25,5	-	-
kilka razy w roku	50,0	42,2	31,6	61,9	42,4	42,8
tylko okresowo	5,3	11,3	-	-	44,5	28,6
nigdy od lat	-	3,9	-	-	-	-
brak odpowiedzi	-	1,3	-	-	3,2	-
<b>Odmawiają pacierz</b>						
codziennie rano i wiecz.	56,7	22,1	47,4	42,9	36,7	57,1
codziennie rano	-	1,3	-	3,6	-	-
codziennie wieczór	24,4	33,7	21,1	42,9	33,3	28,6
prawie codziennie	13,5	13,0	10,4	3,5	10,3	14,3
około raz na tydzień	-	5,2	5,5	1,8	6,6	-
rzadziej	2,7	10,4	10,5	1,8	10,0	-
inne formy	-	9,1	-	3,5	3,4	-
nigdy od lat	-	-	-	-	-	-
brak odpowiedzi	2,7	5,2	5,3	-	-	-



Z tabeli wynika, że w **uczestnictwie we mszy św.** kilka razy w tygodniu odznaczają się nie pracujący, a w spełnianiu praktyki niedzielnej - uczniowie, którzy wyraźnie górują nad pozostałymi kategoriami zawodowymi. Intensywniejszy udział w praktyce niedzielnej, bo około raz, dwa lub trzy razy w miesiącu cechuje rolników, niż pracowników fizycznych i umysłowych. Pewien odsetek pracowników umysłowych dominuje w kategorii uczestniczących jedynie w wielkie święta.

Układ kategorii zawodowych od najwyższego do najniższego poziomu praktyki niedzielnej można na podstawie tabeli ująć następująco: uczniowie, gospodynie domowe, nie pracujący, rolnicy, pracownicy fizyczni i umysłowi.

Najczęściej przystępują do **komunii św.** niepracujący, gospodynie domowe i rolnicy. Najniższą pozycję zajmują pracownicy fizyczni. Pracownicy umysłowi plasują się w środku.

W odmawianiu **pacierza** - jak wynika z tabeli - najbardziej odznaczają się według kolejności: nie pracujący, rolnicy, pracownicy umysłowi, gospodynie domowe, uczniowie i pracownicy fizyczni. W kategorii odmawiania pacierza rano i wieczorem dominują gospodynie domowe, natomiast w kategorii odmawiających jedynie około raz na tydzień - uczniowie.

W kategorii odmawiających pacierz rzadziej widzimy w tabeli pracowników umysłowych, a w grupie osób stosujących zamiast pacierza jedynie znak krzyża św. - dominują pracownicy fizyczni.

Biorąc pod uwagę rozważane praktyki religijne można stwierdzić, że najintensywniej praktykują nie pracujący, uczniowie, gospodynie domowe, potem rolnicy i pracownicy umysłowi, a najgorzej - pracownicy fizyczni. Rolnicy przewyższają intensywnością zdecydowanie w omawianych praktykach religijnych pracowników fizycznych i umysłowych. Pracownicy fizyczni górują nad pracownikami umysłowymi przyjmowaniem komunii św. kilka razy w roku, ale pracownicy umysłowi przewyższają ich w odmawianiu pacierza.

Hipoteza wpływu środowiska społeczno-zawodowego na religijność znajduje potwierdzenie w naszych badaniach.

#### **d. Praktyki religijne a miejsce zamieszkania**

Stan analizowanych praktyk religijnych w zależności od miejsca zamieszkania prezentuje tabela 21. Z tabeli wynika, że wieś posiadająca większy odsetek pracujących poza rolnictwem przedstawia większy stopień odchodzenia od praktyki niedzielnej.

Najslabiej biorą udział w kulcie liturgicznym parafianie z Pichorowice. Pozostałe wsie prezentują znaną prawidłowość wzrostu wskaźnika religijności w miarę spadku urbanizacji ekonomicznej. Spełnianie pozostałych praktyk religijnych nasze wsie cechuje prawie wyrównany poziom.

**Tabela 21****Praktyki religijne a miejsce zamieszkania**

Praktyki religijne	Pichorowice	Pielaszkowice	Sambórz i Jarosław
	%	%	%
kilka razy na tydzień	3,6	-	-
w każdą niedzielę i święto	68,7	74,6	76,0
2-3 razy w miesiącu	15,6	22,7	17,7
około raz w miesiącu	4,8	2,7	3,8
tylko w wielkie święta	1,2	-	-
brak odpowiedzi	6,1	-	2,5
<b>Przystępują do komunii św.</b>			
kilka razy na tydzień	-	-	-
raz na tydzień	2,7	3,8	-
około raz na miesiąc	2,7	2,5	5,3
okresowo	25,3	21,5	18,7
kilka razy w roku	40,0	50,7	53,3
tylko okresowo	25,3	16,4	21,4
nigdy od lat	-	1,3	-
brak odpowiedzi	4,0	3,8	1,3
<b>Odmawiają pacierz:</b>			
codziennie rano i wieczór	41,4	51,9	34,8
codziennie rano	1,3	1,2	-
codziennie wieczór	32,0	27,8	39,2
prawie codziennie	2,7	7,6	14,5
około raz na tydzień	6,6	2,5	4,3
rzadziej	8,0	5,6	2,9

inne formy	6,7	1,2	1,4
nigdy od lat	-	1,2	-
brak odpowiedzi	1,3	1,2	2,9

W przeprowadzonych, badaniach, potwierdza się hipoteza o większym nasileniu religijności kobiet w porównaniu z mężczyznami. Kobiety cechuje lepsza znajomość prawd wiary i norm moralnych oraz większa skłonność do ich afirmowania. We mszy św. uczestniczą regularniej niż mężczyźni. Ich gorliwość religijna wzrasta z wiekiem. Przeciętnie 65,1% mężczyzn i 70,8% kobiet spełnia niedzielny obowiązek religijny.

Krzywa religijności wyraźnie kształtuje się w zależności od **wieku**. Największe nasilenie religijności zauważa się wśród młodzieży. W dalszych klasach wieku następuje spadek poziomu religijności, który załamuje się wyraźnie u osób liczących. 25-39 lat. Wzrasta dopiero od 60 roku życia. Jednakże w zakresie ideologii religijnej najniższy wskaźnik akceptacji cechuje grupę osób w wieku 16 - 24 lat. W miarę wzrostu wieku stopień akceptacji prawd wiary i norm moralnych jest wyższy. Najwyższy standard praktyk religijnych reprezentuje kategoria osób w wieku 16 -24 lat, a każda następna kategoria ma niższy wskaźnik praktyk religijnych.

Nasilenie religijności różnicuje się także ze względu na **kategorie zawodowe**. Wśród tych kategorii najintensywniejsza religijność cechuje rolników. Nieco niższą pozycję zajmują pracownicy fizyczni, którzy zarówno w zakresie wierzeń jak i standardzie praktyk religijnych, stoją niżej, niż pracownicy umysłowi, ale w zakresie akceptacji prawd wiary i norm moralnych przewyższają ich. Pracownicy umysłowi i uczniowie odznaczają się największym stopniem znajomości prawd wiary i norm moralnych, ale również dominują w ich dezakceptacji, szczególnie norm moralnych.

Zróznicowanie religijności zauważa się, choć występuje ono tu z mniejszą ostrością, w zależności od stopnia **aktywizacji zawodowej**. Wsiedle o wyższym odsetku osób pracujących poza rolnictwem, cechuje niższy stopień religijności niż wsiedle typowo rolnicze.

## ROZDZIAŁ VII

### UWARUNKOWANIA POZIOMU RELIGIJNOŚCI

#### 1. Czynniki wpływające na osłabienie religijności

Dość powszechnie powtarza się opinię o procesie zaniku religijności w miarę dokonujących się w ostatnich czasach przemian społeczno-gospodarczych i kulturalnych. Jakkolwiek „można przypuszczać, że tego rodzaju zmiany nie mogą pozostać bez wpływu na postawy i zachowanie się człowieka także w dziedzinie religijnej”<sup>234</sup>, nie będziemy się zatrzymywali nad opisem i charakterystyką procesów, które są potocznie określane jako „przemiany współczesne”; czy przemiany sprzyjają rozwojowi religijności, czy przyczyniają się do jej zaniku; kiedy i w jakich warunkach pogłębiają religijność a w jakim znaczeniu powodują jej ograniczenie; jaki jest mechanizm tego wpływu i dokonujących się przemian religijności. Autor zasygnalizuje jedynie istniejące tendencje i rysujące się perspektywy zmian w badanej społeczności parafialnej. Wypowiedzi respondentów skłaniają do wysunięcia wyraźnych wniosków.

Jak wynika z tabeli 1, większość, bo aż 75,8% respondentów twierdzi, że ich religijność nie uległa zmianie. 10,0% ankietowanych twierdzi, że dawniej byli bardziej religijni, a tylko 5,5% mówi, że obecnie. 8,7% ankietowanych nie udziela wypowiedzi.

**Tabela 1**

**Odpowiedzi na pytanie „Kiedy Pan(i) był(a) bardziej religijny(a)”**

Odpowiedzi	Osób	%
dawniej	24	10,0
obecnie	13	5,5
bez zmian	182	75,8
brak wypowiedzi	21	8,7
Ogółem:	240	100,0

<sup>234</sup> J. Majka, *Przemiany społeczne a religijność*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych* 4(1970), s. 165.

Ze względu na minimalną ilość materiału empirycznego, nie udało się ustalić czynników wpływających na wzrost religijności naszych respondentów. Wymienione motywy wskazują, że osoby, które zadeklarowały się jako bardziej religijne obecnie, nie reprezentują dostatecznie pogłębionej religijności. Znamionuje je tradycyjna wiara obdarzona tymi samymi cechami, co religijność katolików u których nie dokonały się żadne zmiany w postawie religijnej. Można wnioskować, że przemiany religijne dokonujące się w badanym środowisku wiejskim nie wywierają wpływu na kształtowanie się świadomej, pogłębionej i osobistej religijności.

Natomiast w oparciu o wypowiedzi osób, które zadeklarowały się jako bardziej religijne dawniej, można by ustalić następujące czynniki wpływające na osłabienie ich religijności. Prezentuje je tabela 2.

Wydaje się, że głównym czynnikiem przemian w religijności naszych respondentów są zmiany w strukturze zawodowej. Wpływ struktury zawodowej na osłabienie religijności wymienia 6,8% ankietowanych.

**Tabela 2**

**Czynniki kształtujące religijność parafian**

Lp	Czynniki	Osób	%
1	Wpływ struktury społeczno-zawodowej	3	6,8
2	Wpływ środowiska	2	4,6
3	Wpływ miasta	1	2,3
4	Oddziaływanie innowierców	1	2,3
5	Zanik praktyk religijnych	1	2,3
6	Wpływ tradycji	-	-
7	Inne	4	9,1
8	Brak wypowiedzi	32	72,6
	Ogółem:	44	100,0

J. Przygocki podkreśla, że człowiek jest nie tylko napiętnowany charakterem „kraju geograficznego do którego przynależy, ale i ulega wpływowi środowiska zawodowego<sup>235</sup>, Okazuje się, że część rolników w wieku 25-45 lat a zwłaszcza 46-60 lat jest zupełnie

<sup>235</sup> J. Przygocki, *Nauki społeczne na usługach duszpasterstwa*, Homo Dei 27(1958), nr 6, s. 861.

pochłonięta troską o swoje gospodarstwo<sup>236</sup>. Podobnie bierną postawę wykazują, gdy chodzi o życie religijne, szczególnie chłopo-robotnicy którzy dojeżdżają do pracy. Przyczyną osłabienia ich religijności jest, jak sami mówią: „dużo innych obowiązków; byłem bardziej religijny w latach szkolnych”, „dlatego, że mam obowiązków więcej”, „obowiązek państwowy”, „warunki, przedtem takich nie miałem obowiązków, częściej mogłem do kościoła zalecieć”, „dawniej nie miałem takich zajęć, teraz nie mam czasu”, „miałem dawniej mniej zatrudnienia, więcej czasu”, „było mniej zajęcia, człowiek chodził do kościoła częściej”, „teraz obowiązki rodzinne”, „dziecko małe”.

Wpływ **środowiska** na religijność naszych parafian zaznacza się w wypowiedziach 4,6% ankietowanych, których religijność osłabła „pod wpływem otoczenia”, „pod wpływem złych wierzących”, „bo człowiek wpada w styczność z różnymi ludźmi”.

Środowisko jest czynnikiem warunkującym szczególnie percepcję ideologii religijnej. W środowisku jak w soczewce skupiają się rozmaite poglądy i przekonania występujące w naszym społeczeństwie. Nie ma środowisk zamkniętych, izolowanych od wpływów ideologii socjalistycznej. Prędzej czy później dochodzi do konfrontacji poglądów, przekonań i postaw ukształtowanych przez rodzinę. Pod wpływem bodźców płynących z otoczenia zaczynają się kształtować poglądy i przekonania o charakterze politycznym, społecznym i religijnym<sup>237</sup>. Człowiek przyswaja sobie przekonania i normy religijno-moralne panujące w jego otoczeniu jako oczywiste i nie ulegające wątpliwości.

O **oddziaływaniu miasta** na religijność mówi 2,3% ankietowanych. Czy i w jakim stopniu model kultury zurbanizowanej wpływa na kształtowanie się postaw religijnych Pytanie to stawia sobie A. Pawełczyńska, ale jej odpowiedź na nie nie jest całkowicie jednoznaczna<sup>238</sup>. „Jedno wydaje się niewątpliwe - pisze J. Majka - urbanizacja kultury miejskiej wpływa w większym stopniu na przemianę postaw moralnych aniżeli na praktyki i wierzenia religijne... Oddziałuje ono na kształtowanie się profilu psychicznego i religijno-moralnego ludności wiejskiej, upodabniając go do takiegoż profilu mieszkańców miast”<sup>239</sup>. Stąd F. Houtart twierdzi, że zobojętnienie religijne wsi postępuje dopiero za dechrystianizacją miast<sup>240</sup>.

Wieś staje się otwarta na wszystkie prądy, zarówno pozytywne jak i negatywne. Jest obszarem, do którego przenikają idee i konkretne wzory działania uważane za typowo

<sup>236</sup> Por. F. M. Mleczko, *Z badań nad aktywnością zawodową i społeczną chłopów*, Wrocław 1946, s. 222.

<sup>237</sup> Por. Z. Szulc, *Kształtowanie przekonań moralnych*, Wrocław 1969, s.121.

<sup>238</sup> Por. A. Pawełczyńska, dz. cyt., s. 220.

<sup>239</sup> J. Majka, *Socjologia parafii*, s. 115.

<sup>240</sup> J. Majka, *Przemiany społeczne*, s. 165.

miejskie. Miasto, które wytwarza swoje własne wzory życia, swoją własną kulturę, promieniuje na strefy wiejskie. Wiejska społeczność lokalna przejmuje to, co nazywa miejskim stylem życia, czyli podlega procesowi urbanizacji społecznej, rozumianej w znaczeniu upowszechniania się wzorów kultury miejskiej na wsi<sup>241</sup>.

Wskutek oddziaływania miasta wieś łączy w sobie niektóre elementy i cechy właściwe dla życia miejskiego jak i wiejskiego. W ten sposób miasto staje się jednym ze składników otoczenia zewnętrznego i poprzez styczność i powtarzane stosunki społeczne, wchodzi w zakres środowiska społecznego mieszkańców wsi. Kultura współczesna promieniująca na ludzi wsi cechuje się: racjonalizmem, indywidualizmem i krytycyzmem<sup>242</sup>. Stąd człowiek, wychowany w atmosferze dzisiejszej kultury „dąży do całkowitej samodzielności duchowej. Przeżywa lęk utartych przekonań ...”<sup>243</sup>.

Przekaz miejskich wzorców kulturowych na wieś dokonuje się nie tylko poprzez urządzenia kultury masowej, lecz także przez kontakty mieszkańców wsi z miastem. Częsty kontakt z miastem staje się okazją i przyczyną przyjmowania postaw, aspiracji i dążeń typowych dla mieszkańców miasta, co burzy lub przynajmniej modyfikuje tradycyjne wzory myślenia i działania członków społeczności wiejskiej. W ten sposób „miasto staje się dla ludności wiejskiej grupą odniesienia porównawczego... ludność wiejska ocenia siebie samą, swoje postępowanie oraz warunki życia poprzez odniesienie do miast i wzorów miejskich”<sup>244</sup>.

Na podstawie obserwacji i wywiadów możemy stwierdzić, że znaczna część ludności wiejskiej wzory postępowania czerpie z miasta. Obniża swój poziom moralny, czego przykładem są małżeństwa cywilne lub tzw. „dzikie”.

Drugim kierunkiem inwazji miasta na wieś - to rozpowszechniona dziś turystyka i wczasy. Wieś jest dziś terenem, który na ogół przyjmuje wczasowiczów. Szczególnie wczasowicze prywatni głębiej wnikają w społeczność wiejską i często wywierają na nią poważny wpływ.

O oddziaływaniu **innowierców** na religijność, którzy „stanowią przecież element środowiska, w którym kształtuje się życie religijne parafii i które oddziałuje na oblicze religijne i moralne poszczególnych parafii”<sup>245</sup> - mówi 2,3% ankietowanych.

Jest faktem empirycznie stwierdzonym, zwłaszcza we Francji, że **zanik praktyk religijnych** prowadzi stopniowo do obojętności pod względem religijnym. Wpływ tego

<sup>241</sup> Por. P. Houtart, *Spoleczne i religijne oblicze wielkich miast Europy Zachodniej*, w: *Socjologia religii. Analizy socjologiczne*, Kraków 1962, s. 95.

<sup>242</sup> J. Majka, *Współczesny kryzys religijności*, *Znak* 9(1957), nr 6, s. 571.

<sup>243</sup> Tamże, s. 571

<sup>244</sup> J. Turowski, *Moja wieś i ja*, Warszawa 1964, s. 39.

<sup>245</sup> J. Majka, *Socjologia parafii*, s. 81.

czynnika zauważamy również w wypowiedziach 10,0% naszych respondentów, którzy stwierdzają, że dawniej byli bardziej religijni, ponieważ obecnie „mniej się chodzi do kościoła, człowiek zubożał”, „człowiek raz nie pójdzie, drugi raz nie pójdzie, odzwyczajają się”, „zaniedbanie z powodu pobytu w wojsku”.

Doniosłą rolę w życiu religijnym odgrywa **tradycja** mimo zachodzących przemian. Działanie tradycji zarówno pozytywnie jak i negatywnie wpływające na życie parafian jest bardzo widoczne. I tak: „swej wiary i religijności nie wypracował lud na modłę miasta w pocie czoła rozumowań... On ją odziedziczył po swoich przodkach, jako coś naturalnego i koniecznego do całości bytu, tak jak odziedziczył po przodkach dom, gospodarstwo”<sup>246</sup>. Wiara większości respondentów jest trwała dzięki tradycji i niezmienna, niełatwo zanika. Charakteryzuje się przywiązaniem do miejsc kultu, niektórych praktyk, ściśle jest związana z codziennymi zajęciami. Jak zauważyliśmy, w religijności parafian odgrywa znaczną rolę uczucie, ale „religijne reakcje uczuciowe są czymś więcej niż uczuciem, bo są sądem ujawniającym się, czy wyrażanym w ten sposób”<sup>247</sup>. Znaczna część parafian uczęszcza na niedzielną mszę św. kierując się poczuciem obowiązku religijnego, który tkwi głęboko w tradycji rodzinnej<sup>248</sup>. Opinia więc wioski i rodziny odgrywa znaczną rolę. Również wysoki poziom takich praktyk religijnych jak np. uczestnictwo na nabożeństwach majowych a zwłaszcza odmawianie pacierza - ma swe źródło między innymi w tradycji.

Daje się też zauważyć ujemne skutki tradycji. I tak, część parafian uczęszcza na mszę św. co dwa, trzy tygodnie, a niejednokrotnie do komunii św. tylko raz w roku w okresie wielkanocnym i to często z powodu przyjętej złej tradycji. 9,1% ankietowanych wymienia jeszcze inne czynniki wpływające na osłabienie ich religijności, a mianowicie: „m człowiek starszy tym głupszy”, „kiedy poznałem ludzi bardzo religijnych”, „okoliczność czasu wpływa na człowieka nasilenie władzy”, „zmiana postępu, rządzenia”, „wpływają warunki życiowe”, „ksiądz wierzy w damskie plotki, to mnie zraża”, „partia”, „może to, że odprawia się tylko jednia msza. Gdyby były dwie, to człowiek by się wyrwał”, „niepowodzenia życiowe”.

72,6% ankietowanych nie potrafiło ustalić czynników wpływających na osłabienie ich religijności.

Na obecny poziom religijności parafii wpływa niewątpliwie, obok ogólnych przemian dokonujących się w całym kraju, obok zachodzących przemian w strukturze życia społeczno-

<sup>246</sup> J. Piskorz, *Psychologia religijności wsi polskiej*, Ateneum Kapłańskie 42(1938), z. 3, s. 252.

<sup>247</sup> J. Pastuszka, *Psychologia życia religijnego*, s. 361.

<sup>248</sup> Por. W. Kalkowski, *Młodzież wiejska w oczach duszpasterza*, *Więź* 4(1961), s. 44.



gospodarczego i kulturalnego, obok zjawiska urbanizacji i industrializacji, umasowienia kultury, wprowadzenia nowego modelu ustrojowego - **cały splot innych czynników** właściwych tylko terenom Ziemi Zachodnich<sup>249</sup>. „Spośród nich należy tutaj wymienić - powtórzmy za ks. Piwowarskim - choćby takie czynniki, jak olbrzymie wymieszanie ludności i związane z tym procesy integracyjne, stosunkowo długo odczuwany brak opinii publicznej i ustalonych wzorów postępowania w społecznościach sąsiedzkich, brak wystarczającej ilości księży bezpośrednio po wojnie, a w związku z tym pewne odzwyczajenie się ludzi od systematycznego spełniania praktyk religijnych, większe niż na innych terenach Polski zróżnicowanie wyznań i sekt religijnych”<sup>250</sup>.

Religijność parafii ma niewątpliwie swoje uwarunkowania również w procesie przeobrażeń dokonujących się w życiu religijnym wsi polskiej, o których mówi już S. Czarnowski. „Wieś polska w ostatnich latach trzydziestu - pisze Czarnowski - zwłaszcza w okresie powojennym fermentuje duchowo, przy tym ta fermentacja jest coraz gwałtowniejsza, sięga coraz głębiej i pozostając w ścisłym związku ze zmianami dokonywanymi się w całym organizmie narodowym, zdaje się zapowiadać przeobrażenia życia religijnego, niewątpliwie bardzo daleko idące, zarówno w kierunku jego wydzielenia z dotychczasowego życia zbiorowego, jak pogłębienia etycznego i doktrynalnego”<sup>251</sup>.

Wszystko to niewątpliwie wywiera duży wpływ na religijność naszej parafii. Autor nie usiłuje jednak ustalić, o ile te przemiany wpłynęły na zróżnicowanie postaw religijnych, tym bardziej, jaki jest kierunek tych przemian w zakresie zjawisk życia religijnego parafii. Sygnalizuje jedynie zauważone czynniki przemian w jej religijności<sup>252</sup>.

## 2. Uzależnienie ideologii religijnej

Zarówno poziom znajomości prawd religijnych i norm moralnych, jak i ich akceptacji, jest wielorako uwarunkowany częściowo historycznie a częściowo współcześnie.

a. **Katecheza i kazania** - z jednej strony ich poziom, z drugiej - percepcja wiernych, warunkują stan ideologii religijnej.

Podstawowym środkiem przekazywania wiedzy religijnej w parafii jest katecheza i kazania. Dzieci i młodzież w okresie powojennym były w znacznej mierze religijnie

<sup>249</sup> Por. W. Piwowarski, *Przemiany w tradycyjnej religijności*, s. 153.

<sup>250</sup> Tamże s. 154.

<sup>251</sup> S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: *Dzieła*, t. I. Warszawa 1956, s. 107.

<sup>252</sup> Por. J. Turowski, W. Piwowarski, dz. cyt., s. 1030.

zaniedbane. Na skutek braku kapłanów bywały okresy, że nauczanie religii ograniczało się tylko do przygotowania dzieci do I spowiedzi i Komunii św. Kończąc szkołę podstawową, gimnazjum a nawet średnią w takich warunkach dziatwa i młodzież nie wynosiła proporcjonalnej do swego poziomu intelektualnego wiedzy religijnej.

Na naszym terenie sytuacja na odcinku nauczania religii uległa poprawie dopiero z chwilą utworzenia parafii w Pichorowicach. Systematycznym nauczaniem religii zostały objęte dzieci we wszystkich wioskach parafii. Pomimo wzmożonego wysiłku administratora parafii prowadzącego nauczanie religii w szkole, rezultaty bywają różne. Część rodziców wykazuje zainteresowanie katechezą jedynie tylko do I Komunii św. Później spada ono systematycznie. Ilustruje to tabela 3.

**Tabela 3**

**Udział rodziców w konferencji wychowawczej (dnia 26.IV.2013 r.)**

Klasa	liczba dzieci	Liczba rodziców	
		obecnych	nieobecnych
I	15	15	-
II	17	17	-
III	16	11	5
IV	11	8	3
V	16	14	2
VI	16	14	2
Ogółem:	91	79(tj.86,8%)	12(tj.15,2%)

W wyniku tego braku zainteresowania ze strony rodziców, pewien odsetek dzieci i młodzieży opuszcza lekcje religii. Stąd kończąc szkołę podstawową czy średnią - nie wynosi odpowiedniego poziomu wiedzy religijnej.

Zaniedbywanie praktyk religijnych przez wiernych, a szczególnie uczestnictwa w niedzielnej mszy Św., jeszcze bardziej wpływa na zaniżenie poziomu wiadomości religijnych. Osoby opuszczające mszę św. tracą możliwość korzystania z tego podstawowego środka informacji religijnej, jakim jest kazanie.

b. Obok katechezy i kazania, drugim czynnikiem warunkującym ideologię religijną, jest **czytelnictwo** książek i czasopism religijnych.

Tabela 4 ilustruje sytuację istniejącą w dziedzinie czytelnictwa. Naszych respondentów cechuje prawie zupełny brak kontaktu z literaturą religijną. Nasi respondenci nie czytają książek o tematyce religijnej z powodu braku dostępu do nich. Zaledwie 26,2% ankietowanych czytało w swoim życiu książkę religijną.

**Tabela 4**

**Czytelnictwo książek i czasopism religijnych**

Pytanie: Czy Pan(i) czyta czasem:	Odpowiedź	Osób	%
Pismo św.	czyta	54	8,8
	nie czyta	165	82,5
	brak odpow.	21	8,7
	Ogółem:	240	100,0
Katechizm	czyta	17	7,2
	nie czyta	201	83,7
	brak odpow.	22	9,1
	Ogółem:	240	100,0
Książki religijne	czyta	66	27,5
	nie czyta	143	59,5
	brak odpow.	31	13,0
	Ogółem:	240	100,0
Gazety religijne	czyta	70	29,1
	nie czyta	142	59,1
	brak odpow.	28	11,8
	Ogółem:	240	100,0

Z tabeli 108 wynika, że jedynie 8,8% respondentów, czyta Pismo św. 82,5% ankietowanych nie czyta. 8,7% ankietowanych nie daje wypowiedzi. Niski stopień czytelnictwa wynika z tego, że Pismo św. nie jest rozpowszechnione w wystarczającym stopniu. Częstotliwość czytania Pisma św. prezentuje nam tabela 5.

**Tabela 5****Częstotliwość czytania Pisma św.**

Czyta	Osób	%
raz na tydzień	7	12,9
raz na miesiąc	15	27,7
2 - 3 razy do roku	16	29,7
rzadziej	16	29,7
Ogółem:	54	100,0

Z tabeli 5 wynika, że katechizm jest mało poczytną książką. Podręcznik ten znajduje się prawie w każdym domu katolickim. Starsi więc mają okazję do korzystania z niego. Ogólny jednak wskaźnik czytelnictwa katechizmu jest niski i sięga 7,2% ankietowanych. 83,7% ankietowanych nie czyta katechizmu, 9,1% ankietowanych nie daje wypowiedzi. Częstotliwość czytania katechizmu ilustruje tabela 6.

**Tabela 6****Częstotliwość czytania katechizmu**

Czyta	Osób	%
raz na tydzień	2	11,8
raz na miesiąc	4	23,6
2-3 razy w roku	6	35,2
rzadziej	5	29,4
Ogółem:	17	100,0

Znacznie lepiej od czytelnictwa literatury religijnej przedstawia się czytelnictwo **czasopism religijnych**, Wprawdzie 27,7% ankietowanych czyta gazety religijne, to jednak ogólny stan czytelnictwa w tym zakresie jest niski, 59,5% ankietowanych nie czyta wcale, 13,0% ankietowanych nie udziela odpowiedzi. Zakres czytelnictwa poszczególnych

czasopism ilustruje tabela 7. Największa liczba respondentów czyta „Gość Niedzielny” i „Niedzielę”, inne czasopisma, jak np. „Nasz Dziennik” są czytane w mniejszym zakresie.

**Tabela 7**

**Czytelnictwo gazet religijnych**

Lp	Wymienione tytuły	liczba czytelników
1	Gość Niedzielny	16
2	Niedzielę	13
3	Nasz Dziennik	8
4	Rycerz Niepokalanej	8

Jeżeli nasi respondenci nie korzystali należycie z katechezy i kazań, a przy tym mało czytają, trudno przypuszczać, by posiadali wiedzę religijną proporcjonalną do swego poziomu intelektualnego.

c. Rodzina wywiera istotny wpływ na kształtowanie ideologii religijnej, szczególnie w zakresie przekonań religijnomoralnych<sup>253</sup>. Rola środowiska rodzinnego nie ogranicza się jedynie do biologicznej opieki nad dzieckiem, ale sięga o wiele dalej w kształtowaniu u niego życia społecznego, odpowiednich postaw intelektualnych, emocjonalnych, społeczno-moralnych i religijnych - wchodzących w strukturę jego osobowości<sup>254</sup>. Zakres treści kształtowanych w rodzinie, norm i poglądów religijno-moralnych jest odbiciem poglądów i przekonań starszych członków rodziny.

Tymczasem współczesna, zatowiszowana pod względem religijnym, nuklearna rodzina pełni funkcję religijną w takim zakresie, w jakim istnieje świadomość religijna członków rodziny. Ta zaś, jak wykazują badania, nie jest dostateczna. Nie zawsze oddziaływania wychowawcze na dziecko są ideologicznie jednolite. Może dochodzić do kontrowersji między przekonaniami ojca i matki, rodziców i dziadków itd. Poza tym funkcja wychowawcza rodziców ulega dziś częściej redukcji, gdyż partycypują w niej zakłady i instytucje wychowawcze różnych organizacji, szkoła, oddziaływanie środków masowego przekazu itd. W rezultacie do dziecka docierają sprzeczne ze sobą zachęty i wzory. Wywołuje to bardzo szkodliwe wychowawczo zjawisko dysonansu przekonań i jest powodem tragicznych

<sup>253</sup> Por. Z. Szulc, dz. cyt., s. 127 n.

<sup>254</sup> J. Poręba, *Konflikty rodzinne a rozwój osobowości dziecka*, Studia Warmińskie 8(1971), s. 393.

konfliktów wewnętrznych. W sumie wiedza religijno-moralna, hierarchia uznawanych wartości a także kształtowane postawy religijno-moralne nie są jednolite, dają w sumie wypadkową działania wielu wpływów. Ukształtowane w rodzinie nastawienia, uczucia, postawy, przekonania zależnie od swej treści rzutują na dalszy proces rozwoju przekonań religijno-moralnych i stanowią odbicie określonej ideologii rodziny.

d. **Kultura masowa**<sup>255</sup> jest jednym z czynników warunkujących ideologię religijną szczególnie w zakresie akceptacji prawd wiary<sup>256</sup>. Środki masowego przekazu pełniąc wieloraką funkcję w życiu społecznym, służą rozrywce, kształceniu, ale i kształtowaniu opinii społecznej - co szczególnie wyraźnie występuje w państwie socjalistycznym. Ich oddziaływanie winno przyczyniać się do kształtowania postaw i poglądów zgodnych z założeniami naszego ustroju. Mecenat państwa i działalność partii zmierzają ku temu, by środki masowego przekazu służyły oddziaływaniu ideowemu<sup>257</sup>.

W rezultacie wśród kulturowych dóbr konsumpcyjnych narzucane są ludziom za pomocą środków masowego przekazu idee, skala wartości, opinie, gusty, moda, określone wzory zachowań i modele postaw moralnych<sup>258</sup>. Dyfuzja tych dóbr dokonuje się w tempie bardzo szybkim i swym zasięgiem obejmuje całe społeczeństwo. Masowość i tempo komunikowania sprawia, że człowiek nie ma czasu na przemyślenie narzucanych mu w gotowej postaci wartości kulturalnych. Występuje u niego pewien automatyzm, brak rozważań, zastanowienia się i świadomego wyboru. Przyjmując pewne dane nie zdaje sobie sprawy z tego, jaki mają one charakter, „Uznając prawdziwość pewnych twierdzeń światopoglądowych - pisze Cz. Czapów - człowiek skłonny jest w określony sposób reagować na otaczającą go rzeczywistość. Sądy światopoglądowe kształtują także emocjonalne reakcje człowieka, przybierając formę określonych pragnień, chęci, dążeń”<sup>259</sup>.

Kulturę masową cechuje ponadto pewna forma laicyzacji, określona jako „laicyzm nieobecności”<sup>260</sup>. Bóg w tej kulturze jest nieobecny. Katolik reagujący na jej wpływ po prostu nie dostrzega nawet, kiedy przechodzi na pozycje laickie, rezygnując tym samym z wartości

<sup>255</sup> Przez „kulturę masową” rozumie się najczęściej ogół kulturalnych dóbr konsumpcyjnych oddanych dla całych mas ludności za pomocą środków powszechnego przekazywania w ramach cywilizacji technicznej. Por. G. Friedmann, *Enseignement et culture de masse*, „Communications” Centre d'Etudes de Communications de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris 1962 s. 3; także A. Kłoskowska, *Kultura masowa - krytyka i obrona*, Warszawa 1964, s. 94-107.

<sup>256</sup> Por. W. Piwowarski, *Z badań nad percepcją*, s. 165.

<sup>257</sup> Z. Szulc, dz. cyt., s. 139.

<sup>258</sup> C. Czapów, dz. cyt., s. 120.

<sup>259</sup> Tamże, s. 120.

<sup>260</sup> Por. H. Bortnowska, *Kościół, laicyzm i kultura masowa*, Znak 13(1961), nr 84, s. 845.

religijnych. Zaczyna inaczej niż dotychczas patrzeć na sprawy Kościoła i wiary. Rodzą się wątpliwości religijne, które prowadzą nieraz do kwestionowania, a nawet do odrzucania prawd religijnych i zasad moralnych.

Poza tym kultura masowa niesie ze sobą nie tylko laicyzację obyczajów i kultury umysłowej, ale i „materializację” polegającą na utrwalaniu się postawy przede wszystkim konsumpcyjnej<sup>261</sup>. Te dwie tendencje - rozpowszechniania się postawy konsumpcyjnej i laicyzmu - wydają się groźniejsze dla religii, niż wszelkie formy bezpośredniej antyreligijnej akcji<sup>262</sup>.

Z przeprowadzonej jednak analizy A. Pawełczyńska wysuwa hipotezę o wzajemnych relacjach między siłami procesów działających w Polsce w kierunku laicyzacji postaw ludności wiejskiej, a siłą działania tradycyjnej kultury religijno-kościelnej. Sprzeczne zabiegi propagandowe neutralizują wzajemnie swoją skuteczność. „W walce ideologicznej - pisze Pawełczyńska - między ideologią religijną a ideologią opartą na przesłankach racjonalistycznych (w Polsce w chwili obecnej) mamy do czynienia z sytuacją względnej równowagi działających sił zaangażowanych po stronie obu tych ideologii; siły te likwidują wzajemnie efektywność swego działania”<sup>263</sup>.

Z punktu widzenia niebezpieczeństwa, jakie dla postawy religijnej niesie laicyzacja, metoda ta nie jest więc na dłuższą metę skuteczna<sup>264</sup>. Przemiany kulturowe wsi w naszym kraju nie wiążą się w takich rozmiarach z laicyzacją jak na Zachodzie<sup>265</sup>. Rozwój kultury masowej oraz łączący się z nim proces sekularyzacji „zarówno negatywnie jak i pozytywnie przyczynia się do pogłębienia religijności. Negatywnie poprzez udział w procesie sekularyzacji, pozytywnie poprzez zbliżenie odbiorcom coraz to pełniejszych treści kultury i nauki, a niekiedy także i treści religijno-moralnych. A to właśnie oczyszcza i pogłębia ich pojęcia religijne”<sup>266</sup>.

Jednakże przepojenie duchem laicyzmu oraz kultem nauki i techniki życia publicznego, szkoły oraz wszelkich środków masowego przekazu, jakkolwiek nie będzie miało wprawdzie decydującego znaczenia, ale osłabiać będzie w dalszym ciągu prestiż religii

<sup>261</sup> J. Eska, A. Wielowiejski, *Przemiany cywilizacyjne w Polsce a problemy postaw i formacji człowieka*, *Więź* 4(1961), nr 3, s. 26.

<sup>262</sup> Tamże, s. 26.

<sup>263</sup> A. Pawełczyńska, dz. cyt., s. 27.

<sup>264</sup> J. Eska, A. Wielowiejski, dz. cyt., s. 27.

<sup>265</sup> A. Święcicki, dz. cyt., s. 473. Świadczą o tym dane empiryczne zawarte w pracy A. Pawełczyńskiej, oparte o badania w układzie przestrzennym, przeprowadzone na terenie całego kraju. Wśród analizowanych przez autorkę 12 wyznaczników, które traktuje jako elementy modelu zurbanizowanej kultury na wsi, tylko jeden wykazał istotną korelację dodatnią z poziomem wierzeń religijnych. Zob. A. Pawełczyńska, dz. cyt., s. 218.

<sup>266</sup> J. Majka, *Kultura religijna a kultura masowa*, *Colloquium salutis* 1(1969), s. 183.

i świadomość religijną. Grozi ono wewnętrzną dezintegracją człowieka, którego pozareligijna świadomość ulega przecież przekształceniom pod wpływem otoczenia. Sprowadzanie natomiast ideału człowieka do funkcji konsumenta, przesuwanie ciężaru zainteresowań człowieka z pracy na rozrywkę, przesuwanie się uwagi z twórczego wysiłku na bierne konsumowanie, odbiór bez wysiłku i refleksji sprowadza religię do zwyczaju, a głębszą refleksję czyni pojęciem nieznanym.

Omówione powyżej czynniki nie wyjaśniają jeszcze w pełni aktualnego stanu ideologii religijnej naszych respondentów. Wielokrotne obserwacje badanej ludności skłaniają do wniosku, że ludność wiejska w dużym stopniu jest zaabsorbowana sprawami związanymi z własnym gospodarstwem, własnej rodziny, które często pochłaniają ją bez reszty. W tej sytuacji człowiek „tak bardzo wciągnięty w wir pracy nie ma czasu i możliwości by samodzielnie przemyśleć wszystkich spraw związanych z jego wiarą”<sup>267</sup>.

Poza tym, przy głębszej analizie wydaje się, że z sygnalizowanym zjawiskiem łączy się „jakiś tradycyjny brak zainteresowania doktryną Kościoła, spotęgowany obecnie przez laicyzację, jako formę obojętności religijnej”<sup>268</sup>, a w pewnym sensie także postawa naszych katolików o typie religijności tradycyjno-ludowej.

Wyczerpujące omówienie uwarunkowań percepcji ideologii religijnej wymaga jednak wniknięcia i analizy wszystkich jej elementów. Jest to jednak osobny problem, a mianowicie problem przemian w religijności pod wpływem kształtującej się obecnie nowej cywilizacji.

### 3. Uzależnienie praktyk religijnych

We wszystkich dotychczasowych badaniach zaznacza się wpływ różnych czynników, zarówno historycznych jak i współczesnych na poziom praktyk religijnych. Wpływ niektórych z nich na poziom praktyk religijnych można by ustalić i w naszej parafii.

a. Greinacher mówi, że życie religijne parafii jest ujemne wskutek różnych faktów historycznych, jakie miały miejsce w dziejach parafii<sup>269</sup>. „Wojny i rewolucje - pisze Le Bras - zawsze podważają ustalony porządek, życie religijne i moralne”<sup>270</sup>. Także i Strzeszewski mówi o ujemnych wpływach wojny. „Warunki wojenne i okupacyjne ostatniej wojny - pisze - poderwały religijność tradycyjną, odzwyczyły ludność od praktyk religijnych, osłabiły tradycję dnia świątecznego”<sup>271</sup>. Na Ziemiach Zachodnich „takie czynniki jak olbrzymie

<sup>267</sup> J. Pastuszka, *Psychologia*, s. 365.

<sup>268</sup> W. Piwowarski, *Moralność jako sprawdzian*, s. 163.

<sup>269</sup> Por. N. Greinacher, *Soziologie der Pfarrei*, Freiburg 1955, s. 32.

<sup>270</sup> T. Dębowieckim, *O socjologii religii*, *Znak* 10(1958), nr 50-51, s. 958.

<sup>271</sup> C. Strzeszewski, *Przemiany powojenne*, s. 296 n.



wymieszanie ludności i związane z tym procesy integracyjne, stosunkowo długo odczuwany brak opinii publicznej i ustalonych wzorów postępowania w społecznościach sąsiedzkich, brak wystarczającej ilości księży bezpośrednio po wojnie, a w związku z tym pewne odzwyczajanie się ludzi od systematycznego spełniania praktyk religijnych, większe niż na innych terenach Polski zróżnicowanie wyznań i sekt religijnych itp.”<sup>272</sup>, zaznaczyły również swój wpływ na poziom praktyk religijnych. Stan praktyk religijnych ma swoje uwarunkowania również współczesne.

b. Poziom praktyk religijnych ma swoje uwarunkowania w tzw. **bazie materialno - organizacyjnej** parafii<sup>273</sup>. Terytorium parafii, odległość osiedli od kościoła, ich liczebność, wielkość kościoła, ściślej tzw. współczynnik powierzchni kościoła przypadający na jednego parafianina, wszystko to w dużej mierze może wpływać na poziom praktyk religijnych.

Wieś Pichorowice była zwartą terytorialnie. Kościół jest zlokalizowany prawidłowo. W innych wsiach - podobnie. Współczynnik powierzchni na jednego parafianina statystycznego wynosi około 0,40 qm. Można więc zaliczyć parafię do typu parafii o warunkach bardzo dobrych. Wydaje się, że wpływ tego czynnika nie zaznacza się w naszej parafii na poziom praktyk religijnych.

c. Jednym z czynników warunkujących stan praktyk religijnych w parafii jest **liczba kapłanów**, ich poziom intelektualny i religijno-moralny, ich praca duszpasterska i dobre spełnianie funkcji proboszcza jako organizatora kultu religijnego w parafii. Stwierdzano niejednokrotnie, że zasadniczą rolę w dziele chrystianizacji odgrywa zawsze duchowieństwo. Od jego liczby, poziomu intelektualnego, moralnego i od jego aktywności zależą postępy chrystianizacji<sup>274</sup>.

Ożywiony udział w kulcie religijnym na omawianym terenie mógł się dokonać dzięki utworzeniu samodzielnego ośrodka duszpasterskiego w Pichorowicach. Przez wiele lat po wojnie wsie wchodzące obecnie w zakres parafii były wsiami filialnymi, obsługiwanymi przez jednego tylko duszpasterza z Ujazdu Górnego. Nie pozostało to bez wpływu na „odzwyczajanie się” wielu parafian od spełniania obowiązków religijnych. Wyrazem tego są wypowiedzi naszych respondentów, którzy nie praktykują „bo po prostu zaniedbałem się”, „bo spróżniaczyłem, nastawię na Paryż i wysłucham”, „bo nie dbam”, niedbalstwo”, „odzwyczajanie”.

<sup>272</sup> W. Piwowarski, *Przemiany w tradycyjnej religijności*, s. 154.

<sup>273</sup> Por. I. Tokarczuk, *Próba typologii parafii wiejskich na Ziemiach Zachodnich*, Roczniki Teologiczne—Kanoniczne KUL 13(1966), z. 3, s. 61.

<sup>274</sup> Por. J. Majka, *Religia jako przedmiot badań socjologicznych*, Ateneum Kapłańskie 60(1960), z. 1, s. 81.

d. Pod wpływem dokonujących, się obecnie przemian społeczno-gospodarczych powstaje, jak mówi B. Pin, a za nim J. Laloux nieadekwatność między „podmiotem” jakim jest człowiek, a „przedmiotem” jakie stanowią formy religijności i nową „cywilizacją techniczną”<sup>275</sup>. Wywołuje to sytuację „starzenia się” i nieatrakcyjności przynajmniej niektórych form praktyk religijnych. Po prostu nie odpowiadają one już dzisiejszemu człowiekowi. To, co poszczególni duszpasterze prezentują dzisiejszemu człowiekowi w aktach kultu, nie odpowiada jego potrzebom i mentalności i dlatego współczesny człowiek chętnie z tego rezygnuje, gdyż nie czuje się przez uczestnictwo w tych aktach kultu w dostatecznym stopniu wzbogacony duchowo. Dziś taki sposób oddziaływania okazuje się niejednokrotnie niepotrzebny a w każdym razie nieskuteczny<sup>276</sup>. Brak tej adekwatności powoduje szerzenie się obojętności religijnej, przejawiającej się głównie w zaniedbywaniu praktyk religijnych.

Być może, że w oparciu o tę hipotezę można by wytłumaczyć przyczyny słabej frekwencji naszych parafian w niektórych praktykach paraliturgicznych. Nowe formy nabożeństwa, jakie wprowadzono w parafii, Soboty Królowej Polski czy Godziny Biblijne zyskują aprobatę parafian. Nie można jednak twierdzić, że każdy typ nabożeństw paraliturgicznych jest skazany na powolny zanik. Choć tradycyjne nabożeństwa dodatkowe nie gromadzą licznie parafian, nowe ich formy mogą działać mobilizująco, powodując zwiększenie się liczby uczestników.

e. Spełnianie praktyk religijnych - pisze J. Majka - może być „skutkiem jakiegokolwiek nawet niezabarwionego religijnie **nacisku społecznego**, wyrazem podporządkowania się grupie niekoniecznie religijnej lecz także świeckiej, która zresztą może oddziaływać zarówno w kierunku ich wypełniania jak i zaniedbania”<sup>277</sup>.

Choć siły nacisków grupowych, rodzinnych, sąsiedzkich i wioskowych powoli maleją, nie pozostają bez wpływu na stan praktyk religijnych i utrzymanie zachowań konformistycznych w grupie. W rodzinach systematycznie praktykujących oddziaływanie konformizmu grupowego jest silniejsze, szczególnie w odniesieniu do dzieci i młodzieży szkolnej. Odwoływaniem się do działania konformizmów grupowych można wytłumaczyć, przynajmniej częściowo, znamieny fakt, że osoby w wieku 16-24 lat odznaczające się najmniejszą zawartością przekonań religijnych, prezentują jednak najwyższy standard praktyk religijnych.

<sup>275</sup> Por. F. Piwowarski, *Religijność miejska*, s. 298 n.

<sup>276</sup> J. Majka, *Przemiany społeczne*, s. 167.

<sup>277</sup> J. Majka, *Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Bras*, s. 96.

f. W powszechnym procesie **sekularyzacji**, który dokonuje się od wieków, tkwi z pewnością najgłębsza przyczyna zaniku uczestnictwa w praktykach religijnych<sup>278</sup>.

Procesu sekularyzacji nie należy mieszać z laicyzacją. Sekularyzacja nie sprzeciwia się wierze religijnej, a nawet sprzyja jej rozwojowi. Proces sekularyzacji może jednak stać się przyczyną zaniku częstotliwości praktyk religijnych. Powoduje on pewne ograniczenie funkcji religii, ale może jednocześnie sprzyjać pogłębieniu religijności. Z drugiej jednak strony może doprowadzić do zafascynowania techniką i władzą, przybierając formy swojego kultu<sup>279</sup>.

g. **Kultura masowa** jest również jednym z czynników wpływających na ograniczenie praktyk religijnych<sup>280</sup>. Kultura masowa jest areligijna, chociaż stara się przejąć wszystkie atrybuty kultury religijnej. To, co w kulturze religijnej nadprzyrodzone i transcendentne, chce zastąpić wartościami ziemskimi, chce nasycić człowieka tym wszystkim, za czym tęskni, co przekracza ziemskie wymiary jego egzystencji. Szczęście, według jej kanonów jest osiągalne przez maksymalną konsumpcję. Stąd elementem zasadniczym kultury masowej jest szeroko rozumiana konsumpcyjność, ona ma decydować o wartościach człowieka a nie odwrotnie. W modelu kultury masowej życie człowieka zostało podniesione do rangi absolutu. Najważniejsze jest to, co dzieje się dziś i tutaj, w czym można bezpośrednio, fizycznie uczestniczyć, doświadczając zmysłowego szczęścia.

Dodajmy do tego, że środki masowego przekazu są instrumentem działalności laicyzacji, której najbardziej charakterystyczną cechą jest egzystencja nastawiona jedynie na „doczesność” i eliminacja z życia w praktyce pierwiastka nadprzyrodzonego. Zwolennicy laicyzacji proponują programy mające na celu zastępowanie dotychczasowych wartości religijnych, zwłaszcza z dziedziny etyki, podobnymi wartościami określanymi jako „humanistyczne”.

Pojawienie się więc nowych instytucji i urzędzeń dostarczających przeżyć estetycznych i wzruszeń wewnętrznych, przy postawie konsumpcyjnej, niewątpliwie stwarza przeszkodę w rozwoju nabożeństw dodatkowych. W lansowaniu omówionego typu postaw i nastawień człowieka poprzez środki masowego przekazu należy widzieć niebezpieczeństwo zaniku przynajmniej niektórych praktyk religijnych.

h. Na osłabienie poziomu praktyk religijnych wpływa z pewnością zarobkowa praca pozarolniczą mężczyzn, zmęczenie, zamiana czasu przeznaczonego dotąd na udział w

<sup>278</sup> J. Majka, *Przemiany społeczne*, s. 168.

<sup>279</sup> Tamże, s. 168.

<sup>280</sup> Por. J. Majka, *Kultura religijna*, s. 182.

nabożeństwach na odpoczynek lub pracę w domu. Świadczą o tym wypowiedzi respondentów: „chodzę dwa razy w roku, bo uważam te święta za największe a niedzielę za dzień wypoczynku”, „praca”, „bo nie ma czasu”, „wtenczas się chodzi, kiedy jest czas, jak przyjdzie ta niedziela to nie wiadomo co robić. Jak będzie ta emerytura, to będę codziennie chodził”, „nieraz człowiek jest zmęczony, jak przyjdzie niedziela to się pośni”, „ze względu na brak czasu”, „bo pracuję w niedzielę”, „bo mam za dużo obowiązków, mamy np. 3-4 razy w niedzielę pracę”, „praca”.

i. Z innych czynników wpływających na osłabienie poziomu praktyk religijnych należy jeszcze wymienić oddziaływanie innowierców, którzy stanowią przecież element środowiska, w którym kształtuje się życie religijne parafii i które oddziałują na oblicze religijne i moralne poszczególnych parafii<sup>281</sup>.

j. Spełnianie praktyk religijnych jako wskaźnika żywotności religijnej warunkują ponadto w dużym stopniu indywidualne postawy światopoglądowe jednostek, wynikające z ogromnej różnorodności charakterów, zdolności, usposobień i nastrojów duszy, jakie spotykamy również na wsi<sup>282</sup>. Polityczna i społeczna przynależność organizacyjna<sup>283</sup>, postępująca indywidualizacja postaw religijno-moralnych - w sumie stanowią niewątpliwie ważne czynniki warunkujące poziom praktyk religijnych w parafii.

Wydaje się, że zarysowane czynniki poważnie rzutują na aktualny stan praktyk religijnych. Jedne z nich odgrywają większą, inne mniejszą rolę. Wszystkie jednak w jakiejś mierze wpływają na poziom praktyk religijnych. Całościowe ich uchwycenie wymagałoby jednak osobnego typu badań socjologicznych.

## Wnioski

1. Przeprowadzone analizy pozwalają na stwierdzenie, że w badanym środowisku dokonują się pewne zmiany w stosunku do dotychczasowej religijności. Z badań wynika, że wysokie odsetki osób (75,8% ankietowanych) utrzymały jeszcze dotychczasową religijność w niezmienionej formie. Pozostała część osób została objęta przemianami religijnymi. Wśród nich część osób (10,0% ankietowanych) stała się bardziej religijna, a część mniej religijna (5,5% ankietowanych). Ta druga tendencja przemian jest więc bardziej upowszechniona w badanym środowisku. Odejście od dawnej religijności dokonuje się pod wpływem wielu czynników.

<sup>281</sup> J. Majka, *Socjologia parafii*, s.100.

<sup>282</sup> Por. J. Piskorz, dz. cyt., s.248.

<sup>283</sup> Por. I. Tokarczuk, *Parafia wiejska i jej przemiany*, Homo Dei 34(1965), nr 1, s.53.

W oparciu o wypowiedzi naszych respondentów można by zasygnalizować następujące czynniki przemian w religijności badanej społeczności religijnej: zmiany w strukturze zawodowej - wpływające szczególnie na poziom praktyk religijnych, wpływ środowiska, otoczenia, innowierców, oddziaływanie kultury zurbanizowanej - szczególnie na przemianę postaw moralnych niż na praktyki i wierzenia religijne, wpływ zaniku praktyk religijnych oraz działanie tradycji zarówno pozytywne jak i negatywne.

Analiza wypowiedzi respondentów wskazuje, że częściej wymienianą przyczyną osłabienia religijności jest zerwanie kontaktów ze środowiskiem rodzinnym i wioskowym, niż osobiste przekonania czy wpływ innych czynników. Nasuwa się stąd wniosek, że religijność tej kategorii respondentów w przeważającej mierze miała charakter tradycyjny, tzn. w większym stopniu była zakorzeniona w środowisku rodzinnym i stanowiła pewne „dziedzictwo kulturowe”, nie została nigdy przez nich zinternalizowana, przemyślana i przeżyta. Jeżeli tkwili w niej poprzednio, to tylko przede wszystkim dzięki mechanizmom środowiska. Z chwilą zerwania łączności z dotychczasowym środowiskiem, rozluźnił się również ich związek z religią.

2. Na obecny stan religijności parafii wpływa niewątpliwie obok ogólnych przemian dokonujących się w całym kraju, obok zachodzących przemian w strukturze życia społecznego, gospodarczego i kulturalnego, obok zjawiska industrializacji i urbanizacji, umasowienia kultury, wprowadzenia nowego modelu ustrojowego, w którego założeniach mieści się programowa laicyzacja społeczeństwa - cały splot czynników właściwych tylko terenom Ziemi Zachodnich. Wśród nich poważną rolę odegrały powojenne migracje ludności, olbrzymie jej wymieszanie i związane z tym procesy migracyjne i adaptacyjne.

3. W zakresie ideologii religijnej można by zasygnalizować następujące uwarunkowania zarówno poziomu znajomości prawd wiary i norm moralnych, jak i ich akceptacji: katecheza i kazania (z jednej strony ich poziom, z drugiej percepcja wiernych); niski wskaźnik czytelnictwa książek i czasopism o tematyce religijnej; kultura masowa narzucająca się za pomocą środków masowego przekazu opinie, gusty, określone wzory zachowań i modele postaw moralnych; zaabsorbowanie mieszkańców parafii sprawami związanymi z własnym gospodarstwem, które ich w znacznym stopniu pochłaniają; tradycyjny brak zainteresowania doktryną katolicką, spotęgowany obecnie przez sekularyzację; wreszcie postawa naszych katolików o typie religijności tradycyjno - ludowej.

4. Zarówno czynniki historyczne jak i współczesne warunkują poziom praktyk religijnych badanej społeczności religijnej. Pojawienie się nowych instytucji i urzędów dostarczających przeżyć estetycznych i wzruszeń wewnętrznych, przy postawie konsum-

pcyjnej, niewątpliwie wpływa na zmianę postaw wobec wartości religijnych. Nosicielem niekorzystnych wpływów na stan praktyk religijnych jest również ruch turystyczny. Na osłabienie poziomu praktyk religijnych wpływa zarobkowa praca pozarolniczą, zmęczenie, zamiana czasu przeznaczanego dotąd na udział w nabożeństwach na odpoczynek lub pracę w domu. Indywidualne postawy światopoglądowe jednostek, jakie spotykamy również na wsi, wreszcie następująca indywidualizacja postaw religijno-moralnych stanowią w sumie ważne czynniki warunkujące poziom religijności badanej parafii, szczególnie w zakresie praktyk religijnych.

5. Autor nie usiłował dokładnie wymierzyć wpływu wymienionych czynników na religijność parafii, choć o niektórych powiązaniach mówił wyraźnie. Całościowe ich uchwycenie wymagałoby podjęcia badań socjologicznych na szerszą skalę. Wszystkie te czynniki dopiero łącznie warunkują religijność parafii. Niemniej niektóre z nich odgrywają większą rolę od innych.

Nie można przeprowadzić podziału czynników na te, które absolutnie negatywnie wpływają na życie religijne, względnie wyłącznie pozytywnie. Przemiany przeobrażeń cywilizacyjnych, zarysowane fragmentarycznie a dające się już zaobserwować, będą postępowały nadal i będą rzutować na profil religijny parafian. Można więc wnioskować, że religijność w przyszłości będzie uzależniona od wzrostu lub zaniku takich czy innych czynników.

## ZAKOŃCZENIE

Materiał który autor przedstawił i wnioski które próbował sformułować, są rezultatem pracy z jednej strony dokumentalnej, wynikiem spostrzeżeń autora, a z drugiej strony

stanowią wynik pracy analitycznej. Reasumując zaprezentowane wyniki badań można by sformułować następujące wnioski;

1. Wszyscy respondenci uważają się za wierzących i w jakiś sposób związanych, z religią i Kościołem. Zasięg osób deklarujących się jako bardziej wierzące obecnie jest jednak niewielki. Z badań wynika, że najbardziej upowszechnione są postawy religijne oparte na tradycji i wychowaniu. W wypowiedziach uderza akcentowanie roli tradycji rodzinnej w kształtowaniu postaw religijnych. Respondenci nie wnikając głębiej w swoją postawę religijną zadowolają się odwołaniem do wiary przodków. Religijność ich ma zatem charakter ludowy, czyli bardziej jest zakorzeniona w środowisku niż w osobowości.

Emocjonalne przywiązanie do „wiary ojców” jest ważnym czynnikiem podtrzymującym tradycyjną religijność. Zarysowany więc model tradycyjnej religijności w zasadzie występuje w badanym środowisku. Przemawiają za tym z jednej strony silne powiązania z tradycyjną kulturą ludową i środowiskiem wspólnoty lokalnej (rodzinnej), panujący rytualizm znajdujący wyraz w preferowaniu norm rytualnych tj. nakazujących wykonywanie określonych praktyk religijnych, przywiązanie do proboszcza i parafii jako wspólnoty lokalnej, z drugiej strony - niski poziom wiedzy religijnej oraz brak wyraźnego wpływu religii na życie moralne.

Z badań wynika, że nie wszyscy katolicy prezentują tradycyjną religijność ludową. Wskazują na to motywacje. Część respondentów wyraźnie odwołuje się do własnych przekonań religijnych na uzasadnienie deklarowanej postawy wobec religii. Badana parafia nie reprezentuje jedynie religijności tradycyjno-ludowej. Nie obciąża jej całkowicie tradycjonalizm. Przemiany wsi prowadzą do osłabienia tradycjonalizmu. Wzrost krytycyzmu prowadzi zarówno do kwestionowania pewnych prawd religijnych, które wchodziły do skarbca nieomylnych prawd Kościoła, jak i norm moralnych, ale i do zwiększenia się intelektualnej postawy wobec religii. Religijność wsi z religijności tradycyjnej, zewnętrznej i powierzchownej przekształca się w religijność z wyboru - świadomą i pogłębioną.

2. Religijność, jak wykazały analizy, jest zróżnicowana tak pod względem postaw jak i zachowań. Badania uczestników dorosłych pozwoliły stwierdzić odmienną zachowań religijnych kształtowaną przez płeć, wiek, zawód i miejsce zamieszkania. Kobiety są bardziej religijne niż mężczyźni. Rolnicy odznaczają się większą religijnością niż pracownicy fizyczni. Najbardziej religijna jest młodzież szkolna. Spadek życia religijnego zaznacza się wyraźnie u dorosłych i wzrasta dopiero wśród ludzi starszych w wieku 45 i więcej lat. Wsie o wyższym odsetku pracujących poza rolnictwem cechuje niższy stopień religijności.

3. Oceniając religijność badanej populacji od strony jej ideologii można powiedzieć, że stanowi ona jedną z najsłabszych cech jej religijności. Przekonania religijne wyrażające stopień akceptacji prawd wiary są wyższym wskaźnikiem jej religijności, niż jej wiedza w zakresie prawd religijnych. Ideologia religijna nie jest jednolita wśród badanej populacji. W mniejszym lub większym stopniu jest zróżnicowana tak w zakresie znajomości jak i afirmacji prawd wiary. Zróżnicowanie to bardziej występuje w dziedzinie znajomości prawd religijnych niż w dziedzinie ich akceptacji. Parafian znamionuje przeciętna znajomość prawd wiary, ale wyższa ich afirmacja. Parafianie nie posiadają jednak zwartego systemu przekonań religijnych.

Przekonania moralne natomiast są mniejszym wskaźnikiem religijności parafii. Badana zbiorowość bardziej afirmuje prawdy dogmatyczne niż normy moralne. Normy moralne są uznawane lub odrzucane w różnym stopniu, zależnie od ich rodzaju i charakteru. Parafia nie posiada również zwartego systemu przekonań moralnych.

4. Praktyki religijne obowiązkowe, a szczególnie nadobowiązkowe, są wskaźnikiem mniejszej religijności parafii niż praktyki jednorazowe. Badaną społeczność religijną cechuje masowość praktyk jednorazowych. Odsetek „paschantes” kształtuje się wyżej od odsetka „dominantes”. Parafian znamionuje rosnący indyferentyzm religijny w stosunku do praktyk paraliturgicznych, W zakresie praktyk religijnych nie zostały jednak naruszone zewnętrzne formy życia religijnego. Stanowią one główny element religijności katolików. Masowość praktyk religijnych wskazuje na panujący rytualizm w religijności naszych parafian.

5. Zachowania moralne parafian stanowią obok ideologii, najsłabszą stronę życia religijnego badanej parafii. Są jednak wskaźnikiem większej religijności, niż przekonania moralne. Nasi respondenci bardziej odbiegają od oficjalnego modelu moralności w sferze przekonań, niż w konkretnych sytuacjach życiowych. Większość parafian zachowuje jednak wzory moralne dawnego typu w dużym stopniu nadal. Niektóre tylko normy, należące do modelu moralności katolickiej, zaczynają tracić swój bezwarunkowy charakter. Rozluźnieniu ulegają szczególnie normy dotyczące okresu przedmałżeńskiego. Pojawiają się jednostki stojące na stanowisku sprzecznym ze stanowiskiem Kościoła. Oficjalny model moralności kwestionują lub tworzą własny, nadając zobowiązujący charakter – tzw. „lokalnym normom obyczajowym”, który stoi w opozycji do norm etyki chrześcijańskiej.

6. Parafia Pichorowice odbiega znacznie od wzoru tradycyjnej parafii. Proces dezintegracji wspólnoty parafialnej nie posunął się jednak zbyt daleko. U większości parafian nie nastąpiło rozluźnienie więzi z parafią i jej proboszczem. Nie wszyscy tylko parafianie



identyfikują się z parafią, szczególnie na płaszczyźnie ideologii religijnej i wspólnego kultu. Istniejąca więź parafialna jest wyrazem chwilowej stabilizacji typu religijności tradycyjnej.

7. Aktualny stan religijności parafii warunkują: niski wskaźnik czytelnictwa książek i czasopism o tematyce religijnej - szczególnie w zakresie ideologii religijnej; środowisko rodzinne - szczególnie w zakresie przekonań religijno-moralnych; kultura masowa - szczególnie w zakresie akceptacji ideologii religijnej i postaw religijno-moralnych; zmiany w strukturze zawodowej - szczególnie w zakresie poziomu praktyk religijnych; wpływ środowiska, innowierców, oddziaływanie kultury zurbanizowanej - szczególnie silniej w zakresie postaw moralnych; wpływ zaniku praktyk religijnych oraz działanie tradycji zarówno pozytywne jak i negatywne - szczególnie w zakresie praktyk religijnych. Pozostałe wnioski zostały zebrane przy końcu każdego rozdziału.

8. Autorowi nasuwa się pytanie: czy materiał, który osiągnął w badaniach pozwala na wysunięcie wstępnych choćby, ale prawidłowych wniosków? Czy jest wystarczający do rozwiązania zagadnienia postawionego w temacie? Czy można rozszerzyć wnioski na inne społeczności parafialne istniejące na ziemi dolnośląskiej?

Jakkolwiek praca prezentuje przede wszystkim obraz religijności parafii Pichorowice, a zaobserwowane procesy dotyczą konkretnej społeczności religijnej, to jednak wyniki badań religijności naszej parafii, jako typowej dla dolnośląskich środowisk wiejskich, w pewnym stopniu odzwierciedlają nam sytuację religijną współczesnej wsi dolnośląskiej i pozwalają całościowo spojrzeć na omawiane zagadnienie. Wszechstronne oświetlenie tej religijności wymaga kontynuowania badań, a przede wszystkim badań porównawczych z uwzględnieniem innych parafii dolnośląskich.