

**Janusz Mariański, Bogdan Biela,  
Marian Dąbrowski, Krystyna  
Szewc, Ryszard Kamiński**

---

## **Biuletyn socjologii religii**

---

Collectanea Theologica 60/2, 127-146

---

1990

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. PRAKTYKA CHRZTU. 1. Praktyka chrztu w Europie Zachodniej. — 2. Praktyka chrztu w Polsce. II. RUCHY ODNOWY. 1. Ruch charyzmatyczny w Kościele. — 2. Ruch Światło—Życie wobec problemów ewangelizacji\*.

### I. PRAKTYKA CHRZTU

#### 1. Praktyka chrztu w Europie Zachodniej

##### a. Chrzest jako „rytuał przejścia”

Kościół jako instytucja zyskuje poprzez chrzest nowych członków i zapewnia sobie trwanie w przyszłości. Stąd niektórzy socjologowie określają ironicznie chrzest jako „sakrament Kościoła ludowego” lub jako przypisane automatycznie członkostwo kościelne. W sensie etnologicznym chrzest można określić jako „ryt inicjacji”, poprzez który jednostka staje się członkiem wspólnoty religijnej, w sensie socjologicznym zaś jako „rytuał przejścia” gwarantujący sens i poczucie bezpieczeństwa, oznaczający przyjęcie do Kościoła, do rodziny, do społeczności lokalnej. Nie tylko symbolizuje włączenie do wspólnoty, ale faktycznie pociąga za sobą także skutki oraz konsekwencje religijne i społeczne. Z teologicznego i prawnokanonicznego punktu widzenia chrzest jest istotną cechą przynależności do Kościoła.

Chrzest, jako jeden z czterech sakramentów religijności ludowej, stanowi sakramentalne minimum, jakiego Kościół oczekuje od każdego, kto określa siebie jako chrześcijanina. To kryterium spełniają także ci, których religijność pozostaje pod ciężarem czynników społeczno-kulturowych. Religijność określaną przede wszystkim przez rytuały religijne związane z cyklami życia nazywa się niekiedy „religijnością rytów przejścia”, „katolicyzmem krytycznych momentów”, „katolicyzmem świątecznym”, „ludową pobożnością sakramentalną”, „kulturową religią cykli życia”.

Stosunek socjologów do rytuału chrztu jest zróżnicowany. Wyraża się on w wielości stanowisk i ujęć, rozciągających się między dwiema skrajnymi opiniami. Dla jednych chrzest jest aktem pozbawionym wszelkiego znaczenia religijnego i wyraża jedynie przywiązanie do pewnych tradycji o zabarwieniu folklorystycznym (konwencja społeczna), dla drugich jest aktem angażującym przekonania religijne uczestników i opiera się na rzeczywistej wierze (akt wyłącznie religijny). Pomędzy ujęciami skrajnymi rozciąga się szerokie spektrum stanowisk pośrednich. Chrzest, który z punktu widzenia teologicznego ma ogromne znaczenie (narzędzie zbawczej mocy Chrystusa), z punktu widzenia socjologicznego ma — jako kryterium religijności — wartość relatywną. Jest uznawany co prawda za istotny element przynależności do Kościoła, ale równocześnie jako przedstawiający tylko minimum więzi z Kościołem.

W socjologii uznaje się chrzest za mocny negatywny parametr religijności. „Pozwala zmierzyć wagę oderwania się od Kościoła pewnych grup socjo-kulturalnych. Odrzucenie chrztu, który jest (myślimy zawsze o krajach o przeszłości katolickiej) najbardziej elementarnym i najłatwiejszym aktem religijnym, wyraża istotnie, jeżeli nie wolę zerwania, to w każdym

\* Biuletyn socjologii religii przygotowuje Zakład Socjologii Religii KUL pod kierunkiem ks. Władysława Piwowarskiego. Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Ryszard Kamiński, Lublin.

razie całkowitą obojętność dla faktu religijnego"<sup>1</sup>. Powstrzymanie się od chrztu może być bardzo mocnym wskaźnikiem zerwania z Kościołem jako z grupą, która narzuca pewne gesty, natomiast fakt, że jest się ochrzczonym sam przez się jest bardzo słabym wskaźnikiem dodatniego związku z grupą religijną, ponieważ ten akt może być dokonany bardziej ze względu na wierność zwyczajom aniżeli ze względu na pozytywny nakaz Kościoła. Taka interpretacja chrztu zasługiwałaby jeszcze na pewne wycieniowanie. W okolicach czy środowiskach zdechrystianizowanych, w których przynależność do Kościoła nie ma charakteru obowiązującego zwyczaju, chrzest może być silnym podjęciem zobowiązań płynących z wiary<sup>2</sup>. Tych zaś, którzy nawet w „zwrotnych” momentach życia zachowują dystans wobec religii, można uznać w sposób uzasadniony za niereligijnych.

W społeczeństwach wysoko rozwiniętych Europy Zachodniej — mimo znacznego spadku uczestnictwa w praktykach religijnych o charakterze powtarzanym (Msza św. niedzielna, komunia wielkanocna) — praktyki jednorazowe, zwłaszcza chrzest i pogrzeb kościelny, utrzymują się na relatywnie wysokim poziomie. „Rytuły przejścia” pozwalają stosunkowo dobrze mierzyć zjawisko zobowiązań płynących z wiary<sup>3</sup>. Większą wymowę ma jednak fakt odrzucenia praktyk chrzcielnych niż ich spełnianie. Dokonany poniżej przegląd danych statystycznych i badań empirycznych na temat chrztu nie jest systematyczny, ma charakter celowego wyboru.

#### b. Praktyka chrztu w wybranych krajach Europy Zachodniej

Poniżej omówimy wybrane dane statystyczne i wyniki sondaży na temat chrztu w kilku krajach zachodnioeuropejskich (Francja, Belgia, Austria, RFN, Szwajcaria). Chrzest w krajach o przeszłości katolickiej nie stanowi znaczącego aktu dla poziomu wiary, a jako kryterium żywotności tej wiary ma słabą ważność pozytywną. W związku z tym zwrócimy uwagę nie tylko na ogólny poziom praktyk chrzcielnych, ale także na rezygnację z chrztu dzieci oraz na poglądy i zachowania związane z tą praktyką sakramentalną.

#### Francja i Belgia

W sondażu reprezentatywnym dla Francji przeprowadzonym w 1971 r. przez Francuski Instytut Badania Opinii Publicznej 84% respondentów przyznawało się do katolicyzmu, 2% do protestantyzmu, 4% do innych wyznań chrześcijańskich i 8% do ateizmu, obojętności religijnej lub bezwyznaniowości; 96% badanych otrzymało chrzest w dzieciństwie<sup>4</sup>. F. Boulard podaje, że w latach sześćdziesiątych około 90% Francuzów było ochrzczonych w Kościele katolickim<sup>5</sup>. We Francji — według informacji podanych przez R. Rémonda — w latach osiemdziesiątych około 80% badanych przyznaje się do katolicyzmu, a około 85% rodziców katolickich chrzci swoje dzieci. Od 1965 r. zmniejszył się udział praktykujących od 25% do 15%<sup>5</sup>. J. Potel konstatuje zmniejszanie się liczby chrztów dla Francji w latach 1958—1968 o 8,96%, przy dużym zróżnicowaniu w poszczególnych regionach, od 18,55% w regionie pa-

<sup>1</sup> L. Dingemans, J. Rémy, *Kryteria żywotności katolicyzmu*, w: *Ludzie — wiara — Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, 121—122.

<sup>2</sup> F. Boulard, J. Rémy, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris 1968, 28.

<sup>3</sup> F. Schmalz, *Wie sehen die Franzosen die katholische Kirche?* Herder Korrespondenz 26(1972) nr 6, 281.

<sup>4</sup> Podają za: R. Pannet, *Le catholicisme populaire. 30 ans après „La France. pays demission?”*, Paris 1974, 114.

<sup>5</sup> R. Rémond, *Kryzys katolicyzmu we Francji*, Znak 38(1986) 132.

ryskim do 1,79% w regionie południowo-zachodnim. Pomiędzy poziomem uczęszczania dorosłych do kościoła a praktyką chrztu istnieje wyraźna korelacja<sup>6</sup>.

W sondażu francuskim z 1972 r. 88% badanych wyraziło wolę ochrzcenia dziecka (89% robotników i 83% młodych w wieku 15—19 lat). W pierwszych miesiącach po urodzeniu ochrzciłoby dziecko 80% badanych (80% robotników i 70% młodych), w wieku 2—3 lata — 2%, w wieku katechizacji szkolnej — 1%, jeszcze później i za zgodą dziecka — 5%; odpowiedzi niezdecydowane i nieprecyzyjne — 3%. Nie miało zamiaru ochrzcić dzieci 9% ogółu badanych Francuzów (9% robotników i 8% młodych)<sup>7</sup>. Rodzice wierzący i praktykujący pragnęli ochrzcić dziecko w pierwszych miesiącach po urodzeniu, u pozostałych zaznaczała się silniejsza tendencja odkładania chrztu na później. W deklarowanych uzasadnieniach podkreślano m.in., że chrzest dziecka nie przesądza o praktykach religijnych w przyszłości. Jest możliwa rewizja decyzji podjętej przez rodziców w imieniu dziecka<sup>8</sup>.

W innym sondażu z 1972 r. na pytanie, czy kapłan ma prawo odmówić chrztu, większość Francuzów odpowiedziała przecząco. Niezależnie od racji, jakie za tym rezultatem się kryły, mniej więcej 7 osób na 10 odmawiało tego prawa księdzu. Katolicy niepraktykujący mniej niż praktykujący przyznawali kapłanowi prawo odmówienia chrztu. Być może jest to wskaźnikiem, że dla ludzi nie zintegrowanych z Kościołem chrzest jest aktem sakralizacji nie specyficznie chrześcijańskiej, a ksiądz jest tylko „agentem” tej sakralizacji<sup>9</sup>.

Zdecydowana większość Francuzów była zdania, że chrzest jest czymś, co należy się od Kościoła, jest prawem, które kapłani mają respektować nawet wtedy, gdy nie są spełnione elementarne warunki: 88% — kapłan nie ma prawa odmówić chrztu dziecka nawet, jeśli starsze dzieci nie uczęszczają na katechizację; 84% — gdy rodzice nie są ochrzczeni; 74% — gdy rodzice nie mają wiary; 69% — jeśli rodzice nie mają zamiaru wychowywać dziecka po chrześcijańsku; 85% — jeśli rodzice są rozwiedzeni; 71% — jeśli odmawiają udziału w zebraniach przygotowawczych do chrztu. Poglądy takie występowały najczęściej u respondentów w wieku 24—35 lat oraz w kategorii niepraktykujących<sup>10</sup>.

Według sondażu opinii publicznej we Francji z 1972 r. 89% badanych pozostawało w związkach małżeńskich pobłogosławionych w Kościele, 80% — wyrażało pragnienie być pochowanym według rytuału kościelnego i 75% — sądziło, że ich dzieci powinny być ochrzczone. Sondaż z 1976 r. wśród osób powyżej 17 roku życia dostarczył wyników, według których 76% Francuzów uważało chrzest za coś istotnego (86% ogółu katolików i 95% ogółu praktykujących regularnie), 19% — za coś nieistotnego i 5% — nie miało zdania na ten temat. Według ankiety zrealizowanej w 1978 r. 80% badanych sądziło, że ślub kościelny i chrzest dzieci będą istnieć za 50 lat<sup>11</sup>.

W ankiecie przeprowadzonej w 1975 r. 26% badanych Francuzów wyrażało aprobatę dla chrztu „etapami”, 42% nie zgadzało się i 32% zajmowało postawę obojętną lub nie udzieliło odpowiedzi. Wśród katolików regularnie

<sup>6</sup> J. Potel, *Moins de baptêmes en France? (Rites et symboles)*, 3, Paris 1974.

<sup>7</sup> R. Pannet, dz. cyt., 121—122.

<sup>8</sup> F. Schmalz, dz. cyt., 281.

<sup>9</sup> A. Houssiau, *Situation actuelle de la pratique baptismale*, w: A. Houssiau, J. Ries, J. Gible, P. de Clerck, *Le baptême, entrée dans l'existence chrétienne*, Bruxelles 1983, 9—10.

<sup>10</sup> Cz. Krakowiak, *Doświadczenia duszpasterskie z odnowy liturgii chrztu dzieci we Francji*, *Ateneum Kapłańskie* 70(1977) nr 409, 235—236.

<sup>11</sup> *Bindung an die Kirche. Ergebnisse von Meinungsumfragen über Kirchlichkeit und kirchliche Praxis (Schweiz und Nachbarländer)*, *Kirchenstatistische Hefte* 1981, nr 4, 63—65.

praktykujących odpowiednie dane kształtowały się na poziomie: 34%, 36%, 30%. Wśród katolików praktykujących 32% badanych uważało za rzecz normalną, że ksiądz odmawia udzielenia chrztu dziecku rodziców niewierzących<sup>12</sup>. W sondażu z 1976 r. tylko 50% zapytanych księży francuskich opowiadało się za chrztem niemowląt, 24% — za chrztem dorastającej młodzieży lub dorosłych i 21% — nie zajmowało zdecydowanego stanowiska w tej sprawie. W ocenie chrztu niemowląt zaznaczyła się różnica stanowisk u starszych i młodszych kapłanów. Księża będący w wieku powyżej 50 lat w 64% byli za chrztem niemowląt, księża poniżej 50 roku życia — tylko w 38%<sup>13</sup>.

Według ankiety z końca 1977 r. 96% dorosłych Francuzów było ochrzczonych, 82% określiło się jako katolicy i 3% jako protestanci. Wskaźnik chrztów utrzymywał się na początku lat osiemdziesiątych na poziomie 85%<sup>14</sup>. Według sondaży Instytutu Badania Opinii Publicznej (IPSOS) w latach pięćdziesiątych ponad 90% dzieci we Francji było ochrzczonych przed ukończeniem drugiego roku życia, w 1988 r. tylko 55%<sup>15</sup>.

W latach siedemdziesiątych obserwowano nieznaczne obniżenie udziału w praktykach jednorazowych w Belgii, również w odniesieniu do chrztu dzieci. W diecezjach flamandzkich w latach 1967—1976 zmniejszył się udział chrztów w stosunku do ogółu urodzeń o 4,6% (od 95,9% do 91,3%), w diecezjach wallońskich — o 3,2% (od 92,7% do 89,5%), w archidiecezji brukselskiej — o 16,1% (od 89,8% do 73,7%). W całej Belgii wskaźnik chrztów wyrażał się następującymi danymi: w 1967 r. — 93,6%, w 1976 r. — 86,7% (spadek o 6,6%). O chrzest swoich dzieci proszą nie tylko katolicy związani z Kościołem, ale i osoby pozostające w częściowym dystansie wobec niego (np. osoby bez ślubu kościelnego). Ci drudzy chcą dać dziecku swoiste zabezpieczenie życiowe, możliwość wyboru przynależności religijnej w przyszłości lub chcą uniknąć ewentualnych trudności przy uroczystej komunii dziecka. Częstotliwość chrztu w Belgii jest dość stabilna, z wyjątkiem regionów o dużym odsetku imigrantów niechrześcijan. W regionach o dużym odsetku imigrantów niechrześcijan praktyka chrztu cofa się wyraźnie<sup>16</sup>.

### Austria

W Austrii 84,4% ludności to katolicy, 5,6% — ewangelicy, 0,3% — starokatolicy i 6,2% — bezwyznaniowci. Reszta przypada na przedstawicieli islamu (76 932 osoby), judaizmu (7127 osób) i innych ugrupowań religijnych (120 000)<sup>17</sup>. P. M. Zulehner oceniał szacunkowo grupę niechrześcijan w Austrii od 5% do 10%<sup>18</sup>. Ze spisów powszechnych wynika, że udział osób będących poza wszelką religią w strukturze wyznaniowej był nieznaczny: w 1951 r. — 3,8%, w 1961 r. — 3,8% i w 1971 r. — 4,3%<sup>19</sup>. Grupa ta rekrutowała swoich

<sup>12</sup> Sondages. Revue française de l'opinion publique 39(1977) nr 3—4, 25—26.

<sup>13</sup> *Les prêtres. Sondage Le Point — I.F.O.P. mars 1976. Présentation dans le point par Jacques Duquesne*, Paris 1976, 31—48.

<sup>14</sup> B. Lauret, *Frankreich: Kirche in der „Wachstumskrise“*, Orientierung 44(1980) 118.

<sup>15</sup> *Argumenty* 1988, nr 43, 2.

<sup>16</sup> L. Voyé, *De l'adhésion ecclésiastique au catholicisme socio-culturel en Wallonie*, w: *Actes 15<sup>ème</sup> Conférence Internationale de Sociologie Religieuse Venise 1979*, Lille 1979, 297—298; K. Dobbelaere, *The secularization of Flanders*, w: *Actes...*, 274.

<sup>17</sup> Ch. Gleixner, *Eine erstaunliche Entwicklung. Ökumene in Österreich*, Herder Korrespondenz 38(1984) 309.

<sup>18</sup> P. M. Zulehner, *Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral*, Wien 1974, 17.

<sup>19</sup> P. M. Zulehner, *Wie kommen wir aus der Krise? Kirchliche Statistik Österreichs 1945—1975 und ihre pastoralen Konsequenzen*, Wien 1978,

członków nie tylko na skutek formalnych wystąpień z Kościołów, ale ostatnio także na skutek zaniedbywania chrztu dzieci przez samych członków Kościoła.

W Austrii w latach 1956—1975 wskaźnik chrztów zmniejszył się od 100% do 91,5% w stosunku do ogółu urodzeń żywych. W 1956 r. 95% dzieci nowo urodzonych zostało ochrzczonych w Kościele katolickim, w 1975 r. — 87,0% (odpowiednie dane dla Kościoła ewangelickiego: 5,6% i 4,5%)<sup>20</sup>. Z zestawienia statystyk państwowych i kościelnych wynika, że w 1949 r. 94,8% nowo urodzonych dzieci zostało ochrzczonych, w 1976 r. — 89,5%. Od połowy lat siedemdziesiątych wskaźnik chrztów w stosunku do urodzeń sytuuje się poniżej jednego roku życia (w 1975 r. — 98,5%)<sup>21</sup>. Zaznacza się słabnąca gotowość chrztu dzieci, zwłaszcza w małżeństwach mieszanych pod względem wyznaniowym.

Austriacy badani w 1980 r. uważali, że w Kościele jest rzeczą ważną: ochrzcenie dzieci (68% badanych), sprawowanie pogrzebów (66%), prowadzenie nauki religii (62%), udzielanie ślubów (59%), odprawianie Mszy św. (53%), głoszenie słowa Bożego (40%), udzielanie błogosławieństw i poświęceń (39%), słuchanie spowiedzi (34%), budowanie i upiększanie kościołów (32%). Średni wskaźnik dla dziewięciu różnorodnych posług w Kościele wynosił 50% (dla ludzi o silnej religijności — 73% i o słabej religijności — 25%)<sup>22</sup>. Były to oceny według najwyższego stopnia pięciopunktowej skali („bardzo ważne”).

Katolicy austriaccy, protestanci i osoby, które formalnie wystąpiły z Kościoła, badani w 1980 r. w skali całego kraju, oczekiwali od Kościoła przede wszystkim sprawowania rytuałów kościelnych związanych z ważnymi momentami w życiu człowieka jak narodzenie, zawarcie związku małżeńskiego i śmierć, a także głoszenie Ewangelii, pobudzanie i podtrzymywanie myśli o Bogu, stawianie i wyjaśnianie problemów sensu życia. Rozległość oczekiwań wysuwanych pod adresem Kościoła różnicowała się ze względu na przynależność wyznaniową.

Pogląd, że jest rzeczą ważną dla człowieka, że Kościół chrzci dzieci, wyraziło 86% katolików, 76% protestantów i 54% bezwyznaniowych; że udziela się ślubów kościelnych — odpowiednio 80%, 42%, 40%; że urządza się pogrzeby chrześcijańskie — 85%, 81%, 52%; że prowadzi się lekcje religii — 84%, 76%, 54%; że odprawia się Msze św. — 77%, 55%, 34%; że buduje się i utrzymuje piękne kościoły — 56%, 40%, 29%; że udziela się poświęceń i błogosławieństw — 66%, 39%, 24%; że głosi się słowo Boże — 67%, 54%, 29%; że słucha się spowiedzi — 51%, 35%, 15%<sup>23</sup>.

#### Republika Federalna Niemiec

Ankieta opublikowana przez „Der Spiegel” w 1967 r. na temat religijnych zachowań oraz postaw i poglądów ludzi w stosunku do Kościoła i religii dostarczyła danych na temat wartościowania praktyk sakramentalnych. Wprawdzie 97% badanych zostało ochrzczonych w Kościele katolickim lub w in-

40—41, 142; tenże, *Zur Taufe schulpflichtiger Kinder. Analysen und Modelle*, *Lebendige Seelsorge* 29(1978) nr 3, 154—164.

<sup>20</sup> I. Mörth, *Jenseits der Klassengesellschaft? (Religion und Kirche in Österreich)*, w: *Lebensverhältnisse in Österreich. Klassen und Schichten im Sozialstaat*, wyd. M. Fischer-Kowalski i J. Buček, Frankfurt am Main 1980, 254.

<sup>21</sup> Institut für kirchliche Sozialforschung, *Mitteilungen*, nr 25, Wien 1981, 2.

<sup>22</sup> P. M. Zulehner, *La „religion des gens”. A propos de diverses enquêtes réalisées en Autriche (1970—1980)*, *Social Compass* 29(1982) nr 2—3, 215.

<sup>23</sup> P. M. Zulehner, *Ritual und Symbol in volksskirchlicher Situation*, *Pastoraltheologische Informationen* 1983, nr 2, 259—263.

nych Kościołach chrześcijańskich, ale tylko 69% badanych uznało chrzest za akt ważny, zwłaszcza w przypadkach zagrażających życiu dziecka (30% za niezbyt ważny; 1% — brak odpowiedzi). Tego rodzaju pogląd był bardziej rozpowszechniony wśród katolików (83%) niż wśród protestantów (63%) i osób bezwyznaniowych (10%), bardziej popularny wśród praktykujących katolików (92%) niż praktykujących protestantów (83%)<sup>24</sup>. Według informacji podanych przez „Der Spiegel” w latach 1970—1982 zmniejszył się udział chrześcijan w społeczeństwie zachodniemieckim z 93,6% do 85,0% (Kościół protestancki — z 49% do 42%, Kościół katolicki — z 44,6% do 43%)<sup>25</sup>.

Udział dzieci ochrzczonych w relacji do urodzonych w RFN spada. Jeszcze w 1963 r. 90% nowo urodzonych dzieci zostało ochrzczonych w jednym z Kościołów chrześcijańskich, w 1978 r. — 80%. To zjawisko wiąże się przede wszystkim ze wzrostem liczby rodzin pochodzenia tureckiego. Kobiety z Turcji, przeważnie wyznania mahometańskiego, charakteryzują się o wiele wyższym wskaźnikiem urodzeń dzieci niż kobiety wyznań chrześcijańskich<sup>26</sup>. Według informacji podanych przez J. Hacha w 1978 r. chrzty objęły 81% ogółu urodzonych dzieci (należy tu dodać 7,5% dzieci z rodzin mahometańskich)<sup>27</sup>.

Spadek chrztów w RFN koresponduje ze spadkiem urodzeń. W 1978 r. na ogólną liczbę 576 468 urodzeń 15,1% przypadało na matki—cudzoziemki. Często wysuwana hipoteza, że około 10%—20% dzieci pochodzących z rodzin katolickich nie jest ochrzczonych, nie odpowiada prawdzie. W latach 1955—1978 zmniejszył się udział dzieci ochrzczonych w Kościele katolickim z 49,2% do 42,8% w stosunku do ogółu urodzonych. W rodzinach katolickich w 1977 r. zostało ochrzczonych 97,7% ogółu urodzonych z tych rodzin dzieci (86,8% — ogółem z matek katoliczek). Spełnianie praktyki chrztu jest natomiast wyraźnie niskie, z tendencją spadającą, w odniesieniu do dzieci z małżeństw mieszanych: w latach 1956—1977, gdy stroną katolicką był tylko ojciec — z 34,1% do 32,3%, gdy stroną katolicką była tylko matka — z 69,3% do 59,7%, z matek samotnych katoliczek — z 96,6% do 62,1%<sup>28</sup>.

W latach 1970—1985 zmniejszyła się liczba chrztów o 31,3% w rodzinach, w których przynajmniej jedna ze stron należała do Kościoła katolickiego, przy spadku urodzeń o 27,7%. W 1955 r. przypadało na 100 urodzeń 90 chrztów w rodzinach, w których oboje lub jedna ze stron była wyznania katolickiego, w 1970 r. — 80,7 chrztów i w 1975 r. — 78,2 chrztów. W rodzinach, w których oboje rodzice należeli do Kościoła katolickiego, spadek wskaźnika chrztów wynosił od 105,5% do 96,4%, a gdy tylko jedna ze stron była katolicka — od 60,1% do 49,3% (gdy tylko ojciec był katolikiem — od 34,6% do 32,8%). Na 1000 katolików przypadało w 1950 r. 18,0 chrztów, w 1975 r. — 9,3 chrztów<sup>29</sup>.

Ze statystyk kościelnych wynika, że spadek chrztów w Kościele ewangelickim był paralelny do spadku urodzeń. W 1963 r. na 100 urodzeń z małżeństw, w których przynajmniej jedna ze stron należała do Kościoła ewan-

<sup>24</sup> Was glauben die Deutschen? Die EMNID-Kommentare, München-Mainz 1968, 52.

<sup>25</sup> Oase irgendwo, Der Spiegel 38(1984) nr 23, 81.

<sup>26</sup> Ch. Grethlein, *Taufpraxis heute. Praktisch-theologische Überlegungen zu einer theologisch verantworteten Gestaltung der Taufpraxis im Raum der EKD*, Gütersloh 1988, 42.

<sup>27</sup> J. Hach, *Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einführung in die Religionssoziologie*, Heidelberg 1980, 44—45.

<sup>28</sup> J. Höffner, *Pastoral der Kirchenfremden. Eröffnungsreferat bei Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1979 in Fulda*, Bonn 1979, 15—16.

<sup>29</sup> *Kirchliches Handbuch. Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands*, t. 28, wyd. F. Groner, Köln 1977, 38—41; Presse-dienst der Deutschen Bischofskonferenz, 18 maja 1987, 1—2.

gelickiego, przypadało 77 chrztów, w 1982 r. — 76 chrztów. W latach 1963—1982 zaznaczył się wzrost chrztów opóźnionych, od 7% do 13% (w Berlinie Zachodnim — 32%, w Bremie — 27%, w Hamburgu — 24%). W sondażu z początku lat osiemdziesiątych 88% badanych członków Kościoła ewangelickiego opowiedziało się ogólnie za chrztem swoich dzieci (82% w 1972 r.), jednakże wśród ludzi młodych będących w wieku 14—24 lat wotowało 20% przeciw praktyce chrztu dzieci, wśród osób z wykształceniem akademickim — 24%. Badani posiadający dzieci częściej niż nie posiadający opowiadali się za chrztem niemowląt i to we wszystkich kategoriach wieku. Dla zdecydowanej większości protestantów decyzja włączenia dzieci do Kościoła przez chrzest przedstawia się jako kulturowa oczywistość<sup>30</sup>.

Warto dodać, że w 1972 r. częstotliwość aprobaty dla chrztu dzieci wśród protestantów wiązała się wyraźnie z „kościelnością”. Wśród uczęszczających do kościoła 83% badanych opowiadało się za chrztem dzieci, wśród nie uczęszczających do kościoła — tylko 45%<sup>31</sup>. Analogiczne zjawisko obserwowano wśród katolików. W ankiecie synodalnej na początku lat siedemdziesiątych 66% badanych opowiedziało się za wczesnym nauczaniem religijnym dzieci, co *implicitie* oznacza preferowanie chrztu w wieku dziecięcym (89% — uczęszczających regularnie do kościoła, 78% — prawie regularnie, 56% — od czasu do czasu, 38% — rzadko i 19% — wcale); 24% badanych uważało, że nie należy włączać dziecka do Kościoła, co utrudniałoby mu podjęcie wolnej decyzji w zakresie przynależności kościelnej, a 10% było niezdecydowanych<sup>32</sup>.

W wielkiej ankiecie zachodnioniemieckiej przeprowadzonej w 1977 r. wśród osób powyżej 16 roku życia 82% badanych opowiedziało się za chrztem swoich dzieci. Mężczyźni częściej niż kobiety kwestionowali chrzest (14% wobec 9%). Wraz ze wzrastającym wiekiem rosta gotowość chrztu dzieci i odwrotnie, im młodszy byli respondenci, tym częściej skłaniali się do kontestacji chrztu swoich dzieci (np. osoby do lat 29 w 20%). Im więcej dzieci posiadali respondenci, tym częściej byli zdecydowani chrzcić swoje dzieci (jedno dziecko — 86%, dwoje dzieci — 90%, troje dzieci i więcej — 91%). Osoby o wyższym poziomie wykształcenia i należące do wyższych warstw społecznych skłaniały się częściej niż pozostałe do odrzucenia chrztu. Szczególnie często reprezentowali taką postawę ci, którzy jeszcze uczęszczali do szkół. Trzecia część spośród nich wypowiadała się negatywnie o chrzcie swoich przyszłych dzieci. Aprobata chrztu korelowała z wielkością miejsca zamieszkania. O ile w małych miejscowościach prawie wszyscy badani optowali za chrztem, o tyle mieszkańcy wielkich miast liczących powyżej 100 tys. mieszkańców wykazywali mniejsze zainteresowanie chrztem (27% odrzucało chrzest). W rodzinach katolickich w 93% aprobowano chrzest (2% — przeciw), natomiast w rodzinach ewangelickich 12% badanych wypowiedziało się przeciw praktyce chrzcenia dzieci.

Osoby, które wypowiedziały się pozytywnie o chrzcie, opowiadały się także najczęściej za chrztem w pierwszych tygodniach po urodzeniu się dziecka (64% badanych) lub po kilku tygodniach (21%). Tylko 2% respondentów optowało za terminem kilkuletnim, a co dziesiąty badany przesuwiał wiek dziecka przy chrzcie na jeszcze bardziej odległy okres, tj. do momentu zdolności podjęcia samodzielnej decyzji. Wcześniejszy termin chrztu dziecka preferowały kobiety, osoby starsze, rodziny z kilkorgiem dzieci, katolicy, owdowiali, wyborcy partii chrześcijańskiej, mieszkający w środowiskach wiejskich

<sup>30</sup> Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, wyd. J. Hanselmann, H. Hild, E. Lohse, Gütersloh 1984, 187—190.

<sup>31</sup> Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung, wyd. H. Hild, Gelnhausen-Berlin 1974, 90.

<sup>32</sup> G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 1972, 36.



i należący do „niższej” warstwy społecznej. Przeciwnie stanowisko zajmowali badani będący w wieku do 29 lat, uczęszczający do szkół, zwolennicy partii liberalnej, rozwiedzeni, protestanci i bezwyznaniowci, mieszkańcy wielkich miast<sup>33</sup>.

Według sondażu przeprowadzonego w 1982 r. w Kościele ewangelickim 85% badanych uznało, że przyjęcie chrztu jest cechą konieczną „bycia ewangelikiem”. Była to najczęstsza wypowiedź spośród 10 ocenianych cech charakteryzujących członków Kościoła ewangelickiego. Wskazywało na nią 92% osób określających siebie jako „bardzo związanych z Kościołem”, 90% — „dość związanych”, 88% — „nieco związanych”, 81% — „prawie nie związanych” i 64% — „nie związanych z Kościołem”<sup>34</sup>.

Wśród motywów uzasadniających chrzest dziecka znalazły się następujące: dziecko zostaje przyjęte do wspólnoty wierzących (75% badanych); dziecko powinno być wychowane po chrześcijańsku (74%); dziecko należy do Kościoła (73%); dziecko cieszy się opieką Bożą (66%); dziecko może wziąć później ślub kościelny (58%); świętuje się początek nowej drogi życia (56%); chrzest jest przede wszystkim świętem rodzinnym (40%); aby nie pozbawiać dziecka niczego, co należy do jego przyszłości (31%); większość ludzi chrzci swoje dzieci (29%). Jak wynika z tych danych, konformizm i pragnienie nieodróżniania się od innych pełnią rolę drugorzędą.

W porównaniu z badaniami z 1972 r. zaznaczył się nawet spadek motywacji społecznych (w 1972 r. 63% badanych akceptowało motyw chrztu dziecka, „ponieważ wszyscy tak czynią”). Większość badanych protestantów wskazywała na chrzest jako „bramę” wprowadzającą do Kościoła i chrześcijaństwa, nie tylko w sensie formalnym, ale i jako wspólnotę wierzących. Identyfikacja z Kościołem pociąga za sobą zobowiązanie wychowania dzieci w duchu chrześcijańskim. Stracił na znaczeniu biograficzny punkt odniesienia, jakim jest zapewnienie sobie w przyszłości ślubu kościelnego (w 1972 r. 78% badanych wskazywało na ślub kościelny jako motyw chrztu dziecka). Akceptacja religijnych i kościelnych interpretacji chrztu wzrastała z wiekiem badanych, spadało zaś pojmowanie chrztu jako konwencji społecznej. Różnice między kategorią wieku 14—24 lat i powyżej 65 lat dochodziły niekiedy do 30%.

Deklarowane przez badanych motywy chrztu dzieci nie odbiegają zbytnio od tych, które są formułowane i propagowane w Kościele ewangelickim. Większość protestantów dostrzega sens chrztu w przynależności do Kościoła jako wspólnoty wierzących oraz w wychowaniu chrześcijańskim, chociaż obydwa te motywy straciły nieco na znaczeniu w ostatnich latach. Osoby z wyższym wykształceniem lub będące w wieku 14—24 lat bardziej krytycznie oceniają chrzest dzieci, a także jego religijne i kościelne interpretacje.

Interesujące są motywy stanowiska kwestionującego chrzest dzieci. Wśród przeciwników chrztu dzieci 86% badanych twierdziło, że dziecko samo powinno rozstrzygać o swoim chrzcie; 5% podkreślało, że nie zdecydowało się jeszcze, w którym Kościele chrześcijańskim powinno się ochrzcić dziecko (we własnym czy partnera z małżeństwa); 15% wskazywało na negatywną postawę wobec wychowania chrześcijańskiego; 26% — że jest za chrztem dorosłych i 18% po prostu nie dostrzegało potrzeby chrztu dziecka (wybory wielokrotne). Odrzucenie chrztu dzieci jest przede wszystkim motywowane pragnieniem zagwarantowania dziecku możliwie największej autonomii w dziedzinie życia religijnego i wiąże się z ogólną liberalizacją w praktyce wychowania dzieci<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> N. Martin, *Familie und Religion. Ergebnisse einer EMNID-Spezialbefragung*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1981, 20—23.

<sup>34</sup> Ch. Grethlein, *Taufpraxis heute...*, 60—61.

<sup>35</sup> *Was wird aus der Kirche...*, 91—102, 189—190.

Ogólnie można powiedzieć, że w RFN zdecydowana większość nowo urodzonych dzieci jest ochrzczona. Ze względu jednak na wzrastającą ilość przybyszów z innych krajów (zwłaszcza z Turcji), a także formalne wystąpienia z Kościoła ludzi młodych — udział chrztów w proporcji do urodzeń spada. Obecnie około 4 na 5 dzieci urodzonych jest ochrzczonych. Chrztost dzieci do pierwszego roku życia w wielkich miastach i wśród osób z wyższym wykształceniem nie jest czymś oczywistym. Liczba chrztów opóźnionych (od 1 do 14 roku życia), a zwłaszcza liczba chrztów przed konfirmacją, ustawicznie wzrasta. W ostatnich latach wzrasta powoli liczba chrztów z rodzin, w których obydwój rodzice wystąpili z Kościoła<sup>36</sup>. Wskaźniki chrztów są niższe w Kościele protestanckim niż katolickim. W skali globalnej nie zauważa się jakiegos dramatycznego spadku chrztów w RFN. W świetle przedstawionych danych informacja podana przez „Der Spiegel”, że czwarta część nowo narodzonych dzieci nie otrzymuje chrztu, a w wielkich miastach wskaźnik ten dochodzi do 50%, jest wyraźnie przesadzona<sup>37</sup>.

### Szwajcaria

W badaniach przeprowadzonych w 1970 r. przez Instytut für Ehe- und Familienwissenschaft w Zurychu nad sytuacją i potrzebami duszpasterstwa małżeńsko-rodzinnego w diecezji Chur w Szwajcarii większość zapytanych par małżeńskich uznała za właściwy aktualnie praktykowany moment udzielenia chrztu dzieciom (77% — w mieście i 90% — na wsi). Pozostali wypowiedzieli się za przesunięciem chrztu do momentu używania rozumu przez dziecko albo do momentu jego pełnej dojrzałości. Mężczyźni częściej niż kobiety opowiadali się za odłożeniem chrztu na późniejszy czas, gdy dziecko samo zadecyduje o swoim chrzcie (20% — w mieście i 6% — na wsi). Być może są oni bardziej świadomi toczących się dyskusji teologicznych nad problematyką chrztu małych dzieci oraz bardziej są dotknięci obawami, że chrztost małego dziecka jest jakąś formą przymusowej chrystianizacji, mającej coś wspólnego z manipulacją człowiekiem<sup>38</sup>.

W kantonie Zurych 95% ludności w latach siedemdziesiątych należało do jednego z trzech uznanych oficjalnie Kościołów. Według statystyk urzędowych 70% rodziców należących do jednego z tych Kościołów ochrzciło swoje dzieci i tylko 55% nowych par małżeńskich zawarło związek według formuły kościelnej<sup>39</sup>. Wśród uczniów szwajcarskich badanych w latach siedemdziesiątych 27,4% zgadzało się z poglądem, że Kościół narusza wolność człowieka, jeżeli chrzci małe dzieci, 69,6% było przeciwnego zdania i 3,0% nie miało opinii na ten temat<sup>40</sup>.

W reprezentatywnym sondażu zrealizowanym w 1972 r. w kantonie Tesin, obejmującym katolików w wieku 15—65 lat, 81,1% badanych Szwajcarów ochrzciło lub zamierzało ochrzcić swoje dzieci i wychować religijnie, 6,0% — ochrzcić, ale bez wychowania religijnego i 12,9% — ani nie zamie-

<sup>36</sup> *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland* 1979, wyd. W. D. Hauschild i E. Wilkens, Gütersloh 1983, 330—342; Ch. Grethlein, *Taufpraxis heute...*, 65—66.

<sup>37</sup> *Oase irgendwo...*, 81.

<sup>38</sup> *Situation und Bedürfnisse der Ehe- und Familienpastoral in der Diözese Chur. Arbeitsbericht — Ergebnisse — Folgerungen einer im Auftrage der Seelsorgerates durchgeführten Umfrage*, Zürich 1970, 130—137.

<sup>39</sup> R. Leuenberger, *Problemlose Kirche? Ein Standpunkt*, Zürich 1977, 31—32.

<sup>40</sup> G. Vassalli, *Religion — glaubwürdig. Das Problem der Glaubwürdigkeit des Religiösen bei Oberstufenschülern*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1976, 115.

rzało ochrzcić dzieci, ani wychowywać religijnie. Postawy badanych katolików wobec chrztu małych dzieci kształtowały się następująco: 57,5% — optowało za włączeniem dzieci przez chrzest do wspólnoty Kościoła, jeżeli rodzice wierzą; 19,5% — popierało chrzest dzieci ze względu na tradycję; 22,5% — wypowiadało się przeciw praktyce chrztu małych dzieci, proponując podjęcie wolnej decyzji w wieku dojrzałym przez zainteresowanych (0,5% — brak odpowiedzi)<sup>41</sup>.

### c. Uwagi podsumowujące

Przytoczone powyżej dane informują o zasięgu praktyki chrztu. Te globalne statystyki nie uwzględniają różnicowań praktyki chrztu ze względu na cechy demograficzne, społeczno-kulturowe, środowiskowo-zawodowe i w tym sensie stanowią „ubogą” podstawę do wnioskowań na temat żywotności religijnej ludzi współczesnych. Nadto w krajach o przeszłości katolickiej chrzci się niekiedy dzieci z rodzin niewierzących „bądź przez wzgląd na tradycję, bądź przez zabobonność, wreszcie najczęściej ze względów rodzinnych: w większości rodzin jest jedna lub parę osób o światopoglądzie chrześcijańskim, które uważają za swój obowiązek dopilnowanie, żeby wszystkie dzieci w rodzinie zostały ochrzczone i którym się chętnie tę przyjemność robi. Warto też przypomnieć, że wielu niewierzących chrzci swoje dzieci, żeby uniknąć «komplikacji» przy ewentualnym małżeństwie, gdyby przyszły współmałżonek życzył sobie kościelnego ślubu”<sup>42</sup>.

W wysoko rozwiniętych społeczeństwach Europy Zachodniej ogromna większość ludzi docenia chrzest dzieci i realizuje go w praktyce. Wskaźniki udzielania chrztu dzieciom utrzymują się na wysokim poziomie i wskazują nieistotną statystycznie tendencję spadkową. Ogólny spadek liczby udzielanych chrztów jest związany ze spadkiem wskaźnika dzietności rodzin. Jedynie w wielkich miastach opóźnianie chrztu dzieci, a nawet całkowita rezygnacja z tej praktyki religijnej stają się przedmiotem troski Kościoła. Sprawa rekrutacji nowych członków staje się w środowiskach wielkomiejskich nieco problematyczna. Zmniejszają się również wskaźniki chrztów z małżeństw mieszanych pod względem wyznaniowym (labilność zachowań rytualnych).

Dostępne statystyki kościelne nie dają całościowego i jednolitego obrazu realizowanych rytuałów chrztu. Na wysokim poziomie pozostaje teoretyczna kwalifikacja chrztu utrzymana w kategoriach „bardzo ważne” i „ważne”. Chrzest jest nie tylko praktycznie realizowany, lecz również uzyskuje wysoką rangę w ocenach wartościujących sakramenty i rytę kościelne. W niektórych kręgach społeczeństw wysoko uprzedyskutowanych chrzest przestaje być jednak swoistą „oczywistością kulturową” („urodzić się znaczy być ochrzczonym. Nie być ochrzczonym znaczy w pewnym sensie nie istnieć legalnie”)<sup>43</sup>. Niemniej zapotrzebowanie na chrzty nie zmniejszyło się istotnie. O chrzest swoich dzieci proszą często nawet ci, którzy utrzymują bardzo minimalny związek z Kościołem. Wzrost liczby opóźnionych chrztów w Kościele katolickim i ewangelickim wiąże się z falą formalnych wystąpień z Kościoła w latach siedemdziesiątych.

Wydaje się, że status Kościoła ludowego opierający się na „rytuałach przejścia” został nieco zachwiany w wielkich miastach. Część członków Kościoła odkłada chrzest na czas późniejszy lub rezygnuje z chrztu, ślubu kościelnego i w mniejszym zakresie pogrzebu chrześcijańskiego. Przyczyną tych

<sup>41</sup> *Bindung an die Kirche...*, 61.

<sup>42</sup> L. Dingemans, J. Rémy, *Kryteria żywotności...*, 121.

<sup>43</sup> F. Houtart, E. Pin, *Kościół w godzinie Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 1972, 153; *Taufe und Kirchenzugehörigkeit. Studien zur Bedeutung der Taufe für Verkündigung, Gestalt und Ordnung der Kirche*, wyd. Ch. Lienemann-Perrin, München 1983.

zaniebna jest znieczulenie na wartoœci nadprzyrodzone, czasem fałszywie rozumiana wolnoœć sumienia. Niektórzy rodzice odkładają chrzest na okres póŹniejszy, chcąc, aby ich dziecko juŹ jako dorosły czlowiek w pełni œwiadomie i dobrowolnie dokonało wyboru lub odrzucenia chrzeœcijañstwa. MoŹna przypuszczaæ, iŹ w przyszłości termin chrztu dziecka nie będzie tak œciœle jak obecnie związany z datą urodzenia. Bardziej wyraźny spadek wskaźnika chrztów w Europie Zachodniej moŹe oznaczaæ poczatek procesu kulturowego wykorzenia chrystianizmu.

W wężowych momentach ludzkiego Źycia związanych z narodzeniem, poczatkim dojrzewania, œlubem i pogrzebem nie chce siê traciæ kontaktu ze wspólnotą parafialną czy szerzej z Koœciółem. W tego rodzaju sytuacjach Koœciół jest znacznie czêœciej uznawany za właœciwego adresata i „partnera” dla wierzących niŹ w innych kwestiach Źycia jednostkowego, rodzinnego czy zawodowego<sup>44</sup>. JeŹeli bierzemy pod uwagê deklarowane zapotrzebowanie na rytuały religijne w spoœeczeństwach wspóczesnych Europy Zachodniej, moŹemy powiedzieæ, Źe „potencjał chrztu” (*Taufpotential*) jest znaczący i bez wyraźnych tendencji spadkowych. Ludziom nie wystarczają na ogół formalnoœci urzędowe związane z rejestracją narodzin dziecka.

Socjologicznie rzecz biorąc praktyka chrztu — dzięki swej masowoœci — jest jakas formą rekrutacji czlonków dla Koœciola, jest sposobem utrzymywania siê Koœciola ludowego (*Volkskirche*). Zebrane dane nie wskazują, by Koœcioly w najbliŹszych latach miały przeŹywaæ jakies procesy dramatycznej dechrystianizacji. Obrzędy religijne związane z najwaŹniejszymi wydarzeniami w Źyciu czlowieka sã silnie utrwalone i cenione w rozwiniętych spoœeczeństwach Europy Zachodniej, mocno zakorzenie w kulturze tych spoœeczeństw.

MoŹna spodziewaæ siê, Źe w miarę zmniejszania siê udziału w praktykach chrztu będa dominowac motywy œciœle religijne, podobnie jak w praktykach niedzielnych i wielkanocnych. Szerokie respektowanie i dopełnianie rytuału chrztu nie da siê wythumaczyæ jedynie przywiązaniem do tradycji i zrutynizowaniem religii, lecz wskazuje na głębsze potrzeby szukania poprzez rytuały religijne systemów wyjaœniania i interpretacji Źycia. Rytuały religijne z ich symboliką dostarczają „religijnych interpretacji” codziennego doœwiadczenia jednostek i wspólnot religijnych oraz odpowiedzi na bieŹące problemy egzystencjalne<sup>45</sup>.

Biorąc pod uwagê zmniejszające siê nieco wskaźniki chrztów w Europie Zachodniej wydają siê bardzo aktualne sowa Jana Pawła II wypowiedziane w czasie jego drugiej pielgrzymki do Austrii: „Ale dzieje wiary chrzeœcijañskiej w Europie sã takŹe naznaczone kryzysami tej wiary, oporem wobec Ewangelii i odstepstwami od niej. Jest tak równieŹ dzisiaj. Wiele drzwi zamknęło siê przed Chrystusem. Dlatego, jak to wielokrotnie powtarzałem, Europa pilnie potrzebuje nowej ewangelizacji — zarówno w wielkich miastach, jak i w rejonach wiejskich. RównieŹ Koœciół w waszych diecezjach i regionach musi ponownie staæ siê bardziej misjonarski”<sup>46</sup>.

ks. Janusz Marianañski, Lublin

<sup>44</sup> Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen, *Katholiken und Pfarrgemeinde. Vorbericht*, Essen 1976, 121.

<sup>45</sup> W. Piwowski, *Funkcje rytuału religijnego*, w: *Rytuał religijny w rodzinie*, pod red. W. Piwowskiego i W. Zdaniewicza, Warszawa-Poznañ 1988, 82. Por. N. Martin, *Familie und Religion. Ergebnisse einer EMNID-Spezialbefragung*, *Die neue Ordnung* 34(1982) nr 2, 139.

<sup>46</sup> 25 VI — Enns-Lorch. *Liturgia Słowa. Swiat pracy i Źycie chrzeœcijañskie*, *L'Osservatore Romano* 9(1988) nr 7, 27.

## 2. Praktyka chrztu w Polsce

Rytuał religijny w rodzinie można określić za W. Piwowarskim jako „czynność symboliczną, która umożliwia rodzinie («Kościołowi domowemu») za pomocą przedmiotów, gestów i słów zorientowanych na *sacrum* znalezienie całościowej i religijnej perspektywy dla życia rodzinnego”<sup>1</sup>. Czynność symboliczna to taka, która zawiera symbole i pozostaje w relacji do nich. Symbole zaś to przedmioty, gesty i słowa odnoszące się do *sacrum* (Bóg). W rytualne religijnym najważniejsze są: świadomość symboli, zaangażowanie w czynności i implikacje dla życia codziennego<sup>2</sup>. Czynności nabierają znaczenia jako części składowe rytuału przez odwołanie się do określonego uniwersum symbolicznego.

Jednym z najważniejszych rytuałów religijnych realizowanych w rodzinie jest chrzest. Chrzest jako pierwszy uroczysty akt inicjacji chrześcijańskiej jest rytmem rejestrowanym i zinstytucjonalizowanym. Włącza dziecko do wspólnoty religijnej, co jest odnotowane w parafialnych księgach chrztu. Socjologowie ogólnie stwierdzają, że chrzest — obok pogrzebu chrześcijańskiego — jest najczęściej spełnianą praktyką religijną; w mniejszym zakresie spełniana jest praktyka pierwszej Komunii św. i bierzmowania, najmniej powszechna jest praktyka ślubu kościelnego. Istniejące fragmentaryczne opracowania dotyczące rytuału chrztu przynoszą zróżnicowany obraz tej jednorazowej praktyki w różnych środowiskach społecznych. W niniejszym opracowaniu przedstawimy niektóre z tych informacji i skonfrontujemy je z globalnym obrazem praktyki chrztu w skali całego kraju.

W diecezji przemyskiej w latach 1966—1976 wzrosła globalna liczba udzielanych chrztów, a także liczba chrztów na 1 tys. wiernych (od 19,5 do 20,9). Dość niskimi wskaźnikami chrztów legitymowały się dekanaty o przewadze parafii miejskich, wysokimi zaś dekanaty o silnych procesach osiedleńczych, związanych zwłaszcza z ludnościowym zagospodarowaniem południowo-wschodniej części diecezji. Zestawienie wskaźników chrztów i urodzeń w różnych częściach diecezji pozwoliło stwierdzić istnienie wyraźnej i oczywistej zbieżności. W latach 1966—1976 wzrosła liczba chrztów na 1 tys. wiernych w dekanatach miejskich i zmniejszyła się ich liczba w dekanatach osadniczo-wiejskich, przez co zatary się najbardziej wyraźne różnice między dekanatami. Zaniedbania praktyki chrztu były raczej sporadyczne. Na przykład w 1975 r. w 21 parafiach nie ochrzczono 47 dzieci. Dane z parafii miejskich nie były kompletne<sup>3</sup>.

W diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w 1972 r. różnica między ilością urodzeń i chrztów wynosiła 4‰, w 1976 r. — 6,8‰, w 1981 r. — 8,1‰. Jeżeli uwzględnimy dzieci z rodzin innych wyznań religijnych, z rodzin niewierzących i te, które zostały ochrzczone poza terenem diecezji, to wówczas wskaźnik nie ochrzczonych będzie znacznie niższy. W latach 1972—1981 wzrosła ogólna liczba chrztów w diecezji od 16 959 do 19 833<sup>4</sup>.

Według statystyk kościelnych w diecezji katowickiej w 1973 r. zostało ochrzczonych 89,7‰ dzieci według rytu katolickiego. Jeżeli dodać do tego chrzty w Kościele protestanckim, wówczas tylko 6‰ dzieci nie zostało ochrzczonych<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> W. Piwowarski, *Wstęp*, w: *Rytuał religijny w rodzinie*, pod red. W. Piwowarskiego i W. Zdaniewicza, Warszawa-Poznań 1988, 8.

<sup>2</sup> *Tamże*, 8—11.

<sup>3</sup> A. Potocki, *Diecezja przemyska w swe 600-lecie*, t. 3, Przemyśl 1986, 727—728.

<sup>4</sup> E. Modliński, *Dynamika i uwarunkowania praktyk religijnych w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Studium socjologiczne*, Lublin 1988 (maszynopis pracy doktorskiej — Archiwum KUL), 80—83.

<sup>5</sup> R. Rak, *Die Zukunft der Religion in Polen*, Theologisch-praktische Quartalschrift 127(1979) 354.

Z badań P. Tarasa wynika, że w 1971 r. 93,4% dorosłych członków naszego społeczeństwa należało przez chrzest do Kościoła katolickiego, 1,9% — do innych wyznań i sekt religijnych, a 4,7% nie było związanych z żadną religią<sup>6</sup>. Według innych szacunków 95% Polaków — na podstawie ewidencji chrztów — jest związanych z Kościołem katolickim<sup>7</sup>.

Socjologowie zwracają uwagę na prywatyzację rytuałów religijnych. Wiąże się to ze zmianą miejsca *sacrum* w społeczeństwie. Pozostają one jednak wciąż na wysokim poziomie. Według badań F. Adamskiego chrzest jest praktyką powszechną w Nowej Hucie, do wyjątków należą rodzice rezygnujący z wprowadzenia nowo narodzonych dzieci do społeczności kościelnej. W latach 1950—1972 wskaźnik noworodków poddawanych obrzędowi chrztu oscylował w granicach od 94,8% do 98,2% (wskaźnik przeciętny — 96,8%). Prawie 60% rodziców chrzcilo swoje dzieci w okresie pierwszego miesiąca po urodzeniu (56,8%), mniej więcej co trzecie dziecko było poddawane temu obrzędowi w okresie wydłużającym się do dwóch miesięcy (29,1%) i 14,1% — w okresie powyżej 2 miesięcy. Stopień zaangażowania religijnego jest w tym przypadku czynnikiem o zasadniczym znaczeniu. Osoby luźno związane z Kościołem nie wykazują w tej sprawie zbytniego pośpiechu<sup>8</sup>. Z innych ustaleń tego autora wynikało, że w Nowej Hucie na 100 urodzonych dzieci 94 zanosi się do chrztu<sup>9</sup>.

W parafiach Krakowa wskaźnik chrztów w latach 1957—1961 wynosił 91%, w latach 1962—1965 wzrósł do 98,5%, a w roku milenijnym przekroczył 100,0%<sup>10</sup>. W Szczecinie w parafii św. Jakuba wskaźnik chrztów kształtował się w 1974 r. na poziomie 88,2%, w 1979 r. — 91,1% i w 1980 r. — 88,5% (wskaźnik przeciętny za lata 1974—1980 — 89,0%)<sup>11</sup>.

Powszechny charakter praktyk chrzcielnych stwierdził J. Baniak w Kaliszu. W latach 1975—1984 aż 99,4% urodzonych dzieci zostało ochrzczonych w Kościele katolickim. Wskaźnik dzieci, którym nadano imiona według rytuału laickiego w USC, nie przekraczał w skali globalnej nawet 1% (nieco wzrastał w ostatnich latach). Większość dzieci została ochrzczona w terminie ustalonym przez prawodawstwo kościelne. Tylko około 5% ogółu udzielonych chrztów to chrzty spóźnione.

Wśród badanych w latach 1983—1984 mieszkańców Kalisza praktyki jednorazowe spełniało 98,4% respondentów, co dotyczyło zwłaszcza chrztu, pierwszej Komunii św. i pogrzebu religijnego, natomiast obniżało się znacznie w odniesieniu do bierzmowania i ślubu kościelnego (65,1%). Masowy charakter praktyk chrzcielnych potwierdziły odpowiedzi badanych mieszkańców Kalisza na pytanie, czy w ich rodzinach są osoby nie ochrzczone. Tylko

<sup>6</sup> P. Taras, *Problemy oceny polskiego katolicyzmu*, w: *Kościół polski na przełomie 2000 roku*, pod red. T. Woźka, Warszawa 1987, 190.

<sup>7</sup> J. Szmyd, *O przyszłości religii inaczey*, *Argumenty* 1988, nr 50, 3.

<sup>8</sup> F. Adamski, *Przemiany religijności w warunkach urbanizacji. Praktyki jednorazowe i praktyki pobożne ludności katolickiej nowego miasta*, *Ateneum Kapłańskie* 67(1975) nr 401, 357—359.

<sup>9</sup> F. Adamski, *Katolicyzm polski i jego uwarunkowania*, *Communio* — Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 3(1983) nr 6, 135.

<sup>10</sup> S. Karsznia, *Przynależność do parafii katolickiej w nowym środowisku wielkomiejskim. Studium psycho-socjologiczne parafii Nowa Huta — Mogiła*, Lublin 1973 (maszynopis pracy doktorskiej — Archiwum KUL).

<sup>11</sup> P. Kurałowicz, *Przynależność do parafii katolickiej w środowisku wielkomiejskim na przykładzie miasta Szczecina*, Lublin 1981 (maszynopis pracy doktorskiej — Archiwum KUL).

2,2% respondentów wskazywało na fakt nieochrzczenia dziecka w ich rodzinach (1,7% — to małe dzieci i 0,5% — osoby dorosłe)<sup>12</sup>.

W środowiskach wiejskich chrzest jest praktyką powszechnie uznawaną. W badanych wsiach Wielkopolski i Ziemi Lubuskiej B. Walendowska nie stwierdziła przypadków niedopełnienia tego sakramentu. Z obserwacji wynika, że praktyka chrztu jest w ogromnej mierze wypełnieniem tradycyjnego obowiązku wobec Kościoła, rodziny i społeczności wiejskiej<sup>13</sup>. W środowiskach PGR praktyki jednorazowe są spełniane prawie w 100%. Znaczy to, że wszystkie rodziny chrzczą dzieci, chociaż nie zawsze we własnych kościołach parafialnych. Stosunkowo częstym zjawiskiem jest odkładanie chrztu dzieci na okres późniejszy, czasem do pierwszej Komunii św.<sup>14</sup>

W jednym z badań socjologicznych ustalono, że młodzież wierząca i posiadająca tzw. wyobrażenia religijne w 100% została poddana takim stałym praktykom religijnym jak chrzest i Komunia św. Młodzież wierząca i nie posiadająca wyobrażeń religijnych w 100% została ochrzczona, w 98,9% przystąpiła do Komunii św. i w 86,3% — do bierzmowania. Młodzież niewierząca w 89,0% przyjęła chrzest, w 54,5% — Komunię św. i tylko w 33,6% — bierzmowanie<sup>15</sup>. J. Czerwiński badając w 1986 r. młodzież w liceach wojskowych i cywilnych uzyskał potwierdzenie bardzo wysokich wskaźników chrztu. W obydwu typach liceów 97,3% badanych osób stwierdziło, że zostało ochrzczonych (2,3% — nie ochrzczeni, 0,4% — brak odpowiedzi)<sup>16</sup>. W zbiorowości badanych studentów 97% było ochrzczonych<sup>17</sup>.

Wysokie są także wskaźniki dotyczące decyzji ochrzczenia dziecka w przyszłości. W niereprezentatywnych badaniach studentów Uniwersytetu Wrocławskiego tylko 53,7% przyznawało się do wierzeń religijnych, ale 76,3% przewidywało chrzest własnych dzieci<sup>18</sup>. W zbiorowości młodych robotników z warszawskich zakładów pracy około 90% badanych twierdziło, że weźmie ślub kościelny i ochrzci swoje dzieci. Uzasadnieniem takiego stanowiska były najczęściej wypowiedzi, że wszyscy tak robią<sup>19</sup>.

Sakrament chrztu w Polsce jest udzielany przede wszystkim dzieciom. Zdarzają się przypadki, że o chrzest proszą dorośli pochodzący z rodzin niewierzących lub niepraktykujących bądź nie mający swego środowiska rodzinnego. W niektórych wielkich miastach istnieją ośrodki katechumenatu dorosłych. Chrzty dorosłych stanowią jednak minimalną część ogółu udzielanych chrztów w naszym kraju. Według *Annuario Statisticum Ecclesiae* w latach 1969—1986 jedynie 0,42% przypadkało na chrzty udzielane osobom powyżej siódmego roku życia (por. tabela 1).

Należy zauważyć, że badania szczegółowe, realizowane na małych próbach badawczych, mogą nie odzwierciedlać obrazu całego społeczeństwa, a przez

<sup>12</sup> J. Baniak, *Religijność i moralność katolików Kalisza. Z badań socjologicznych*, Człowiek i Światopogląd 1988, nr 3, 26—27; tenże, *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia i wpływów rustykalnych na przykładzie Kalisza*, Kalisz-Kraków 1987 (maszynopis).

<sup>13</sup> B. Walendowska, *Przemiany religijności rodzin w środowisku wiejskim*, Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Pax 1981, nr 2, 147—148.

<sup>14</sup> W. Piwowski, *Sytuacja religijna w środowisku PGR a duszpaństwo*, Warmińskie Wiadomości Diecezjalne 40(1985) nr 1—3, 98.

<sup>15</sup> G. Dąbrowska, *Wyobrażenia i postawy religijne młodzieży na przykładzie zbiorowości uczniów szkół średnich w Kielcach*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Socjologiczne 1981, nr 7, 91.

<sup>16</sup> Informacja uzyskana od J. Czerwińskiego.

<sup>17</sup> K. Dziurzyński, *W co wierzą?* Itd 1985, nr 36, 8.

<sup>18</sup> J. Baniak, *Studenci a wartości naczelne*, Studia Socjologiczne 1986, nr 4, 82—83.

<sup>19</sup> K. Szymański, *Przemiany postaw światopoglądowych młodzieży pracującej. Wyniki badań*, Biuletyn Informacyjny TKKS 13(1984) nr 1, 72.

Tab. 1. Urodzenia żywe i chrzty w Polsce w latach 1969—1986

Rok	Urodzenia żywe			Chrzty			do 7 roku życia na 1000 katolików
	małżeńskie	poza-mażeńskie	Razem	do 7 roku życia	powyżej 7 roku życia	Razem	
1969	504 378	26 757	531 135	479 691	2 062	481 753	17,2
1970	518 733	27 240	545 973	514 236	2 748	516 984	16,8
1971	534 836	27 505	562 341	505 632	2 782	508 414	16,4
1972	547 770	27 955	575 725	532 917	2 330	535 247	17,3
1973	570 263	28 296	598 559	546 438	1 541	547 979	17,5
1974	591 487	29 593	621 080	552 085	1 740	553 825	17,5
1975	613 265	30 507	643 772	594 394	1 932	596 326	18,6
1976	637 643	32 497	670 140	604 196	2 718	606 914	18,8
1977	630 395	32 187	662 582	610 131	2 646	612 777	18,7
1978	634 724	31 612	666 336	619 397	3 032	622 429	18,8
1979	656 057	32 236	688 293	655 979	2 677	658 656	19,8
1980	660 015	32 783	692 798	682 824	2 213	685 037	20,5
1981	647 212	31 484	678 696	708 721	2 630	711 351	21,0
1982	669 863	32 488	702 351	723 981	3 077	727 058	21,2
1983	687 921	32 835	720 756	744 470	3 176	747 646	21,6
1984	666 054	32 987	699 041	737 865	3 901	741 766	21,2
1985	643 754	33 822	677 576	634 613	2 993	637 606	18,1
1986	602 450	32 298	634 748	633 527	2 316	635 843	17,8
Ogółem	11 016 820	555 082	11 571 902	11 081 097	46 514	11 127 611	18,8

Źródła: Rocznik Demograficzny i Annuarium Statisticum Ecclesiae



swoje wyniki odbiegające od tego obrazu wprowadzać momenty zafałszowania rzeczywistości. Stąd podjęliśmy próbę zestawienia wyników odnoszących się do urodzeń żywych (małżeńskich i pozamałżeńskich) i chrztów (do siódmego roku życia i powyżej siódmego roku życia) w skali całego kraju. Tabela 1 podaje te dane za lata 1969—1986.

Porównując urodzenia żywe (bez urodzeń martwych) z lat 1969—1986 z chrztami (łącznie z chrztami powyżej siódmego roku życia) otrzymujemy wskaźnik 96,16% ochrzczonych dzieci w naszym kraju w Kościele katolickim (95,75% w stosunku do chrztów dzieci do siódmego roku życia). Wynika stąd, że 3,84% nowo urodzonych dzieci przypada na ochrzczonych w innych Kościołach chrześcijańskich i na nie ochrzczonych. Jeżeli przyjmujemy hipotetycznie, że około 2% nowo urodzonych dzieci otrzymuje chrzest w pozakatolickich wspólnotach religijnych, wówczas wskaźnik nie ochrzczonych dzieci w Polsce spada poniżej 2%. O ile w latach siedemdziesiątych wskaźnik urodzeń był wyższy niż wskaźnik chrztów, to w latach osiemdziesiątych wskaźnik chrztów przewyższał wyraźnie wskaźnik urodzeń (z wyjątkiem 1985 r.). W latach osiemdziesiątych wzrastał także wskaźnik chrztów do siódmego roku życia na 1000 katolików (przeciętny za lata 1969—1986 — 18,8) i należał do najwyższych w Europie.

Dane statystyczne o chrzcie dzieci tworzą godny zaufania obraz respektowania rytuału chrztu. Nie mówią jednak nic na temat, czy rodzice są pozytywnie ustosunkowani do chrztu swoich dzieci z pobudek osobistych o charakterze religijnym, czy też z motywów tradycyjno-obyczajowych. Dla jednych chrzest będzie zobowiązaniem, które rodzice podejmują w imieniu dziecka, dla innych — ceremonią, której znaczenie jest niejasne, a do której zmusza kontekst społeczny albo tradycja rodzinna, jeszcze dla innych chrzest oznacza realizację wiary (prosząc o chrzest pragną dla swego dziecka życia w wierze)<sup>20</sup>.

Rytuał chrztu jest spełniany prawie przez wszystkich członków społeczeństwa polskiego, niezależnie do pewnego stopnia od ich stosunku do religii. Jest swoistą oczywistością kulturową, a dążenie do jego realizacji jest odczuwane jako „przymus kulturowy”. W niektórych okresach po II wojnie światowej ilość ochrzczonych przewyższała ilość urodzonych. W świetle analiz statystycznych rytuał chrztu jawi się jako praktyka religijna respektowana powszechnie we wszystkich środowiskach społecznych w Polsce. Rezygnacja z chrztu dziecka jest zjawiskiem jednostkowym i nadzwyczaj sporadycznym. W zwrotnych momentach życia uzewnętrznia się identyfikacja z religią u tych, którzy w życiu codziennym dalecy są od Kościoła. Ważne wydarzenia w życiu człowieka są nadal związane z aktami religijnymi.

Dopełnianie podstawowej praktyki religijnej, jaką jest chrzest, nie słabnie, co pośrednio wskazuje na rzeczywistą trwałość Kościoła ludowego w naszym kraju. Kościół w Polsce może liczyć w dalszym ciągu na wystarczający rozwój poprzez chrzest dzieci. Przytoczone wskaźniki ogólnej liczby ochrzczonych w Polsce nie zawierają niestety wskazówek co do środowiska rodzinnego czy społeczno-zawodowego, z którego pochodzą. Dla socjologia ważna jest przynależność społeczno-zawodowa rodziców zgłaszających dzieci do chrztu<sup>21</sup>.

Badania dotyczące rytuału chrztu w Polsce posiadają sporo braków i niedociągnięć. Szczególnie brak jest bardziej kompleksowego ujęcia problematyki chrztu z punktu widzenia socjologicznego. Chrzest jako jeden z pierwszych „rytuałów przejścia” jest ważną instytucją społeczną w integracji religijnej i w stabilizacji rodziny. Przede wszystkim trwale „wpisuje się”

<sup>20</sup> P. Gervaise, *Chrzest*, w: *Obudzić wiarę*, Warszawa 1987, 65.

<sup>21</sup> K. Kamiński, *Praktyki jednorazowe jako wskaźnik przynależności do parafii w świetle badań socjologicznych*, *Collectanea Theologica* 56(1986) nr 2, 133—141.

w biografii życiową jednostki, niezależnie do pewnego stopnia od charakteru środowiska i uczestnictwa w innych praktykach religijnych.

W praktykach chrzcielnych uczestniczą niemal wszyscy Polacy, a więc nie tylko utrzymujący więź z religią, ale także i ci, którzy rozluźnili swój kontakt z Kościołem, a nawet z religią. Praktyki te mają nie tylko religijno-kościelny charakter, ale także swój koloryt rodzinny i lokalno-środowiskowy. „Ładunek” rodzinno-środowiskowy praktyk chrzcielnych może przyciemniać ich wymowę religijno-kościelną. Zaniedbania w spełnianiu omawianych praktyk religijnych mają na ogół charakter przejściowy.

Rytuály świeckie związane z przełomowymi momentami w życiu człowieka, np. z urodzeniem się dziecka lub ze śmiercią obywatela, obejmują tylko niewielkie kręgi Polaków. Nie zauważa się wzrostu ich społecznej akceptacji. Kościół zachował w społeczeństwie polskim monopol rytów w zakresie legitymizowania „wejścia w życie” jednostki ludzkiej. Nawet w rodzinach niewierzących dość często chrzci się dzieci<sup>22</sup>, nie stawiając na równi obrzędowości świeckiej związanej z uroczystą rejestracją urodzin dziecka z obrzędowością religijną. Obrzędy świeckie związane z urodzeniem dziecka, jako uroczysta oprawa aktów prawnych, podkreślają tylko społeczny wymiar najważniejszych wydarzeń ludzkiego życia. Rytuál chrztu jest jakby bardziej „pełny” niż zastępujący go obrzęd o charakterze świeckim, odbywający się według scenariusza nadania imienia<sup>23</sup>. Obrzęd uroczystego nadania imienia dziecku odbywa się na ogół bez odrzucenia praktyki sakramentalnej<sup>24</sup>.

Dotychczas rozpatrywaliśmy praktyki chrzcielne w aspekcie ilościowym. W ich świetle nie wydaje się, by istniała jakaś ogólna, nawet słaba tendencja zniżkowa w społeczeństwie polskim w realizacji rytuału chrztu. Wymiary ilościowe praktyk rytuałno-kultowych nie dają jednak pełnego obrazu rzeczywistości religijnej. W badaniach socjologicznych należy zająć się stroną jakościową praktyk związanych z chrztem, zarówno w warstwie religijnej, jak i społecznej. Praktyki religijne w Polsce pełnią — oprócz funkcji religijnych — ważne funkcje społeczne i to niekiedy w szerokim zakresie (jako wyraz poparcia dla wartości religijno-patriotycznych, jako przejaw tożsamości i więzi narodowej).

ks. Janusz Mariański, Lublin

## II. RUCHY ODNOWY

### 1. Ruch charyzmatyczny w Kościele

W obliczu zmniejszających się praktyk religijnych, a jednocześnie trendu do zaspokajania głodu religijnego na fałszywych drogach, ruch charyzmatyczny jawi się jako szansa i znak nadziei dla współczesnego Kościoła. Rozwija się on już od ponad 20 lat w Kościele katolickim. Wywołuje on jednocześnie wiele mieszanych uczuć, niedomówień, a nawet kontrowersji. Mimo to trwa, nadal się rozwija i ogarnia swym zasięgiem coraz większą ilość chrześcijan. W takim kontekście faktem godnym odnotowania jest wydanie w je-

<sup>22</sup> S. Dzięcielska-Machnikowska, D. Duraj, *Rola kobiet w klasie robotniczej*, Łódź 1984, 67. Wśród osób niewierzących tylko część reprezentuje postawy zdecydowanie laickie. Część z nich jest skłonna ochrzcić swoje dzieci. S. Samol, *Drogi laicyzacji młodzieży akademickiej*, Przegląd Socjologiczny 1964, t. 18, 163.

<sup>23</sup> J. Olędzki, *Nadanie imienia. Refleksje etnologiczne*, Argumenty 1971, nr 37, 11.

<sup>24</sup> A. Potocki, *Parafie bieszczadzkie*, Przemyśl 1987, 146—147.

zyku polskim książki E. D. O'Connor a poświęconej ruchowi charyzmatycznemu w Kościele katolickim<sup>1</sup>.

Książka składa się z trzech części. W pierwszej z nich autor przedstawia historię konkretnej wspólnoty charyzmatycznej. Na jej tle w drugiej części ukazuje ogólny obraz ruchu, a w trzeciej poddaje go analizie teologicznej. Szczególnie trzecia część decyduje o wartości książki, gdyż na tle tradycyjnej duchowości O'Connor ukazuje to *novum*, które wnosi ruch w życie wiernych, mimo że, jak wykazuje to autor, istnieje głęboka zgodność odnowy charyzmatycznej z autentyczną doktryną chrześcijańską. Według niego wrażenie sprzeczności wypływa z trzech źródeł. Z jednej strony nawyki, postawy i normy przyjęte dzisiaj w życiu wielu chrześcijan częstokroć nie reprezentują bynajmniej klasycznej duchowości, lecz raczej jej połowiczne i kompromisowe wynaturzenia. Z drugiej strony można spotkać „charyzmatyków”, którzy grzeszą przesadą, nadmiernymi uproszczeniami i indywidualnymi wyskokami, które nie płyną z autentycznego ducha odnowy. Po trzeciej nowością wydaje się fakt, że Duch Święty udziela swych darów w stopniu porównywalnym do pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Niebagatelny plusem tej pracy jest także to, że autor w swym przekazie nie zatracił nic z tego, co jest istotą odnowy: doświadczenie działania Boga w konkretnym człowieku. Udało mu się to, gdyż tematy o bardziej ogólnym i teoretycznym charakterze przedstawia zawsze w kontekście życia konkretnej wspólnoty. Głównym uzasadnieniem zastosowania takiej metody zdaje się również fakt, że książka ta dotyczy przede wszystkim teologii ruchu, mniej zaś jego historii czy socjologii.

Udało się także uniknąć autorowi pewnego subiektywizmu, gdyż oprócz pozytywnych aspektów odnowy, wskazuje także na jej negatywne przejawy oraz niebezpieczeństwa, których można i trzeba uniknąć. Wydaje się jednak, iż lektura tej książki dla nie obeznanego z tą problematyką, a zwłaszcza terminologią czytelnika może wnieść pewne zamieszanie, gdyż niektóre pojęcia, jak np. chrzest w Duchu Świętym, mogą być niezrozumiałe, mimo że autor stara się je w miarę dokładnie wyjaśnić.

W sumie książka pod względem formalno-logicznym stoi na wysokim poziomie. Także pod względem merytorycznym wnosi wiele interesujących i pouczających treści zgodnych z doktryną Kościoła katolickiego. Jej wartość wzrosnie, gdy się weźmie pod uwagę fakt, że była ona pisana zaledwie kilka lat po opisywanych w niej wydarzeniach. Pod tym kątem należy patrzeć na tę pracę, nie zapominając także o tym, że autor będąc Amerykaninem stara się zasymilować odnowę charyzmatyczną z rodzimą tradycją i kulturą.

ks. Bogdan Biela, Katowice-Lublin

## 2. Ruch światło—życie wobec problemów ewangelizacji

W dniach 24—26 lutego 1989 r. w Niepokalanowie odbyła się czternasta Krajowa Kongregacja Odpowiedzialnych Ruchu Światło—Życie. Około 570 osób (w tym księży 97, alumnów 48, sióstr zakonnych 20) z wszystkich polskich diecezji wzięło udział w spotkaniu osób, które w parafiach, diecezjach, a nawet poza granicami kraju, odpowiedzialni są za rozwój oazy. Obecni byli: biskup Gerard Bernacki, delegat Episkopatu Polski do spraw Ruchu Światło—Życie, biskup Paul Cordes z Rzymu, wiceprzewodniczący Papieskiej Rady do Spraw Świeckich, ks. Jan Chrapek, generał zgromadzenia księży michalitów, oraz ks. Jan Krawiec z Carlsbergu, stojący na czele Międzynarodowego Centrum Ewangelizacji Światło—Życie. Natomiast 27 lutego 1989 r. odbyła się sesja Krajowego Kolegium Moderatorów.

<sup>1</sup> Edward D. O'Connor, *Ruch charyzmatyczny w Kościele katolickim*, Warszawa 1984.

Temat kongregacji — *Jezus Chrystus* — nawiązywał do pierwszego punktu *Drogowskazów Nowego Człowieka*, czyli do pewnego programu wychowawczego na oazie. Członkowie ruchu chcieli na nowo przeżyć prawdę: „Jezus Chrystus jest moim Światłem i Życiem oraz jedyną drogą do Ojca; przyjąłem Go jako mojego Pana i Zbawiciela: oddałem Mu swoje życie, aby nim kierował”.

Ustawienie tematyki na ewangelizację ku Odkupicielowi związane jest z wielką akcją ewangelizacyjną podejmowaną przez ruchy odnowy religijnej przed rokiem 2000, wyraża także gotowość włączenia się w proces przygotowania do Plenarnego Synodu Kościoła w Polsce. Ruch uświadomił sobie na nowo charyzmaty, dary Boże i zadania, które wynikają z wierności tym charyzmatom. Zadaniem pierwszoplanowym jest odnowa Kościoła przez odnowę parafii. Może się to dokonać przez nową formę katechumenatu, zaangażowanie w liturgię i służbę na rzecz Kościoła lokalnego.

W czasie obrad wygłoszono trzy referaty. Biskup Paul Cordes w wystąpieniu: *Światło Zmartwychwstałego życia ewangelizacji* mówił o ewangelizacji jako ciągle powracającym wezwaniu w Kościele. Wskazał na znaczenie ruchów odnowy, których członkom nie wystarczy samozadowolenie z bycia chrześcijaninem, ale chcą emanować swoją postawą, przekonywać, zdobywać innych dla Chrystusa. Analizując teksty św. Pawła autor referatu nie pominął trudności związanych z apostołstwem. Wskazał jednak na moc Bożą, która objawia się w żyjących dla Ewangelii. Najwięcej miejsca poświęcił roli, jaką dla dojrzewania w wierze i w apostołskim posługiwaniu ma odkrycie chrztu świętego. „Postanowienia synodu biskupów o świeckich, tak jak istotne wypowiedzi Soboru Watykańskiego II, zalecają — powiedział biskup Cordes — żeby chrześcijanie na nowo skoncentrowali się na fakcie swojego chrztu. Przy czym dzisiejsze duszpasterstwo musi się starać o to, aby fakt chrztu stał się rzeczywistością doświadczaną przez człowieka. Zaniedbanie chrztu dorosłych jest duszpastersko prawie nie do naprawienia.” Wyjście z tej sytuacji może zapewnić w jakimś stopniu pogłębienie teologiczne rzeczywistości chrztu, ale przede wszystkim spojrzenie na własne życie w świetle głęboko przyjmowanego i przeżywanego Słowa Bożego, które powinno doprowadzić człowieka do otwarcia się na zbawczą moc Chrystusa i do wejścia na drogę nawrócenia i przemiany. Prelegent wielokrotnie powoływał się na św. Pawła, który w odróżnieniu od wielu współczesnych nam programów duszpasterskich nie zadowalał się jedynie faktem nawrócenia i zaistnienia wiary u powierzonych mu ludzi, ale wzywał ich do kroczenia i dojrzwania na tej drodze. Biskup Cordes podkreślił również, że aby głosić Ewangelię w świecie, trzeba poddać się oczyszczeniu, które dokonuje się poprzez włączenie się w uwielbienie Boga. Doświadczenie i przeżywanie rzeczywistości własnego chrztu uzdalnia nas do uwielbiania Boga.

Drugi referat wygłosił ks. Henryk B o l c z y k, krajowy moderator Ruchu Światło—Życie. Wystąpienie to było próbą oceny działalności ruchu, konfrontacji założeń ruchu i ich realizacji. Ksiądz moderator przypomniał założenia, ukazał to, co składa się na charyzmat ruchu, przywołując na pamięć także osobę założyciela — ks. F. Blachnickiego. Tym, co ruch dostrzega jako dar i czym może służyć Kościołowi, są diakonie: liturgiczna, ewangelizacji, katechumenatu, modlitwy, wyzwolenia, Kościoła domowego. Uzdolnienia te są punktem wyjścia dla posługi ruchu, punktem zaś docelowym jest parafia. Chociaż Ruch Światło—Życie nie gromadzi przede wszystkim duchownych, to jego specyfiką jest zależność jego rozwoju od odnowy kapłanów—moderatorów. Ważną jest więc sprawa właściwej formacji kapłanów, która przygotowywałaby ich do posługi. Niestety, jak wykazała przeprowadzona ankietą, połowa z nich wykazuje niezręczną charyzmatu, niezrozumienie założeń Krucjaty Wyzwolenia Człowieka, a także niepełny wkład w budowanie jedności w ramach ruchu. Referat sprecyzował kryteria przynależności do ruchu, określił funkcje moderatorów, wskazał na braki w pracy poszczegól-

nych diakonii. Szczególną uwagę zwrócił na posługę ewangelizacyjną, od której tak bardzo zależy powstawanie grup katechumenalnych i modlitewnych w parafii.

Ks. Tadeusz Śmiech w trzecim referacie zwrócił uwagę na rolę animatora. Animator, będąc głównym nośnikiem charyzmatu ruchu, reprezentując ten ruch wobec grupy, wobec uczestników w oazie, nie może być tylko „pracownikiem sezonowym”, powinien trwać w tej posłudze i być świadkiem życia Bożego wobec tych wszystkich, którzy są mu powierzeni. Jego funkcja jest niezbędna do tego, by wzrastała cała grupa i poszczególni członkowie, by nie ograniczyła się tylko do funkcji towarzyskich i otworzyła się na wszystkich przychodzących. O mocy animatora stanowi nie wiedza teologiczna, ale jego doświadczenie Boga, Kościoła i pragnienie przybliżania tej rzeczywistości innym. Podstawą jego posługi ewangelizacyjnej jest żywy kontakt ze słowem Bożym i miłość do ludzi. Oprócz tego animator powinien wykazać się pewną wiedzą z zakresu znajomości typów ludzkich, aby pomagać skuteczniej w ich osobistym rozwoju i w odnalezieniu się w grupie.

Wszyscy uczestnicy kongregacji, odpowiedzialni za Ruch Światło—Życie, nie tylko słuchali wygłaszanych referatów, ale również brali udział w pracy grup międzydiecezjalnych i w modlitwie. W grupach tych dzielono się doświadczeniami, przygotowywano projekty pracy. Wspólnie natomiast celebrowano liturgię Eucharystyczną, modlono się też Liturgią Godzin.

Na zakończenie kongregacji jej uczestnicy wystosowali list jedności do Jana Pawła II, który wcześniej przysłał swoje apostołskie błogosławieństwo, do księdza prymasa oraz do innych biskupów. List jedności wysłano również na ręce Lecha Wałęsy, przewodniczącego NSZZ „Solidarność” z zapewnieniem podjęcia wysiłku w dziele odnowy moralnej Ojczyzny. Wydano także apel do byłych uczestników ruchu, aby odnowili w sobie ducha ewangelizacji czy to na drodze innych ruchów w Kościele, czy też przez powrót do Ruchu Światło—Życie.

*Marian Dąbrowski, Katowice  
Krystyna Szewc, Lublin*