

# Władysław Piwowarski, Jan Chrapek

---

## Biuletyn socjologii religii

---

Collectanea Theologica 49/1, 135-150

---

1979

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII

**Zawartość:** I. Kongres profesorów teologii pastoralnej w Wiedniu (2—5 stycznia 1978 r.). II. Elementy przemian ideologii społeczno-religijnej Kościoła polskokatolickiego w Polsce po II wojnie światowej. III. Od potrydenckiego do powatykańskiego modelu parafii\*.

### I. KONGRES PROFESORÓW TEOLOGII PASTORALNEJ W WIEDNIU (2—5 stycznia 1978 r.)

Co dwa lata Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen organizuje w Wiedniu kongresy dla swoich członków — profesorów teologii pastoralnej krajów języka niemieckiego.

Trzeci z kolei kongres odbył się w dniach 2—5 stycznia 1978 r. i był poświęcony *Religijności kościelnej i niekościelnej*. Zgromadził 70 uczestników z rozmaitych krajów (RFN, Austria, Szwajcaria, Północne Włochy, Francja, Holandia, Belgia). Kraje wschodnie (Jugosławia, Węgry, Czechosłowacja, NRD i Polska) reprezentowało 17 profesorów, w tym z KUL ks. prof. dr Wł. Piwowski, ks. doc. dr J. Krucina oraz ks. doc. dr R. Rak.

W pierwszym dniu kongresu zostały wygłoszone dwa referaty. Fr. X. Kaufmann z RFN omówił zachodnioeuropejskie doświadczenia grup stojących często w opozycji do istniejących Kościołów lub pozostających wprawdzie wewnątrz Kościołów, ale odznaczających się szczególnym duchem krytyki w stosunku do nich. Członkowie tych grup są bardzo zaangażowani w swą działalność, chociaż *de facto* stoją poza Kościołem.

W następnym referacie ks. Wł. Piwowski przedstawił i omówił te grupy wiernych w Polsce, które mieszczą się jeszcze w Kościele, ale nie wszyscy ich członkowie uznają wszystkie prawdy wiary, w które katolik winien wierzyć. Często nie uznają także moralnych norm i nakazów Kościoła, zwłaszcza gdy chodzi o uznanie Kościoła za autorytet w rozwiązywaniu konfliktów rodzinnych itd. W ich religijności widać odejście od morm religijności tradycyjnej często w kierunku postawy ateistycznej lub indyferentyzmu religijnego. Można z drugiej strony spotkać także w Polsce, jak mocno podkreślił prelegent, ludzi o silnym zaangażowaniu religijnym i kościelnym, co jest objawem pozytywnym i w warunkach zachodnich niespotykanym.

W drugim dniu ze względu na chorobę prelegenta nie było wykładu, lecz tylko szersza dyskusja.

W trzecim dniu referaty wygłosili P. M. Zulehner z Passawy i R. Zerfass z Würzburga. Na bazie socjologicznych rozważań pierwszego dnia przedstawili oni implikacje pastoralnego działania wobec omówionej sytuacji. Stwierdzili, że cele działalności Kościoła będą zawsze w pewnym sensie fragmentaryczne, a troska o człowieka i o nowe społeczeństwo także będzie

---

\* Biuletyn socjologii religii redaguje Zakład Socjologii Religii KUL pod kierunkiem ks. Władysława Piwowarskiego. Niniejszy biuletyn przygotował ks. Jan Chrapek CSMA, Lublin.

fragmentaryczna, zawsze też Kościół będzie musiał się zmagać z częściową wiarą, nadzieją i miłością.

Dyskusja nad referatami odbywała się w tzw. kołach roboczych, których było dziesięć. Uczestnicy zgłaszali się do poszczególnych kół, w zależności od zainteresowania własnego czy kierunku studiów. Trzech uczestników z Polski brało udział w kole roboczym II, które miało prowadzić dyskusję nad nowymi formami religijności. Inne koła prowadziły dyskusję na temat duszpasterstwa stojących z dala od Kościoła, małżeństwa i rodziny, odwiedzin parafialnych, młodzieży itd. W dyskusjach polscy reprezentanci brali czynny udział i wywołali swoimi wystąpieniami duże zainteresowanie. Kiedy np. w II grupie roboczej dyskusja schodziła na tory religijności związanej z religijnością niechrześcijańską, a zwłaszcza z buddyzmem, który wywiera dziś na społeczeństwo zachodnie coraz większy wpływ ze względu na kontemplację, na ćwiczenia umysłu, na spokój i mądrość, którą obiecują zwolennicy zdobyć, aby przez to dotrzeć do Boga. Ks. Wł. Piwowarski zwrócił uwagę na kulturowo, a nie tylko religijnie, obcy charakter tej religijności. Naszym zadaniem jest zająć się religijnością naszych wiernych, która coraz mniej staje się kościelną. W wielu innych sprawach uczestnicy z Polski zabierali głos, dając wyraz swojemu zaniepokojeniu wobec postulatów dystansowania się od Kościoła oraz wobec zachwycania się przez pewne grupy chrześcijan buddyzmem. Grupy te nie zdają sobie sprawy z tego, że katolicyzm ma lepsze doświadczenia z kontemplacją i mistyką aniżeli jakiegokolwiek inne religie świata. Błąd polega m. in. na niezajomości dzieł wielkich mistyków.

Spotkanie wiedeńskie częściowo tylko spełniło swoje zadanie. Przyczyną było niewłaściwe rozgraniczenie pojęć, co niezmiernie utrudniało dyskusję. Jeżeli jednak kongres uważać będziemy za początek badań nad religijnością kościelną i pozakościelną, wtedy napewno spełnił swoje zadanie.

ks. Romuald Rak, Lublin-Katowice

## II. ELEMENTY PRZEMIAN IDEOLOGII SPOŁECZNO-RELIGIJNEJ KOŚCIOŁA POLSKOKATOLICKIEGO W POLSCE PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

W dotychczasowej propagandzie i działalności Kościoła polskokatolicki starał i stara się uwzględnić wszystkie zwyczaje i wierzenia nowo przyjmowanych wiernych, przeważnie byłych wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego. Już z tego względu można mówić o ciągłych, chociaż powolnych przemianach (dostosowywaniu się do przemian, jakie zachodzą w Kościele rzymskokatolickim) ideologii społeczno-religijnej<sup>1</sup>. Szczególnie jednak ostro występują i wyraźnie je widać w kontekście zmian stosunków społeczno-gospodarczych i politycznych<sup>2</sup>. Kierunek tych przemian objawił się i objawia zarówno w katolicyzowaniu (w sensie adaptowania dogmatyki rzymskokatolickiej) doktryny religijnej, jak również w eksponowaniu i radykalizacji haseł społecznych w okresie międzywojennym oraz w kształtowaniu programu społecznego po ostatniej wojnie<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Por. K. Adamus-Darczewska, *Kościół polskokatolicki. Społeczne warunki powstania i działalności na wsł.*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967, 70—73; *Nasze Posłannictwo* 1 (1957) nr 1, 1.

<sup>2</sup> Por. *Kościół polskokatolicki na zakręcie historii (Referat programowy wygłoszony na jesiennej sesji Rady Kościoła)*, *Posłannictwo* 20(1951) nr 5—6, 10—15.

<sup>3</sup> Por. K. Adamus-Darczewska, dz. cyt., 267; S. Włodarski, *Starokatolicyzm w Kościele polskokatolickim*, *Posłannictwo* 33(1965)nr 1, 18—20.

### 1. Ideologia społeczno-patriotyczna

Podczas, gdy w okresie międzywojennym można mówić o opozycji Kościoła polskokatolickiego względem władz państwowych (ze względu na „trzymanie” z Kościołem rzymskokatolickim i związany z tym brak legalizacji), to w okresie po II wojnie światowej władze tego samego Kościoła podporządkowują się całkowicie prawodawstwu państwowemu<sup>4</sup> i popierając je bez zastrzeżeń jako całkowicie sprawiedliwe<sup>5</sup>, a w ten sposób obowiązujące w sumieniu. Według bowiem sformułowań programowych Kościoła rzymskokatolickiego „prawo pozytywne, państwowe jest formą prawa natury, a wiąże dlatego, ponieważ z tego prawa natury wynika, ponieważ z jego zasadami się godzi. Inaczej byłoby prawem złym, którego naród, stanowiący w Polsce Ludowej sam o sobie, nie byłby ogłosił, gdyż działałby na własną szkodę. — Innymi słowy — obowiązuje w sumieniu każde prawo, które jest sprawiedliwe. Kościół polskokatolicki uważa, że prawo PRL jest prawem sprawiedliwym, dlatego też uczy i będzie uczył swych wiernych poszanowania dla prawa, szacunku dla władzy i osób, które tę władzę reprezentują, będzie podkreślał, że prawo państwowe obowiązuje w sumieniu tak samo jak prawo Dekalogu. Wdrażając naszych wiernych w taką ocenę prawa wychowamy na pewno wartościowych obywateli i w ten sposób przyczynimy się do ugruntowania jedności i siły naszej Ojczyzny”<sup>6</sup>.

Taka postawa poparcia, nawet zaangażowania w program budowy państwa socjalistycznego bierze swój początek przede wszystkim w uzyskaniu dekretu legalizacyjnego po roku 1945<sup>7</sup>. Kościół polskokatolicki dostrzega ponadto możliwość rozwijania swojej działalności w opozycji do Kościoła rzymskokatolickiego<sup>8</sup>. Wyrazem lojalności Kościoła polskokatolickiego względem państwa i stosunku do Kościoła rzymskokatolickiego były m. in. obchody 1000-lecia chrześcijaństwa w Polsce<sup>9</sup>. Jeżeli chodzi o stosunek do Kościoła rzymskokatolickiego, to zasadniczo nie widać na tym odcinku jakiejś wyraźnej zmiany, mimo zapewnień o dążności do zjednoczenia<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> Por. *Założenia ideowo-społeczne Kościoła polskokatolickiego*, Rodzina 4(1963)nr 4, 4.

<sup>5</sup> Por. T. R. Majewski, *Nasz stosunek do narodu, ojczyzny i sprawy pokoju*, Rodzina 7(1966)nr 41, 6.

<sup>6</sup> *Tamże*.

<sup>7</sup> „Władze PRL zalegalizowały nasz Kościół, stworzyły mu warunki rozwoju, równego startu do życia i działania w nowej, powojennej rzeczywistości. Dekret legalizacyjny naprawił tę niesprawiedliwość, jakiej doznawał nasz Kościół w Polsce międzywojennej. Czego nie mogliśmy uzyskać w Polsce panów i klerykałów rzymskich — to otrzymaliśmy z łatwością od Polski robotników i chłopów: wolność i równouprawnienie z innymi wyznaniaми. Czarną niewdzięcznością byłoby wierzyć przeciwko władzy państwowej, nie słuchać jej, reprezentować stanowisko nieszczerze, dwulicowe lub wyrachowane. Nie ncemy naśladować w tym Kościoła rzymskokatolickiego. Więcej, piętnujemy to stanowisko, jako szkodliwe, niesprawiedliwe i podle. „Dziś” i „jutro” naszego Kościoła świadczyć musi o lojalności naszej, o szacunku i miłości wobec Polski, jej władz jako dobroczyńców naszych” (*Tamże*).

<sup>8</sup> Por. K. Adams-Darczewska, dz. cyt., 96.

<sup>9</sup> *Rezolucja V Synodu Kościoła polskokatolickiego*, Rodzina 7(1966)nr 41, 8; *Duchowni i świeccy przedstawiciele Kościoła polskokatolickiego w trosce o dobro PRL*, Rodzina 12(1971)nr 51, 8—9; *Rezolucja uczestników poszerzonej sesji Rady Diecezjalnej Warszawskiej Kościoła Polskokatolickiego, zgromadzonych na konferencji w Warszawie w dn. 17 listopada 1971 r.*, Rodzina 12(1971)nr 51, 8—9.

<sup>10</sup> Por. T. R. Majewski, *Nasz stosunek*, art. cyt. 6; *Założenia*, art. cyt., 4.

Kreśląc swój program społeczny (w oparciu o „założenia ogólne o treści religijno-kościelnej i świeckiej”) Kościół polskokatolicki nie poprzestaje na ogólnikowych deklaracjach<sup>11</sup>, ale konkretyzuje możliwości swojego działania i udziału w różnego rodzaju akcjach społecznych<sup>12</sup>. Równocześnie zaznacza, że sugerowane wskazówki praktyczne nie wyczerpują „wszystkich konkretnych możliwości pracy społecznej Kościoła w parafiach miejskich i wiejskich. Zadaniem każdego poszczególnego duszpasterza i każdej Rady Parafialnej jest umiejętne wykorzystanie każdej okazji zaangażowania się społecznego dla pożytku tak całego kraju jak i naszego Kościoła<sup>13</sup>.

Podsumowując przemiany, jakie dokonały się w zakresie ideologii społeczno-narodowej Kościoła polskokatolickiego po II wojnie światowej należy stwierdzić, że chociaż Kościół ten uzyskał możliwości nieskrępowanego rozwoju, i chociaż zmiany w zakresie stosunków społeczno-gospodarczych dokonały się po myśli programu społecznego z okresu międzywojennego, jednak stracił on na popularności. Jasno i trafnie wyrażają spadek atrakcyjności Kościoła polskokatolickiego sformułowania artykułu zamieszczonego w jednym z oficjalnych wydawnictw polskokatolickich: „wyzwolenie i głębokie przemiany społeczno-gospodarcze, które po drugiej wojnie światowej zaistniały w naszym kraju, wpłynęły zasadniczo na kształtowanie się ideologii Kościoła w nowych warunkach życia społeczno-politycznego. — Kościół z konieczności musiał zrezygnować z walki o sprawiedliwość z pozycji ewangelicznej i o bezklasowe społeczeństwo. Uczyniły to bowiem partie polityczne o krańcowo odmiennej pozycji ideologicznej i odmiennymi metodami. — Kościółowi naszemu pozostała tylko aprobata zaistniałej rzeczywistości i teologiczne uzasadnienie, że nowa formacja jest bliższa w zakresie społeczno-gospodarczym duchowi Ewangelii niż feudalizm czy kapitalizm. — Toteż pierwsze 10-lecie po wyzwoleniu mimo bezspornej dynamiki misyjnej i ofiarności kapłanów cechuje brak ideologiczno-dogmatycznej jedności. — Z utraceniem ważnego w ideologii Kościoła elementu społecznego i wizji przebudowy społeczeństwa Kościół stracił na atrakcyjności i w masach dotychczas pokrzywdzonych i upośledzonych stracił swego naturalnego sprzymierzeńca. — Działalność Kościoła polskokatolickiego została z konieczności sprowadzona do problemów religijno-moralnych, do zagadnień życia nadprzyrodzonego wśród wiernych. — Punkt ciężkości z problemów religijno-społecznych przesunął się na zagadnienia teologiczno-doktrynalne<sup>14</sup>.

## 2. Doktryna religijna

Według Kościoła polskokatolickiego „Kościół jest żywym organizmem społecznym podlegającym prawom naturalnego rozwoju. Zachowując (...) katolickie zasady wiary naucza, że rozumienie i odczucie prawd wiary — czyli dogmatów zdefiniowanych przez teologów, uzależnione jest od ducho-

<sup>11</sup> Por. *Znowelizowane prawo kanoniczne Kościoła polskokatolickiego*, Warszawa 1952, 11—12; *Kodeks Prawa Kościoła Polskokatolickiego w PRL*, Warszawa 1960, 4.

<sup>12</sup> Por. *Założenia*, art. cyt., 5; *Społeczny program Kościoła polskokatolickiego*, Rodzina 5(1964)nr 35, 7.

<sup>13</sup> *Społeczny program*, art. cyt., 6. Por. *List pasterski prymasa Kościoła polskokatolickiego w PRL do kapłanów Kościoła polskokatolickiego w PRL*, Rodzina 4(1963)nr 42, 2—3; *List pasterski prymasa Kościoła polskokatolickiego w PRL do duchowieństwa i umiłowanych braci i siostr w Jezusie Chrystusie, Panu naszym. Czego (...) konkretnie powinna dotyczyć praca kapłana polskokatolickiego poza Kościołem?* Rodzina 5(1964)nr 3, 3.

<sup>14</sup> *Kościół polskokatolicki to Kościół żywych ludzi*, Rodzina 6(1965)nr 27, 7; por. K. A d a m u s-D a r c z e w s k a, dz. cyt., 92—93.

wego i intelektualnego rozwoju człowieka danej epoki. — Kościół bowiem nie chce być muzeum przechowującym teologiczne formuły i doktrynalne przepisy tym bardziej, jeśli one są martwe, przestarzałe i nieżywcowe. Nie chce być tylko stróżem czystości doktryny i zdefiniowanych prawd, które nie angażują umysłu i serca współczesnego człowieka i nie mają wpływu na jego postawę wobec wciąż nowych zagadnień i problemów”<sup>15</sup>.

Takie podejście do prawd wiary i zasad moralności w okresie po II wojnie światowej (zgodnie z duchem bpa H o d u r a<sup>16</sup>) nie stanowi zasadniczo nowości w doktrynie religijnej Kościoła polskokatolickiego. Wydawać by się mogło, że stanowisko takie jest potwierdzeniem dotychczasowych odchyłeń od doktryny religijnej Kościoła rzymskokatolickiego, że proces zaprzeczania posunął się dalej. Tymczasem wnioski takie byłyby zbyt powierzchowne i zbyt pochopne. Przemiany bowiem, jakie dokonały się w doktrynie religijnej Kościoła polskokatolickiego sprowadzają się (globalnie rzecz biorąc) do podtrzymania przedwojennej eklezjologii i daleko posuniętego (niemal całkowitego) upodobnienia się do doktryny religijnej Kościoła rzymskokatolickiego we wszystkich pozostałych jej działach. „Wiele dotychczasowych pojęć i zasad Kościoła narodowego zostało skorygowanych i zdefiniowanych na nowo. — Intencją ks. bpa H. Rodęgo, aby Kościół narodowy był bardziej katolicki w doktrynie, w strukturze organizacyjnej i w formie zewnętrznej i jako taki był bliższy duchowi polskiego społeczeństwa, które do starych form kościelnych jest bardzo przywiązane”<sup>17</sup>. Innymi słowy różnice w stosunku do Kościoła rzymskokatolickiego dotycząca w większości spraw liturgicznych i organizacyjnych, a tylko częściowo problemów doktrynalnych<sup>18</sup>.

1) W „nauce o Bogu w trzech osobach” nie ma właściwie żadnej różnicy w porównaniu z nauką Kościoła rzymskokatolickiego (w konstytucji „warszawskiej” nie było mowy o Trójcy św.)<sup>19</sup>.

2) W „nauce o Kościele Jezusa Chrystusa” podtrzymana jest interpretacja, że „Jezus Chrystus założył Kościół swój (...) na fundamentie wiary w swoje Bóstwo”<sup>20</sup>. Chrystus nie wyznaczył nikogo z ludzi na nie omylną głowę swego Kościoła, lecz dał wszystkim Apostołom i ich następcom równą władzę duszpasterską<sup>21</sup>. W konsekwencji Kościół polskokatolicki „nie uznaje nieomylności biskupa Rzymu czyli tzw. papieża ani jego prymatu w Kościele powszechnym”<sup>22</sup>. Najwyższą władzę w Kościele sprawuje sam Jezus Chrystus, gdyż Bóg uczynił Go Głową nad wszystkim Kościołem (...). Żaden biskup nie może być najwyższym zwierzchnikiem i ojcem całego Kościoła, gdyż Pan Jezus powiedział, że jeden jest nasz Ojciec, który jest w niebie i jeden najwyższy Nauczyciel i Mistrz sam Jezus Chrystus (...). Byli tacy Apostołowie, którzy pragnęli być pierwszymi i rządzić innymi Apostołami, ale Pan Jezus zganił ich za to (...). Słowa Ty jesteś Piotr, a na tej opoce zbuduję Kościół mój są pochwałą dla Piotra i oznaczają, że wiara w Jezusa Chrystusa jako Syna

<sup>15</sup> Założenia, art. cyt., 5.

<sup>16</sup> „Kościół Jezusa Chrystusa nie potrzebuje nowych dogmatów, ale jako mądry nauczyciel może i powinien zabiegać o rozwój świadomości chrześcijańskiej, aby nowe pokolenia wiernych wciąż na nowo odczytywały i stosowały Chrystusową Ewangelię” — E. J a k u b a s; *Prawdy wiary*, Rodzina 7(1966)nr 41, 4.

<sup>17</sup> Tamże, 4.

<sup>18</sup> Por. Założenia, art. cyt., 4.

<sup>19</sup> Por. E. J a k u b a s, art. cyt., 4; *Znowelizowane prawo*, dz. cyt., 15.

<sup>20</sup> E. J a k u b a s, art. cyt., 4. Por. *Znowelizowane prawo*, dz. cyt., 16; *Podstawowe prawo Kościoła polskokatolickiego*, Warszawa 1967, 10.

<sup>21</sup> E. J a k u b a s, *Prawdy wiary*, art. cyt., 4; por. *Znowelizowane prawo*, dz. cyt., 17.

<sup>22</sup> *Znowelizowane prawo*, dz. cyt., 22.

Bożego jest opoką i fundamentem, na którym zostanie zbudowany Kościół (...). Pan Jezus wyrzekł do Piotra te słowa dlatego, że Piotr w imieniu Apostołów po raz pierwszy wyznał wiarę w Bóstwo Jezusa Chrystusa (...). Pan Jezus posłużył się słowami 'Opoka czyli skała' dlatego, że zdarzenie to miało miejsce w okolicy, gdzie pełno jest skał (...). Słowami 'Paś owce moje' Pan Jezus przywrócił Piotrowi tylko godność Apostoła, którą Piotr utracił, gdy trzykrotnie wyparł się Chrystusa (...). Biskupa Rzymu nie możemy uznać za nieomylnego i za głowę Kościoła, gdyż sprzeciwiałoby się to nauce Chrystusa, nauce Apostołów i pierwszych chrześcijan"<sup>23</sup>.

W „nauce o usprawiedliwieniu i życiu pozagrobowym” nie ma mowy o grzechu pierworodnym. Wyrażna jest natomiast wiara w „Boże miłosierdzie”, które przewyższa sprawiedliwość i dlatego „nie uważamy nikogo za ostatecznie potępionego przed sądem ostatecznym”<sup>24</sup>.

Jeżeli chodzi o zasady moralne jest mowa ogólnie o „potrzebie przestrzegania nakazów i zakazów kościelnych i państwowych” oraz o „niezmienności odwiecznych norm moralnych danych nam przez Boga i konieczności przystosowania ich do konkretnych warunków naszego życia”<sup>25</sup>.

W zakresie „kultu w Kościele polskokatolickim” zwraca uwagę nauka o sakramentach<sup>26</sup>: chrztu św., Najśw. Sakramentu i sakramentu pokuty. „Sakrament chrztu św. ponad wszystko stanowi wszczęcie człowieka w żywy organizm Kościoła i daje każdemu prawo do otrzymania pozostałych sakramentów świętych”<sup>27</sup>. „Eucharystia to prawdziwe Ciało i Krew Jezusa Chrystusa rzeczywiście, lecz sakramentalnie obecnego pod postacią chleba i wina”, a „Komunia św. jest duchowym pokarmem i połączeniem się z Jezusem Chrystusem obecnym pod postaciami przemienionego we Mszy św. chleba i wina”<sup>28</sup>. Gdy chodzi o sakrament pokuty, to w dalszym ciągu mowa o „kapłańskim rozgrzeszeniu otrzymanym bądź w konfesjonale, bądź przed ołtarzem”<sup>29</sup>. Bierzmowanie jest „dopełnieniem w stosunku do sakramentu chrztu św. dla osób, które doszły do pełnego używania rozumu”, a „sakrament ostatniego oleju św. namaszczenia jest dopełnieniem sakramentu pokuty”<sup>30</sup>.

Wypada w tym miejscu zauważyć, że na skutek reform liturgicznych Soboru Watykańskiego II argument używania języka narodowego w liturgii Kościoła rzymskokatolickiego stracił na znaczeniu w propagandzie duchownych polskokatolickich. Z jednej więc strony nastąpiło zbliżenie do rzymskokatolickiej doktryny religijnej, z drugiej — usztywnienie, zwłaszcza gdy chodzi o prymat papieża i nieomylność papieską<sup>31</sup>.

ks. Edward Warchoń, Kozienice

<sup>23</sup> *Katechizm Kościoła polskokatolickiego*, Warszawa 1958, 49—52. Por. *Podstawowe prawo*, dz. cyt., 11.

<sup>24</sup> E. Jakubas, *art. cyt.*, 4.

<sup>25</sup> *Tamże*, 5.

<sup>26</sup> W *Katechizmie Kościoła polskokatolickiego* z r. 1958 nie ma ani słowa o sakramentaliach.

<sup>27</sup> E. Jakubas, *art. cyt.*, 5.

<sup>28</sup> *Tamże*.

<sup>29</sup> *Tamże*.

<sup>30</sup> *Znowelizowane prawo*, dz. cyt., 18.

<sup>31</sup> „Wyszliśmy z Kościoła rzymskokatolickiego po I Soborze Watykańskim, dlatego nosimy te same szaty kapłańskie, używamy tych samych szat liturgicznych, odprawiamy tę samą i tak samo Mszę św., udzielamy tych samych siedmiu sakramentów św., odprawiamy te same nabożeństwa co w Kościele rzymskim. Czy syn opuszczający dom rodzinny, ponieważ w nim dzieje się źle, musi zmienić nazwisko, musi się wyrzec wszystkiego, czego się w tym domu nauczył, również tego, co było w nim dobre? Nie. Również my zach-

## III. OD POTRYDENCKIEGO DO POWATYKAŃSKIEGO MODELU PARAFII

Parafia od kilku lat znajduje się w polu zainteresowania pastoralistów, socjologów i duszpasterzy<sup>32</sup>. Związczą w ostatnich latach pod wpływem różnorodnych przemian związanych z pospieszonym rozwojem technicznym, przemianom uległa także parafia.

Parafia jest instytucją istniejącą w ramach Kościoła historycznego i podległą dziejowym przemianom<sup>33</sup>. Wszystkie niemal funkcje, które spełnia parafia dzisiejsza, były już w załążkowej formie obecne w piewszych gminach chrześcijańskich i dlatego też te gminy można uważać za pierwowzór późniejszego modelu parafii<sup>34</sup>. Nie były to jednak parafie w takim sensie, w jakim zwykła się nam kojarzyć ta rzeczywistość w dzisiejszym rozumieniu, ponieważ na czele owych gmin wczesnochrześcijańskich, mających charakter ściśle wspólnotowy, stał biskup ze swym prezbiterium, tworząc wspólnotę z wiernymi<sup>35</sup>.

Przez pierwsze cztery wieki jedyną organizacyjną strukturą kościelną pozostaje diecezja zwana także parafią. W tym okresie zazwyczaj każde miasto było odrębną diecezją, tak, że organizacja cywilna pokrywała się z organizacją kościelną<sup>36</sup>. Biskup razem z prezbiterium tworzyli jakgdyby jedno ciało — swoisty senat. Funkcje kapłańskie w tym modelu ograniczały się przede wszystkim do ewangelizacji i sprawowania Eucharystii oraz innych sakramentów. Wszystkie inne funkcje były wykonywane przez pozostałych członków wspólnoty.

Pod koniec IV w. rozpoczyna się proces „judaizacji” funkcji kapłańskich tzn. zanika powoli aspekt apostołski i misyjny, a na pierwsze miejsce wysuwa się aspekt liturgiczny<sup>37</sup>. Od tego czasu, prezbiter staje się człowiekiem ołtarza i rytów sakramentalnych<sup>38</sup>. W konsekwencji także parafia zaczyna być rozumiana jako wspólnota eucharystyczna, złożona z miejscowych chrześcijan z kapłanem odpowiedzialnym za wspólnotę.

Z wstąpieniem na tron Karolingów parafia zaczyna przechodzić dalsze głębokie przeobrażenia. Proboszcz jest wyznaczany przez feudalnych kolatorów. Powoli zanikają dalsze więzy wspólnotowe między biskupami a prezbiterium na rzecz zależności organizacyjnych<sup>39</sup>. Wierni zaczynają być traktowani jako „przedmiot” kontroli religijnej. Na czoło wysuwa się funkcja administracyjna, a parafianie poddani są prawnej zależności od proboszcza. Zanika wspólnotowa funkcja parafii. Wspólnota parafialna przestaje być już

---

waliśmy to, co było w Kościele rzymskokatolickim dobre i pielęgnujemy to, wyrzekamy się tylko rzeczy nie mających nic wspólnego z Pismem św. i Tradycją; przede wszystkim nie uznaliśmy i nie uznajemy nieomyślności papieża i zależności jurysdykcyjnej biskupów katolickich od papieża, który jest rzekomo jedynym źródłem jurysdykcji” — *Posłannictwo* 33(1965) nr 1, 5.

<sup>32</sup> Np. K. Rahner, *La parrocchia*, Roma 1965; O. Nell-Breuning, *Pfarrgemeinde, Pfarrfamilie, Pfarrprinzip*, *Trierer Theol. Zeitschr.* 56(1947) 258; A. L. Szafranski, *W poszukiwaniu teologii parafii*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 12(1965) z. 3, 23; A. Mazzoleni, *Le strutture comunitarie della nuova parrocchia*, Roma 1973; Wł. Piwoński, *Próba rekonstrukcji wspólnoty parafialnej*, *Znak* 21(1969) 1305—1321; J. Majka, *Socjologia parafii*, Lublin 1971; J. H. Fichter, *Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei*, Freiburg 1957, i inne.

<sup>33</sup> J. Majka, *dz. cyt.*, 25.

<sup>34</sup> *Tamże*, 27.

<sup>35</sup> P. W. Croce, *Storia della parrocchia*, w: *La parrocchia*, Roma 1965.

<sup>36</sup> Zob. A. Mazzoleni, *dz. cyt.*, 11—13; P. W. Croce, *dz. cyt.*, 20—22.

<sup>37</sup> A. Mazzoleni, *dz. cyt.*, 13.

<sup>38</sup> J. Colson, *Sacerdote e popolo sacerdotale*, Bologna 1970, 114.

<sup>39</sup> A. Mazzoleni, *dz. cyt.*, 13.



elementem pośredniczącym w formacji chrześcijańskiej, a staje się organizacją. Z kolei zanika świadomość struktury teologicznej Kościoła jako wspólnoty wierzącej, która formuje do wiary<sup>40</sup>.

Próba przeciwdziałania tym tendencjom były średniowieczne ruchy religijne<sup>41</sup>, które miały charakter ponadparafialny, ale zmierzały do odnowy religijnej. Były to licznie powstające konfraternie, grupy „ubogich Chrystusa”, biczowników, żebrzących, waldensów itp. Niektóre z nich posiadały zbyt surowy charakter i niejednokrotnie bądź to na skutek braku akceptacji ze strony władz Kościoła, bądź też ze względu na niepodporządkowanie się, stały się ruchami walczącymi z Kościołem, choć u ich początków tkwiła prawdziwa chęć głębszego życia Ewangelią i wspólnotą<sup>42</sup>.

Z tego co zostało powiedziane, widać jasno, że ustrój parafialny rozwijał się w Kościele powoli i już przed Soborem Trydenckim parafia była odrębną, opartą o silne podstawy prawne jednostką organizacyjną Kościoła.

Sobór Trydencki sankcjonuje ten zastany prawniczko-ekonomiczno-socjalny model parafii. Dekrety soboru przedstawiają biskupów jako duszpasterzy swoich diecezji, zobowiązując ich do głoszenia słowa Bożego, administrowania sakramentami, wizytowania diecezji i wychowywania duchowieństwa dla swych terytoriów<sup>43</sup>. Na drugim dopiero miejscu duszpasterzem jest proboszcz, który z ramienia biskupa i jako jego zastępca na pewnym, ściśle określonym terenie, jest odpowiedzialny osobiście za zbawienie swych wiernych<sup>44</sup>.

Parafia posiada charakter terytorialny, choć sobór przewiduje także parafie personalne. Jej zasadniczym elementem jest własne terytorium z wiernymi, nad którymi proboszcz wydelegowany przez biskupa ma sprawować opiekę duchową i kontrolę religijną. Dochodziło nieraz do tego, że każdy musiał chodzić do swego kościoła parafialnego, u swego proboszcza przyjmować sakramenty. Nawet uczestnictwo w spowiedzi było sprawdzane kartkami. Wierni traktowani byli jako Kościół słuchający, przedmiot duszpasterskich zabiegów proboszcza. Nie widać tu wspólnotowej odpowiedzialności, gdyż została zgubiona na rzecz struktur administracyjnych. W tym modelu wierni pozbawieni są elementu odpowiedzialnej aktywności. W związku z tym w mentalności ludzi utrwała się przeświadczenie, że w Kościele odpowiedzialni za wszystko są hierarchowie, a sami wierni coraz częściej czują się zwolnieni z obowiązku odpowiedzialności za rozwój Kościoła. Dość często także z tego powodu Kościół utożsamiano tylko z hierarchią. W okresie potrydenckim na skutek licznych sporów z protestantami podkreślano coraz silniej rolę i stanowisko hierarchii kościelnej, co spowodowało zepchnięcie na dalszy plan idei parafii jako społeczności religijnej. Zaczęto ją traktować jedynie jako okręg duszpasterski<sup>45</sup>.

„To prawnoadministracyjne pojmowanie parafii — podkreśla ks. J. Majka — prowadziło do zbyt mocnego podkreślania praw proboszcza, a w połączeniu z laicko-józefińskimi ideami oświecenia doprowadziło w praktyce do tego, że stanowisko proboszcza sprowadzono bardziej do rangi urzędnika państwowego i działacza oświatowego aniżeli duszpasterza w ścisłym tego słowa znaczeniu. Same zresztą parafie były pojmowane bardziej jako jednostki administracji państwowej, aniżeli jako społeczność religijna...

Obok józefinizmu i tendencji gallikańskich wiek XIX przynosi z sobą

<sup>40</sup> Por. D. Grano, *Evangelizzazione e testimonianza della comunità*, Presenza pastorale 4(1972) 297—306.

<sup>41</sup> J. Comblin, *Teologia della città*, Roma 1971, 379.

<sup>42</sup> M. D. Chenu, *Il Vangelo nel tempo*, Roma 1968, 49—50; A. Mazoleni, *dz. cyt.*, 16—22.

<sup>43</sup> Por. Prawo kanoniczne kan. 216 §§ 1, 3; 451 § 1; J. Majka, *dz. cyt.*, 39; P. W. Croce, *dz. cyt.*, 19—25.

<sup>44</sup> O. Nell-Breuning, *art. cyt.*, 258; P. W. Croce, *dz. cyt.*, 34—37.

<sup>45</sup> Por. J. Majka, *dz. cyt.*, 39.

industrializację i rozwój miast, a wraz z tym rozrost parafii, zwłaszcza miejskich. W wielkich miastach europejskich, takich jak Paryż, Wiedeń, Warszawa i inne, parafie kilkudziesięcioletnie nie były rzadkością. Parafia taka była oczywiście jednostką czysto terytorialno-administracyjną, proboszcz nie był w stanie wychylić się poza kancelarię, a o jakimś szerszym duszpasterstwie nie było mowy. Rozwój organizacyjny szedł nie w kierunku dzielenia parafii, lecz zwiększenia liczby wikarych i rozmiarów kościołów. Z punktu widzenia bezpośredniego oddziaływania duszpasterskiego parafia musiała w związku z tym stracić zupełnie na znaczeniu. Traciła je na rzecz organizacji i stowarzyszeń katolickich, które miały rzecz jasna charakter personalny. Nie było to jednak społeczności typu wspólnot, lecz stowarzyszeń”<sup>46</sup>.

Dopiero jednak na przełomie XIX i XX wieku na Zachodzie zaczęto dostrzegać rozpad parafii, dokonujący się jak zostało już wspomniane pod wpływem procesów uprzemysłowienia. Stało się jasne, że parafie, zwłaszcza wielkomiejskie, przestały być spójnymi i wewnętrznie silnymi jednostkami społecznymi, a kontakty między wiernymi i duchowieństwem posiadały zbyt często charakter instytucjonalny. Kościoły parafialne wielkich miast stawały się bardzo często przedsiębiorstwem konkurencyjnym o określonej klienteli, miejscem usług religijnych<sup>47</sup>. W parafiach miejskich znaczna większość wiernych wydaje się korzystać z kościoła lokalnego (parafialnego) jak z pewnego rodzaju stacji obsługi, gdzie mogą uczestniczyć we Mszy św., spowiadać się, zawierać małżeństwo, chrzcić swoje dzieci, grzebać swoich krewnych. Ich społeczna więź „wspólnotowa” z księżmi i innymi parafianami podobna jest do więzi, którą może mieć właściciel samochodu z kierownikiem stacji benzynowej i innymi klientami tego samego kierownika”<sup>48</sup>.

Także w Polsce pod wpływem zachodzących przemian zaczęto dostrzegać podobne przejawy rozkładu parafii, „która ukonstytuowana w określonych granicach przestrzennych, względnie samowystarczalna, jest tylko zbiorowością osób wierzących, żyjących na określonym terytorium, nie tworząc grupy-wspólnoty w sensie ścisłym”<sup>49</sup>. Licznie podejmowane przez socjologów religii badania w Polsce i na świecie, jednoznacznie wskazują, że coraz częściej w parafiach znajduje się „jądro” parafii składające się z 3—5% gorliwych katolików, uważających parafię za wspólnotę. Inni natomiast traktują parafię jako stację usługową, dlatego coraz częściej następują procesy laicyzacji i sekularyzacji, a w związku z tym coraz trudniej było i jest prowadzić pracę formacyjną do wiary. W takich też parafiach nie było i nie ma mowy o wroście poczucia misyjnej odpowiedzialności za rozwój Kościoła powszechnego.

Scharakteryzowane pokrótce procesy rozpadu parafii dostrzegła z początkiem wieku XX także hierarchia<sup>50</sup>. Benedykt XV w adhortacji z 1917 r. ubolewa nad tym, że minęły już czasy, w których parafia była jedną duszą i jednym sercem, gdzie pulsowało życie religijne. Następni papieże także dostrzegali ten proces i w różny sposób próbowali tym zjawiskom zapobiegać przez powoływanie do istnienia nowych organizacji kościelnych lub przez liczne zarządzenia.

Z tych powodów powstają w omawianym okresie liczne próby odnowy

<sup>46</sup> Tamże, 39—41.

<sup>47</sup> F. Houtart, J. Rémy, *Milieu urbain et communauté chrétienne*, Paris 1968, 370.

<sup>48</sup> J. H. Fichter, *Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei*, Freiburg 1957, 158—159.

<sup>49</sup> Por. J. Mariański, *Parafia miejska jako grupa społeczna*, Chrześcijańin w świecie 9(1977)nr 51, 68—75; J. Tokarczuk, *Parafia wobec przemian kulturowych na wsi*, w: *Dei virtus*, Wrocław 1974.

<sup>50</sup> A. Mazzoleni, *dz. cyt.*, 19—20.

wspólnoty parafialnej. Można je podzielić na 2 rodzaje<sup>51</sup>: a) próby odnowy terytorialnej, b) próby odnowy o charakterze wertykalnym (tworzenie struktur uzupełniających struktury terytorialne).

Z serii prób odnowy parafii terytorialnej pierwszą, upowszechnianą na przełomie XIX i XX wieku szczególnie w Niemczech, była inicjatywa znana pod nazwą „parafia wspólnota zastępcza”. Charakteryzowała się tym, że wzorem średniowiecznych korporacji usiłowała dać członkom zespół usług doczesnych jak organizowanie sportu, spółdzielni, opieki nad chorymi, pośrednictwo prawne, i na tej bazie odnowić życie religijne. Chodziło tu o czysto świeckie zespolenie parafii. W Polsce podobny charakter miały licznie podejmowane akcje księży społeczników, lecz szerzej ta próba odnowy parafii nie rozwinęła się ze względu na zabory.

Druga próba zmierzała do stworzenia typu parafii zorganizowanej, która rozwinęła się w czasie pontyfikatu Piusa XII. Kładziono nacisk na instytucjonalne podporządkowanie katolików oraz zabezpieczenie ich przed wrogimi wpływami z zewnątrz. Próba ta wyrosła jako odpowiedź na postępujący proces laicyzacji. Sądzone, że zewnętrzne formy organizacyjne, połączone z dość silną indoktrynacją, przeciwdziałają zaobserwowanym zjawiskom. Chciano, aby każdy katolik wiedział, czego od niego wymaga Kościół. Wierność obowiązkom instytucjonalnym była dowodem, że jest się dobrym katolikiem. Metodą realizacji tych celów były środki informacji religijnej oraz liczne organizacje kościelne, a zwłaszcza Akcja Katolicka. Indoktrynacja obejmowała wszystkie zasady życia religijnego i świeckiego. Naczelną zasadą tej próby było braterstwo między katolikami. Sądzone, że katolicy zorganizowani w jedną grupę łatwiej będą mogli zachować homogeniczny charakter wspólnoty trzymającej się z daleka od ujemnych wpływów zewnętrznych. Zorganizowany apostołat świeckich był ściśle podporządkowany hierarchii. Duchowni jako „oficerowie” stanowili nadzór. Wielu socjologów parafii i pastorałistów współczesnych nazywa ten fakt klerikalizacją świeckich. W tej próbie wyróżnić można 3 cechy: 1) instytucjonalna ortodoksja, 2) uniformizm — jednorodność, 3) *acies bene ordinata*.

Do cech pozytywnych tej próby należały: obudzenie ducha wspólnoty wśród katolików, integracja społeczna, otwarcie na problemy społeczne, rozwinięcie apostołatu świeckich. Stronami negatywnymi było: ugruntowanie instytucjonalizmu na niekorzyść inicjatywy członków Kościoła; przeakcentowanie zewnętrznych zachowań (pochody, odpusty, praktyki religijne); uniformizm powstały z indoktrynacji; zbyt częsta podejrzliwość wobec nowatorów o nieortodoksję; wrogość wobec innych grup i organizacji; spłylenie religijności.

Trzecia próba odnowy zmierzała do stworzenia parafii-rodziny. Zrodziła się w Niemczech pod wpływem szkoły w Tybindzie pod koniec XIX w. Jej zwolennicy uważali, że wszelka odnowa parafii dokonać się może tylko w związku z Kościołem. Dlatego odżywa pojęcie Kościoła jako wspólnoty. Dawny obraz Kościoła był piramidalno-wertykalny, miał charakter Kościoła instytucjonalnego, w którym wspólnota pełniła rolę służebną. Natomiast w pierwszych wiekach — zdaniem twórców tej próby — było inaczej. Kościół-instytucja stał na służbie Kościoła-wspólnoty. Źródłem i podstawą Kościoła-wspólnoty (rodziny) są wartości duchowe tzn. sakramenty i słowo. Te czynniki ożywiają Kościół, stąd w tym modelu występuje dowartościowanie przepowiadania, reformy liturgicznej oraz budowania wspólnoty. W centrum parafii-rodziny nie znajduje się instytucja, ale Msza św., sakramenty i słowo. Udział we Mszy św., sakramentach i w słowie ma mieć charakter społeczny. Dla ożywienia życia religijnego i pogłębienia wiary są organizowane kręgi

<sup>51</sup> Uwagi na temat próby odnowy parafii w XIX i XX w. są zaczerpnięte z wykładów ks. prof. dr Wł. Piwo w a r s k i e g o z socjologii parafii (wykłady w Instytucie Teologii Pastoralnej KUL w r. 1976).

biblijne i inne formy pracy grupowej. Występuje tu silne dowartościowanie laikatu, który jest uważany za odpowiedzialny za budowanie królestwa Bożego.

Ten model parafii zakłada demokratyzację wspólnoty, decentralizację przy jednoczesnym zachowaniu autorytetu duchownych wynikającego z pełnej funkcji proroczej we wspólnocie. Dopuszczana jest krytyka dawnego porządku.

Ten typ parafii sięga w głąb, a nie w szerz, dlatego też nie może objąć mas. Niemniej jednak na Zachodzie, gdzie 70% ludzi jest zdechrystianizowanych, ten katolicyzm „wyspiarski” w tak zorganizowanej parafii miał ożywić środowisko. Warto jeszcze dodać, że próba ta, szczególnie ujmowanie Kościoła, zostało zaakceptowane na Soborze Watykańskim II. Wszystkie sugestie duszpasterskie Vaticanum II najbliższe są właśnie temu modelowi.

Ostatnia próba odnowy parafii w wymiarze terytorialnym nosi nazwę „parafia wspólnota misyjna — wspólnota intencjonalna”. Rozwinęła się szczególnie we Francji. Autorami tej koncepcji byli Michonneau i Chéry. Nazwa „parafia wspólnota misyjna” pochodzi stąd, że naczelną funkcją parafii jest pełnienie misji, czyli oddziaływanie nie tylko na chrześcijan, ale i na nowocześniejszych pogan. Ten typ parafii określa się także jako „wspólnotę intencjonalną”, ponieważ wszystkich członków parafii łączy wspólna intencja ożywienia życia religijnego. Podstawą przynależności do tego typu parafii nie jest wykształcenie ani wybór, lecz wiara łącząca wspólnotę z Chrystusem i zespalająca z innymi chrześcijanami. Wola nawrócenia siebie i innych wiąże wszystkich członków takiej parafii między sobą. Jak widać z powyższego, jest tu położony nacisk na środowisko. Przy omawianiu tego typu formacji chrześcijańskiej zwykło się przytaczać słowa: „Czym dusza jest w ciele, tym chrześcijanin w świecie”. Silne akcentowanie apostołstwa misyjnego prowadzi do zmniejszenia rytualnych funkcji parafii, a zwiększa funkcję głoszenia słowa Bożego, nauczania. Stąd bierze się silny nacisk na środowisko życiowe, które należy ewangelizować (rodzina, zawód), a mniej na środowisko parafialne.

Najważniejsze w tym modelu jest świadectwo wiary, miłości i prawości oraz duch misyjnej odpowiedzialności i miłości. Zgodnie z obowiązującymi w tym modelu zasadami, parafia ma cele odśrodkowe (ewangelizowanie) a nie dośrodkowe.

Wyżej wymienione typy parafii były próbą odnowy parafii w aspekcie terytorialnym. Poza tym były podejmowane także próby o charakterze wertykalnym. Wyrosły one pod wpływem pewnych (istotnych) skutków przemian industrialno-urbanizacyjnych. Obserwuje się specjalizację środowisk miejskich, tzn. występowanie różnych kategorii ludzi, którzy mają swoje zróżnicowane potrzeby. Nie ma przeciętnego katolika, są raczej kategorie katolików (humaniści, technicy itp.). Ta specjalizacja i zróżnicowanie potrzeb sprawia, że trzeba szukać nowych możliwości oddziaływania, ponieważ parafia terytorialna z właściwym jej zbiorem ludzi atomizuje się. Proboszcz nie jest zdolny dotrzeć do wszystkich, dlatego muszą być podjęte próby o charakterze pionowym, tzn. praca z pewnymi kategoriami ludzi. Tak zwolennicy tych prób motywują podejmowane inicjatywy.

Pierwszą taką próbą była instytucja księży-robotników (Mission de Paris). Zaobserwowano we Francji (tam szczególnie rozwinęła się ta inicjatywa), że klasa robotnicza lokowała się najczęściej na peryferiach wielkich miast, kościoły natomiast były w centrum, a więc parafia ze swym oddziaływaniem nie sięgała do robotników. W związku z tym następowała dechrystianizacja robotników (70% robotników pozostawało poza zasięgiem duszpasterstwa Kościoła). Powstała w związku z tym wśród pewnej grupy księży myśl, by sami zaczęli pracować jako robotnicy w fabrykach lub innych miejscach, poznając klasę robotniczą. W praktyce księża robotnicy nie kładli nacisku na instytucjonalne formy pracy ewangelizacyjnej, lecz próbowali najpierw być

obecnymi wśród robotników. Formami oddziaływania jest praktyczna miłość bliźniego, postawa życia księży i okazyjny udział w liturgii. Trzeba dodać, że w różny sposób ta próba zdawała egzamin życia. Inicjatywa spotkała się z postawą wyczekującej obserwacji ze strony Kościoła instytucjonalnego i dość często z dezaprobatą samych robotników.

Następna próba podjęta po II wojnie światowej w Holandii nosi nazwę wspólnota katedralna albo sytuacyjna. Chodzi tu o oddziaływanie na ludzi pewnych kategorii i sytuacji. Punktem wyjścia było stwierdzenie, że przetrzeźnienie życiowa nie zacieśnia się tylko do terytorium. Inicjatywa tworzenia grup katedralnych wyszła od świeckich, których zdaniem parafia tych funkcji nie spełnia, gdyż duża ruchliwość ułatwiona przez komunikację jest czynnikiem nie sprzyjającym pracy parafii terytorialnej. Należy więc tworzyć takie wspólnoty, które skupiałyby ludzi różnych kategorii, co nie wyklucza parafii, lecz ją uzupełnia, jest to forma apostołstwa ponadparafialnego. Próba ta miała na celu tworzenie kręgów zainteresowań religijnych, zaniedbano natomiast słowo i sakramenty pozostawiając je parafii. Próba ta ma więc charakter duszparsterstwa elitarnego, opartego na demokracji, gdzie duchowny nie jest przywódcą, ale jednym z urzędników, który uzupełnia ich działalność. Ten typ pracy zmierzał i zmierza do aktywizacji świeckich.

Kolejna próba znana pod nazwą samopomocy pastoralnej została zainicjowana także w Holandii. Inicjatorzy twierdzą, że wielu dzisiejszych katolików rozluźniło swe związki z parafią i Bogiem i nie ma dziś prawdziwych katolików, dlatego wszystkim trzeba pomagać, by stawali się coraz bardziej dojrzałymi. Pomoc ta jednak nie może przyjść ze strony duchownych, gdyż oni nie rozumieją sytuacji świeckich i błędnie pojmują swe zadania. Samopomoc pastoralna jest budzeniem inicjatyw w życiu religijnym, pogłębianiem wiary i odpowiedzialnym zaangażowaniem w apostołstwo. Wspólnota religijna ma być budowana od dołu głównie przez świeckich. Duchowni mogą jedynie pomagać świeckim przez rozumienie ich sytuacji. Gdy duchowny posiada już właściwe rozeznanie w sytuacji świeckich może nawiązać kontakt duszpasterski, ale nie może niczego narzucać, lecz winien wspólnie poszukiwać. Zdaniem zwolenników tego modelu, nie wolno narzucać gotowego wzoru religijnego, ale trzeba umieć odpowiednio oddziaływać na poszczególnych ludzi.

Inną próbą eksperymentalną, powstałą w USA, jest model parafii stacji usługowej. Istotną rolę w tym modelu odgrywają księża, np. kaznodzieje, liturgiści, duszpasterze specjalistyczni. Wartość parafii poznaje się po świadczonych usługach. Parafia tego typu może gromadzić ludzi z szerszego terenu np. z całego miasta. Założeniem takiej parafii nie jest zakładanie wspólnoty, ale wykonywanie usług. Wspólnota może wytworzyć się jako coś wtórnego.

Ostatnią znaną próbą o charakterze wertykalnym jest duszpasterstwo totalnej strategii, które cechuje się połączeniem duchownych i świeckich we współczesnej działalności zmierzającej do odnowy Kościoła. Model ten powstał we Francji. Domaga się włączenia wszystkich w duszpasterstwo. Jest tu proponowane połączenie działalności ogólnej z wyspecjalizowaną tj. z duszpasterstwem środowiskowym, zawodowym, elitarnym itp.

Powyższe próby odnowy terytorialnej i wertykalnej dość jasno ilustrują trudności stojące przed parafią XIX i XX wieku, a jednocześnie pokazują, że często w podejmowanych inicjatywach (poza próbą parafia-rodzina) zwracano uwagę na pewien wycinkowy problem, którego rozwiązanie nie zawsze gwarantowało owoce, gdyż brak tam było pełnej formacji do przeżywania chrześcijaństwa w radosnej odpowiedzialności wspólnotowej za zbawienie własne i wszystkich ludzi oraz za rozwój Kościoła powszechnego, którego małą cząstką jest parafia.

Sobór Watykański II stosunkowo niewiele miejsca poświęca bezpośrednio samej parafii, lecz jako sobór duszpasterski przynosi wiele inspiracji dla

duszpasterstwa parafialnego<sup>52</sup>. Sobór także przypomniał teologię Kościoła lokalnego oraz zalecił reorganizację systemu parafialnego zgodnie z wymogami działalności duszpasterskiej i dobrem dusz. Wskazał na to, że parafia ma miejsce centralne w różnego typu organizacji kościelnej, gdyż jest mikroorganizmem Kościoła powszechnego, który nie jest doskonały i dlatego też należy go reformować i udoskonalać.

Koncepcja Kościoła pogłębiona przez sobór łączy się z ideą Ludu Bożego, co w zasadniczej mierze zmienia pogląd na aktywną i bierną część struktury parafii trydenckiej. Lud Boży jest ciągle w drodze do ojczyzny niebieskiej, a służy mu kapłan jako prorok i sługa.

Widzimy więc, jak bardzo różna jest ta koncepcja od trydenckiej, która w swoim czasie, zgodnie z panującymi uwarunkowaniami, była dobra. Tam wspólnota miała być w służbie instytucji, a tu instytucja służy wspólnocie.

Niektóre próby odnowy parafii zbyt podkreślały pryncypium terytorialno-jurydyczne z pominięciem zupełnym lub częściowym pryncypium wspólnotowego, inne zaś próby przewartościowały wspólnotę, uważając, że może się ona rozwijać tylko poza terytorium, poza wszelką organizacją. Tak postawiony problem nie rozwiązuje sprawy, ponieważ wspólnota musi się rozwijać w konkretnej rzeczywistości i ją dynamizować.

Te dwa wyżej wymienione pryncypia powinny łączyć się, bo tylko wtedy wyrażają prawdziwą naturę i misję parafii w Kościele<sup>53</sup>. Dla pełnego opisu rzeczywistości, którą jest parafia, potrzebne są wszystkie aspekty i wartości, które ona zakłada, a więc potrzebne są elementy: kanoniczny, teologiczny, liturgiczny i misyjny. Każdy z tych elementów ilustruje bowiem tylko pewien aspekt rzeczywistości parafii będącej najmniejszą cząstką Kościoła<sup>54</sup>.

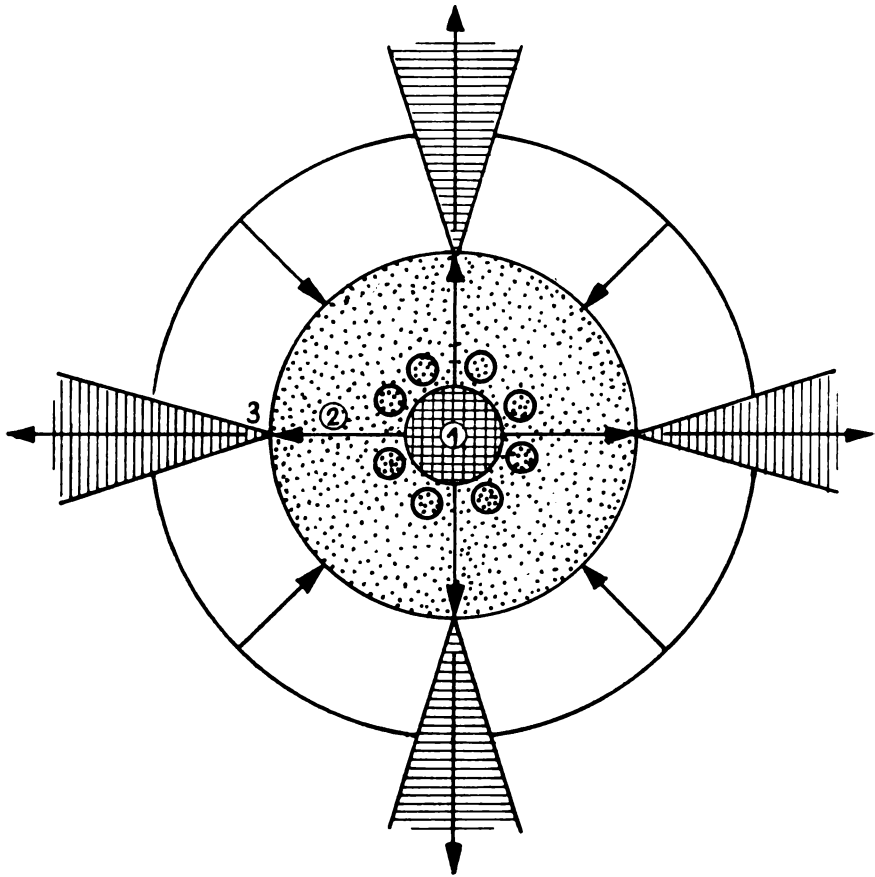
Model parafii wspólnoty-wspólnot przedstawia rysunek nr 2. W przeciwieństwie do tradycyjnego, trydenckiego modelu parafii (por. rys. nr 1)<sup>55</sup>, model parafii wspólnoty-wspólnot cechuje się misyjnym otwarciem oraz duchem odpowiedzialności. Istnieje również w takiej parafii krąg tzw. dusz martwych, chrześcijan niepraktykujących, nie są oni jednak wyłączeni ze wspólnoty, gdyż, jak było zaznaczone, żywi członkowie parafii (mający ducha wspólnoty) w swej świadomości obejmują również ich (krąg 7). Następnie trzeba wyodrębnić w parafii krąg wiernych praktykujących (krąg 6). Dla nich Kościół, parafia, jest punktem świadczącym usługi religijne, ale tym ludziom daleko do świadomości wspólnotowej, dlatego także tych należy objąć pracą formacyjną i ewangelizacyjną, by uczynić z nich żywych członków Kościoła. Stąd pojawia się nowy krąg (5), już formacyjny, katechumenacki. Chodzi bowiem o to, by ludzie z tej tradycyjnej postawy religijnej doszli do nowej, pogłębionej świadomości eklezjalnej, do świadomego życia słowem Bożym, liturgią, modlitwą osobistą, świadectwem. Tutaj ma się dokonywać proces dojrzewania eklezjalnej świadomości, która uzupełni brak tradycyjnej formacji religijnej, która z dawnego katechumenatu zachowała tylko szczątki — przekazywanie wiedzy religijnej. Wreszcie w samym centrum znajdować

<sup>52</sup> Np. KL 42; DB 30, 32; KK 30, 33, 41; DA 10.

<sup>53</sup> A. Mazoleni, *dz. cyt.*, 20.

<sup>54</sup> *Tamże*, 23—24.

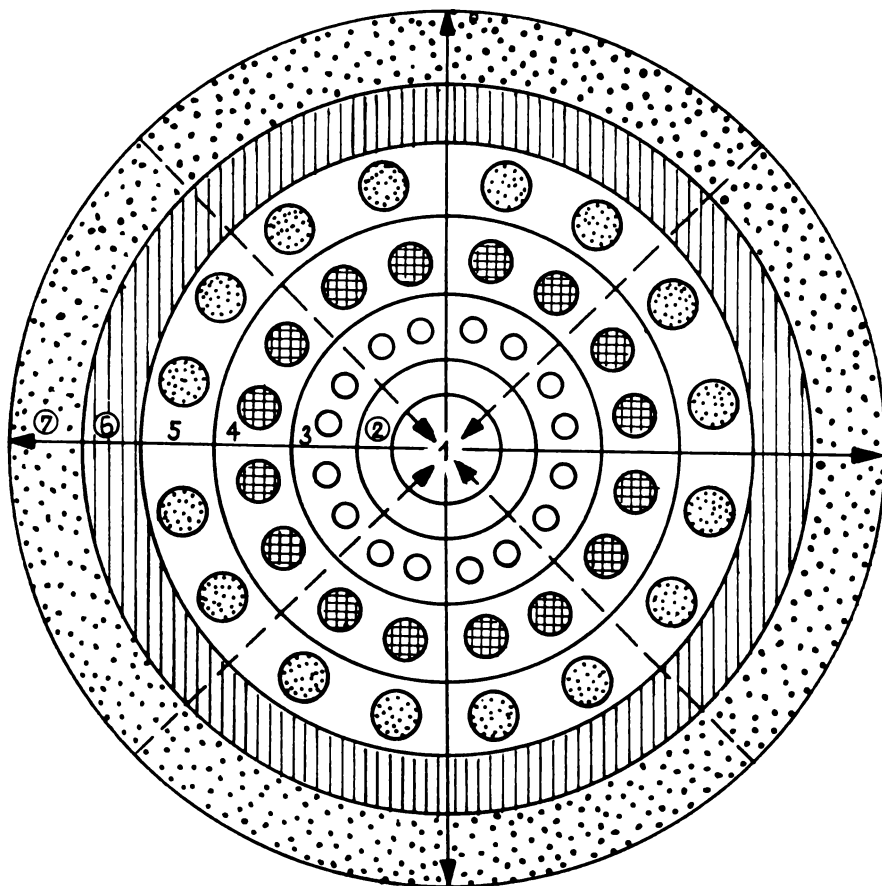
<sup>55</sup> W środku modelu tradycyjnego parafii, zgodnie z tym, co było przedstawione w artykule, znajduje się punkt statyczny, który oznacza proboszcza, a najbliższy krąg oznacza wiernych należących do parafii. Przychodzą oni do tego miejsca, gdzie spotykają się z działaniem duszpasterzy (strzałki). Wpływ duszpasterza zamyka się w kręgu wewnętrznym, oznaczającym sferę praktyk. Społeczność parafialna poddana jest wpływom dechrystianizacji, laicyzacji (kliny i strzałki odśrodkowe na rysunku). Stąd też zmniejsza się grupa praktykujących, a powiększa obojętnych (ostatni krąg). Te dwie kategorie parafian — praktykujący i niepraktykujący — istnieją obok siebie. Brak jest u praktykujących misyjnej odpowiedzialności za Kościół.



Rys. 1. Model parafii tradycyjnej-potrydenckiej

1. Proboszcz z podmiotami pomocniczymi oddziaływania duszpasterskiego
  2. Wierzący praktykujący
  3. Zdechrystianizowani
- Kliny przedstawiają siły laicyzacji

się musi także żywa komórka, nie proboszcz jako jedyny podmiot, który ma pomocniczych urzędników do dyspozycji, ale grupa ludzi, którzy czują się szczególnie odpowiedzialni za wspólnotę parafialną, tzw. rada apostołska (krąg 2). Grupa ta razem się modli, razem omawia działanie, daje świadectwo, a dla parafii jest znakiem tego, do czego cała parafia ma być wychowana, do czego ma się rozwijać. Istnienie takiej grupy czyni wiarygodnym całe przedsięwzięcie. Nie wystarczy kazanie proboszcza o wspólnocie, ale musi on sam zacząć nią żyć. W posoborowej odnowie parafii na te właśnie grupy kładzie się szczególny nacisk. W centrum parafii-wspólnoty ma być mała żywa ko-



Rys. 2. Model parafii wspólnoty-wspólnot

- Krąg 1 — Diakonia stała, konsekrowana wspólnoty lokalnej z proboszczem parafii  
 Krąg 2 — Rada apostołska  
 Krąg 3—5 — Różne grupy  
 Krąg 6 — Wierni praktykujący  
 Krąg 7 — Niepraktykujący (krąg misyjny)

mórka najbliższych współpracowników, nie tylko księży, ale także pracujących siostr zakonnych, ludzi świeckich tzw. stała diakonia wspólnoty parafialnej.

W przedstawionym i opisanym modelu został przewyciężony element jurydycznej organizacji parafii oraz ukazano, w jaki sposób dziś parafia ma być wspólnotą wspólnot. Występuje w niej życie wspólnotowe oraz misyjna apostołskość. Zaznaczone na rysunku strzałki ilustrują przenikanie życia



parafialnego poprzez poszczególne kręgi i otwarcie się tych kręgów wraz ze stałą diakonią parafialną na trudności i inspiracje innych kręgów. Dodać należy, że zachowana jest tu także teologiczna struktura parafii oraz nie został zagubiony element jurydyczny pomagający parafii lepiej spełniać swe zadania. Instytucja i proponowana forma ma służyć rozwojowi wspólnoty parafialnej. Proboszcz nie jest tu jedynym i wyjątkowym aktywnym elementem, ale służy parafii wraz z diakonią, ożywiając ją zgodnie z doświadczeniami, które poprzez różne kręgi dochodzą do jego świadomości.

Według podobnego modelu działa już wiele parafii wspólnotowych. Ich doświadczenia potwierdzają słuszność podejmowanych prób i zachęcają do wprowadzenia ich w życie celem ożywienia chrześcijaństwa.

*ks. Jan Chrapek CSMA, Lublin*