

KS. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI

MORALNOŚĆ JAKO SPRAWDZIAN ŻYWOTNOŚCI RELIGIJNEJ KATOLIKÓW POŁUDNIOWEJ WARMII

WPROWADZENIE

W literaturze socjologiczno-religijnej już od dłuższego czasu toczy się dyskusja na temat kryteriów i wskaźników religijności.¹ Dyskusję tę wywołały podejmowane masowo na Zachodzie badania nad praktykami religijnymi, pozostające w orbicie wpływów Gabriela Le Bras. Socjologowie religii i duszpasterze opierając się często na fragmentarycznych wynikach badań, dotyczących głównie udziału katolików we mszy św. zbyt pochopnie wyciągali wnioski odnośnie do całokształtu życia religijnego wierzących. Jednak z czasem niektórzy socjologowie, zwłaszcza w Belgii, Holandii i Stanach Zjednoczonych, coraz częściej zaczęli zwracać uwagę na fakt, że praktyki religijne nie są ani jedynym ani też wystarczającym sprawdzianem religijności.² Wysuwali oni przy tym problem, jakie kryteria winny być jeszcze uwzględnione, aby możliwie wszechstronnie zbadać religijność jednostki lub grupy?

Należy zauważyć, że Le Bras teoretycznie nie zawężał przedmiotu religijności do praktyk. W jednej ze swoich prac pisze bowiem wyraźnie: „Przez życie religijne rozumiemy zaangażowanie umysłu, przyporządkowanie postępowania i hołd publiczny wobec boskiego Bytu. Dla katolika jest to: wiara w dogmaty, wypełnianie cnót, praktyka sakramentalna i kultowa. Wiara, obyczaje, praktyki są więc istotne: bez tej trylogii nie ma prawdziwego katolicyzmu. Ani czysta ortodoksja, ani doskonała uczciwość, ani przede wszystkim dokładna gorliwość nie mogłyby wystarczyć”.³ Jeśli autor, pomimo powyższego stwierdzenia zaważył na

¹ Por. W. Menges, N. Greinacher [hrsg.]: Die Zugehörigkeit zur Kirche. Bericht über die siebte Internationale Konferenz für Religionssoziologie in Königstein Taunus vom 30. Juni bis 2. Juli 1962. Mainz 1964.

² Por np. L. Dingemans et J. Remy: Charleroi et son agglomération. T. 3. Aspects sociologiques de la pratique religieuse. Louvain 1962 s. 22 nn.: W. Goddijn: Religiöse Partizipation und Kontinuität der Kirche als soziales System. W: Die Zugehörigkeit zur Kirche jw. s. 133—154; C. Y. Glock: Y a-t-il un réveil religieux aux États-Unis: *Archives de Sociologie des Religions* VI (1961) nr 12 s. 35—52.

³ Par vie religieuse, nous entendons l'adhésion de l'esprit, la soumission des conduites et l'hommage public à un Être divin. Pour un catholique: croyance aux dogmes, exercice des vertus, pratique sacramentelle et culturelle: foi, moeurs, observances, constituent donc l'essentiel: sans cette trilogie, point de catholicisme véritable. Ni la pure orthodoxie, ni la parfaite honnêteté, ni, surtout, la stricte assiduité ne pourrait suffire. G. Le Bras: *Études de sociologie religieuse*. T. 2. De la morphologie à la typologie. Paris 1956 s. 615 n.

koncepcji podejmowanych po wojnie badań, to stało się to raczej na skutek faktycznie zainicjowanej przez niego socjografii praktyk religijnych. Inaczej mówiąc, o rodzaju i charakterze prac socjo-religijnych zdecydowała przede wszystkim praktyka badawcza. Podyktowana była ona konkretnymi zapotrzebowaniami duszpasterskimi.⁴

Biorąc pod uwagę postawione powyżej pytanie dotyczące komponentów przedmiotu religijności można by przyjąć, że w pewnym sensie sam Le Bras udzielił nań odpowiedzi, skoro obok praktyk religijnych wyszczególnił także wierzenia i moralność. Jednakowoż z dyskusji wynika, że stanowisko autora nie zostało jednogłośnie przyjęte przez socjologów religii. Nie tak dawno dał temu wyraz C. Y. Glock, gdy napisał, że takie terminy, jak „religia”, „religijny”, „religijność” są prawie niemożliwe do zdefiniowania i chyba nigdy nie skonstruuje się takich definicji, które mogłyby uzyskać powszechną zgodę. Innymi słowy, zdaniem autora, istnieje tyle definicji, ile osób, które je podają. Dodaje przy tym, że właściwie wszystkie dotychczasowe spory odnoszące się do pojęcia religijności mają raczej charakter werbalny. W rzeczywistości socjologowie wymieniając różne komponenty przedmiotu religijności, myślą o tych samych sprawdzianach a tylko w różny sposób je wyrażają.⁵

Dla przykładu warto przytoczyć kilka stanowisk autorów z różnych krajów. Wspomniany już Glock przedmiot religijności widzi w czterech wymiarach — doświadczalnym (przeżyciowym), rytualistycznym, ideologicznym i konsekwencyjnym.⁶ N. Greinacher odwołując się do klasycznych socjologów religii stwierdza, że wiara pewnej wspólnoty religijnej wyraża się w postaci czterech odrębnych elementów — wspólne dziedzictwo nadnaturalnych prawd wiary, kult stanowiący odpowiedź na wiarę objawioną, normy moralne wynikające z wiary oraz organizacja zewnętrzna, regulująca wewnętrzne życie wspólnoty religijnej.⁷ L. Dingemans i J. Remy wymieniają: mentalność religijną, praktyki religijne i moralność.⁸

Z podanych przykładów widać, że różnice występujące w ujęciu przed-

⁴ Por. W. Goddijn i H. P. M. Goddijn: *Rozwój socjologii religii*: W: *Socjologia Religii*. Wprowadzenie. Oprac. i wyboru dokonał F. Houtart. Kraków 1962 s. 24 nn.; W. Goddijn: *Religiöse Partizipation und Kontinuität der Kirche als soziales System*. W: *Die Zugehörigkeit zur Kirche* s. s. 133 nn.; H. O. Wölber: *Religion ohne Entscheidung*. *Volkskirche am Beispiel der jungen Generation*. Göttingen 1960 s. 271, omawiając badania praktyk dla potrzeb duszpasterskich, tak się wyraża: *Eine reine Teilnehmersozologie — und das ist weitgehend die Kirchensoziologie — ist eine ecclesiologische Tragödie*.

⁵ Glock, jw. s. 36.

⁶ Tamże s. 36 nn.

⁷ N. Greinacher: *L'évolution de la pratique religieuse en Allemagne après la guerre*. *Social Compass* 1963 s. 345.

⁸ Dingemans et Remy, jw. s. 22.

miotu religijności w zasadzie są niewielkie.⁹ Jeśli przyjmiemy, że religijność przejawia się w postawach i zachowaniach, to w różny sposób wyrażone przez autorów sprawdziany religijności, można sprowadzić do trzech podstawowych, wymienionych przez Le Bras wymiarów, mianowicie do wierzeń, praktyk i moralności.¹⁰ W tym trójpodziale nie mieści się całkowicie jedynie koncepcja Greinachera. Autor wymienia jeszcze czwarty element, który można by nazwać instytucjonalnym. Wzięcie pod uwagę tego elementu w przedmiocie religijności jest konieczne ze względu na tzw. religijność wyznaniową. Stanowisko to wymaga jednak pewnych wyjaśnień.

Religię na ogół określa się jako relację człowieka do Absolutu. Wychodząc z tej definicji można przyjąć, że człowiek, który akceptuje istnienie rozumnego Absolutu i uznaje swoją zależność od Niego już jest w jakiejś mierze religijny, choć swej wiary nie wiąże z żadnym konkretnym wyznaniem.¹¹ W praktyce jednak najczęściej ludzie przynależą do określonej religii, jeśli nie z wyboru osobistego to z wyboru rodziców. Fakt ten sam przez się rzutuje na badania religijności. W badaniach religijności członków pewnego wyznania, np. katolickiego, socjolog nie zajmuje się ich relacją do Boga w ogóle, lecz relacją do obowiązującego w grupie modelu¹² danego wyznania. Model wyznaniowy zaś składa się nie z trzech, lecz z czterech elementów konstytutywnych, mianowicie: 1) sytem wierzeń religijnych, 2) praktyki religijne płynące z wierzeń, 3) moralność religijna, będąca konsekwencją wiary oraz 4) instytucje religijne jako pewna forma organizacji życia religijnego

⁹ E. Ciupak: Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim. Warszawa 1965 s. 27 — twierdzi, że „Religia rzymsko-katolicka, jako względnie zamknięty system wierzeń, obrzędów, praktyk, przepisów i organizacji, obejmuje wiele jeszcze innych dziedzin bardziej szczegółowych...”. Kultowi przyznaje jednak centralne miejsce w badaniach socjo-religijnych. Autor dodaje przy tym, że St. Ossowski w strukturze zjawiska religijnego wyróżnia: wiarę, kult, przeżycia, wytwory, instytucje, role społeczne i wartości.

¹⁰ Por. określenie przedmiotu psychologii religii podane przez J. Majkowskiego: Psychologia religii. *Znak* 10/1963/920: „Religijne zjawisko, które można stwierdzić pod każdą szerokością geograficzną od czasów, gdy człowiek uświadomił sobie, że jest człowiekiem, obejmuje swym zakresem systemy wierzeń, przepisów moralnych i kultycznych oraz ich psychiczny odpowiednik, czyli przeżycie religijne”. To ostatnie czyni przedmiotem psychologii religii. To samo autor pisze: Religia naturalnym wyposażeniem człowieka. *Ateneum Kapłańskie* 52 (1960) 38 nn.

¹¹ Religijności bezwyznaniowej poświęca swoją pracę L. Kołakowski: Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku. Warszawa 1965.

¹² W socjologii pojęcie modelu odgranicza się od wzoru. A. Kłoskowska: Wzory i modele w socjologicznych badaniach rodziny. *Studia Socjologiczne* 1962 nr 2 s. 44, proponuje używać „terminu wzoru dla określenia prawidłowości społeczno-kulturalnego zachowania oraz terminu modelu odnoszącego się do norm i wyobrażeń na temat właściwego zachowania, konstruowanych przez uczestników badanych systemów społecznych”. Poniżej wyrażenie „model” będzie używane w potrójnym znaczeniu: a) model oficjalny — wyrażony istotnie w doktrynie katolickiej, b) model propagowany — głoszony przez konkretnych kaznodziejów i katechetów, c) model środowiskowy — kształtowany samorzutnie przez dane środowisko.

grupy. Wymienione elementy stanowią zarazem cztery odrębne dymensje służące do mierzenia religijności członków grupy wyznaniowej.¹³

Określone powyżej, jak się wydaje, adekwatnie od badań postaw i zachowań religijnych katolików pojęcie przedmiotu religijności, pozwala na sprecyzowanie użytego w tytule niniejszej pracy terminu „żywołność religijna” lub ściślej żywołność religijności.

Wyrażenie „żywołność religijna”, używane niekiedy zamiennie z takimi terminami, jak: „żywołność chrześcijańska”, „energia chrześcijańska”, „żywołność kościelna”, „żywołność społeczna”, zostało wprowadzone do socjologii religii przez G. Le Bras.¹⁴ Trzeba zauważyć, że zarówno sam autor jak inni socjologowie religii, nie sprecyzowali jasno znaczenia tego terminu. Zasadniczy problem sprowadza się tutaj do pytania — czy żywołność religijna obejmuje w jakiś sposób wszystkie wymienione powyżej sprawdziany religijności, czy tylko jeden z nich, mianowicie element konsekwencyjny, moralność religijną?

Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, przyjrzymy się najpierw, w jaki sposób sam Le Bras określa pojęcie żywołności religijnej. W jednej ze swoich prac powiada on, że „praktyka nie jest zupełnie wystarczająca, by ujawnić żywołność religijną narodu, parafii lub jednostki. Chrześcijaństwo jest przede wszystkim życiem duszy: to, co stanowi jego oryginalność, to są uczucia, które żywi wobec Boga i bliźniego oraz czyny, do których nakłania”.¹⁵ W konsekwencji autor postuluje, aby rozpocząć na szerszą skalę badania nad żywołnością religijną, zaczynając od psychologii jednostki, a kończąc na zachowaniach religijnych grup — od parafii do narodu.¹⁶ Powiada przy tym, że należy odróżnić „żywołność kościelną”, czyli oddanie się Kościołowi, przywiązanie do zbiorowych aktów, kult tradycji od „żywołności chrześcijańskiej”, czyli witalności wierzeń i cnót. Ta ostatnia rzadko przejawia się w masie, częściej

¹³ Dodać należy, że uprawiana dotychczas empiryczna socjologia religii nie tylko nie posiada jeszcze dokładnie sprecyzowanego przedmiotu badań, ale także teorii i metodologii. Trudno jej było więc przekroczyć etap czystego opisu, socjografii. Obecnie podejmowane są pierwsze próby analizy teoretycznej na bazie nagromadzonego materiału empirycznego w dwóch kierunkach: psycho-socjologicznym i socjologicznym. Podczas gdy pierwszy koncentruje się na religijności wierzących (postawy i zachowania), to drugi na strukturze i funkcjach systemów społeczno-religijnych. Por. W. Goddijn, jw. s. 141 nn. oraz J. Siek: Zastosowanie teorii i analizy funkcjonalnej w socjologii religii. Lublin, KUL, 1965 (maszynopis).

¹⁴ Por. Le Bras, jw. chap. IV: De la mesure de la pratique a la mesure de la vitalité s. 558 nn.; J. Majka: Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Bras a socjologia duszpasterska. *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 3 (1960) nr 1 s. 95 nn.; K. Gémès: Religion und Gesellschaft nach Gabriel Le Bras. Köln am Rhein 1957 s. 65 nn.

¹⁵ La pratique est loin de révéler toute la vitalité religieuse d'une nation, d'une paroisse ou d'un individu. Avant tout, le christianisme est une vie de l'âme: les sentiments qu'il éveille envers Dieu et le prochain, les actes qu'il suscite constituent son originalité. Le Bras, jw. s. 561.

¹⁶ Tamże s. 561 n.

w elicie, a niekiedy w jednym gorliwcu.¹⁷ Jak wynika z przytoczonych wypowiedzi, Le Bras rozumie żywotność religijną bądź bardziej socjologicznie jako zespolenie z Kościołem, bądź bardziej psychologicznie jako osobiste zaangażowanie się jednostki w sprawy wiary. Nie znaczy to jednak, żeby autor przeciwstawiał sobie obydwie te pojęcia: przeciwnie, traktuje je jako pewne aspekty tej samej rzeczywistości, tj. żywotności religijnej. Wskazuje na to wyraźnie przy omawianiu katolicyzmu bretońskiego. Stawiając pytanie dotyczące żywotności religijnej Bretanii, Le Bras zmierza jednocześnie do uchwycenia żywotności wiary, moralności i praktyk.¹⁸ Ogólnie można by zatem przyjąć, że omawiany autor, traktuje szeroko pojęcie żywotności religijnej, tzn. rozumie przez nią nie tylko moralność, lecz także inne, wysunięte przez niego elementy religijności.¹⁹ Jeśli dodamy do tego, że również stosunek katolika do instytucji kościelnych w jakiejś mierze wyraża jego religijność, wówczas należałoby przyjąć, że pojęcie żywotności religijnej rozciąga się na wymienione poprzednio cztery komponenty przedmiotu religijności.

Przedstawione powyżej poglądy Le Bras na żywotność religijną wymagają jeszcze dalszej precyzacji. Z pomocą przychodzą nam przy tym wspomniane poprzednio pojęcia wzoru i modelu. Jeśli przez model religijności rozumiałoby się zespół prawd, norm i wyobrażeń na temat właściwego zachowania katolików, a przez wzór — ich faktyczne postawy i zachowania religijne, wówczas należałoby przyjąć, że żywotność religijna to stopień urzeczywistnienia tego modelu w życiu religijnym katolików.²⁰ Badając żywotność religijną, szukamy po prostu odpowiedzi na pytania — w jakim stopniu katolicy zrealizowali w swoim życiu nakazy religii i Kościoła, w jakim stopniu swoje cele i dążenia życiowe identyfikują z celami i dążeniami Kościoła, w jakim stopniu wzory ich zachowań pokrywają się z modelem religijności obowiązującym w społeczności kościelnej? Inaczej można by pytać katolików — w co i jak wierzą i jak głęboko wiara przenika ich życie, jakie są ich faktyczne zachowania moralne, czy i jak praktykują, w jaki sposób odnoszą się do instytucji religijnych, zwłaszcza do instytucji kapłaństwa, np. czy uznają

¹⁷ Dans la paroisse, comme dans la nation, il importe de distinguer la vitalité que l'on pourrait appeler ecclésiastique, c'est-à-dire le dévouement à l'Eglise, l'attachement aux assemblées, le culte de la tradition et, d'autre part, la vitalité qui nous intéresse spécialement, celle des croyances et des vertus. Cette vitalité chrétienne se manifeste rarement dans une masse, souvent dans une élite, parfois dans un animateur". Tamże s. 562.

¹⁸ Le Bras, jw. T. 1. Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises. Paris 1955 s. 72; por. także: F. A. Shippey: The Relations of Theology and the Social Sciences according to Gabriel Le Bras. *Archives de Sociologie des Religions* 10 (1965) nr 20 s. 88—91.

¹⁹ Podobnie szerzej pojęcie żywotności religijnej rozumieją autorowie Dingemans i Remy, jw. 19 nn.

²⁰ Por. Gémès, jw. s. 66.

pośrednictwo kapłana w życiu religijnym i czy korzystają z jego posługi?

Przyjmując określone powyżej dwa pojęcia — przedmiotu religijności oraz żywotności religijnej, należałoby z kolei zapytać o wskaźniki²¹ żywotności religijnej w ramach każdego z czterech wspomnianych wymiarów. Problem doboru wskaźników ma duże znaczenie w badaniach nad religijnością. Gdy np. ktoś powie, że „diecezja warmińska jest w pełnym przebudzeniu religijnym”, od razu trzeba zapytać o ramy referencji tego stwierdzenia. Czy ma on na myśli jeden z wymiarów religijności, np. praktyki religijne, czy kombinację dwóch, trzech lub czterech wymiarów. A dalej, jakie wskaźniki religijności ma on na uwadze w ramach poszczególnych wymiarów, np. w odniesieniu do praktyk, czy myśli tylko o *paschantes* czy też o częstej komunii św., czy o frekwencji na zwyczajnych nabożeństwach odbywających się w ciągu roku, czy na nabożeństwach okazjonalnych, jak nawiedzenie obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej? Wszelkie uproszczenia pod tym względem mogą być powodem poważnych nieporozumień.

Określenie wskaźników żywotności religijnej wewnątrz każdego z jej wymiarów nie jest łatwe. Nasuwa się tutaj porównanie pomiędzy wysokością a uprzejmością osoby X. Niewątpliwie łatwiej jest znaleźć wskaźniki wysokości, aniżeli wskaźniki stopnia uprzejmości. Z mierzeniem religijności sytuacja przedstawia się jeszcze gorzej niż z mierzeniem uprzejmości. Zagadnienie to dotąd nie zostało przestudiowane w sposób naukowy.²² Socjologowie religii w swoich pracach odwołują się zwykle do wskaźników leżących u podstaw zarówno potocznej jak i naukowej obserwacji życia religijnego jednostki lub grupy ludzkiej, czyli do wskaźników mniej lub bardziej dyskusyjnie przyjmowanych w danym społeczeństwie. Dodajmy, że łatwiej jest znaleźć wskaźniki zachowań niż postaw religijnych.²³

Pomijając — ze względu na temat niniejszej pracy — analizę wskaźników wszystkich wymiarów religijności,²⁴ ograniczymy się tutaj wyłącznie do wskaźników moralności. Zgodnie z tym, co powiedziano wyżej o komponentach przedmiotu religijności, moralność będziemy traktować jako jeden z jej sprawdzianów. W dotychczasowych, zresztą nielicznych badaniach oraz pracach o charakterze teoretycznym, traktuje się ją

²¹ Znaczenie terminu „wskaźnik” precyzuje S. Nowak: *Metody badań socjologicznych*. Warszawa 1965 s. 202 nn.

²² Por. Glock, jw. s. 38.

²³ Szerzej na temat wskaźników religijności oraz możliwości ich znalezienia mówią cytowani już autorowie, zwłaszcza Glock, Dingemans i Remy.

²⁴ Problem praktyk i ideologii religijnej został omówiony osobno, por. W. Piwowarski: *Typologia religijna katolików południowej Warmii*. *Studia Warmińskie*. T. I. Olsztyn 1964 s. 115—197 oraz *Z badań nad percepcją ideologii katolickiej na południu Warmii*. *Studia Warmińskie* T. 2. Olsztyn 1965 s. 113—169.

raczej jako następstwo religijności osoby lub grupy ludzkiej lub jako odrębną dziedzinę socjologii względnie nawet jako zespół problematyki wchodzącej w skład „nauki o moralności”.²⁵ Tymczasem moralność jako sprawdzian religijności, podobnie jak wierzenia, praktyki i stosunek do instytucji religijnych, jest elementem przedmiotu religijności, należy bowiem do modelu propagowanego przez przywódców grup religijnych, w naszym przypadku, przez Nauczycielski Urząd Kościoła.

Moralność religijna jest jedną z najmniej dostępnych dziedzin dla badań empirycznych.²⁶ Potocznie można się zetknąć z poglądem, że moralność nie ma żadnego związku z religijnością, bo w praktyce spotyka się ludzi etycznych a jednocześnie obojętnych pod względem religijnym i odwrotnie — religijnych, nieraz nawet głęboko wierzących a jednocześnie „nieetycznych”. Istnieje więc problem, czy i o ile można mówić o moralności religijnej? Moralność religijna tzn. taka, która stanowi element składowy oficjalnego modelu religijności propagowanego w Kościele katolickim jest właściwie moralnością naturalną uzupełnianą pewnymi normami specyficznie religijnymi. Istotne znaczenie ma tutaj nie tyle charakter normy, ile raczej uzasadnienia, sankcje i motywacje²⁷ stojące za normą zinternalizowaną lub tylko uznawaną. Pytanie o moralność religijną sprowadzałoby się zatem do problemów — czy jednostka lub grupa badana uznawane normy uzasadnia odwołując się do racji religijnych, czy przestrzeganie lub nieprzestrzeganie ich wiąże z sankcjami nadnaturalnymi, czy w konkretnych ocenach i decyzjach wydawanych w oparciu o te normy posługuje się motywacją religijną? Stawianie tego rodzaju wymagań moralności religijnej w odniesieniu do wszystkich norm jest jednak niemożliwe. W praktyce okazałoby się bowiem, że nawet ludzie głęboko religijni nie kierują się przy każdej normie i ocenie względami religijnymi. Zresztą prawie niemożliwe byłoby — jak się wydaje — zbadanie metodą empiryczną tego rodzaju mechanizmów.²⁸ Dlatego za punkt wyjścia w badaniach nad moralnością religijną przyjmuje się fakt przynależności jednostki do grupy religijnej, a zwłaszcza jej globalny stosunek do wiary. O ile np. badane osoby deklarują swoją przynależność do Kościoła katolickiego, to tym samym pozostają w jakimś stosunku do propagowanego przezeń modelu religijności, w skład którego wchodzi moralność jako jeden z istotnych elementów, a zatem pozostają także w jakimś stosunku do moralności postulowanej przez Kościół, czyli do jej oficjalnego modelu.

²⁵ Por. np. Le Bras, jw. T. 2., s. 575 nn.; G. Gurvitch: Problèmes de la sociologie de la vie morale. W: *Traité de sociologie*. T. 2. Paris 1960 s. 137—172; M. Ossowska: *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*. Warszawa 1963.

²⁶ Ossowska, jw. s. 10 nn.

²⁷ Por. J. J. Wiatr *Spoleczeństwo. Wstęp do socjologii systematycznej*. Warszawa 1964 s. 57.

²⁸ Por. Glock, jw. s. 38.

Z kolei problem badań żywotności religijnej w ramach omawianego tutaj sprawdzianu religijności, mianowicie moralności religijnej sprzawdza się do pytania — w jakim stopniu zachowania moralne katolików, czyli ich faktyczne postępowania pozostają w zgodności z oficjalnie głoszonym w Kościele modelem moralności? Innymi słowy, chodzi o to, co Glock nazywa „wymiarem konsekwencyjnym” religijności.²⁹ Stopień urzeczywistnienia modelu moralności w życiu katolików oznacza poziom żywotności religijnej. Sama procedura badawcza nie może jednak zacieśniać się tylko do porównania faktycznego zachowania moralnego katolików z modelem moralności obowiązującym w danej grupie, lecz wymaga uwzględnienia innych jeszcze czynników.³⁰

Stosownie do tego, co powiedziano wyżej na temat moralności religijnej, najpierw należałoby stwierdzić, czy badana grupa deklaruje swoją przynależność do Kościoła, ewentualnie w jakim stopniu jest ona związana z Kościołem?³¹

Następnie należałoby zbadać wskaźnik poziomu znajomości propagowanego w Kościele modelu moralności. Z badaniami wiedzy religijnej katolików łączą się dwie trudności. Z jednej strony sam model nie zawsze jest jednolicie propagowany przez przedstawicieli Kościoła. Nie chodzi tutaj o model oficjalny, choć i ten może być zróżnicowany, lecz o model propagowany w konkretnych środowiskach przez misjonarzy, rekolekcyjnistów, kaznodziejów i katechetów. Jak wiadomo, kapłani nie zawsze akcentują w swoich publicznych wystąpieniach te same normy moralne, te same hierarchie cnót i grzechów, te same obowiązki chrześcijańskie. Dlatego w badaniach wiedzy religijnej należałoby uwzględnić znajomość modelu aktualnie propagowanego w danej grupie religijnej, przy czym nie bez znaczenia byłoby też uwzględnić czasową zmienność tego modelu. Z drugiej strony znajomość modelu łączy się z poziomem intelektualnym i kulturalnym grupy religijnej. W wymaganiach znajomości norm moralnych zachodzi potrzeba przystosowania się do ogólnego poziomu umysłowego badanych. Pewną trudność stanowi przy tym nie tylko sformułowanie pytań kwestionariusza wywiadu, ale także określenie stopnia wymaganej znajomości propagowanego modelu moralności. Wydaje się, że nawet w ten sposób zrelatywizowana znajomość modelu moralności nie jest zbyt pewnym wskaźnikiem religijności. Można znać etyczne normy Kościoła a nie stosować się do nich w swoim postępowaniu i odwrotnie, można ich nie znać wcale lub posiadać tylko słabą ich znajomość.

²⁹ Tamże s. 37.

³⁰ Szerzej składniki moralności omawia A. Stanisławski: *Moralność jako wskaźnik religijności*. *Roczniki Filozoficzne* XIV, 2 (1966) s. 109.

³¹ Problem przynależności do Kościoła był przedmiotem obrad VII Międzynarodowej Konferencji Socjologii Religii odbytej w Königstein w dniach od 30 czerwca do 2 lipca 1961 r.

mość a żyć według nich na codzień, czyli, że pomiędzy znajomością modelu a jego realizacją niekoniecznie musi zachodzić związek pozytywny.³² Orientacja w poziomie wiedzy moralnej badanej populacji jest nieodzowna przede wszystkim ze względu na interpretację stosunku jej postaw i zachowań do obowiązującego modelu moralności.

Dalszym czynnikiem, który należałoby uwzględnić w badaniach nad moralnością są przekonania moralne grupy. Zdaniem A. Stanowskiego,³³ na przekonania moralne składają się następujące elementy: a) uznawane normy i oceny, b) uznawane dyrektywy preferencji norm, które stwierdzają względną ich doniosłość, wskazują na to, którym należy dawać pierwszeństwo w wypadku ewentualnego konfliktu i których ogół wyznacza, w sposób mniej lub więcej konsekwentny i określony, hierarchię norm i c) uznawane uzasadnienie norm i ocen. Jakkolwiek wszystkie te kryteria mają pewne znaczenie jako wskaźniki w badaniach żywotności, moralności, to jednak na pierwszy plan wysuwa się problem akceptacji lub nieakceptacji norm obowiązujących w danym modelu moralności. Badane osoby mogą akceptować bądź wszystkie, bądź tylko niektóre normy, bądź wreszcie mogą nie akceptować żadnej z nich. W pewnej mierze już te zróżnicowania pozwalają na ustalenie — czy i w jakim stopniu akceptują one obowiązujący model moralności? Niemniej ważne jest uchwycenie, które z norm moralnych są lub nie są akceptowane i dlaczego. Dzięki temu można bowiem stwierdzić, czy badane osoby akceptują najważniejsze normy ze względu na obowiązujące dyrektywy preferencji w danym modelu? Z uzasadnieniami i motywacjami jest znacznie trudniej; w miarę możliwości nie należy jednak zaniedbywać i tej dziedziny badań. Pozytywne stwierdzenie uzasadnień i motywacji religijnej w odniesieniu do pewnych norm byłoby dowodem, że moralność badanej osoby lub grupy przynajmniej w jakimś stopniu ma charakter religijny. Teoretyczny stosunek badanych do modelu moralności jest ważniejszym od wiedzy wskaźnikiem religijności.

Najważniejszym czynnikiem w badaniach żywotności religijnej w dziedzinie moralności są zachowania moralne członków grupy. W zakresie tego czynnika chodzi o ustalenie zgodności lub niezgodności postępowań moralnych z obowiązującym modelem. Zauważa się jednak przy tym pewną trudność związaną z ustaleniem wskaźników żywotności. W zasadzie niemożliwe jest uwzględnienie wszystkich zachowań moralnych grupy. Należałoby zatem zdecydować, które z nich uznać za najbardziej odpowiednie ze względu na obowiązujący model moralności. W badaniach nad moralnością katolików nasuwają się dwie a nawet trzy możliwości — albo uwzględnić problematykę specyficznie religijną,

³² Dingemans i Remy, jw. s. 41.

³³ Stanowski, jw. s. 100.

albo najważniejszą z punktu widzenia nauki Chrystusowej, albo jedną i drugą. Wydaje się, że ta trzecia możliwość jest najbardziej odpowiednia.

Wybór problematyki nie rozstrzyga jeszcze w pełni trudności wyznaczenia wskaźników. Jak wiadomo z potocznego doświadczenia, łatwiej jest znaleźć wskaźniki negatywne niż pozytywne, łatwiej ustalić pewne wskaźniki dla grupy niż dla poszczególnych jej członków.³⁴ Le Bras wśród pozytywnych sprawdzianów moralności wymienia: duch wzajemnej pomocy, sprawiedliwości i miłość w życiu społecznym, wzajemny szacunek i miłość w rodzinie, stabilność małżeństw, liczba urodzin, hojność dla ofiar jakiegoś nieszczęścia, uczciwość w zawieraniu i dotrzymywaniu umów. Wśród negatywnych zaś wylicza — ilość konkubinatów, rozwodów oraz rozdziału od stołu i łoża, urodzenia nieślubne, klótnie, awantury, gniewy oraz występki dominujące w jakiejś grupie.³⁵ Lista tych wskaźników zostanie jeszcze w toku dalszych rozważań uzupełniona.

Szczególną trudność stanowi metoda badań zjawisk moralnych. Ossowska powiada: „Moralność jest terenem, gdzie zarówno metoda wywiadu, jak metoda ankietowa natrafia na szczególne trudności. Pośrednie sondowanie opinii, a przede wszystkim systematyczna i długotrwała obserwacja, wydaje się tu niezastąpiona”.³⁶ Pomimo tego stwierdzenia sądzić jednak należy, że w badaniach nad moralnością można stosować wszystkie znane metody empiryczne, a więc metody obserwacji (pośrednia, bezpośrednia, uczestnicząca, lustracja środowiskowa) oraz metody eksperymentu (ankieta, wywiad i test). Istotne jest przy tym to, co się bada — wiedzę, przekonania czy zachowania. Niewątpliwie wiedzę i przekonania można badać za pomocą metod eksperymentu, choć w badaniach przekonań trudno jest nieraz odróżnić przekonania własne danej osoby od przekonań obiegowych w jej środowisku. W tym celu należałoby się posłużyć także metodą obserwacji pośredniej. Natomiast faktyczne zachowania moralne osoby lub grupy można sondować za pomocą metod obserwacji, zwłaszcza pośredniej, bezpośredniej i uczestniczącej. Pewne usługi może tutaj oddać również ankieta i wywiad.

W świetle dotychczasowych wyjaśnień, sądzić można, że podjęty w niniejszej pracy temat, nie budzi zastrzeżeń. Zawarty w nim problem sprowadza się do pytania — czy i o ile moralność katolików południowej Warmii jest sprawdzianem żywotności religijnej? Szukając odpowiedzi na to pytanie, trzeba będzie rozwiązać szereg problemów szczegółowych,

³⁴ Por. J. M a j k a: Socjologia parafii. Zarys problematyki. Lublin (skrypt autoryzowany) s. 104 n.

³⁵ Le Bras, jw. s. 562 nn., 618, 657—659; por. także, J. M a j k a: Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Bras, jw. s. 101.

³⁶ O s s o w s k a, jw. s. 119.

a mianowicie — jak przedstawia się badana populacja pod względem struktury społeczno-demograficznej oraz religijno-wyznaniowej, jaki jest poziom jej wiedzy w zakresie moralności, czy i o ile akceptuje ona propagowany przez Kościół model moralności, jak kształtują się jej faktyczne zachowania moralne oraz jakie czynniki ogólne warunkują aktualny poziom moralności religijnej na południu Warmii?

Punktem wyjścia do badań nad moralnością były pewne hipotezy robocze — po pierwsze, że moralność katolików nie przedstawia się jednolicie, lecz jest zróżnicowana, a po drugie, że zróżnicowanie to, zależne jest od takich czynników, jak płeć, wiek, zawód, pochodzenie terytorialne, środowisko itd.

W badaniach nad moralnością przeprowadzonych w latach 1961—1965 posłużono się przede wszystkim trzema metodami — ankietą, wywiadem i obserwacją. Przy pomocy tych metod udało się zgromadzić następujące materiały:

1. Ważniejsze rozprawy naukowe i publicystyczne, zamieszczone w miejscowej prasie, lub wydane samoistnie, dostępne statystyki państwowe i kościelne dotyczące regionu warmińskiego.

2. Materiały zgromadzone w archiwach parafialnych i w archiwum Warmińskiej Kurii Biskupiej w Olsztynie, m. in. wykorzystano protokoły wizytacji kanonicznej.

3. Ankieta rozesłana do wszystkich proboszczów w r. 1961, składająca się ze 106 pytań, obejmujących całokształt życia społeczno-religijnego parafii. Kwestionariusz ten został uzupełniony wywiadami przeprowadzonymi z wszystkimi proboszczami. W sumie uzyskano 25 wypełnionych ankiet i tyleż wywiadów od księży.

4. W latach 1962—1964 zostały przeprowadzone wywiady według ustalonego kwestionariusza pytań z księżmi miejscowego pochodzenia przeważnie emerytami, z miejscową inteligencją warmińską oraz z niektórymi ludźmi świeckimi w różnych parafiach. W sumie zebrano ich około 200.

5. W ciągu ostatnich lat przeprowadzono szereg wywiadów ukrytych oraz poczyniono wiele interesujących obserwacji wśród ludności warmińskiej.

6. Wywiady przeprowadzone przez grupę osób z KUL m. in. na temat znajomości norm moralnych, jesienią 1964 r. w dwóch parafiach południowej Warmii — podmiejskiej i wiejskiej. W doborze parafii, a w ich ramach wiosek, kierowano się dwoma kryteriami: a) odległością od miasta i b) liczebnością mieszkańców wsi. W badaniach założono, że sprawdzenie wiadomości obejmuje wszystkie osoby zastane we wsi w wieku od 15 lat w zwyż. W sumie udało się nawiązać kontakt z 420 osobami, co stanowi

około 60% całej ludności. Spośród nich 8 osób odmówiło wywiadu. Pod względem statystycznym badania te można traktować jako wyczerpujące.

7. Wywiady przeprowadzone w r. 1965 przez grupę osób z KUL w dwóch innych parafiach — podmiejskiej i wiejskiej na temat całokształtu religijności a więc i moralności tamtejszych mieszkańców. W parafii podmiejskiej badania zostały zrealizowane na próbie ustalonej przy pomocy losowania bezpośredniego, prostego. Na ogólną liczbę 1431 mieszkańców w wieku 16—65 lat, wylosowano $\frac{1}{3}$, tj. 484 osoby. W wyniku realizacji zbadano 372 osoby, co stanowi 76,9%. Ze 104 osobami (tj. 21,4%) nie udało się przeprowadzić wywiadu, ponieważ podczas badań, pomimo kilkakrotnych odwiedzin — jak to miało miejsce w niektórych przypadkach — nie udało się ich zastać w domu. Większość z nich zresztą przebywała wtedy poza terenem parafii. Wywiadu odmówiło tylko 8 osób (tj. 1,7%). W parafii wiejskiej, skupiającej się przy dwóch kościołach, ze względu na niewielką liczbę mieszkańców, zastosowano inną metodę, mianowicie przebadano prawie wszystkich ludzi w wieku 16—65 lat. W jednej części parafii na 195 osób w określonym wieku wywiad przeprowadzono ze 166, tj. 85,1%; odmówiło wywiadu tylko 5 osób, co stanowi 2,6%. W drugiej części zaś na 213 osób zbadano 194, tj. 91,0%. Odmów nie było. Pozostałych osób w obydwu częściach parafii nie napotkano w domu. Zbadana populacja w obydwu parafiach — podmiejskiej i wiejskiej, uprawnia do wyciągania wniosków odnośnie do wszystkich tamtejszych mieszkańców w wieku 16—65 lat.

8. Ankiety, m. in. na temat moralności, przeprowadzone w r. 1963 w 12 parafiach warmińskich wśród ludności obecnej na niedzielnej mszy św. Sposób przeprowadzenia ankiety był następujący: w dowolną niedzielę, po uprzednim wyjaśnieniu z ambony, doręczono wszystkim obecnym na mszy św., oprócz dzieci szkolnych, ankietę dotyczącą całokształtu religijności badanych. Ankietę tę wypełniano w ciągu tygodnia, a w najbliższą niedzielę zwracano ją do puszek z napisem „Ankieta”, znajdującej się w przedsionku kościoła. Trzeba podkreślić, że wybrane parafie są reprezentatywne dla całej południowej Warmii. Uzyskane wyniki nie są jednakże reprezentatywne dla wszystkich tamtejszych mieszkańców. Zważył na tym fakt, że ankietę rozprowadzono wśród *dominantes*. Być może, że uzyskana próba jest również tendencyjna w odniesieniu do katolików niedzielnych. Na ogólną liczbę obecnych w kościołach podczas rozdawania ankiety wynoszącą 6.321 osób w kategorii wieku od 15 lat w wyż, było 2.287 zwrotów, z czego nadawało się do wykorzystania 1914, co stanowi 30% ogółu obecnych.³⁷

³⁷ Na temat zwrotów ankiet J. Szczepański w autoryzowanym skrypcie pt. Techniki badań społecznych. Łódź 1951 s. 107, pisze w sposób następujący: „Praktyka wykazała, że jeżeli ankieta nie jest rozsyłana przez instytucję mogącą

Przedstawione powyżej źródła w całości mają charakter subiektywno-
-obiektywne. Wydaje się, że są one wystarczające do przedstawienia
panującej na południu Warmii sytuacji w zakresie moralności.

I. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA BADANYCH ZBIOROWOŚCI

Badania nad moralnością katolików zostały zrealizowane na południu Warmii. Teren ten obejmuje 25 parafii, w tym jedną placówkę duszpasterską, usytuowanych wokół miasta Olsztyna. W stosunku do całej diecezji warmińskiej, południowa Warmia odznacza się m. in. tym, że zamieszkuje ją w większości ludność etnicznie polska. Warmiacy³⁸ przez okres prawie 173-letniej niewoli w znacznej mierze zespolili się ze społeczeństwem niemieckim, przejęli jego kulturę i styl życia. Stopniowo też zwłaszcza od czasu Kulturkampfu, na skutek akcji germanizacyjnej, połączonej niejednokrotnie z terrorem tracili świadomość przynależności do narodowości polskiej. Jak sami przyznają, większość z nich w ostatnich dziesiątkach lat łączyła z narodem polskim tylko „wiera i godka ojców”. W tej sytuacji znaleźli się oni w r. 1945 w wyzwolonej Polsce.³⁹ Nic dziwnego, że pewien odsetek ludności rodzimej pozostawił swoją ojczyznę i wyjechał do Niemiec. Do dzisiaj jednak w poszczególnych parafiach pozostało jeszcze tej ludności od 50 do 95%.

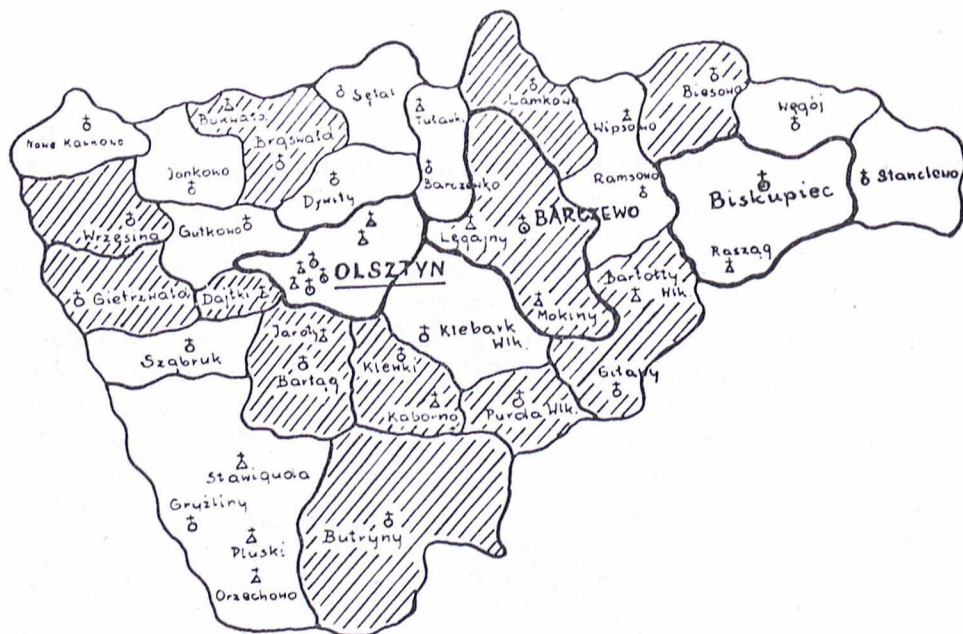
Miejsce autochtonów zajęli napływowci. Pierwsi przybyli na południe Warmii ludzie z dawnego pogranicza. Napływ ich w poważnej mierze miał charakter spontaniczny, dziki, bezplanowy. Obecność dzikich osadników w r. 1945 była przyczyną częściowego odpływu ludności rodzimej z zajmowanych gospodarstw, oraz wstrzymywania się od powrotu na gospodarstwa opuszczone podczas frontu. W następnych latach przybywają na południe Warmii i zajmują opuszczone gospodarstwa ludzie z centralnych województw Polski, repatrianci ze Wschodu, a także nieliczni osadnicy z akcji „W”. Ze względu na ludność rodzimą, pozostałą na południu Warmii oraz na stały napływ ludności przesiedleńczej, teren ten odznaczał się po wojnie większą gęstością zaludnienia niż pozostałe rejony

zastosować jakieś sankcje wobec badanych, to ilość zwrotów waha się między 5—20%.

³⁸Terminy: „Warmiacy”, „autochtoni”, „ludność rodzima”, „ludność etnicznie polska” używane są w niniejszej pracy zamiennie w odniesieniu do ludności, która wywodzi się z dawnych rodzin na Warmii.

³⁹ „...wyzwolenie po drugiej wojnie światowej zastało Warmiaków i Mazurów w takiej sytuacji, że obok stosunkowo nielicznych rodzin o pełnej świadomości narodowościowej była przytłaczająca większość rodzin o zachwianym polskim poczuciu narodowościowym”. Wypowiedź dr B. Wiląmowskiego, jednego z najlepszych znawców stosunków panujących po wojnie na Warmii.

Południowa Warmia



- ☩ Kościoły parafialne na wsi
 ☩• 4 miasteczka
 ☩△ pomocnicze i kaplice
 ☩☒ parafie objęte ankietą

woj. olsztyńskiego.⁴⁰ Stosunki liczbowe poszczególnych grup ludności w parafiach ukształtowały się niejednolicie. Ogólnie biorąc, na badanym terenie zamieszkują autochtoni (około 67%) i przesiedleńcy (około 33%). Wśród tych ostatnich dominują napływowcy z centralnej Polski.

Przedmiotem badań była zasadniczo katolicka ludność rodzimą. Niemniej uwzględniono także katolicką ludność napływową. Wzięcie pod uwagę tej ludności w badaniach pozwoliło z jednej strony na dokonanie pewnych porównań z ludnością autochtoniczną, z drugiej zaś na wzbogacenie samych wyników i odniesienie ich do szerszej populacji.

Autochtoni rozpatrywani w oderwaniu od ludności napływowej, nie stanowią grupy, typowej dla badań socjologiczno-religijnych w Polsce.

⁴⁰ Później jednak w porównaniu z innymi częściami województwa nastąpił spadek gęstości zaludnienia na południu Warmii. Por.: Rocznik Statystyczny woj. olsztyńskiego 1964. Olsztyn 1965 s. 95 n.

Koncentrując się wokół nich, kierowano się przede wszystkim specyficznym charakterem tej grupy. Jak wiadomo, przed powrotem do Polski południowa Warmia — politycznie przynależna do Niemiec — stanowiła religijną enklawę.⁴¹ Po wojnie co prawda sytuacja zmieniła się całkowicie, zniknął dzielący ją przez wieki przedział wyznaniowy. Nie znaczy to jednak, że Warmiacy pozbyli się wszystkich cech charakterologicznych nabytych w przeszłości. Co więcej, w dalszym ciągu, głównie na skutek wypadków związanych z przejściem frontu oraz z dzikim osadnictwem, stanowią oni swego rodzaju „enklawę psychiczną”.⁴² Jeszcze do dzisiaj w dużej mierze odznaczają się izolacjonizmem i ekskluzywizmem, choć postępujące procesy integracyjne świadczą o stopniowym łamaniu barier, pozostałych po wojnie między nimi a ludnością napływową. Wydaje się, że pomimo odmiennego usytuowania się autochtonów w Polsce w stosunku do okresu przedwojennego, w dalszym ciągu należy ich traktować jako „grupę marginalną”,⁴³ odznaczającą się specyficznym zespołem postaw i zachowań.

Z punktu widzenia socjologii religii interesującym jest profil religijności a w naszym przypadku, moralności grupy, która nosi na sobie swoiste piętno kultury niemieckiej, a jednocześnie znajduje się obecnie w zmienionych warunkach społecznych. Jeden z autorów charakteryzując katolicyzm niemiecki w diecezjalnym organie urzędowym *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*, tak się wyraża: „Chryścianizm przestał być dla nas dzisiaj przewyciężeniem i wypełnieniem Prawa. Występuje on jako regularna religia prawa, tzn., że dzisiejszemu chrześcijaninowi wbija się nieustannie w pamięć poszczególne przykazania, których nie wolno mu przekroczyć i z których pomocą musi on badać swe sumienie. Natomiast nie dochodzi on nigdy do tego, by uważać chrystianizm za życie płynące z nowego centrum życiowego, z wiary, z głębokiego związku z Bogiem, by dopiero wtedy móc odnieść się do wypełnienia poszczególnych moralnych przepisów jak do czegoś samo przez się zrozumiałego”.⁴⁴

⁴¹ J. Giertych: *Oblicze religijno-narodowe Warmii i Mazur, ziem etnicznie polskich na podłożu pruskim*. Rzym 1957 s. 293.

⁴² Por. L. M. Szwengrub: *Zagadnienie polskiej świadomości narodowej u Warmiaków i Mazurów* (maszynopis pracy doktorskiej).

⁴³ Nazwy „grupa marginalna” w odniesieniu do autochtonów używa Cz. Znamierowski: *Scalenie i ustalanie ludności trzech wsi na Ziemiach Zachodnich*. Poznań 1960 (maszynopis); por. także, Z. Dulczewski: *Spoleczne aspekty migracji na ziemiach zachodnich*. Poznań 1964 s. 100 nn.

⁴⁴ *Das Christentum wird uns heute nicht mehr nahegebracht als Ueberwindung und Erfüllung des Gesetzes, sondern es tritt als regelrechte Gesetzesreligion auf, d. h. es werden dem Christen der Gegenwart immer wieder einzelne Gebote eingeschärft, die er nicht übertreten darf, über die er dauernd sein Gewissen erforschen muss. Er wird aber nicht dazu gebracht, das Christentum als Leben aus einem neuen Lebenszentrum, aus dem Glauben, aus der innigen Verbindung mit Gott zu sehen und von da aus Erfüllung der einzelnen moralischen Vorschriften als selbstverständlich zu betrachten. Mechanischer Katholizismus. Pastoralblatt für die Diözese Ermland 1928 s. 131; por. A. Rogalski: *Kościół katolicki na Warmii i Mazurach*. Warszawa 1956 s. 357.*

Jak wynika z przytoczonej charakterystyki, katolicyzm niemiecki, a w jego ramach także warmiński, przed II wojną światową polegał przede wszystkim na organizacyjności i posłuszeństwie nakazom Kościoła, „jakby już samo wykonywanie ćwiczeń i uczestniczenie w kościelnych nabożeństwach stanowiło dowód, że się jest dobrym katolikiem”.⁴⁵ Był to katolicyzm zewnętrzny, formalistyczny, bez wystarczającego pogłębienia religijnego oraz żywotności wiary i moralności. Interesujące jest więc, jak obecnie przedstawia się jego fizjonomia, zwłaszcza w zakresie jednego z istotnych sprawdzianów — moralności.

Przystępując do bliższej charakterystyki badanej zbiorowości, szczególną uwagę zwrócimy na populacje uzyskane w wywiadach i ankietach,⁴⁶ ponieważ będziemy się do nich najczęściej odwoływać w toku prowadzonych poniżej analiz. W szczególności uwzględniamy tutaj takie cechy ludności, jak: pochodzenie regionalne, płeć, wiek, wykształcenie, stan cywilny, zawód i zatrudnienie. Ponadto trzeba będzie ze względu na problematykę niniejszej pracy przynajmniej ogólnie scharakteryzować stosunek badanej populacji do religii. Dla uproszczenia próby uzyskane w wywiadach i ankiecie, omówione powyżej w punktach 6, 7, 8 zostaną kolejno określone symbolami A, B, C.

Strukturę badanej ludności ze względu na pochodzenie terytorialne ilustruje tab 1.

Tab. 1. Struktura pochodzenia terytorialnego

Pochodzenie terytorialne	A		B		C	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Autochtoni	266	64,6	469	64,0	1382	72,2
„Centrala”	88	21,3	213	29,1	309	16,2
Repatrianci	58	14,1	50	6,9	223	11,6
Ogółem	412	100,0	732	100,0	1914	100,0

We wszystkich trzech zbiorowościach autochtoni stanowią grupę najbardziej liczną; drugą co do wielkości grupę tworzą napływowci z centralnej Polski; trzecią — repatrianci. Można by zatem przyjąć, że w najogólniejszych zarysach uzyskane próby odpowiadają faktycznej strukturze ludności ze względu na pochodzenie terytorialne na południu Warmii. Chcąc jednak oszacować wielkość błędu wszystkich trzech prób należałoby porównać strukturę populacji uzyskanych w wywiadach i ankiecie, z faktyczną strukturą badanych parafii. Niestety, nie dysponujemy

⁴⁵ „...dass schon das blosse Mitmachen solcher Uebungen und kirchlichen Veranstaltungen das Zeichen eines guten Christen sei”. Mechanischer Katholizismus, jw. s. 131.

⁴⁶ Ogólnie mieszkańców południowej Warmii scharakteryzowałem w pracy: Typologia religijna katolików południowej Warmii jw. s. 127—137.

w tym zakresie ścisłymi statystykami. Dane od proboszczów oddają tylko stan przybliżony. O ile można na nich polegać, należałoby jednak przyjąć, że populacja A i B w zasadzie odpowiada faktycznej strukturze ludności według pochodzenia terytorialnego. W populacji C występuje pewne odchylenie na korzyść autochtonów. Znajduje to wyjaśnienie w fakcie, że autochtoni najbardziej licznie uczestniczą w niedzielnej mszy św., a jak zaznaczono, ankietę rozprawdzono tylko wśród *dominicanos*. Należałoby jedynie przyjąć, że struktura populacji C zbliżona jest do struktury *dominicanos* pod względem pochodzenia terytorialnego.

Omawiane zbiorowości nieco mniej zróżnicowane są ze względu na strukturę płci (tab. 2).

Tab. 2. Struktura płci

Płeć	A		B		C	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Mężczyźni	169	41,0	327	44,6	805	42,1
Kobiety	243	59,0	405	55,4	1109	57,9
Ogółem	412	100,0	732	100,0	1914	100,0

W każdej z tych populacji kobiety przeważają nad mężczyznami, przy czym różnice zachodzące między populacjami A, B, C, są niewielkie. Struktura płci poszczególnych prób na ogół pokrywa się z faktyczną strukturą ludności pod tym względem w badanych parafiach. Zauważa się jednak, że w piramidzie płci uzyskanej w próbach w stosunku do całej populacji południowej Warmii zachodzi znaczna rozpiętość między kobietami i mężczyznami. Znajduje to wyjaśnienie w fakcie, że badaniami objęto tylko ludność w wieku od 15 lat w zwyż. Tymczasem, jak wiadomo, w tej kategorii wieku odsetek kobiet znacznie przewyższa odsetek mężczyzn. W każdym razie jest on bardziej zróżnicowany niż w całej populacji.⁴⁷

Charakteryzowane różnice były znacznie większe po wojnie niż obecnie. Przyczyną tego stanu była II wojna światowa, która pochłonęła wielu mężczyzn. Ci zaś spośród nich, którzy utrzymali się przy życiu, dostali się do niewoli lub wraz z armią hitlerowską przeszli za Odrę. Obecnie, jak informuje Rocznik Statystyczny, w pokoleniu narodzonym po wojnie, zaznacza się już przewaga mężczyzn nad kobietami.⁴⁸ Dzięki temu następuje pewne wyrównanie w piramidzie płci całej populacji południowej Warmii.

⁴⁷ Rocznik Statystyczny woj. olsztyńskiego 1964, jw. s. 96.

⁴⁸ Rocznik Statystyczny 1965. Warszawa 1965 s. 28 n.

Dalsze zróżnicowanie wśród badanych zbiorowości występuje pod względem struktury wieku (tab. 3).

Tab. 3. Struktura wieku

Wiek	A		B		C	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
15 — 24	110	26,7	111	15,2	330	17,2
25 — 39	166	40,3	337	46,0	792	41,4
40 — 59	88	21,3	194	26,5	488	25,5
60 i więcej	48	11,7	90	12,3	304	15,9
Ogółem	412	100,0	732	100,0	1914	100,0

Z zestawienia wynika, że w każdej z trzech populacji najbardziej liczne są osoby kategorii wieku 25—39 i 40—59. Pewien wyjątek stanowi jedynie populacja A, w której na równi z poprzednimi występują osoby w wieku 15—24 lat. Poza tym przypadkiem zauważa się, że we wszystkich populacjach osoby w kategorii wieku 15—24 oraz 60 i więcej lat są znacznie mniej reprezentowane. Struktura wieku populacji uzyskanych w badaniach za pomocą wywiadu i ankiety, jest analogiczna do faktycznej piramidy wieku występującej w parafiach, z których pobrano próby. W zasadzie znajdują też one pokrycie w strukturze wieku ludności południowej Warmii.⁴⁹ Uderza jednak fakt, że w pow. olsztyńskim, zamieszkałym w większości przez autochtonów, jest wyższy, w porównaniu z innymi powiatami województwa, odsetek ludzi starych, w wieku nieprodukcyjnym. Ta specyficzna piramida wieku jest wynikiem sytuacji jaka ukształtowała się na południu Warmii w czasie wojny i w pierwszych latach po wojnie.

Kolejne zróżnicowanie badanych populacji występuje ze względu na strukturę wykształcenia (tab. 4).⁵⁰

Tab. 4. Struktura wykształcenia

Wykształcenie	A		B		C	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Nieukończone podstawowe	126	30,6	233	31,9	320	16,7
Podstawowe	228	55,3	391	53,4	1271	66,4
Nieukończone średnie	33	8,0	61	8,3	—	—
Średnie	25	6,1	47	6,4	285	14,9
Wyższe	—	—	—	—	38	2,0
Ogółem	412	100,0	732	100,0	1914	100,0

⁴⁹ Odpowiednia tabelka ilustrująca strukturę płci i wieku mieszkańców południowej Warmii została zamieszczona w cytowanym powyżej artykule s. 131.

⁵⁰ W zbiorowości A i B osoby z wyższym i średnim wykształceniem potraktowano

Większość osób wśród każdej z populacji ukończyło szkołę podstawową. Wyjątek stanowi populacja C uzyskana w ankiecie. Sądzić można, że występująca w niej przewaga osób z wykształceniem podstawowym w stosunku do populacji A i B, znajduje podwójne uzasadnienie: po pierwsze, ankieta została rozproszona wśród *dominicanos*, a jak wykazano,⁵¹ autochtoni najbardziej systematycznie ze wszystkich grup ludności uczęszczają na mszę św.; po drugie, większość autochtonów w okresie przedwojennym ukończyło 8-klasową szkołę podstawową. Pozostałe grupy wieku są mniej reprezentowane, przy czym uderza fakt zbieżności poszczególnych kategorii wykształcenia w populacji A i B oraz częściowo w populacji C. W tej ostatniej populacji niewielki odsetek osób z nieukończonym wykształceniem podstawowym tłumaczy się prawdopodobnie trudnościami związanymi z wypełnieniem kwestionariusza ankiety. Porównując strukturę wykształcenia osób badanych z danymi w tym zakresie z poszczególnych parafii, można stwierdzić, że zachodzące między nimi odchylenia są niewielkie, wyłączając oczywiście populację C.

Na południu Warmii często można spotkać się ze zdaniem, iż autochtoni po wojnie nie posyłają młodzieży do szkół ogólnokształcących. Jeśli decydują się na kształcenie dziecka, to tylko w celu osiągnięcia jakiegoś zawodu. Inne grupy ludności natomiast starają się bardziej wykorzystać istniejące obecnie możliwości w zakresie kształcenia młodzieży. Sytuację panującą na południu Warmii pod tym względem nasświetla częściowo tab. 5, sporządzona w oparciu o populację B.

Tab. 5. Struktura wykształcenia i pochodzenia terytorialnego

Pochodzenie terytorialne	Wykształcenie							
	nieuk. podst.		podstawowe		nieuk. średnie		średnie	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Autochtoni	112	23,9	305	65,0	36	7,7	16	3,4
„Centrala	100	47,0	71	33,3	19	8,9	23	10,8
Repatrianci	21	42,0	15	30,0	6	12,0	8	16,0
Ogółem	233	31,9	391	53,4	61	8,3	47	6,4

Jak widać z zestawienia, wśród osób o niepełnym wykształceniu podstawowym zdecydowanie przeważają napływowi z centralnej Polski i repatrianci ze Wschodu. Podczas gdy spośród autochtonów tylko około 1/4 nie ukończyło szkoły podstawowej, to spośród napływowych blisko 1/2.

Zaznaczyć przy tym należy, że stan ten uwarunkowy jest istniejącą

wano łącznie, natomiast w zbiorowości C połączono razem osoby z nieukończonym średnim i średnim wykształceniem.

⁵¹ P i w o w a r s k i, jw. s. 168 nn.

sytuacją w zakresie wykształcenia w okresie przedwojennym.⁵² Po wojnie szanse ukończenia szkoły podstawowej były jednakowe dla wszystkich grup ludności, choć nie zawsze istniały wystarczające możliwości kształcenia się.⁵³ Z kolei, gdy chodzi o grupę osób z ukończonym wykształceniem podstawowym, autochtoni dominują nad ludnością napływową. Przewaga autochtonów jest prawie dwukrotna. Sytuacja zmienia się dopiero w grupie osób o wykształceniu nieukończonym średnim (najczęściej są to osoby kończące zasadniczą szkołę zawodową) oraz ukończonym średnim. W tych kategoriach wykształcenia napływowi przeważają nad autochtonami. Wśród napływowych najbardziej wybierają się repatrianci ze Wschodu. Wynika stąd dziwny paradoks, mianowicie autochtoni, którzy w większości ukończyli szkołę podstawową nie mają zrozumienia dla dalszego kształcenia swoich dzieci, natomiast osadnicy nie mając często nawet ukończonej szkoły podstawowej, wykazują zrozumienie dla kształcenia swoich dzieci. Trzeba dodać, że posyłając dzieci do szkół, czynią to niekiedy z dużym wysiłkiem; pozbywają się bowiem pomocy w gospodarstwie, które często obsługiwane jest wyłącznie przez rodziców.⁵⁴

Podobnie jak w poprzednich piramidach, pewna deformacja występuje także w strukturze stanu cywilnego badanej ludności (tab. 6).

Tab. 6. Struktura stanu cywilnego

Stan cywilny:	A		B		C	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Wolny (a)	104	25,2	142	19,4	511	26,7
Zonaty — mężatka	250	60,7	543	74,2	1205	62,9
Wdowiec — wdowa	48	11,6	43	5,9	182	9,6
Rozwiedziony — rozwiedziona	10	2,5	4	0,5	16	0,8
Ogółem:	412	100,0	732	100,0	1914	100,0

We wszystkich trzech populacjach przeważają osoby zaliczające się do grupy „zonaty — mężatka”. Występujące między nimi różnice w procentach, zwłaszcza w populacji A i B, należy tłumaczyć faktyczną struk-

⁵² Przed drugą wojną światową w Polsce stan wykształcenia podstawowego był o wiele niższy niż na Warmii. Mały Rocznik Statystyczny 1933. Warszawa 1933 s. 29 — podaje, że w r. 1931 nie umiało czytać ani pisać: w całym kraju — 23,1%, w mieście — 12,2%, na wsi — 27,6%. Ponadto wiele osób nie kończyło szkoły podstawowej.

⁵³ Np. w pierwszych latach po wojnie były trudności związane z otwarciem szkół podstawowych na wsi wskutek braku kadry nauczycielskiej.

⁵⁴ Por.: F. W a l i c h n o w s k i: Struktura społeczna pracowników Państwowych Gospodarstw Rolnych województwa olsztyńskiego (1963—1965). Olsztyn 1966.

turą w tym zakresie występującą w badanych parafiach. Podobnie zresztą jest z innymi kategoriami osób. Najwięcej zastrzeżeń budzi odsetek tzw. „rozwiedzionych”. W toku badań stwierdzono mianowicie, że ludzie niechętnie cświadczej swojĄ przynależność do tej kategorii. Dlatego należy przyjąć, że zasięg rozwiedzionych jest znacznie szerszy. Na osobną uwagę zasługujĄ osoby stanu wolnego i wdowiego. Na południu Warmii jest dosyć duzo kobiet wolnych w różnym wieku oraz kobiet owdowiałych. Przyczyniła się do tego ostatnia wojna światowa. W wyniku specyficznej sytuacji zaistniałej po wojnie na Warmii struktura ludności według stanu cywilnego, nie tylko nie pokrywa się z analogiczną strukturą w Polsce, ale także w woj. olsztyńskim.

Na osobną uwagę zasługuje struktura zawodowa badanej ludności (tab. 7).

Tab. 7. Struktura zawodowa

Zawód:	A		B		C	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Rolnik	80	19,4	146	20,0	436	22,8
Robotnik niewykwalifikowany	24	5,8	80	10,9	186	9,7
Prac. wykwalifikowany i rzemieśl.	61	14,8	120	16,4	328	17,1
Pracownik umysłowy	39	9,5	36	4,9	253	13,2
Gospod. dom. i nie prac. zawodowo	208	50,5	350	47,8	711	37,2
Ogółem:	412	100,0	732	100,0	1914	100,0

Według przedstawionej tabeli, we wszystkich trzech populacjach na naczelne miejsce wysuwają się gospodynie domowe i nie pracujący zawodowo. Po nich zaś najwięcej jest rolników indywidualnych. Obydwie te kategorie zawodów są bardzo zbliżone do siebie ze względu na ich zajęcia w gospodarstwie lub mające bezpośredni związek z gospodarstwem. W sumie stanowią oni około 2/3 całej populacji badanej. Tabela ukazuje ponadto znaczny odsetek pracowników fizycznych wykwalifikowanych i rzemieślników. Obydwa te zawody są na Warmii dość rozpowszechnione. W pracy potraktowano je łącznie ze względu na trudność precyzyjnego ich rozgraniczenia. Mają one zresztą wiele cech wspólnych; m. in. takimi cechami są dojazd do pracy, oraz dodatkowe źródło zatrudnienia w rolnictwie. Pod tym względem zbliżają się do nich robotnicy fizyczni niewykwalifikowani a częściowo także pracownicy umysłowi.⁵⁵ Jeśli trzecią

⁵⁵ Osoby zatrudnione poza rolnictwem często posiadają drobne gospodarstwa rolne, będące dla nich dodatkowym źródłem utrzymania.

grupę zawodów potraktuje się łącznie, to można powiedzieć, że w badanej populacji najmniej reprezentowani są robotnicy niewykwalifikowani i pracownicy umysłowi.

Przyjmując za wskaźnik zatrudnienia w rolnictwie pierwszą i ostatnią grupę zawodów, a pozostałe za wskaźnik zatrudnienia poza rolnictwem, należałoby stwierdzić, że badane populacje zbliżone są do sytuacji istniejącej pod tym względem na wsi w woj. olsztyńskim.⁵⁶ Bardziej jeszcze zbliżone są one do struktury zawodowej występującej na południu Warmii. Osoby pracujące poza rolnictwem zatrudnione są najczęściej w przemyśle, leśnictwie, rybactwie, administracji i handlu.

Jakkolwiek podany powyżej podział na zawody znacznie różnicuje badane populacje, to jednak wydaje się, że w stosunkach społecznych panujących na wsi warmińskiej, bardziej charakteryzuje tamtejszą ludność zróżnicowanie na dojeżdżających do pracy poza teren swojej miejscowości oraz zatrudnionych na miejscu niż struktura zawodowa. Osoby pracujące na miejscu niezależnie od wykonywanego zawodu są mniej „otwarte” na wpływy urbanizacyjne od tych pracowników, którzy — ze względu na dojazd — pozostają w stałych i częstych kontaktach osobowo-rzeczowych. Dzięki nim dokonuje się na wsi, jak się wyraża R. Turski, urbanizacja „nie tradycyjna” bez wychodźstwa ze wsi do miasta.⁵⁷ Osoby te, sądzić można, wywołują najwięcej „fermentu” we wsi — nie tylko dlatego, że przenoszą „miejski styl życia” na wieś, lecz także dlatego, że dysponując własną gotówką, są niezależne i tej niezależności w różny sposób dają wyraz.

Strukturę badanych populacji ze względu na dojeżdżających i nie dojeżdżających do pracy ilustruje tab. 8.

Tab. 8. Struktura zatrudnienia w miejscu i poza miejscem zamieszkania

Zatrudnieni:	A		B		C	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
w miejscu						
zamieszkania	257	62,0	607	83,0	1454	76,0
poza miejscem						
zamieszkania	155	38,0	125	17,0	460	24,0
Ogółem:	412	100,0	732	100,0	1914	100,0

W każdej z trzech populacji dość znaczny odsetek osób dojeżdża do pracy poza teren wioski, w większości do miasta Olsztyna.⁵⁸ Różnice

⁵⁶ Według ogólnopolskiego Rocznika Statystycznego w woj. olsztyńskim w r. 1960 na wsi było ludności: w rolnictwie 73,3%, poza rolnictwem 26,7%, jw. s. 31.

⁵⁷ R. T u r s k i: Dynamika przemian społecznych w Polsce. Warszawa 1961 s. 59.

⁵⁸ P o r. S. Ż y r o m s k i: Rozwój ludności Olsztyna w latach 1945—1961. Olsztyn 1964 s. 33—39.

występujące w poszczególnych populacjach, zwłaszcza A i B, znajdują wytłumaczenie w fakcie doboru parafii jako przedmiotu badań. W przypadku populacji C, w jednej z parafii prawie wszyscy badani zatrudnieni byli na miejscu.

Pod względem kulturalnym południowa Warmia nie przedstawia się jednolicie. W parafiach podmiejskich i miejsko-wiejskich jak Barczewo i Biskupiec bardziej zaznacza się wpływ kultury masowej niż w parafiach wiejskich. Niemniej także w parafiach wiejskich zauważa się obecnie duży postęp kulturalny w stosunku do okresu powojennego, a także przedwojennego. Pominąwszy takie fakty jak: podniesienie stopy życiowej mieszkańców, udoskonalenie narzędzi rolniczych, sposobów produkcji rolnej i uprawy roli, lepsze wyposażenie mieszkań itd. zauważa się, że w dużym stopniu ludność wiejska korzysta ze środków konsumpcji kulturalnej, zmienia zwyczaje, obyczaje, styl życia. Niemal w każdym domu znajduje się aparat radiowy, głośnik lub jedno i drugie, nierzadko też telewizor. Według Rocznika Statystycznego w pow. olsztyńskim w r. 1959 był tylko 1 abonent telewizji, a w r. 1963 już 1049, w pow. biskupieckim — częściowo objętym badaniami — w r. 1959 był również tylko 1 abonent telewizji, w r. 1963 zaś 658.⁵⁹ W tym samym czasie wzrost radioabonentów był minimalny. Trzeba dodać, że telewizja bardziej przekształca mentalność autochtonów niż radio. Duża grupa mieszkańców korzysta z kin stałych, półstałych i objazdowych, a niektórzy, zwłaszcza z parafii podmiejskich uczęszczają do teatru.⁶⁰ W r. 1963 w pow. olsztyńskim i biskupieckim odwiedziło kina 391.500 widzów.⁶¹ W stosunku do r. 1961 nastąpił jednak spadek o 69.500 widzów. Na tym przykładzie widać, jak telewizja odciąga ludzi od uczęszczania do kina.⁶² Gorzej przedstawia się czytelnictwo prasy i książek. Na 1 mieszkańca woj. olsztyńskiego w r. 1955 przypadało 48 egzemplarzy gazet i 12 egzemplarzy czasopism, a w 1963 r. 41 egzemplarzy gazet i 13 egzemplarzy czasopism.⁶³ (W całej Polsce stan ten jest nieco wyższy. W r. 1963 na 1000 mieszkańców, w pow. olsztyńskim było 105 czytelników, a w pow. biskupieckim — 183 czytelników, w całym wojew. natomiast — 156 czytelników.⁶⁴ Autochtoni, jak widać, mniej interesują się prasą i książką niż napływowi. Tłumaczy się to prawdopodobnie trudnościami językowymi wśród starszego pokolenia Warmiaków.

⁵⁹ Rocznik Statystyczny woj. olsztyńskiego 1964 s. 29, 64.

⁶⁰ Np. proboszcz z parafii Bartąg, ks. Edward Pietkiewicz, systematycznie od kilku lat ogłasza z ambony zbiorowy wyjazd do teatru w Olsztynie.

⁶¹ Rocznik Statystyczny s. 323.

⁶² Jak się wydaje, kultura masowa sprzyja przekształcaniu się konsumpcji zbiorowej w indywidualną.

⁶³ Rocznik Statystyczny s. 321.

⁶⁴ Tamże s. 321 n.; por. J. Wróblewski: Publiczne Biblioteki Powszechne województwa olsztyńskiego w latach 1946—1959. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*. Olsztyn 1961 nr 1 s. 69—113.

Do powyższych informacji o życiu kulturalnym mieszkańców południowej Warmii, należy dodać, że w każdej większej wsi znajduje się świetlica a obecnie zakłada się klubo-kawiarnie; w miejscach tych urządzane są kursy, odczyty, pogadanki, zabawy. Najwięcej z nich korzysta miejscowa młodzież. Poważny wpływ na życie kulturalne mieszkańców wsi ma także stale zagęszczająca się sieć kontaktów z miastem. Sprzyjają temu zarówno dobrze utrzymane szosy, jak i możliwość korzystania z różnych środków lokomocji, m. in. wielu mieszkańców wsi zaopatrzonych jest w motocykle.⁶⁵ W sumie można powiedzieć, że duchowe oblicze wsi warmińskiej ustawicznie się przeobraża. Obecnie procesy te zachodzą już we wszystkich, nawet najbardziej zapadłych wsiach.

Pozostaje jeszcze do omówienia stosunek badanej ludności do religii. Jak zaznaczono we wstępie, w badaniach nad moralnością należałoby wyjść od globalnej samooceny religijności danej osoby lub grupy. Z punktu widzenia religii katolickiej, trzeba najpierw pytać — czy badana osoba uważa się za katolika, a następnie, jaka jest jej religijność?

W socjologii religii problem, kto jest a kto nie jest katolikiem rozwiązuje się przy pomocy dwóch kryteriów — negatywnego i pozytywnego. W znaczeniu negatywnym katolik to człowiek, który został ważnie ochrzczony i nie zgłosił wystąpienia z Kościoła.⁶⁶ W niektórych krajach, np. w Holandii, liczbę katolików od r. 1830 ustala się na podstawie państwowych spisów ludności. Oprócz chrztu, bierze się więc tutaj pod uwagę złożone przez daną osobę oświadczenie swojej przynależności do Kościoła katolickiego. Gdzie indziej, np. w Austrii i w Niemczech uwzględnia się jeszcze problem płacenia podatków.⁶⁷ W Polsce po wojnie przy sprządzaniu statystyk państwowych, nie zwraca się uwagi na przynależność wyznaniową ludności, wskutek czego, na podstawie wyłącznie chrztów niewiele wiadomo o liczbie katolików. W znaczeniu pozytywnym, katolik to człowiek ochrzczony, który spełnia przynajmniej *minimum* praktyk religijnych, tzn. przynajmniej praktyki jednorazowe jak chrzest, I komunია, ślub kościelny i pogrzeb katolicki.⁶⁸ Wydaje się, że to kryterium również nie jest całkowicie zadawalające, ponieważ nawet ludzie niewierzący lub całkowicie obojętni religijnie mogą wypełniać praktyki jednorazowe, kierując się przy tym tradycją, presją środowiska, wychowaniem itp. Niemniej jednak z punktu widzenia czysto

⁶⁵ W jednej około 2.000 parafii wiejskiej w niedzielę Zmartwychwstania 1966 r. naliczono przy kościele: 42 wozy konne, 76 motocykli, 54 rowery i 5 samochodów.

⁶⁶ „Przez ważnie przyjęty chrzest z wody, wyciskający znamię nieścieralne, staje się człowiek osobą w Kościele, wyposażoną we wszystkie prawa i obowiązki chrześcijanina” (kan. 87); por. także, F. Bączkowiec: Prawo Kanoniczne. Wyd. 3. T. I. Opole 1957 s. 280; K. Shin Anzai: Die religiöse Praxis der Katholiken im Zusammenhang mit einigen Sozialfaktoren in Mittel- und Westeuropa. Wien 1961. *Sprawozdanie ICARES* nr 70, s. 38 n.

⁶⁷ Goddijn, jw. s. 136 n.

⁶⁸ Por. Gémés, jw. s. 21 n.

formalnego kryterium pozytywne ma o wiele większe znaczenie niż kryterium negatywne.

Na południu Warmii ustalono, że pod względem wyznaniowym tamtejsi mieszkańcy zróżnicowani są w minimalnym stopniu: katolicy stanowią około 95%, innowiercy — około 4%, ateści i bezwyznaniowcy — około 1%. Podkreślić przy tym należy, że prawie wszyscy katolicy spełniają praktyki jednorazowe, z wyjątkiem pewnej grupy osób bez ślubu kościelnego, najczęściej zresztą na skutek pewnych powikłań życiowych. Można by zatem przyjąć, że na ogół prawie w 100% są oni katolikami w znaczeniu kryterium pozytywnego.⁶⁹

Znacznie trudniej jest znaleźć odpowiedź na drugie z postawionych powyżej pytań, jaka jest religijność tamtejszych mieszkańców? Problem ten na Zachodzie rozwiązywany jest obecnie w aspekcie tzw. przynależności do Kościoła. W oparciu o teologiczne, kanoniczno-prawne i socjologiczne pojęcia Kościoła, socjologowie religii badają w różnych płaszczyznach: historycznej, socjologicznej, psychologicznej i psycho-socjologicznej faktyczną przynależność członków do Kościoła lub inaczej — stopnie identyfikacji członków z Kościołem jako grupą ideologiczną.⁷⁰ Niestety, badania te zostały dopiero zapoczątkowane. Trudno by więc było o jakieś dokładniejsze dane w tym zakresie.

Do podobnych rezultatów dochodzi się w badaniach nad religijnością katolików niezależnie od tego czy świadomie zmierza się czy nie, do ustalenia stopni identyfikacji członków z grupą religijną. Wystarczy jeśli określi się stopnie względnie typy religijności katolików. Nie ulega jednak wątpliwości, że w tego rodzaju badaniach należałoby się posłużyć wszystkimi sprawdzianami religijności, tzn. zmierzać do ustalenia stopni lub typów w oparciu o kryteria kompleksowe.

Na południu Warmii, biorąc pod uwagę głównie kryterium praktyk religijnych, świadczących przynajmniej o stopniu więzi katolików z Kościołem, ustalono sześć typów, a mianowicie: 1) katolicy gorliwi — oprócz praktyk obowiązkowych, spełniają wszystkie praktyki nadobowiązkowe (około 4%), 2) katolicy pobożni — wypełniają praktyki obowiązkowe i prawie wszystkie praktyki pobożne (około 6%), 3) katolicy religijni — wypełniają praktyki obowiązkowe i niektóre praktyki nadobowiązkowe (około 20%), 4) katolicy o słabnącej religijności — nie uczestniczą systematycznie w regularnych praktykach obowiązkowych, zwłaszcza w niedzielnej mszy św. (około 25%), 5) katolicy marginalni — praktykują bardzo niesystematycznie, najczęściej w wielkie święta (około 30%), 6) ka-

⁶⁹ Por. Piwo w a r s k i, Typologia..., jw. s. 139—141.

⁷⁰ Por. H. C a r r i e r: Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych. W: Socjologia religii, jw. 123—144.

tolicy religijnie obojętni — w zasadzie spełniają praktyki jednorazowe, w innych uczestniczą bardzo rzadko lub wcale (około 10%).⁷¹

Na podstawie wyróżnionych typów religijności można stwierdzić, że jakkolwiek może wszyscy katolicy przynależą do Kościoła w sensie pozytywnym, wykonując praktyki jednorazowe, to jednak religijność ich jest zróżnicowana. Jedni związani są z Kościołem w stopniu bardzo wysokim, drudzy w większym lub mniejszym, a inni tylko w minimalnym. Pomimo to należy przyjąć, że są oni w jakiś sposób związani z religią katolicką, a zatem można podjąć dalsze rozważania nad ich moralnością religijną.

II. ZNAJOMOŚĆ NORM I OCEN MORALNYCH

Zgodnie z zasygnalizowanym we wstępie schematem, w tym rozdziale należałoby wykazać, w jakim stopniu katolicy południowej Warmii, stosownie do swego poziomu intelektualnego, znają obowiązujący w Kościele model moralności, przy czym chodziłoby nie tyle o model oficjalny zawarty np. w podręczniku teologii moralnej, ale raczej model aktualnie propagowany przez duchowieństwo i świeckich katechetów. Rozwiązanie tak postawionego problemu wymagałoby jednak osobnych badań, przekraczających zakres niniejszej pracy. Należałoby bowiem jeszcze przed przystąpieniem do badań wiedzy moralnej katolików, wcześniej poznać model propagowany, co zresztą nie byłoby łatwe do zrealizowania. Dlatego poniżej zostaną przedstawione tylko przykładowo niektóre problemy z zakresu interesującej nas tutaj dziedziny. Wydaje się, że na podstawie już tych informacji nie trudno przyjdzie urobić sobie pogląd na poziom znajomości norm i ocen moralnych w środowisku warmińskim.

Wiedzę religijną katolików można badać bezpośrednio lub pośrednio. W pierwszym przypadku pytamy za pomocą wywiadu wprost o znajomość obowiązujących z punktu widzenia modelu norm i ocen moralnych. W drugim zaś gromadzimy różne informacje na temat zainteresowań środkami kształcenia religijnego.

Jak wiadomo, obecnie podstawowymi środkami przekazywania religijnej informacji są katecheza i kazanie. Trzeba stwierdzić, że na południu Warmii pod tym względem w ostatnich latach nastąpił duży postęp w stosunku do okresu powojennego. Gdy chodzi o katechezę, przez dłuższy okres czasu po wojnie z różnych przyczyn nie prowadzono jej systematycznie. Zdarzało się, nieraz nawet przez parę lat, że albo nie miał kto jej prowadzić albo nie było gdzie jej odbywać. Dopiero

⁷¹ Por. Piwowski, Typologia..., jw. s. 164 n.

w ostatnich latach odbywa się ona na ogół systematycznie, co więcej, prowadzą ją siły kwalifikowane.⁷² Podobnie było z kazaniem. Po wojnie na Warmii stale odczuwano brak kapłanów,⁷³ wskutek czego nie wszystkie kościoły mogły być zawsze obsłużone. Trudno więc było katolikowi systematycznie wysłuchać jakiegoś cyklu kazań. Obecnie tych braków już się nie odczuwa, przynajmniej w tym stopniu jak dawniej.

W badaniach nad wiedzą religijną katolików interesujące jest nie tylko to, czy odbywają się katechezy i kazania, ale także, czy i w jakim stopniu katolicy z nich korzystają? Charakterystyczne jest zjawisko, że dawniej, gdy religia była wykładana w szkole, rodzice przyzwyczajeni byli do tego, że dziecko niejako spontanicznie korzystało z lekcji religii a swoje wyniki dokumentowało corocznym świadectwem. Ostatnio, gdy religia odbywa się w punktach katechetycznych, sytuacja, nieco się zmieniła. Zaistniała bowiem konieczność innego niż dawniej ustosunkowania się rodziców do nauczania religii, mianowicie większego zainteresowania się postępami swoich dzieci. Tymczasem, jak stwierdzono,⁷⁴ rodzice interesują się kształceniem religijnym dzieci w zasadzie do czasu I komunii św. Później spada ono ustawicznie. W wyniku tego pewien odsetek dzieci i młodzieży opuszcza lekcje religii. Kończąc szkołę podstawową, a nawet szkołę zawodową lub średnią, nie wynoszą odpowiedniej do swego poziomu intelektualnego wiedzy religijnej.

Braki w zakresie kształcenia religijnego mogłyby być uzupełnione później, zwłaszcza przez uczestnictwo w kazaniach stanowiących wykład podstawowych prawd wiary i moralności katolickiej. Od dłuższego czasu nie głosi się jednak tego typu kazań, a nawet gdyby głoszone, znaczny odsetek katolików na Warmii nie bierze w nich systematycznego udziału.⁷⁵ Sporadycznie odbywane nabożeństwa okolicznościowe z cyklem kazań, rekolekcje czy misje, mimo dużej frekwencji nie mogą spełnić tego zadania. Odczuwany zaś od dawna brak katechezy dla dorosłych, katechezy przedmałżeńskiej, katechezy rodzinnej, mimo podjętych obec-

⁷² Na skutek braku kapłanów po wojnie na Warmii, religii uczyli często ludzie świeccy bez misji kanonicznej, a co gorsze, nie przygotowani do tego typu pracy. Por. A. Kaliński (pseud. ks. Aleksandra Iwanickiego): *Duszpasterz wobec nowych czasów; Oblicze diecezji warmińskiej; Diecezja warmińska od 1 września 1945 do 1 maja 1947* — krótkie sprawozdanie. Archiwum Kurii Warmińskiej w Olsztynie,teczka: „Sprawy duszpasterskie 1945—1950” tenże: *Kościół Katolicki w dziele odbudowy Ziemi Warmińsko-Mazurskiej. Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 1948 R. 4 nr 5 s. 10—21.

⁷³ Por. np. J. Obiak: *Z powojennych dziejów diecezji warmińskiej. Polonia Sacra* 1956 zesz. 34 s. 397—410; tenże: *Dzieje diecezji warmińskiej w okresie dwudziestolecia (1945—1965). Nasza Przeszłość* 1965. T. 22. s. 183—261.

⁷⁴ W poszczególnych parafiach na południu Warmii postępami dzieci w nauce religii interesuje się od 10 do 50% rodziców.

⁷⁵ Procent dominantes w poszczególnych parafiach południowej Warmii kształtuje się w granicach 40,3—71,8.

nie prób, nie przyniesie jeszcze prędko spodziewanych rezultatów. Wszystko to wskazuje na niezbyt trwale skutki propagandy religijnej.

Obok katechezy, kazania i konferencji, należy uwzględnić czytelnictwo książek i czasopism religijnych. W wywiadzie przeprowadzonym w r. 1965 postawiono m. in. pytanie „Czy Pan(i) posiada w domu: a) Pismo św., b) katechizm, c) biblijkę?” (tab. 9).

Tab. 9. Stan zaopatrzenia w książki religijne

Czy posiadają w domu:	Tak	Nie	Ogółem
Pismo św.	33,7	66,3	732 = 100%
Katechizm	77,4	22,6	
Biblijkę	37,3	62,7	

Z trzech podstawowych źródeł religijnego kształcenia, które ze względu na dzieci uczęszczające na lekcje religii — znajdują się w domach katolickich, najbardziej rozpowszechniony jest katechizm. Wyluczając rodziny bezdzietne, których na Warmii jest dosyć dużo, można powiedzieć, że prawie każda rodzina posyłająca dzieci na religię zaopatrzona jest w jeden lub więcej egzemplarzy katechizmu.⁷⁶ Gorzej pod tym względem jest z Pismem św. i biblijką. Ta ostatnia przy posiadaniu oryginalnej biblii nie ma zresztą większego znaczenia. Pismo św. nie jest jednak rozpowszechnione w wystarczającym stopniu. Według informacji duszpasterzy, na terenie Warmii używa się różnych sposobów celem rozpowszechnienia Pisma św. po parafiach, m. in. poprzez dzieci szkolne, narzeczonych wstępujących w związki małżeńskie, ogłoszenia podawane z ambon itp.⁷⁷ Tymczasem stwierdza się, że obecnie tylko około 1/3 katolików zaopatrzona jest w oryginalną biblię. Dawniej stan posiadania biblii był na Warmii o wiele niższy.⁷⁸

Gdy chodzi o zasięg rozpowszechniania wszystkich powyżej wymienionych ksiąg religijnych ustalono, że na 732 respondentów — trzy z nich posiada — 225 osób (30,7%), dwa — 212 osób (28,9%), jeden — 179 osób (24,5%), żadnej — 116 osób (15,9%).

Ważniejsze od zaopatrzenia w książki religijne jest ich czytanie. W od-

⁷⁶ W toku prowadzonych badań starsi Warmiacy często uskarżali się na brak katechizmów w języku niemieckim. Powiadali oni, że katechizmy niemieckie pogubili w czasie wojny, a polskie, chociaż nabywają ze względu na dzieci, są im niedostępne na skutek trudności językowych.

⁷⁷ Niektóre rodziny były zaopatrzone w biblię nabytą od świadków Jehowy.

⁷⁸ Starsi autochtoni wspominali, że przed wojną na Warmii istniał kościelny zakaz czytania Pisma św., zwłaszcza Starego Testamentu. W miejsce Pisma św. rozpowszechniano biblijkę przystosowaną do użytku wiernych. Spotykane jeszcze na Warmii stare egzemplarze biblijki są pieczołowicie przechowywane przez autochtonów.

niesieniu do tych samych ksiąg postawiono w ankiecie pytanie: „Czy czytujesz w domu: a) Pismo św., b) katechizm, c) biblijkę? (tab. 10).

Tab. 10. Stan czytelnictwa ksiąg religijnych

Pochodzenie terytorialne	Pismo św.		Katechizm		Biblijka		Ogółem
	Tak	Nie	Tak	Nie	Tak	Nie	
Autochtoni	28,3	71,7	36,9	63,1	27,8	72,2	1385=100%
„Centrala”	27,1	72,9	39,8	60,2	14,4	85,6	181=100%
Repatrianci	34,4	65,6	42,6	57,4	15,5	84,5	122=100%
Ogółem	27,6	72,4	37,7	62,3	25,2	74,8	1688=100%

Z zestawienia wynika, że katechizm jest nie tylko najbardziej rozpowszechnioną książką na Warmii, ale też najbardziej poczytną. W stosunku jednak do wskaźnika posiadania wynoszącego ok. 77%, poczytność katechizmu jest blisko połowę mniejsza. Potwierdziły to zresztą prowadzone w ubiegłym roku wywiady, podczas których niejednokrotnie oświadczone, że katechizm znajduje się w domu, bo są dzieci uczęszczające na religię. W tych domach zaś, w których dzieci były już dorosłe, oddawano go krewnym. Widocznie nie był już potrzebny do użytku starszych. Czytanie katechizmu przez niektóre osoby dorosłe, najczęściej było uzasadnione pomocą, jakiej należało udzielić dzieciom, zwłaszcza przygotowującym się do I komunii św. Pewne matki oświadczyły ponadto, że „muszą czasem poczytać trochę katechizmu, bo jak dziecko o coś zapyta a się nie wie, to tylko wstyd człowiekowi”. Oczywiście nie jest wykluczone, że pewien niewielki odsetek respondentów czyta katechizm, szczególnie w porze zimowej z własnego zainteresowania.

Gorzej jest również w stosunku do stanu posiadania z czytaniem Pisma św. i biblijki. Uderza przy tym fakt, że więcej osób posiada biblijkę niż Pismo św. a czytuje ją w znacznie mniejszym stopniu niż oryginalną biblię. Jest to zresztą zjawisko pozytywne i świadczy niewątpliwie o rodzącej się tendencji pogłębienia dotychczasowej religijności. Pomimo tych spostrzeżeń, ogólne wskaźniki czytelnictwa, nawet w odniesieniu do stanu posiadania ksiąg religijnych, są niskie.

Spośród trzech podstawowych grup ludności, najwięcej zainteresowania Pismem św. i katechizmem wykazują repatrianci ze Wschodu. Biblijką natomiast najwięcej zajmują się autochtoni. Przywiązanie do biblijki u tych ostatnich wiąże się jeszcze z okresem przedwojennym, kiedy to księża woleli raczej podsuwać parafianom obrazkową biblijkę niż oryginalne Pismo św., zwłaszcza Stary Testament. Najgorzej pod względem czytelnictwa ksiąg religijnych stoją przesiedleńcy z centralnej Polski.

Następnym środkiem kształcenia religijnego jest lektura książek i gazet religijnych. Odnośnie do tej kwestii, zarówno w ankiecie jak w wywiadzie postawiono pytanie: „Czy Pan(i) czytuje w domu książki i gazety religijne? Proszę wymienić tytuły”. (tab. 11).

Tab. 11. Stan czytelnictwa książek i gazet religijnych

Czy czytujesz w domu:	A n k i e t a		W y w i a d	
	Tak	Nie	Tak	Nie
Książki religijne:	10,5	89,5	1,8	98,2
Gazety religijne:	32,5	67,5	23,6	76,4
Ogółem	1914=100%		732=100%	

Jak się okazuje, respondenci nie tylko nie czytają podstawowej lektury religijnej, jak np. Pismo św. i katechizm, ale także książek i gazet o treści religijnej. Różnice jakie wystąpiły pomiędzy obydwoma tymi próbami, znajdują wyjaśnienie m. in. w tym, że ankieta objęła tylko *dominicantes*, a wywiad wszystkich katolików. Stwierdzenie to odnosi się jednak tylko do czytelników gazet religijnych. Gdy chodzi o czytelników książek, w wywiadzie stwierdzono, że respondenci pod pojęciem „książki” często rozumieli książeczkę do nabożeństwa, którą czasami czytywali w domu. Dlatego na zamieszczone w ankiecie pytanie, dotyczące czytania książek o treści religijnej, odpowiadali pozytywnie. Wynika z tego, że zasięg czytelnictwa książek religijnych na południu Warmii jest minimalny. Nie czytają ich nie tylko autochtoni, którzy zwykle tłumaczą się niedokładną znajomością języka polskiego, ale także repatrianci i napływowci z centralnej Polski.

Znacznie lepiej od czytelnictwa książek religijnych przedstawia się zainteresowanie czasopismami. Z zestawienia wynika, że prasę katolicką czyta ok. 1/4 respondentów. Na pytanie jednak jakie czasopisma są przez nich czytowane, otrzymano odpowiedź:

	Ankieta	Wywiad
<i>Słowo Powszechne</i>	328 osób	154 osoby
<i>Zorza Świąteczna</i>	63 „	7 „
<i>Gość Niedzielny</i>	48 „	7 „
<i>Przewodnik Katolicki</i>	42 „	3 „
<i>Za i Przeciw</i>	8 „	6 „
<i>Tygodnik Powszechny</i>	2 „	2 „
<i>Kierunki</i>	1 „	— „
<i>Rodzina</i>	9 „	7 „
Ogółem	501 „	186 „

Podana w podsumowaniu ogólna liczba czytelników nie świadczy, że tyle osób faktycznie czytuje gazety religijne. W rzeczywistości jest

ich nieco mniej, bo niektórzy wymienili kilka tytułów, inni znowu oświadczyli, że czytają gazety religijne, ale nie potrafili wymienić żadnego tytułu. Dodawali wówczas, „że to było dawniej”. Największa liczba osób czytuje „Słowo Powszechne” z dodatkiem niedzielnym „Słowo na Warmii i Mazurach”. Inne czasopisma czytają znacznie mniej. Charakterystyczne jest przy tym, że pewna liczba osób wymienia „Rodzinę” — tygodnik kościoła narodowego, a nawet „Fakty i Myśli” jako czasopisma katolickie i religijne. Widocznie w badanych parafiach proboszczowie nigdy nie udzielali wiernym informacji na temat prasy katolicko-religijnej.

W świetle dotychczasowych rozważań nad środkami kształcenia religijnego można stwierdzić, że poziom wiedzy religijnej a w jego ramach znajomość zasad moralnych Kościoła wśród katolików południowej Warmii budzi pewne wątpliwości. Jeśli nie korzystają oni należycie z katechezy i kazania, a przy tym bardzo mało czytają, trudno przypuszczać, by pod względem religijnym posiadali wiedzę proporcjonalną do swego poziomu intelektualnego. Wprawdzie niewiele też czytają z zakresu literatury świeckiej, niemniej jednak już samo wykształcenie na stopniu szkoły podstawowej, a ponadto dość częsty kontakt z radiem, telewizorem, prasą wystarczy, aby naruszyć proporcję między wykształceniem świeckim i religijnym na niekorzyść tego ostatniego.

Wątpliwy stan wiedzy religijnej znajduje potwierdzenie w odpowiedziach na pytania dotyczące wprost znajomości norm moralnych. Problem norm moralnych i ich preferencji, został ujęty w trzech pytaniach. Dwa z nich dotyczyły znajomości przykazań Bożych i kościelnych, jedno preferencji norm. Jest jasne, że katalog przykazań nie wyczerpuje jeszcze modelu moralności; nie uwzględniano zresztą ich interpretacji. Pozwala jednak rzucić pewne światło na orientację katolików w tym zakresie, tym bardziej, że przyswajano je im niemal przez całe życie, np. przed I komunią św. i później na lekcjach religii, przed ślubem, czasem przy codziennym pocierzu itp.

Pytania dotyczące przykazań składają się z dwóch części: I — Ile jest przykazań Bożych i kościelnych? i II — Jakie one są? (tab. 12).

Tab. 12. Znajomość przykazań Bożych i kościelnych (skrót: „B”, „K”)

Pochodzenie terytorialne:	Część I.				Część II.					
	znają		nie znają		wszystkie		część		żadnego	
	B	K	B	K	B	K	B	K	B	K
Autochtoni (266)	92,0	77,5	3,0	22,5	47,8	15,0	33,4	23,7	18,8	61,3
„Centrala” (88)	77,3	59,0	22,7	41,0	48,8	17,0	23,9	29,5	27,3	53,5
Repatrianci (58)	82,8	69,0	17,2	31,0	67,3	31,0	18,9	27,6	13,8	41,4
Ogółem 412=100%	87,6	72,3	12,4	27,7	50,7	17,7	29,3	25,5	20,0	56,8

Z zestawienia wynika, że znakomita większość respondentów wiedziała ile jest przykazań Bożych, ale tylko połowa z nich potrafiła wymienić wszystkie na pamięć. Około 1/3 respondentów znało i wymieniło niektóre przykazania, mieszając je zresztą często z różnymi innymi prawdami wiary. Wreszcie 8⁰/₀ respondentów nie wiedziało ile jest przykazań, a 20⁰/₀ nie potrafiło wymienić żadnego z nich. M. in. jedna z respondentek powiada: „nawet przy ślubie ich nie umiałam, a co dopiero teraz”. Sytuacja przedstawia się znacznie gorzej, gdy chodzi o znajomość przykazań kościelnych. W tym przypadku przeszło 1/4 respondentów w ogóle nie wiedziało ile jest przykazań kościelnych, wymieniło zaś wszystkie z nich tylko około 18⁰/₀. Blisko 1/3 respondentów wymieniała niektóre z przykazań kościelnych, choć często mieszano je z innymi prawdami pamięciowymi. Zaskakuje fakt, że przeszło połowa respondentów nie wymieniła ani jednego przykazania. Ogólnie można by stwierdzić, że z dwóch katalogów przykazań, bardziej są znane Boże niż kościelne. Prawdopodobnie normy czysto kościelne są nie tylko słabo ugruntowane w pamięci, ale także w świadomości katolików warmińskich.⁷⁹

Z trzech podstawowych grup ludności na Warmii południowej, stosunkowo najwięcej osób wiedziało ile jest przykazań Bożych i kościelnych wśród ludności rodzimej, najmniej zaś wśród napływowych z centralnej Polski. Natomiast gdy chodzi o pamięciowe wymienianie poszczególnych przykazań, stosunkowo najlepiej wypadli repatrianci ze Wschodu. Starsi Warmiacy często tłumaczyli się, że w czasie wojny poginęły im niemieckie katechizmy, na skutek czego operują tylko tymi wiadomościami, jakie pozostały im po 8-letniej szkole podstawowej. Średnie a częściowo także młodsze pokolenie autochtonów zwracało uwagę na fakt dwujęzyczności, która przez dłuższy czas po wojnie była przeszkodą w opanowaniu katechizmu. Jest jednak pewien odsetek osób, zwłaszcza wśród młodego pokolenia, znających doskonale polski katechizm. Napływowi z centralnej Polski, religijnie zaniedbani jeszcze sprzed wojny, niechętnie biorą do ręki katechizm. Najwięcej zainteresowania tymi sprawami wykazują repatrianci ze Wschodu, głównie z Wileńskiego.

Następne pytanie bezpośrednio odnosiło się do obowiązków religijnych a pośrednio do norm moralnych, stanowiących ich uzasadnienie; przy czym, chodziło przede wszystkim o to, który z obowiązków chrześcijańskich jest najbardziej preferowany przez respondentów. Pytanie to zostało sformułowane w sposób następujący: „Proszę powiedzieć co jest według Pana(i) najważniejszym obowiązkiem religijnym dla katolika?

⁷⁹ Badania przeprowadzone w pewnej parafii wiejskiej woj. lubelskiego wykazały, że znało wszystkie: przykazania Boże 54,2⁰/₀, przykazania kościelne 41,3⁰/₀ respondentów. Z ośmiu wiosek przynależnych do parafii zostało wylosowane 264 osoby. Por. M. Kieller: Typologia parafian na przykładzie parafii X. Lublin (maszynopis pracy magisterskiej), KUL.

(tab. 13). Okazało się jednak, że odpowiedź nie jest łatwa. Niektóre osoby (ogółem 35) pomimo zastanowienia się odpowiadały „nie wiem”, inne wymieniały jeden lub kilka obowiązków (ogółem 697). Przeprowadzona kategoryzacja odpowiedzi pozwoliła na ustalenie pewnych grup obowiązków.

Tab. 13. Grupy najważniejszych obowiązków

	Pierwszy	Dalsze
I. Obowiązki religijno-konfesyjne: ⁸⁰		
a) Wierzyć w Boga	51 osób	20 osób
b) Kochać Boga	4 „	— „
c) Dążyć do Boga	3 „	1 „
d) Być religijnym	20 „	6 „
e) Wyznawać wiarę i jej bronić	22 „	8 „
f) Zbawić swoją duszę	6 „	3 „
g) Utrzymywać wewnętrzny kontakt z Bogiem	5 „	9 „
h) Słuchać Kościoła	2 „	— „
Ogółem	113 „	+ 47 „
II. Obowiązki liturgiczno-rytualne:		
a) Odmawiać pacierz	47 osób	33 osoby
b) Uczestniczyć we mszy św.	205 „	64 „
c) Przystępować do komunii św.	101 „	73 „
d) Spełniać inne praktyki religijne	10 „	12 „
Ogółem	363 „	+ 182 „
III. Obowiązki moralno-indywidualne i społeczne:		
1. Ogólne		
a) Zachowywać przykazania	75 osób	35 osób
b) Być uczciwym człowiekiem i dobrym katolikiem	19 „	6 „
c) Spełniać dobre uczynki	9 „	7 „
d) Dawać dobry przykład	9 „	11 „
2. Szczegółowe		
a) Pozytywne (pomagać bliźniemu, miłować go, dbać o dzieci, rzetelnie pracować itp.)	74 „	52 „
b) Negatywne (nie kraść, nie kłócić się, nie obmawiać, nie zabijać itp.)	35 „	45 „
Ogółem	221 „	+ 156 „

Powyższe zestawienie stwarza podstawę do przeprowadzenia pewnej typologii katolików, mianowicie biorąc pod uwagę akcentowane przez nich obowiązki religijne, można by osoby kwalifikujące się do pierwszej grupy zaliczyć do typu religijno-konfesyjnego; następnie osoby kwalifi-

⁸⁰ W przypadku I grupy obowiązków należałoby oddzielić od pozostałych te osoby, które podkreślają, że najważniejszym obowiązkiem dla katolika jest „słuchać Kościoła”. Jeśli połączono je razem, to tylko ze względu na małą ilość respondentów kwalifikujących się do tej kategorii.

kujące się do drugiej grupy zaliczyć do typu rytualnego; wreszcie, osoby kwalifikujące się do trzeciej grupy zaliczyć do typu moralistycznego. W ten sposób otrzymalibyśmy trzy lub cztery typy o następującym zasięgu:⁸¹

I. typ religijno-konfesyjny	113 osób,	15,4 ⁰ /o
II. typ rytualny	363 „	49,6 ⁰ /o
III. typ moralistyczny	221 „	30,2 ⁰ /o
IV. typ niezdecydowanych	35 „	4,8 ⁰ /o
Ogółem	732 „	100,0 ⁰ /o

Uderza fakt, że wśród wyróżnionych typów dominuje rytualny, obejmuje bowiem około połowę respondentów. Dla przynależnych do niego katolików, najważniejszymi obowiązkami są praktyki religijne. Zaskakujące jest przy tym, że aż 47 osób wymienia codzienny pacierz, zaliczany wszakże do praktyk nadobowiązkowych. Typ rytualny można inaczej określić, jako tradycyjny, a wiadomo wszakże, iż wśród ludzi o religijności tradycyjnej, religia nie zawsze znajduje pokrycie w życiu. Na drugim miejscu występuje typ moralistyczny, zresztą dość zróżnicowany. Spośród osób przynależnych do niego, jedne uważają za najważniejsze te obowiązki, które szczególnie akcentują katolicy unikający spowiedzi;⁸² jak „nie zabijać”, „nie krzywdzić”, „nie kraść”, „nie oszukiwać” itp., a więc obowiązki negatywne, inne osoby uważają za najważniejsze obowiązki pozytywne, choć pojmują je rozmaicie. Niewiele zwłaszcza, bo zaledwie 47 osób podkreśla, że tym obowiązkiem jest miłość bliźniego. Wynika stąd, że ludzie przynależni do typu moralistycznego nie zawsze swoją postawę życiową wiążą z religią chrześcijańską. Na trzecim miejscu znajduje się typ religijny względnie religijno-konfesyjny. Typ ten nie jest jednolity. Istnieje różnica między wiarą w Boga i dążeniem do Niego a troską o własną duszę lub dobro Kościoła. W typie tym wątpliwe są zwłaszcza dwie kategorie odpowiedzi, mianowicie „wierzyć w Boga” i „być religijnym”. Odpowiedzi te mogą być różnie interpretowane. Prawdopodobnie wśród katolików przynależnych do typu religijnego znalazły się osoby, dla których wiara niekoniecznie polega na wewnętrznym przeżyciu i dialogu z Bogiem.

Ze względu na to, że odpowiedzi na omawiane tutaj pytania pozwalają na stwierdzenie, jakie typy katolików występują na południu Warmii, warto typy te skorelować z niektórymi cechami społeczno-demograficz-

⁸¹ Wymieniane na drugim i dalszym miejscu najważniejsze obowiązki religijne, jak stwierdzono na podstawie przeprowadzonych obliczeń, nie mają wpływu na zmianę zasięgu poszczególnych typów.

⁸² Na Warmii jak również na innych terenach Polski znane jest powiedzenie lansowane przez ludzi religijnie obojętnych — „nie zabiłem, nie ukradłem, nie spałem, po co mam chodzić do spowiedzi.”.

nymi respondentów. Zwróćmy uwagę na pochodzenie terytorialne badanych (tab. 14).

Tab. 14. Typy katolików a pochodzenie terytorialne

Pochodzenie terytorialne:	Religijno-konfesyjny	Rytualny	Moralistyczny	Nieokreślony
Autochtoni	16,0	50,1	27,9	6,0
„Centrala	14,5	50,7	31,5	3,3
Repatrianci	14,0	40,0	46,0	—
Ogółem 732=100%	15,4	49,6	30,2	4,8

Spśród trzech grup ludności, autochtoni w najmniejszym stopniu zakwalifikowali się do typu moralistycznego, choć odsetek osób, które znalazły się w tym typie jest znaczny; wynosi około 28%. Powyżej przeciętnej znaleźli się natomiast w typie religijno-konfesyjnym i rytualnym. Potwierdzałoby to wysunięte poprzednio przypuszczenie, że swoją religijność upatrują głównie w praktykach i zewnętrznym związku z Kościołem. Ludzie z centralnej Polski są pod tym względem zbliżeni do autochtonów, choć nieco bardziej zróżnicowani. Najbardziej odbiegają od przeciętnej repatrianci ze Wschodu. Wśród nich zauważa się najwięcej osób skoncentrowanych wokół typu moralistycznego, mniej zaś w porównaniu z innymi grupami, w pozostałych typach, zwłaszcza w typie rytualnym. Repatrianci jeszcze na dawnych terenach — ze względu na duże odległości od kościoła — byli przyzwyczajeni do opuszczania mszy św. bez obciążania sumienia grzechem ciężkim. Dlatego może bardziej niż inni kładli nacisk na życie moralne na codzien oraz na modlitwę prywatną. Można się było o tym przekonać w toku prowadzonych badań, m. in. właśnie repatrianci utrzymywali, że opuszczenie mszy św. w niedzielę nie jest grzechem, ale grzechem jest i to ciężkim, gdy opuszczający mszę nie pomodli się w domu.

Pewne zależności w typach katolików zauważa się ze względu na wiek (tab. 15).

Tab. 15. Typy katolików a wiek

W i e k	Religijno-konfesyjny	Rytualny	Moralistyczny	Nieokreślony
16—17	22,8	63,6	13,6	—
18—24	12,4	57,3	25,8	4,5
25—39	16,3	46,9	30,3	6,5
40—59	13,9	50,0	33,5	2,6
60 i więcej	16,7	47,8	31,1	4,4
Ogółem 732=100%				

Interesujące jest zjawisko, że większość młodzieży występuje w typie rytualnym; młodsze pokolenie młodzieży koncentruje się ponadto w typie religijnym, starsze zaś w moralistycznym. Fakt znacznego zasięgu młodzieży w typie religijnym jest zjawiskiem pozytywnym z punktu widzenia rozwoju religijności. Odnośnie typu moralistycznego zauważa się pewną regularność mówiącą, że im starsze pokolenie tym więcej osób akcentujących obowiązki moralne jako najważniejsze obowiązki religijne. Regularność ta załamuje się jednak w kategorii wieku 60 i więcej lat. Pomimo tych stwierdzeń typem dominującym wśród ludzi wszystkich kategorii wieku jest typ rytualny.

Powyższe spostrzeżenia znajdują w pewnym stopniu potwierdzenie w zróżnicowaniu ze względu na stan cywilny (tab. 16).

Tab. 16. Typy katolików a stan cywilny

Stan cywilny:	Religijno-konfesyjny	Rytualny	Moralistyczny	Nieokreślony
wolny (a)	20,4	49,3	26,8	3,5
żonaty — mężatka	14,2	49,2	31,1	5,5
wdowiec — wdowa	16,3	55,8	27,9	—
rozwódziony (a)	—	50,0	50,0	—
Ogółem 732=100%				

Typ religijno-konfesyjny najliczniej reprezentowany jest wśród ludzi przynależnych do stanu wolnego. Typ rytualny dominuje w każdej kategorii stanu cywilnego. Pewien wyjątek stanowią jedynie rozwiedzeni, których zresztą nie można brać pod uwagę ze względu na małą ilość osób przebadanych. Szczególnie w typie rytualnym wyróżniają się ludzie stanu wdowiego. Widocznie w swojej religijności największą uwagę przywiązują do praktyk religijnych. W typie moralistycznym, wyłączając rozwiedzionych, przeważają nad innymi osoby w stanie małżeńskim. Przewaga ta nie jest jednak zbyt duża, niewiele przekracza poziom przeciętnej.

Zróżnicowanie w typach katolików w zależności od płci ilustruje tab. 17.

Tab. 17. Typy katolików a płeć

Płeć:	Religijno-konfesyjny	Rytualny	Moralistyczny	Nieokreślony
Mężczyźni	16,2	46,2	33,6	4,0
Kobiety	14,8	52,4	27,4	5,4
Ogółem 732=100%				

Jak widać kobiety przeważają nad mężczyznami w typie rytualnym, mężczyźni zaś nad kobietami w typie religijno-konfesyjnym i moralistycznym. Zasygnalizowana przewaga nie jest znaczna, niemniej jednak rzutuje w pewnej mierze na religijność obydwu tych kategorii społecznych. Sądzić można, że wypływa to z odmiennego podejścia do religii katolickiej mężczyzn i kobiet. Podczas gdy pewna część mężczyzn większy nacisk kładzie na wewnętrzną postawę religijną względnie na konsekwencje płynące, jeśli nie z wyznawanej wiary to przynajmniej z moralności, kobiety przeciwnie — raczej akcentują praktyki. Pomimo tej specyfiki, wśród jednej, jak i wśród drugiej kategorii dominuje typ rytualny.

Pewne zróżnicowania w typach katolików, zauważa się również ze względu na wykształcenie badanych osób (tab. 18).

Tab. 18. Typy katolików a wykształcenie

Wykształcenie:	Religijno-konfesyjny	Rytualny	Moralistyczny	Nieokreślony
Nieukończone podstawowe	16,3	57,5	20,6	5,6
Podstawowe	15,1	47,3	33,3	4,3
Nieukończone średnie	14,8	47,5	34,4	3,3
Śrenie	14,9	31,9	46,8	6,4
Ogółem	732=100%			

Osoby przynależne do typu religijno-konfesyjnego w zasadzie nie różnią się od siebie ze względu na kategorie wykształcenia. Tę interfe-rencję poszczególnych klas wykształcenia potwierdza zresztą średnia wynosząca dla tego typu 15,3%. Pewne różnice zaznaczają się dopiero w następnych typach. W rytualnym zauważa się dwie skrajności. Jedną reprezentują osoby o nieukończonym wykształceniu podstawowym, drugą zaś osoby o wykształceniu średnim. Wydaje się, że obydwie te kategorie wykształcenia przedstawiają w pewnym sensie nieco odmienny profil religijności. Ludzie niewykształceni tkwią w praktykach spełnianych tradycyjnie upatrując w nich najwyższe wartości religijne. Niewiele uwagi natomiast przywiązują do życia według wiary. Ludzie wykształceni raczej kładą nacisk na moralność. Dowodem tego jest zasięg osób ze średnim wykształceniem skoncentrowanych wokół typu moralistycznego, jak również zasięg osób przynależnych do tego samego typu o wykształceniu nieukończonym podstawowym. W zróżnicowaniu badanych osób ze względu na wykształcenie uderza fakt, że w przeciwieństwie do innych kategorii społecznych, wyłączając pochodzenie terytorialne, typ rytualny nie jest powszechnie dominujący. Ponadto, podobnie jak w przypadku zróżnicowania pod względem wieku, można by tutaj sfor-

mułować regularność głoszącą, że im wyższe wykształcenie, tym więcej osób uważających obowiązki moralne za najważniejsze obowiązki religijne.

Zróznicowanie w typach katolików zauważa się również ze względu na strukturę zawodową (tab. 19).

Tab. 19. Typy katolików a zawód

Zawód	Religijno-konfesyjny	Rytualny	Moralistyczny	Nieokreślony
Rolnik	19,2	48,6	25,3	6,9
Robotnik fizyczny niewykwalifikowany	15,0	51,2	31,3	2,5
Pracownik fizyczny wykwalifik. rzemieślnik	20,0	39,2	33,3	7,5
Pracownik umysłowy	8,3	38,9	52,8	—
Gosp. domowa i nie pracujący zawodowo	12,9	53,8	29,0	4,3
Ogółem	732=100%			

Z tabeli wynika, że typ religijno-konfesyjny najbardziej reprezentowany jest przez rolników oraz robotników wykwalifikowanych i rzemieślników. Być może, że wśród nich są pewne jednostki traktujące wiarę jako osobiste przeżycia Boga. Typ rytualny dominuje głównie wśród rolników, gospodyń i nie pracujących zawodowo oraz wśród robotników niewykwalifikowanych. Te kategorie zawodów, jak się wydaje, są pod względem religijnym najbardziej tradycyjne. W typie moralistycznym uderza szczególnie fakt znacznej przewagi pracowników umysłowych nad innymi zawodami. Jest to tym bardziej znamienne, że ta grupa osób jest stosunkowo słabo reprezentowana w typie religijnym i rytualnym. Zjawisko to potwierdza zauważalną obecnie pewną tendencję wśród inteligencji katolickiej do akcentowania w religii konsekwencji wiary na codzien.

Pomijając już szczegółowe zestawienia dodać należy, że na zróżnicowanie w typach katolików w pewnej mierze wpływa także dojazd do pracy. Zauważa się to głównie w typach religijno-konfesyjnym i rytualnym. Są one mniej reprezentowane przez dojeżdżających do pracy niż przez zatrudnionych na miejscu. Różnice te są jednak minimalne, wynoszą około 3%.

Zbierając wnioski z analizy wyników odpowiedzi na pytania dotyczące najważniejszego obowiązku dla katolika, trzeba podkreślić, że zarówno w całej populacji badanej jak i poszczególnych jej kategoriach społecznych dominuje typ rytualny. Wyjątek stanowią jedynie repa-

trianci ze Wschodu, osoby o wykształceniu średnim oraz pracownicy umysłowi. Wszystkie te kategorie społeczne ludzi w przeważającej większości znalazły się w typie moralistycznym. Zakładając trzy typy religijności w łonie katolicyzmu, mianowicie religię wiary, religię praktyk i religię moralności (konsekwencji),⁸³ należałoby przyjąć, że wśród katolików warmińskich najbardziej popularną jest religia praktyk, na drugim miejscu religia moralności, a na ostatnim religia wiary. Jak się wydaje, są to interesujące hipotezy, którym należałoby poświęcić osobne badania.

Pozostaje jeszcze do omówienia zagadnienie ocen moralnych. W związku z tym problemem postawiono m. in. w kwestionariuszu wywiadu pytanie: „Czy opuszczenie pacierza uważa Pan(i) za grzech ciężki? (tab. 20). Z punktu widzenia oficjalnego modelu moralności katolickiej pytanie to nie ma większego znaczenia. Odmawianie codziennego pacierza jest praktyką nadobowiązkową, a zatem praktyką nie nakazaną. Jednakże często się zdarza, że nauczyciele religii — duchowni i świeccy niejednokrotnie w swoich naukach eksponują pacierz na równi z praktykami obowiązkowymi; opuszczenie lub niedbałe odmawianie go stanowi przedmiot spowiedzi. Pacierz w modelu moralności propagowanej ma przeto o wiele większe znaczenie niż w modelu oficjalnym. Nic dziwnego, że katolicy z łatwością zapominają grzechy popełnione przeciw miłości bliźniego, z reguły jednak pamiętają o opuszczonych względnie z roztargnieniem odmówionych pacierych.

Tab. 20. Stan praktyki odmawiania codziennego pacierza

Pochodzenie terytorialne:	Tak	Nie	Nie wiem	Ogółem
Autochtoni	38,6	55,6	5,8	732=100%
„Centrala”	41,8	50,2	8,0	
Repatrianci	46,0	48,0	6,0	
Ogółem	40,0	53,6	6,4	

Akcentowanie w duszpasterstwie codziennego pacierza jako jednej z ważniejszych praktyk religijnych znajduje pewne reperkusje w odpowiedziach respondentów. Jak się okazuje, około 40% badanych uważa opuszczenie pacierza za grzech ciężki. Jeśli doda się do tego około 6% niezdecydowanych, to można przyjąć, że w sumie blisko 50% respondentów ma w tej kwestii bądź błędny bądź niejasno sprecyzowany pogląd. Zaskakujące jest przy tym, że pogląd ten najbardziej rozpowszechniony

⁸³ Typ moralistyczny prawdopodobnie nie jest, przynajmniej w pewnym zakresie, całkowicie związany z religią katolicką.

jest wśród repatriantów. Przepuszczalnie znajduje to wytłumaczenie w zasygnalizowanym poprzednio fakcie kładzenia nacisku przez tych ludzi na praktyki religijne spełniane w kręgu rodzinnym.

Wśród osób, które utrzymywały, że opuszczenie pacierza jest grzechem ciężkim, wyłoniły się dwa stanowiska — dla jednych opuszczenie pacierza zawsze jest grzechem ciężkim, bo np. „tak mnie księży w szkole uczyli”, „bydlak jak się kładzie to westchnie”, „człowiek zawsze musi oddawać cześć Bogu”, „to jest obowiązek katolicki”; dla drugich opuszczenie pacierza jest grzechem ciężkim w pewnych warunkach, mianowicie, gdy „opuszcza się go z lenistwa”, „zaniedbuje się świadomie”, „nie jest się bardzo zmęczonym”, „istnieją odpowiednie warunki odmawiania go” itp.

Z drugiej strony, osoby utrzymujące, że opuszczenie pacierza nie jest grzechem ciężkim, wyrażały się w ten sposób: „natchnienie serdeczne od Boga, to wystarczy parę słów lepiej niż klepać pacierze”, „wystarczy przeżegnać się i westchnąć do Boga”, „obowiązkiem jest odmówić, ale grzechu nie ma, bo krzywdy się nikomu nie robi”, „nie jest grzechem żadnym, jeśli nie złego nie zrobiłem w ciągu dnia, to dla czego się modlić”, „za pacierz jest grzech mały” itp. Jak widać z podanych przykładowo odpowiedzi, poglądy tych osób nie są jednolite. Utrzymują one, że opuszczenie pacierza nie jest grzechem, bo można go zastąpić innymi formami modlitwy, nikogo się przez to nie skrzywdzi, sama praktyka pacierza nie jest aż tak ważna, żeby jej opuszczenie powodowało grzech ciężki.

Wreszcie osoby niezdecydowane, odpowiadały wprost „nie wiem” lub, że opuszczenie pacierza jest grzechem „pośrednim” między lekkim a ciężkim, np. „Nie jest lekki, nie jest ciężki, lecz średni, na to się idzie do spowiedzi, żeby coś powiedzieć”.

Biorąc pod uwagę łącznie powyższe wypowiedzi respondentów, można stwierdzić, że w dużej mierze nie mają oni urobionego poglądu na temat praktyki pacierza, co więcej, wydawane przez nich oceny są często nieprecyzyjne, niejasne i niepewne. Uzasadniając swoje stanowisko z jednej strony chcieliby pozostać w granicach zdrowego rozsądku, z drugiej zaś — w zgodzie z nauką Kościoła, która wydaje się im pod tym względem dość rygorystyczna. Trudno powiedzieć, na ile poglądy ich pokrywają się z modelem moralności obowiązującym na południu Warmii. Prawdopodobnie przyczyna wydawania różnych ocen — pozytywnych i negatywnych a w ich ramach warunkowych i absolutnych w odniesieniu do opuszczenia codziennego pacierza, leży nie tylko w modelu propagowanym, lecz także w niezrozumieniu dwóch podstawowych pojęć moralnych „grzech ciężki”, „grzech lekki”.

Drugie pytanie z zakresu ocen moralnych, stawiane katolikom w jed-

nej z parafii wiejskich podczas kolędy, dotyczyło kradzieży mienia społecznego.⁸⁴ (tab. 21).

Tab. 21. Ocena kradzieży mienia społecznego

Płeć	Tak	Nie	Tak i nie	Nie wiem
Mężczyźni	67,0	11,4	17,5	4,1
Kobiety	86,4	7,2	2,4	4,0
Ogółem 222=100%	77,9	9,0	9,0	4,1

Oдноśne pytanie sformułowano w sposób następujący: „Jak Pan(i) sądzi, czy kradzież własności społecznej (państwowej) jest grzechem? Dlaczego?” Problem kradzieży mienia społecznego w okresie powojennym nabrał w Polsce szczególnego znaczenia, w jakiś sposób znalazł też odbicie w stosunkach wiejskich. Nie wiadomo na ile wszedł on w program nauczania parafialnego.⁸⁵ Przypuszczać można jednak, że tamtejsi katolicy są informowani przy różnych okazjach — ambona, katecheza, konfesjonał na temat właściwego traktowania własności społecznej. M. in. wchodziło to w zakres problematyki Wielkiej Nowenny. Z drugiej strony wszyscy parafianie praktycznie stykają się z własnością państwową — pobliskie lasy, jeziora, PGR-y, część z nich ponadto bezpośrednio styka się z nią w zakładach państwowych. Omawiany problem nie jest więc dla nich obcy.

Z tabeli 21 wynika, że znakomita większość respondentów przeciwstawia się kradzieży mienia społecznego traktując tego rodzaju czyn jako grzech. Charakterystyczne jest przy tym, że w uzasadnieniu swojej postawy odwołują się zwykle do pobudek religijnych. Zdaniem ich, Bóg dał człowiekowi 10 przykazań, a wśród nich przykazanie „nie kradnij” zakazujące wszelkiej kradzieży tak prywatnej jak i społecznej. W tej grupie około 38% respondentów daje wyraz szczególnego zrozumienia i szacunku do mienia społecznego, podkreślając np., że „mienie państwowe i społeczne to własność nas wszystkich”, „państwowe jest takie samo jak nasze”, „okradając państwo, okradamy naszych bliźnich”, „zarówno społeczna jak i prywatna własność jest święta”, „państwo z kradzieżą mienia społecznego nie może istnieć” itp.

Osoby, dla których kradzież mienia społecznego nie jest grzechem, w uzasadnianiu swojej postawy odwołują się zwykle do ciężkich wa-

⁸⁴ Badaniami objęto wieś kościelną liczącą 468 katolików; wywiad został zrealizowany ze wszystkimi dorosłymi mieszkańcami tj. od 18 lat w zwyż. W sumie uzyskano 222 odpowiedzi.

⁸⁵ Por. J. E s k a: Własność społeczna i siódme przykazanie. *Więź* 4 (1960) nr 3. Autor wyraża pogląd, że księża „zapewne poświęcają w swej pracy zbyt mało uwagi wpajaniu szacunku dla własności społecznej” (s. 49); nie podaje jednak żadnych argumentów.

runków materialnych, inni wprost powiadają — „społeczne i państwowe to znaczy niczyje”, „takie są już dzisiejsze czasy”, „wolno kraść, byle się tylko nie dać złapać” itp.

Wreszcie pozostali respondenci bądź nie mają urobionego zdania w sprawie kradzieży mienia społecznego, bądź uważają, że jest grzechem, jeśli kradnie się np. „na wódkę”, „na zbytki”, „dla zrobienia jakiegoś interesu”, „gdy ktoś inny musiałby za to odpowiadać”, nie jest zaś grzechem, jeśli kradnie się np. „drzewo w lesie”, „zabiera się superatę ze sklepu”, „jeździ się na gapę koleją”, „kradnie się coś w małej ilości”, „na żywność”, „na konieczne potrzeby”, „gdy jest to bez szkody dla współpracowników”.

W zróżnicowaniu ze względu na płeć, kobiety w znacznie większym stopniu niż mężczyźni oceniają negatywnie kradzież własności społecznej. Przymuszczalnie fakt ten tłumaczy się częstą okazją mężczyzn na skutek wykonywanego zawodu do kradzieży dokonywanej na własności społecznej, jak i tym, że w stosunkach wiejskich ponoszą niemal wyłączną troskę o utrzymanie rodziny. Wynikałoby stąd, że łatwiej jest potępiać kradzież mienia społecznego, gdy się nie ma stałej okazji do popełnienia tego uczynku.

Ogólnie można by stwierdzić, że w przypadku moralnej oceny kradzieży mienia społecznego, badana zbiorowość w większości jednoznacznie interpretuje siódme przykazanie Boże; dwuznacznie i błędnie interpretuje je tylko niezbyt liczna grupa. Poglądy tej ostatniej, jak się wydaje, uwarunkowane są nie tylko współżyciem w ustroju socjalistycznym, lecz także tradycyjnym przywiązaniem do niektórych rodzajów kradzieży, np. drzewa w lesie.

Pozostaje jeszcze do omówienia zagadnienie różnicy między grzechem ciężkim a lekkim. Według etyki chrześcijańskiej, czyn niezgodny z normą moralności nazywa się grzechem. Nie każdy jednak grzech jest równy. Są grzechy ciężkie i lekkie. Katechizm katolicki powiada, że „grzech śmiertelny albo ciężki popełnia ten, kto przestępuje przykazanie Boże lub kościelne w rzeczy ważnej”, natomiast „grzech powszedni popełnia, kto przestępuje przykazanie w rzeczy małej, albo ważnej, ale niezupełnie dobrowolnie”.⁸⁶ Znajomość tych pojęć ma duże znaczenie dla życia religijnego katolika. Obydwa bowiem rodzaje grzechu powodują odmienne skutki⁸⁷ — pierwszy całkowicie odwraca człowieka od Boga, drugi nie odwraca; co więcej, w praktyce umożliwiają ocenę konkretnych czynów niezgodnych z normami moralnymi oraz oskarżanie się z nich na spowiedzi.

⁸⁶ Z. Baranowski: Katechizm. Olsztyn 1952 s. 76.

⁸⁷ Tamże s. 75 n.

W modelu propagowanym problem grzechu zajmuje szczególną pozycję. Jest ulubionym tematem katechetów i kaznodziejów, zwłaszcza rekolekcyjistów. Można by zatem przypuszczać, że każdy katolik ma świadomość różnicy między obydwoma tymi pojęciami. Badając to, w kwestionariuszu wywiadu zamieszczono pytanie: „Na czym polega różnica między grzechem ciężkim a lekkim?” (tab. 22).

Tab. 22. Znajomość różnicy między grzechem ciężkim i lekkim

Pochodzenie terytorialne:	Znają poprawnie	Znają błędnie	Znają częściowo	nie znają
Autochtoni	46,7	11,9	18,8	22,6
„Centrala”	54,5	13,2	14,5	17,8
Repatrianci	46,0	8,0	22,0	24,0
Ogółem 732=100%	49,0	12,0	17,8	21,2

W wyniku okazało się, że tylko około 3/4 respondentów potrafiło udzielić mniej lub bardziej zadowolającej odpowiedzi na postawione im pytanie. Wśród nich nie spotkano jednak ani jednej osoby, której odpowiedź można by uznać za całkowicie wyczerpującą. Zwykle zwracano uwagę na jeden z elementów wchodzących w pojęcie grzechu, jak świadomość i dobrowolność, rzecz ważna lub mało ważna, przykazanie, obraza Boga, utrata łaski, wyrzuty sumienia. Charakterystyczne było przy tym, że respondenci często odwoływali się do przykładów, inaczej nie mogli wyjaśnić zachodzącej różnicy między grzechem ciężkim i lekkim. A oto kilka wypowiedzi: „Grzech ciężki to jest coś strasznego, jakby zabił albo dużą krzywdę zrobił, podpalił. To nie należy się przepuścić, bo on by musiał odszkodować. Albo krowę zabić komuś ze złości — to są przecie tysiące. Lekki, to inne” (A., m., l. 58). „Grzech ciężki, to zupełnie się utraci niebo, na piekło się zasłuży. Lekki to można nawet żal doskonały wzbudzić, to będzie przebaczone” (C., k., l. 23). „Powszedni — przekleństwo, obmowa, a śmiertelny — zabić, krzywdę zrobić” (A., k., l. 28). „W moim życiu ciężkich grzechów nie miałem, bo za to się idzie do piekła, a z małych grzechów się spowiadam” (A., m., l. 34). „Grzech ciężki to cudzołóstwo, kradzież, zabijanie, lekki, jak ojciec wymyśla, z kim się pogniewa, źle życzy” (C., k., l. 64). „Ciężki uczynkiem a lekki słowem się zgrzeszy” (A., m., l. 61). „Ciężki to samobójstwo i gorsze, lekki nie pójść na mszę” (C., m., l. 36). „Ktoś kogoś pobije to grzech lekki a zabije to ciężki” (R., m., l. 29). „Grzech ciężki jest wtedy, kiedy człowiek naumyślnie coś zrobił — na mszę św. nie pójdzie, zabije kogoś, bo są grzechy naumyślnie zrobione i nie naumyślnie” (A., k., l. 23). „Po grzechu ciężkim nie można zwrócić łaski, a po lekkim można” (C., m., l. 19). Podobnych wypowiedzi można by

przytoczyć kilkaset. Nie o to tutaj chodzi. Już te, które wyżej podano, wystarczająco ilustrują mentalność tamtejszej ludności. Rzecz jasna, że nie wszystkie z nich są poprawne, a niektóre nawet błędne. Tych ostatnich było 12%.

Uderzające jest, że przeszło 20% respondentów nie widzi w ogóle różnicy między grzechem ciężkim i lekkim, np. „Według religii jest różnica, według mnie nie ma — to grzech i to grzech. Nie uznaję grzechów ciężkich i lekkich. Co złe jest grzechem i koniec” (A., k., l. 32). „A ja wiem, co to jest lekki a co ciężki? Ja uważam że jeżeli jest grzech to jednakowy, nie lekki, nie ciężki” (C., m., l. 36). „Wszystko, co grzech, to grzech; nie wiem” (R., m., l. 24).

Biorąc pod uwagę dwie kategorie respondentów — znających poprawnie i częściowo poprawnie omawiane pojęcia grzechu ciężkiego i lekkiego stwierdza się, że wśród tych podstawowych grup ludności najlepiej przedstawiają się ludzie z „Centrali”, nieco gorzej repatrianci i autochtoni. Występujące między nimi różnice są jednak niewielkie. Ogólnie wszystkie grupy odznaczają się niskim poziomem wiadomości w omawianym zakresie.

Zbierając wnioski z rozważań zawartych w tym rozdziale można stwierdzić, że ogólny poziom znajomości obowiązującego modelu moralności jest niski. Wydaje się, że znajomość ta nie jest wystarczająca nawet dla aktualnego poziomu intelektualnego badanej ludności. Wskazuje na to przeprowadzona analiza środków kształcenia ideologicznego oraz niektórych problemów moralnych. Można by zaryzykować twierdzenie, że bieżąca znajomość norm i ocen moralnych wśród dorosłych kształtuje się na poziomie II klasy szkoły podstawowej, a może nawet nieco niżej. Dziecko przygotowujące się do I komunii św. często bardziej zorientowane jest w religii katolickiej niż starsi. Poza tym stwierdzono, że poziom znajomości norm i ocen moralnych jest zróżnicowany w zależności od pewnych cech społeczno-demograficznych. Szczególnie uderzająca jest preferencja w zakresie obowiązków chrześcijańskich, która poważnie różnicuje tamtejszą ludność.

III. PRZEKONANIA MORALNE

Nie ulega wątpliwości, że w propagowanym dotychczas modelu moralności w ramach nauczania kościelnego, szczególnie akcentowane były normy czysto religijne i normy moralności seksualnej. Mniej natomiast zwracano uwagę na całokształt obowiązującego modelu, a zwłaszcza na preferowanie ważniejszych jego norm. Oficjalne propagowanie norm moralnych z dziedziny czysto religijnej i seksualnej wywarło swoje

piętno na mentalności katolików. Dlatego badając obecnie przekonania moralne, trudno byłoby nie uwzględnić tych właśnie dwu problemów.

Z dziedziny czysto religijnej wzięto pod uwagę dwie normy, mianowicie przykazanie uczestniczenia we mszy św. oraz nakaz miłości nieprzyjaciół.

Jak wiadomo z poprzedniego rozdziału, nie wszyscy katolicy warmińscy znają należycie pięć przykazań kościelnych. Niemniej jednak można przypuszczać, że tylko nieliczne jednostki nie są świadome obowiązku religijnego płynącego z nakazu Kościoła: „W niedzielę i święta we mszy św. nabożnie uczestniczyć”.⁸⁸ Świadome przekroczenie tego przykazania obciąża sumienie katolika grzechem ciężkim. Ważność i świadomość obowiązku uczestnictwa we mszy św. niekoniecznie musi się łączyć z jego akceptacją czy religijną motywacją.

Problem akceptacji można by badać wprost, stawiając np. pytanie — „czy Pan(i) uważa za słuszne II przykazanie kościelne?” W badaniach na południu Warmii wybrano jednak inny sposób, mianowicie w ankiecie skierowanej do uczestników niedzielnej mszy zamieszczono pytanie — „Dlaczego uczęszczasz na niedzielną mszę św.?” Stawiając to pytanie, kierowano się dwiema racjami: po pierwsze, że nie wszyscy ludzie uczęszczają na mszę św. z poczucia obowiązku, lecz także z różnych innych względów i po drugie, wydawało się, że z uchwyconych motywów będzie można wnioskować o stosunku respondentów do normy. W ankiecie wymieniono ponadto pięć różnych motywów z następującą uwagą: „Podkreśl to zdanie, które najbardziej uzasadnia Twoją wiarę” (tab. 23).

Tab. 23. Motywacja uczestnictwa we mszy św.

Uczęszczam na mszę św.:	Autochtoni	„Centrala“	Repat- rianci	Ogółem
a) dlatego, że chodzili również moi rodzice i przodkowie	7,5	7,8	10,8	7,9
b) dlatego, że rodzice mnie do tego zmuszają	0,3	0,6	—	0,3
c) dlatego, że zależy mi na dobrej opinii u sąsiadów	0,3	—	0,8	0,3
d) dlatego, że nakazuje mi to moja religia i kościół	57,4	50,6	40,5	55,1
e) dlatego, że czuję wewnętrzną potrzebę	34,5	41,0	47,9	36,4
1488=100%				

W sumie ponad 50% respondentów uczęszczając do kościoła na mszę św. kieruje się przy tym nakazem Kościoła i religii. Ubocznie byłoby

⁸⁸ Z. Baranowski: jw. s. 70.

to dowodem, że w pełni akceptują oni sam nakaz. Powyższe stwierdzenie z pewnością może być odniesione również do respondentów, którzy zakwalifikowali się do grupy odczuwających wewnętrzną potrzebę chodzenia do kościoła. Ogółem osób tych byłoby zatem ponad 90%. Z innych względów, głównie na podstawie rodzimej i lokalnej tradycji, bierze udział we mszy św. 8—9% respondentów. Przypuszczalnie te osoby nie mają świadomego stosunku do II przykazania kościelnego, tzn. że raczej jest im ono obojętne. Dodać należy, że z podanych procentów nie można wnioskować o całej populacji na południu Warmii, lecz tylko o *dominantes*.

Interesujące jest, że nakaz Kościoła największe znaczenie ma dla autochtonów,⁸⁹ związanych zresztą z Nim szczególnie przez specyficzną sytuację jaką w przeszłości ukształtowała się na Warmii.⁹⁰ Nieco mniejsze znaczenie ma natomiast dla przesiedleńców z „Centrali” i repatriantów. Jednakże obydwie te grupy ludzi w większym stopniu niż autochtoni wskazują na wewnętrzną potrzebę jako na główny motyw uczęszczania na mszę św.

Powyższe wyniki zostały do pewnego stopnia zweryfikowane w wywiadzie przeprowadzonym w dwóch parafiach. Kwestionariusz tego wywiadu zawierał pytanie — „Jak Pan(i) myśli, dlaczego ludzie chodzą do kościoła?” (tab. 24) Zadane pytanie miało charakter projekcyjny. Znaczy to, że respondent wypowiadając się na temat innych ludzi, w jakiś sposób podał także własne motywy uczęszczania do kościoła. Np. „ludzie chodzą tu do kościoła z przekonania. Niektórzy filozofują, ale bez jakiegoś pokrycia” (C., m., l. 29). „Człowiek wierzący to i do kościoła chodzi, tylko tacy, co w nic nie wierzą, to nie chdzą” (A., m., l. 38). „Taka jest już tradycja od dawna, jak się do kościoła nie idzie, to jakby niedzieli nie było” (R., m., l. 41). „Bez kościoła by kradli, zabijali, bili — kościół to poprawia całe życie człowieka” (C., m., l. 38). „Do kościoła nie chodzę, bo praca to tyle, co modlitwa. Dzieci wychowuję, a potem co chcą, to niech robią, ludzie chodzą, bo wierzą w Boga. Wiem, że bez Boga ani do proga” (C., k., l. 31). „Chodzą, bo są tak wychowani od dziecka, przyzwyczajenie po prostu — nic więcej” (C., k., l. 41). „Część chodzi dlatego, że musi ze względu na opinię, część z przekonania” (R., m., l. 21). „Ludzie chodzą, bo chcąc wychować dzieci należy chodzić do kościoła, trzeba dzieci czymś postraszyć, żeby znały mores” (A., m., l. 45). „Trzeba się pomodlić. Kiedy kto w Boga wierzy to musi do kościoła chodzić i słowo Boże posłuchać” (A., m., l. 65). „Są wierzący, część chodzi

⁸⁹ Jeden z proboszczów powiada, że „nakaz dla Warmiaków to święta rzecz; jeśli się ich o coś poprosi, nie wykonają, ale gdy się im nakaże, zawsze wykonają”. Wywiad nr 25, ks.

⁹⁰ Por. W. Wrzesiński: Ruch polski na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach 1920—1939. Poznań 1963 s. 144, 351.

a potem obgaduje ludzi za wygląd" (A., k., l. 34). „Chodzą, żeby się pomodlić, ale są panny i kawalerowie, co patrzą jak inni są ubrani" (C., k., l. 64). „Po tygodniu chcą wypocząć i w niedzielę dostać nowej siły w kościele, by pracować. Sąsiad nie chodzi a jak siał zboże, to przed każdym nasypaniem do siewu się przeżegnał" (A., k., l. 25). „Idą pomodlić się, ale są ludzie, co chodzą z ciekawości, my to są już takie stare katoliki" (A., k., l. 57). „Pan Bóg dał przykazanie i trzeba go trzymać" (A., m., l. 41).

Przytoczone powyżej przykładowo wypowiedzi respondentów ujawniają motywy, dlaczego nie tylko ludzie w parafii, ale także sami badani, uczęszczają do kościoła. Przeprowadzenie kategoryzacji tych wypowiedzi nie było jednak łatwe. Niektórzy mówiąc o innych, wyraźnie deklarowali przy tym własną postawę; inni deklarowali ją w sposób mniej uchwytny. Ponadto szereg osób wymieniało kilka motywów, które przypisywały również sobie.⁹¹ Oprócz ustalenia motywów chodzenia do kościoła, pewną trudność stanowi posegregowanie ich w grupy. Jak się wydaje, grup tych można wyróżnić trzy względnie cztery.

Tab. 24. Grupy motywów uczęszczania do kościoła

Motywy:	Pierwszy	Dalsze
I. Religijne		
a) wiara w Boga	263	32
b) wewnętrzna religijność	14	2
c) wewnętrzne przekonanie	16	6
d) życie pozagrobowe	27	23
e) potrzeba modlitwy	141	18
f) potrzeba wysłuchania Słowa Bożego	9	5
g) wzgląd na lepsze życie na codzien	31	15
Ogółem	501	+ 101
II. Kościelne		
a) nakaz Kościoła	67	34
b) obowiązek katolicki	6	—
Ogółem	73	+ 34
III. Świeckie		
a) tradycja	81	29
b) przwyczajenie	21	8
c) opinia otoczenia	7	1
d) potrzeba towarzystwa	7	2
Ogółem	116	+ 40

⁹¹ W przypadku wyliczania kilku motywów, brano pod uwagę ten, który wyszczególniony był w pierwszej kolejności; pozostałe traktowano jako dalsze.

IV. Nieokreślone

a) przypisywane tylko innym	25
b) „nie wiem”	17
Ogółem	42

Stosunek procentowy poszczególnych grup motywów przedstawia się następująco: religijne — 68,5%, kościelne — 10,0%, świeckie — 15,8%, nieokreślone — 5,7%. Wymienione obok pierwszych dalsze motywy niewiele zmieniają powyższy układ.⁵² Podana treść motywów w ramach tych kilku grup wskazuje, że dokonane między nimi rozgraniczenie nie jest całkowicie precyzyjne. Najwięcej wątpliwości budzi odwoływanie się respondentów do tradycji, którą — jak wynika z wypowiedzi — nie zawsze rozumieją na sposób czysto świecki. Gdy chodzi o motywy świeckie trzeba podkreślić, że spośród 195 osób podających dalsze motywy, 114 wprost przypisuje innym kierowanie się takimi pobudkami, jak: nawyki przeszłości, presja rodziny, opinia otoczenia, szukanie rozrywki w kościele, towarzystwa, okazji do pokazania innym swego stroju.

Z podanego powyżej zestawienia można by wnioskować, że odsetek osób kierujących się nakazem Kościoła w uczęszczaniu na mszę św. jest niewielki, wynosi zaledwie 10%. Natomiast bardzo wysoki procent badanych zwraca uwagę raczej na pobudki wewnętrzno-religijne, a zwłaszcza na wiarę w Boga, potrzebę modlitwy m. in. uczestnictwa w ofierze mszy św., życie pozagrobowe, konieczną pomoc od Boga w wypełnianiu obowiązków. Przypuszczalnie ta grupa osób, obejmująca 68,5% nie wyklucza II przykazania kościelnego, lecz odsuwa je niejako na dalszy plan, uwzględniając przede wszystkim pobudki płynące z wiary. Można zatem przyjąć, że w sumie około 78—79% respondentów aprobuje obowiązek uczęszczania do kościoła. Pozostała grupa osób, wyłączając te, których nie udało się zidentyfikować, opiera się przede wszystkim na pobudkach zewnętrznych, choćby oznaczały one przywiązanie do tradycji religijnej.

Porównując wyniki uzyskane w tabeli 22 i 23 stwierdza się, że w pierwszej zasięg respondentów kierujących się wprost nakazem Kościoła lub także wewnętrzną potrzebą jest znacznie szerszy niż w drugiej; różnica wynosi 13%. Podobnie zasięg osób kierujących się bardziej zewnętrznymi i świeckimi motywami w uczęszczaniu do kościoła jest również większy w drugiej z nich. Różnica między nimi wynosi ponad 7%. Wynikałoby stąd, że wyniki wywiadu w pewnej mierze uzupełniają i korygują wyniki ankiety, która — jak zaznaczono powyżej — objęła tylko uczestników niedzielnej mszy św. W konsekwencji należałoby

⁵² Motywy pierwsze łącznie z dalszymi: religijne — 66,4%, kościelne — 11,8%, świeckie — 17,2%, nieokreślone — 4,6%.

przyjąć, że około 80% badanych z pewnością akceptuje przykazanie nakazujące brać udział w niedzielnej i świątecznej mszy św. O pozostałych 20% badanych nie można tego orzec. Wśród nich z pewnością są takie osoby, które wprost to przykazanie negują. Uczęszczając bowiem do kościoła, kierują się przy tym głównie presją rodziny czy środowiska.

Odnośnie do wspomnianej powyżej drugiej normy religijnej nakazującej miłość nieprzyjaciół w wywiadzie postawiono pytanie: „Czy Pan (i) pomógł(a)by swojemu nieprzyjacielowi, gdyby spotkało go wielkie nieszczęście?” (tab. 25). W przypadku tej normy, podobnie jak poprzednio, akceptacja była badana ubocznie. Z punktu widzenia modelu moralności katolickiej, chrześcijanin zobowiązany jest nie tylko do miłości człowieka, który jest mu życzliwy lub przynajmniej obojętny, ale także najgorszego wroga.⁹³ Trudno powiedzieć na ile przykazanie to było propagowane na Warmii w nauczaniu kościelnym. Faktem jest jednak, że mówiono o nim z ambony, choćby ze względu na specyficzną mieszaninę ludnościową. Na dowód można tutaj odwołać się do kazań i listów pasterskich bpa T. Wilczyńskiego, w których często ten temat poruszał.⁹⁴

Tab. 25. Postawy katolików wobec nieprzyjaciół

Pochodzenie terytorialne	Tak	Nie	Nie ma zdania
Autochtoni	92,3	4,7	3,0
„Centrala”	91,1	7,5	1,4
Repatrianci	96,0	2,0	2,0
Ogółem 732 = 100%	92,4	5,3	2,3

Z zestawienia wynika, że olbrzymia większość respondentów udzieliłaby pomocy swemu nieprzyjacielowi, gdyby się znalazł w wielkim nieszczęściu. Nie wszyscy jednak w uzasadnieniu własnej postawy odwołują się wprost do przykazania miłości, lecz tylko około 37% badanych. Pozostała część respondentów podaje różne inne powody, z czego zresztą nie wynika, że wykluczają samo przykazanie. Wśród tych ostatnich, niektórzy wysuwają pewne warunki ograniczające świadczenie pomocy nieprzyjacielowi. A oto jak respondenci motywują swoje postawy: „Po-

⁹³ „Miłujcie nieprzyjacioly wasze, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści, a módlcie się za prześladowających i spotwarzających was”. Mt 5, 44.

⁹⁴ „Ale ponad wszystko górowała u Niego cnota miłości. Miłował gorąco wszystko, co piękne i dobre. Miłował bliźnich i mógł powiedzieć o sobie, za papieżem Janem XXIII: „Mam usposobienie do miłowania ludzi, które mnie pobudza i ośmiela, by czynić wszystkim dobrze”. Radością Jego serca było czynić drugim dobrze. Ani nawet nie przypuszczamy, jak wiele czynił dobrego kapłanom i wiernym, biednym i chorym”. Przemówienie żałobne J. E. Ks. Biskupa Rektora Dr Jana Obląka wygłoszone w kościele św. Jakuba w Olsztynie, podczas mszy św. po eksportacji zwłok Ks. Biskupa Tomasza Wilczyńskiego, w sobotę dnia 7 sierpnia 1965 roku. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 21 (1966) 19.

mógłbym i zawdy. Ja nie pamiętam długo. Ojciec mnie tak uczył, że jak kto w ciebie kamieniem, to ty w niego chlebem". (A., m., l. 58). „Gdyby jeszcze nalatywał to nie, a gdyby zgodził się na mój warunek, to mógłbym pomóc” (C., m., l. 19). „Jak w wielkim nieszczęściu to tak, np. spalenie” (A., k., l. 63). „Pomógłbym, ale chyba gdyby umierał z głodu” (A., k., l. 28). „Tak, wrogowi musi się nalepszy robić. Tak mnie matka uczyła. Taki wróg dostanie lepszą chęć. U noju są tacy ludzie z centrali, co jak mu co zrobi, to zaraz na Milicję idzie. A tego nie powinno być” (A., m., l. 58). „Pomógłbym, Pan Jezus tyle wycierpiał i nie był mściwy” (C., k., l. 51). „Pomógłbym, bo tak religia nakazuje” (A., k., l. 57). „Gdyby konał albo był w wielkim nieszczęściu, to pomógłbym z poczucia obowiązku” (A., m., l. 31).

Negatywne stanowisko respondentów wobec nieszczęścia nieprzyjaciela znalazło wyraz m. in. w takich wypowiedziach: „Nie pomógłbym, choćby mu się należało pomóc. Na Niemcach bym się pomściła bo zabili mi dwóch synów i męża” (C., k., l. 64). „Nie pomógłbym. Taki jestem, że jak mnie kto nienawidzi, to nie mam dla niego nic” (A., m., l. 38). „Wrogowi, który świadomie szkodzi, bym nigdy nie pomógł” (C., m., l. 36).

Spośród trzech podstawowych grup ludności najwięcej miłości nieprzyjaciół wykazują repatrianci ze Wschodu, po nich autochtoni, a najmniej osadnicy z centralnej Polski. Pomimo tego zróżnicowania odsetek osób, które wyświadczyłyby pomoc nieprzyjacielowi, jest bardzo wysoki; przekracza bowiem 90%. Sądzić by można, że wszystkie te osoby również w jakiejś mierze akceptują przykazanie miłości nieprzyjaciół.

Należy jednak podkreślić, że odpowiedzi badanych na omawiane tutaj pytanie jako zachowania werbalne niekoniecznie odzwierciedlają ich faktyczne postawy. Jak się wydaje, deklarowana przez nich pomoc nieprzyjacielowi, przynajmniej w niektórych przypadkach może być wyrazem tylko pozornego przekonania a w konsekwencji pozornego uznania normy. Przemawiałyby za tym trzy racje. Po pierwsze, około 1/4 respondentów opowiadało się za udzieleniem pomocy nieprzyjacielowi, ale tylko warunkowo np. „jeśliby się poprawił”, „gdyby umierał z głodu”, „gdyby odwołał powód nienawiści” itp. Osoby te prawdopodobnie uświadamiały sobie, czego od nich jako od katolików żąda przykazanie miłości. Toteż na postawione im pytanie odpowiedziały w ten sposób, żeby w pełni nie ujawnić swoich prawdziwych przekonań lub inaczej, żeby przedstawić się ankieterowi w roli katolika. Po drugie, przykazanie miłości jest szczególnie trudne do stosowania w postępowaniu. Tymczasem im trudniej jest zrealizować jakąś normę moralną, tym mniej w mniemaniu ludzi wiąże ich ona w sumieniu. W konsekwencji może np. ktoś zdeklarować pomoc nieprzyjacielowi w przekonaniu, że w praktyce tym się nie musi

przejmować. Po trzecie, nawet gdyby się założyło, że respondenci szczerze wyrażali swoje przekonania, to prawdopodobnie pojęcie nieprzyjaciela — jak wskazywały niektóre wypowiedzi — rozumieli bardzo szeroko. Stąd też chętnie oświadczyli swoją pomoc.

Przytoczone powyżej racje skłaniają do wniosku, że odsetek respondentów akceptujących normę miłości nieprzyjaciół jest nieco, a może nawet znacznie niższy, przynajmniej o $\frac{1}{4}$ badanych. Przyjmując tę poprawkę, otrzymalibyśmy nie około 90%, lecz blisko 70% respondentów świadczących gotowość niesienia pomocy nieprzyjacielowi.

W wyniku przeprowadzonej analizy norm czysto religijnych stwierdzono, że znakomita większość katolików akceptuje obydwie omówione powyżej normy. Niemniej jednak pewien odsetek badanych bądź przez negację lub stan wątpienia, bądź przez uznanie tylko pozorne nie akceptuje ich w pełni. Byłoby to zarazem dowodem, że propagowany na Warmii model moralności nawet w zakresie czysto religijnym nie jest w całości przyjmowany przez tamtejszych parafian.

Z dziedziny seksualnej uwzględniono ogólny stosunek respondentów do etyki płciowej, problem stosowania środków antykoncepcyjnych, rozwoju oraz liczebność dzieci w rodzinie.

Problematyka moralna z dziedziny seksualnej została w obowiązującym modelu moralności katolickiej szczególnie zaakcentowana. Zawsze przywiązywali do niej dużą wagę nauczyciele religii, rekolekcjoniści i misjonarze oraz spowiednicy. W niektórych środowiskach utarło się przekonanie, że prawie wszystkie grzechy z tej dziedziny są ciężkie, może nawet cięższe od innych. Przekonanie to wpajano już w alumnów przygotowujących się do kapłaństwa m. in. przez specjalną „oprawę”, jaką nadawano wykładom *de sexto*. Wspomniany już Katechizm rozpowszechniony na Warmii omawiając przykazania Boże, tylko przy szóstym na początku zaznacza, że cnotę czystości należy szczególnie cenić.⁹⁵ Nic dziwnego, że pod wpływem tych nauk problematyka seksualna znalazła osobliwy wyraz w mentalności katolików.

Jednakże w dzisiejszych czasach wiele zmienia się w postawach i zachowaniach religijno-moralnych katolików tak w mieście jak i na wsi. Dopóki ludność wiejska żyła w zamkniętej społeczności lokalnej, znajdowała się prawie pod wyłącznym wpływem Kościoła i duchowieństwa. Obecnie jednak kształtujące się społeczeństwo pluralistyczne, zwłaszcza przy wzmożonej propagandzie kultury masowej, narzuca ludziom, niezależnie od typu środowiska, różne idee, wartości i wzory zachowań. Wszystko to wywołuje zmiany w mentalności katolików i niejednokrotnie krytyczny stosunek do uznawanej hierarchii wartości. Pewne reperkusje tych zmian zaznaczają się także w ich stosunku do problemów seksual-

⁹⁵ Baranowski, jw. s. 66.

nych. Niemalą rolę w tym względzie odegrał Sobór Watykański II, pod wpływem którego często mówiono o „ulgach”, jakie miał przynieść członkom Kościoła.

Mając na uwadze dotychczasowe nauczanie kościelne z jednej strony oraz dokonujące się zmiany w mentalności katolików z drugiej, przyjrzyjmy się poszczególnym pytaniom kwestionariusza ankiety i wywiadu. Jedno z tych pytań brzmi: „Czy uznajesz etykę katolicką za słuszną w zakresie obyczajowości seksualnej (6 i 9 przykazanie Boże)”? (tab. 26).

Tab. 26. Podstawy katolików wobec etyki seksualnej

Pochodzenie terytorialne	Tak	Nie	Nie ma zdania
Autochtoni	87,2	3,2	9,6
„Centrala”	87,4	5,5	7,1
Repatrianci	88,6	1,6	9,8
Ogółem 1488 = 100%	87,5	3,4	9,1

Z zestawienia można wnioskować, że większość respondentów uznaje, jeśli nie faktycznie, to przynajmniej częściowo pozornie etykę seksualną za słuszną. Powyższe pytanie ma charakter ogólny, dlatego przypuszczalnie łatwiej było przy nim o odpowiedź pozytywną niż przy pytaniach bardziej szczegółowych. Pomimo tego, pewien odsetek respondentów bądź wypowiedział się negatywnie, bądź wyraził wątpliwość. Trzeba przy tym dodać, że uzyskana w ankiecie próba jest tendencyjna z przewagą ludzi bardziej religijnych, a zatem zasięg wątpliwości może być szerszy.

Spośród trzech grup terytorialnych najwięcej negują etykę seksualną ludzie z „Centrali”, najmniej zaś repatrianci, autochtoni znaleźli się w pośrodku między nimi. Uwzględniając wszystkie kategorie odpowiedzi zauważa się, że występujące między nimi różnice są minimalne.

Zasygnalizowane poprzednio zmiany w mentalności katolików znajdują wyraz m. in. w takiej wypowiedzi: „Kiedyś wszystko łączyłam z religią, religia była czymś, co dawało mi jakieś wskazówki dla oceny zjawisk czy postępowania; zasady i przykazania religijne były chyba jedynymi zasadami, a teraz zdaję sobie sprawę, że nie tylko moja religia i jej zasady mogą wykształcić moralnie dobrego człowieka i przez to więź duchowa z kościołem i wiarą osłabła” (C., k., l. 21). Trudno powiedzieć, na ile wypowiedź ta jest typowa dla ludzi zmieniających dotychczasowy stosunek do etyki katolickiej. Niemniej sygnalizuje pewien proces polegający nie tylko na kwestionowaniu niektórych norm z zakresu etyki tradycyjnej, ale także na negowaniu jej ideałów.

Inne pytanie odnosiło się do pożycia przedmałżeńskiego i małżeńskiego (tab. 27). Pytanie to zostało podzielone na dwie części: I — „Czy Kościół katolicki ma rację nauczając, że przed zawarciem małżeństwa obowiązuje czystość? — dla młodzieży, i II — „Czy Kościół katolicki

ma rację w tym, czego uczy o niedozwolonych środkach zapobiegania ciąży?" — dla starszych.

Tab. 27. Stosunek katolików do nauki Kościoła o czystości⁹⁶

Pochodzenie terytorialne:	Tak	Nie	Nie mam zdania	Brak odpowiedzi	Ogółem
część I.	85,0	6,8	0,8	7,4	133 = 100%
część II.	53,0	19,3	23,0	4,7	599 = 100%
Autochtoni	63,5	11,5	19,4	5,6	469 = 100%
„Centrala”	48,8	27,7	17,9	5,6	213 = 100%
Repatrianci	56,0	24,0	20,0	—	50 = 100%
Ogółem	58,7	17,1	19,0	5,2	732 = 100%

Większość młodzieży przyznaje rację Kościołowi nauczającemu, że przed zawarciem małżeństwa obowiązuje czystość. Jako motywy, najczęściej podawano, że „to grzech”, „należy małżeństwo rozpocząć po Bożemu”, „przyszli małżonkowie nie byłiby sobie wierni”, „Kościół nie pozwala”, „rozwiązłość przedmałżeńska gubi uczucia”. Pozostała część młodzieży albo wyraziła wątpliwość lub wprost zaprzeczyła słuszności stanowiska Kościoła. Zdaniem tej ostatniej „stosunki przedmałżeńskie nie szkodzą zdrowiu”, „są konieczne dla wypróbowania przyszłego małżeństwa”, „ułatwiają życie się młodych”.⁹⁷

Na tle omawianej odpowiedzi warto przytoczyć wyniki ankiety na inne pytanie, mianowicie: „Czy zgodził(a)byś się na rozpoczęcie pożycia małżeńskiego przed ślubem kościelnym a po cywilnym?” Spośród 513 osób z 12 parafii reprezentujących młodzież męską i żeńską odpowiedziało: 11,2% — „tak”, 77,6% — „nie”, 5% — „nie mam zdania” i 6,2 — brak wyników. Pomimo, że uzyskana w ankiecie próba była tendencyjna, znacznie większy odsetek respondentów niż w przypadku drugim zdecydowałby się na pożycie seksualne przed ślubem kościelnym. Prawdopodobnie płynie to z rozpowszechnionego w środowisku młodzieży warmińskiej przekonania, że „ślub kościelny nie tyle zezwala na pożycie małżeńskie, ile raczej sankcjonuje rozpoczęte wcześniej stosunki seksualne”. Jeśli więc znakomita większość młodzieży rzeczywiście lub może tylko pozornie (przynajmniej niektórzy spośród niej) przyznaje rację Kościołowi nakazującemu czystość przedmałżeńską, to jednak przekonanie to odnosi się przede wszystkim do okresu poprzedzającego zawarcie ślubu cywilnego, a prawdopodobnie, do okresu poprzedzającego zawarcie narzeczeństwa.

⁹⁶ W korelacjach odpowiedzi na obydwie pytania potraktowano łącznie.

⁹⁷ Por. W. Turek: Rola duszpasterza w przygotowaniu do sakramentu małżeństwa wiejskiej młodzieży pozaszkolnej — na przykładzie wybranych parafii diecezji warmińskiej. Lublin 1965 (maszynopis pracy magisterskiej).

W odpowiedzi na II część pytania okazało się, że tylko około połowa respondentów uznaje naukę Kościoła zakazującego używania niedozwolonych środków zapobiegania ciąży. Osoby te piszą: „Ma rację, bo mają dzieci przychodzić na świat. Tak uczy wiara. W miastach to ludzie kombinują” (A., k., l. 34). „Nie wolno używać środków, bo to jest to samo co by zabił” (A., m., l. 61). „Księża uczą, że grzech i trzeba się spowiadać” (A., m., l. 28). „Ma rację, bo to jest morderstwo. Nie widziałam ich na oczy tych globulek tylko słyszałam o nich. Bo ma się powiększać rodzina i szkodzi to na zdrowiu, a może to jest przyczyną raka?” (A., k., l. 36). „Ma rację w swej nauce Kościół, choć sam chce ograniczyć ilość ciąży” (R., k., l. 44). „Nie wolno, bo chemiczne środki szkodzą na organizm. Kościół przecież poleca kalendarzyk jako drogę wyjścia” (A., k., l. 42). „Tego nie wolno w religii. Jeżeli dobry katolik, to nie powinien używać środków” (C., m., l. 25). Przytoczone tutaj i nie przytoczone wypowiedzi grupują się wokół następujących motywów: „to grzech”, „rozkład moralny”, „środki szkodzą zdrowiu”, „Kościół zabrania”, „dobry katolik nie używa środków”. Spośród nich najczęściej powtarza się motyw grzechu.⁹⁸ Charakterystyczne jest zjawisko, że na 599 osób w stanie małżeńskim, wdowim i rozwiedzionym 95 (tj. 15,8⁰%) utożsamia stosowanie środków antykoncepcyjnych z przerywaniem ciąży; dalej, 16 osób (tj. 2,7⁰%) oświadczyło, że zna kalendarzyk małżeński i wolno go stosować; wreszcie również 16 osób oświadczyło, że nie używa środków antykoncepcyjnych. Dwie ostatnie liczby są niepewne, ponieważ w pytaniu problemy te nie były wprost poruszane, natomiast pierwsza z tych liczb świadczy o pewnej ignorancji w omawianej dziedzinie.

Osoby, które zajęły negatywne lub wątpliwe⁹⁹ stanowisko wobec problemu stosowania środków antykoncepcyjnych, najczęściej uzasadniały je w ten sposób: „Nie ma racji, bo wtedy można mieć 20 dzieci, a z czego je wyżywić?” (A., k., l. 28). „Dzieci muszą być pożądane a nie z przypadku. Nie ma innego wyjścia, 80⁰% małżeństw trzymają stosunki seksualne. Niedomówienia prowadziłyby do rozwodów” (C., m., l. 33). „Medycyna stwierdziła, że to nie jest szkodliwe dla zdrowia ludzkiego” (C., m., l. 23). „Nie ma racji, bo po co tyle dzieci chować na biedę, jest gorszym grzechem nie dać ubrania, wyżywienia właściwego dla nadmiaru dzieci. Przerywanie ciąży — to już zabójstwo” (A., k., l. 32). „Czyba nie.

⁹⁸ „Księża przy spowiedzi informują, że w wypadku unikania zajścia w ciążę przy zastosowaniu obranych sposobów jest grzechem, natomiast w myśl zezwolenia Kościoła należy stosować się do kalendarza dni bezpłodnych — moim zdaniem wszystkie obrane sposoby są dozwolone, byle uniknąć zajścia w ciążę. Wywiad nr 189: C., k., l. 41.

⁹⁹ Wśród osób, które się wahały co do słuszności nauki Kościoła w sprawach środków antykoncepcyjnych, większość (tj. 132 na 138) prawdopodobnie w ogóle nie wiedziała o co właściwie chodzi, czyli, że problem stosowania środków nie był im znany.

Ile tych ludzi by się namnożyło, nie ma się możliwości wychować. A ksiądz mówi, żeby nie zapobiegać, bo muszą być pieniądze dla swojej korzyści" (C., m., l. 36). „Nie, bo kto ma już dzieci, to tak trzeba robić, żeby nie było rok po roku. Ze mnie się śmieli, że mam przedszkole" (A., k., l. 37). „Nie zupełnie bym się z tym zgodziła. No, bo ja wiem... no te środki... lepiej środki stosować niż po tym iść na usunięcie albo kupa dzieci jest w końcu, a jednak żyć według kalendarzyka, to też nie da rady" (A., k., l. 31). Wszystkie te motywy można ująć w następujące grupy: „trudne warunki materialne”, „środki nie szkodzą na zdrowiu”, „stosunki onanistyczne nie szkodzą zdrowiu”, „lepiej zapobiec niż zabić”, „regulacja naturalna zawodzi”, „dzisiaj już dzieci nie mogą być dziełem przypadku”. Spośród nich $\frac{3}{4}$ respondentów akcentuje warunki materialne.

Biorąc pod uwagę trzy podstawowe grupy ludności zauważa się, że naukę Kościoła w sprawach czystości przedmałżeńskiej i małżeńskiej w najszerszym zasięgu akceptują autochtoni, choć prawdopodobnie nie znajduje to całkowitego pokrycia w faktycznych zachowaniach, po nich repatrianci, w najwęższym zaś zasięgu — ludzie z „Centrali”. Trzeba dodać, że jakkolwiek ogólny wskaźnik tej akceptacji jest dość niski, to jednak wzrośnie on znacznie, jeśli do liczby 317 osób, które odpowiedziały twierdząco na II część pytania doda się jeszcze 132 osoby, które wahały się prawdopodobnie na skutek ignorancji. W sumie otrzymamy wówczas 449 osób, co stanowi 75⁰/o uznających naukę Kościoła w sprawie zakazu stosowania środków antykoncepcyjnych. Negujących zaś ten pogląd byłoby około 20⁰/o respondentów.

Następne dwa pytania zamieszczone w kwestionariuszu wywiadu dotyczą rozwodów: ¹⁰⁰ I — „Czy Kościół katolicki ma rację, że nie uznaje rozwodów?” i II — „Czy wyobraża sobie Pan (i) taką sytuację, w której zdecydował(a)by się na rozwód?” (tab. 28).

Tab. 28. Stosunek katolików do rozwodów

Pochodzenie terytorialne:	Tak		Nie		Nie mam zdania		Brak odpowiedzi	
	I	II	I	II	I	II	I	II
Autochtoni	87,4	16,4	3,7	75,7	3,9	1,7	—	6,2
„Centrala”	82,3	25,8	14,6	67,1	3,3	3,3	—	3,8
Repatrianci	80,0	29,6	18,0	67,2	2,0	0,8	—	2,4
Ogółem	85,4	20,2	11,1	72,6	3,5	2,2	—	5,0
732 = 100 ⁰ /o								

¹⁰⁰ Według badań A. Podgóreckiego w Polsce 70⁰/o przeciwko 30⁰/o, popiera rozwody, por. tegoż autora: Zjawiska prawne w opinii publicznej. Warszawa 1964 s. 68 n. oraz: Zasady socjotechniki. Warszawa 1966 s. 148.

Około 85% respondentów uznaje naukę Kościoła o niedopuszczalności rozwodów. Wypowiadają się oni w ten sposób: „Kościół ma słuszność, bo co Bóg złączył, człowiek nie ma prawa rozłączyć” (A., m., l. 53). „Gdyby Kościół pozwolił, to wszyscy ludzie by się porozchodzili” (A., k., l. 23). „Tak, bo gdyby udzielał to co by było z dziećmi. Dużo jest ludzi, co chcieliby się rozejść. Rozwód byłby tylko impulsem kłótni” (R., k., l. 44). „Małżeństwo jest sakramentem, a sakramentu się nie da zdjąć” (A., k., l. 28). „Ma rację, bo co by to było. To nie jest cywilny ślub. Nie wiąże chłop tylko P. Bóg — raz na zawsze” (C., k., l. 64). „Pewnie, żeby Kościół jeszcze dawał rozwody, to by każdy robił co by chciał. A tak to się jeszcze każdy liczy, jak jest katolikiem, że nie dostanie ślubu. Stanowczo więcej rozwodów by było” (A., k., l. 31). „No pewnie, kiedy ludzie chcą ślubować, to niech ślubują i żyją. Dlaczego nasi rodzice mogli do śmierci żyć bez rozwodów?” (A., m., l. 38). „Ma dużą rację. Człowiek, który tak rozwód bierze, to jest jak bydłę” (A., m., l. 58). W sumie respondenci odwołują się do motywów religijno-moralnych, jak „przysięga”, „sakrament”, „grzech”, „porządek moralny”, „odpowiedzialność za potomstwo”.

Na drugie pytanie odpowiedziało pozytywnie już tylko około 73% respondentów. Osoby nie wyobrażające sobie takiej sytuacji, w której podjęłyby decyzję o rozwodzie, przeważnie tak się wyrażają: „Kiedym się ożeniła, to muszę być do śmierci z moim mężem. Dałabym mu rozwód, ale kijem” (C., k., l. 35). „Toć już powiem, że gdybym nie przysięgał, to nie wiem jak by było. Chyba bym się rozwiódł. Żona uciekała do matki, przesiadziała przez rok, a potem wróciła jak matka wyjechała do NRF, a jej się nie udało” (A., m., l. 58). „Nie nigdy, choćby mnie mąż zostawił, to ja drugiego nie wezmę” (A., k., l. 38). „W żadnym wypadku bym się nie zdecydowała. Mam 2 dzieci i muszę je wychowywać” (A., k., l. 28). „Mówiąc szczerze, różnie w życiu bywa. Ja bym się nie starał, ale ona jakby sobie poszła to niech idzie. Co Kościół zwiąże, to człowiek nie może rozwiązać” (C., m., l. 25). „Nie, jakbym źle trafiła, to sama siebie bym żałowała, że sama sobie bym ułożyła życie, ale nie” (A., k., l. 23). „Kiedy się ożenię to dozgonnie. Trzeba przedtem oczy otworzyć” (A., m., l. 18). Podobnie jak w poprzednim przypadku, tutaj również decydują względy religijno-moralne, jak przysięga, sakrament, grzech, odpowiedzialność za potomstwo.

Spośród badanych osób nie uznaje lub wątpi w naukę Kościoła około 15%, natomiast zdecydowałyby się na rozwód lub nie ma w tej sprawie zdania przeszło 22%. Wynikałoby stąd, że pewien odsetek ludzi, pomimo uznawania stanowiska Kościoła w pewnych sytuacjach podjąłby decyzję o rozwodzie.

Wszystkie te osoby podają analogiczne powody uzasadniające ich stanowisko, mianowicie: „trudne, grzeszne życie”, „wzajemne niedopa-

sowanie się”, „zdrada”, „brak miłości”, „alkoholizm”, „znęcanie się nad żoną i dziećmi”, „brak potomstwa”, „brak wiary w Boga u jednej ze stron”, „rozłąka wojenna”, „choroby weneryczne”. Dla przykładu warto przytoczyć kilka wypowiedzi respondentów: „Kościół nie ma racji. Pewne fakty są takie, że małżeństwa łączą się z sobą, a okazuje się, że się nie dobrali. Dla takich lepiej by było, żeby się rozeszli. Byłby mniejszy grzech” (C., m., l. 19). „Jeżeli małżeństwa się nie zgadzają, jeżeli nie ma potomstwa, to Kościół powinien udzielić rozwodu. I tak się rozejdą, a samotnie żyć nieraz nie można” (A., k., l. 42). „Gdyby mąż się znęcał, mógłby zabić, to dla dobra dzieci odeszłabym i zgodziłabym się na rozwód” (A., k., l. 26). „Jakby musiało przyjść do tego to tak, jakby się żona włóczyła po innych, nie chciała żyć ze mną w zgodzie, no to bym musiał ją rzucić” (A., m., l. 18). „Co warte jest małżeństwo, które prawnie istnieje, kłóci się a dzieci obserwują. Skoro dwóch ludzi się nie dobierze, to po co ich trzymać, żeby pośmiewisko urządzić. Seperacja też nie wystarczy” (C., m., l. 33). „Jeśli rozkład małżeństwa jest daleko posunięty, to nie ma sensu utrzymywać ludzi w niewoli” (C., m., l. 37).

Porównując z sobą poszczególne grupy ludności stwierdza się, że w odpowiedzi na obydwie pytania najlepiej przedstawiają się autochtoni, po nich napływowci z centralnej Polski, najgorzej repatrianci ze Wschodu. Szczególnie uderza jednak fakt rozpiętości pomiędzy odpowiedziami na pierwsze i drugie pytanie. Okazuje się, że aprobowanie nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa nie zawsze pokrywa się z prywatną postawą badanego co do podjęcia decyzji o rozwodzie. Dowodem tego są wyniki odpowiedzi respondentów na omawiane pytania, zwłaszcza w ramach dwóch kategorii — „tak” i „nie”.¹⁰¹

Ostatnie wreszcie pytanie dotyczy liczby dzieci w rodzinie. W kwestionariuszu wywiadu zostało ono sformułowane w dwojakiej postaci: I — „Ile Pan (i) ma... względnie chce mieć... dzieci w swoim małżeństwie? i II — „Ile według Pana (i) powinno być w ogóle dzieci w rodzinie?” (tab. 29).

Tab. 29. Liczebność dzieci w rodzinie

Pochodzenie terytorialne:	1 — 2		3 — 4		5 i więcej		Ile Bóg da		To zależy od warunków		Nie wiem	
	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II
	Autochtoni	32,6	7,9	36,9	34,8	16,8	11,1	6,5	21,4	5,1	18,6	2,1
„Centrala”	28,2	11,3	39,9	44,1	22,0	9,9	5,2	15,5	4,2	15,0	0,5	4,2
Repatrianci	46,0	12,0	40,0	48,0	8,0	10,0	2,0	20,0	4,0	8,0	—	2,0
Ogółem	32,3	9,1	38,0	38,4	17,8	10,6	5,7	19,7	4,8	16,8	1,4	5,4
732 = 100%												

¹⁰¹ Obydwie omawiane pytania zostały również zamieszczone w ankiecie rozprawzonej na południu Warmii — pierwsze w ośmiu, a drugie w czterech parafiach.

W tabelce 29 zauważa się pewne różnice pomiędzy odpowiedziami na pierwsze i drugie pytanie. W grupie respondentów, którzy uważają, że wystarczy 1—2 dzieci w rodzinie różnice te uzasadnione są stanem faktycznym i pożądanym. Wiele małżeństw mianowicie ma obecnie jedno dziecko, więcej nie może lub nie chce mieć. Ponadto wśród niej znajduje się także młodzież, która często zaznaczała, że pragnie mieć tylko dwoje dzieci w swoim przyszłym małżeństwie. W grupie respondentów, którzy wymienili 3—4 dzieci w rodzinie różnice są minimalne. Większe zróżnicowanie zaznacza się dopiero w następnych grupach respondentów. W grupie osób wyliczających 5 i więcej dzieci w rodzinie różnica między stanem faktycznym i pożądanym jest dosyć duża. Wielu ludzi, którzy odznaczali się licznym potomstwem oświadczało, że stanowczo mieli za dużo dzieci. Dzisiaj, gdyby im przyszło na nowo zakładać rodzinę wystarczyłoby im tylko 2—3 dzieci. Najbardziej interesujące są dwie ostatnie kategorie — „ile Bóg da” oraz „to zależy od warunków”. W przypadku odpowiedzi na drugie pytanie, odsetek respondentów w obydwu tych kategoriach znacznie wzrósł. Znajduje to również uzasadnienie w stanie faktycznym i pożądanym.

Charakterystyczne jest zjawisko nie uwidocznione w tabelce, że na 549 osób, które stwierdziły, że mają obecnie 1—6 dzieci, aż 354 (tj. 64,5%) posiada ich tylko 1—3, przy czym 1=89, 2=146 i 3=119 osób. Natomiast łącznie z tymi dziećmi, które pragną mieć, na 599 osób wymieniających 1—6 dzieci, 408 (tj. 68,2%) podało 1—3, przy czym 1 = 49, 2 = 186, 3 = 173. Jak widać różnice między tymi dwoma stanami są niewielkie. Pewien wzrost zaznaczył się jednak wśród respondentów wymieniających 4 dzieci (z 83 do 104).

Uwzględniając odpowiedzi respondentów na obydwa omawiane pytania można by stwierdzić, że obecnie przeważają na południu Warmii rodziny składające się z 2—4 dzieci. Rodzina 2—4-dzietna wydaje się też być dominującym modelem dla tamtejszych ludzi. Przemawia za tym fakt, że na 732 badane osoby wypowiadające się w sprawie, ile dzieci powinno być obecnie w rodzinie, 468, tj. 64%¹⁰² wymieniło 2—4 dzieci lub „to zależy od warunków”. Jak można się było przekonać z tej ostatniej wypowiedzi w toku prowadzonych rozmów respondenci mieli na myśli

Uzyskane w niej wyniki nieco odbiegają od podanych powyżej, niemniej również potwierdzają fakt, że pewien odsetek respondentów uznaje i akceptuje rozwody, por. Piwowski, jw. T. II s. 142 n.

¹⁰² Zdaniem respondentów powinno być obecnie w rodzinie:

2 dzieci	=	64	osoby
3	„	=	122
4	„	=	157
to zależy od warunków	=	125	„
Ogółem	=	468	„

przeważnie 2—3 dzieci. Dlatego też włączono ich do kategorii osób, które sądzą, że powinno być 2—4 dzieci we współczesnej rodzinie. Wydaje się jednak, że model rodziny 2—4-dzietnej będzie się kurczył, m. in. w miarę wzrostu odsetka ludzi, którzy liczbę dzieci w rodzinie będą uzależniać od warunków, zresztą subiektywnie rozumianych.

Tabela 29 ukazuje, że zasygnalizowany model rodziny warmińskiej bardziej przyjmuje się wśród ludności napływowej niż wśród autochtónów. Przypuszczalnie znajduje to wytłumaczenie w fakcie, że więcej Warmiaków niż przybyszów jest w starszym wieku. Jednakże młodzież autochtoniczna coraz mniej podziela zdanie swoich rodziców, wyrażając przekonanie, że liczebność dzieci w małżeństwie „zależy od warunków”.

Z uwagi na specyfikę ludnościową południowej Warmii w dotychczasowych analizach przedstawiono głównie stan przekonań moralnych w zależności od zróżnicowania respondentów pod względem pochodzenia terytorialnego. Interesujące było bowiem, na ile w badaniach nad przekonaniami moralnymi potwierdzi się znana już hipoteza głosząca, że najbardziej religijni są autochtoni, po nich repatrianci, najmniej zaś napływowi z centralnej Polski. W wyniku przeprowadzonych powyżej korelacji okazało się, że hipoteza ta w zasadzie się weryfikuje. Autochtoni prawie we wszystkich przypadkach w najniższym stopniu kwestionują normy moralne. Wyjątek stanowi jedynie ich stosunek do etyki płciowej oraz częściowo postawa wobec nieprzyjaciół choć zaznaczające się w tym względzie między poszczególnymi grupami różnice są minimalne. Na drugim miejscu znaleźli się repatrianci ze Wschodu. Wprawdzie ze względu na stosunek do nakazu uczestnictwa w niedzielnej mszy św. oraz do problemu rozwodów znajdują się na niższym poziomie niż przesiedleńcy z centralnej Polski, niemniej jednak pod innymi względami nieco ich przewyższają. Ogólnie można zatem przyjąć, że wspomniana powyżej hipoteza w zasadzie potwierdza się w zakresie przekonań moralnych badanej populacji.

Oprócz hipotezy pochodzenia terytorialnego, której z konieczności należało poświęcić więcej miejsca, interesujące byłoby również stwierdzić, czy zachodzą korelacje między przekonaniami moralnymi a niektórymi cechami społeczno-demograficznymi respondentów, jak płeć, wiek, wykształcenie itd. Spośród szeregu omówionych pytań uwzględnili się tylko te, które znalazły się w kwestionariuszu wywiadu. Poszczególne problemy zostaną oznaczone symbolami: stosunek do nieprzyjaciela — „N”, stosunek do czystości — „Cz”, stosunek do rozwodów — „R₁” i „R₂”, stosunek do liczebności dzieci w rodzinie — „Dz”. Przy tym ostatnim problemie weźmiemy pod uwagę pytanie — „Ile według Pana (i) powinno być w ogóle dzieci w rodzinie?”

W badaniach nad religijnością często wysuwa się hipotezę o większym

nasileniu religijności wśród kobiet niż wśród mężczyzn. Znajduje ona również potwierdzenie w zakresie omawianych tutaj przekonań moralnych. (Tab. 30). Mężczyźni mniej od kobiet skłonni są do miłości nie-

Tab. 30. Przekonania moralne a płeć¹⁰³

Płeć:	N			Cz			R ₁			R ₂			Dz				
	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	1-2	3-4	W.B.	War.	5 i w.
Mężczyźni	89,9	6,4	3,7	60,9	18,3	15,6	69,1	22,0	8,9	23,8	70,0	0,1	12,8	35,8	17,1	19,0	9,5
Kobiety	94,1	4,4	1,5	57,0	16,0	21,7	75,8	13,3	10,9	17,3	74,6	3,2	6,2	40,5	11,6	21,7	15,1

przyjaciół. Być może, płynie to stąd, że nawiązywane przez nich kontakty z innymi ludźmi, niewątpliwie częściej niż przez kobiety, są niejednokrotnie okazją do kłótni i zawiści, które z kolei wywołują reperkusje w ich wewnętrznej postawie. Mężczyźni nieco mniej niż kobiety wątpią w naukę Kościoła o zakazie stosowania środków antykoncepcyjnych. Niemniej jednak przewyższają je gdy chodzi o negację tej nauki. Natomiast zdecydowanie bardziej niż kobiety przeciwstawiają się nauce Kościoła o rozwodach, co więcej, w większym zasięgu zdecydowałiby się na rozwód. Wreszcie, wśród mężczyzn dominuje model rodziny mniej liczebnej niż wśród kobiet. Ogólnie mówiąc, prawie we wszystkich przypadkach mężczyźni reprezentują niższy poziom przekonań moralnych niż kobiety.

W odniesieniu do wieku znana jest regularność głosząca, że największe nasilenie religijności stwierdza się wśród dzieci i młodzieży, w wyższych kategoriach wieku — zależnie od typu środowiska lokalnego — stopniowo słabnie, wzrasta dopiero wśród ludzi starych nie osiągając jednak tego poziomu, jaki był w punkcie wyjścia. Regularność ta znajduje pewne potwierdzenie w badaniach nad przekonaniami moralnymi. (Tab. 31). Przykładem tego jest zróżnicowanie postaw respondentów

Tab. 31. Przekonania moralne a wiek

W i e k :	N			Cz			R ₁			R ₂			Dz				
	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	1-2	3-4	5 i w.	W.B.	War.
15-17	100	—	—	77,3	9,1	4,6	77,3	4,5	18,2	18,2	77,3	—	18,2	22,7	18,2	9,1	22,7
18-24	87,9	5,6	6,8	73,0	13,5	11,2	83,1	15,7	1,2	29,2	61,8	1,1	14,6	39,3	6,7	12,4	16,7
25-39	93,2	4,5	2,3	58,7	19,0	19,3	84,3	11,2	3,9	20,2	75,3	2,4	8,6	43,3	8,6	15,1	20,5
40-59	92,8	5,7	1,5	55,1	17,5	20,1	88,7	9,3	2,0	20,1	70,6	2,1	8,8	37,6	13,4	23,7	11,3
60 i więcej	90,0	8,9	1,1	47,8	14,5	26,7	86,7	8,9	4,4	12,2	75,5	3,3	4,4	24,4	14,1	37,8	13,3

wobec nauki Kościoła o czystości i rozwodach, a w pewnym sensie także o miłości nieprzyjaciół i modelu rodziny chrześcijańskiej. Interesujące jest, że najwięcej osób w wieku 18—24 lat nie uznaje normy miłości

¹⁰³ Przy „Cz”, „R₂” i „Dz” — opuszczono rubrykę „brak odpowiedzi”. Ponadto w rubryce „Dz” zamiast „ile Bóg da” i „to zależy od warunków” użyto skrótów: „W. B.” (wola Boża) i „War.” (warunki).

nieprzyjaciół oraz chętnie zdecydowałoby się na rozwód. Podobnie, pewną wagę zwraca na siebie młodzież w wieku 15—17 lat. W tej grupie osób najbardziej rozpowszechniony jest model rodziny o małej liczebności dzieci. Wskazują na to kategorie: 1—2 dzieci i „to zależy od warunków”. Można by wysunąć przypuszczenie, że w poglądach moralnych obydwu tych grup szczególnie zaznacza się dysonans społeczny, wywołany przez współczesną kulturę świecką.

W badaniach prowadzonych na terenie Polski centralnej stawia się hipotezę, według której religijność kształtuje się w zależności od wykształcenia — im wyższe wykształcenie, tym niższa religijność i odwrotnie. Oczywiście, nie można z tego wyciągać wniosku, że wszyscy ludzie z wyższym wykształceniem są areligijni. Chodzi tutaj jedynie o pewną prawidłowość w znaczeniu społecznym. Jak się wydaje, prawidłowość ta ma zastosowanie głównie do pewnego typu religijności, którą nazwano poprzednio religijnością wyznaniową względnie zinstytucjonalizowaną.

W zakresie badanych przekonań moralnych respondentów, hipoteza wykształcenia znajduje całkowite potwierdzenie. (Tab. 32). Zauważa się to na przykładzie odpowiedzi na wszystkie omawiane pytania.

Tab. 32. Przekonania moralne a wykształcenie

Wykształcenie:	N			Cz			R ₁			R ₂			Dz					
	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	1-2	3-4	5 i w.	W.B.	War.	
Nieukończzone																		
podstawowe	92,3	6,4	1,3	63,5	10,3	21,0	90,6	6,9	2,5	14,2	79,8	2,6	6,9	33,5	12,5	22,3	17,6	
Podstawowe	92,8	4,4	2,8	59,6	15,4	19,7	89,5	8,2	3,3	19,7	72,1	2,0	8,4	39,4	10,5	20,7	15,9	
Nieukończzone																		
średnie	90,2	8,2	1,6	52,5	27,9	13,1	70,5	18,0	11,5	32,8	57,4	1,7	19,7	32,8	9,8	14,8	21,3	
Średnie	89,4	4,2	6,4	36,2	51,1	10,6	53,2	46,8	—	38,3	59,6	2,1	12,8	61,7	4,3	4,3	14,9	

Na podstawie prowadzonych poprzednio badań nad ideologią religijną Warmiaków wysunięto hipotezę, że prawdy religijne najbardziej akceptowane są przez wdowy i wdowców, po nich — przez mężatki i żonaty, dalej — przez wolnych, wreszcie przez rozwiedzionych. W przypadku omawianych tutaj przekonań moralnych sytuacja przedstawia się nieco inaczej. (Tab. 33). Wyłączając kategorię osób rozwiedzionych ze względu

Tab. 33. Przekonania moralne a stan cywilny

Stan cywilny:	N			Cz			R ₁			R ₂			Dz					
	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	1-2	3-4	5 i w.	W.B.	War.	
wolny(a)	93,0	4,2	2,8	81,0	7,0	6,4	79,6	15,5	4,9	21,6	61,3	3,5	14,8	29,6	9,1	15,5	21,8	
żonaty — mężatka	92,1	5,5	2,4	54,0	19,7	21,7	87,1	9,8	3,1	18,8	77,0	1,7	7,7	41,1	10,9	19,7	16,6	
wdowiec — wdowa	90,7	7,0	2,3	51,2	14,0	23,3	83,7	11,6	4,7	18,6	58,1	4,7	9,3	32,6	11,6	32,6	4,7	
rozwiedzio- ny(a)	100	—	—	—	50,0	50,0	75,0	25,0	—	75,0	25,0	—	—	50,0	25,0	25,0	—	

na małą reprezentatywność tej grupy, trzeba stwierdzić, że poglądy Kościoła na miłość nieprzyjaciół oraz na etykę seksualną w najszerszym zakresie akceptują osoby przynależne do stanu wolnego, w mniejszym — osoby przynależne do stanu małżeńskiego, w najmniejszym — osoby przynależne do stanu wdowiego. W odniesieniu do rozwodów oraz do modelu rodziny osoby wolne w mniejszym stopniu akceptują naukę Kościoła niż pozostałe grupy. Wśród nich najbardziej ugruntowany jest model rodziny dwudzietnej. Z powyższego wynika, że zróżnicowanie w przekonaniach moralnych nie tylko zależne jest od przynależności badanych do stanu cywilnego, ale także od charakteru danej prawdy.

Ostatnim czynnikiem wpływającym na zróżnicowanie w przekonaniach moralnych jest przynależność zawodowa oraz dojazd do pracy. Odnośnie do obydwu tych czynników stwierdza się, że po pierwsze, religijność kształtuje się w zależności od kategorii zawodowej, przy czym najbardziej religijni są rolnicy, nieco mniej robotnicy niewykwalifikowani, jeszcze mniej robotnicy wykwalifikowani i rzemieślnicy, najmniej pracownicy umysłowi; po drugie — religijność kształtuje się w zależności od miejsca zatrudnienia; w tym przypadku dojeżdżający do pracy, zwłaszcza do miasta, są mniej religijni niż zatrudnieni w miejscu zamieszkania.¹⁰⁴ W badaniach przeprowadzonych na południu Warmii obydwie te hipotezy zostały zweryfikowane. Potwierdzają się one również, jak widać na załączonej tabelce 34, w zakresie przekonań moralnych omawianej

Tab. 34. Przekonania moralne a zawód i dojazd do pracy

Zawód miejsce zatrudnienia:	N			Cz			R ₁			R ₂			Dz					
	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	1—2	3—4	5 i w.	W.	B.	War.
Rolnik	92,5	6,8	0,7	65,7	10,3	20,5	91,1	8,2	0,7	16,4	80,1	—	6,2	25,3	15,1	24,0	18,5	
Robotnik niewykwalifik.	87,5	8,7	3,8	58,7	16,2	20,0	90,0	8,8	1,2	23,8	70,0	2,5	13,8	37,5	8,8	15,0	21,2	
Prac. wykwal. i rzemieślnik	92,5	3,3	4,2	65,8	21,7	9,2	77,5	16,7	5,8	26,7	64,2	1,7	12,5	48,3	5,8	12,5	19,2	
Pracownik umysłowy	91,6	2,8	5,6	33,3	55,6	8,3	55,6	44,4	—	44,5	50,0	2,8	11,1	61,1	—	5,6	22,2	
Gosp. domowa i nie prac. zaw.	93,1	4,8	2,1	56,0	14,6	22,6	81,8	10,4	4,8	16,3	75,1	3,1	8,0	38,3	12,0	22,8	13,7	
Dojeżdża do pracy	88,8	5,6	5,6	60,8	28,0	8,0	74,4	20,8	4,8	29,6	67,2	3,2	14,4	47,2	6,4	10,4	19,2	
Nie dojeżdża do pracy	92,9	5,3	1,8	58,3	14,8	21,2	87,6	9,1	3,3	18,2	73,6	2,5	8,1	36,6	11,5	21,6	16,3	

populacji. Wśród osób przynależnych do różnych kategorii zawodowych pewien wyjątek stanowią jedynie robotnicy niewykwalifikowani, którzy

¹⁰⁴ Por. B. M o r a w s k i: Religijność dojeżdżających do pracy w Częstochowskim Okręgu Przemysłowym. Warszawa (w przygotowaniu) ATK.

w mniejszym zakresie niż robotnicy wykwalifikowani i rzemieślnicy akceptują stanowisko Kościoła w sprawie miłości nieprzyjaciół oraz czystości małżeńskiej, a częściowo także — modelu rodziny chrześcijańskiej. Niektóre kategorie zawodowe, jak np. pracownicy umysłowi poziomem akceptacji norm moralnych zasadniczo odcinają się od pozostałych grup zawodowych. Dodajmy, że gospodynie domowe i nie pracujący zawodowo, zgodnie z tym, co zaznaczono poprzednio, w poglądach na sprawy moralne są bardzo zbliżeni do rolników. Wreszcie, zależność stanu przekonań moralnych od dojazdów do pracy jest zupełnie wyraźna. Osoby pozostające w częstych kontaktach osobowo-rzeczowych na skutek zatrudnienia poza miejscem zamieszkania, reprezentują niższy poziom przekonań moralnych.

Zbierając wnioski z powyższych rozważań, ogólnie należy stwierdzić, że przekonania moralne badanej populacji nie przedstawiają się jednolicie. W ramach każdej z omówionych powyżej norm, część osób zajmuje stanowisko pozytywne, część — negatywne, a część — niezdecydowane. Zróżnicowanie postaw wobec norm propagowanych w Kościele, zaznacza się nie tylko w całej populacji, lecz także ze względu na czynniki społeczno-demograficzne badanych. Można by stąd — na ile to jest dopuszczalne — wyciągnąć wniosek, że obowiązujący w środowisku warmińskim model moralności, jest uznawany i akceptowany tylko przez mniejszą lub większą część tamtejszych katolików, przy czym — bardziej przez autochtonów niż przez napływowych. Stopnie tej akceptacji są różne, m. in. w zależności od rodzaju i charakteru normy moralnej. Najmniej badana populacja uznaje i afirmuje poglądy Kościoła w zakresie czystości małżeńskiej (stosowanie środków antykoncepcyjnych) oraz modelu rodziny wielodzietnej, najwięcej zaś w zakresie miłości nieprzyjaciół, choć jak się wydaje, akceptacja tej normy w wielu przypadkach jest tylko pozorna. Biorąc pod uwagę omówione powyżej normy, można by przyjąć, że ogólnie są one akceptowane przez katolików południowej Warmii w granicach 50—80%.

Fakty te rzutują na religijność badanych. Jeśli stwierdzono, że pod pewnym względem katolicy warmińscy są „religijni”, bo np. spełniają praktyki religijne, a jednocześnie odrzucają normy moralne obowiązujące chrześcijanina, to w konsekwencji, można mówić o rozdzwiewku, dysonansie społecznym, jaki zachodzi w ich świadomości. Dysonans ten wywołuje niewątpliwie współczesna kultura laicka narzucająca katolikowi wartości świeckie przeciwstawne wartościom religijnym. Jak wynika z badań, wypieranie wartości religijnych przez świeckie, zaznacza się szczególnie w środowiskach bardziej „otwartych”, reprezentujących religijność tradycyjną, powierzchowną, niepogłębiającą.

IV. ZACHOWANIA MORALNE

Spośród trzech składników żywotności religijnej w dziedzinie moralności, najważniejszym czynnikiem są zachowania względnie postępowania moralne. Jak zaznaczono we wstępie, w zakresie tego czynnika chodzi przede wszystkim o ustalenie — czy i o ile postępowanie katolików jest zgodne z obowiązującym modelem moralności?

W badaniach katolików południowej Warmii uwzględniono zarówno pozytywne jak i negatywne zachowania moralne. Od strony pozytywnej wzięto pod uwagę takie przejawy, jak praktyka codziennego pacierza, niedzielnej mszy i wielkanocnej komunii św., praktyka postów, wielodzietność, pomoc sąsiedzka itp.; od strony negatywnej zaś — urodzenia nieślubne, małżeństwa bez ślubu kościelnego, małżeństwa rozbite, kłótnie, gniewy, nienawiść, pijaństwo, chuligaństwo itp.

Uczestnictwo w niedzielnej mszy i wielkanocnej komunii św., w podstawowych praktykach nakazanych przykazaniem kościelnym, stanowi jeden z ważniejszych wskaźników postępowania moralnych katolików warmińskich. Wiadomo bowiem, że z jednej strony duchowieństwo wychowywało autochtonów w duchu posłuszeństwa nakazom Kościoła, z drugiej zaś na skutek długoletniej niewoli ugruntowało się wśród nich poczucie więzi z Kościołem i „wiarą ojców”. Do obydwu tych praktyk przywiązywano dużą wagę.¹⁰⁵

Stan praktyk religijnych był przedmiotem osobnych badań. Tutaj uwzględnimy tylko materiały zebrane podczas wywiadów w r. 1965. Wyniki tych ostatnich badań nie były jeszcze publikowane, a ponadto w jakiejś mierze uzupełniają poprzednio uzyskane informacje.

Kwestionariusz wywiadu zawierał trzy pytania, a mianowicie: I — „Jak często Pan(i) odmawia pacierz?”; II — „Jak często jest Pan(i) na mszy św.?”; III — „Jak często przystępuje Pan(i) do komunii św.?” (tab. 35).

Tab. 35. Udział katolików w praktykach religijnych

Pochodzenie terytorialne:	Pacierz				Msza św.				Komunia św.			
	Rano i wieczór	Rano lub wieczór	Rzadziej	Nigdy od lat	W niedzielę	2-3 w miesiącu	Rzadziej	Nigdy od lat	Raz lub więcej w m-cu	Kilka razy w roku	Tylko na Wielkanoc	Nigdy od lat
Autochtoni	55,9	33,3	8,3	2,5	47,5	35,4	16,6	0,5	12,8	75,5	9,0	2,7
„Centrala“	36,1	41,8	12,2	9,9	14,5	39,4	41,3	4,8	4,7	43,2	36,6	15,5
Repatrianci	44,0	26,0	18,0	12,0	38,0	42,0	18,0	2,0	14,0	54,0	22,0	10,0
Ogółem	49,3	35,3	10,1	5,3	37,3	37,0	23,0	1,8	10,5	64,6	17,9	7,0

¹⁰⁵ Na ugruntowanie w świadomości Warmiaków obowiązku wypełniania praktyki niedzielnej i świątecznej mszy św. oraz wielkanocnej komunii zwracali uwagę w toku prowadzonych wywiadów wszyscy starsi autochtoni.

Codzienny pacierz w mniemaniu tamtejszych katolików jest praktyką obowiązkową, nakazaną przez Kościół pod sankcją grzechu lekkiego lub nawet ciężkiego. W tym leży powód, dlaczego uwzględnia się go, obok mszy i komunii św. Praktyka pacierza, jak informują starsi Warmiacy,¹⁰⁶ podtrzymywana była we wszystkich rodzinach. „W rodzinie warmińskiej każdego wieczora bez wyjątku młodzież i rodzice musieli odmówić klęcząc pacierz albo różaniec. Prowadziła zazwyczaj matka i z kolei najstarsza z dorastających. Osoba, która miała prowadzić różaniec musiała go otrzymać od tej osoby, która poprzednio prowadziła”.¹⁰⁷ Zwyczaj wspólnej modlitwy w gronie rodzinnym kultywowany był najczęściej w Adwencie i w Wielkim Poście. W innych okresach roku modlono się raczej indywidualnie. Niemniej jednak odmawianie codziennego pacierza było ważnym obowiązkiem katolika. Obecnie praktyka ta nie jest już tak powszechna jak dawniej. Znaczny odsetek osób opuszcza pacierz rano lub wieczór, niektórzy rzadziej albo nawet zawsze.

Charakterystyczne jest, że spośród Warmiaków systematycznie odmawia pacierz tylko około 56% respondentów, zaś około 11% odmawia go bardzo rzadko lub całkowicie zaniedbuje. Pozostała część praktykę tę spełnia przeważnie rano lub wieczorem. Gorzej jeszcze pod tym względem przedstawia się ludność, która po roku 1944 napłynęła na Warmię. Większość z niej opuszcza pacierz czasem, często lub zawsze od lat, pomimo, że niektórzy zaniedbywanie się w tej praktyce uważają za grzech ciężki. Zaniedbywanie pacierza respondenci tłumaczą najczęściej brakiem czasu lub zubożeniem religijnym. Niektóre osoby (w sumie 16) zaznaczały, że zamiast pacierza tylko przeżegnają się lub westchną do Boga, gdy kładą się spać.

Ważniejszą praktyką wiążącą się wprost z normą obowiązującą katolików jest niedzielna i świąteczna msza św. W poszczególnych parafiach południowej Warmii odsetek *dominicanos* kształtował się w granicach: w roku 1938 — od 55% do 97%,¹⁰⁸ w roku 1947 — od 40% do 90%,¹⁰⁹ wreszcie w roku 1963 — od 40% do 72%.¹¹⁰ W tym samym czasie średnia wyniosła kolejno dla wymienionych lat: 77%,¹¹¹ 70% i 60%.

Pomijając zasygnalizowany spadek *dominicanos*, trzeba stwierdzić, że jeszcze obecnie stan tej praktyki jest stosunkowo wysoki. Procent

¹⁰⁶ Wywiad nr 200.A., k., l. 68.

¹⁰⁷ Wywiad nr 65, A., k., l. 57.

¹⁰⁸ Dane ze sprawozdań parafialnych sporządzonych na podstawie obliczeń frekwencji w III niedzielę września. Niestety, sprawozdania te zachowały się tylko w niektórych parafiach. Źródło: Archiwa Parafialne.

¹⁰⁹ Źródła: Statystyki i materiały zgromadzone z poszczególnych parafii w roku 1947/48. Archiwum Kurii Warmińskiej,teczka: „Statystyki 1945—1950”.

¹¹⁰ Źródła: Statystyki parafialne za rok 1963; średnia arytmetyczna 5—6 obliczeń obecnych na niedzielnej mszy św.

¹¹¹ Średnia *dominicanos* dla roku 1938 została ustalona szacunkowo.

domicantes nie odzwierciedla jednak w pełni liczby uczęszczających na niedzielną mszę św. Jasne jest, że wśród *dominantes* część jest takich osób, które uczęszczają na mszę św. w każdą niedzielę, część zaś takich, które uczęszczają tylko co drugą, trzecią lub czwartą niedzielę miesiąca, a nawet jeszcze rzadziej. W konsekwencji, na każdego aktualnego uczestnika niedzielnej mszy św. składa się bądź jedna osoba, bądź dwie, trzy i więcej osób. W celu sprawdzenia ilu katolików zobowiązanych praktykuje systematycznie, niesystematycznie i rzadko, przeprowadzono wywiad środowiskowy.

Z tabelki 35 wynika, że w dwóch wytypowanych parafiach — podmiejskiej i wiejskiej, systematycznie na mszę św. uczęszcza tylko około 37%, 2—3 razy w miesiącu 37%, rzadziej około 24%, nigdy od lat około 2%. Najbardziej systematycznie praktykują autochtoni, nieco mniej — repatrianci ze Wschodu, najmniej zaś — przesiedleńcy z centralnej Polski. Ci ostatni w dużej mierze skoncentrowali się w kategorii rzadko praktykujących.

W szczególności wypełnianie nakazu uczestnictwa we mszy św. niedzielnej przedstawia się następująco (tab. 36).

Tab. 36. Udział katolików we mszy św. niedzielnej ¹¹²

Parafie:	W niedzielę		2—3 razy w miesiącu		Rzadziej		Nigdy od lat	
	k.	p.	k.	p.	k.	p.	k.	p.
Podmiejska	50,0	36,4	31,4	34,8	17,2	26,8	1,4	2,0
Wiejska „A”	56,8	30,7	29,8	32,3	13,4	33,8	—	3,2
Wiejska „B”	34,0	28,6	55,3	49,6	8,5	20,2	2,2	1,6

Na ogół we wsiach kościelnych katolicy praktykują lepiej niż we wsiach peryferyjnych mniej lub bardziej odległych od kościoła parafialnego. Stwierdzenie to ma jednak zastosowanie do wsi peryferyjnych razem wziętych; w każdej bowiem parafii znajdują się takie wioski peryferyjne, z których mieszkańcy bardziej systematycznie uczęszczają do kościoła niż ze wsi kościelnej.

W parafii podmiejskiej i wiejskiej „A” w każdą niedzielę odprawia się po dwie msze św., a w parafii wiejskiej „B” tylko jedna msza św. Tę ostatnią obsługuje proboszcz z parafii wiejskiej „A”. Liczba mszy św. odprawianych w parafii znacznie wpływa na frekwencję w kościele. W warmińskich wioskach znany jest zwyczaj uczęszczania do kościoła na „zmianę” co drugą niedzielę przez dorosłych członków rodziny w takich parafiach, jak wiejska „B” oraz pozostawiania jednego z członków ro-

¹¹² Wyjaśnienie skrótów: „k” — wieś kościelna, „p” — wieś peryferyjna.

dziny w każdą niedzielę „dla dopilnowania gospodarstwa i zrobienia obrządku” we wszystkich innych parafiach, niejednokrotnie pomimo możliwości zmiany między jedną a drugą mszą św.¹¹³ Mężczyźni przy tym chętniej zostają w domu niż kobiety.

Z powyższego wynika, że wszystkich tych katolików, którzy uczęszczają do kościoła co drugą lub co trzecią niedzielę, można traktować na równi z tymi, którzy uczęszczają systematycznie. Oczywiście, są między nimi osoby zaniedbujące świadomie obowiązek niedzielny. Niemniej większość z nich opuszczając mszę św. nie narusza przykazania kościelnego. W sumie można by przyjąć, że w parafii podmiejskiej stale wypełnia to przykazanie około 65% katolików, w parafii wiejskiej „A” około 65% katolików, w parafii wiejskiej „B” około 70% katolików.

Podczas prowadzonych badań, we wszystkich parafiach przeprowadzono obliczenia frekwencji na mszach św. niedzielnych. Okazało się, że stan *dominantes* przedstawiał się wówczas następująco: w parafii podmiejskiej — 54,6%, w parafii wiejskiej „A” — 59,5%, w parafii wiejskiej „B” — 35,7%. Celem uzyskania liczby zobowiązanych, odliczono z całej populacji katolików 30%. Wzięto bowiem pod uwagę dzieci do 7 lat życia, starszych, których na Warmii jest znaczny odsetek, chorych i tych wszystkich, którzy musieli pozostać w gospodarstwie, zwłaszcza we wsiach o dużych odległościach od kościoła, gdzie nie ma możliwości zamiany między jedną a drugą mszą św. lub odprawia się tylko jedną mszę św.

Przenosząc dane z wywiadu na liczbę *dominantes*, otrzymujemy w przybliżeniu: w parafii podmiejskiej — 63 %, w parafii wiejskiej „A” — 63%, w parafii wiejskiej „B” — 55%. Zachodzące różnice pomiędzy wskaźnikami *dominantes* uzyskanymi przy pomocy obliczenia frekwencji na mszach św. oraz wywiadu środowiskowego tłumaczą się tym, że pewna część katolików ze wszystkich badanych parafii uczęszcza na mszę św. do kościołów w parafiach sąsiednich. Gdyby było inaczej, należałoby w oparciu o liczenie *dominantes* częściowo obniżyć odsetki osób, co do których przyjęto, że wypełniają II przykazanie kościelne, choć nie zawsze bywają w kościele.

Odwołując się na tym miejscu do rozważań zawartych w rozdziale III, należy podkreślić, że samo uczestnictwo we mszy św., nawet spełniane systematycznie, nie jest jeszcze wystarczającym przejawem żywotności religijnej. Jak stwierdzono, w wypełnianiu tej praktyki nie wszyscy ludzie kierują się wewnętrzną potrzebą religijną czy choćby akceptacją nakazu Kościoła. Pewien odsetek osób, uczęszcza na mszę św. ze wzglę-

¹¹³ „Grzeszy ciężko, kto z własnej winy w niedzielę lub święta opuszcza Mszę św. albo przychodzi dopiero po ofiarowaniu. Nie grzeszy, kto opuszcza Mszę św. z powodu choroby, wielkiej odległości, pilnowania domu lub innej ważnej przyczyny”. Baranowski, jw. s. 62.

dów czysto tradycyjnych, towarzyskich i świeckich.¹¹⁴ Dlatego te właśnie osoby, jak się wydaje, należałoby odjąć od ogólnego stanu praktykujących systematycznie. Podane zatem powyżej odsetki katolików wypełniających II przykazanie kościelne, trzeba częściowo zmniejszyć. Niestety, ani ankieta, ani wywiad nie pozwala na całkiem precyzyjne ustalenie tej liczby. Jedno nie ulega wątpliwości, że do grupy osób kierujących się motywami świeckimi należy większość katolików, którzy nie przestrzegają systematycznie przykazania uczestnictwa we mszy św. niedzielnej.

Do powyższych uwag na temat spełniania obowiązku niedzielnego, trzeba jeszcze dodać, że III przykazanie Boże oraz I przykazanie kościelne domaga się od katolika, aby „dzień święty święcić”, tzn. niedziele i święta nakazane. Obydwa te przykazania m. in. nakazują wstrzymanie się od ciężkiej pracy.¹¹⁵ Przed wojną, jak informują księża warmińscy, katolicy na ogół przestrzegali nakazu święcenia niedziel i świąt. Jeśli zachodziła konieczność pracy, np. w czasie sianokosów czy żniw, proboszcz udzielał dyspensy dla całej parafii. Po wojnie sytuacja nieco się zmieniła; prawie w każdej parafii ludzie wykonują bez pilnej potrzeby ciężkie prace w dzień świąteczny nie prosząc proboszcza o udzielenie dyspensy. Niektórzy pracują w gospodarstwie, inni wyjeżdżają w pole, jeszcze inni zwożą pewne materiały do domu, np. węgiel. Nie wszystkie te rodzaje prac są dostrzegalne przez sąsiadów. Najczęściej zwraca się uwagę na roboty wykonywane w polu. Te ostatnie wykonują nie tylko robotnicy P.G.R.-ów, lecz także rolnicy indywidualni, częściej napływowi, rzadziej autochtoni. Według relacji proboszczów z roku 1963, w większości parafii pracuje w dzień święty od kilku do kilkunastu gospodarzy. Zdaniem niektórych, jest to dowodem „zobojętnienia religijnego i nastawienia na materializm praktyczny”.¹¹⁶

Faktycznie też spotyka się na południu Warmii ludzi, którzy powiadają — „na co mi kościół, skoro kościół chleba nie daje”. Pogląd ten najbardziej rozpowszechnił się wśród napływowych z centralnej Polski, którzy jeszcze przed wojną znajdowali się w ciężkich warunkach materialnych. Po przybyciu na ziemię odzyskane pobrali przeważnie kilkunasto-hektarowe gospodarstwa, które pochłonęły ich całkowicie. Chcąc się czegoś dorobić, gdy przyszła niedziela nie zwracali uwagi ani na konieczny wypoczynek ani na spełnienie obowiązków religijnych. Najważniejszym celem ich życia stały się wartości ekonomiczne, które stopniowo przysłaniały wszelkie inne wartości, a przede wszystkim wartości reli-

¹¹⁴ Le Bras podkreśla, że przy badaniu praktyk jako znaków żywotności religijnej trzeba uwzględnić jakość, intensywność i motywację ich spełniania. Por. np. *Études de sociologie religieuse* jw. T. II s. 587 nn.

¹¹⁵ Baranowski, jw. s. 62, 71.

¹¹⁶ Wywiad nr 8, ks.

gijne. Po prostu religia i Kościół przestały ich interesować. Jest to typowa postawa materializmu praktycznego i związanej z nim obojętności pod względem religijnym.

Znacznie lepiej od obowiązku niedzielnego katolicy warmińscy spełniają obowiązek spowiedzi i komunii wielkanocnej.¹¹⁷ Starsi Warmiacy informują, że dawniej prawie wszyscy tamtejsi katolicy na Wielkanoc spowiadali się i przystępowali do komunii św. Kontrolę w tym zakresie ułatwiały proboszczom rozdawane kartki *Heilige Osterbeicht*, które później w przypadku śmierci, stanowiły podstawę do kościelnego pogrzebu. „Pamiętam, że przed samą wojną w mojej parafii rozdałem 1100 kartek. Z tego nie wróciło jakieś 25. Wszysey inni wyspowiadali się i kartki oddali”.¹¹⁸ Inny starszy kapłan powiada, że „na Warmii spowiedź wielkanocna stała zawsze dobrze. Były czasy, że państwo pomagało Kościołowi. Gdy jakiś katolik nie przystąpił do spowiedzi na Wielkanoc to władze państwowe nakładały na niego karę pieniężną”.¹¹⁹

Po II wojnie światowej Kościół na Warmii nie dysponuje już takimi narzędziami kontroli społecznej jak dawniej. Co prawda w większości parafii rozdawane są jeszcze kartki do spowiedzi wielkanocnej. Katolicy dość chętnie podejmują je i zwracają przy spowiedzi. Zdarza się jednak, że np. żona oddaje kartkę własną i męża, niekiedy jedna osoba oddaje po spowiedzi kilka kartek. W roku 1963 ustalono, że w poszczególnych parafiach, obowiązek spowiedzi wielkanocnej spełnia 78—94% katolików; przeciętna wynosi 85%.¹²⁰

Według danych z tabelki 35 najbardziej systematycznie do spowiedzi i komunii wielkanocnej przystępują autochtoni, znacznie gorzej już repatrianci, a najgorzej osadnicy z centralnej Polski.

Specyfiką religijności katolików warmińskich były posty. „Posty zachowywano na Warmii bardzo ściśle. To było kryterium katolickości. Kto jadł mięso w post, był uważany za najgorszego poganina. Dawniej jeszcze na Wielki Post nigdy nie było mięsa w domu, nawet w niedzielę. W okresie międzywojennym w niedzielę już nie poszczono ale w dalszym ciągu Wielki Post, dni kwartałowe itd. były bardzo przestrzegane. Np. „matka wyszorowała patelnię piaskiem i przyrządzała racuchy na oleju”.¹²¹ Podobnie stwierdzają inne osoby, z którymi przeprowadzono wywiady. Warmiacy poczuwając się do silnego związku z Kościołem, pilnie zachowywali jego przykazanie postu.¹²²

¹¹⁷ Czwarte przykazanie kościelne: Przynajmniej raz w roku spowiadać się i w czasie wielkanocnym komunie św. przyjmować. Baranowski, jw. s. 73.

¹¹⁸ Wywiad nr 60, ks.

¹¹⁹ Wywiad nr 56, ks.

¹²⁰ Źródła: Statystyki parafialne sporządzone na podstawie relacji proboszczów oraz własnych obliczeń i obserwacji w roku 1963.

¹²¹ Wywiad nr 56, ks.

¹²² „Post jest dwojaki: 1. wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych, 2. post

Nie tak dawno jeszcze Kościół domagał się od swoich wyznawców ścisłego przestrzegania wszystkich dni postnych.¹²³ Pod wpływem zmieniających się warunków społecznych skłonił się jednak do ustępstw. Ostatnio panuje w tej dziedzinie raczej pewne zamieszanie. Starzy ludzie częściowo trzymają się dawnych przepisów np. gdy chodzi o dni kwarantallowe, młodzi natomiast nie zawsze chcą zachowywać nawet minimum postów żądanych obecnie przez Kościół.

Ze względu na zmienione warunki, trudno byłoby obecnie uważać stosunek katolików do postu za wskaźnik moralności, przynajmniej w tym stopniu jak dawniej. Problem ten jednak poruszono w ankiecie rozprawdzonej na południu Warmii, biorąc pod uwagę wspomnianą specyfikę ludności warmińskiej. Interesujące było bowiem, na ile Warmiacy, uwrażliwieni dawniej przez Kościół na przestrzeganie postów, zachowują je jeszcze obecnie. Pytanie dotyczące postów sformułowano następująco: „Czy zachowujesz posty nakazane przez Kościół?”

Tab. 37. Stosunek katolików do postów

Pochodzenie terytorialne:	T a k w t y m :				N i e
	ogółem	wszystkie	niektóre	tylko ścisłe	
Autochtoni	93,6	51,2	9,6	39,2	6,4
„Centrala”	92,2	37,7	12,6	49,7	7,8
Repatrianci	87,7	30,8	16,8	52,3	12,3
Ogółem	93,2	48,0	10,6	41,4	6,8
1488=100%		Ogółem 1385=100%			

Pomimo zmian, jakie dokonały się po wojnie olbrzymia większość respondentów mniej lub bardziej przestrzega postów kościelnych. Trzeba jednak przyjąć, że zasięg tych osób jest nieco mniejszy od uwidocznionego w tabelce 37, ponieważ — jak wiadomo — ankieta objęła tylko obecnych na mszy św. Przyjmując liczbę 1385 na 100% zachowujących posty, można stwierdzić, że spośród nich tylko 48% przestrzega postu ścisłego,¹²⁴ wstrzemięźliwości od pokarmów mięsnych w piątki, w suche dni i w inne dni roku, np. Wielkiego Postu; dalej, około 11% badanych przestrzega część z podanych powyżej postów, zwykle post ścisły i wstrzemięźliwość

ścisły”. Obydwa te rodzaje postów są nakazane przez trzecie przykazanie kościelne. Baranowski, jw. s. 72.

¹²³ Dni wstrzemięźliwości: piątki całego roku, Środa Popielcowa oraz soboty Wielkiego Postu, Suchedni, cztery wigilie: przed Bożym Narodzeniem, przed Zielonymi Świątkami, przed uroczystością wszystkich Świętych i Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny. Post ścisły obowiązuje w dni powszednie Wielkiego Postu, w Suchedni i w cztery wigilie. Tamże s. 72.

¹²⁴ W czasie badań post ścisły obowiązywał cztery dni w roku: Środa Popielcowa, Wielki Piątek, wigilia przed uroczystością Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny, wigilia przed Bożym Narodzeniem. W roku 1966 zostały ustanowione nowe normy postne dla całego Kościoła.

od pokarmów w piątki; w końcu, około 41% przestrzega tylko postu ścisłego.

Spośród trzech podstawowych grup ludności, najbardziej jeszcze przestrzegają postów autochtoni, najmniej repatrianci ze Wschodu, pomiędzy nimi znaleźli się ludzie z „Centrali”. Zauważa się to na przykładzie nie tylko ogólnie zachowujących posty, lecz także zachowujących je w pewne dni roku. Dodajmy, że niezależnie od pochodzenia terytorialnego zmniejsza się ilość przestrzeganych dni postnych; ponadto, posty nie mają już dla katolików dużej wartości. Fakty te tym bardziej są charakterystyczne, że badana zbiorowość rekrutuje się ze wsi, gdzie obecnie łatwiej jest zachować post niż w innych środowiskach.

Omówiona powyżej problematyka należy właściwie do dziedziny moralności kościelnej; obejmuje ona bowiem obowiązki katolika płynące z norm stanowionych przez społeczność kościelną. Jeśli poświęcono jej więcej uwagi, to tylko dlatego, że niektóre z tych obowiązków były szczególnie preferowane w propagowanym modelu moralności.

Z kolei przyjrzyjmy się podstawowej normie ewangelicznej, jaką jest przykazanie miłości bliźniego.¹²⁵ Z punktu widzenia nauki Chrystusowej miłość bliźniego jest najważniejszym obowiązkiem katolika. Jak się wydaje, w modelu propagowanym nie zawsze jednak wystarczająco się ją akcentuje, a jeszcze mniej w zachowaniach katolików.

Dla chrześcijanina „bliźnim” jest nie tylko katolik, ale każdy człowiek, niezależnie od przynależności rasowej, narodowej religijnej itp. Miłować bliźniego, tzn. w każdym człowieku widzieć brata i okazywać mu bezinteresowną pomoc w potrzebie.¹²⁶ W praktyce katolicy najczęściej postępują inaczej, mianowicie w miłości bliźniego ograniczają się do „swoich”, a jeśli ją już wyświadczają, to rzadko bezinteresownie.

Na południu Warmii przykazanie miłości bliźniego ma szczególnie zastosowanie. Z jednej strony zamieszkują tam autochtoni, często utożsamiani przez ludność napływową z Niemcami, do których było po wojnie niemało uprzedzeń i nienawiści, z drugiej zaś w każdej parafii zetknęli się z sobą ludzie pochodzący z różnych rejonów Polski; z konieczności byli więc skazani na dwa procesy adaptacji i integracji.

Charakterystyczne jest zjawisko, że na Warmii zespolenie i współżycie ludności nie osiągnęło jeszcze takiego stopnia jak na innych terenach ziem odzyskanych.¹²⁷ W dalszym ciągu występują tam stereotypy

¹²⁵ „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, jakom ja was umiłowal, abyście się i wy wzajemnie miłowali”. J. 13, 34.

¹²⁶ Baranowski, jw. s. 55 n.

¹²⁷ Por. np. S. Nowakowski: Adaptacja ludności na Śląsku Opolskim. Poznań 1957; tenże; Miasta Ziem Zachodnich. *Studia Socjologiczne* 1964 nr 2 s. 49—67; Tworzenie się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich — szkice i materiały z badań socjologicznych w województwie zielonogórskim, praca zbiorowa pod red. Z. Dulczewskiego. Poznań 1961; K. Żygulski: Repatrianci na ziemiach zachodnich — studium socjologiczne. Poznań 1962.

„Warmiaka” i „Polaka”, wzajemna niechęć i podejrzliwość, zacieśnianie kontaktów do „swoich”. Pomimo to daje się zaobserwować pozytywny przejaw miłości bliźniego w postaci pomocy udzielanej sąsiadom znajdującym się w potrzebie.

W wywiadzie przeprowadzonym w dwóch parafiach m. i. pytano „Czy Pan(i) pomaga swoim sąsiadom, jeśli mają jakieś kłopoty? W jaki sposób?” (tab. 38).

Tab. 38. Pomoc udzielana sąsiadom

Pochodzenie terytorialne	Tak	Nie	Brak odpowiedzi
Autochtoni	39,0	10,2	0,8
„Centrala”	33,1	16,9	—
Repatrianci	96,0	4,0	—
Ogółem 732=100%	87,7	11,6	0,7

Z podanego zestawienia wynika, że większość badanych udziela pomocy swoim sąsiadom. Pomoc tę okazują przede wszystkim w okresie wykonywania prac sezonowych przez osobistą posługę, pożyczanie koni, maszyn i narzędzi rolniczych, udzielanie koniecznych rad itp. W sumie prawie połowa respondentów wymieniła ten rodzaj pomocy. Niektórzy spośród nich zaznaczali, że swoim sąsiadom pomagają warunkowo — „jeśli oni nam pomagają”. Można by stąd wnioskować, że omawiana grupa osób udziela sobie wzajemnej pomocy, na zasadzie *implicite* zawartego kontraktu *do ut des*. Nie jest to więc pomoc płynąca wprost z poczucia miłości bliźniego, a więc pomoc bezinteresowna, lecz raczej pomoc interesowna, połączona z myślą o „odrobku”.

Druga połowa respondentów wymienia już bardziej bezinteresowne rodzaje pomocy, jak „pożyczanie pieniędzy”, „wspieranie biednych”, „pilnowanie dzieci”, „pomaganie starszym”, „w czym mogą to pomagają”.

Oto niektóre wypowiedzi: „pomagamy sobie nawzajem z sąsiadem, ale są różni ludzie” (C., k., l. 29). „Z sąsiadami, którzy mieszkają w tym domu, jak ktoś prosi to tak, ale na ogół, to my (nasza rodzina) tylko dla siebie jesteśmy” (A., k., l. 23). „Jak przyjdą i poproszą to tak. Do sąsiadów idę w żniwa i w kopanie” (A., k., l. 30). „Przeważnie tutaj nie, bo to tutejsi i oni mają swoje maszyny, ale nieraz jak wykopki, to pomagamy jedni drugim” (C., m., l. 23). „Pomagam starszym, bo sami nie dadzą sobie rady. Trzeba wejść w ich położenie” (C., m., l. 47). „My tutaj nie pomagamy, bo każdy w majątku robi. A pieniędzy, jak mamy to sąsiedzi od nas pożyczają” (C., m., l. 54). „Pomagam i finansowo i różnie w miarę możliwości, żeby mi kiedyś sumienie nie wyrzucało, żem mógł pomóc a nie pomogłem” (C., m., l. 29). „Jak z biedy kto

przyjdzie, to zawsze pomogę, dam pieniędzy, jeść" (A., k., l. 49). „Chętnie pomagam w nieszczęściu. Tutaj jest chora kobieta na raka, to się nią opiekuję" (C., k., l. 31). „Sąsiad często jeździ w tereny, to opiekuję się dziećmi, piórę, gotuję". (A., k., l. 41). „Biednym nie pomagam, tylko Kościołowi. Mam znajomy dom zakonny, to tam jeżdżę, pomagam w pracy, daję ofiarę" (A., k., l. 32). Przytoczone wypowiedzi dostatecznie ilustrują panującą na Warmii sytuację w zakresie czynnej miłości bliźniego.

Okolo 12% respondentów nie udziela pomocy sąsiadom, ze względu na to, że albo nie uznaje miłości bliźniego, albo nie ma do tego okazji, albo sądzi, że dzisiaj wszystkim się jednakowo powodzi, więc pomoc jest zbyteczna. Np. „Nie pomagam, każdy siebie pilnuje" (C., k., l. 27). „Nie mam czasu na takie rzeczy, nie utrzymuję kontaktów z ludźmi, tu są sami z P.G.R.-u" (A., k., l. 58). „Nie ma takich sytuacji, żeby pomagać" (C., k., l. 50).

Na podstawie analizy odpowiedzi na omawiane pytanie można stwierdzić, że jakkolwiek wysoki odsetek respondentów udziela pomocy sąsiadom, to jednak w rzeczywistości tylko ponad 50% wyświadcza ją mniej lub bardziej bezinteresownie. Pozostała część respondentów bądź nie wyświadcza jej wcale, bądź wyświadcza ją, ale kieruje się przy tym koniecznością wzajemnych usług względnie osobistą korzyścią. Spośród trzech podstawowych grup ludności najbardziej uczynni są repatrianci ze Wschodu, nieco mniej — autochtoni, najmniej — przesiedleńcy z centralnej Polski. Autochtoni najczęściej pomagają „swoim", napływowym zaś o tyle, o ile ich o to poproszą, niemniej jednak pomoc tę okazują chętnie. Repatrianci są życzliwi jednakowo dla wszystkich. Najwięcej egoizmu przejawiają napływowi z centralnej Polski. Udzielając pomocy kierują się często własną korzyścią, jeśli nie doraźną, to obliczoną na przyszłość.¹²⁸

Z wzajemną pomocą wiąże się problem ofiarności na cele ogólnospołeczne. Każda wioska czy parafia ma pewne potrzeby, których zaspokojenie wymaga zbiorowego wysiłku i wkładu. Toteż od czasu do czasu organizowane są dobrowolne składki lub czyny społeczne. Jasne jest, że tego rodzaju społeczna pomoc zależy nie tylko od zrozumienia potrzeby wspólnego dobra, lecz także od materialnych zasobów i indywidualnych możliwości rodziny. Według relacji proboszczów i innych kompetentnych czynników, najbardziej ofiarni na cele ogólne są autochtoni, nieco mniej — repatrianci ze Wschodu, najmniej — napływowi

¹²⁸ Niezależnie od pochodzenia terytorialnego, tamtejsi mieszkańcy śpieszą z pomocą tym rodzinom, które dotknęły jakieś klęski losowe. Powiadają oni — „dziś mogło się to zdarzyć jemu a jutro mnie".

z centralnej Polski. Jeden z proboszczów powiada: „Na każdy apel w sprawach związanych z Kościołem odpowiadają czynnie — autochtoni w 75%, repatrianci — w 50%, a ludzie z „Centrali” tylko w 25%”.¹²⁹ Dodajmy, że w jego parafii autochtoni liczebnie przeważają nad napływowymi. W innych parafiach charakteryzowane zjawisko kształtuje się nieco w odmienny sposób, w zależności od stanu ludnościowego i materialnego. Niemniej jednak pod względem ofiarności autochtoni wszędzie górują nad napływowymi. Częściowo można by to tłumaczyć większą zamożnością autochtonów, ale nie zawsze mają oni, np. w parafiach podmiejskich, lepsze warunki materialne od napływowych. Zresztą autochtoni wyróżniają się także w czynach społecznych, na które w tej samej mierze mogą się zdobyć napływowi.

Należy podkreślić, że autochtoni nie tylko odznaczają się ofiarnością na cele wspólne, zrozumieniem dla potrzeb wspólnego dobra, pewną solidarnością, ale przede wszystkim pracowitością. Prawie we wszystkich wywiadach duchowni i świeccy tę właśnie zaletę najbardziej akcentowali. Autochtoni prowadzą wzorowo gospodarstwa, w pracy są systematyczni i obowiązkowi, szanują porządek i czystość, przy tym nie są rozrzutni, potrafią stopniowo dorabiać się i oszczędzać. Na te momenty zwracają uwagę także napływowi, dla których Warmiacy często są niedoścignionym wzorem i przykładem. Charakterystyczne jest, że tylko ci spośród osadników wchodzą w bliższe kontakty z autochtonami, którzy potrafią dobrze gospodarzyć. Autochtoni ze swej strony darzą ich szacunkiem i uważają za „swoich”. Częściej jednak spotyka to repatriantów z Wileńszczyzny niż osadników z Warszawskiego.

Natomiast uderzające na południu Warmii jest co innego, mianowicie osłabienie ducha religijnego w rodzinach. W wywiadach przeprowadzonych z proboszczami ustalono, że liczba rodzin wywierających dodatni wpływ na życie religijno-moralne środowiska jest minimalna. Na 25 parafii objętych badaniami, z 9 otrzymano odpowiedź, że brak jest rodzin aktywnie apostołskich, z pozostałych zaś podawano ich od kilku do kilkunastu w parafii. Znacznie więcej jest rodzin tzw. „spokojnych”, które nie odznaczają się ani aktywnością chrześcijańską, ani dostrzegalnymi wykroczeniami przeciw moralności religijnej. W poszczególnych parafiach odsetek tych rodzin kształtuje się w granicach 30—60%. Najwięcej jest takich rodzin, które w jakiejś mierze wywierają negatywny wpływ na swoje najbliższe otoczenie. Wśród tych ostatnich przeważają rodziny napływowe z centralnej Polski, wśród poprzednich — autochtoni i repatrianci ze Wschodu.

Pomimo zasygnalizowanego zróżnicowania stwierdza się, że zasadniczo większość rodzin na południu Warmii, niezależnie od pochodzenia

¹²⁹ Wywiad nr 79, ks.

terytorialnego, nie posiada ducha chrześcijańskiego. Wprawdzie praktyki religijne wypełniane są jeszcze tam dość powszechnie, niemniej jednak nie znajdują one pokrycia w postępowaniu moralnym na codzień. Religia wywiera ograniczony wpływ na życie katolików warmińskich. Dominujące znaczenie mają dla nich nie wartości religijne, lecz inne, często sprzeczne z wyznawaną wiarą.

A oto niektóre wypowiedzi miejscowych księży i świeckich: „Warmiacy są obowiązkowi w spełnianiu praktyk religijnych, ale brak u nich jakiegoś wyrobienia religijnego. Sami uważają się za katolików i nieraz to podkreślają. Niestety, religijność ich ogranicza się do tradycji, do wypełniania nakazów, jak msza św. i komunie św. Jest to wiara niekonsekwentna, chodzą do kościoła a piją, gniewają się, mają dużo dzieci nieślubnych...¹³⁰

„Najbardziej aktywni są autochtoni i Wilnianie. Warmiacy są religijni, trzymają się tradycji, ale ich życie kościelne nie godzi się z codziennym. Najgorzej jest z P.G.R.-ami, najmniej chodzą do kościoła, najwięcej małżeństw nieślubnych, element bardzo płynny”.¹³¹

„Warmiacy nauczyli się od napływowych pijaństwa, chuligaństwa, lenistwa. We współżyciu z napływowymi się separują, wewnątrz jest nienawiść, a zewnątrz czasem jest scalenie. W stosunku do ilości praktyk, mało jest oddźwięku w życiu”.¹³²

„Rodziny w parafii nie mają wyrobienia katolickiego, rodzice nie dają dobrego przykładu swoim dzieciom, nerwowa i gwałtowna żądza posiadania, czyli praktyczny materializm zasłania ludziom Boga”.¹³³

„Obecna religijność Warmiaków na ogół zachowuje swój profil głównie tam, gdzie księża przybyli na teren Warmii po wojnie, potrafili zdobyć sobie zaufanie Warmiaków. Moralność jednakże podupadła. Szerzy się zastraszająco pijaństwo, kradzieże i nienawiść w pracy. Zdaje mi się, że przyczyną tego jest zły przykład oraz propaganda płynąca tajemniczymi kanałami z Niemiec Zach.”¹³⁴

„Ludzie tu są przekonani, że od apostołstwa jest ksiądz, a ich rzeczą jest słuchać. Tak byli wychowani. Pod względem moralnym najgorzej jest z seksem, pijaństwem, miłością bliźniego; kradną też bo mówią, że trzeba kombinować”.¹³⁵

Podobnych wypowiedzi osób znających środowisko Warmińskie można by przytoczyć o wiele więcej. Wypowiedzi te wyraźnie wskazują na pewną niekonsekwencję pomiędzy zasadami wiary i postępowaniem katolików warmińskich. Charakterystyczne jest przy tym, że nie tylko

¹³⁰ Wywiad nr 8, ks.

¹³¹ Wywiad nr 16, ks.

¹³² Wywiad nr 4, ks.

¹³³ Wywiad nr 27, ks.

¹³⁴ Wywiad nr 200, A., k., l. 68.

¹³⁵ Wywiad nr 79, ks.

napływowi, ale także autochtoni dalecy są od wiązania religii z życiem codziennym. Niektórzy z rozmówców są skłonni zrzucić odpowiedzialność za obecną sytuację na Warmii na ludność osadniczą. Są to przeważnie Warmiacy. Przejawiają oni pewną tendencję do idealizacji tego wszystkiego, co było przed wojną na tamtejszym terenie, a ponadto nie biorą pod uwagę zmian, jakie dokonały się po wojnie na Warmii niezależnie od ludności napływowej. Fakt współżycia autochtonów z przesiedleńcami w tym samym środowisku jest tylko jednym z czynników kształtującego się profilu religijno-moralnego Warmiaków.

Dalszym problemem rzutuującym wprost na moralność naturalną mieszkańców południowej Warmii jest liczebność dzieci w rodzinie. W poprzednim rozdziale wykazano, że przeszło 70% respondentów posiada obecnie, względnie pragnie jeszcze mieć 1—4 dzieci. Wyniki te potwierdzają statystyki sporządzone przez proboszczów w roku 1963¹³⁶ (tab. 39).

Tab. 39. Liczebność dzieci w parafiach warmińskich

L. p.	Parafia	Ogółem rodzin	Przeciętna liczba dzieci w rodzinie	Liczba rodzin wielodzietnych — 5 i więcej
1.	Barczewko	275	4	12
2.	Barczewo	1500	3—4	c. 150
3.	Bartąg	574	4	46
4.	Biesowo	438	3—4	20
5.	Biskupiec Warm.	1.680	2—5	c. 100
6.	Brąswald	313	3—4	20
7.	Butryny	c. 350	3—4	24
8.	Dajtki	221	2—3	9
9.	Dywity	c. 270	4	9
10.	Gietrzwałd	512	3	20
11.	Giławy	423	3	9
12.	Gryżliny	c. 550	3	40
13.	Gutkowo	452	4	26
14.	Jonkowo	370	3—5	38
15.	Klebark Wlk.	c. 400	3—4	25
16.	Klewki	c. 370	3	10
17.	Lamkowo	485	3—4	10
18.	Nowe Kawkowo	c. 270	2—3	6
19.	Purda Wlk.	358	2,5	27
20.	Ramsowo	c. 500	3—4	20
21.	Sętał	253	3	35
22.	Stanclewo	333	2—5	42
23.	Sząbruk	c. 380	3—4	23
24.	Węgój	204	3—4	18
25.	Wrzesina	451	4	45

¹³⁶ Źródło: Spisy rodzin sporządzone przez proboszczów podczas kolędy w roku 1962/63.

Dawniej, jak informują starsi autochtoni, rodziny etnicznie polskie na Warmii były przeważnie wielodzietne. Niejednokrotnie zdarzały się rodziny nawet kilkunastuosobowe. Faktem jest, że II wojna światowa przełamała tę tradycję. Nie wnikając tutaj w przyczyny trzeba stwierdzić, że obecnie obserwuje się znaczny spadek liczebności dzieci w rodzinie. Tabela 39 wykazuje, że w większości parafii dominuje wśród rodziny 3 do 4 dzieci; „dwoje dla nas a jedno lub dwoje dla państwa, żeby nie wymarło” — jak mówili niektórzy z badanych. Kilku proboszczów przy podawaniu przeciętnej liczby dzieci w rodzinie zaznaczało, że dla rodzin warmińskich wynosi ona 2—3, a dla napływowych 3—5. Wynikałoby stąd, że wykazane w tej samej tabelce liczby rodzin wielodzietnych odnoszą się przede wszystkim do przesiedleńców. Tak więc już dzisiejsza rodzina warmińska staje się małą „nuklearną”,¹³⁷ o zmniejszonej liczebności członków, choć łączy ją jeszcze tradycyjne związki z krewnymi.¹³⁸

Liczba rodzin wielodzietnych jest wskaźnikiem żywotności moralnej. Świadczy bowiem o przestrzeganiu prawa naturalnego w pożyciu małżeńskim.¹³⁹ Tymczasem w parafiach warmińskich rodzin wielodzietnych jest niewiele. Stosowanie środków antykoncepcyjnych nie należy do rzadkości. W pewnych wsiach sprzedawane są na miejscu. Zdarzają się też przypadki przerywania ciąży. Z drugiej strony trzeba podkreślić, że duża liczba dzieci w rodzinie nie zawsze jest znakiem żywotności moralnej. W wielu przypadkach obserwowano liczne rodziny zwłaszcza wśród napływowych przy całkowitym rozkładzie małżeństwa, np. mąż często upija się, traci miesięczne pobory, w domu stale urządził awantury. Jest to dowód braku poczucia odpowiedzialności za utrzymanie i wychowanie narodzonego dziecka. Być może, że propaganda duszpasterska problem wielodzietności ujmuje zbyt jednostronnie. Wielodzietność bez odpowiedzialności nie jest przejawem żywotności moralnej.

Z kolei przyjrzyjmy się liczbie urodzeń ślubnych i nieślubnych¹⁴⁰ w poszczególnych parafiach. Ponieważ stwierdzono pewne nieścisłości pomiędzy danymi zawartymi w księgach parafialnych i w statystykach wysyłanych przez proboszczów do Warmińskiej Kurii Biskupiej, poniżej zostaną uwzględnione tylko te parafie, w których przeprowadzono od-

¹³⁷ Por. J. Turowski: Przemiany współczesnej rodziny. *Zeszyty Naukowe KUL* 2 (1959) 40.

¹³⁸ Pomimo sygnalizowanego zjawiska przemian wzoru i modelu rodziny, należy zaznaczyć, że wskaźnik przyrostu naturalnego w woj. olsztyńskim jest wyższy niż w całej Polsce. Tak np. w roku 1963, wskaźnik ten wynosił: w pow. biskupieckim — 20,2‰, w pow. olsztyńskim — 19,5‰, w woj. olsztyńskim — 19,2‰, w całej Polsce 11,7‰. Por. Rocznik Statystyczny 1965 s. 44 oraz Rocznik Statystyczny woj. olsztyńskiego, jw. s. 98 n.

¹³⁹ Por. V. Schurr: Seelsorge in einer neuen Welt — Eine Pastoral der Umwelt und des Laientums. Wyd. 2. Salzburg 1957 s. 13 n.

¹⁴⁰ Przez „urodzenia ślubne” rozumie się potomstwo, które przyszło na świat z małżeństw po ślubie kościelnym; przez „urodzenia nieślubne” — dzieci panieńskie i z małżeństw bez ślubu kościelnego.

powiednie konfrontacje (tab. 40). Weźmiemy przy tym pod uwagę lata 1945—1962, dzieląc je na trzy okresy: I = 1945—1950, II = 1951—1956, III = 1957—1962.

Tab. 40. Urodzenia ślubne i nieślubne¹⁴¹

Parafia:	1945 — 1950				1951 — 1956				1957 — 1962			
	Ogółem	leg.	illeg.		Ogółem	leg.	illeg.		Ogółem	leg.	illeg.	
			l.	%			l.	%			l.	%
Biesowo	278	245	33	11,9	337	308	29	8,6	384	355	29	7,5
Butryny	223	185	38	17,0	342	301	41	12,0	400	358	42	10,5
Gietrzwałd	362	305	57	15,7	599	531	68	11,3	622	542	80	12,8
Gryżliny	395	325	70	17,7	562	490	72	12,8	696	610	86	12,3
Jonkowo	167	133	34	20,4	323	287	36	11,1	326	294	32	9,8
Klebark Wlk	288	226	60	21,0	385	332	53	13,7	430	375	55	12,8
Purda Wlk	166	127	39	23,5	303	260	43	14,2	370	346	24	6,5
Ramsowo	159	125	34	21,4	318	280	38	12,0	385	338	47	12,2
Sząbruk	182	152	30	16,2	335	299	36	10,7	308	291	17	5,5
Sętal	140	120	20	14,3	239	213	26	10,9	267	256	11	4,2
Stanelewo	119	93	26	21,8	223	186	37	16,6	265	237	28	10,5
Wrzesina	140	120	20	14,3	313	288	25	8,0	291	282	9	3,1
Średnia				17,9				11,8				8,6

Tabela 40 ilustruje zjawisko spadku liczby urodzeń nieślubnych w poszczególnych okresach, pomimo wzrostu liczby urodzeń w ogóle. Najwięcej urodzeń bez małżeństwa katolickiego było w okresie powojennym. Wskaźnik wybranych parafii warmińskich wynosił w tym czasie prawie 18%. Wiąże się to z ogólną sytuacją panującą wówczas na Warmii.

Większe znaczenie w badaniach postępowań moralnych mają wskaźniki z lat następnych. Jak widać z zestawienia, wskaźnik urodzeń nieślubnych w latach 1951—1956 wynosił 11,8%, zaś w latach 1957—1962 już tylko 8,6%. Interesujące jest przy tym zjawisko nie uwidocznione w tabelce 40, że w miarę oddalania się od okresu powojennego wzrasta liczba dzieci urodzonych po ślubie tylko cywilnym, maleje natomiast liczba dzieci panińskich.¹⁴² Sądzić można, że spadek urodzeń nieślubnych w okresie III w porównaniu do II, niekoniecznie musi oznaczać wzrost moralności. Po prostu w tym drugim okresie podjęta została w Polsce akcja świadomego macierzyństwa połączona z propagowaniem środków antykoncepcyjnych oraz ze wskazywaniem na możliwość przerywania ciąży. Prawdopodobnie skutkiem tej właśnie akcji nastąpił spadek urodzin panińskich. Ale w takim razie, czy jeszcze obecnie urodzenia nieślubne z matek-panien można traktować jako wskaźnik „złych obyczajów”, skoro każda z nich może bądź stosować środki antykoncepcyjne, bądź przerwać niepożądaną ciążę?

¹⁴¹ Źródło: Księgi chrztów w wymienionych parafiach.

¹⁴² Np. w parafii Klebark Wlk. było po ślubie cywilnym w okresie I — 3, w II — 8, w III — 15 dzieci.

Należy zaznaczyć, że podane wskaźniki urodzeń nieślubnych w omawianych trzech okresach są zróżnicowane w poszczególnych parafiach. Ogólnie jednak, nawet na przykładzie każdej parafii z osobna wziętej potwierdza się zasygnalizowana powyżej regularność. Niezależnie więc od wysokości wskaźnika, w badanych parafiach warmińskich występuje po wojnie stopniowy spadek urodzin nieślubnych. Pewien wyjątek stanowi jedynie parafia Gietrzwałd, w której ostatnio nastąpił wzrost odsetka dzieci nieślubnych w stosunku do lat 1951—1956 oraz parafia Ramsowo, w której od roku 1951 wskaźnik urodzeń nieślubnych jest na ogół wyrównany.

Na uwagę zasługują bardziej same obyczaje seksualne niż skutki w postaci dziecka nieślubnego. Otóż pod tym względem na Warmii w porównaniu do okresu przedwojennego wiele się zmieniło. Dawniej takie społeczności lokalne, jak wieś czy parafia dysponowały różnymi narzędziami kontroli społecznej, dzięki którym mogły wywierać skuteczny wpływ na zachowania moralne młodzieży i dorosłych. Istniały przy tym — presja środowiska, opinia otoczenia, sankcje grupowe, które zmuszały do trzymania się w ryzach, nawet tych, którzy prywatnie nie aprobowali moralnych nakazów Kościoła.¹⁴³ Jeden z księży Warmiaków powiada: „Gdy dziewczyna we wsi źle się prowadziła, a doszło to do proboszcza, to zaraz wysyłał do niej siostrę Katarzynkę. Ta jej dopiero dała”...¹⁴⁴

Po wojnie nastąpiło rozluźnienie więzi grupowej — rodzinnej, sąsiedzkiej i parafialnej. Pojawiły się nowe wzory kulturowe, którym uległa przede wszystkim młodzież. Na nią też chyba najwięcej narzeka się obecnie na Warmii.

„U nas jest dużo chłopaków a mało pannów. Jedni warci są drugich. Najgorsze to pijaństwo i rozpusta. Mało panien nawet z dobrych rodziców

¹⁴³ Na podstawie nielicznych Ksiąg Chrztałów, jakie zachowały się z okresu przedwojennego stwierdzono, że odsetek dzieci nieślubnych był niższy niż po wojnie, np. w Barczewku w latach 1937—1942, na 254 ochrzczonych dzieci było 15, tj. 5,9% nieślubnych; w Ramsowie w latach 1938—1943, na 318 ochrzczonych dzieci było 6 nieślubnych, tj. 1,9%. Były też parafie, w których stan dzieci nieślubnych dawniej niewiele był niższy niż po wojnie, np. we Wrzesinie:

rok	1900	dzieci ochrzczonych	87,	w tym	nieślubnych	3
”	1905	”	”	.94	”	2
”	1910	”	”	82	”	2
”	1916	”	”	49	”	2
”	1920	”	”	76	”	5
”	1925	”	”	71	”	7
”	1930	”	”	53	”	2
”	1935	”	”	50	”	3
”	1940	”	”	25	”	—
”	1944	”	”	32	”	8

¹⁴⁴ Wywiad nr 60, ks. — Pewna Warmiaczka powiada: „Przed wojną czystość była dobra. We wsi było nas 60 dziewcząt w Kongregacji Mariańskiej. Ze sztandarem chodziliśmy do ślubu. Przedtem co cztery tygodnie do czasu ślubu chodziło się do spowiedzi. Miałyśmy kartki i tam się zaznaczało obecność. Wszystkie dochowały dziewictwa, jedna tylko trochę zbłądziła”. Wywiad nr 183. A., k., l. 62.

idzie do ślubu niezamężonych. Dziś nie da się powiedzieć, że jak rodzice dobre to i dzieci dobre".¹⁴⁵

„Wśród młodzieży szerzy się seksualizm, pijaństwo (chłopcy), palenie papierosów (dziewczęta), 90% panien bez dziewictwa idzie do ślubu, często z konieczności. Rodzice są bezradni wobec wybryków swoich synów i córek”.¹⁴⁶

„Dziewczyny się puszczają, żeby złapać chłopaków, mało jest uczciwych, chłopcy piją na zabawach. Panna z dzieckiem nie wstydzi się jak dawniej, uważa to za normalne, nie odczuwa kompleksu mniej wartej”.¹⁴⁷

„Młodzież w parafii jest w większości religijnie obojętna a moralnie zaniedbana. Jednostki są dobre. Dawniej miała jakieś ideały, a teraz to tylko najeść się, ubrać i zabawić. Przeważa konsumpcja”.¹⁴⁸

Przytoczone wypowiedzi zaczerpnięto od respondentów z parafii podmiejskich. W parafiach wiejskich sytuacja przedstawia się lepiej, choć wszędzie można się było zetknąć z pejoratywnymi opiniami o młodzieży.¹⁴⁹ Badani w swoich relacjach nie tylko rejestrują pewne zjawiska, lecz także wskazują na ich przyczyny, jak zanikanie sankcji grupowych, usamodzielnienie się młodzieży, wyłamywanie się spod autorytetu rodziców, kształtowanie się pewnych wzorów kulturowych itp.

Nieco lepiej pod względem obyczajowości seksualnej przedstawiani są starsi, zwłaszcza autochtoni. „Warmiak swoją żonę trzyma *fest*, nie pozwala się jej stroić, rozmawiać z innymi mężczyznami. Żona nie uczestniczy w żadnych przyjęciach bez męża, na weselu nie wolno jej tańczyć z innymi. Jeżeli jedzie autobusem, nie wdaje się w żadne rozmowy z bliżej nieznanymi mężczyznami, jej rozmowa z mężczyzną ogranicza się do zdawkowej odpowiedzi”.¹⁵⁰ W grupie osadników, zwłaszcza z Warszawskiego, kobiety mają więcej samodzielności. Toteż zdrady małżeńskie wśród nich zdarzają się częściej niż wśród autochtonów. Szczególnie nie dociągają na tym tle rodziny zdeprawowane przez alkohol.

Pomimo rygoru, jaki pod niektórymi względami stosują Warmiacy, zarówno wśród tubylców jak i napływowych występują małżeństwa bez ślubu kościelnego, małżeństwa rozbite i tzw. „trójkąty małżeńskie”. Te ostatnie głównie wśród autochtonów. Gdy chodzi o ślub cywilny, charakterystyczne jest, że Warmiacy przed wojną zawierali go tuż przed

¹⁴⁵ Wywiad nr 147. A., k., l. 66.

¹⁴⁶ Wywiad nr 3, ks.

¹⁴⁷ Wywiad nr 5, ks.

¹⁴⁸ Wywiad nr 11, ks.

¹⁴⁹ Na podobne fakty zwracają uwagę również protokoły wizytacji kanonicznej. Por. np. Protokół z dn. 10 i 11 października 1959 sporządzony przez bpa T. Wilczyńskiego w parafii Gietrzwałd, Protokół z dn. 26 i 27 lipca 1959 sporządzony przez bpa J. Drzazgę w parafii Brąszwałd oraz Protokół z dn. 27 i 28 maja 1962 sporządzony przez bpa J. Drzazgę w parafii Klebark Wielki. Archiwum Kurii Warmińskiejteczka: „Protokoły wizytacji kanonicznej”.

¹⁵⁰ Wywiad nr 79, ks.

ślubem kościelnym, najczęściej w drodze do kościoła. Obecnie, jeśli nie stoją na przeszkodzie jakieś względy np. mieszkaniowe, w większości trzymają się tej samej tradycji, zawierając go po zapowiedziach. Napływowi zza Bugu i centralnej Polski przeważnie wcześniej udają się do ślubu cywilnego, jeszcze przed zapowiedziami. W dzień tego ślubu urządzają przyjęcia. Zdarza się, że niektórzy katolicy warmińscy pozostają tylko w ślubach cywilnych.

Trzeba podkreślić, że po wojnie na Warmii zaistniały warunki sprzyjające bezładowi na odcinku małżeńskim. Na skutek wojny, która pochłonęła wielu mężów, pozostały młode wdowy, nawet po kilkadziesiąt w poszczególnych parafiach. Ponadto, część mężczyzn w roku 1945 przeszło za Odrę pozostawiając żony na Warmii. Zdarzało się, że te z kolei w oczekiwaniu na swoich mężów wiązały się tymczasowo z różnymi mężczyznami miejscowymi i napływowymi; niektóre z nich później pozakładały nowe rodziny. Do tego trzeba jeszcze dodać znaczny odsetek „starych panien”. W tej sytuacji niejednokrotnie dochodziło do poligynii, potocznie nazywanej „trójkątem małżeńskim”. „Z małżeństwami nie jest tutaj dobrze. U nas na 20 takich bez ślubu, może wziąć ślub kościelny 5—6. Przeważnie takie małżeństwa co mąż-żołnierz jest w *Reichu* a żona tu. Oni tam też mają żony. Są i Polacy, co mają żony w Polsce, a żyją z naszymi. Niektórzy żyją bez ślubu już po kilka i więcej lat, bo mówią, że nie mają pieniędzy zapłacić za ślub w kościele. To są ludzie zaniedbani. Wdów u nas po wojnie było około 50. Dużo kobiet zamężnych wyjechało do NRF, ale nie wszystkie zostały przyjęte przez mężów.¹⁵¹ Przytoczona wypowiedź Warmiaczki dostatecznie ilustruje charakteryzowane zjawisko.

Tab. 41. Stan małżeństw bez ślubu kościelnego i małżeństw rozbitych w poszczególnych parafiach¹⁵²

L. p.	Parafia	Ilość małżeństw:			
		Ogółem	mogą być uregulowane	nie mogą być uregulowane	rozbitych
1.	Barczewko	3	—	3	2
2.	Barczewo	c. 150	c. 30	c. 120	c. 50
3.	Bartąg	20	4	16	20
4.	Biesowo	10	2	8	12
5.	Biskupiec Warmiński	c. 100	c. 40	c. 60	c. 50
6.	Brąswald	5	1	4	4
7.	Butryny	10	5	5	3

¹⁵¹ Wywiad nr 151. A., k., l. 64.

¹⁵² Źródło: Statystyki parafialne sporządzone na podstawie relacji proboszczów w roku 1963.

L. p.	Parafia	Ilość małżeństw:			
		Ogółem	mogą być uregulowane	nie mogą być uregulowane	rozbitych
8.	Dajtki	20	6	14	12
9.	Dywity	10	—	10	4
10.	Gietrzwałd	10	5	5	1
11.	Gilawy	5	1	4	8
12.	Gryżliny	16	12	4	8
13.	Gułkowo	16	4	12	17
14.	Jonkowo	32	4	28	11
15.	Klebark Wlk.	32	2	30	8
16.	Klewki	6	—	6	5
17.	Lamkowo	10	—	10	1
18.	Nowe Kawkowo	18	2	16	1
19.	Purda Wlk.	6	2	4	1
20.	Ramsowo	5	1	4	5
21.	Sętał	4	3	1	1
22.	Stanlewo	1	1	—	9
23.	Sząbruk	7	4	3	2
24.	Węgój	3	1	2	3
25.	Wrzesina	8	2	6	1

Nie jest łatwo ustalić zasięg małżeństw bez ślubu kościelnego i małżeństw rozbitych na południu Warmii. Oprócz autochtonów, także napływowi współżyją niejednokrotnie bez sakramentalnego małżeństwa. Ci ostatni znajdują na badanym terenie dogodne warunki do tego, aby ukryć się przed opinią publiczną ze swoim małżeństwem nieuregulowanym wobec Kościoła. Element napływowy żyjący bez ślubu kościelnego jest mało stabilny, często zmienia miejsce zamieszkania przechodząc od jednego do drugiego PGR-u. Toteż liczba takich małżeństw nie jest uchwytna nawet dla miejscowego proboszcza. W dodatku te małżeństwa, które nie mają kanonicznych przeszkód, przy różnych okazjach, jak misje, rekolekcje, wizytacja obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej itp. przyjmują ślub kościelny. Wreszcie nie bez podstaw można twierdzić, że przynajmniej część proboszczów przejawia tendencję do ukrywania faktycznego stanu w tym względzie.

Przedstawiona w tabelce 41 liczba małżeństw bez ślubu kościelnego oraz małżeństw rozbitych w parafiach warmińskich tylko w przybliżeniu ilustruje omawiane zjawisko. Na uwagę zasługuje fakt, że prawie w każdej parafii znaczny odsetek małżeństw nie może być uregulowanych wobec Kościoła ze względu na istniejące przeszkody kanoniczne. Prawie w każdej parafii istnieją też małżeństwa rozbite, najczęściej przez jedną ze stron — zdrada, pijaństwo, awantury itp.

Z przeprowadzonych powyżej analiz można wnioskować, że w za-

kresie obyczajowości seksualnej Warmiacy niewiele różnią się od napływowych. Pod jednym względem ich przewyższają, pod innymi znajdują się na niższym poziomie. Pewne różnice na korzyść Warmiaków dostrzega się jedynie wśród starego pokolenia, w młodszym pokoleniu zacierają się one całkowicie. Ogólnie zauważa się, że poziom moralności seksualnej jest raczej niski wśród wszystkich podstawowych grup ludności.

Dalszym problemem domagającym się osobnej uwagi jest pijaństwo. Problem ten został uwzględniony zarówno w ankiecie, jak i w wywiadzie, w formie następującego pytania: „Czy w rodzinie Pana (i) pije ktoś stale alkohol? Kto?” (tab. 42).

Tab. 42. Nadużywanie alkoholu w rodzinie

Pochodzenie terytorialne:	Tak	Nie	Brak odpowiedzi	Ogółem
Wyniki wywiadu	16,3	82,9	0,8	732 = 100%
Wyniki ankiety	19,3	78,6	1,6	1488 = 100%
Autochtoni	17,6	80,7	1,7	1185 = 100%
„Centrala”	23,7	73,8	2,5	181 = 100%
Repatrianci	31,2	67,1	1,7	122 = 100%

Postawione badanym pytanie nie było zbyt precyzyjnie sformułowane. Nie wiadomo bowiem, ani o jaki napój chodzi — wódkę, wino czy piwo, ani też o jaką ilość i częstotliwość używania go. Z tego, co można było wywnioskować w toku badań, można sądzić, że respondenci mieli na uwadze, głównie alkoholików oraz nadużywających często wódki i wina; piwa zaś o tyle, o ile pijący mieszał je z wódką.

Z przedstawionej tabelki 42 wynika, że znaczny odsetek katolików nadużywa alkoholu, niezależnie od tego, czy chodzą do kościoła i przystępują do sakramentów św. W ankiecie rozprawdzonej wśród uczestników niedzielnej mszy św. większy odsetek osób niż w wywiadzie przyznało, że w ich rodzinie jeden lub kilku członków pije stale alkohol. Być może, występujące między wynikami wywiadu i ankiety różnice, tłumaczą się faktem, że ankietę objęła osiem a wywiad tylko dwie parafie. Poziom pijaństwa w parafiach nie jest równy. Dane z ankiety i wywiadu znajdują potwierdzenie w statystykach sporządzonych przez proboszczów w roku 1963. Nie było ani jednej parafii, z której proboszczowie nie donosiliby o mniej lub bardziej szerzącym się pijaństwie. Pomija się tutaj dokładniejsze dane liczbowe z każdej parafii, ponieważ nie wszyscy proboszczowie określili je ściśle. Wyluczając parafie Barczewo i Biskupiec Warmiński, w których istotnie trudno jest ustalić liczbę nadużywających alkoholu, trzeba zaznaczyć, że z innych parafii podano od 10—30 pijaków notorycznych; wśród nich wymieniono także kobiety, u których zresztą pijaństwo zwykle łączy się z prostytutką.

Na szerzącą się plagę pijaństwa zwracają często uwagę biskupi w protokołach wizytacji kanonicznych,¹⁵³ kaznodzieje, rekolekcjoniści, miejscowa prasa.¹⁵⁴ Najbardziej nadużywa alkoholu młodzież męska, zwłaszcza ekonomicznie usamodzielniona oraz robotnicy zatrudnieni poza miejscem zamieszkania. Według danych z ankiety, najwięcej piją repatrianci, a po nich osadnicy z „Centrali”, najmniej autochtoni.

Miejscowi ludzie narzekają, że rozpijają się, szczególnie młodzież, pod wpływem napływowych. Dawniej pili przeważnie „psiwo, a teraz wino i wódkę”.¹⁵⁵ „Przed wojną w ogóle takiego pijaństwa nie było. Najwyżej kilku pijaków nałogowych było w kilku wioskach, a teraz siadają na rowach i piją, nawet na odpustach chłają”.¹⁵⁶ „Pijaństwo u autochtonów zdarza się i to nierzadko. U większości istnieje jednak zrozumienie zła. Np. z okazji bezalkoholowych przyjęć dotrzymują słowa i nie podają alkoholu podczas przyjęcia. Wśród repatriantów najwięcej piją niepraktykujący i zdeprawowani. Ludzie z „Centrali” piją dosyć często. Jest wiele osób, które choć nie dużo, ale piją prawie codziennie.¹⁵⁷ Z innej parafii proboszcz pisze: „Pijaństwo... spożycie alkoholu duże. Każda uroczystość to „okazja”. Tłumaczy: «Gospodarujemy dobrze, stać nas na to. Zresztą żadnej sprawy nie załatwisz bez ćwiartki»”.¹⁵⁸

Z pijaństwem wiąże się kłótnie, gniewy, zawiści rodzinne i sąsiedzkie. Podobnie, jak w poprzednim przypadku problem ten został poruszony w ankiecie i wywiadzie. Pytanie było następujące: „Czy Pan(i) gniewa się z sąsiadami? Jeśli tak, to z iloma rodzinami? Dlaczego?” (tab. 43).

Tab. 43. Kłótnie i gniewy sąsiedzkie

Pochodzenie terytorialne:	Tak	Nie	Brak odpowiedzi	Ogółem
Wyniki ankiety	11,0	87,5	1,5	1488 = 100%
Wyniki wywiadu	19,2	80,4	0,4	732 = 100%
Autochtoni	17,1	82,4	0,5	469 = 100%
„Centrala”	20,7	79,3	—	213 = 100%
Repatrianci	32,0	68,0	—	50 = 100%

¹⁵³ Por. Protokół z dn. 27 i 28 czerwca 1959 sporządzony przez bpa T. Wilczyńskiego w parafii Ramsowo; Protokół z dn. 14 października 1962 r. sporządzony przez bpa J. Obłąka w parafii Orzechowo-Pluski; Protokół z dn. 12 i 13 maja 1962 sporządzony przez bpa J. Obłąka w parafii Barczewo. M. in. napisano: „Z wad można wymienić pijaństwo zwłaszcza w dni targowe, po otrzymaniu pensji i na zabawach tanecznych. Sporo jest jeszcze nie połączonych sakramentalnie małżeństw, z tych większości nie da się naprawić z powodu istniejących przeszkód”. AKW teczka: „Protokoły wizytacji kanonicznej”.

¹⁵⁴ Por. np. S. K o ł a k o w s k i: Zwalczamy picie wódki! *Słowo Powszechne*. Dodatek. *Słowo na Warmii i Mazurach* 1961 nr 22.

¹⁵⁵ Wywiad nr 60, ks.

¹⁵⁶ Wywiad nr 151. A., k., l. 64.

¹⁵⁷ Wywiad nr 79, ks.

¹⁵⁸ Wywiad nr 130, ks.

Jak można wnioskować z załączonej tabelki 43, znaczna część badanych jest skłócona ze swoimi sąsiadami. Na południu Warmii w porównaniu np. z wioskami w centralnej Polsce, istnieją dość trudne warunki do zawiści sąsiedzkich. Wsie warmińskie są na ogół małe, często podzielone jeziorami i lasami. Niemal przy każdej wsi jest kolonia, złożona z gospodarstw mniej lub bardziej od siebie odległych. Pomimo to ludzie nierzadko są skłóceni z jedną lub więcej rodzinami. Według danych z wywiadu, na 140 osób skłóconych, 79 gniewa się z jedną rodziną, a 61 z dwiema, trzema i więcej. Większość rodzin po kłótni gniewa się i nie rozmawia z sobą, mniejszość — powiada, że „nie gniewa się, ale nie rozmawia”.

Przedmiotem sporów bywają różne sprawy np. „Nie gniewam się z żadnym sąsiadem tutaj. Tylko tutaj mieszkają takie Jehowy, to z nimi nie rozmawiamy. Ona nas przezywa od naszych krzyżów, obrazy każe porzucać w piec” (A., k., l. 56). „Teraz się gniewam. Jak ktoś się gniewa i przezywa Polusami i tłumaczę, że tu była Polska od zdechłych bobów, to mówią, że powinnam być tam, gdzie mój mąż, na cmentarzu” (C., k., l. 53). „Z jedną, chodzi o krzywdę, bo spał mi krowami koniczynę z mojej roli. Mówił, że musi mnie zniszczyć. Podałem go do sądu i sprawę wygrałem” (R., m., l. 47). „Tak, jedna mojemu mężowi stawiała wódkę i go buntowała” (C., k., l. 33). „Sąsiadka, Warmianka zaskarżyła mojego męża o alimenty, choć stary już jest” (A., k., l. 56). „Gniewa się z bratową. Zaczęło się od sprawy dziecka. Jak to z małymi dziećmi bywa” (A., k., l. 59). „Gniewam się z dwiema rodzinami. Pierwsza, to mój brat szedł z nożem na nas i chciał nas wymordować, więc nie możemy się zgodzić i musieliśmy się wyprowadzić. Druga to z powodu dzieci, wyzywają mnie od k..., ty k... j... krzyczy na mnie z powodu moich dzieci...” (A., k., l. 36). „Nie mam żadnego towarzystwa, nie koleguję z nikim, ale żyję w zgodzie ze wszystkimi. Przedtem gniewałam się z jedną sąsiadką, która rozbijała mi małżeństwo. Teraz jak widzę, że ktoś jest mi niechętny, to wolę nie rozmawiać” (C., k., l. 25). W sumie przedmiotem sporu są najczęściej plotki, przezwiska, wyrządzone szkody materialne, kradzieże, sprawy spadkowe, mieszkaniowe, problemy narodowościowe i religijne.

Na kłótnie i gniewy w parafii zwracali uwagę również proboszczowie w toku prowadzonych z nimi wywiadów, podkreślając, że częściej zdarzają się one wśród napływowych niż wśród Warmiaków. Jeden z nich powiada: „Wśród Warmiaków kłótnie mają przebieg spokojny, ograniczają się raczej do kręgu rodzinnego, napływowi kłócą się ostro, ale za to szybciej zapominają”.¹⁵⁹ Tabelka 43 również wskazuje, że autochtoni mniej są kłótniwi niż napływowi. Spośród zaś napływowych więcej kłócą się repatrianci niż osadnicy z centralnej Polski.

¹⁵⁹ Wywiad nr 110, ks.

Osobliwy problem zachowań moralnych katolików warmińskich stanowią bójki, zabójstwa, chuligaństwo, kradzieże i inne przestępstwa. Według statystyki Milicji Obywatelskiej w r. 1963 ogółem zameldowano w powiecie biskupieckim 1104 przestępstwa, w tym 392 kradzieże (m. in. 28 z włamaniem), 4 rozboje, 38 przestępstw urzędniczych i 13 spekulacji; natomiast w powiecie olsztyńskim, niestety łącznie z miastem Olsztynem,¹⁶⁰ ogółem zameldowano 4.054 przestępstwa, w tym 2 zabójstwa, 2.358 kradzieży (m. in. 189 z włamaniem), 26 rozbojów, 115 przestępstw urzędniczych i 11 spekulacji.¹⁶¹ W tym samym roku kolegia karno-administracyjne przy prezydiach rad narodowych nałożyły kary za wykroczenia w pow. biskupieckim ogółem 752, w tym 398 za pijaństwo oraz zakłócenie porządku publicznego, 119 za brak porządku na drogach publicznych, 235 za inne; w pow. olsztyńskim zaś ogółem 333, w tym 119 za pijaństwo oraz zakłócenie porządku publicznego, 81 za brak porządku na drogach publicznych i 133 za inne wykroczenia.¹⁶² W porównaniu z innymi powiatami województwa olsztyńskiego, południe Warmii, gdy chodzi o omawiane przestępstwa, reprezentuje nieco niższy poziom moralny. Wpływa na to niewątpliwie bliskość miasta Olsztyna.

Sumując rozważania zawarte w tym rozdziale, należy stwierdzić, że zachowania moralne badanych znacznie odbiegają od obowiązującego modelu moralności religijnej. Stwierdzenie to odnosi się do wszystkich omawianych problemów. Zaobserwowano przy tym interesującą prawidłowość, która mówi, że zasięg zachowań dewiacyjnych w stosunku do modelu moralności kształtuje się w zależności od rodzaju problematyki moralnej. Jeśli bowiem w modelu moralności wyróżniłoby się normy czysto kościelne, normy ewangeliczne oraz normy naturalno-prawne, to trzeba stwierdzić, że katolicy warmińscy w swoich zachowaniach najbardziej stosują się do moralności czysto kościelnej, mniej do moralności czysto-religijnej, najmniej zaś do moralności naturalnej. Wynika stąd dalej, że religijność względnie „kościelność” badanych nie zawsze łączy się z moralnością naturalną. Innymi słowy są ludzie „religijni” choć „nieetyczni” w znaczeniu etyki naturalnej i odwrotnie, są ludzie „etyczni”, choć „niereligijni”.

Odnosnie do trzech podstawowych grup ludności ustalono, że stosunkowo najwyższy poziom moralny reprezentują autochtoni, nieco niższy — repatrianci ze Wschodu, najniższy — napływowi z centralnej Polski. Prawidłowość ta ma charakter ogólny; w szczegółowej problematyce moralnej zachodzą pewne różnice pomiędzy tymi grupami. W moralności kościelnej, autochtoni niewątpliwie zajmują wyższą pozycję od repatrian-

¹⁶⁰ W roku 1961 w pow. olsztyńskim było 691 a w pow. biskupieckim 614 przestępstw. Rocznik Statystyczny woj. olsztyńskiego 1962 s. 299.

¹⁶¹ Rocznik Statystyczny woj. olsztyńskiego 1964 s. 359.

¹⁶² Tamże s. 367.

tów i osadników z „Centrali”, w moralności ewangelicznej raczej repatrianci wysuwają się przed autochtonów i napływowych z Polski; w moralności naturalnej zaś różnice pochodzenia terytorialnego zacierają się, zwłaszcza wśród młodszej generacji, wśród starszej generacji — autochtoni pod pewnymi względami przewyższają napływowych.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej rozprawy było znalezienie odpowiedzi na pytanie — czy i o ile moralność katolików południowej Warmii jest sprawdzianem żywotności religijnej? Zawierający się w tym pytaniu problem został kolejno omówiony w trzech etapach: I — znajomość obowiązującego modelu moralności, II — akceptacja, preferencja i uzasadnienie norm moralnych wchodzących w skład tego modelu i III — zgodność lub niezgodność zachowań moralnych z obowiązującym modelem. W ramach tej problematyki uwzględniono nie tylko stan moralności, ale także pewne czynniki, które go różnicują i warunkują. Przeprowadzone w pracy rozważania pozwoliły na wysunięcie szeregu interesujących wniosków i hipotez.

Odpowiedź na postawiony we wstępie problem nie wypadła jednoznacznie. Jak się okazało w toku poczynionych analiz na bazie zgromadzonego materiału empirycznego, badana zbiorowość nie jest wystarczająco zorientowana w sprawach obowiązującego modelu moralności religijnej. Wprawdzie rozważania nad wiedzą moralną miały raczej charakter ogólny, za mało wnikano w aktualnie propagowany model moralności, niemniej jednak, nawet te zagadnienia, które omówiono w rozdziale drugim świadczą dobitnie o ignorancji katolików warmińskich w dziedzinie moralności. Aktualny stan badanej wiedzy znajduje pewne wyjaśnienie w fakcie, że zarówno autochtoni jak i napływowi byli po wojnie w pewnej mierze zaniedbani pod względem duszpasterskim na skutek braku kapłanów i niesystematycznego nauczania religii. Zresztą w większości są to ludzie prości o niskim poziomie kultury umysłowej. Gdy chodzi o Warmiaków trzeba dodać, że duszpasterze zawsze mieli pewną trudność przekazywania im treści religijnych. Księża autochtoni, którzy mogliby bardziej dotrzeć do psychiki Warmiaków wyjechali do Niemiec; młodzież tubylcza zaś, poza nielicznymi wyjątkami, nie chciała wstępować do Seminarium Duchownego.

Trudno powiedzieć na ile niski stan wiedzy moralnej ma związek z akceptacją obowiązującego modelu moralności. Stwierdzono jednakże na przykładzie różnych norm, iż są one tylko w mniejszym lub większym stopniu uznawane i aprobowane przez katolików warmińskich. Stopień

tej akceptacji zależy m. in. od rodzaju i charakteru normy moralnej. Im trudniejsza jest jakaś norma do przestrzegania w życiu, tym mniej jest ona akceptowana przez katolików. Przykładem mogą tutaj być normy z zakresu „etyki kościelnej” (przykazania kościelne) i normy z dziedziny etyki seksualnej. Sądzić można, że aktualny stan przekonań moralnych katolików warmińskich znajduje wyjaśnienie w pluralizmie wartości kulturowych m. in. laickich, ustawicznie wpływających na ich postawy życiowe przy jednoczesnym braku pogłębienia motywacji religijnej.

Interesujące byłoby stwierdzić, w jakim stopniu przekonania moralne kształtują postępowania katolików warmińskich. Niewątpliwie jednak wpływ ten jest dostrzegalny. Normy mniej akceptowane są jednocześnie mniej przestrzegane w ich życiu na codzień. Jako przykład można wymienić normy czysto religijne i normy naturalno-prawne. Bywa też odwrotnie; trudna praktyka życiowa w jakiejś dziedzinie moralności skłania katolika do „rewizji” norm obowiązujących w jej zakresie, np. w dziedzinie etyki płciowej. Porównując z sobą stan przekonań i stan zachowań moralnych, stwierdzono ogólnie, że to drugie kształtuje się na niższym poziomie niż pierwsze. Ustalono przy tym, że z trzech podstawowych dziedzin moralności — „kościelnej”, religijnej i naturalnej, postępowania katolików najmniej odbiegają od modelu w pierwszej, najbardziej zaś w trzeciej z nich. Aktualny profil zachowań moralnych uwarunkowany jest wielorako, z pewnością jednak, przynajmniej gdy chodzi o pewne dziedziny, ma on związek z sytuacją, jaka zaistniała na Warmii w czasie przejścia frontu, działalności różnych band i „dzikiego” osadnictwa.

Biorąc pod uwagę stan wiedzy, przekonań i zachowań moralnych na przykładzie badanej zbiorowości ogólnie trzeba stwierdzić, że moralność tylko w niewielkim zakresie jest sprawdzianem żywotności religijnej katolików południowej Warmii. Pomijając już fakt słabej znajomości obowiązującego modelu moralności, choć zrozumienie i świadomość nakazów moralnych ma również pewne znaczenie dla życia moralnego, przede wszystkim stwierdza się, że znaczny odsetek katolików nie aprobuje i nie stosuje się w postępowaniu do propagowanych norm i ocen moralnych. Wprawdzie katolicy warmińscy w praktyce zawsze przekraczali normy moralne, to obecnie jednak — jak wynika z niektórych porównań do okresu dawniejszego — przekraczają je częściej, a co więcej, kwestionują lub wprost odrzucają pewne nakazy moralne. Najbardziej uderza brak ducha religijnego w rodzinach, od którego wszakże zależy atmosfera wychowawcza, w której kształtują się postawy religijno-moralne młodego pokolenia.

Na podstawie ustalonych wskaźników postępowania moralnych,

można — jak się wydaje — wśród katolików warmińskich wyróżnić cztery typy moralne,¹⁶³ a mianowicie:

I — katolicy aktywni, którzy nie tylko wypełniają obowiązki religijno-moralne, ale także apostołują przykładem swego życia w najbliższym otoczeniu. Można o nich powiedzieć, że stanowią pewien „załączek” aktywizacji środowiskowej w parafii. Niestety, grupa ta jest najmniej liczebna, w sumie nie przekracza 5%.

II — katolicy spokojni, którzy na ogół wypełniają obowiązki religijno-moralne, niemniej nie tworzą na tyle zwartej rodziny, żeby mogli aktywnie oddziaływać na otoczenie. Ludziom tym nie można specjalnie uczynić jakiegoś zarzutu z punktu widzenia obowiązującego modelu moralności. Swoim zasięgiem obejmują około 45% katolików.

III — katolicy połowiczni, którzy częściowo wypełniają nakazy moralne, zwłaszcza z dziedziny religijno-kościelnej, częściowo zaś je przekraczają, na skutek czego wywierają raczej negatywny wpływ na swoje najbliższe otoczenie. Ogółem grupa ta stanowi około 30% ludności.

IV — katolicy konfliktowi, którzy w zasadzie nie zwracają uwagi ani na obowiązujący model moralności religijnej, ani na własne sumienie, ani na opinię otoczenia, ponieważ prowadzą nieuporządkowane życie indywidualne i rodzinne. Wywierają oni zdecydowanie negatywny wpływ na swoje środowisko. Ogółem obejmują około 20% ludności.

Przedstawiona typologia nie jest całkiem wyczerpująca. W każdym z wymienionych typów można by wprowadzić pewną gradację zachowań, niemniej wydaje się, że typologia ta ilustruje, przynajmniej w ogólnych zarysach, stopnie żywotności religijnej w zakresie moralności.

Osobnym osiągnięciem pracy jest zweryfikowanie wysuniętej we wstępie hipotezy zróżnicowań. Stwierdzono bowiem, że badana zbiorowość różnicuje się nie tylko w ogólnym poziomie wiedzy, przekonań i zachowań moralnych, ale także ze względu na takie czynniki społeczno-demograficzne, jak pochodzenie terytorialne, wiek, płeć, wykształcenie, stan cywilny, zawód i dojazd do pracy. Wszystkie te hipotezy zostały szczegółowo omówione w toku przeprowadzonej analizy wyników badań. Dodajmy, że potwierdza się także postawiona poprzednio hipoteza w odniesieniu do religijności Warmiaków. Stosownie do niej, religijność ta polega głównie na spełnianiu praktyk nakazanych lub zalecanych przez Kościół. Cechuje ją jednakże brak odpowiedniego pogłębienia ideologicznego oraz konsekwentnego wiązania jej z życiem codziennym. Innymi słowy, jest to religijność mechaniczna, mało świadoma, rytualistyczna. Nie ulega wątpliwości, że pod wieloma względami jest ona podobna do religijności napływowych.

¹⁶³ Por. M a j k a: Socjologia parafii jw. s. 105.