

**Ryszard Kamiński, Zbigniew
Narecki, Władysław Piwowarski,
Romuald Rak**

Biuletyn socjologii religii

Collectanea Theologica 53/3, 125-143

1983

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII

Zawartość: I. BADANIA. 1. Przynależność do Kościoła w Jugosławii. — 2. Praktyki religijne środowiska wiejskiego w Polsce. II. PUBLIKACJE. 1. Przykazanie święcenia niedzieli. — 2. Parafia przyszłości — przyszłość parafii. — 3. Kościół wobec współczesnych wzorów życia rodziny wiejskiej w Polsce*.

I. BADANIA

1. Przynależność do Kościoła w Jugosławii

Socjologia religii w Jugosławii ma znaczne osiągnięcia w zakresie badań empirycznych jak i refleksji teoretycznej¹. Z problematyki badawczej podejmowanej przez jugosłowiańską socjologię religii skupimy uwagę na zagadnieniu przynależności do Kościoła. Oprzemy się tu głównie na badaniach prowadzonych w północnej Chorwacji (przede wszystkim w regionie Zagrzebia) w latach 1969, 1970, 1975².

1. Ujęcie socjologiczne przynależności do Kościoła

Jednym z aspektów zjawiska religijnego jest przynależność religijna. Ze względu na swój wymiar horyzontalny stanowi ona przedmiot zainteresowań socjologów. Rozpatrują oni przynależność do Kościoła od strony zewnętrznych przejawów życia religijnego. Sfera działania nadprzyrodzonego jest niedostępna obserwacjom empirycznym. Nie deprecjonując więc tego, co jest właściwe dla Kościoła, socjolog interesuje się społecznymi wymiarami przynależności do Kościoła. Przynależność ta rozpatrywana jako kategoria socjologiczna nie stanowi zjawiska jednorodnego, lecz jest wyraźnie stopniowalna od czysto formalnego uznania się za członka Kościoła, poprzez mniej lub bardziej pełne utożsamianie się z celami i wartościami reprezentowanymi przez grupę religijną, aż po całkowite i emocjonalne zjednoczenie się z Kościołem dokonujące się przez pełną akceptację celów Kościoła i przyjęcie ich jako jednoznacznych ze swymi.

W socjologii religii akcentuje się specyficzny charakter Kościoła jako instytucji, podkreślając przy tym, że reprezentuje on jedną z najbardziej złożonych form instytucjonalizacji religii. Wśród innych grup religijnych Kościół katolicki odznacza się tym, że przynależy się do niego zwyczajnie od urodzenia. W Kościele dostrzega się wysoki poziom instytucjonalizacji wyrażającej się w hierarchiczności władzy, zdogmatyzowaniu treści wia-

* Biuletyn socjologii religii przygotowuje Zakład Socjologii Religii KUL pod kierunkiem ks. Władysława Piwowskiego. Redaktorem obecnego numeru jest ks. Ryszard Kamiński.

¹ Por. J. Baloban, *Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft*, Zürich-Einsiedlen-Köln 1982, 101—117.

² Oprócz cytowanego wyżej opracowania wykorzystano także S. Bahtijarevic, S. Vrcan, *Religiozno ponasánje. Manifestacija religioznog ponasánja stanovništva zagrebačke regije*, Zagreb 1975, t. 1—2 oraz S. Bahtijarevic, *Religija i ateizam u samoupravnom socijalističkom društvu*, Zagreb 1979.

ry, określonych wspólnych rytach i symbolach oraz dyscyplinie. Oprócz tego ukierunkowany jest on na wartości uniwersalistyczne, dąży do objęcia oddziaływaniem wszystkich ludzi oraz znalezienia *modus vivendi* ze społeczeństwem globalnym.

Pomijając aspekt doświadczeniowo-przeżyciowy (subiektywna forma przynależności) można w przynależności do Kościoła w ujęciu socjologicznym wyróżnić trzy poziomy partycypacji: a) poziom kulturowy, obejmujący wartości, normy oraz wzory zachowań obowiązujące w Kościele; b) poziom rytualny, obejmujący zespół zachowań obrzędowych właściwych Kościołowi; c) poziom „interakcyjny” wyznaczony układem ról i statusów istniejących w Kościele.

W omawianych tu jugosłowiańskich badaniach zwrócono szczególnie uwagę na dwa pierwsze poziomy przynależności.

2. Przynależność do Kościoła w płaszczyźnie kulturowej

Przynależność na poziomie kulturowym oznacza zarówno znajomość jak też akceptację norm i wartości oraz wzorów rytualno-moralnych obowiązujących w Kościele. Poziom znajomości i akceptacji systemu kulturowego Kościoła jest więc pierwszym wskaźnikiem instytucjonalnej przynależności do Kościoła. Otwiera się tu przed socjologiem religii szerokie pole obserwacji.

W postawie człowieka w odniesieniu do religii można wyróżnić następujące elementy: pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się do religii, znajomość lub nieznanomość zasad wiary i przekonania religijno-moralne. Najpierw zajmiemy się pierwszym z tych elementów (ustosunkowanie się do wiary) w omawianych tu badaniach.

a) Postawy wobec religii

W badaniach chorwackich wskaźnik respondentów deklarujących przynależność do Kościoła katolickiego wynosił 86,6% (w tym 89,1% badanych kobiet i 85,2% badanych mężczyzn), do Kościoła prawosławnego 5,5% i do religii mahometańskiej 0,9%. Spośród respondentów 96,5% kobiet i 97,2% mężczyzn stwierdziło, że są ochrzczeni.

Badania z 1969 roku wykazały, że spośród respondentów należących do Kościoła katolickiego 48,9% zadeklarowało się jako wierzący, a w badaniach z roku 1975 wskaźnik ten był znacznie wyższy i wynosił 56,4%. W badaniach zaś z 1975 r. 58,8% kobiet i 43,0% mężczyzn określiło siebie jako wierzących, w tym 31,0% kobiet i 15,5% mężczyzn uznało się nawet za głęboko wierzących.

Uwzględniając kategorię wieku należy odnotować, że respondenci w wieku 60 i więcej lat w 78,7% deklarowało się jako wierzący, a tylko 5,4% jako ateści. W kategorii zaś najmłodszych respondentów (18—24 lata) tylko 23,3% uznało się za wierzących, a 17,9% za ateistów. Badania prowadzone wśród młodzieży w 1975 r. wykazały, że tylko 20,0% respondentów tej kategorii uważa się za wierzących.

Wskaźniki respondentów niezdecydowanych w sprawach wiary wynosiły w badaniach z 1969 r. 20,7%, w badaniach z roku 1970 — 12,4% i w badaniach z 1975 r. — 20,0%. Wskaźnik niezdecydowanej młodzieży w sprawach wiary wynosił 20,0%.

Odszetek respondentów deklarujących się jako niewierzący kształtował się w 1969 r. 20,7%, w 1970 r. 20,0%, w 1975 r. 15,9%. Badania młodzieży wykazały 23,0% niewierzących.

Respondentów deklarujących się jako ateści było w badaniach z 1969 r. 13,7%, w badaniach z 1970 r. 10,0% i w badaniach z 1975 r. 12,3%, w badaniach młodzieży z 1975 r. było 17,5% ateistów. Największy odsetek re-

spondentów deklarujących się jako ateści, a nawet jako wojujący z religią ateści było w kategorii 40—50 lat życia.

W badaniach chorwackich niewierzący i ateści obejmują razem od 28,2% do 34,4% badanej populacji, a wśród młodzieży jest ich 41,2%. Przedstawiciele obu tych kategorii nie utrzymują kontaktu z Kościołem albo mają go częściowo rozluźniony. Wśród areligijnych respondentów 43,6% nie jest przeciwnikami religii, a 52,5% chrzci swoje dzieci w kościele. Zdziwiająco wysoki jest wskaźnik respondentów areligijnych, którzy są przeciwnikami religii (56,4%), chociaż 30% respondentów tej grupy brało ślub kościelny i 27,0% chrzci swoje dzieci w kościele. Przedstawiciele obu tych grup mają luźny związek z Kościołem jako wspólnotą wierzących. 99,4% respondentów areligijnych nie przyjęło nigdy Komunii św., a 86,6% respondentów nigdy nie modli się, zaś 77,9% nawet nie wierzy w istnienie Boga. Wśród respondentów deklarujących się jako ateści kobiety stanowią 39,2% a mężczyźni 60,8%.

Badania z 1975 r. ukazują, że respondenci wyznają wiarę katolicką jako wyznanie ich matki w 97,3%, jako wyznanie ojca w 96,4% oraz jako wyznanie pochodzące z własnych poszukiwań w 93,4%. Respondenci bezwyznaniowi stwierdzili, że ich bezwyznaniowość była przyjęta przez nich od matki (1,8%), od ojca (2,5%) oraz pochodzi z własnych poszukiwań (5,7%).

b) Przekonania religijne

Osobiste przekonania religijne są warunkiem przynależności religijnej i pozostają one w związku z wiedzą religijną. Brak wiedzy z zakresu religii może przyczynić się do błędnego rozumienia, wątpienia, a nawet odrzucenia niektórych prawd wiary. W przekonaniach religijnych znaczenie ma akceptacja i internalizacja prawd wiary. Akceptacja prawd wiary może być tylko częściowa, z zastrzeżeniami lub bez zastrzeżeń, z większymi lub mniejszymi wątpliwościami. Zróźnicowanie w przyjęciu depozytu wiary może być uzależnione od cech osobowości, przeżyć człowieka, a także typu dotychczas kształtowanej religijności. Im większe odchylenie w doktrynie wiary, tym większa też zmienność postaw religijnych i większa możliwość rozluźnienia przynależności do Kościoła.

W badaniach chorwackich zwrócono uwagę na przekonania respondentów w stosunku do takich prawd wiary jak wiara w Boga, wiara w boską naturę Chrystusa, wiara w życie pozagrobowe, wiara w przeznaczenie itd.

Z badań wynika, że w Boga wierzy 33,5% wszystkich osób ankietowanych i 62,6% z grupy respondentów deklarujących się jako wierzący bądź głęboko wierzący. Wierzy w Boga 45,0% kobiet i 25,0% badanych mężczyzn; wątpi w istnienie Boga 18,6% kobiet i 20,0 mężczyzn; nie wierzy w istnienie Boga 30,4% kobiet i 45,1% mężczyzn.

W bóstwo Chrystusa wierzy 48,0% kobiet i 31,2% mężczyzn; nie wierzy 35,0% kobiet i 52,8% mężczyzn; wątpi w bóstwo Chrystusa 16,8% kobiet i 16,0% mężczyzn.

W życie pozagrobowe wierzy 25,3% kobiet i 14,3% mężczyzn; nie wierzy 53,9% kobiet i 68,3% mężczyzn; wątpi 20,8% kobiet i 17,1% mężczyzn.

W przeznaczenie człowieka wierzy 49,4% kobiet i 31,4% mężczyzn; nie wierzy 34,1% kobiet i 51,2% mężczyzn; wątpi w przeznaczenie człowieka 16,5% kobiet i 17,4% mężczyzn.

c) Przekonania moralne

Podobnie jak przekonania religijne, również i przekonania moralne stanowią czynnik sprzyjający kształtowaniu się przynależności do Kościoła. Omawiane badania chorwackie zwracają uwagę tylko na niektóre elementy tego parametru.

Zachowywanie nauki wiary w życiu człowieka jest bardzo ważne dla

44,2% kobiet i 25,3% badanych mężczyzn; mało ważne jest dla 18,4% kobiet i 23,4% mężczyzn; nieważne jest dla 37,4% kobiet i 51,4% mężczyzn.

Zachowuje w życiu przepisy i zwyczaje religijne 28,3% wszystkich respondentów oraz 47,5% z grupy wierzących respondentów; zachowuje je tylko w wyjątkowych sytuacjach 16,8% ogółu respondentów; nie zachowuje 52,9% ogółu respondentów i 27,0% spośród respondentów deklarujących się jako głęboko wierzący i wierzący.

3. Przynależność do Kościoła w płaszczyźnie działań rytualnych

Przynależność do grupy religijnej dokonuje się przez określone wierzenia i moralność, czyli świadomość religijną jej członków, a następnie przez związane z tymi wierzeniami praktyki religijne. W obrzędowości istotne znaczenie ma element przeżyciowy i związane z nim doświadczenie religijne, ujawniające się w praktykach religijnych. Budzi ono u wierzących uczucie szacunku i przywiązania utwierdzając w ten sposób wiarę i więź z Kościołem. Praktyki religijne mogą mieć różny zakres działania i stąd może im przypadać różna siła wiążąca z Kościołem.

W ramach praktyk religijnych wyróżniamy praktyki jednorazowe, czyli spełniane jeden raz w życiu, praktyki obowiązkowe nakazane przez Kościół katolicki i praktyki nadobowiązkowe, zwane pobożnymi.

a) Praktyki jednorazowe

Praktyki jednorazowe są spełniane w przełomowych chwilach życia biologicznego i społecznego człowieka. Wśród tych praktyk na pierwszym miejscu wymienia się chrzest. Z badań chorwackich wynika, że wskaźnik ochrzczonych respondentów wynosi 96,7%; nieochrzczonych 2,7%. Respondenci bez ukończonej szkoły podstawowej chrzczą swoje dzieci w 100%, rodzice z ukończoną szkołą wyższą chrzczą dzieci w 45,4%, a rodzice z wykształceniem uniwersyteckim chrzczą swoje dzieci w 41,8%.

Inną praktyką jednorazową jest bierzmowanie. Z badań wynika, że sakrament ten przyjęło 73,9%. Bardziej rozpowszechnioną praktyką jest jednak pierwsza Komunia św. Z badań wynika, że przyjęło pierwszą Komunię św. 85,3% respondentów, a nie było nigdy u Komunii św. 12,3%. Duże znaczenie przywiązują respondenci do praktyki ślubu kościelnego. Ślub kościelny chce zawrzeć 96,8% partnerów bez ukończenia szkoły podstawowej, 43,8% respondentów, którzy ukończyli jakąś wyższą szkołę i 41,7% respondentów, którzy ukończyli studia uniwersyteckie, w innych grupach wskaźniki wahają się od 60,0% do 83,7%.

b) Praktyki obowiązkowe

W badaniach chorwackich zwrócono szczególną uwagę na udział we Mszy św. niedzielnej i świątecznej. Wyniki w tej mierze są następujące: regularnie uczęszcza na Mszę św. 10,5% ogółu badanych osób, w tym 16,6% kobiet i 6,0% mężczyzn; nieregularnie uczęszcza na Mszę św. 27,8% respondentów, w tym 29,3% kobiet i 26,4% mężczyzn; tylko w większe święta roku uczęszcza na Mszę św. 13,4% ankietowanych osób; nie uczestniczy nigdy we Mszy św. 47,9% respondentów, w tym 36,9% kobiet i 55,8% mężczyzn. Z grupy respondentów deklarujących się jako głęboko wierzący i wierzący uczęszcza regularnie na Mszę św. 19,4% i nie uczęszcza w ogóle na Mszę św. 16,8%.

Zalecane jest w miarę możliwości przyjmowanie Komunii św. w każdej Mszy św. jako wyraz pełnego i integralnego w niej uczestnictwa. Omawiane tu badania wykazują, że co tydzień przystępuje do Komunii św. 2,1%

kobiet i 0,6% mężczyzn; raz w miesiącu 3,8% kobiet i 1,6% mężczyzn; tylko z okazji najważniejszych świąt roku 28,9% kobiet i 16,0% mężczyzn; nigdy nie przyjmuje Komunii św. 65,1% kobiet i 81,8 mężczyzn.

c) Praktyki nadobowiązkowe

W praktykach nadobowiązkowych, zwanych czasem pobożnymi, zawiera się element „osobowo-dobrowolny”. Jednakże niektórzy katolicy w różnych środowiskach społecznych mogą traktować je nawet jako obowiązkowe. Wachlarz praktyk nadobowiązkowych jest zróżnicowany. Są praktyki publiczne i prywatne, ogólnokościelne i regionalne, ściśle religijne i zwyczajowo-towarzystwowe. Omawiane tu badania dostarczają informacji odnośnie modlitwy.

Modli się codziennie 18,3% respondentów, w tym 27,0% kobiet i 9,5% mężczyzn; nieregularnie modli się 31,0% respondentów, w tym 48,6% kobiet i 13,4% mężczyzn; przy okazjach tylko modli się 7,9% ankietowanych, w tym 7,4% kobiet i 8,4% mężczyzn; wyjątkowo modli się 11,1% respondentów, w tym po równo mężczyźni i kobiety; nigdy nie modli się 46,7% respondentów, w tym 35,9% kobiet i 57,6% mężczyzn.

Najczęściej respondenci modlą się w domu odmawiając pacierz. W tej mierze osiągnięto wyniki następujące: regularnie modli się w domu 17,4% respondentów; czasem modli się 17,7% respondentów; w wyjątkowych sytuacjach modli się w domu 8,5% ankietowanych; nie modli się wcale 55,7% badanych osób. Spośród respondentów deklarujących się jako wierzący modli się w domu regularnie 32,4% i nie modli się wcale 23,9%.

Przytoczone dane z jugosłowiańskich badań socjologicznych pozwalają stwierdzić, że badana populacja różnicuje się w zakresie przynależności do Kościoła tak w płaszczyźnie kulturowej, jak i w płaszczyźnie działań rytualnych. W płaszczyźnie kulturowej różnicuje się od głęboko wierzących poprzez stopnie pośrednie aż do niewierzących i ateistów. Wyższe wskaźniki w tej płaszczyźnie osiągnęły kobiety niż mężczyźni, wyższe osoby z niższym wykształceniem niż wyższym, wyższe osoby starsze niż ludzie w wieku produkcyjnym. Podobnie i na płaszczyźnie partycypacji obrzędowej czynnikami różnicującymi związek z Kościołem jest płeć, wiek i wykształcenie. Także w tej płaszczyźnie przynależność do Kościoła jest słabsza wśród mężczyzn niż wśród kobiet, rozluźnia się wraz ze wzrostem wykształcenia i młodym wiekiem badanych.

ks. Ryszard Kamiński, Lublin

2. Praktyki religijne środowiska wiejskiego w Polsce

Zmiany zachodzące w społeczności wiejskiej w Polsce są głębokie i wielokierunkowe. Można powiedzieć, że jest to środowisko zróżnicowane społecznie i zawodowo. Stąd lepiej jest mówić o konkretnych środowiskach wiejskich niż o środowisku wiejskim globalnie. Są to środowiska: rolnicze, dwuzawodowe, robotnicze wiejskie i podmiejskie. Można je zamknąć w dwu zasadniczych typach: a) środowiska „zamknięte” względnie tradycyjne, utrzymujące się na peryferyjnych terenach rolniczych, praktycznie dziś coraz bardziej kurczące się oraz b) środowiska „otwarte”, do których należą znajdujące się na różnym stopniu modernizacji wsie rolnicze, środowiska dwuzawodowe (tzw. chłopo-robotnicze), robotnicze wiejskie oraz podmiejskie.

Niniejsze zestawienie pokrywa się w zasadzie z typami środowisk wiejskich uzyskanych na podstawie analizy dotychczasowych badań socjologicznych. Na temat każdego typu środowisk wiejskich można znaleźć wiele opracowań. Szczególnie cenne wydają się monografie parafii oraz pozycje drukowane katolickich liderów socjologii religii oraz zasługujące na uwagę prace ośrodków laickich, zwłaszcza OBOP i takich autorów jak E. Ciupa-

ka, H. Kubiaka, D. Markowskiej, A. Pawełczyńskiej. Należy przy tym wspomnieć, że badania nad praktykami religijnymi, które mają najdłuższą tradycję, doczekały się najliczniejszych oraz najbardziej wyczerpujących opracowań. Dotyczą one nawet całych diecezji (opracowano diecezję gdańską, gorzowską, warmińską, lubelską, tarnowską, wrocławską, łomżyńską).

1. Praktyki religijne środowisk wiejskich zamkniętych

Pierwszą grupę środowisk wiejskich stanowią te, które leżą z dala od miast i zakładów przemysłowych. Są to wsie o nie zmieniającej się strukturze zawodowej i ulegające w małym stopniu przemianom społecznym. Należy je określić jako wsie „tradycyjne”. Można tam najlepiej zaobserwować ślady tradycyjnego typu społeczności wiejskiej oraz występujący jeszcze w Polsce najbardziej tradycyjny typ religijności. Według statystyk udział tego typu ludności wiejskiej ocenia się na około 8—10% społeczeństwa wiejskiego, przy czym występuje w nich tendencja wyraźnie zanikowa³. Praktyki religijne odgrywają w życiu religijnym tamtejszych wiernych dużą rolę. Widoczny jest tu pewien konformizm sprowadzający wiarę nie tylko do praktyk, lecz świadczący o braku ich wpływu na życie moralne. Prawie 100% badanych osób uczestniczy w praktykach jednorazowych, zaś około 95% uczestniczy we Mszy św. w ważniejsze święta. Charakterystycznym zjawiskiem jest duża rozpiętość między *dominantes* i *paschantes* dochodząca do 40%. W zakresie praktyk obowiązkowych i religijnej motywacji ich spełniania najwyższymi wskaźnikami odznaczają się kobiety i młodzież. Konsekwentnie respondenci tych kategorii uczestniczą lepiej w praktykach nadobowiązkowych, zwłaszcza w nabożeństwach październikowych i majowych. Praktyka pacierza jest często przewartościowana, opuszczenie jej uważa się za grzech. Wskaźniki tych praktyk są wyższe u młodzieży niż u dorosłych (np. w Farynach dorośli odmawiają pacierz w 24%, a młodzież w 52%). Obserwuje się jednak zaniedbywania, często z błahych powodów, postów.

W omawianym środowisku wiejskim akcent spoczywa na praktykach zbiorowych (procesje, nabożeństwa maryjne, uroczystości okazjonalne). Praktyki odgrywające dominującą rolę są nacechowane regionalizmem i folklorem. Może stąd pochodzi brak ich hierarchizacji (na równi traktuje się Mszę św. z paraliturgią) oraz brak ich wpływu na życie codzienne. Trudno w tym kontekście mówić o zaangażowaniu w liturgii eucharystycznej. Życie religijne w tym środowisku charakteryzuje się rytualizmem.

2. Praktyki religijne środowisk wiejskich otwartych

1) Środowisko rolnicze. Tworzą je wsie, w których główną grupę społeczno-zawodową stanowią chłopcy posiadający gospodarstwa rolne, oparte na pracy członków rodziny. Szacuje się, że kategoria ta stanowi 50—60% ludności wiejskiej. Gospodarstwa rolne posiadają środki produkcji w zakresie wystarczającym do zdobycia niezbędnych środków utrzymania we własnym gospodarstwie. Produkcja rolna jest tam prowadzona przy pomocy rodziny, a najem ma charakter dorywczy⁴.

³ Uwzględniono tu badania praktyk religijnych następujących parafii wiejskich: Długosiodło, Faryny, Kobiuły, Kołaki, Lubiel.

⁴ Za podstawę wzięto tu wyniki badań z następujących parafii wiejskich: Blinów, Cimochoy, Berest, Garbow, Gołkowiec, Górzycyca, Kulerze Kościelne, Lutocin, Łęg, Łoje Awissa, Orzechowo, Ryglice, Siedliska, Trzciana, Wiśniowa itd.

Podobnie jak w środowiskach zamkniętych przypisuje się tu praktykom religijnym dużą rangę. Jednocześnie zauważa się ich niewielki wpływ na zachowania moralne respondentów. W odróżnieniu od środowisk zamkniętych można tu odnotować mniejszą rozpiętość między *dominantes* i *paschantes* (np. w parafii Berest *dominantes* stanowią 97%, a *paschantes* 75%). Około 95% respondentów uczestniczy w praktykach jednorazowych. Młodzież szkolna odznacza się większą systematycznością w spełnianiu praktyk religijnych obowiązkowych niż młodzież pozaszkolna. Młodzież szkolna w szerszym też zakresie uczestniczy w praktykach pobożnych niż młodzież pozaszkolna. Na dalszym miejscu znajdują się kobiety, dzieci i osoby starsze, których systematyczność udziału w praktykach obowiązkowych można ocenić jako wysoką. Najbardziej niepomyślna jest sytuacja w kategorii osób dorosłych oraz męskiej młodzieży pozaszkolnej. Wspomniane kategorie mieszkańców wsi najbardziej zaniedbują praktyki obowiązkowe i pobożne. Cechuje ich w wypełnianiu praktyk rytualizm oraz motywacje biologiczno-kosmologiczne. Pod tym względem są oni podobni do respondentów wsi „zamkniętych”.

W środowiskach rolniczych z reguły uwidacznia się społeczno-rytualny charakter praktyk oraz ich przeakcentowanie. Wśród rolników pojawiają się przejawy niesystematyczności w praktykach obowiązkowych. Spotyka się tutaj większe niż we wsiach „zamkniętych” zaniedbywanie praktyk nadobowiązkowych i pewne zróżnicowanie w motywach praktykowania. Świadczy to o postępującej „erozji”, która dokonuje się pod wpływem wzmagających się w tych wsiach oddziaływań kultury miejskiej. Sytuacja ta występuje ostrzej na Ziemiach Odzyskanych ze względu na migracje i pluralizm społeczno-kulturowy i wyznaniowy.

2) Środowiska dwuzawodowe. Zjawiskiem coraz bardziej uwidaczniającym się na polskiej wsi jest pojawienie się ludności dwuzawodowej. W skład jej wchodzi dwie grupy: chłopo-robotnicy i robotniko-chłopi, których ze względu na podwójne zatrudnienie w rolnictwie i poza nim zwie się krótko „dwuzawodowcami”. Tych utrzymujących się głównie z rolnictwa zwie się w literaturze przedmiotu chłopo-robotnikami, zaś mających swe główne źródło zarobków w pracy pozarolniczej — robotniko-chłopami. Opierając się na obliczeniach GUS-u za ostatnich kilka lat, kategoria ta osiągnęła 15% ogółu ludności wiejskiej i wykazuje nadal tendencję wzrostową. Szacuje się ich na około 3 mln osób.

a) Chłopo-robotnicy. W motywacji wiary dostrzega się u chłopo-robotników duże znaczenie „tradycji” i zwyczajów. Stąd też pochodzą wysokie wskaźniki wypełniania przez badanych praktyk jednorazowych oraz stosunkowo wysoką (40%) rozpiętość między *dominantes* i *paschantes*⁵. Odnotować można, choć mniej niż we wsiach dwuzawodowych, niższe wskaźniki frekwencji w praktykach nadobowiązkowych. W kategorii tej obserwuje się niższe wskaźniki w systematycznym wypełnianiu praktyk obowiązkowych. W niektórych parafiach (Markuszów, Puszcza Mariańska, Sarnowo) na niedzielną Mszę św. uczęszcza systematycznie 80% młodzieży z rodzin rolniczych, ale tylko 65% młodzieży z rodzin chłopo-robotniczych. Wśród chłopo-robotników można zanotować również postępującą niesystematyczność w wypełnianiu praktyk religijnych oraz zanik udziału w paraliturgii. W środowiskach tych pojawiają się jednostki o pogłębionej motywacji uczestnictwa we Mszy św. i w praktykach pobożnych. Chłopo-robotnicy są rozsądnikami miejskiego stylu życia na wsi. Tym samym przyczyniają się oni do kruszenia monolitu wiejskiego.

⁵ Oparto się na wynikach badań takich parafii jak: Basznia Dolna, Brzeziny, Dąbrówka Ostrołęcka, Dobrzyjałowo, Kobylanka, Nowa Wieś, Nozdrzec, Puszcza Mariańska, Wysoka Głogowska, Zwierzno oraz na badaniach OBOP.

b) Robotniko-chłopi. Praktyki religijne u tej kategorii ludności znajdują się na poczesnym miejscu⁶. Obok wysokiego uczestnictwa w praktykach jednorazowych, odnotowuje się dużą niesystematyczność w praktykach pobożnych. Praktyki te uwarunkowane są nie tylko obiektywnymi przyczynami współczesnych przemian, ale także specyfiką konkretnych parafii. Także w tej kategorii wiejskiej jest znaczna rozpiętość między *dominantes* i *paschantes*. Zróżnicowanie to związane jest z takimi zmiennymi jak płeć, wiek, wykształcenie, stan cywilny, miejsce pracy itd. W środowiskach robotniczo-chłopskich występują odejścia od schematów wiejskich spowodowane specyficzną sytuacją dwuzawodowców. Pojawiają się w tych wsiach wyraźne nowe zjawiska, które są udziałem środowisk miejskich i być może zapowiedzią dalszych przemian religijności na wsi. Tendencje tej religijności, co ukazuje się w zakresie praktyk religijnych, noszą znamiona postępującego zróżnicowania, selektywności oraz konformizmu.

3) Środowiska robotników rolnych. Kategoria tej ludności pojawiła się w Polsce po II wojnie światowej. Ponieważ pracownicy rolni są najczęściej zatrudnieni w PGR-ach, dlatego zwykło się ich nazywać „pegeerowcami”. Na profil religijny tego środowiska ma wpływ ludnościowe wymieszanie, długo odczuwany brak opinii publicznej i ustalonych wzorów postępowania, słaba więź sąsiedzka oraz duża fluktuacja zawodowa tej kategorii, niedzielny rytm pracy, brak ośrodków kultu itp.⁷

Praktyki religijne w opinii badanych są głównym wyznacznikiem religijności. Zjawiskiem charakterystycznym dla tych środowisk jest duże zróżnicowanie uczestnictwa w praktykach obowiązkowych. Słabo spełniane są tam praktyki pobożne. Prawie całkowitą frekwencją zaobserwowano u tej kategorii ludności na Wielkanoc oraz w procesji Bożego Ciała. Wyższymi wskaźnikami uczestnictwa w praktykach obowiązkowych i bardziej systematycznym ich wypełnianiem odznaczają się autochtoni i „stabilni” pracownicy PGR-u oraz ci pracownicy, którzy mieszkają bliżej wsi parafialnych. Ogólny stan praktyk jest jednak niski. Niski wskaźnik należy tłumaczyć trudną sytuacją tych środowisk, znacznymi niedomogami opieki duszpasterskiej. W religijności pracowników PGR-u, cechującej się tradycjonalizmem, uwidaczniają się raczej braki niż jakiegokolwiek znaczniejsze przemiany. Badania ukazały jednak u reprezentantów tego środowiska dużo „dobrych chęci” w dziedzinie religijnej. To może świadczyć o tym, że przy poprawie sytuacji duszpasterskiej stan praktyk religijnych może się tam znacznie poprawić.

4) Wsie podmiejskie. Są to środowiska leżące w bezpośrednim sąsiedztwie miast lub które na skutek rozszerzenia granic miast znalazły się w ich obrębie⁸. W związku z tym są one związane z miastem bezpośrednimi relacjami ekonomicznymi i społeczno-kulturalnymi. Obok cech wspólnych wszystkim innym typom wsi środowiska te mają cechy miejskie. Egzystując w strefie bezpośredniego ciężenia do miast ludność ich łączy łatwiej zajęcia i czas wolny z życiem miejskim. Występują tam przejściowe formy współżycia społecznego oraz współistnieją w swojej koegzystencji dwa różne systemy wartości: miejski i wiejski. Dostrzega się też większe zróżnicowanie mieszkańców pod względem przynależności społeczno-zawo-

⁶ Badania tej kategorii ludności przeprowadzono we wsiach: Gołab, Husów, Klucz, Końskowola, Kostkowo, Lipki Wielkie, Ornontowice, Przybyszówka, Raszyn, Rejowiec, Rossosz, Śidra, Urzędów.

⁷ W pracy uwzględniono następujące środowiska: PGR-y k. Bartoszyce i Elbląga, Golczewo, Łaski Lubuskie, PGR-y k. Olecka, Stary Przylęp.

⁸ Za podstawę badań wzięto kilka środowisk podmiejskich: Biała Stara k. Płocka, Chojna Szczecińska, Iwonicz Wieś, Kartuzy, Skrzyszowa k. Tarnowa, Świątki k. Olsztyna, Szewna k. Ostrowca, Wolanowo k. Radomia oraz badania OBOP.

dowej. Praktyki religijne są głównym miernikiem ich religijności. Obok bardzo wysokiego wskaźnika praktyk jednorazowych zauważa się duży odsetek katolików systematycznie spełniających praktyki obowiązkowe. W wypowiedziach badanych częściej można spotkać się z motywacją wiecznego zbawienia niż w innych środowiskach wiejskich. Wzrost uczestnictwa w niedzielnej Mszy i Komunii św. pociąga za sobą też wzrost praktyk pobożnych, szczególnie intensyfikację życia modlitewnego. Świadczy to o pewnej stabilizacji religijności u tamtejszej ludności, która może nawet prowadzić do religijnego pogłębienia. I chociaż jest to początkowe stadium przemian religijności w tym kierunku, to jednak wydaje się, że jest ono konkretną zapowiedzią nowych wzorów praktykowania.

W przeprowadzonej analizie całkiem nie potwierdza się hipoteza, że im bardziej otwarte jest dane środowisko, tym silniej zanikają tam praktyki. Przytoczone dane sugerują raczej, że w spełnianiu praktyk religijnych następuje odchodzenie wiernych od modelu tradycyjnego. Jednocześnie wzrasta wybiórczość oraz różnicowanie się praktyk, ze względu na szereg działających tam uwarunkowań. Na odstępowanie od wzorów religijności środowiskowej, na ich wielokierunkowe rozczłonkowanie się i różnicowanie wskazują wspomniane analizy nad środowiskami „dwuzawodowców”⁹. Przeprowadzone badania zasygnalizowały, jak się wydaje, nową tendencję wybiórczą i konformistyczną. Jest to tendencja perspektywiczna, obejmująca swym zasięgiem niektóre wsie otwarte, upowszechniająca się coraz bardziej w środowiskach podmiejskich¹⁰.

Zbigniew Narecki, Lublin

II. PUBLIKACJE

1. Przykazanie święcenia niedzieli

Ostatnio ukazała się interesująca rozprawa naukowa dotycząca przykazania święcenia niedzieli¹¹. Autorem jej jest pastoralista i socjolog z uniwersytetu w Eichstätt (Bawaria, RFN). Stanowi ona owoc wieloletnich studiów, przemyśleń i własnych badań terenowych.

R. Bärenz stawia podstawowe pytanie: czy można być dobrym chrześcijaninem, a ściślej, katolikiem bez systematycznego uczestnictwa w Eucharystii, tj. bez uczestnictwa w każdą niedzielę we Mszy św.? (s. 17). Współcześnie bowiem stwierdza się, że duża część wierzących chrześcijan nie tylko w Republice Federalnej Niemiec, ale także w innych krajach, zwłaszcza wysoko rozwiniętych, zdaje się pozytywnie odpowiadać na postawione pytanie; co więcej, wszystko wskazuje na to, że ta tendencja będzie wzrastać. Tymczasem istnieje przykazanie kościelne nakazujące *sub gravi* katolikom spełnianie obowiązku niedzielnego. Zadaniem teologii praktycznej jest uzasadnić teologicznie i antropologicznie ten nakaz Kościoła. Powinna ona odpowiedzieć na pytania: czy przykazanie kościelne ma jeszcze dzisiaj sens, na jakie momenty zwrócić uwagę w pastoralnej działalności Kościoła, jakie ma ono znaczenie dla życia chrześcijan?

Autor zmierza do uzasadnienia obowiązku niedzielnego nie tylko z punktu widzenia wymagań Kościoła, ale głębiej, sięgając do podstaw teologiczno-biblijnych. Inaczej mówiąc, systematyczny udział w Eucharystii stanowi

⁹ Por. W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, Warszawa 1971, 339nn.

¹⁰ Por. J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w warunkach industrializacji*, *Chrześc. w Świecie*, 1979 nr 4, 48nn.

¹¹ Reinhold Bärenz, *Das Sonntagsgebot. Gewicht und Anspruch eines kirchlichen Leitbildes*, München 1982, Kösel-Verlag, s. 256.

teologiczny problem. Kościół ma urzeczywistniać wspólnotę chrześcijańską, co dokonuje się właśnie przez Eucharystię. Dlatego jest ona środkiem i „jądrem” nowego Ludu Bożego. Gromadząc się regularnie podczas niedzielnej Mszy św., katolicy przeżywają podstawowe tajemnice wiary — Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa. Ujęcie to zawsze było oczywiste w Kościele, zwłaszcza dla pierwszych chrześcijan. Z czasem święcenie niedzieli zostało obwarowane przykazaniem kościelnym, co nie stanowi najlepszego środka dla wielu wierzących. Dlatego trzeba obecnie powrócić do teologicznego uzasadnienia obowiązku niedzielnego. Mimo że obowiązek ten ma szersze znaczenie, autor zajmuje się głównie uczestnictwem w Eucharystii, mniej natomiast odpoczynkiem świątecznym.

Bärenz jako pastoralista i socjolog stosuje w swej rozprawie metodę teologii praktycznej. Można ją nazwać metodą analizy teologiczno-socjologicznej lub lepiej — teologiczno-antropologicznej z uwagi na konieczność wykorzystania w badaniach pastoralnych osiągnięć różnych nauk, nie tylko socjologii. W schemacie tej metody występują cztery etapy: założenia teologiczne (nauki biblijne, teologia systematyczna, eklezjologia, antropologia teologiczna), wyniki badań nauk szczegółowych (różne nauki o człowieku), interpretacja tych wyników w świetle założeń teologicznych oraz wnioski pastoralne. Rozprawa Bärenza nie pokrywa się całkowicie z tym schematem. Pewne niedociągnięcia występują na trzecim etapie analiz. Chodzi zwłaszcza o braki w zakresie teologicznej interpretacji szeroko w tej pracy uwzględnionych wyników badań psychosocjologicznych.

Autor wychodzi od analizy historii powstania obowiązku niedzielnego ze szczególnym uwzględnieniem akcentów pastoralnych i założeń teologicznych. Następnie przenosi się do współczesności, badając statystyki dotyczące spełniania obowiązku niedzielnego w RFN z lat 1953—1979. Osobno prezentuje wyniki własnych badań, odwołując się do *vox humana* w sprawie nakazu uczestniczenia w każdej niedzielę we Mszy św.; interesują go postawy, doświadczenia, oczekiwania katolików w wybranych parafiach. Wyniki tych badań traktuje nie tylko jako impuls do dalszych teologiczno-pastoralnych studiów, ale także jako zachętę do krytycznej dyskusji między samymi duszpasterzami oraz między nimi a parafią. W końcu autor stawia pewne wnioski teologiczno-pastoralne dotyczące uczestnictwa w Eucharystii.

W rozdziale pierwszym Bärenz wskazuje najpierw, że w pierwszych wiekach w ramach obowiązku niedzielnego kładziono akcent na sam udział w Eucharystii, pomijano obowiązek niedzielnego odpoczynku. Ten ostatni realizowany był u Żydów w szabat, zaś u Rzymian w czwartki. Później także chrześcijanie zaczęli go uwzględniać, co oznaczało, że dokonała się fuzja obydwu elementów, tj. obowiązku odpoczynku niedzielnego i udziału w Eucharystii, przy czym w jednym czasie był jeden, a w innym czasie drugi był bardziej powszechny. Trzeba dodać, że „polska niedziela” pochodzi z tego okresu, kiedy odpoczynek był sprawą ważniejszą niż udział w Eucharystii. Zresztą w pierwszym tysiącleciu, a po części także później, nie wszyscy wierni brali udział w niedzielnej Mszy św. Było to zresztą niemożliwe ze względu na odległość od kościoła, brak środków komunikacji, odprawianie tylko jednej Mszy św. w niedzielę itd. Niemniej faktem ogromnie doniosłym było już samo gromadzenie się w niedzielę na Eucharystię i ten fakt jest bardziej doniosły niż udział poszczególnego chrześcijanina we Mszy św. Autor wskazuje następnie na pewien interesujący problem, mianowicie na metamorfozę teologicznego nastawienia do niedzieli, jakie dokonało się w ostatnich dziesiątkach lat XX wieku. Przykazanie święcenia niedzieli jest i musi być związane ze zmartwychwstaniem Pana. Właśnie pierwszy dzień po szabacie, w którym Chrystus zmartwychwstał, i samo zmartwychwstanie Chrystusa musi się stać wewnętrznym zobowiązaniem do zachowania nakazu święcenia niedzieli. Kazyistyczne i prawne przepisy prawa kanonicznego z 1918 r. zobowiązują raczej do zewnętrznego przestrzegania święcenia niedzieli. To dzisiejszemu chrześcijaninowi już nie wystarcza. Musi dojść nowa, wewnętrzna refleksja i nowe motywacje.

W rozdziale drugim Bärenz analizuje stan i tendencje spełniania obowiązku święcenia niedzieli w aspekcie badań socjologicznych. Jego zdaniem, Kościół ma żywotny interes w wypełnianiu tego obowiązku przez wiernych i traktuje go jako wskaźnik „kościelności”. Im bardziej systematycznie jednostka lub grupa uczęszczają na Mszę św. niedzielą, tym wyższy stopień ich identyfikacji z Kościołem. Autor odróżnia przy tym pojęcie „religijności” od pojęcia „kościelności”. Pierwsze z nich jest szersze od drugiego; są one tylko częściowo identyczne. Kościelność rozumiana socjologicznie oznacza stopień konformizmu w stosunku do wymagań Kościoła, zaś rozumiana psychologicznie oznacza stosunek jednostki lub grupy osób do instytucji Kościoła (s. 65—66). W tym drugim przypadku autor zwraca uwagę na kryteria zewnętrzne (np. płacenie podatków na Kościół) i wewnętrzne (np. udział we Mszy św., przystępowanie do sakramentów św., przynależność do zrzeżeń, studium lektury religijnej itp., czyli ogólnie mówiąc, aktywność w życiu kościelnym). Wypełnienie przykazania święcenia niedzieli według Bärenza stanowi wyraz zgodności z systemem kościelnych norm i wartości, identyfikacji z Kościołem i z konkretną parafią oraz wewnętrznego związku z kościelną nauką wiary. Jak widać, autor łączy ściśle kościelność z religijnością i traktuje je jako autentyczny wyraz religijności, choć ta ostatnia może rozwijać się poza ramami Kościoła. Biorąc pod uwagę statystyki uczęszczania na niedzielą Mszę św., Bärenz ukazuje spadek tej praktyki we wszystkich kategoriach demograficzno-społecznych (wiek, płeć, wykształcenie, wielkość parafii); szczególnie ostro zarysowuje się to ze względu na wiek. Autor nie uwzględnił dwóch innych kategorii, mianowicie zawodu i klasy społecznej. W społeczeństwach zachodnich zwłaszcza ta ostatnia pozostaje w znaczącej relacji do praktyki religijnej. Na szczególne podkreślenie zasługuje porównanie uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii katolików z protestantami. Stan tej praktyki u tych ostatnich jest bardzo niski i tylko nieznacznie wzrósł w ostatnich latach. Protestanci nie mają przykazania, które by nakazywało pod grzechem ciężkim udział w niedzielnej Eucharystii. W Kościele katolickim część teologów liberalnych opowiada się za zniesieniem tego typu przykazania. Nasuwa to refleksję, że brak tego przykazania, być może, doprowadziłby wkrótce do takiego stanu, jaki istnieje w Kościele protestanckim. Zresztą już wielu duszpasterzy na Zachodzie zrezygnowało z przypominania tego przykazania w nauczaniu kościelnym, co jest niewątpliwie jedną z przyczyn spadku frekwencji na niedzielnej Mszy św.

W rozdziale trzecim autor stawia pytanie, jak parafie przeżywają obowiązek święcenia niedzieli? Chodzi tu o zbadanie rzeczywistości pastoralnej: czego katolicy w konkretnych parafiach doświadczają i czego oczekują od duszpasterskiej służby Kościoła? Bärenz stoi na stanowisku, że postawy wobec Kościoła nie można zredukować do publicznego, zewnętrznego zachowania, bo ujawnia się w nim przynajmniej *implicite* „religijna dymensja”. Stąd w tym rozdziale interesuje go nie tylko ilościowy stosunek do przykazania święcenia niedzieli (np. częstotliwość chodzenia do kościoła), ile raczej postawy, motywacje, przeżycia uczestników niedzielnej Eucharystii. Trzeba podkreślić, że autor skonstruował kwestionariusz ankiety i zrealizował badania terenowe w pięciu parafiach, co pozwoliło mu na pogłębienie analiz przeprowadzonych w rozdziale poprzednim. Podając liczby mieszkańców w badanych parafiach, chyba przez pomyłkę w jednej (D) autor wymienił liczbę „1 500 000” (s. 11). Uzyskane wyniki badań w tych parafiach można rozciągnąć na inne o podobnej strukturze. Autor uwzględnił następujące zmienne: płeć, wiek, stan rodzinny, wykształcenie, zawód, dochód, miejsce zamieszkania i pracy, wielkość parafii. Ustalone wskaźniki postaw wobec przykazania święcenia niedzieli autor skorelował z wymienionymi zmiennymi. Świadczy to o bogactwie analiz i wniosków. Bärenz dokonał też typologii respondentów według struktur motywacyjnych (tradycyjni, zinternalizowani, doktrynalni, przystosowani i kontemplatywni) i według wielkości parafii (mieszkańcy wsi, małych miast, średnich miast i wiel-

kich miast), biorąc pod uwagę specyfikę ludności katolickiej. Wymienione typy mają wpływ na postawy wobec obowiązku niedzielnego. Tak np. okazało się, że w sposób najbardziej świadomy i umotywowany traktują go mieszkańcy miast średnich. W odpowiedzi na centralne pytanie, co Kościół powinien robić dla ugruntowania przykazania kościelnego w świadomości i życiu wiernych, uzyskano następujące wskaźniki: 29% było za stosowaniem zwykłych środków pedagogicznych, 32,6% za wzmocnionym oddziaływaniem motywacyjnym Kościoła, a 34% za odrzuceniem obydwu. Mimo zróżnicowań w tym zakresie, we wszystkich wymienionych kategoriach, a zwłaszcza w trzeciej, ujawniły się poglądy, że udział w niedzielnej Mszy św. to problem nie tyle nakazu, ile raczej przekonań, motywów, zaangażowania religijnego. W rozdziale tym pewne wątpliwości budzą tablice: 2 (s. 115), 11 (s. 139), 12 (s. 141) i 13 (s. 144) z uwagi na małe wielkości liczbowe. Brak także uwzględnienia wspomnianej poprzednio kategorii klasy społecznej.

W czwartym i ostatnim rozdziale autor podaje wiele istotnych i interesujących wskazań duszpasterskich, które stanowią konkluzje oparte z jednej strony na przesłankach teologicznych, z drugiej zaś na wynikach badań empirycznych, przy czym te ostatnie mają przeważające znaczenie. Przede wszystkim zwraca uwagę na konieczność antropologicznego uzasadnienia przykazania święcenia niedzieli. Podkreślenie spokoju i odpoczynku jest konieczne choćby ze względu na stresy, jakim ulega dzisiejszy człowiek. Stresy te prowadzą do zniechęcenia, braku nadziei, gubienia sensu życia itd. Badania wskazały także na kryzys wiary, który jest jednym z powodów nieregularnego uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii. Autor poświęca dużo uwagi problemowi, czego ludzie szukają w Eucharystii. Nie chcą oni tylko biernie uczestniczyć w tajemnicach wiary, ale szukają możliwości zastanowienia się, spokoju i ciszy oraz pomocy w rozwiązywaniu trudnych problemów życiowych. Tej ostatniej nie znajdują w licznych listach pasterskich i w monotonnych kazaniach. Następnie szukają oni wspólnoty, choć świadomi są faktu, że nie zwalnia ich to z osobistego i indywidualnego uczestnictwa w Eucharystii. Wreszcie szukają podkreślenia i wyeksponowania własnej tożsamości i wartości. Z tego wynika, że nie wystarcza ani sama tylko werbalna, ani sama tylko horyzontalna komunikacja; obydwie są potrzebne, tj. łączność z Bogiem przez Chrystusa i łączność z Bogiem przez Kościół, przez braci w Chrystusie. Autor zwrócił także uwagę na życzenia, jakie wierni wysuwają pod adresem dzisiejszej liturgii. Przede wszystkim podkreślają oni potrzebę sakralności liturgii, ale też pragnienie czynienia dobrze ze względu na Eucharystię. Podobnie istnieje zapotrzebowanie na autentyczność, jaka powinna cechować przełożonych, tj. biskupów i kapłanów, którzy przewodniczą niedzielnej liturgii. U głoszącego Słowo Boże musi występować zgodność przepowiadania i życia. Ostatnie wypadki częstych odejść kapłanów musiały wpłynąć niekorzystnie na frekwencję i na postawy wiernych wobec niedzielnej Eucharystii. Interesująco przedstawia się uwytknienie zróżnicowanych motywów udziału w niedzielnej Mszy św. Dotyczy to zwłaszcza praktykujących regularnie. Charakterystyczne jest, że motywy uczęszczania do kościoła oparte na ogólnie ważnej normie społecznej znalazł się na najniższym stopniu skali motywów. Podobnie niską ocenę (drugie miejsce od dołu) znalazł motyw przystosowania się do własnego środowiska. Już te fakty wskazują na potrzebę wychowania do uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii. Moment ten podkreślali także sami badani. Ten właśnie motyw, jak również dwa inne, nauka i przykazanie Kościoła oraz kontemplacja (np. „odnaleźć się w ciszy”), uzyskały pośrednie miejsce na skali motywów. Najwyższą lokatę uzyskał motyw siły tradycji („bez Mszy św. nie ma dla mnie niedzieli”). Autor świadomy jest faktu, że wymienione motywy stanowią pewne uproszczenie, ponieważ w rzeczywistości społecznej nie spotyka się motywów w czystej postaci. Niemniej rzutują one na zróżnicowanie uczestników niedzielnej Eucharystii i na potrzebę odpowiedniego oddziaływania Kościoła. W końcu autor stara się uzasadnić konieczność pozostawienia w Kościele przykazania święcenia niedzieli tak w odniesieniu do

uczestnictwa w Eucharystii, jak i w odniesieniu do wstrzymania się podejmowania ciężkich i zbytecznych prac. Przykazanie to ma swój głęboki sens i wartość, ale nie można pozostać tylko przy nakazie i przy zewnętrznych motywacjach. Konieczne jest oddziaływanie na świadomość religijną wiernych, kształtowanie właściwej orientacji na wartości, a zwłaszcza nowej refleksji i odniesienia jej do śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Wszystko to wiąże się z odpowiednią instrukcją (a nie tylko z „incytacją”), perswazją i reklamą.

Trzeba podkreślić duży wkład pracy autora w przygotowanie tego studium. Biorąc pod uwagę interdyscyplinarność i konieczność zastosowania różnych metod naukowych na etapie tak gromadzenia materiałów, jak i analizy, trzeba stwierdzić, że Bärenz stworzył wartościowe dzieło. Jego walory poznawcze i praktyczne są znaczące. Wprawdzie dotyczy ono sytuacji w RFN, ale wiele z tego studium mogą skorzystać pastoraliszi i duszpasterze w innych krajach. Jest to dzieło ważne dla współczesnego Kościoła i dla jego przyszłości, jeśli działalność duszpasterska ma być adekwatna do potrzeb religijno-moralnych katolików. Jest to problem nie tylko prostowania narosłych opinii wokół przykazania święcenia niedzieli, ale także wychowania religijnego uwzględniającego właściwą perspektywę, tj. naukę Kościoła i potrzeby katolików.

ks. Władysław Piwowarski, Lublin
ks. Romuald Rak, Lublin-Katowice

2. Parafia przyszłości — przyszłość parafii

Nakładem wydawnictwa A. Fayard ukazała się książka poświęcona parafii i duszpasterstwu parafialnemu¹². Podstawową przesłanką pracy jest stwierdzenie, że parafia jest instytucją niezastąpioną i sprawdzoną w wielowiekowych dziejach Kościoła (s. 9). Obecne jednak uwarunkowania społeczno-kulturowe zmuszają do krytycznego spojrzenia na funkcjonowanie parafii i podjęcia prób odnowy w kierunku wspólnoty liturgicznej i misyjnej (s. 12). Traktowanie parafii tylko jako jednostki administracyjnej jest nie do utrzymania. Odkrycie w naszych czasach wspólnoty jako problemu teologicznego jest brzemienne w konsekwencje pastoralne, z którymi powinna się liczyć strategia duszpasterska.

Problematykę omawianej książki należy analizować w kontekście posoborowej dyskusji nad parafią. W dyskusji tej można odróżnić dwa nurty, jednocześnie występujące, ale pozostające w kontrowersji. Pierwszy nurt, zwany przez R. Metza klasycznym¹³, zarysował się w latach pięćdziesiątych obecnego stulecia i jest aktualny dzisiaj. W zróżnicowanym wachlarzu poglądów tego nurtu znajdują się wypowiedzi akcentujące potrzebę i trwałość parafii z całą jej wielowiekową tradycją, historycznie i cywilizacyjnie uwarunkowaną. Przedstawiciele tego nurtu podkreślają potrzebę dostosowania parafii do potrzeb współczesnych. Powołując się na rezultaty badań prowadzonych w krajach Europy Zachodniej, wystrzegają oni pytanie o skuteczność pracy duszpasterskiej w parafiach i wskazują na potrzebę restrukturyzacji parafii i reorganizacji duszpasterstwa realizowanego w jej ramach¹⁴. Drugi nurt, zwany przez R. Metza nurtem kryzysu i negacji parafii, za-

¹² Robert Pannet, *La paroisse de l'avenir. L'avenir de la paroisse*, Paris 1979, Librairie Artème Fayard, s. 333.

¹³ R. Metz, *La paroisse en France à l'époque moderne et contemporaine*, Revue d'histoire de l'Eglise de France 65 (1975) nr 166, 5.

¹⁴ Por. O. Schreuder, *Thesen über Gemeindereform*, w: O. Schreuder, E. Walter, W. Kramny (red.), *Gemeindereform Prozess an der Basis*, Freiburg-Basel-Wien 1970, 7—60; A. Mazzoleni, *Le strutture comunitarie della nuova parrocchia*, Roma² 1973.

rysował się po Soborze Watykańskim II, praktycznie po roku 1966. Przedstawiciele tego kierunku zapowiadają zmierzch parafii, jej wycofanie się z życia społeczno-publicznego, przynajmniej w jej dotychczasowej formie. Powołują się oni na argumenty, że parafia przestaje odgrywać poważniejszą rolę w ludzkim życiu, że pozycję i prestiż parafii trzeba ujmować w nowych wymiarach, że spada poczucie przynależności do parafii u wielu ludzi ochrzczonych. Podkreślają oni, że parafia staje się miejscem spotkań dla kobiet i ludzi starszych, wolnych od pracy zawodowej. Ludzie innych kategorii wiekowych często ociągają się przed bliższą współpracą z parafią. Również przedstawiciele niektórych zawodów szczególnie dystansują się od życia kościelnego. Zarzuca się także, że tradycyjna moralność przekazywana w parafii wywiera zbyt mały wpływ na rozwiązanie kwestii życia osobistego, rodzinnego, zawodowego i publicznego. Uznaje się najwyżej wychowawczą rolę parafii, ale funkcję tę spełnia parafia na przestrzeni krótkiego czasu życia człowieka, w stosunku do dzieci i młodzieży. Podejmowanie po szkole pracy zawodowej poza parafią także osłabia w znacznym stopniu więź z parafią, która pozostaje nieraz luźna aż do wieku emerytalnego.

Oba nurty dyskusji posoborowej nad parafią wywarły jakiś wpływ na autora omawianej książki. Z obu kierunków tej dyskusji R. Pannet wybrał te elementy, które wydawały się mu nieodzowne w opracowaniu konstruktywnego modelu parafii przyszłości. Omawiana praca jest kontynuacją refleksji autora prowadzonej we wcześniej wydanych jego publikacjach¹⁵. W książce *Le catholicisme populaire* autor postawił pytanie: jak odnowić katolicyzm ludowy we Francji?¹⁶ W omawianej tu książce R. Pannet udziela odpowiedzi na tak sformułowane pytanie. Zależy to w znacznym stopniu od funkcjonowania parafii, która jest niezastąpionym ośrodkiem ewangelizacji. Tak sformułowany pogląd na zadania parafii skłonił autora do przedstawienia swoich doświadczeń i przemyśleń na temat adekwatnego modelu parafii na dziś i na jutro.

Praca składa się z dwu części. W pierwszej (s. 17—155) zamierzył autor przedstawić parafię współczesną, wyakcentowując w niej te elementy, które mają szansę znalezienia się w koncepcji parafii przyszłości. Mówiąc o wymiarze teoretycznym parafii odwołuje się autor do wypowiedzi ostatniego soboru i papieża, do dyskusji posoborowej nad parafią oraz do wypowiedzi kolokwistów europejskich poświęconych parafii¹⁷. Główny akcent położył jednak autor na zadania parafii współczesnych. Ujmując parafię współczesną od strony jej funkcjonowania powołuje się R. Pannet na wiele przykładów. Przytacza przykłady funkcjonowania parafii wielkiego miasta (St. Jacques z Nantes, S. Coeur de Colombes, St. Séverin w Paryżu), parafii małego miasta (Brignoles w diecezji Fréjus i Toulon) i parafii wiejskich o zróżnicowanym odsetku praktykujących (Duerne w archidiecezji Lyon, parafii Louanec, Plufur i Trémel w diecezji St. Briec). We wszystkich typach środowiska społecznego spotyka się parafie otwarte na problemy współczesnych ludzi, dynamiczne i uwrażliwione na wartości wspólnotowe, ale nie brak też parafii tradycyjnie traktujących duszpasterstwo jako „troskę o duszę” i ich zbawienie.

Autor w oparciu o dotychczasowe badania, sondaże w terenie oraz własne doświadczenie przeprowadza typologię parafii współczesnych (s. 24—29). Wyróżnia pięć różnych typów parafii. Pierwszy z nich określa autor trady-

¹⁵ Chodzi tu o następujące publikacje autora: *Le catholicisme populaire*, Paris³ 1974; B. Plangeron, R. Pannet (red.), *Le christianisme populaire*, Paris 1976; *L'avenir de la paroisse. La paroisse de l'avenir*, Communio. Revue catholique internationale 2 (1977) nr 2, s. 41—53.

¹⁶ Dz. cyt., 7.

¹⁷ Kolokwia europejskie poświęcone parafii odbyły się w okresie posoborowym w 1967 r. w Barcelonie, w 1969 r. w Turynie, w 1971 r. w Strasburgu, w 1973 r. w Heerlen, w 1975 r. w Lizbonie i w 1977 r. w Namur.

cyjnym albo statycznym. Występował ten typ parafii od początku XX wieku i w wielu przypadkach spotyka się go jeszcze dzisiaj. Drugi typ parafii nie zrywa wprawdzie ze starymi strukturami i dawną organizacją duszpasterstwa, niemniej jest on otwarty także na odnowę parafii i wprowadzenie do jej życia elementów parafii wspólnoty misyjnej. Trzecim typem jest parafia — wspólnota misyjna, której najbardziej znanymi przykładami jest parafia S. Coeur de Colombes na przedmieściach Paryża i parafia St. Séverin w Paryżu¹⁸. Czwarty typ parafii określa R. Pannet jako soborowy, a piąty jako radykalny. Przeprowadzona typologia parafii jest interesująca, ale w przypadku typu drugiego, czwartego i piątego niedostatecznie określona i uzasadniona.

Zdaniem R. Panneta z adekwatnością duszpasterską współczesnej parafii wiąże się problem jej dynamiki pastoralnej. Tradycyjny model parafii statycznej, który nie ma w sobie dynamiki misyjnej, nie potrafi przeciwdziałać procesom dechrystianizacji i zrywania więzi z Kościołem i parafią. Taka parafia statyczna charakteryzuje się tym, że w centrum parafii znajduje się aktywny podmiot, którym jest proboszcz, mający ewentualnie do pomocy wikariuszy i mały zespół pomocników świeckich, wypełniających zadania przede wszystkim natury administracyjnej. Zasadniczo jednak proboszcz jest jedynym elementem aktywnym w parafii, w stosunku do niego reszta tej społeczności wydzielonej jako jednostka administracyjna ze swoim terytorium i pewnym zespołem ludzi jest tylko terenem oddziaływania duszpasterza. Jest to odczynnienie prowadzona przez pasterza i na ogół postawę tych ludzi charakteryzuje bierność i konsumpcja w znaczeniu religijnym. Jest to nastawienie przyjmowania tylko pewnych sugestii i posług religijnych. Aktywność członków parafii statycznej sprowadza się zasadniczo do przychodzenia do kościoła i wypełniania pewnych praktyk religijnych. W środowisku takim wierzący i praktykujący oraz niewierzący żyją obok siebie i choć są wieloma relacjami ze sobą powiązani, faktycznie w życiu codziennym i miejscu pracy, czy ktoś jest praktykujący, czy niewierzący, nie odgrywa roli, gdyż to nie jest kryterium, dla którego ludzie wchodzą w relacje ze sobą. Przyjęta hierarchia wartości nie wypływa z Ewangelii. Ludzie praktykujący spełniają praktyki religijne, ale w istocie cały styl życia w środowisku jest pogański, choć pewne tradycje są szanowane, a nawet zachowywane. Inaczej problem przedstawia się w sytuacji duszpasterstwa dynamicznego, z którego wynika model parafii dynamicznej i misyjnej.

W drugiej części omawianej pracy mowa jest o parafii przyszłościowej (s. 159—301). Autor przedstawia wypowiedzi soboru (szczególnie KL 42; DK 6, 8; DB 30; DA 10), ostatnich papieży i synodu biskupów (s. 159—171) określających kształt parafii. Z drugiej strony autor uwzględnił kierunki przemian społeczno-kulturowych (s. 187—196), które będą miały decydujący wpływ na określenie modelu parafii przyszłości. W odpowiedzi na to pytanie autor twierdzi, że rozwój parafii przyszłości związany jest z losem diecezji i odwrotnie. Parafia przyszłości powinna odznaczać się wysokim stopniem współodpowiedzialności i uczestnictwa oraz wyrobienia wspólnotowego. Diecezja powinna doceniać specjalizację, decentralizację i odpowiedni podział terytorialny (sektory duszpasterskie) oraz odpowiedzialność wszystkich za jej rozwój. Na obu szczeblach życia eklezyjalnego (diecezja i parafia) ważne miejsce przypada radom duszpasterskim demokratycznie wybieranym i odpowiedzialnym do tej działalności przygotowanym.

Punktem wyjścia w rozważaniach R. Panneta nad parafią jutra jest środowisko zdechrystianizowane, które kształtuje postawy ludzkie i ich sy-

¹⁸ Twórcą parafii — wspólnoty misyjnej w S. Coeur de Colombes był G. Misconneau, który w okresie 1939—1947 był jej proboszczem. Kontynuatorem i drugim proboszczem w latach 1947—1964 był L. Ratif, a w latach 1964—1973 proboszczem tej parafii był J. Leroy. Twórcą parafii — wspólnoty misyjnej St. Séverin był P. Connan.

stem wartości. Wywieranie wpływu na środowisko wymaga tkwienia w tym środowisku. Duszpasterz sam nie potrafi zmienić środowiska, bo on nie dociera do niego. Praktykujący też nie mają nastawienia misyjnego. W tej sytuacji należy organizować zespoły apostołskie, odpowiedzialne za losy parafii i Kościoła. Autor przytacza przykłady organizowania grup świeckich w Afryce i Ameryce Południowej (s. 273—278). Duszpasterz formuje świeckich apostołów i przez nich wpływa na zmianę postaw ludzi i zmierza do rechryzianizacji środowiska. Członkowie zespołów apostołskich powinni być gruntownie przygotowani do podejmowanych zadań apostołskich. Parafia o takiej strukturze będzie miała nastawienie dynamiczne, apostołskie, ona odkrywa teren misyjny we własnej parafii. Według autora tylko misyjny model parafii dynamicznej jest adekwatny dla dzisiejszej sytuacji Kościoła we Francji. W tym modelu podmiot działania jest wieloosobowy, składający się z duchownych, osób świeckich włączonych na stałe do diakonii wspólnoty lokalnej, jak też osób przynależących do różnych zespołów parafialnych. Czują się oni związani z duszpasterzem i wraz z nim odpowiedzialni za parafię. W łączności z nimi pozostają ci, co praktykują, ale nie mają jeszcze postawy aktywnej, choć objęci są formacją apostołską. W parafii jest jeszcze grupa ludzi ochrzczonych, ale niepraktykujących. Oddziaływanie poszerzonego w tym modelu parafii podmiotu duszpasterstwa jest zwrócone na niepraktykujących, bo oni są w parafii terenem misyjnym. W zrealizowaniu tych celów parafii pomocne jest umiejętne wykorzystanie możliwości duszpasterskich i organizacyjnych parafialnej rady duszpasterskiej (s. 288—290).

W obu częściach omawianej tu pracy widoczny jest zamiar autora — uzasadnienia tezy, że dynamiczna parafia jako wspólnota misyjna i liturgiczna jest przydatna na dziś i na jutro. Jednocześnie R. Pannet odnotowuje fakt częstego spotkania dzisiaj parafii statycznej.

Książka stanowi niewątpliwie pomoc dla wszystkich, którzy interesują się poszukiwaniem adekwatności duszpasterskiej parafii, szczególnie w wymiarze praktycznym. Zaletą recenzowanej pozycji jest nie tylko śmiałe podjęcie tak aktualnej problematyki, ale także rozwiązywanie jej tak w kontekście współczesnej nauki Kościoła, jak i dokonujących się przemian cywilizacyjnych. Kwestie poruszane przez R. Panneta są warte dalszej dyskusji. Model parafii jutra jest interesujący, choć nie oryginalny. Podobny model zaprezentowali już wcześniej G. Mischonneau, V. Schurr, F. Connan i J. C. Barreau, A. Mazzoleni i inni. Szkoda, że autor omawianej pracy uwzględnił tylko sytuację francuską i ograniczył się do jednego modelu parafii przyszłości. Czytelników w krajach o katolicyzmie masowym interesują także inne modele parafii, stosowane do sytuacji religijnej i społecznej istniejącej w ich krajach. Bogaty materiał faktograficzny zgromadzony przez autora, pozwala czytelnikowi poznać bliżej nie tylko model dynamiczny parafii wspólnoty misyjnej, ale także zagadnienia duszpasterstwa parafialnego. Autor pracy uczynił wiele, aby w sposób prosty, choć niezbyt metodyczny, wprowadzić czytelnika w problemy dyskusyjne parafii współczesnej. Prowokujący sposób przedstawiania zagadnień może inspirować teoretyków do dyskusji, a praktyków może pobudzać do przeprowadzania nowych eksperymentów.

ks. Ryszard Kamiński, Lublin

3. Kościół wobec współczesnych wzorów życia rodziny wiejskiej w Polsce

Rodzina już od dawna stanowi przedmiot badań wielu dyscyplin naukowych, niemniej wyniki tych badań, zwłaszcza z zakresu socjologii, nie były dostatecznie wykorzystane przez teologię pastoralną i duszpasterstwo. Z. Narecki podjął pierwszą na terenie Polski próbę wykorzystania wyników ba-

dań socjologicznych dla duszpasterstwa¹⁵. Na Zachodzie Europy istnieje wiele inicjatyw tego rodzaju (np. prace P. M. Zulehnera), w Polsce natomiast była wyraźna luka w tym zakresie, którą po części wypełnia omawiana praca. W pracy dokonano syntezy wyników dotychczasowych badań socjologicznych z punktu widzenia pastoralnej misji Kościoła w oparciu o realia polskiego środowiska wiejskiego. Za naczelną założenie przyjęto fakt, że parafia wiejska stanowi nadal obok rodziny główną strukturę w ramach Kościoła lokalnego. Koncepcja ewangelizacji opierająca się na osi parafia-rodzina, nie wyklucza jednak innych struktur, ale je zakłada. Przewodzonej refleksji towarzyszyły pytania: jakie ma być dzisiejsze duszpasterstwo Kościoła, na czym powinno się opierać i jakie ma stosować metody i środki? Jakie ma być przygotowanie rodzin przez duszpasterzy i świeckich, aby mądrze i skutecznie pomagali wiernym w rozwiązywaniu trudności, jakie pojawiły się na wsi? W pytaniach tych zawiera się program ewangelizacji rodziny wiejskiej. Wypracowanie zaś tego programu ewangelizacyjnego w odniesieniu do rodziny i społeczności wiejskiej znajduje się w centrum omawianej rozprawy.

Rozprawa stanowi studium socjologiczno-pastoralne, jednakże z postawionym akcentem na „pastoralne”. Ten podwójny aspekt rozprawy uwidocznił się w strukturze pracy: część pierwsza socjologiczna i część druga pastoralna. W obu częściach autor oparł się na wykorzystanych w szerokim zakresie badaniach i literaturze i na tej bazie źródłowej przeprowadził samodzielne śmiałe analizy.

Celem części socjologicznej było ukazanie zarysu istotnych przemian zachodzących we współczesnych wzorach rodziny wiejskiej z zaznaczeniem ich kierunków i nakreśleniem aktualnego stanu rzeczy. Autor omawianego studium zebrał bogaty materiał, pozwalający mu przeanalizować postawiony w pracy problem. Z punktu widzenia tematu rozprawy przedstawione zostało kompendium zjawisk, problemów i hipotez nie tylko w aspekcie socjograficznym i statycznym, ale także w aspekcie socjologicznym i dynamicznym. Ukazany został szeroki kontekst społeczny oraz uwarunkowania parafii wiejskich i różne typy rodzin wiejskich. Wiele miejsca poświęcono religijności, która jest jednym z istotnych elementów życia ludności wiejskiej. Na szczególną uwagę zasługuje jednak opis zróżnicowanej rodziny wiejskiej (rodzina rolnicza, rodzina dwuzawodowa, rodzina robotnicza, rodzina podmiejska). Ukazane zostały również kierunki przemian wzorów rodziny wiejskiej (funkcje, struktura, ideologia).

Zgromadzony materiał badawczy stał się dobrą bazą do wysunięcia szeregu wniosków dotyczących rodziny wiejskiej. Główne tendencje przemian rodziny wiejskiej żyjącej w zmienionej rzeczywistości sprowadzić można do: a) nowego pojmowania istoty, celu i charakteru rodziny; b) upowszechniania się na wsi modelu rodziny małodziejnej; c) stałego ograniczania lub utraty funkcji tradycyjnych (opiekuńczej, wychowawczej, rekreacyjnej, produkcyjnej) z równoczesnym kształtowaniem się czy nawet intensyfikacją funkcji uniwersalnych; d) formowanie się nowych stosunków wewnątrzrodzinnych opartych na więzach osobowych; e) postęp sekularyzowania się instytucji małżeństwa, wzrostu ilości rozwodów oraz wzrostu małżeńsko-rodzinnych potrzeb i aspiracji ludności wiejskiej.

Przedstawiony w części socjologicznej materiał dowodzi istnienia na wsi polskiej zróżnicowanych czynników, warunkujących funkcjonowanie rodziny. Można podzielić je na dwie grupy. Jedną z tych grup stanowią uwarunkowania oddziałujące na trwałość i spójność rodziny w sposób destrukcyjny. Wymienia się tu: a) pozarolnicze zatrudnienie; b) racjonalizacja w rolnictwie, a w związku z tym zmiana stylu życia i gospodarowania; c) modele

¹⁵ Zbigniew Narecki, *Zadania Kościoła wobec współczesnych wzorów życia rodziny wiejskiej w Polsce. Studium socjologiczno-pastoralne*, Lublin 1981, rozprawa doktorska, s. 532 + LXXXVI (archiwum KUL).

życia i gospodarowania propagowane przez środki masowego przekazu; d) wpływ miejskości życia; e) ograniczenie możliwości korzystania wspólnie z czasu wolnego przez wszystkich członków rodziny; f) zwężenie się działań i wspólnych przeżyć dla wszystkich członków rodziny. Drugą grupę stanowią czynniki, które wpływają integrująco na trwałość i wewnętrzną spójność rodziny. Należą do nich: a) tradycja kulturowa; b) geograficzno-prze-strzenne rozmieszczenie życia wiejskiego rodzące jego partykularyzm i izolację; c) tradycyjne stereotypy w gospodarowaniu, podziale czynności i ról; d) zasiedloność wielu rodzin i ich związek z ziemią. Przemiany te mają charakter wielopłaszczyznowy, ambiwalentny, prowadzą do reorganizacji rodziny na nowych podstawach, domagając się większej dojrzałości od osób ją tworzących, zaś wzmożonej troski ze strony państwa i Kościoła.

W części pastoralnej skoncentrował się autor na parafii i rodzinie jako instytucjach wzajemnie się uzupełniających. Autorowi chodzi o ukazanie form urzeczywistniania się Kościoła lokalnego. Ponieważ tego typu analiz nie można prowadzić w oderwaniu od Kościoła powszechnego, który stanowi układ odniesienia dla urzeczywistniania się Kościoła w mniejszych zbiorowościach, dlatego autor przedstawia najpierw główne pastoralno-wychowawcze zadania Kościoła z zastosowaniem do środowiska wiejskiego, po czym ukazuje swoją koncepcję realizacji tych zadań w ramach ewangelizacyjnej współpracy parafialnej duszpasterstwa i rodziny. W obu zasygnalizowanych płaszczyznach rozpatrywane są propozycje katechetyczne, liturgiczne i apostołskie.

W pracy stwierdzono, że w wyniku strukturalnych przemian dokonujących się pod wpływem industrializacji i urbanizacji wsi, należy rozszerzyć na rodzinę dotychczasową katechizację w formie „urzędowego” nauczania religii. Zwrot ku rodzinie jako pełnowartościowemu i odpowiedzialnemu podmiotowi katechezy wydaje się całkiem uzasadniony. Dowartościowanie katechezy rodzinnej ma się dokonać na drodze gruntownej odnowy katechetycznej w parafii: katecheza urzędowa, organizowana nieraz od podstaw katecheza dorosłych, katecheza przedmałżeńska, a nawet homilia. Katecheza rodzinna jednak wyprzedza każdą inną formę katechezy i towarzyszy jej i ją poszerza. Uczestnictwo w katechezie łączy wiernych z życiem Kościoła i liturgią. Szansą na parafialną odnowę formacji liturgicznej wiernych przez kult i sakramenty jest rodzina. Autor wskazuje na potrzebę „tworzenia” z rodziny, a dzięki niej z parafii, środowiska żywej wiary i miejsca autentycznej wspólnoty. Największy mankament obecnego życia liturgicznego wiernych, podobnie jak formacji katechetycznej, należy upatrywać w oderwaniu tej formacji od rodziny oraz zbyt małej aktywności apostołskiej rodzin.

W opracowaniu programu ewangelizacji rodziny i społeczności wiejskiej autor oparł się na schemacie pięciu etapów ewangelizacyjnych Kościoła: 1) poznanie środowiska oraz konkretnych stosunków między nim a Kościołem lokalnym; 2) nakreślenie teologicznej koncepcji działania Kościoła w tym środowisku; 3) opracowanie programu ewangelizacyjnego w oparciu o wyniki poprzednich analiz; 4) wypracowanie planu ewangelizacji z uwzględnieniem jego poszczególnych etapów i podziału odpowiedzialności; 5) okresowa rewizja planu. Z wymienionych „etapów” w omawianej rozprawie zostały opracowane trzy początkowe. Autor sugeruje przy tym, że te „etapy” nakładają się na znaną metodę JOC-u.

Przeprowadzone analizy w obu częściach rozprawy pozwoliły autorowi na sformułowanie w zakończeniu szeregu postulatów duszpasterskich.

1. Wśród zadań Kościoła wobec współczesnych wzorów życia rodziny wiejskiej należy dowartościować: a) ewangelizację bezpośrednią kształtującą rodzinę jako wspólnotę życia i miłości poprzez ukierunkowany współdziałanie i pomoc w przeobrażeniach jej strukturalno-funkcjonalnych i ideologicznych; b) ewangelizację pośrednią dokonującą się przez stałe propagowanie chrześcijańskiej wizji rodziny oraz rozwijanie religijnych motywacji i postaw.

2. W związku ze wzrostem na wsi wielu niepokojących zjawisk należy

dowartościować problem apostołatu rodzinnego tak na płaszczyźnie badawczej, jak i organizacyjnej.

3. W obecnej sytuacji społeczno-religijnej istnieje na wsi potrzeba odnowy wspólnoty parafialnej, rodziny i samego człowieka.

4. W środowisku parafialnym występuje konieczność budzenia większej świadomości i odporności parafian na destrukcyjne wpływy zewnętrzne i rozwijania motywacji religijnej i chrześcijańskich wzorów życia rodzinnego i parafialnego.

5. Bardziej niż dotąd trzeba uwzględnić uwarunkowania życia mieszkańców wsi, kultywowania dziedzictwa kultury ludowej i narodowej, a szczególnie budzenia solidarności i braterstwa przez zespolenie się we współpracy wszystkich wiernych.

6. Pomoc Kościoła lokalnego świadczona rodzinie wiejskiej jest nieodzowna.

7. Jest potrzebne wytworzenie w parafii współpracy głównych jej podmiotów, dotąd często izolujących się zgodnie z prawem wiejskiego partykularyzmu. Tę rodzinno-parafialną współpracę autor sprowadza zasadniczo do: a) parafialnych świadczeń na rzecz rodziny; b) wewnątrzrodzinnego apostołatu; c) apostołskich powinności rodziny wobec parafii.

8. W proponowanej przez autora koncepcji urzeczywistniania się Kościoła na wsi wiąże się wiele trudności. Pochodzą one bądź z niedostatecznego przygotowania religijnego rodziny i braku adaptacji organizacji duszpasterstwa do przemian na wsi, bądź ze słabej współpracy parafii i rodziny.

ks. Ryszard Kamiński, Lublin