

KS. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI

PROBLEMY DUSZPASTERSKIE PARAFII TERYTORIALNYCH

Użyte w tytule wyrażenia wymagają pewnego doprecyzowania. Pierwsze z nich, „problemy duszpasterskie”, związane jest z ewangelizacją, która — jak podkreśla *Evangelii nuntiandi* — „nie będzie pełna bez brania pod uwagę wzajemnego odniesienia, jakie zachodzi między ewangelią a konkretnym, osobistym i społecznym życiem człowieka”¹. Oznacza to, że w ewangelizacji uwzględnia się z jednej strony integralne posłannictwo religijne, z drugiej zaś określone potrzeby, czynniki i sytuacje, które w jakiejś mierze warunkują skuteczność tego posłannictwa. W konsekwencji, mimo niezmienności ewangelii, istnieje konieczność przystosowania przepowiadania do warunków miejsca i czasu. Z pewnością nieco inaczej będzie się przedstawiała ewangelizacja w społeczeństwie tradycyjnym, rolniczym niż ewangelizacja w społeczeństwie zurbanizowanym, przemysłowym. Inaczej też będzie się przedstawiała ewangelizacja w zależności od kontekstu społeczno-ustrojowego. Ta odmiennosc uwarunkowań ewangelizacji rodzi pewne specyficzne problemy, czyli pytania skierowane do Kościoła, które domagają się odpowiedzi „tu i teraz”. Rodzaj i zakres tych problemów, odczytywanych jako „znaki czasu”, nie jest jednolity. Tutaj chodzi o parafię terytorialną, a co za tym idzie, o problemy duszpasterskie, specyficzne dla tego typu parafii.

Uściślenie drugiego terminu nie nastrocza trudności. Chodzi tu o parafię jako „oddzielną część terytorium diecezji z własnym kościołem, własną ludnością i własnym kapłanem, który z urzędu swego sprawuje tamże duszpasterstwo”². Jak widać, powyższa definicja akcentuje terytorialny charakter parafii, będącej częścią diecezji. Ten typ parafii różni się od parafii personalnych, np. wojskowych, etnicznych.

¹ Nr 29. Podaję za: ChS 8:1976 nr 4 s. 30.

² Cyt. za: J. M a j k a. *Sociologia parafii. Zarys problematyki*. Lublin 1971 s. 13.

Mając na uwadze doprecyzowanie obydwu powyższych wyrażeń, można obecnie zapytać, jakie są problemy duszpasterskie parafii terytorialnych w Polsce? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa z uwagi na ich wielość, zróżnicowanie i specyfikę. Z konieczności więc trzeba się będzie ograniczyć do ukazania ważniejszych problemów, rezygnując przy tym z ich hierarchizacji według stopnia ważności. Można przyjąć, że są one wzajemnie powiązane, wskutek czego należyta reakcja na jedno z nich będzie rzutować na pozostałe.

1. KATOLICYZM POLSKI „RELIGIĄ NARODU” I „RELIGIĄ ŻYCIA”

Przyjęte rozróżnienie wskazuje na dwie płaszczyzny funkcjonowania katolicyzmu polskiego, co z kolei rzutuje na problemy duszpasterski parafii terytorialnych. W pierwszej płaszczyźnie można mówić o zespoleniu religii z patriotyzmem. Religia ujawnia się jako trwały czynnik integracji tak w dziedzinie kultury, jak i w dziedzinie społeczeństwa. Wartości religijne są zespolone z wartościami narodowymi, tworząc całość i nietykalność depozytu oraz dobro wspólne Polaków. Wartości religijno-narodowe z jednej strony określają treść konsensu w skali globalnej, z drugiej zaś — stanowią punkt odniesienia dla identyfikacji religijnej i narodowej. Ten sposób funkcjonowania religii w narodzie nie jest sprzeczny ani z pluralizmem religijnym, ani z pluralizmem światopoglądowym. W dziedzinie społeczeństwa ujawnia się to w masowym udziale w praktykach religijnych, które zespalają uczestników, poniekąd niezależnie od osobistej więzi z religią, a także niezależnie od przynależności klasowej, warstwowej, zawodowej itp. Praktyki te pełnią funkcje w szerokim zakresie. Udział w nich, zwłaszcza gdy są organizowane dla szerszych mas, często jest wyrazem poparcia dla wartości religijno-narodowych, a zarazem tożsamości i więzi religijno-narodowej. Tym tłumaczy się fakt, że w Polsce na ogół nie dostrzega się zmian, gdy chodzi o tzw. globalne wyznania wiary (wskaźniki wierzących i praktykujących); w pewnych okresach nawet wystąpił wzrost, np. w latach sześćdziesiątych i ostatnio.

Religia narodu ze względu na masowość budzi podziw, zwłaszcza wśród ludzi przybywających do Polski z różnych krajów. Nie trzeba się jednak łudzić. Jest to religia „odświętna”, „kulturowa”, słabo powiązana z życiem codziennym. Jej wpływ na masy ujawnia się silniej w sytuacjach zagrożenia (wojna, okupacja, rozbiory), m.in. przyczynia się wówczas do wytworzenia między ludźmi głębokich więzi nacechowanych autentycznym braterstwem.

W drugiej płaszczyźnie sytuacja religii kształtuje się inaczej. Biorąc pod uwagę katolicyzm, trzeba zauważyć, że nie przedstawia się on jednolicie, a co za tym idzie, w różnym stopniu jest religią życia wyznawców. Wskazuje na to analiza przemian, m.in. przekonań religijnych, moralności religijnej i więzi z Kościołem. Okazuje się, że słabo upowszechnia się tendencja do pogłębienia religii w postaci przekształcenia się wiary tradycyjnej w przeżywaną, osobową, konsekwentną i wspólnotową. Z pe-

wnością występuje ona w ruchach młodzieżowych, w niektórych kręgach inteligencji i wśród katolików szczególnie związanych z parafią. Nie jest to jednak wiodąca tendencja przemian. Obok niej występują dwie inne o szerszym zakresie, mianowicie odznacza się orientacją na wartości instrumentalne i konsumpcyjne (materializm praktyczny). Nie jest to postawa konsekwentna, bo ujawniają się w niej z jednej strony „pozostałości chrześcijańskiej tradycji”, a z drugiej — absolutyzowanie wartości niższego rzędu (tworzenie bogów). Niemniej jest to tendencja dość upowszechniona, o wiele bardziej niż np. ateizm, który w Polsce jest zjawiskiem marginalnym. Najbardziej szerzy się tzw. religijność selektywna. Znajduje ona wyraz w negacji elementów „kościelności” przy jednoczesnym zachowaniu wiary w Boga czy w Siłę Wyższą. Selektywność pojawia się najpierw w sferze przekonań, a dopiero później w sferze zachowań. Oznacza to, że najpierw są kwestionowane czy negowane zasady moralności religijnej, a potem dogmaty religijne, a na końcu dopiero rozluźnia się więź z Kościołem (i parafią) w postaci porzucania obowiązków religijnych. Selektywność stanowi wiodącą tendencję przemian i obejmuje już około 1/3 katolików w Polsce.

Ta druga płaszczyzna funkcjonowania religii wskazuje na fakt, że o głębokiej religijności można mówić tylko w odniesieniu do pewnych kręgów i grup ludzi, wśród których dokonała się już albo dokonuje się konwersja. Dla nich katolicyzm jest religią życia.

Obok wymienionych grup występują jeszcze w znacznej masie tradycyjni katolicy, którzy zachowali dotychczasową religijność, odziedziczoną po przodkach. Religijność ta ma swoje dodatnie i ujemne cechy. Spośród cech dodatnich można tu wymienić silne przywiązanie do „wiary ojców”, specyficzną duchowość (m.in. maryjność), więź z instytucjami religijnymi, zaś spośród cech ujemnych można wymienić fideizm, rytualizm, brak dostatecznego związku między religią a moralnością. Współcześnie pojawiają się głosy, że ten typ religijności ma szansę przetrwania mimo dokonujących się, nawet gwałtownych, zmian społeczno-kulturowych. Niemniej w Polsce podlega on przemianom, o czym świadczą zarysowane powyżej tendencje.

Biorąc pod uwagę wymienione dwie płaszczyzny funkcjonowania religii, trzeba podkreślić, że religia w Polsce, przynajmniej gdy chodzi o katolicyzm, jest bardziej wartością wspólną niż wartością osobistą, przeżywaną i praktykowaną. Wiąże się to niewątpliwie z typem chrystianizacji oraz z tradycją narodową i specyficznymi warunkowaniami.

2. PROBLEMY PARAFIAN

Przemiany religijności wywołują pewne potrzeby i prowokują pewne problemy, które wymagają adekwatnej reakcji Kościoła. Jednym z nich jest uświadomienie religijne, nie przystosowane do współczesnych warunków rozwoju kulturalnego. Wprawdzie istnieje opinia, że religijność polska odznacza się fideizmem, a zatem po-

ziom wiedzy religijnej nie ma większego wpływu na całokształt tej religijności³, ale współcześnie opinii tej nie da się utrzymać, i to z wielu względów. Przede wszystkim trzeba odnotować fakt wzrastającej dysproporcji między wykształceniem świeckim i ogólnym poziomem kultury a wykształceniem religijnym. Następnie znane są braki w zakresie literatury i czasopism katolickich, a także trudności dostępu do tych, które faktycznie istnieją (np. słaba troska o rozwój bibliotek parafialnych). Dodajmy przy tym, że w okresie powojennym miała miejsce indoktrynacja ideologiczna poprzez dostępne środki propagandy laickiej i ateistycznej. Dalej należy zaakcentować olbrzymią przewagę formacji religijnej zamkniętej nad formacją religijną otwartą⁴, co wiąże się z pewnymi stereotypami ugruntowanymi wśród katolików, np. niektórzy uważają, że zasadnicza formacja religijna kończy się na I komunii św. dziecka. Wreszcie warto wspomnieć, że tzw. środki informacji i inicjacji religijnej w Kościele, a zwłaszcza różne formy przepowiadania, pozostawiają wiele do życzenia. Zresztą, nawet gdyby należycie pełniły one swoją rolę, pozostaje otwarty problem systematycznego korzystania z nich przez katolików. Wszystkie te fakty wskazują na pilną potrzebę zastanowienia się w kręgach duszpasterzy i zaangażowanego laikatu nad możliwościami wpływania na wzrost uświadomienia religijnego. Chodzi nie tylko o właściwą formację z dziedziny wiary oraz faktów i dat z życia Kościoła, ale także o inicjację religijną, prowadzącą do przemyśleń i zaangażowania religijnego. Braki w tej płaszczyźnie znajdują już odbicie w religijności katolików, zwłaszcza w środowiskach tzw. otwartych.

Drugi problem to sprawa konsensu wiary. Ewangelizacja domaga się akceptacji integralnego posłannictwa religijnego. Rzeczywistość jednak daleko odbiega od tego ideału. W różnych środowiskach i wśród różnych kategorii społecznych mnożą się wątpliwości i negacje w zakresie dogmatów wiary i norm moralnych. Co więcej, proces ten się pogłębia i obejmuje coraz szersze kręgi ludzi⁵. W wielu wypadkach wątpliwość czy negacja dotyczy nie tyle samych prawd czy zasad moralnych, ile raczej sposobów ich przekazu. Nasuwa się pytanie, jak zapewnić konsens wiary w sytuacji, gdy wzrasta krytycyzm, racjonalizacja, poszukiwanie własnych legitymizacji dla wyznawanego światopoglądu? Odpowiedź na to pytanie wymaga z jednej strony pewnej hierarchizacji prawd wiary i zasad moralnych w nauczaniu kościelnym, z drugiej zaś poszukiwania odpowiednich sposobów przepowiadania, komunikowania i adekwatnych motywacji. Zwłaszcza te ostatnie nabierają współcześnie szczegól-

³ Por. W. D u d e k. *Współczesna próba religijności polskiej*. AK 49:1957 z. 3 s. 390-392.

⁴ Wyrażenia te zostały wprowadzone do literatury socjologicznej przez Ch. Y. Glocka (*On the Study of Religious Commitment*. „Religious Education Research Supplement” 42:1962 s. 98-110).

⁵ Dla przykładu warto porównać, jak przedstawia się sytuacja pod tym względem wśród katolików w RFN i w Australii (W. R i e s s. *Glaube als Konsens. Über Pluralität und Einheit im Glauben*. München 1979; P. M. Z u l e h n e r. *Religion im Leben der Österreicher. Dokumentation einer Umfrage*. Wien-Freiburg-Basel 1981)

nego znaczenia. Pojawienie się alternatyw, nastawienie na opcje i wybory, konkurencja na „rynku światopoglądowym”⁶ — wszystko to domaga się specjalnej troski w zakresie socjalizacji i wychowania. Można powiedzieć, że współcześnie powinno się mówić łącznie z tym, w co należy wierzyć, czy co należy czynić, także dlaczego. Chodzi bowiem o świadomy wybór i wychowanie do wyboru. Wybór ten faktycznie się dokonuje, o czym świadczą wspomniane poprzednio postawy selektywne, jednakże często ma on miejsce bez odpowiedniego uświadomienia i pomocy ze strony duszpasterstwa.

Dalszą dziedzinę, szczególnie eksponowaną w duszpasterstwie i w religijności, stanowią zachowania rytualne. Ale dziedzina ta budzi szczególne wątpliwości. Chodzi bowiem nie tylko o systematyczny udział w praktykach religijnych, ale o ich jakość, czy lepiej — intensywność. Jeśli praktyki religijne słabną, czy — jak to się zdarza przy zmianie środowiska lub kraju — nawet zupełnie zanikają, to często z tej racji, że udział w nich oparty był na zwyczaju i nawykach środowiskowych. Praktyki religijne jako przejawy kultu religijnego mają za cel pogłębienie więzi z Bogiem i z ludźmi w płaszczyźnie religijnej. Stąd też wymagają od uczestników osobistego zaangażowania i rezultatów tego zaangażowania w postaci odnowy moralnej osobistej i społecznej. Funkcja społeczno-integracyjna praktyk religijnych, choćby w skali całego narodu, jest drugorzędna i może być tylko ubocznym rezultatem uczestnictwa. Wychowanie do właściwego uczestnictwa w praktykach religijnych to problem odnowy liturgicznej, wprawdzie stopniowej, ale dogłębnej i konsekwentnej. Wchodzi tu w grę uświadomienie, zwłaszcza zrozumienie symboli, aktywne i interakcyjne uczestnictwo oraz szeroko rozumiana odnowa moralna.

Inną dziedziną, w której pojawia się wiele problemów duszpasterskich, jest moralność religijna. Pomijając plagi społeczne, które są ogólnie znane, tutaj zwróci się uwagę na sumienie oraz na moralność małżeńską i rodzinną. Współcześnie zjawiskiem dość powszechnym jest kryzys autorytetów, a jednocześnie podkreślenie znaczenia i roli sumienia w rozwiązywaniu konfliktów moralnych oraz w podejmowaniu ważnych decyzji życiowych. Świadczy to, że sumienie staje się najbardziej powszechną normą moralną, a ściślej, ostateczną, subiektywną normą moralnego postępowania ludzi. Prawdopodobnie nie oznacza to zerwania z normami obiektywnymi, jakich dostarczają religia i Kościół. A jednak jest to zjawisko społeczne i wymaga poważnej refleksji pastoralnej. Coraz częściej bowiem zdarzają się wypadki, zwłaszcza wśród młodzieży z rodzin zamożnych, że nie tylko normy obiektywne, ale i sumienie nie jest już normą postępowania. Z kolei gdy chodzi o moralność małżeńską i rodzinną, dostrzega się, że kształtuje się ona często niezależnie od religii⁷. Najbar-

⁶ Zob. P. Berger Th. Luckmann. *Secularization and Pluralism*. IIR 1966 s. 73-84.

⁷ Zob. U. Boos-Nünning, E. Golomb. *Religiöses Verhalten. Untersuchungen in einer Industriegesellschaft*. Essen 1974 s. 39-40.

dziej zaznacza się to wśród wierzących o religijności selektywnej. Być może jest to zjawisko szersze i świadczy o pewnym kryzysie etyki instytucjonalnej, rozumianej jako zespół nakazów i zakazów. Fakty negocjowania kościelnego modelu moralności powinny skłonić do większego położenia nacisku na przygotowanie do małżeństwa, duszpasterstwo młodych małżeństw, katechezę dorosłych itd. Chodzi o kształtowanie postaw moralnych, odpowiedniej hierarchii wartości, zasad preferencji i wyborów życiowych umotywowanych wiarą.

Osobną uwagę należy zwrócić także na parametr wspólnotowy. Dotychczas nie nastroczał on większych trudności z uwagi na masowy charakter polskiej religijności. Obecnie, w sytuacji przemian, dostrzega się wyraźnie zapotrzebowanie na interakcje o charakterze poziomym. Wiąże się ono z jednej strony z pewnym zagubieniem pojedynczych wierzących w makrostrukturze lub w zbiorowościach „zatomizowanych”, z drugiej zaś — z dążnością do identyfikacji z wartościami zorientowanymi bezpośrednio na potrzeby i do tworzenia więzi osobistych. Wyrazem tego jest tworzenie ruchów i małych wspólnot religijnych. Jedne i drugie mogą odegrać dużą rolę w odrodzeniu i pogłębieniu polskiej religijności. Nasuwają się jednak problemy w relacji: ruchy i małe grupy religijne a Kościół. Najważniejszy z nich to umiejętność współżycia i współdziałania w szerszych strukturach kościelnych. Ruchy i małe grupy religijne często traktują się jako całkowicie autonomiczne, bardziej uświadomione i zaangażowane, niekiedy cechują się ekskluzywizmem („kulturowe getto”). Z kolei tradycyjne instytucje religijne, przywykłe do kontroli, zbyt ingerują w ich działalność i rozwój inicjatywy. Prowadzi to do konfliktów, które wywierają negatywny wpływ tak na ruchy i małe grupy religijne, jak i na szersze struktury kościelne. Niezawodną metodą, jaką powinno się tu stosować, jest dialog.

Z powyższym wiąże się jeszcze jeden problem, mianowicie kryzys roli duszpasterza. Okazuje się, że w Polsce duszpasterze dobrze pełnią swoją rolę, ale w zakresie religijności tradycyjnej; zarówno sami duszpasterze, jak i wierzący świeccy są świadomi tego, czego mogą wzajemnie od siebie wymagać. Rola ta oparta jest na przepisach Kościoła i zwyczajach ugruntowanych w tradycji. Natomiast kryzys ujawnia się tam, gdzie występują nowe potrzeby i problemy, a jednocześnie rodzi się zapotrzebowanie na profetyczną rolę duszpasterza. Wzrastający pluralizm i zmiany religijności już wyraźnie wskazują na tego typu zapotrzebowanie. Przykładem mogą być postawy selektywne — wiodąca tendencja przemian religijności oraz ruchy i małe grupy religijne. W wypadku nowych zjawisk ani wierzący nie są świadomi tego, czego od duszpasterzy wymagać, a dotyczy to także zaangażowanych katolików świeckich, ani sami duszpasterze nie wiedzą, w jaki sposób mogą w pełni zaspokoić ich potrzeby i odpowiedzieć na pojawiające się problemy. Rzutuje to na edukację i wychowanie w seminariach duchownych oraz na potrzebę redefinicji roli księdza.

3. PROBLEMY INSTYTUCJI RELIGIJNYCH

Podobnie jak religijność indywidualna przemianom podlegają także instytucje religijne. W Polsce, w przeciwieństwie do Zachodu, przemiany w tym zakresie nie są zbyt zaawansowane i odznaczają się pewną odmiennością. Dotyczy to jednak bardziej Kościoła w „całościowej postaci” niż mniejszych struktur religijnych. Do tych ostatnich należy przede wszystkim parafia, będąca przejawem i urzeczywistnieniem się Kościoła jako faktu⁸. Jej też poświęci się tutaj szczegółową uwagę.

Dawniej parafia nakładała się na społeczność lokalną (wieś lub kilka wsi, małe miasto, dzielnica większego miasta). Nie była więc strukturą ściśle religijną, lecz agencją, wprawdzie ważną i eksponowaną, ale stanowiącą integralną część tej wspólnoty. Przynależność do parafii opierała się na mikrostrukturach społeczności lokalnej, jak: rodzina, szkoła, stowarzyszenia itp. Dzięki sprzyjającym warunkom i układom parafia pełniła funkcje ekstensywne, m.in. funkcję integracyjną. Sytuacja ta uległa zmianie. Specjalizacja w zakresie pełnionych funkcji przez różne struktury społeczne, sekularyzacja prowokująca pluralizm społeczno-kulturowy, przemiany w strukturze społeczno-zawodowej, migracje ludności itd. — prowadzą do rozkładu społeczności lokalnej, a tym samym do „atomizacji” środowiska parafialnego. Parafia zostaje pozbawiona mikrostruktur, poprzez które członkowie uczyli się swych ról i rozwijali poczucie przynależności religijnej. Pozostała przy parafii rodzina, która jednak coraz bardziej prywatyzuje się oraz zacieśnia do własnych preferencji i subiektywnych wyborów. Można stwierdzić, że pomiędzy parafianinem a parafią wytwarza się „pustka społeczna”. W szczególności odczuwa się brak interakcji o charakterze poziomym w płaszczyźnie religijnej („parafianin — parafianin”), co może przynieść bardzo niekorzystne rezultaty w zakresie religijnej socjalizacji i wychowania, nawet w wypadku gdy rodzina będzie przyporządkowana parafii i należycie pełnić będzie funkcję religijną.

Zarysowane tło przemian pozwoli lepiej zrozumieć nasuwające się problemy duszpasterskie. Pierwszy z nich to problem granic parafii. Pisano już o nim niejednokrotnie w literaturze polskiej⁹. Ponieważ dawniejsze parafie nakładały się na społeczności lokalne, przeto z chwilą gdy nastąpiła rozbudowa i rozpoczęły się migracje jedno- i dwukierunkowe, granice tych parafii okazały się nie przystosowane do nowych warunków. Powstały m.in. „parafie mamuty”, a co więcej, lokalizacja kościołów często była (i jeszcze jest) daleka od centralnego położenia, czyli tzw. punktów przyciągania ludności. Fakty te niewątpliwie znajdują odbicie w duszpasterstwie, np. brak poczucia przynależności do jakiejś parafii. Ma to miejsce najczęściej w parafiach wielkomiejskich i podmiejskich.

⁸ Zob. K. R a h n e r. *Zur Theologie der Pfarrei*. W: *Die Pfarre*. Hg. H. Rahner. Freiburg i. Br. 1956 s. 34.

⁹ Zob. np. M a j k a, jw. s. 161-168.

Z granicami parafii wiąże się problem jej wielkości, a w konsekwencji braku kościołów. Zasada teologiczna domaga się, by pasterze znali się nawzajem z parafianami. Postulat ten jest możliwy do zrealizowania tylko w małej parafii liczącej od 5 do 10 tys. katolików. Tymczasem spotyka się sytuacje wręcz alarmujące. Według obliczeń ks. W. Zdaniewicza w Polsce na 6392 parafie w 1972 r. było: 9,4% parafii miejskich, 17,7% parafii miejsko-wiejskich i 72,9% parafii wiejskich, podczas gdy już od 1966 r. jest w Polsce więcej ludności miejskiej niż wiejskiej¹⁰. Z kolei biorąc za podstawę wielkość parafii liczącej 10 tys. mieszkańców, ks. M. Radwan obliczył, że w 1980 r. brakowało w miastach polskich liczących 10 tys. i więcej mieszkańców aż 734 parafie¹¹. Zdaniem autora przytoczone fakty wskazują na jedną z głównych przyczyn laicyzacji środowisk miejskich. Obecnie sytuacja zmienia się radykalnie w związku z uzyskanymi pozwoleniami na budowę kościołów. Znamienna jest wypowiedź ministra Adama Łopatki w odniesieniu do miasta Lublina: „Mianowicie w mieście tym od tzw. chrztu Polski, a dokładnie od powstania Lublina do XIX wieku wybudowano 12 kościołów. W XIX wieku nie zbudowano w Lublinie ani jednego kościoła, w XX wieku, w Polsce międzywojennej, powstały w mieście 3 małe drewniane kościółki. Natomiast obecnie jest zgoda na budowę kilkunastu obiektów sakralnych. Czyli więcej niż niemal przez całe tysiąclecie”¹².

Z pewnością nie można przesadzać, sprowadzając całokształt oddziaływań laicyzacyjnych do nie przystosowanej i rzadkiej sieci parafii i kościołów. Jest to problem ważny, ale ilościowy. Dla przyszłości Kościoła bardzo duże znaczenie ma problem podmiotów socjalizacji permanentnej. Biorąc pod uwagę rozkład tradycyjnych środowisk, trzeba zwrócić uwagę na fakt, że religia nie jest już przekazywana wraz z całą kulturą, jak to miało miejsce dawniej. W środowisku „zatomizowanym” rolę tę mogą spełniać tylko struktury ściśle religijne. Przyjmując, że rodzina jest „Kościołem domowym”, choć nie jest to powszechne zjawisko, należy z naciskiem podkreślić, że pełni ona funkcję religijną w sposób najbardziej skuteczny w stosunku do dzieci w najwcześniejszym okresie życia. Później, gdy dzieci wchodzi w interakcje z innymi grupami i instytucjami społecznymi, jej rola słabnie. O ile przekazywane przez nią podstawowe schematy i wzory religijnych zachowań nie zostaną podtrzymane i rozwinięte przez inne podmioty religijnej socjalizacji, może dojść do osłabienia, a nawet zaniku religijności. Zjawisko to może wystąpić już wśród młodzieży w okresie preadolescencji, a tym bardziej wśród młodzieży starszej. Stąd widać, jak duże znaczenie dla utrzymania i rozwoju religijności ma nie tylko rodzina,

¹⁰ *Kościół katolicki w Polsce 1945-1972*. Poznań-Warszawa 1978 s. 19 tabl. 4.

¹¹ *Ile kościołów brakuje w miastach? Urbanizacja a sieć parafialna. Polska 1980*. Lublin 1981 s. 7.

¹² *Polityka wyznaniowa w PRL*. „Zagadnienia i Materiały” 1983 nr 4 s. 19; W. M a c h e j e k. *Z mojego obserwatorium*. „Życie Literackie” z 13 III 1983 r. Autor mając na uwadze Lublin, dodaje: „[...] aktualnie jest budowanych i będzie budowanych 17 obiektów kościelnych” (s. 2).

ale także inne podmioty religijnej socjalizacji. Chodzi tu o różne struktury wewnątrzparafialne, a więc o różne wspólnoty i organizacje religijne, które dostarczałyby członkom parafii, często zagubionym i ulegającym indywidualizmowi, sensu i tożsamości. Parafia z różnych względów nie dostarcza tej możliwości, ponieważ sama jest w zależności od typu środowiska jedynie „agencją usług religijnych”, a nie wspólnotą, a ponadto wyposażona jest w ubogie mikrostruktury religijne. Postulat zmian w omawianym zakresie jest najważniejszy z punktu widzenia trwania Kościoła w zmieniających się warunkach społeczeństwa.

Inny problem to kwestia nowych funkcji parafii. W Polsce parafie pełnią wielorakie funkcje, przy czym — w przeciwieństwie do Kościoła jako całości — tracą funkcje ekstensywne, a zacieśniają się coraz bardziej do funkcji religijnych i duszpasterskich. Obok tradycyjnie pełnionych przez parafię tych ostatnich funkcji obecnie postulują się wprowadzenie i zaktywizowanie dwóch nowych¹³. Jedną z nich jest funkcja wspierania, koordynowania i pobudzania inicjatywy małych grup religijnych. Wiąże się ona z zapotrzebowaniem na rozbudowę Kościoła wspólnotowego. Jak wiadomo, często parafia nawet w środowisku wiejskim nie jest wspólnotą. W tej sytuacji powstaje problem tworzenia różnego rodzaju wspólnot umożliwiających rozwój życia religijnego. Jeśli parafia nie jest wspólnotą, to powinna być wspólnotą wspólnot. Pastoralisci nie pytają już, jak wielka jest parafia, ale czy są w niej małe wspólnoty. Stosunek parafii do małych wspólnot religijnych powinien opierać się na zasadzie pomocniczości. Wymaga to od strony pozytywnej stworzenia im warunków rozwoju, przyznania względnej autonomii, popierania inicjatywy, a także pobudzania do aktywności; od strony negatywnej zaś — nie ingerowania w ich działalność, jeżeli właściwie spełniają swoje zadania. W polskich warunkach jest to jeszcze kwestia przyszłości, niemniej zasługuje na dyskusję i poszukiwanie rozwiązań. Drugą funkcją jest funkcja społeczna, związana z funkcją humanizacyjną Kościoła, ale realizowana w środowisku parafialnym. Rozumie się przez nią otwarcie się parafii na potrzeby i problemy środowiska oraz na dialog. W każdym środowisku istnieją różne problemy, które domagają się rozwiązania nie tylko przez aktualnych członków parafii, ale także przez wszystkich ludzi dobrej woli. Przykładowo można tu wymienić różne formy pomocy strukturalnej i czynnej, dziedziny życia zaniedbane przez instytucje państwowe i społeczne, sprawy rodzinne itp. Są to problemy wspólne dla danego środowiska i parafia nie może pozostać w stosunku do nich obojętna. Z uwagi jednak na ich szerszy charakter powinna ona, zwłaszcza przez małe grupy religijne, włączać się w rozwiązanie ich wraz z innymi ugrupowaniami czy też instytucjami świeckimi. Prowadzi to do dialogu i współpracy tak pożądanym we współczesnym społeczeństwie.

¹³ Zob. np. *Katholiken und Pfarrgemeinde. Vorbericht*. IKSE Nr 90. Essen 1976 s. 89 nn.

Ostatni problem, ważny z punktu widzenia stawianych tu zagadnień i postulatów, to aktywizacja laikatu katolickiego. Jest to bowiem kwestia działalności poza „kościołem i zakrytą”. Duszpasterze, którzy i tak przeciążeni są pracą, nie są w stanie rozwijać szerszej działalności środowiskowej. Do tego konieczni są apostołowie świeccy, całe ekipy świeckich, by w istniejących specyficznych warunkach tworzyć różne grupy nieformalne o charakterze religijnym. Niemniej problem jest szerszy i dotyczy wiekowej bierności laikatu katolickiego i mentalności duszpasterzy, a także klerykalizmu ugruntowanego w polskim Kościele ludowym.

W związku z zarysowanymi potrzebami i problemami duszpasterskimi należałoby jeszcze sprostować niekiedy spotykaną opinię, że przemiany religijności odznaczają się w Polsce taką swoistością, iż nie można ich porównywać z sytuacją panującą na zachodzie Europy. Jest to opinia nie tylko błędna, ale nawet niebezpieczna, ponieważ prowadzi do uśpienia czujności duszpasterskiej. Sytuację polską odróżnia od Zachodu fakt laicyzacji sterowanej, brak odpowiedniej bazy materialno-organizacyjnej, brak organizacji religijnych, brak dostatecznej liczby wydawnictw i czasopism religijnych. Niemniej trzeba tutaj uświadomić sobie inny fakt, mianowicie ciągle wzrastające rezultaty laicyzacji spontanicznej (sekularyzacji), które nasunęły większość z omówionych powyżej problemów duszpasterskich.

*

Przedstawione problemy parafii terytorialnych wskazują na siłę i słabość katolicyzmu polskiego. Oznacza to, że z jednej strony ma on masowy charakter, a z drugiej ulega głębokim przemianom, które wymagają rozeznania i odpowiedniej reakcji pastoralnej. Chodzi tu o odnowę życia parafialnego w kierunku tworzenia małych grup religijnych, które jedynie są w stanie podtrzymać i pogłębić religijność, a jednocześnie zapewnić trwanie Kościoła w zmieniających się warunkach społeczeństwa.