

**Janusz Mariański, Ryszard
Kamiński, Kazimierz Ryczan**

Biuletyn socjologii religii

Collectanea Theologica 54/3, 129-141

1984

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: 1. Obowiązek uczestniczenia we Mszy św. niedzielnej w świadomości katolików. — 2. Żywotność religijna Kaszubów i niektóre jej uwarunkowania. — 3. Parafia wspólnota, wspólnoty parafii*.

I. Obowiązek uczestniczenia we Mszy św. niedzielnej w świadomości katolików

Człowieka religijnego w sensie kościelnym określa się jako tego, który wierzy w to, co naucza Kościół i wykonuje nakazane przez niego czynności i działania. Jednym z obowiązków katolika, który nakłada na niego prawo kościelne, jest udział we Mszy św. niedzielnej. Nakaz kościelny jest wdrażany w procesie wychowania religijnego dzieci. Zaniedbanie tego obowiązku zostało określone jako grzech ciężki w sensie, jaki nadaje mu teologia moralna.

Obowiązek uczestniczenia we Mszy św. niedzielnej należy do tych wspólnie akceptowanych i respektowanych reguł postępowania, które są koniecznym warunkiem sprawnego funkcjonowania społeczności kościelnej. Realizacja tych zasad i norm — będąca wyrazem zgodności z systemem kościelnym (identyfikacja) — staje się istotnym warunkiem komunikacji religijnej wierznych oraz podstawą kształtowania się wspólnoty kościelnej. Całokształt życia religijnego zinstytucjonalizowanego przez Kościół, a zwłaszcza formy zbiorowych działań, spełniają doniosłą funkcję społeczną.

W świetle dotychczasowych badań socjologicznych udział w niedzielnej Mszy św. traktowano w ogólności jako „bardzo wyraźny znak dla określenia rozmiarów zgodności (konsensu) z Kościołem”¹ i przypisywano mu znaczenie zarówno dla określenia religijności, jak i więzi z Kościołem. Uczestnictwo we Mszy św. i więź z Kościołem traktowano jako dwie zmienne ściśle z sobą powiązane i współokreślające się. Według F. Boularda nie można być prawdziwym i pełnym chrześcijaninem bez praktykowania, bez wypełniania obowiązku nakazującego obecność na Mszy św. niedzielnej². Wypełnianie obowiązku niedzielnego jest dowodem uległości katolików wobec nakazów i wymagań Kościoła. Świętowanie niedzieli w świadomości Kościoła ma duże znaczenie. Niektóre synody kościelne podkreślają, że wiara człowieka zależy od jego uczestnictwa we Mszy św., a samo uczestnictwo traktują jako zasadniczy element w życiu religijnym³.

Stwierdzenia podkreślające ważność obowiązku niedzielnego odnoszą się szczególnie do członków Kościoła katolickiego, bowiem — jak zaznacza C. G. Jung — „katolik, który odwraca się od Kościoła, najczęściej ujawnia uta-

* Biuletyn socjologii religii przygotowuje Zakład Socjologii Religii KUL pod kierunkiem ks. Władysława Piwowarskiego. Redaktorem niniejszego numeru jest ks. Kazimierz Ryczan, Lublin.

¹ *Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche*, wyd. K. Forster, Mainz 1977, 17.

² F. Boulard, *Wegweiser in die Pastoralsoziologie*, München 1960, 23. Por. O. Schreuder, *Kirche im Vorort. Soziologische Erkundung einer Pfarrei*, Freiburg-Basel-Wien 1962, 19.

³ W. Friedberger, *Pastoral mit Distanzierten. Situation — Theologie — Kontaktnahme*, München 1981, 61.

oną lub otwartą inklinację do ateizmu, podczas gdy protestant, jeśli jest to tylko możliwe, przyłącza się do jakiejś sekty. Absolutyzm Kościoła katolickiego zdaje się wymagać równie absolutnej negacji, podczas gdy protestancki relatywizm dopuszcza więcej możliwości wyboru"⁴. Według E. Ciupaka w katolicyzmie ludowym zaniechanie praktyk religijnych stanowi najczęściej kryterium zakwalifikowania niepraktykujących do ateistów⁵. Od strony zaś pozytywnej uczęszczanie do kościoła wiąże się ze wszystkimi „dymensjami” życia religijnego i stanowi czuły miernik postaw wobec Kościoła⁶.

Faktyczne uczestnictwo w kulcie religijnym w wysoko rozwiniętych krajach Europy Zachodniej przedstawia się w zróżnicowanej gradacji form: od wielostronnego i głębokiego zaangażowania się w różne dziedziny praktyk religijnych, poprzez różne formy pośrednie malejącego uczestnictwa, aż do poziomu religijnej absencji połączonej ze świadomością tego stanu rzeczy lub zgoła bezrefleksyjną. Wielu ochrzczonych nie odczuwa obowiązku podporządkowania się władzy Kościoła w sprawach dogmatycznych, moralnych i w sferze wychowania. Nie czują się w stanie przestrzegać wszystkich przepisów dyscyplinarno-kulturowych⁷. Podstawowy dystans i możliwości dystansowania się wobec Kościoła w społeczeństwach pluralistycznych wzrosły, zwłaszcza w sferze rytualno-kulturowej. Więż z nim stała się mało stabilna⁸. Badania socjologiczne podkreślają zawężający się krąg uczestnictwa w praktykach religijnych i wzrastającą wędrówkę z „rytualnej dymensji”⁹. Styl zdystansowany życia religijnego ma szerszy zasięg niż styl uczestniczący.

W dzisiejszym świecie wiele sankcji kościelnych straciło społeczną moc wiązania w sumieniu katolików. Nawet wśród tych, którzy uczestniczą we Mszy św., jest pewna grupa osób, które nie uznają uczestnictwa we Mszy św. niedzielnej za warunek *sine qua non* bycia dobrym chrześcijaninem. Ci, którzy zaniebują niedzielną Mszę św. i stoją z dala od Kościoła, z reguły nie akceptują samego obowiązku i w konsekwencji nie czują się winni we własnym osądzie, jeżeli ich zachowania nie odpowiadają zinstytucjonalizowanym normom i oczekiwaniom. Nie są zainteresowani spełnianiem obowiązku zbiorowego i indywidualnego kultu wynikającego z przynależności do określonej wspólnoty wyznaniowej. W miarę, jak zmniejszają się kręgi katolików praktykujących — systematycznie lub prawie systematycznie, spadają — jak można przypuszczać — odsetki tych, którzy traktują udział w praktykach niedzielnych jako przejaw religijności i chrześcijańskości¹⁰.

Religijność i więż z Kościołem ujmowana w kategoriach behawioralnych uwidocznia tylko różne formy aktywności ludzkiej (praktyki religijne), pozostawiając poza swym obrębem świadomość religijną, przekonania i uznawane wartości, czyli te stany podmiotowe, których bezpośrednim lub pośrednim przejawem są właśnie takie lub inne działania zewnętrzne. Jakkolwiek w rzeczywistości nie można precyzyjnie oddzielić od siebie zewnętrznych form

⁴ C. G. Jung, *Psychologia a religia* (wybór tekstów), Warszawa 1970, 116.

⁵ E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce. Studia socjologiczne*, Warszawa 1973, 155.

⁶ G. Matzaridis, *Soziologie des Christentums*, Berlin 1981, 161.

⁷ G. Milanesi, *Religionssoziologie. Wandlungsprozesse im religiösen Verhalten*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1976, 141.

⁸ P. M. Zulehner, *Kirchliche und ausserkirchliche Religiosität, w: Religiöse Bewusstseinsbildung. Leitfragen und Grundthemen*, wyd. W. Strolz, Freiburg im Breisgau 1980, 113—132.

⁹ W. Zauner, *Am Kirchengang erkennt man die Christen*, Diakonia 10(1979) nr 1, 34—40.

¹⁰ C. P. G. Tilanus, *Empirische Dimensionen der Religiosität. Zum Begriff und den sozialwissenschaftlichen Messmethoden der Religiosität*, Augsburg-Steppach 1972, 128.

przejawiania się życia religijnego od wewnętrznej motywacji, to jednak w analizach empirycznych można skupiać się na jednym lub drugim elemencie. Jedną z ulubionych form badania stosunku katolików do norm nakazujących uczestniczenie w praktykach religijnych jest indagowanie ich w kwestiach możliwości bycia chrześcijaninem (katolikiem) bez uczestnictwa w kulcie religijnym.

Przyjmowanie możliwości bycia chrześcijaninem bez uczestnictwa we Mszy św. niedzielnej jest wyrazem zindywidualizowanej i subiektywistycznej religijności. Indywidualizm oznacza tu sceptycyzm lub niewiarę w skuteczność i sensowność zbiorowego kultu religijnego. Zakwestionowanie i odrzucenie możliwości bycia chrześcijaninem bez udziału w kulcie religijnym oznacza głębsze i ściślejsze związanie się z Kościołem na płaszczyźnie kultowej i prawdopodobnie również na płaszczyźnie wiary. Badania socjologiczne w Austrii i RFN pozwalają ustalić zasięg obydwu typów postaw w społeczności katolików.

1. Obowiązek niedzielny w świetle badań socjologicznych

W badaniach realizowanych w latach 1970—1980 przez wiedeński Instytut für kirchliche Sozialforschung przedstawiono respondentom do oceny twierdzenie: „Można być także dobrym chrześcijaninem bez udziału we Mszy św. niedzielnej”. Odpowiedź pozytywna na postawione pytanie oznacza postawę zindywidualizowaną i odniesienie się do innych systemów legitymizujących niż Kościół, natomiast odpowiedź negatywna wyraża przywiązanie do Kościoła, jego zaleceń i nakazów. Pełny zestaw odpowiedzi według pięciopunktowej skali: od „zdecydowanie zgadzam się” do „zdecydowanie nie zgadzam się”, zawiera tabela.

Możliwość bycia chrześcijaninem bez udziału we Mszy św. niedzielnej
w opinii katolików austriackich (dane w %) ¹¹

Badania socjologiczne	„Można być dobrym chrześcijaninem bez Mszy św. niedzielnej”				
	A	B	C	D	E
diecezja Klagenfurt (1970)	64	14	5	6	11
diecezja Innsbruck (1970)	54	15	7	8	16
diecezja Linz (1970)	50	11	9	8	21
diecezja Linz (1980)	55	18	12	6	9
okręg Burgenland (1980)	59	12	13	5	9
ludność Austrii (1980)	63	19	10	4	8

Uwaga: Tabela nie zawiera rubryki „brak danych”, stąd procenty w poziomie nie zawsze sumują się do 100. Symbol A oznacza odpowiedź „zdecydowanie zgadzam się”, B — „zgadzam się”, C — „częściowo zgadzam się i częściowo nie zgadzam się”, D — „nie zgadzam się”, E — „zdecydowanie nie zgadzam się”.

¹¹ P. M. Zulehner, *Religion im Leben der Oesterreicher. Dokumentation einer Umfrage*, Wien 1981, 163; tenże, *Religion im Leben der Burgenländer (Linearergebnisse)*, Passau 1980, 27; oraz raporty z badań realizowanych przez Instytut für kirchliche Sozialforschung: nr 91, 95, 97.

Jak wynika z załączonej tabeli, około trzy czwarte katolików austriackich utrzymuje, że można być dobrym chrześcijaninem bez uczestnictwa we Mszy św. niedzielnej. Różnice wskaźników dla poszczególnych diecezji są wyraźne. W diecezji Linz w latach 1970—1980 nastąpił wzrost tej formy indywidualizmu religijnego o 12%. Zaledwie co czwarty spośród Austriaków uważa, że uczęszczanie do kościoła jest koniecznym i niezbędnym warunkiem bycia chrześcijaninem lub przynajmniej zgadza się częściowo z tym twierdzeniem. Przytoczone dane wskazują na rozluźnienie powiązań świadomości bycia dobrym chrześcijaninem z praktyką niedzielną.

Z badań austriackich wynika, że młodszy wiekiem respondenci i pochodzący z miast znacznie częściej reprezentowali pogląd o możliwości bycia dobrym chrześcijaninem z wyłączeniem uczestnictwa we Mszy św. niedzielnej niż będący w starszym wieku i mieszkający w ośrodkach liczących poniżej 5 tysięcy mieszkańców. Pozytywne postawy częściej przejawiały kobiety niż mężczyźni, chłopi i emeryci częściej niż rzemieślnicy i urzędnicy. W diecezji Linz 31% spośród katolików uczęszczających regularnie na Mszę św. i 92% — spośród niepraktykujących opowiadało się za alternatywą „chrześcijaństwa bez kultu”. Nawet więc część osób praktykujących nie traktuje uczestnictwa we Mszy św. jako elementu koniecznego dla bycia dobrym chrześcijaninem.

Potwierdzeniem osłabionych więzi normatywnych katolików austriackich z Kościołem — przy utrzymywaniu się stanu praktyk religijnych w latach 1970—1980 na względnie stałym poziomie — jest analiza danych wskazujących na to, że chrześcijanin, który opuszcza niedzielną Mszę św. popełnia grzech ciężki. W diecezji Linz w 1970 roku 26% badanych katolików uznawało opuszczenie Mszy św. niedzielnej za grzech ciężki, w 1980 roku — 22%. Wśród ogółu mieszkańców Austrii w 1980 roku analogiczne stanowisko zajmowało tylko 17% badanych osób (16% — niezdecydowani, 65% — kwestionujący związek absencji niedzielnej z grzechem ciężkim)¹².

Zmniejszenie się rangi zaangażowań kulturowych w charakterystyce „dobrego chrześcijanina” ujawnia inne jeszcze pytanie wskaźnikowe. Spośród 15 cech mogących odnosić się do „dobrego chrześcijanina” cechy etyczno-społeczne zostały uznane za ważniejsze niż cechy związane z praktykami religijnymi. W opinii Austriaków z 1980 roku jako bardzo ważne dla określenia „dobrego chrześcijanina” są następujące cechy: dotrzymywanie wierności w trudnych sytuacjach (66% badanych), posiadanie czasu dla bliźnich (63%), obrona praw biednych i prześladowanych (62%), przebaczenie win (61%), sprawiedliwość nawet za cenę osobistej straty (57%), brak samolubstwa i egoizmu (51%), sprawowanie posiadanej władzy nie dla własnych korzyści, lecz dla dobra innych (50%), współpraca na rzecz sprawiedliwego podziału dóbr między krajami bogatymi i ubogimi (42%), uczęszczanie do spowiedzi (40%), udział we Mszy św. niedzielnej (39%), częste przyjmowanie Komunii św. (37%) i inne. Osoby określające siebie w kategoriach „religijny” i osoby uczęszczające do kościoła szczególnie wysoko cenią praktyki religijne, zaś osoby „niereligijne” i nie uczęszczające do kościoła zwracają uwagę przede wszystkim na cechy społeczno-moralne¹³.

Rezultaty badań o charakterze monograficznym potwierdzają wyniki sondaży ogólnoaustriackich. Wśród rodziców katolickich z Salzburga 77% wyrażało opinie, że można być religijnym i wierzącym bez uczęszczania do kościoła¹⁴. Spośród młodzieży wiedeńskiej 76% podtrzymywało przekonanie o możliwości bycia dobrym chrześcijaninem bez uczestnictwa we Mszy św.

¹² P. M. Zulehner, *Religion im Leben der Österreicher...*, 163,

¹³ *Tamże*, 103—105.

¹⁴ F. Klostermann, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde? Für alle Mitarbeiter in der Pfarrgemeinde*, Wien 1979, 61.

niedzielnej (15% — niezdecydowani, 9% — mający inne zdanie)¹⁵. W opinii młodzieży z Krems ich rówieśnicy tylko w nieznacznym stopniu kierują się w realizacji praktyk religijnych takimi motywami, jak obowiązek niedzielny chrześcijanina, sympatia dla księży, kazanie jako pomoc dla życia. Do czynników decydująco motywujących udział w kulcie należą — według ich opinii — oddziaływanie rodziców i racje *sensu stricto* religijne¹⁶.

Ważność obowiązku niedzielnego uczestnictwa we Mszy św. była przedmiotem badań socjologicznych zrealizowanych wśród katolików zachodnioniemieckich. W trzech badanych środowiskach miejskich (Altendorf, Bottrop, Gladbeck) 69,3% katolików zgadzało się z twierdzeniem: „nie musi się chodzić do kościoła, aby być dobrym chrześcijaninem”, 12,3% — akceptowało to twierdzenie częściowo, a 17,7% — odrzucało je całkowicie¹⁷. Nawet nie dla wszystkich katolików praktykujących uczestnictwo we Mszy św. było szczególnie ważną częścią składową wiary (tylko dla 19,0% badanych). Dla wielu z nich ten rodzaj więzi z Kościołem nie był konieczny dla wiary (51,0%) lub należał do wiary, ale nie na zasadzie wyłączności (30,0%)¹⁸.

W sześciotysięcznej miejscowości położonej w rejonie przemysłowym w RFN 15,8% badanych katolików uznało uczęszczanie na Mszę św. niedzielną za rzecz przestarzałą, 56,4% — pożądaną, ale niekonieczną i 27,8% — za rzecz konieczną¹⁹. Prawie połowa katolików zachodnioniemieckich w jednym z wielkich miast (Bochum) zgadzała się z twierdzeniem, że obowiązek niedzielny udziału we Mszy św. jest już przestarzały (49%), 18% badanych zgadzało się częściowo i 33% — odrzucało powyższe zdanie²⁰.

W ankiecie synodalnej tylko 38% katolików zachodnioniemieckich oświadczyło, że dla ich uczestnictwa we Mszy św. ważne jest przeświadczenie o wypełnieniu obowiązku lub nakazu (53% chłopów, 45% robotników, 21% wyższych urzędników i 18% przedstawicieli wolnych zawodów). Inni — jak można przypuszczać — nie są zorientowani na wypełnianie praktyk niedzielnych ze względu na obowiązek, lecz traktują zaangażowanie kultowe w kategoriach indywidualnych²¹. Wielu katolików nie aprobuje aktywności Kościoła na rzecz ugruntowania przykazania kościelnego o udziale we Mszy św. niedzielnej. W pięciu parafiach bawarskich tylko 32,6% badanych katolików opowiadało się za wzmocnionym oddziaływaniem motywacyjnym Kościoła, 29,0% — za stosowaniem zwykłych środków pedagogicznych i 34,0% — odrzucało obydwie propozycje. Również wielu duszpasterzy w krajach zachodnioeuropejskich rezygnuje w nauczaniu kościelnym z przypominania wiernym tego obowiązku²².

W charakterystyce chrześcijanina — według sondażu zachodnioniemieckiego — uczęszczanie do kościoła znalazło się dopiero na 9 miejscu (62% bada-

¹⁵ P. M. Zulehner, R. Erhard, R. Krupsel, H. Schmidt-mayr, *Jugendklubs. Ein Weg in die Zukunft*, Wien 1972, 71.

¹⁶ *Jugend in Krems 1980*. Institut für kirchliche Sozialforschung — Zwischenbericht Nr 137, Wien 1980, 5.

¹⁷ *Katholiken und Pfarrgemeinde*. Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen. Bericht Nr 90, Essen 1976, 35—36.

¹⁸ J. Hoffmann, *Praktizierende Katholiken zwischen Kirche und Gesellschaft. Ein Beitrag zu Problemen der Moralverkündigung*, Düsseldorf 1973, 260.

¹⁹ K. M. Schmitz, *Kirche im Feld sozialer Interaktion*, Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 7(1971), 182.

²⁰ U. Boos-Nünning, *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*, München 1972, 81—82.

²¹ S. Ecker, *Kirche ohne Arbeiter? Analyse von Umfrageergebnissen zur Überprüfung der Hypothese von der kirchenfernen Arbeiterschaft*, Frankfurt am Main 1978, 175—176.

²² R. Bärenz, *Das Sonntagsgebot. Gewicht und Anspruch eines kirchlichen Leitbildes*, München 1982.

nych), po wierze (83% badanych), miłości bliźniego (74%), miłosierdziu (74%), przestrzeganiu przykazań (74%), modlitwie (73%), gotowości niesienia pomocy (73%), uczciwości (65%) i porządności (64%). Chociaż udział we Mszy św. jest najbardziej widocznym znakiem chrześcijańskości, był wyrażany rzadziej niż inne cechy i właściwości. Być chrześcijaninem — w opinii wielu — znaczy coś więcej niż tylko brać udział w praktykach niedzielnych i modlić się. Pomiędzy protestantami i katolikami nie zaznaczały się istotne różnice. Natomiast częstotliwość uczęszczania do kościoła była czynnikiem różnicującym wybory cech. Im częściej badani uczęszczali do kościoła, tym częściej wymieniali cechy kultowe jako charakteryzujące chrześcijanina i w ogóle wskazywali więcej cech. Autoportret katolików związanych z Kościołem był bogatszy niż katolików luźno z nim powiązanych²³.

Dla porównania z wynikami austriackimi i zachodnioniemieckimi dodajmy, że wśród Brytyjczyków nie uczęszczających do kościoła w 1974 roku 21% oświadczyło, że nie bierze udziału w kulcie religijnym, ponieważ uczęszczanie do kościoła nie jest konieczne dla „bycia religijnym”²⁴. W opinii 53% badanych katolików amerykańskich opuszczenie Mszy św. niedzielnej z własnej winy jest grzechem²⁵. Wśród katolików holenderskich jest rozpowszechnione przekonanie, że praktyki niedzielne i wiara nie są z sobą nierozdzielnie związane. Wielu z nich odchodzi od praktyk niedzielnych i kwestionuje potrzebę instytucji Kościoła, nie uznając jednak siebie za niewierzących²⁶.

2. Ocena wyników badań

Niepelne i nieco rozstrzelone, ale mimo wszystko wzajemnie wspierające się badania reprezentatywne i monograficzne, obejmujące wybrane środowiska społeczne, wskazują na szeroki zasięg postaw kwestionujących obowiązek uczęszczania na Mszę św. jako warunek *sine qua non* bycia dobrym katolikiem lub chrześcijaninem. Typ indywidualizmu religijnego wyrastający na podłożu zakwestionowania wartości udziału we Mszy św. ma szerszy zasięg niż indywidualizm poddający w wątpliwość nieodzowność Kościoła dla „bycia człowiekiem religijnym”. Obydwa typy indywidualizmu są z punktu widzenia kościelnego niekorzystne, bowiem w miarę wzrostu indywidualizmu zmniejsza się nie tylko kościelność, ale i religijność staje się bardziej labilna. Silny indywidualizm skłania ku bezreligijności²⁷.

Oczekiwania Kościoła pod adresem jego członków są nie tylko zaniedbywane, ale są wprost kwestionowane. Wskaźnik katolików nie uznających obowiązku uczęszczania na niedzielną Mszę św. jako warunku bycia dobrym chrześcijaninem lub katolikiem waha się według badań socjologicznych od 50% do 75% ogółu respondentów. Nawet wśród tych, którzy werbalnie akceptują normę nakazującą uczestnictwo w zbiorowym kulcie, jest pewna grupa osób nie uznających uczestnictwa we Mszy św. za warunek *sine qua non* bycia dobrym chrześcijaninem, nie uważających sam przepis prawnokanonicz-

²³ IFAK Spectrum 3. *Was glauben die Deutschen? II. Eine neue IFAK — Untersuchung zu diesem Thema* (b.r.w.), 13—15.

²⁴ R.H., *Umfragen zur Religiosität der Briten*, Herder Korrespondenz 29(1975) nr 2, 59.

²⁵ N. Sommer, *Verhaltensänderungen unter amerikanischen Katholiken*, Herder Korrespondenz 31(1977) nr 3, 145.

²⁶ Mitteilungen Nr 19. Institut für kirchliche Sozialforschung, Wien 1977, 4. Według 76% badanych robotników ewangelickich jest możliwa wiara bez udziału w życiu parafialnym. H. D. Wittenborn, *Arbeiter als Mitglieder der Kirche*, Hannover 1978, 11.

²⁷ P. M. Zulehner, *Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen*, Wien 1974, 109—110.

ny za konieczny. Dochodzi więc w świadomości społecznej do zmiany wewnętrznej treści tego, czego żądają od katolika tradycyjne normy kościelne. Część katolików po prostu nie uznaje tych norm lub interpretuje je subiektywnie na swój sposób. Jeszcze dla innych uczestnictwo we Mszy św. to nie kwestia nakazu lub obowiązku, lecz problem przekonań i motywacji w odniesieniu do życia religijnego.

Postawy kultowe dzisiejszego człowieka odbiegają od tych, które charakteryzowały epokę przedindustrialną, gdy religia była systemem porządkującym myślenie i działanie człowieka. W wysoko rozwiniętych krajach Europy Zachodniej mamy do czynienia nie tylko z zaniedbaniem subiektywnie odczuwanych jeszcze obowiązków, ale z zanikiem poczucia samego zobowiązania rytualno-kultowego, z osłabieniem tych specyficznych norm, które powinny kierować ludzi do działań zgodnych z modelami instytucjonalnymi.

W grupie osób praktykujących obowiązki kultowe są bardziej respektowane, ale i tu zauważa się tendencje do subiektywnej interpretacji i przekształceń oraz pasywnego konformizmu. Tego rodzaju postawy wobec obowiązku nie do stabilizacji zachowań kultowych. Zmiana postaw wobec obowiązku niedzielnego towarzyszy ewolucji praktyk religijnych, a w pewnym stopniu nawet ją wyprzedza. Zasygnalizowane przekształcenia w mentalności katolików, wyrażające się w rozluźnieniu poczucia zobowiązania w sferze kultu religijnego i w braku zrozumienia sensu Mszy św., są szczególnie znaczące.

W świetle przytoczonych danych tylko mniejszość katolików przejawia właściwe rozumienie praktyk niedzielnych. Przywiązują oni duże znaczenie do udziału we Mszy św. i charakteryzują się jej rozumieniem według myśli Kościoła. Te konstatacje są ważne dla duszpasterstwa, które poprzez zgromadzenie eucharystyczne pragnie urzeczywistnić Kościół jako lud Boży. Społeczna forma wyrazu liturgii z trudem dociera do świadomości wielu katolików. Przed teologią praktyczną staje ważny problem teologicznego uzasadnienia nakazu święcenia niedzieli, jego znaczenia i sensu w dzisiejszych czasach. Oddziaływanie na świadomość religijną wiernych, kształtowanie właściwej orientacji na wartości religijne, nie oznacza przekreślenia obowiązku niedzielnego usankcjonowanego w nakazie kościelnym.

Próby interpretacji tego, co zostało ustalone przez badaczy indywidualizmu religijnego, zatrzymują się przed pewną istotną barierą, na razie nieprzekraczalną. Charakterystyka katolików w perspektywie indywidualizacji religijności opiera się głównie na danych ilościowych, nie pogłębionych jakościowo. Główną troską badaczy było ustalenie upowszechniania się typu postaw określanych jako „chrześcijaństwo bez kultu”, bez próby wnikięcia w mechanizmy psychospołeczne kryjące się za deklarowanymi opiniami, poglądami, upodobaniami i predylekcjami respondentów.

Nachylenie indywidualistyczne religijności wielu ludzi współczesnych nie oznacza, że w rzeczywistości jednostki we własnym zakresie odnajdują i podtrzymują treści i działania religijne. Wiedza religijna, postawy i wzory zachowań są przekazywane w ramach procesu socjalizacji. Jak wskazują socjologowie, „świat wiedzy” jest „społeczną konstrukcją”, a więc jest przekazywany przez społeczeństwo i poszczególne grupy społeczne²⁸. Istnieją wielorakie możliwości społecznego oddziaływania na świadomość religijną katolików, w celu pełniejszego zrozumienia sensu obowiązku niedzielnego i w konsekwencji jego realizacji.

Omówienie problemów i twierdzeń — niekiedy wątpliwych — będących wynikiem badań prowadzonych w krajach zachodnich wydaje się przydatne i uzasadnione, bowiem zmiany, którym podlegają wybrane dziedziny religijne, przebiegają u nas podobnie lub mogą przebiegać podobnie w przyszłości.

²⁸ P. L. Berger, Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main 1969, 21—97.

Nie można jednak zapominać, że sytuacja religijna w Polsce jest odmienna od tej, jaka istnieje w wielu krajach zachodnioeuropejskich. W naszym społeczeństwie dominuje „wzór tradycyjnego raczej katolicyzmu, z naciskiem na obrzędowość i rytuał raczej niż na intensywne odczuwanie i przeżycia religijne czy na aktywne praktykowanie miłości bliźniego, charakterystyczne dla niektórych kręgów katolickich na Zachodzie”²⁹. W religijności polskiej był rozwinięty i jest szczególnie wymiar rytualno-kultowy, kosztem aspektów intelektualnych i moralno-obyczajowych. Również parafia nie straciła swego zasadniczego znaczenia jako przestrzeń dla religijnego uspołecznienia młodego pokolenia. Różnice sytuacji religijnej nie przekreślają potrzeby wychowania katolików polskich do uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii.

ks. Janusz Mariański, Płock-Lublin

II. Żywotność religijna Kaszubów i niektóre jej uwarunkowania

Region kaszubski stanowi pewną enklawę kulturową w strukturze społeczeństwa polskiego.¹ Charakteryzuje się on swoistą odmiennością w stosunku do innych regionów kraju. Wyrazem tego są obyczaje, wierzenia, język, zwyczaje itd. Przy obecnym tempie przemian społeczno-kulturowych zachodzi obawa, że zasygnalizowana specyfika kulturowa ulegnie przekształceniu lub nawet zanikowi w kulturze industrialnej. Z tej racji pilnie trzeba badać religijny folklor tego regionu. Tę lukę wypełnia, w jakimś zakresie, omawiana tu rozprawa doktorska.

Studium ks. H. Ormińskiego zawiera z jednej strony socjologiczny opis, z drugiej zaś poszukiwanie związków pomiędzy pewnymi cechami i czynnikami (s. 12–13). Chodzi nie tylko o ustalenie stanu i cech specyficznych religijności Kaszubów, ale także o cechy, które wpływają na zróżnicowanie i uwarunkowanie jej poziomu jako struktura zamieszkania, wieku, płci, wykształcenia i dojazdu do pracy.

Celem omawianej pracy jest kompleksowe przedstawienie stanu religijności katolików parafii Strzelno. Główny problem pracy sprowadza się do uzyskania odpowiedzi na pytanie, jaka jest religijność Kaszubów, a także jakie czynniki społeczne i kulturowe poziom ten różnicują i warunkują (s. 355).

W poszukiwaniu odpowiedzi na główny problem rozprawy autor przyjął trzy hipotezy do weryfikacji:

1. Religijność Kaszubów odznacza się pewną specyfiką regionalną. Na specyfikę tę składają się przejawy kultury religijnej ugruntowanej historycznie w postaci pewnych wzorów zachowań, właściwych dla tutejszej ludności.

2. Mimo silnego oddziaływania na poziom i charakter religijności Kaszubów, zaznacza się pewien wpływ kultury pluralistycznej, upowszechniającej się w warunkach uprzemysłowienia i urbanizacji. Im bardziej „otwarta” społeczność lokalna, tym niższy poziom religijności i odwrotnie.

3. Poziom religijności Kaszubów różnicuje się ze względu na pewne cechy demograficzne i społeczne: środowisko, płeć, wiek, wykształcenie i dojazd do pracy.

Narzędzie do zebrania odpowiedniego materiału stanowiła ankieta przeprowadzona wśród mieszkańców trzech wybranych wsi (Mieroszyno, Strzelno i Tupadły) parafii Strzelno w wieku od 15 do 70 roku życia. Autor zebrał 408 ankiet. Oprócz tego ks. Ormiński wykorzystał ciekawe materiały uzupeł-

²⁹ S. Nowak, *System wartości społeczeństwa polskiego*, Studia Socjologiczne 1979, nr 4, 170–171.

¹ Por. ks. Henryk Ormiński, *Żywotność religijna Kaszubów i niektóre jej uwarunkowania. Studium socjologiczne na przykładzie wybranych społeczności lokalnych*, Lublin 1982 (rozprawa doktorska, archiwum KUL).

nijące do opracowania głównego tematu i charakterystyki środowiska. Zebrany materiał poddany został wnikliwej analizie, której wyniki zmierzały do weryfikacji hipotez. Wobec stosunkowo mało zróżnicowanej religijności badanego regionu, ks. Ormiński włożył wiele wysiłku w wykazanie pewnych różnic i zachodzących przemian. Pewnym *novum* omawianej rozprawy była analiza interesującego środowiska w oparciu o badania trzech społeczności lokalnych, traktowanych jako odrębne całości.

W wyniku analizy zebranego materiału autor wysunął szereg ciekawych wniosków dotyczących żywotności religijnej Kaszubów i niektóre ich uwarunkowania:

1. W zakresie globalnego stosunku do wiary stwierdzono, że odsetki wierzących i głęboko wierzących kształtują się na bardzo wysokim poziomie. Podobnie wysokie są wskaźniki osób praktykujących.

2. Mimo wysokiego wskaźnika osób wierzących i praktykujących stwierdzono duże zróżnicowanie w zakresie pozostałych parametrów religijności. Niski poziom odnotowano w obszarze intelektualnego parametru religijności. Około 1/3 badanych nie zna podstawowych prawd wiary, a tylko 1/3 respondentów interesuje się literaturą religijną. Zdecydowana większość badanych (97%) akceptuje jednak wszystkie prawdy wiary głoszone przez Kościół.

3. Duże zróżnicowanie zaobserwowano w zakresie moralności religijnej. Normy moralności instytucjonalnej kwestionuje ponad 20% badanych. Na nieco niższym poziomie kształtują się wskaźniki zachowań moralnych, co tłumaczy autor rozprawy zbyt małym oddziaływaniem religii i Kościoła na życie moralne katolików. Spośród norm moralności religijnej w dużym stopniu są przestrzegane normy rytualne.

4. W zakresie wspólnotowego parametru religijności stwierdzono wysoki poziom identyfikacji z instytucjami religijnymi, w tym także z kapłanem.

5. Weryfikuje się hipoteza, że religijność parafian utrzymuje się na względnie wysokim poziomie. W szczególności odnosi się to do parametru globalnego stosunku do wiary, parametru praktyk religijnych oraz parametru „wspólnotowego”. Nasilenie życia religijnego w obszarze tych parametrów autor rozprawy tłumaczy „jednolitą” kulturą regionu kaszubskiego oraz przeżyciami związanymi z historią Ziemi Kaszubskiej.

6. Weryfikuje się hipoteza o regionalnej specyfice religijności Kaszubów. Zdaniem autora omawianego studium odnosi się to szczególnie do praktyk religijnych oraz parametru „wspólnotowego” religijności.

7. Największy wpływ na zmiany w tradycyjnym modelu religijności mają cechy demograficzne i społeczne. Hipoteza dotycząca zależności między strukturą płci, wieku, wykształcenia, miejsca pracy i zamieszkania a poziomem życia religijnego znalazły w studium prawie całkowite potwierdzenie. Kobiety są bardziej religijne niż mężczyźni i bardziej czynne w życiu Kościoła. Młodsza kategoria młodzieży i starsze pokolenie Kaszubów jest bardziej religijne niż starsza młodzież i pokolenie w średnim wieku. Im wyższe mają respondenci wykształcenie, tym niższy jest ich poziom religijności. Na zróżnicowanie poziomu życia religijnego istotny wpływ wywiera struktura miejsca pracy. W większości wskaźników życia religijnego sprawdzila się prawidłowość, że badani nie dojeżdżający do pracy prezentują wyższy poziom religijności niż respondenci zatrudnieni poza obrębem parafii.

8. Potwierdziła się w badaniach autora hipoteza o zależności poziomu religijności od otwartości środowiska wiejskiego na wpływy miejskie. Mieszkańcy wsi Mieroszyno, ze względu na charakter swojej pracy utrzymują małe kontakty z miastem. Religijność mieszkańców tej wsi oparta jest w dużej mierze na tradycji i zawiera więcej elementów konserwatywnych niż pozostałych miejscowości. W innej sytuacji znajduje się wieś Strzelno, której mieszkańcy mają codziennie kontakty ze środowiskiem miejskim ze względu na dojazdy do pracy. Badani respondenci z tej miejscowości odznaczają się postawą religijną opartą bardziej na osobistych przemyśleniach. Wieś zaś Tu-

padły jest środowiskiem najbardziej otwartym na wpływy z zewnątrz. Na kształtowanie postaw religijnych mieszkańców tej wsi ma wpływ nie tylko kontakt z pobliskimi miastami, ale także codzienne relacje z sezonowymi wczasowiczami. „Otwartość” omawianej miejscowości wpływa w pewnym stopniu na obniżenie żywotności religijnej jej mieszkańców.

Jednym z osiągnięć naukowych autora było przedstawienie, przy każdym parametrze religijności, odpowiedniej typologii katolików. Z punktu widzenia wiedzy religijnej mówi ks. Ormiński o katolikach ortodoksyjnych i nieortodoksyjnych (s. 123—124), podobnie, gdy chodzi o przekonania moralne (s. 201—202), o katolikach „spokojnych” i katolikach „połowicznych”. Taka typologia występuje też po analizie praktyk religijnych (s. 271). Mówi tam autor o katolikach „gorliwych”, „obowiązkowych” i „zaniedbujących się”. W wymiarze więzi religijnej z parafią (s. 321) mówi o parafianach „użytkownikach”, „podległych” i „mandatariuszach”. Wspomniane typologie są jednym z osiągnięć naukowych autora. Brak jest jednak typologii ogólnej, uwzględniającej wszystkie wprowadzone typologie szczegółowe, co byłoby niewątpliwie z korzyścią dla rozprawy.

Przedstawione w studium wyniki badań wydają się cenną pomocą we współczesnych próbach poszukiwania adekwatności duszpasterskiej. Badania te są również ważne ze względu na duszpasterstwo danego regionu, które powoli powinno przekształcać się w bardziej nowoczesne. Niektóre formy duszpasterstwa tradycyjnego już dzisiaj — także na Kaszubach — są niewystarczające. Omawiana praca wskazuje na pozytywne i ujemne elementy religijności mieszkańców. Pastoralista może z tego wyciągnąć odpowiednie wnioski prowadzące do postawienia diagnozy duszpasterskiej. Wydaje się, że na socjologicznej diagnozie nie powinno się tych poszukiwań kończyć. Duszpasterstwo powinno te badania dobrze poznać i przeanalizować, aby wyciągnąć odpowiednie wnioski dla realizacji posłannictwa zbawczego.

ks. Ryszard Kamiński, Lublin

III. Parafia wspólnotą, wspólnoty w parafii

Badania ostatnich lat nad parafią zacierają do znalezienia perspektywy trwania i rozwoju parafii, jako wspólnoty żywej, będącej elementem eklezjalnej świadomości wspólnotowego życia Ludu Bożego. W wielu krajach Europy Zachodniej parafia ma niewielkie szanse oddziaływania na szerokie masy ludzi. Stąd patrzy się tam niekiedy na ten organizm pastoralny jako rozpadający się i niezdolny objąć ludzi stojących poza Kościołem. Sytuacja taka pobudza wielu pastoralistów i socjologów do szukania nowych struktur i form duszpasterstwa, które byłyby adekwatnym do dzisiejszych potrzeb środkiem przyciągnięcia wiernych do Chrystusa i Kościoła. Często rozwiązanie widzi się nie w parafii tradycyjnej, ale w mniejszych wspólnotach, zwanych podstawowymi, w których wierni pozostają świadomymi członkami na drodze dobrowolnego wyboru.

W Kościele pierwotnym istniały w poszczególnych miastach tylko kościoły partykularne z biskupem na czele. Rozwój wsi, a zwłaszcza miast doprowadził około tysiąca lat temu do powstania parafii w dzisiejszym znaczeniu. Z kolei współczesny rozwój aglomeracji miejskich będzie wymagał pewnych zmian, o ile oddziaływanie duszpasterskie ma być skuteczne. Niektórzy stawiają nawet pytanie, czy gwałtowny rozwój aglomeracji miejskich nie doprowadzi do dalszych zmian odśrodkowych od kościoła partykularnego?

Dużą wrażliwość na problemy współczesnych parafii ukazał autorzy z Pastoralnego Instytutu Piemontkiego we Włoszech wydając pracę zbiorową

poświęconą możliwościom odnowy współczesnej parafii¹. Książka zajmuje się odnową parafii w wymiarze teoretycznym (s. 13—72) oraz w płaszczyźnie praktycznej (s. 75—143).

W części pierwszej F. Ardusso przeprowadza refleksję biblijną nad wspólnotą (*koinonia*) w Nowym Testamencie. Autor wykazuje, że teksty Nowego Testamentu, w których występuje termin *koinonia* nie zawsze odnoszą się wprost do rzeczywistości eklezjalnej, nawet wtedy gdy w pewien sposób ją zawierają. Są teksty, które wprost traktują raczej o istocie życia chrześcijańskiego i jego odniesieniu do Chrystusa. Na 18 miejscach Nowego Testamentu występuje termin *koinonia*, z czego 13 razy w listach św. Pawła, raz w Dziejach Apostolskich, raz w liście do Hebrajczyków i trzy razy w pierwszym liście św. Jana. Z tych tekstów cztery można traktować za podstawowe w refleksji nad wspólnotą (1 Kor 1,9; Dz 2,42; 1 J 1,1—3; 2 Kor 13,13). Owocem poszukiwań autora jest stwierdzenie, że wspólnota chrześcijańska jest dziełem samego Boga, wspólnotą Chrystusa zmartwychwstałego i wspólnotą braterską (s. 15—17). Siła wspólnoty chrześcijańskiej pochodzi z Ducha Świętego i Słowa Bożego (s. 18—19). Wspólnota chrześcijańska jest wspólnotą apostołską (ponieważ opiera się na świadectwie Apostołów), wspólnotą modlącą się i misyjną (s. 21—22).

G. Piana usiłuje wykazać, że wspólnota chrześcijańska jest przykładem jedności w wielości i stąd jest narzędziem pojednania w Kościele (s. 23—33).

G. Colombo zajmuje się środkami kształtowania wspólnoty parafialnej (s. 37—44). Autor koncentruje się przede wszystkim na liturgii jako drodze budowania wspólnoty. Przez życie liturgiczne, zwłaszcza sprawowanie niedzielnej Eucharystii, wierni mają zespalać się jako bracia tej samej wspólnoty. Także wszystkie inne sakramenty są znakiem wspólnoty. Autor opowiada się za modelem urzeczywistniania się Kościoła przez liturgię wypracowanym i realizowanym przez wspólnoty apostołskie i wczesnochrześcijańskie. Liturgia dla nich była: a) szkołą wiary; b) szkołą modlitwy; c) szkołą moralności; d) szkołą społecznej wrażliwości i poczucia jedności; e) szkołą praktycznej miłości i braterskiej ofiarności. Żadna inna wspólnota nie ma tylu możliwości spotkania z Chrystusem co wspólnota parafialna. W procesie budowania wspólnoty przez liturgię Colombo wskazuje na nierozdzielność trzech elementów: wiara, liturgia i życie chrześcijańskie. Rola małych wspólnot jest ważna w wypracowaniu parafialnego modelu sprawowania liturgii. Model ten winien być przeniesiony w wymiar duszpasterstwa parafialnego. Małe wspólnoty wnosząc w życie parafialne doświadczenia Służby Bożej, zmierzają do ożywienia lokalnych celebracji przez nowe inicjatywy bez chęci izolacji czy preferowania własnych typów nabożeństw niedzielnych tylko dla grupy elitarniej.

G. Carru zajmuje się innym środkiem budowania wspólnoty: katechezą (s. 45—55). Autor podkreśla potrzebę wymiaru wspólnotowego katechezy oraz oparcia jej o konkretne wspólnoty. Wspólnota bowiem jest odpowiedzią na potrzeby autentycznie ludzkie (s. 48), na wymogi teologiczne i pastoralne oraz miejscem dojrzewania człowieka (s. 49—50). Współcześnie panuje rozdźwięk pomiędzy Ewangelią a kulturą, nazwany przez Pawła VI dramatem naszych czasów (*Evangeliū nuntiandi* n. 27). Przejawem tego dramatu jest rozbieżność przyjętych ocen wartości w Kościele i społeczeństwie. Inne wartości propaguje Kościół, a inne społeczeństwo ujęte całościowo; negatywne nastawienie do Kościoła ma wiele grup kształtujących opinię publiczną; negatywne oceny i przesady rozpowszechnia się w podstawowych grupach spo-

¹ F. Ardusso, G. Piana (oraz inni), *Comunione e comunita nella parrocchia, nella famiglia, nei gruppi*, Roma 1982, Edizioni Pietro Marietti, s. 143.

łecznych². Wyjściem z takiej sytuacji jest odnowa nauczania głoszenia Słowa Bożego, które powinno być wsparte innymi działaniami. Istnieje pilna potrzeba podjęcia działań wspierających tradycyjne formy nauczania. Jedną z takich szans są małe wspólnoty religijne. Aby działalność małych wspólnot mogła przyczynić się do budowania Kościoła (zwłaszcza w parafii) muszą być spełnione kryteria podane przez Pawła VI *Evangelii nuntiandi* n. 58.

G. Alfonsi zajmuje się problemami psychologicznymi związanymi z budowaniem wspólnot chrześcijańskich. Autor skoncentrował się na tych mechanizmach, od których zależy szczególnie rozwój relacji interpersonalnych (s. 56—72). Świadom jest jednak autor, że interakcja nie jest jedynym elementem wspólnoty religijnej. Oprócz niej w grupie występują inne elementy jak przepowiadanie Słowa Bożego, liturgia, dialog, słowem to wszystko co dzieje się w całym Kościele. Bowiem w takiej małej wspólnocie Kościół urzeczywistnia się faktycznie. Stąd zrozumiałą jest postulat autora, że trzeba, aby parafia była wspólnotą wspólnot, aby w jej ramach powstawały małe grupy religijne. Obecnie nie zwraca się uwagi na wielkość parafii, ale na to, czy są w niej małe grupy religijne. Bez nich parafia byłaby strukturą formalną, „stacją usługową” dla rzeszy klientów.

Interakcje, jakie zachodzą w grupach, silnie oddziałują na jednostkę. Tu bowiem kształtują się lub ulegają przeobrażeniu postawy członków grupy; w grupie mogą rozwijać się określone zainteresowania; w grupach także realizują się przyjęte wartości i zadania. Zasadniczym elementem interakcji jest komunikacja międzyosobowa w grupie. Należy wyeliminować wszystkie przyczyny niefunkcjonalności grup, a więc brak właściwych programów działania, utrudniających spójność i atrakcyjność grupy czynników subiektywnych. Należy dbać, aby przez silne skoncentrowanie się na zadaniach nie zaniedbywać troski o czynniki osobowościowe. W grupach musi zachodzić komunikacja między liderem grupy a pozostałymi jej uczestnikami. W trosce o interakcję między poszczególnymi grupami parafialnymi należy podkreślać wspólne wartości, które byłyby podstawą wzajemnej współpracy. Niewłaściwą sytuację tworzyłoby istnienie wspólnot o charakterze ekskluzywnym, nie podejmujących działań w kierunku nawiązania kontaktu z innymi grupami i parafią.

W drugiej części recenzowanej książki przedstawione są wskazania praktycznej realizacji urzeczywistniania Kościoła jako faktu w parafii w oparciu o istniejące na jej terenie wspólnoty małżeńsko-rodzinne i grupy młodzieżowe. F. N. Appendino ukazuje funkcjonowanie wcześniej przytoczonych zasad na przykładzie czterech parafii: wspólnoty parafialnej w Rüsselsheim, wspólnoty fabrycznej „La Vöest” w Linz, wspólnoty parafialnej w Miguelito w Panamie, ośrodka duszpasterstwa turystycznego w Carinzia. Przytoczone eksperymenty traktuje autor jako skuteczne próby poszukiwania adekwatności duszpasterskiej w sytuacji obecnych przemian cywilizacyjnych.

M. Lepori przedstawia szanse i możliwości tworzenia wspólnoty w świecie pracy (s. 98—103), G. Villata mówi o grupach wśród młodzieży (s. 88—97), a G. Murato o powstawaniu i formach wspólnot małżeńsko-rodzinych (s. 75—87). Wszystkie wspólnoty są skutecznym środkiem realizacji parafii jako wspólnoty wspólnot.

Praca przeznaczona jest dla czytelników posiadających wyrobienie pastoraalne. Wydaje się, że może być z pożytkiem wykorzystana przez osoby zawodowo zajmujące się duszpasterstwem. Z pewnością jest to pozycja inspirująca do dalszych przemyśleń i poszukiwań. W książce chodzi nie tyle o wykazanie, że parafia traci na znaczeniu, ale raczej o ożywienie i odnowę parafii w kierunku wspólnotowym. Chociaż duszpasterze w Polsce, przywykli do tradycyjnych metod oddziaływania na „nawróconych”, mogą postawione

² Por. W. Schütz, *Probleme der Predigt*, Göttingen 1981, 22—23.

w książce problemy traktować za przesadne, to jednak są one i u nas na czasie. Parafia katolicka w Polsce nie może nadal funkcjonować jakby się nic nie zmieniło w jej otoczeniu i systemie działania. Sytuacja uległa dużym zmianom i dlatego mówienie o próbach poszukujących adekwatności oddziaływania duszpasterskiego w nowych warunkach jest jak najbardziej aktualne.

ks. Ryszard Kamiński, Lublin