

CIĄGŁOŚĆ I ZMIANA WIEJSKICH PARAFII KATOLICKICH

Wprowadzenie

Początkowo rozwój chrześcijaństwa omijał wieś z daleka. Nowa religia zakorzeniła się jedynie w miastach, bo tamtędy prowadziły szlaki komunikacyjne cesarstwa, po których mogli poruszać się pierwsi chrześcijanie. W miastach, pod opieką biskupów, powstawały pierwsze gminy chrześcijańskie. Na tereny poza miastem, w języku łacińskim określane jako *pagi*, chrześcijaństwo dotarło znacznie wolniej. Pierwotnie neutralne określenie *paganus*, oznaczające człowieka mieszkającego na wsi, we wczesnym średniowieczu zyskało nowe znaczenie i określało osobę niereligijną, wyobcowaną z kultury chrześcijańskiej. Dlatego Max Weber pisał, że „we wczesnym chrześcijaństwie to, co rustykalne, postrzegane było po prostu jako pogańskie. Nawet oficjalne nauczanie średniowiecznych Kościołów, tak jak sformułował je św. Tomasz z Akwinu, podchodziło do chłopstwa jako do chrześcijan niższego rzędu (...)” (Weber 1978b, s. 471). Dopiero od IV w. tzw. prezbiterzy zaczęli sprawować duszpasterstwo poza miastami biskupimi. Jeszcze później niektóre ośrodki poza miastem mogły mieć własną chrzcielnicę – dopiero wtedy stawały się wiejskimi ośrodkami młodego chrześcijaństwa, czyli parafiami (Sitarz 2010, s. 1324). Termin „parafia”, wywodzący się z greckiego słowa *παροικία* (*paroikia*), składa się z dwóch części – rzeczownika *oikos*, oznaczającego „dom”, oraz przyimka *para*, tłumaczonego jako „obok”. Parafia etymologicznie oznacza więc kogoś, kto tymczasowo mieszka obok, a nawet przybysza czy też człowieka obcego i pozbawionego praw obywatelskich. Ten pejoratywny ładunek znaczeniowy rzeczownika „parafia”, a w jeszcze większym stopniu przymiotnika „parafialny”, został utrwalony z czasem w języku poprzez powiązanie parafii z zaściankowością, prowincjonalnością lub partykularyzmem. Paradoksalnie w następstwie wielkich przemian kulturowych współczesności rozpoczętych w wiekach XVIII i XIX sytuacja religijna w Europie zmieniła się diametralnie. Ludność miejska ulega szybkiej dechrystianizacji, a ostoją chrześcijaństwa i kultury chrześcijańskiej stała się właśnie wieś. Weber ten proces dowartościowania religijnego wsi łączy również z ruchami w obrębie samego chrześcijaństwa, a przede wszystkim z teologią protestancką i prawosławną, które

dowartościowały chłopstwo i szczególną rolę pobożności ludowej (Weber 1978b, s. 471).

W niniejszym rozdziale, korzystając z bogatej literatury przedmiotu, przedstawię funkcjonowanie parafii katolickiej na polskiej wsi w ciągu ostatnich 100 lat. Przytoczę wybrane fakty historyczne oraz wyniki badań, ukazując parafię jako jeden z najważniejszych punktów odniesienia życia wiejskiej społeczności lokalnej. Opisywana przeze mnie rzeczywistość daje się podzielić na trzy zasadnicze okresy. Pierwszy z nich, sięgający swymi korzeniami wieku XIX i kształtowany przez kontekst zaborów, trwa do wybuchu II wojny światowej. Drugi okres przypada na dziesięciolecia powojenne i kształtowany jest zasadniczo przez system komunistyczny w Polsce. W tym czasie należy odróżnić lata osiemdziesiąte XX w., które cechuje wyraźnie odmienna dynamika życia parafialnego. Wreszcie ostatni okres rozpoczyna się wraz z przemianami demokratycznymi w Polsce. Funkcjonowanie parafii podlega głębokim przemianom, które współgrają z ogólnymi przemianami polskiej wsi. Wyraźne cezury pozwalające odróżnić wspomniane okresy wskazują, że przemiany parafii korelują z bardziej ogólnymi i kontekstowymi przemianami zachodzącymi na wsi. Parafia stanowi więc swoiste zwierciadło, w którym przegląda się polska wieś. W opracowaniu będę się starał wyjść poza dominującą w literaturze przedmiotu sprzed lat sześćdziesiątych perspektywę etnograficzną. W znacznym stopniu odwołam się do dorobku badawczego Franciszka Bujaka, który do tej pory był rzadko cytowany w opracowaniach z zakresu socjologii religii. Chociaż opisywał on życie wiejskich parafii przed 1918 r., zebrany przez niego materiał empiryczny stanowi bezcenny punkt wyjścia do współczesnych analiz przemian instytucji religijnych i religijności w niepodległej Polsce. W ten sposób niniejszy tekst włącza zagadnienia historyczne we współczesną socjologię i demografię religii. Pojęcie pobożności ludowej, którym się posługuję, należy do polskiego słownika socjologii religii, choć nie posiada jednoznacznej definicji. Kategorią religijności ludowej (*Volksreligiosität*, tłumaczonej na angielski jako *religion of masses*) posługiwał się Max Weber, przeciwstawiając religię elit religii życia codziennego (1978b, s. 477). Na rozumienie tego pojęcia istotnie wpłynął Gustav Mensching, który odniósł je nie tylko do tożsamości, ale również do etniczności i przeciwstawił religijności jako wartości uniwersalnej, ogólnoludzkiej (1972, s. 286). Mimo trudności definicyjnych dzięki tekstom przyjmującym perspektywę etnograficzną takich autorów jak Wiliam Thomas i Florian Znaniecki (1976) można wskazać cechy charakterystyczne tradycyjnej pobożności ludowej skupionej wokół parafii. Dla wspomnianych autorów wyróżnikami pobożności ludowej

była wiara w przenikanie życia codziennego przez siły duchowe, zarówno dobre, jak i złe. Nieco później, ale jeszcze przed wojną, pobożność ludową w wiejskich parafiach opisywał Jan Bystron (1936). Po wojnie Stefan Czarnowski pobożność ludową charakteryzował jako w znacznej mierze religijność sensualistyczną, przenikającą się z tożsamością narodową (Polak-katolik), przedstawiającą świat nadprzyrodzony za pomocą symboli i wzorów kultury chłopskiej oraz rytualistyczną (1956a, s. 88–107; 1946, s. 121–152). Późniejsi autorzy – przede wszystkim Władysław Piwowarski oraz Zbigniew Wierzbicki – używają tego pojęcia do podkreślenia wymiaru przeżyciowego religijności, który odróżnia się od wiedzy religijnej. Pobożność ludową w powiązaniu z parafią badał Edward Ciupak. W 1961 r. Ciupak wydał niewielką książeczkę zatytułowaną *Parafianie?* (1961), w której wnika w życie dwóch wiejskich parafii, ukrytych dla czytelnika pod zmienionymi nazwami Zagórowo i Osiny. Już we wstępie autor wyjaśnia, że podjął się takiego tematu, ponieważ wiejska parafia była wcześniej zagadnieniem przemilczanym, a przecież „jest to instytucja nader ciekawa” (Ciupak 1961, s. 3).

Zacytowane powyżej słowa Ciupaka określają parafie przede wszystkim jako instytucje, co odpowiada najczęściej przyjmowanej perspektywie ich badania. W porównaniach międzynarodowych parafie zwykle umieszcza się w kategorii tzw. kongregacji obejmującej formy organizacji religijnej różnych wyznań (Ammerman 2005). Pod tym pojęciem Mark Chaves rozumie jeden z organizacyjnych przejawów religii oraz instytucję społeczną, w której gromadzą się jednostki w fizycznej bliskości, w sposób regularny i stosunkowo często, by pełnić czynności religijne, oraz przy zachowaniu ciągłości przestrzennej, podmiotowej oraz rytualnej (2004, s. 2–3). W najnowszej literaturze światowej parafie katolickie definiuje się jako element struktury Kościoła, w którym członkowie Kościoła przeżywają wiarę w sposób bezpośredni (*firsthand*) (Zech i in. 2017, s. 1). Parafie katolickie, a dosłownie tzw. parafie terytorialne, w odróżnieniu od parafii personalnych formalnie obejmują katolików (ochrzczonych, którzy nie wystąpili z Kościoła) mieszkających na określonym terytorium. Innymi słowy, wszyscy katolicy mieszkający na obszarze danej parafii przynależą do niej w sposób formalny. Parafie personalne, czyli niezwiązane z konkretnym terytorium, tworzone są niezwykle rzadko. Na terenach wiejskich w Polsce praktycznie nie występują. Mimo tak określonych celów i ram funkcjonowania parafii nie jest łatwo podać jednej jej definicji. Elżbieta Firlit wyróżnia aż cztery typy definicji parafii, a mianowicie: kanoniczno-prawne, teologiczne, socjologiczne i integralne (1998, 1990a, s. 104–160). Integralna definicja parafii opracowana przez Józefa Majkę w książce *Socjologia parafii. Zarys problematyki*

uwzględnia nie tylko aspekty socjologiczne, lecz także teologiczne i kanoniczne (Majka 1969). Parafię w perspektywie wspólnoty analizuje Stanisław Ossowski, który więzi występujące w obrębie parafii porównywał do relacji o charakterze narodowym i je im przeciwstawił. Więzi łączące parafian opierały się – wg niego – przede wszystkim na rytuałach religijnych i miały charakter zamknięty. Osoby, które nie uczestniczyły w parafialnych obrzędach, były wykluczane ze społeczności parafii. Zarazem jednak parafia łączyła mieszkańców niezależnie od tego, do jakiej klasy społecznej przynależeli, a nawet stanowiła wspólnotę ponad podziałami narodowymi (Ossowski 1967). W niniejszym tekście przyjęta została nieco odmienna, a mianowicie instytucjonalna perspektywa. Za prekursora instytucjonalnego spojrzenia na polskie parafie można uznać Franciszka Bujaka, który wiele miejsca w swoich monografiach dotyczących Żmiącej i Maszkienic, jak również w obszernym dwutomowym dziele *Galicya poświęca* właśnie parafii (Bujak 1901, 1903, 1908). W swoim instytucjonalnym podejściu do parafii nawiązując do ucznia Floriana Znanickiego, ks. Franciszka Mirka. Jego książka zatytułowana *Elementy społeczne parafii rzymskokatolickiej. Wstęp do socjologii parafii* (Mirek 1928) uznana została przez Floriana Znanickiego za pierwszą próbę zastosowania metod socjologicznych do opisu życia społecznego Kościoła katolickiego. W takim instytucjonalnym ujęciu w pierwszej kolejności zaprezentuję przemiany wiejskich struktur parafialnych. Jednak opis pozostałby niepełny, gdyby ograniczyć się jedynie do samych struktur parafii wiejskich. Parafia stanowi bowiem nie tylko instytucję socjalizacji religijnej, lecz także przejaw religijności. Świadomi tego byli polscy badacze parafii XX w. Władysław Piwowarski spoglądał na parafię przede wszystkim z perspektywy przemian religijności i dostrzegał negatywny wpływ urbanizacji na funkcjonowanie parafii jako wspólnoty (Piwowarski 1969). Janusz Mariański wielokrotnie w swoich pracach opisywał religijność w parafiach wiejskich (zob. Mariański 1984). Systematyczne badania ilościowe ludności wiejskiej w odniesieniu do instytucji parafii oraz badania parafii jako organizacji prowadził od lat siedemdziesiątych XX w. Zakład Socjologii Religii, przemianowany następnie na Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK) pod kierunkiem Witolda Zdaniewicza (np. 1986, s. 90–119). Opierając się głównie na ich dorobku badawczym, w drugiej części tekstu zaprezentuję parafię w powiązaniu z religijnością na wsi. Ostatnia zaś część dotyczyć będzie pozareligijnych, czyli ekstensywnych, funkcji instytucji parafialnych. Wyodrębniając tę trzecią warstwę analizy, nawiązując nie tylko do metodologii badań parafii prowadzonych przez Elżbietę Firlit, lecz także do znacznie wcześniejszych prac. Pozareligijne funkcje parafii opisywał już Józef Chałasiński. W pracy *Parafia*

i szkoła parafialna wśród emigracji polskiej w Ameryce (Chałasiński 1935) zwracał uwagę na taką działalność jak animowanie życia towarzyskiego, wzajemne wsparcie oraz edukacja.

Przemiany struktury parafii katolickich na wsi

Do XIX w. w Polsce istniały na terenach polskich cztery metropolie katolickie ze stolicami w Gnieźnie i Poznaniu (od 1000 r.), Lwowie (od 1375 r.), Mohylewie (od 1783 r.) i Warszawie (od 1818 r.). Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 r. nowe granice kraju nie pokrywały się z granicami diecezji katolickich. W skład państwa polskiego w całości weszła tylko metropolia warszawska, zaś dotychczasowy obszar metropolii gnieźnieńsko-poznańskiej, lwowskiej i mohylewskiej został przedzielony nowymi granicami Rzeczypospolitej. Oprócz diecezji ze stolicą w Poznaniu i Gnieźnie w skład metropolii gnieźnieńsko-poznańskiej wchodziła diecezja chełmińska. Metropolia warszawska składała się z diecezji: włocławskiej, sandomierskiej, płockiej, lubelskiej, kieleckiej, podlaskiej i augustowskiej (sejnieńskiej). Metropolia lwowska obejmowała diecezję przemyską i tarnowską, zaś jej część obejmująca Bukowinę znalazła się już poza granicami Polski. Z metropolii mohylewskiej w granicach państwa znalazła się część diecezji wileńskiej, łuckiej i mińskiej. Na Śląsku w granice Rzeczypospolitej weszła część diecezji wrocławskiej obejmującej Górny Śląsk i Śląsk Cieszyński, żmudzkiej z okręgiem brastawskim oraz diecezji spiskiej ze Spiszem i z Orawą. Diecezja krakowska została bezpośrednio podporządkowana Stolicy Apostolskiej. Nowe struktury katolickie musiały mierzyć się z wieloma trudnościami. Zdaniem Franciszka Bujaka duchowieństwo ruskie nie przestrzegало ugody z 1853 r., wg której zmiana obrządku była możliwa jedynie za zgodą Rzymu. Również

[p]rzyczyną garnięcia się polskiej ludności wiejskiej do cerkwi ruskiej był między innymi brak kościołów rzym.-katol. i duchowieństwa i wielka rozległość parafii. Zamiast iść o 2 lub 3 mile do swego kościoła, spracowany chłop wstępuje na nabożeństwo do cerkwi, która się znajduje w każdej niemal większej wsi, przywyka do obrządku grecko-katolickiego i wyznawadawia się. Na obszarze diecezji rzym.-katol. we Lwowie znajduje się parafii łacińskich 223 (jedna na 3726 parafian), a ruskich 1184 (jedna na 1601 parafian), kościołów łacińskich 312 (jeden na 2663), a ruskich 1983 (jeden na 956 dusz), duchowieństwa łacińskiego 495, a ruskiego 1478. Ażeby potrzeby duchowne ludności łacińskiej w równej mierze jak ruskiej

były zaspokajane, potrzeba by liczbę parafii łacińskich więcej niż w dwójnasób, a liczbę kościołów więcej niż w trójnasób powiększyć. Oczywiście nie można nawet marzyć, ażebyśmy kiedy do tego doprowadzili, w każdym razie jest obowiązkiem społeczeństwa polskiego usilnie się starać o pomnożenie kościołów, parafii i duchowieństwa (Bujak 1908, s. 76–77).

W 1917 r. papież Benedykt XV przywrócił do istnienia diecezję mińską, która częściowo obejmowała tereny polskie. W 1918 r. reaktywował diecezję podlaską (janowską) ze stolicą w Janowie Podlaskim, której stolica w 1923 r. została przeniesiona do Siedlec. W 1918 r. reaktywowana została również diecezja podolska ze stolicą w Kamieńcu Podolskim. W 1920 r. utworzona została diecezja łódzka. Polski rząd Władysława Grabskiego, reprezentowany przez brata premiera, Stanisława Grabskiego, prowadził rozmowy ze Stolicą Apostolską w celu dostosowania kościelnego podziału administracyjnego do nowych granic Polski. Mimo początkowej niechęci części biskupów w 1924 r. Konferencja Episkopatu Polski zatwierdziła projekt powołania nowej metropolii ze stolicą w Krakowie. W jej skład weszły diecezje: tarnowska, kielecka, katowicka i częstochowska. Powstaniu metropolii w Wilnie przeciwny był biskup wileński Jerzy Matulewicz. Podpisany przez Piusa XI dnia 10 lutego 1925 r. konkordat zakładał, że tereny polskie będą znajdować się w granicach diecezji ze stolicami na terenie Rzeczypospolitej. Kościół zgodził się również na parcelację majątków kościelnych w ramach reformy rolnej. Biskupi mieli składać przysięgę wierności na ręce prezydenta Rzeczypospolitej. W ten sposób pod koniec 1925 r. na terenach polskich znajdowało się 21 diecezji, z czego 10 zostało utworzonych w okresie I Rzeczypospolitej, 6 – w okresie rozbiorowym i 5 – po 1918 r. W 1934 r. istniało w Polsce 4999 parafii, najwięcej w diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej (617). Liczba ludności Polski, mieszkającej na większym niż obecnie terytorium, wynosiła w 1931 r. niemal 32 miliony, w tym 24 miliony katolików (75%). 72% ludności Polski zamieszkiwało wieś. W kolejnych latach do wybuchu wojny liczba parafii szybko wzrastała. W 1937 było ich już 5170. Przed wojną najwięcej, bo aż 416 parafii powstało w latach 1921–1930. W 1935 r. na jedną parafię przypadało średnio 3900 katolików, a na jednego księdza – 1700. Największe średnie odległości do kościoła parafialnego wierni musieli pokonać w diecezjach na północno-wschodnim krańcu ówczesnej Polski, czyli w diecezjach wileńskiej, pińskiej i łuckiej, najmniejszy zaś – w diecezji krakowskiej i śląskiej. II wojna światowa przyniosła częściowe zawieszenie funkcjonowania parafii katolickich. Na ziemiach zachodnich Kościół został pozbawiony osobowości prawnej. W Kraju Warty „sieć

parafialna została prawie całkowicie zlikwidowana”, z ponad tysiąca parafii, które działały w 1939 r., w trakcie okupacji funkcjonowało zaledwie 60 kościołów (Adamczuk 1991, s. 112). Ok. 18% z 10 tys. księży diecezjalnych poniosło śmierć, zaś połowa księży została zmuszona do zaprzestania pracy duszpasterskiej (Jarmoch, Zdaniewicz 1991, s. 131–132). Parafie wiejskie ucierpiały w wyniku zniszczeń wojennych w mniejszym stopniu niż parafie miejskie. Zmiana granic Polski po wojnie przecięła i naruszyła administracyjne podziały Kościoła. Poza nowymi granicami kraju znalazła się cała diecezja łucka, niemal całe diecezje lwowska i pińska, znaczna część diecezji wileńskiej i część diecezji przemyskiej. Jednocześnie wraz z przyłączeniem do Polski nowych terenów na zachodzie w granicach kraju znalazły się diecezje gdańska, warmińska, niemal cała archidiecezja wrocławska, prałatura pilska, część diecezji berlińskiej, praskiej, ołmunieckiej i miśnieńskiej. Na tych terenach w 1945 r. utworzono tzw. administratury apostolskie, czyli przejściową formę organizacji duszpasterstwa. Tworzenie sieci parafialnej w tej części kraju było bardzo trudne. Trudności organizowania parafii na wsi nie wynikały jedynie z wojennych zniszczeń. Największą z nich stanowił przede wszystkim brak księży. Stopniowe osiedlanie kapłanów, pochodzących w znacznej mierze z terenów diecezji wschodnich, które znalazły się poza granicami kraju, utrudniane było od samego początku przez celowe działania państwa. W 1945 r. Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej zerwał konkordat z 1925 r. W 1951 r. władze komunistyczne wymusiły również odwołanie mianowanych w 1945 r. zwierzchników struktur kościelnych na Ziemiach Zachodnich. Mimo to w latach 1946–1960 powstało 825 nowych parafii, przede wszystkim właśnie na tych terenach. Od roku 1961 nowe parafie tworzone są już znacznie wolniej. W latach 1961–1965 powstaje ich już tylko 65, w latach 1966–1970 – 107. Kolejny wzrost liczby nowych parafii przypada na lata 1971–1972. To wtedy bowiem dochodzi do istotnej reorganizacji struktur kościelnych. W ślad za uregulowaniem prawnego statusu nowych granic państwa na terenach zachodnich ustanowione zostały i włączone do polskiej struktury kościelnej diecezje: opolska, gorzowska, szczecińsko-kamieńska, koszalińsko-kołobrzeska i gdańska. W ten sposób zaczęły funkcjonować w Polsce 24 diecezje, których obszar znajdował się całkowicie w granicach polskiego państwa. Wciąż jednak diecezja łomżyńska i administratury w Białymstoku i Drohiczyń formalnie przynależały do metropolii wileńskiej. Również diecezja przemyska oficjalnie wchodziła w skład metropolii lwowskiej i zarządzana była przez administraturę w Lubaczowie. Tereny przynależące przed wojną do metropolii wileńskiej oraz lwowskiej pozostały administraturami apostolskimi aż do 1992 r. W 1972 r. na terenie

Polski istniały 6692 parafie, z czego zdecydowana większość, bo aż 73%, na wsi. Jedynie 9% znajdowało się na terenach miejskich. Pozostałe 18% obejmowało tereny zarówno miejskie, jak i wiejskie (Zdaniewicz 1978, s. 13–19). W parafiach miejsko-wiejskich kościół parafialny znajdował się najczęściej na terenie małego miasta, a do parafii przynależały pobliskie wioski. Prowadzony przez władze komunistyczne proces uprzemysłowienia oraz tworzenia osiedli robotniczych skutkowało tym, że ludność przenosiła się ze wsi do miast. W ślad za tymi wewnętrznymi migracjami z trudem podążały zmiany struktur parafialnych. W latach osiemdziesiątych Władysław Piwowarski alarmował, że rozwój sieci parafialnej nie nadąży za urbanizacją społeczeństwa. „Ponieważ dawniejsze parafie nakładały się na społeczności lokalne, to z chwilą gdy nastąpiła rozbudowa miast i rozpoczęły się migracje jedno i dwukierunkowe, granice tych parafii okazały się nieprzystosowane 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” (Piwowarski 1983, s. 356). Wynikało to częściowo z przeszkód stwarzanych przez władze komunistyczne. Przykładowo w początkach Nowej Huty funkcjonowały jedynie istniejące tam wcześniej wiejskie kościoły parafialne, a władze komunistyczne nie zezwalały na budowę nowych. Mimo to w roku 1982 liczba parafii wynosiła już 7715, a w 1987 r. – 8459 (Zdaniewicz 1989, s. 9). Udział parafii wiejskich w ciągu kolejnych kilkunastu lat nie uległ znacznemu zmniejszeniu. W roku 1986 odsetek parafii wiejskich wynosił 67%, zaś parafii miejsko-wiejskich – 16% (Adamczuk 1991, s. 102–127). Istotne zmiany w strukturze parafii nastąpiły w 1992 r., gdy przeprowadzono reformy struktur diecezjalnych. Zmiany miały na celu przybliżenie diecezji do wiernych. Starano się tak podzielić kraj, aby średnio na diecezję przypadał milion wiernych. W ten sposób powstały istniejące do dziś 39 terytorialnych diecezji łacińskich oraz 2 diecezje obrządku greckokatolickiego – wrocławsko-gdańska (po zachodniej stronie Wisły) i przemysko-warszawska (po wschodniej stronie Wisły). Obecnie funkcjonuje 10 248 parafii obrządku łacińskiego oraz 129 parafii obrządków wschodnich. Jednak okres intensywnego tworzenia nowych parafii już minął. W latach 1993–1997 powstało trzy razy więcej parafii niż w latach 2003–2007. Wiejskich parafii jest w Polsce 6653, co stanowi 64% wszystkich parafii, zaś parafii miejsko-wiejskich – 15%. Warto dodać, że podobną część w strukturze gmin w Polsce stanowią gminy wiejskie. Uwzględniając jednak liczebność populacji zamieszkujących poszczególne typy parafii, rozkład ten przedstawia się odmiennie. Otóż w parafiach wiejskich mieszka 35% spośród ponad 33 milionów katolików, czyli

osób ochrzczonych, które nie wystąpiły w sposób formalny z Kościoła katolickiego, w parafiach zaś miejsko-wiejskich – 25%. Ta dysproporcja pomiędzy udziałem parafii wiejskich i udziałem katolików zamieszkujących w tych parafiach w ogólnej strukturze parafii oznacza, że parafie wiejskie są znacznie mniejsze pod względem mieszkańców. W ciągu ostatnich lat średnia wielkość parafii wiejskich ulegała systematycznemu zmniejszaniu. Aktualnie w uśrednionej parafii wiejskiej w Polsce mieszka 1800 osób, w tym katolików oraz niekatolików. Świadczy to o daleko posuniętym rozwoju sieci parafialnej w Polsce, szczególnie na wsi. Przy uwzględnieniu również dużej liczby zaangażowanych w duszpasterstwo parafialne księży (w 2015 r. 20,8 tys.), istnieją podstawy, aby twierdzić, że – z pojedynczymi wyjątkami – nigdzie na świecie sieć parafii katolickich nie jest tak dobrze rozwinięta jak w Polsce.

Życie religijne parafii wiejskich

Nie da się zrozumieć działalności i przemian parafii bez uwzględnienia jej podstawowej funkcji, którą jest organizowanie życia religijnego miejscowej ludności. Wokół parafii gromadzą się wierni, wspólnie wyznający swoją wiarę. Parafia jako instytucja stanowi również instytucjonalną „emanację” wiary mieszkańców. Życie religijne parafii na początku XX w. było bardzo rozbudowane i przenikało niemal wszystkie dziedziny życia społeczności wiejskiej. Parafia było nieodłącznym towarzyszem pobożności chłopów. Parafianie wspólnie świętowali wyznaczone przez Kościół święta, które integralnie przenikały się z rytmem pracy na roli. Przez Wielki Post w galicyjskich wsiach, jak pisze Bujak, poszczono trzy dni w tygodniu, co i tak wiązało się z łagodniejszą dyscypliną. Bowiem jeszcze średnie pokolenie włościan ze Żmiącej pamiętało, gdy poszczono od mięsa i nabiątu przez cały 40-dniowy okres postu (Bujak 1903, s. 121). W parafii przeżywano najistotniejsze wydarzenia w życiu człowieka, od urodzenia poprzez małżeństwo aż po religijny pogrzeb. W ten sposób o włościanach w Żmiącej pisał Franciszek Bujak (1903, s. 140):

Wszystkie praktyki religijne bez wyjątku wykonują, posty i spoczynek niedzielny zachowują, każdy, kto wyrósł z lat dziecinnych, należy do bractwa szkaplerznego i różańcowego i odmawia koronki i różańce. Do kościoła parafialnego uczęszczają bardzo pilnie, mniej więcej co drugi dzień świąteczny bywa każdy na całym nabożeństwie, tj. na mszy i kazaniu. [...] W porze wolniejszej od zajęć gospodarskich bywa także w dniu powszechnie po kilka osób ze Żmiącej na mszy.

Parafia obejmowała niemal całość życia religijnego na wsi. „W praktyce odpowiednie postawy chłopa wywiodły się głównie z życia parafialnego, Kościoła, rzecz jasna, jest ich inicjatorem. Parafia stanowi pewnego rodzaju wielką rodzinę, której członków jednoczy wspólnota moralnych interesów. Sam budynek kościelny i cmentarz (początkowo zawsze w najbliższym sąsiedztwie kościoła) są widzialnym symbolem i materialnym instrumentem tej jedności” (Thomas, Znaniński 1976, s. 220). W parafii nie było również miejsca na spontaniczność czy też przypadkowość w religijnym rytmie życia. Bujak opisuje, jak uporządkowany był, np., zwyczaj zamawiania mszy św. i zależał ściśle od statusu poszczególnych rodzin w wiosce. Najważniejszym świętem parafii był odpust. Wierni z parafii pielgrzymowali również na odpusty do okolicznych parafii oraz „miejsc odpustowych”. „Każdy dorosły człowiek musi pątować co drugi lub trzeci rok na Kalwarię, a w każdy inny rok do któregośkolwiek z dalszych miejsc odpustowych. Zaniedbanie tego obowiązku bez ważnej przyczyny poczytuje opinia za grzech” (Bujak 1903, s. 140). Mitem byłoby jednak uznawanie, że przez wieki w parafiach wiejskich nic się nie zmieniało i nie było miejsca na swoistą liturgiczną innowację. W repertuarze śpiewanych pieśni nierzadko pojawiały się nowe melodie i teksty. Przybywanie kolejnych księży do parafii niósło ze sobą zawsze również choćby niewielką zmianę. Życie parafialne urozmaicane było również wizytami tzw. misjonarzy, czyli kaznodziejów ludowych, przede wszystkim zakonników (misjonarze, jezuita, redemptoryści), którzy prowadzili rekolekcje i misje parafialne.

Pleban i wikarzy, nazywani nieraz katechetami, odgrywali ważną rolę w życiu parafii. Z racji swojej funkcji proboszcz miał wielki kapitał zaufania oraz darzony był niejako urzędowo szacunkiem ze strony wiernych. Wierni oczekiwali jednak od niego również osobistego zaangażowania i postawy ojcowskiej.

Ksiądz, osoba przez nich prawie bałwochwalczą czcią otaczana, jeżeli nie jest przystępny i delikatny w obejściu, nie chce przy każdej sposobności z każdym rozmawiać, a szczególnie jeżeli z ambony łaje i przeżywa, nie tylko nie zdobędzie sobie nigdy uznania, ale, owszem, niechybnie ściągnie na siebie nienawiść i zemstę. Bo niczem bardziej nie można ich dotknąć, jak „następując im na honor” przez otwarte lekceważenie ich pod względem towarzyskim (Bujak 1903, s. 144).

Przeżywanie swojej wiary w parafii było rygorystycznie regulowane i wiązało się ściśle ze statusem i z sytuacją życiową chłopa. W opisywanej przez Bujaka parafii w Ujanowicach obowiązywały ceny obrzędów i sakramentów.

Liczba świec ustawiona przy katafalku w trakcie pogrzebu zależała od wniesionej za pogrzeb opłaty. Za pogrzeb osobno płaciło się wikaremu i organiście. Kwestią otwartą jest ocena tak przeżywanej parafialnej religijności. Stefan Czarnowski, spoglądając na parafię z perspektywy klasowej, oceniał religijność parafialną jako „zupełnie powierzchowną”, ponieważ ogranicza się jedynie do wykonywania zbiorowych i przez to powierzchownych i pełnych pustego patosu praktyk (1956b, s. 165). Bez wątplenia z perspektywy współczesnej religijność parafialna opierała się częściowo na fatalizmie i wkraczała na obszar, który dzisiaj zagospodarowywany jest przez medycynę i naukę. Parafia częściowo wspierała wiarę zabobonną, a nawet fanatyczną.

Nie tylko wszystkie zjawiska w naturze, ale i prawie wszystkie czyny ludzkie tłumaczy sobie i ogłasza jako wolę Bożą. Wszystko się dzieje, bo się tak podoba Panu Jezusowi, więc z każdym faktem zgodzić się należy i przyjąć go z rezygnacją, z przekonaniem, że cierpienia i krzywdy w tym życiu Bóg wynagrodzi w przyszłym albo jeszcze tu na ziemi pomści się na krzywdzicielu. Lud parafii ujanowickiej jest jeszcze doskonałym świadectwem tego, że nawet schryścianizowanie pojęć i zastosowanie w praktyce chrześcijańskiej filozofii życiowej nie podnosi małych duchowo ani ich nie uszlachetnia, bo dla wprowadzenia w życie światopoglądu prawdziwie chrześcijańskiego niezbędny jest pewien stopień rozwoju umysłowego, bez którego najwznioślejsze zasady zostaną niezrozumiane i wydadzą martwą formalistykę (Bujak 1903, s. 140–141).

Należy również zwrócić uwagę na ważny aspekt funkcjonowania parafii wiejskiej związany z edukacją religijną. W II Rzeczypospolitej katecheza odbywała się poza parafią. Zgodnie z Konstytucją Rzeczypospolitej Polskiej z 1921 r.: „W każdym zakładzie naukowym, którego program obejmuje kształcenie młodzieży poniżej 18 lat, utrzymywanych w całości lub części przez Państwo lub ciała samorządowe, jest nauka religii dla wszystkich uczniów obowiązkowa. Kierownictwo i nadzór nauki religii w szkołach należy do właściwego związku religijnego z zastrzeżeniem naczelnego prawa nadzoru dla państwowych władz szkolnych”¹. Szkoła na wsi wpisana była w rytm życia parafialnego. W szkole katechezy uczyli jednak przede wszystkim księża, maturzyści zaś byli zobowiązani do zdawania egzaminu końcowego z religii, a ocena z tego przedmiotu była umieszczana na świadectwie (Adamczuk 2010, s. 223–251). Parafianie od małego byli więc pod opieką parafialnych duszpasterzy, przede wszystkim księdza proboszcza. Ksiądz „przeobraża się w ojca parafii, przedstawiciela Boga

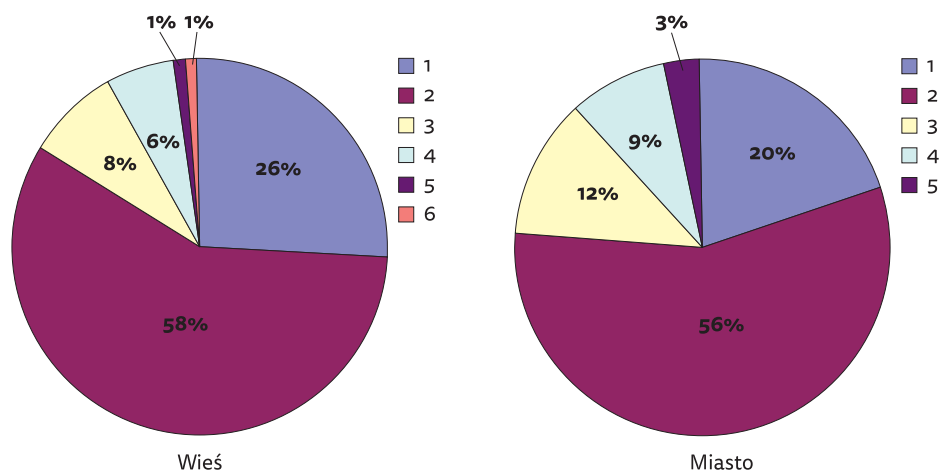
¹ Dz.U. 1921 Nr 44, poz. 267, pkt 44.

(Jezusa) przez utrzymywanie moralnego porządku, a przedstawicielem parafii staje się, przewodząc wspólnemu oddawaniu czci” (Thomas, Znaniecki 1976, s. 226). Chociaż w przeżywaną w parafii religijność bardzo mocno wpisane było pragnienie życia przyzwoitego i statecznego, to jednak zmaganie się z winą, ze wstydem i z poczuciem grzechu stanowiło istotny wymiar pobożności. Franciszek Bujak dzięki swojemu zamiłowaniu do statystyk wylicza dokładnie, ile w Ujanowickiej parafii było nieślubnych dzieci. Po pierwsze dostrzega, że pod koniec XVIII w. notowano mniej dzieci urodzonych poza małżeństwem niż pod koniec XIX i na początku XX w. Według niego ta niekorzystna zmiana była spowodowana uwłaszczeniem. „Trudniej musi być obecnie założyć gniazdo rodzinne niż przed uwłaszczeniem albo też tylko mniej surowo zapatruje się na nieślubne urodzenia opinia miejscowa i władza, która dawniej srogie kary nakładała na cudzołożników. Nie można tu podawać pijaństwa za przyczynę, bo obecnie ludność tutejsza hołduje trzeźwości, a mimo to ilość dzieci nieślubnych stanowi znaczny procent ogółu urodzonych” (Bujak 1903, s. 40).

Okres II wojny światowej stanowi ważną, choć tragiczną cezurę życia parafialnego na wsi. Niestety, brakuje opracowań dotyczących tego okresu. Można jedynie zakładać, że życie religijne w okresie wojennym było naznaczone w znacznie większym stopniu niż w czasie pokoju doświadczeniem śmierci oraz mobilizowaniem się parafian w modlitwie w intencji pokoju.

Zakończenie II wojny światowej rozpoczyna nowy etap historii Kościoła w Polsce. Nieliczne i naznaczone znamionami systemu badania z tamtego okresu pozwalają na stwierdzenie, że pierwsze lata powojenne były okresem trudnym pod względem religijnym. Religijność wiejską lat sześćdziesiątych Stefan Czarnowski charakteryzuje jako ściśle związaną z tożsamością narodową oraz z życiem społeczności lokalnej, przede wszystkim – parafii. Ponadto religijność na wsi głęboko wiązała się z życiem codziennym, takim jak praca na roli czy też momenty przejścia pomiędzy poszczególnymi etapami życia. Wiara chłopów wyrażała się i podtrzymywana była poprzez rozbudowane rytuały, które wzmacniały jej sensualistyczny oraz emocjonalny charakter. Religijność na wsi miała też głębokie rysy normatywne oraz praktyczne, to znaczy wiązała się z konkretnymi zasadami życia oraz moralności (Czarnowski 1956a, s. 88–107). Zdaniem Piwowarskiego religijność ludowa charakteryzowała się ponadto głębokim przywiązaniem do tradycji religijnej, rytualizmem, emocjonalnością, akcentowaniem aspektu moralnego oraz silną więzią z parafią jako wspólnotą ludzi wierzących (Piwowarski 1978, s. 6). Do połowy lat siedemdziesiątych zmniejszała się aktywność religijna w parafiach (Adamczuk 1991, s. 174–196). W odniesieniu do tego okresu Janusz Mariański zaznaczał,

że „jeżeli zaniedbywanie się w praktykach nadobowiązkowych jest pierwszym symptomem dechrystianizacji w odniesieniu do praktyk religijnych, to wiele wiejskich środowisk parafialnych ma ten etap zmian już poza sobą” (Mariański 1983, s. 267). Wydaje się jednak, że te negatywne procesy religijne w znacznie mniejszym stopniu dotyczyły polskich wsi. Religijność w parafiach wiejskich wyraźnie przeważała nad religijnością w mieście. Z danych OBOP z 1960 r. wynika, że na wsi mieszkało 26% osób deklarujących się jako głęboko wierzące, 58% – jako wierzące. Pozostali to niewierzący lub przywiązani tylko do tradycji. Udział poszczególnych grup na wsi i dla porównania w mieście przedstawia rys. 1.



Objaśnienia: 1. Głęboko wierzący; 2. Wierzący; 3. Właściwie niewierzący, ale przywiązani do tradycji; 4. Obojętni; 5. Niewierzący; 6. Brak danych.

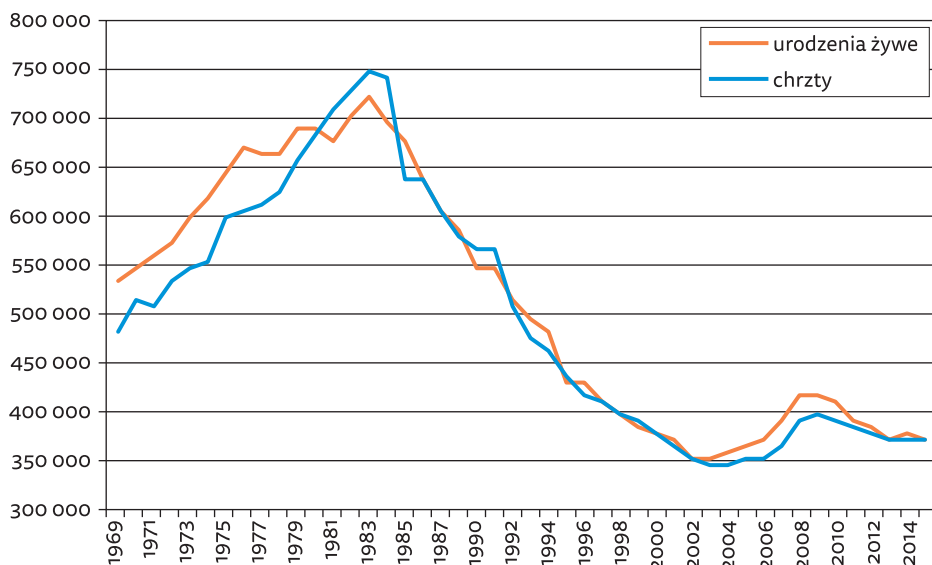
Rys. 1.

Stosunek Polaków do religii w 1960 r.

Źródło: oprac. własne na podstawie OBOP, za: Adamczuk, Mariański, Zdaniewicz 1991.

Na religijność Polaków wywierały istotny wpływ industrializacja i urbanizacja. Janusz Mariański wskazywał, że wieś opuszczały osoby o słabszej więzi z Kościołem i parafią. Zwracał on też uwagę, że ludności wiejskiej obce były postawy ateistyczne. Natomiast pojawiająca się obojętność religijna wynikała raczej z konkretnych wydarzeń, np. konfliktu z księdzem, niż z refleksyjnego dystansowania się od doświadczenia religijnego. Na wsi powszechne było praktykowanie rytuałów przejścia, takich jak chrzest, pierwsza komunia św., ślub czy religijny pogrzeb. „Podstawowe akty inicjacji chrześcijańskiej wykazują znaczną

odporność na oddziaływanie industrializacyjno-urbanizacyjne” (Mariański 1983, s. 263). W roku 1976 rolnicy stanowili najbardziej religijną kategorię społeczną w Polsce. W dni powszednie praktykowało 15% z nich, zaś w niedziele i święta odsetek osób praktykujących wynosił 70%. Poziom regularnych praktyk niedzielnych w parafiach wiejskich w diecezji płockiej w latach 1967–1976 Janusz Mariański oszacował na 54,8%. W nabożeństwach majowych uczestniczyło 35% mieszkańców parafii wiejskich, w nabożeństwach różańcowych – 17%, w nabożeństwie drogi krzyżowej – 34%, a w gorzkich żalach – 20%. Znacznie większą popularnością cieszyły się rekolekcje wielkopostne, odpusty oraz procesje Bożego Ciała, które miały charakter masowy (Mariański 1983, s. 265–267). Liberalizacji natomiast podlegały postawy moralne mieszkańców wsi, przede wszystkim w zakresie etyki seksualno-małżeńskiej (Mariański 1983, s. 277). Pod koniec lat sześćdziesiątych Władysław Piwowarski zauważył, że duchowieństwo nie stanowiło tak jak przed wojną uprzywilejowanej warstwy społecznej. Prowadzone przez niego badania wiejskich parafii wykazały, że rola społeczno-kulturowa księży słabła, szczególnie wśród młodzieży, lecz zyskiwała za to nowe znaczenie duchowe. Mimo to na wsi wciąż panował głęboki szacunek dla duchowieństwa, który wyrastał przede wszystkim z traktowania kapłanów jako pośredników pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Autorytet duchowieństwa wykraczał jednak poza sferę liturgiczną. Co trzeci badany przez Piwowarskiego parafianin chciałby mieć księdza w swojej rodzinie ze względu na jego społeczny prestiż (Piwowarski 1968, s. 235–249). Pomiędzy rokiem 1976 a 1984 wzrosła aktywność religijna Polaków. W roku 1982, po wprowadzeniu stanu wojennego, wskaźnik *dominantes* wyniósł aż 57%. Wzrost ten dotyczył jednak przede wszystkim miast, na wsi z kolei poziom praktyk religijnych utrzymywał się na stabilnie wysokim poziomie. Aby wyrazić to dokładnymi liczbami, wystarczy przytoczyć informację, że poziom aktywności religijnej w roku 1984 względem 1976 wynosił w miastach 117,6%, zaś na wsi – 106,1%. Pomiędzy rokiem 1976 i 1984 wśród rolników można było dostrzec również relatywną zmianę charakteru aktywności religijnej polegającą na większym zaangażowaniu we mszę św. w niedzielę i święta (z 70 na 81,3%). W latach osiemdziesiątych wyraźnie wzrosła proporcja chrztów dzieci w stosunku do ogólnej liczby urodzeń w Polsce i nawet przekroczyła 100%, podczas gdy w latach siedemdziesiątych utrzymywała się na poziomie nieznacznie powyżej 90%. Istotnym impulsem ożywienia religijnego był wybór Karola Wojtyły na papieża. Bez wątpienia Jan Paweł II oddziaływał również na świadomość katolików na wsi oraz na autorytet Kościoła w społecznościach wiejskich. Pielgrzymki papieża do ojczyzny przyciągały także znaczne rzesze ludności wiejskiej.



Rys. 2.
Liczba urodzeń i chrztów w latach 1969–2014

Źródło: Sadtoń (oprac.) 2017; *Rocznik Demograficzny 2015*.

Na funkcjonowanie parafii wiejskich wpłynął zakaz prowadzenia edukacji religijnej w szkołach publicznych wydany przez władze komunistyczne latami pięćdziesiątych. Oznaczał on konieczność zorganizowania katechezy przy parafiach. W 1987 r. co trzecia parafia dysponowała przynajmniej jednym punktem katechetycznym, co czwarta – dwoma punktami, a co piąta – trzema. Katechezę w parafiach wiejskich prowadzili przede wszystkim księża, świeccy nauczali religii jedynie w co piątej parafii (Rosa 1990, s. 49–67). Parafie wiejskie były również głównym środowiskiem rekrutacji powołań kapłańskich i zakonnych. W pierwszej połowie XX w. ok. 61% księży diecezjalnych miało wiejskie pochodzenie (Baniak 1988). W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ok. 80% powołań zakonnych pochodziło ze wsi (Baniak 2009, s. 143–157). Nowy okres w wiejskim życiu parafialnym przynosi transformacja ustrojowa po 1989 r. Podczas gdy lata osiemdziesiąte charakteryzują się silnymi wahaniami wskaźnika *dominantes*, w latach dziewięćdziesiątych zaangażowanie Polaków w praktyki religijne się stabilizuje i oscyluje na poziomie 46–47%. Stabilizuje się również liczba udzielanych chrztów (por. rys 2). Jednocześnie, jakby z niewielkim opóźnieniem względem ożywienia praktyk religijnych w latach osiemdziesiątych, w latach dziewięćdziesiątych wzrasta

liczba przyparafialnych organizacji religijnych, takich jak koła żywego różańca, ministranci, organizacje charytatywne, stowarzyszenia młodzieży itp. Na funkcjonowanie parafii wpłynęło przywrócenie nauczania religii w szkołach publicznych. Otwartym i niezbadanym do tej pory pozostaje wpływ tej decyzji na kształtowanie się katolicyzmu w Polsce. Z jednej strony niektórzy twierdzą, że wyprowadzenie religii z parafii miało przede wszystkim negatywne skutki, ponieważ oderwało młodzież od parafii. Z drugiej, przynajmniej teoretycznie, w lekcjach religii w szkołach uczestniczy większa część młodzieży, niż przypuszczalnie przychodziłoby do sałek przy parafiach. Prognozowane przez wielu zmiany sekularyzacyjne, które miały dotknąć polskie społeczeństwo od początku transformacji ustrojowej, w ograniczonym zakresie zachodzą na polskiej wsi. Jednak po roku 2000 dostrzega się stopniowy proces zmniejszenia się dynamizmu życia religijnego skupionego wokół parafii. Badania wskazują na proces indywidualizacji oraz „odkościelnienia” religijności. Zarysowuje się pewna polaryzacja religijności na wsi. Z jednej strony zmniejsza się grupa osób uczestniczących w praktykach religijnych w swoim kościele parafialnym, a z drugiej powiększa się grupa Polaków i Polek, którzy regularnie przystępują do komunii św. W 2015 r. na podstawie badań GUS 28% mieszkańców wsi można uznać za niezaangażowanych religijnie (Bieńkuńska, Piasecki 2017, s. 122).

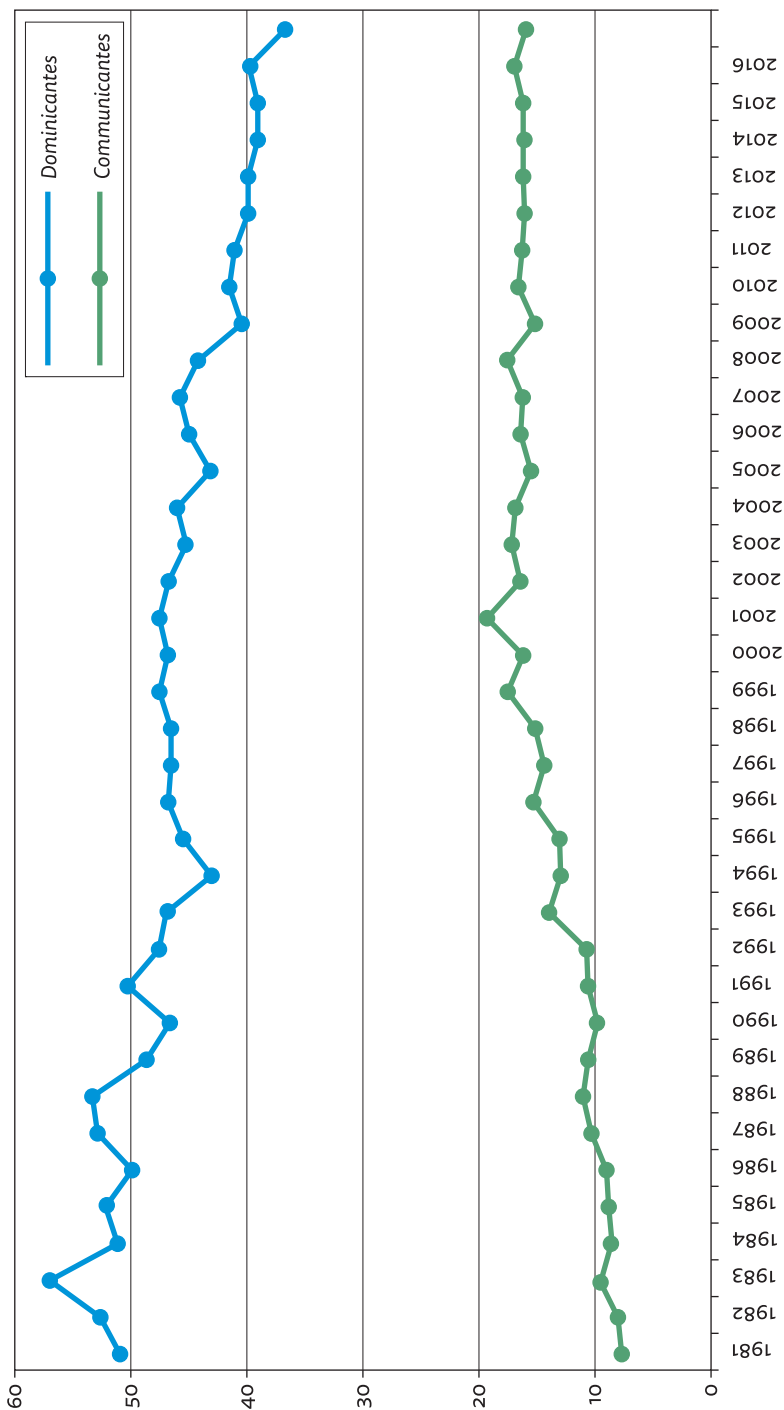
Tab. 1.

Polacy według deklarowanej wiary i praktyk religijnych (w %)

Wyszczególnienie		1991	1998	2012
		n = 5032	n = 1171	n = 1157
Ogółem		100,0	100,0	100,0
Wiara	głęboko wierzący	10,0	16,7	20,1
	wierzący	79,9	68,8	60,8
	niezdecydowani*	6,0	8,5	10,3
	obojętni	2,4	2,6	5,4
	niewierzący	1,3	2,8	2,9
Praktyki religijne	systematyczne	52,4	53,7	47,5
	niesystematyczne	31,5	27,1	26,5
	rzadko	11,2	11,6	14,6
	brak praktyk	3,9	6,1	10,1

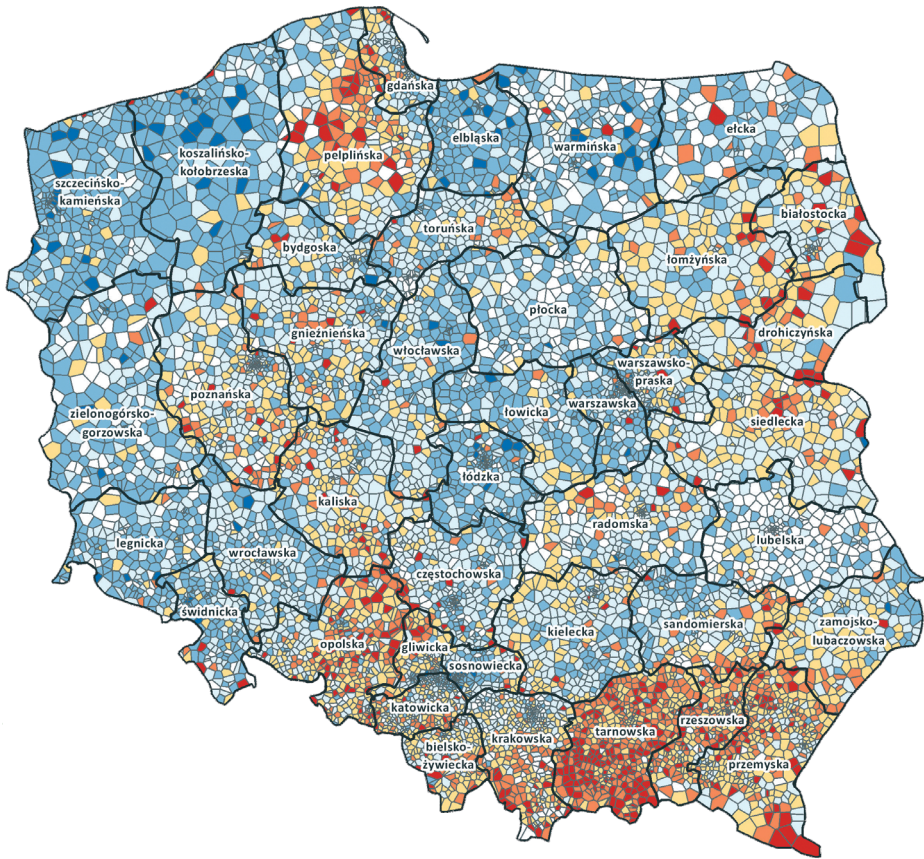
* Niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnej.

Źródło: Zdaniewicz 2014, s. 167.

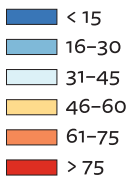


Rys. 3. Dominicantes i communicantes w latach 1980–2016 (w %)

Źródło: Sadłoń (oprac.) 2018, s. 40.



Wartość wskaźnika według parafii



brak danych

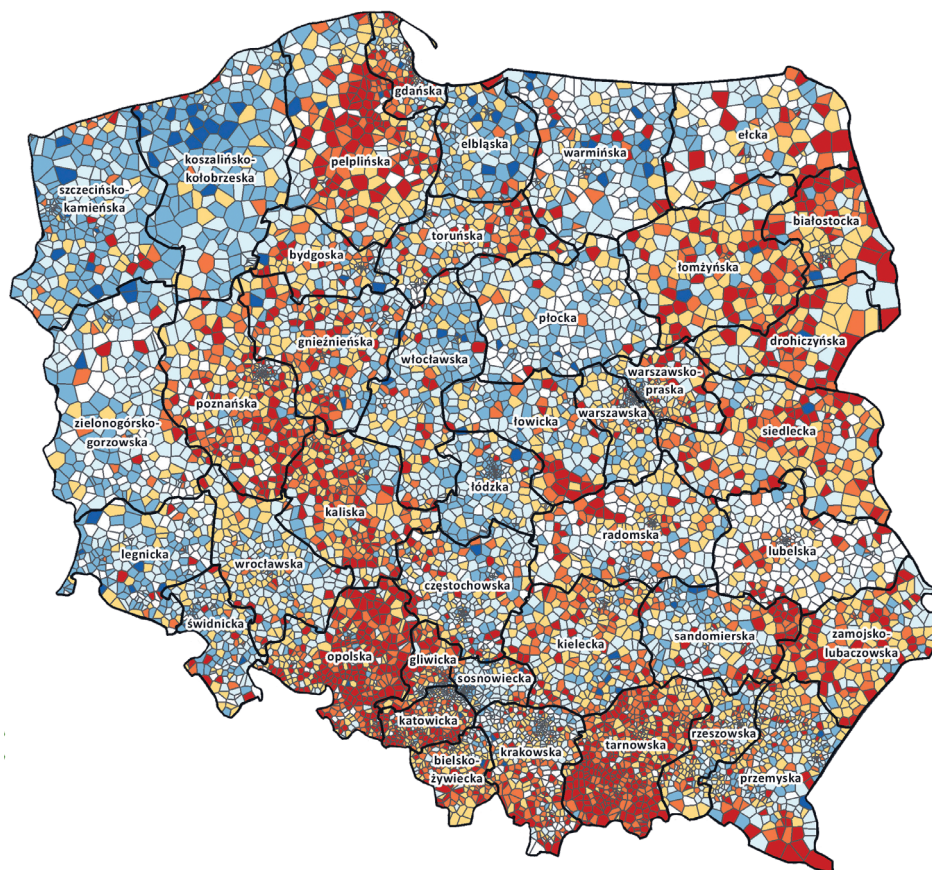
granice diecezji

Wartość średnia dla Polski – 36,7

Rys. 4.

Wskaźnik *dominantes* według parafii w 2016 r. (w %)

Źródło: Sadtoń (oprac.) 2018, s. 36.



Wartość wskaźnika według parafii



Wartość średnia dla Polski – 16,0

Rys. 5.

Wskaźniki *communicantes* według parafii w 2016 r. (w %)

Źródło: Sadłoń (oprac.) 2018, s. 38.

Mimo tych ogólnopolskich tendencji religijnych w ostatnich latach życie parafialne na wsi cechuje daleko posuniętą ciągłość z życiem parafii sto lat temu. Polacy na wsi znacznie częściej chodzą do kościoła niż w mieście. Różnica wskaźnika *dominantes* pomiędzy parafiami miejskimi i wiejskimi wynosi aż kilkanaście procent. Przykładowo w 2006 r. wskaźnik *dominantes* i *communicantes* w parafiach wiejskich wynosił kolejno 51,2% i 18%, zaś w parafiach miejskich – 39,6% i 14,8% oraz 43,1% i 15,6% w parafiach miejsko-wiejskich (Gudaszewski 2009, s. 169).

Tab. 2.

Wskaźniki *dominantes* i *communicantes* według typów parafii w 2006 r. (w %)

Wyszczególnienie	Polska – ogółem	Wiejskie	Miejsko-wiejskie	Miejskie
<i>Dominantes</i>	44,5	51,2	43,1	39,6
<i>Communicantes</i>	16,1	18,0	15,6	14,8

Źródło: Gudaszewski 2009, s. 169.

Przejawem ciągłości życia religijnego na wsi jest praktyka wizyty duszpasterskiej, czyli tzw. kolędy. Odbywa się ona najczęściej w okresie Bożego Narodzenia i na wsi obejmuje wciąż niemal wszystkie gospodarstwa domowe. Przykładowo w 2006 r. jedynie 2% badanych mieszkańców diecezji radomskiej deklarowało, że nie przyjmuje kolędy (Zdaniewicz, Zaręba 2008a). W diecezji bydgoskiej w 2008 r. aż 83% mieszkańców odpowiedziało, że przyjmuje księdza „po kolędzie” co roku (Zdaniewicz, Zaręba 2008b). O żywej pobożności ludowej na wsi świadczy również rozwój nowych form kultu maryjnego. Wciąż najbardziej rozpowszechnioną formą kultu Matki Bożej w pobożności parafii są różaniec i nabożeństwa majowe, które praktykuje się we wszystkich parafiach wiejskich w Polsce. Nabożeństwa majowe sprawowane są zasadniczo w świątyniach, jedynie w kilku procentach parafii odbywają się przy okolicznych kapliczkach. Znacznie rzadziej, bo w co czwartej parafii, odbywa się też poświęcenie Niepokalanemu Sercu Maryi 22 sierpnia. Poza różańcem i nabożeństwem majowym wśród innych form kultu maryjnego najbardziej popularne są różnego rodzaju nowenny. Najpopularniejsza w Polsce jest nowenna do Matki Bożej Nieustającej Pomocy, którą praktykuje się w 18% parafii. Innymi popularnymi nowennami są nowenna do Matki Bożej Szkaplerznej, do Matki Bożej Pocieszenia, Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny, Wspomożycielki Wiernych, Matki Bożej Częstochowskiej oraz nowenna pompejańska. Wśród

innych form kultu Matki Bożej wyróżniają się Godzinki ku czci Matki Bożej, które praktykowane są w 6% parafii. Znany jest również Apel Jasnogórski, procesje maryjne, nabożeństwo do siedmiu boleści Matki Bożej, Godzina Łaski w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, wspomnienia Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych. O kontynuacji form pobożności przy jednoczesnej otwartości na nowe postaci praktyk religijnych świadczy rozwój kultu Matki Bożej Fatimskiej po II wojnie światowej, a szczególnie od lat osiemdziesiątych XX w. Wyniki badań przeprowadzonych w 2015 r. we wszystkich parafiach katolickich wskazują, że nabożeństwo fatimskie odbywa się w zdecydowanej większości parafii wiejskich (63%) (Sadłoń 2016). Mimo słabnącej siły oddziaływania religijnego parafii duszpasterstwo parafialne na wsi wciąż jest odbierane dobrze. Wśród badanych w 2016 r. katolików praktykujących diecezji siedleckiej niemal wszyscy oceniali prowadzone rekolekcje parafialne pozytywnie, jako okazję do pogłębienia własnej wiary i przygotowanie do spowiedzi. Podobnie jak sto lat temu, nadal istotna rola religijna parafii kontrastuje z moralnością życia na wsi. W parafiach wiejskich diecezji siedleckiej wierni częściej niż w parafiach miejskich podejmują praktyki religijne, częściej angażują się w życie wspólnoty, częściej pomagają osobiście przy parafii i częściej spełniają posługi liturgiczne, a jednocześnie częściej niż w miastach chodzą do kościoła ze względu na to, że inni tak robią, a ich motywacja spowiedzi częściej wynika tylko z potrzeby wypełnienia przepisu kościelnego. Wierni w parafiach wiejskich mają również zdecydowanie bardziej świeckie wyobrażenie Kościoła i rzadziej akceptują zasady etyki katolickiej. Jedynie ok. połowy katolików praktykujących w diecezji siedleckiej, która ma wyraźnie charakter wiejski, akceptuje nauczanie moralne Kościoła (Sadłoń, Tutak, Wielebski, Zowczak 2017). Oznacza to, że po stu latach parafie wiejskie wciąż cechują się specyficznym rysem pobożności.

Parafia a wiejskie społeczności lokalne

Spoglądając na miniony wiek, można dostrzec trzy zasadnicze okresy kształtowania się relacji pomiędzy życiem wiejskiej parafii a dominującą na wsi kulturą. W pierwszym z nich, trwającym do wybuchu II wojny światowej, życie parafii i ogółu społeczności lokalnej nie tylko w znacznej mierze się zazębiały, lecz także wzajemnie się przenikały i uzupełniały. Rola religijna parafii wyraźnie pokrywała się z oddziaływaniem kulturowym. Odpusty parafialne pełniły funkcję więziotwórczą. Przy tej okazji starsi parafianie spotykali się ze znajomymi oraz załatwiali różne sprawunki, młodzi zaś podejmowali

pierwsze kontakty towarzyskie. W parafii człowiek przeżywał najważniejsze wydarzenia swojego życia, od chrztu aż po pogrzeb. Zakotwiczona w parafii pobożność przenikała się z życiem codziennym chłopów poprzez lokalny etos, który określał i kształtował bycie częścią danej społeczności wiejskiej. Etos ten był silniejszy niż poczucie narodowości, które w tamtym okresie dopiero się kształtowało. Opierał się on w znacznym stopniu na religijnych zasadach moralnych, zaś parafia i Kościół były jego instytucjonalnym gwarantem. Sądy gromadzkie, czyli rugowe, za przestępstwa obyczajowe wymierzały kary w formie chłost, tj. plag, kary pieniężnej dla dworu, poczęstunku dla wójta, złożenia odpowiedniej darowizny do parafialnego kościoła lub pokuty publicznej, polegającej najczęściej na leżeniu krzyżem podczas nabożeństwa w kościele. Postępowanie mieszkańców oceniane było zgodnie z przykazaniami kościelnymi. Podstawą wychowania dzieci i młodzieży były zasady wiary. Z tego też powodu mieszkańcy Żmiącej usiłowali, niestety bezskutecznie, sprowadzić do wsi zakonnice, aby uczyły w szkole i w ten sposób lepiej niż świeccy nauczyciele wychowywały dzieci (Wierzbicki 1963, s. 145). Parafia również stanowiła punkt odniesienia sąsiedzkiej pomocy. Mieszkańcy parafii udzielali wzajemnej pomocy poszkodowanym przez pożar, co w tamtych czasach nie było aż tak rzadkim kataklizmem. Dążenia niepodległościowe oraz mobilizacja zmierzająca w kierunku wypracowania kultury narodowej wzmocniły rolę parafii. Parafia postrzegana była jako organizacja przyczyniająca się do modernizacji i postępu. Księża organizowali często oświatę i wiejską kulturę, bo zazwyczaj byli najlepiej wykształconymi mieszkańcami wsi. W ten sposób o gospodarczej roli duchowieństwa pisze Bujak (1908, s. 137–140):

Główny cel działalności duchowieństwa nie jest gospodarczy, nie tworzy ono osobnej klasy produkcyjnej, choć dzięki rodzajowi znacznej części swego uposażenia prowadzi przedsiębiorstwa rolnicze (folwarczki plebaskie, liczące po kilkadziesiąt morgów pola), a jednak, z powodu właściwości życia gospodarczego w Galicyi i obecnego stanu kulturalnego ogromnej masy ludności, duchowieństwo ma doniosłe, pierwszorzędne znaczenie dla rozwoju gospodarczego kraju, jako wychowawca i kierownik ludu w zbiorowych przedsięwzięciach gospodarczych (assocjacje).

W parafiach powstawały biblioteki, zespoły teatralne, chóry i orkiestry. Według Wierzbickiego w opisywanej wcześniej przez Bujaka wsi Ujanowice „w dwudziestoleciu poza licho wyposażoną biblioteką szkolną istniała (...) stosunkowo dobrze zaopatrzona biblioteka parafialna, licząca 758 książek,

która w latach 1936–1939 miała 189 czytelników, wypożyczyli oni 2324 książki” (Wierzbicki 1963, s. 140). Po 1918 r. w Ujanowicach rozwinęło się czytelnictwo czasopism. Najwięcej (bo aż 24) osób prenumerowało pisma religijne, jedynie 10 – pisma polityczne, a 4 – pisma gospodarcze. W Ujanowicach działał też kiosk parafialny, w którym mieszkańcy mogli nabyć dodatkowo prasę, a nawet część egzemplarzy otrzymywali bezpłatnie (Wierzbicki 1963, s. 141). Ponadto w Ujanowicach prowadzona przez księdza wikarego wiejska kapela ćwiczyła w święta i dni ślote. Księża nie tylko byli doradcami w sprawach moralnych i duchowych, lecz także organizowali system usług społecznych na wsi. Taką rolę parafie katolickie odgrywały zarówno w ojczyźnie, jak i na emigracji w Stanach Zjednoczonych (Smith 1978, s. 1165). Przy tej okazji przypomnieć należy postać ks. Wacława Blizińskiego i jego wkład w rozwój wiejskiej parafii w Liskowie w powiecie kaliskim. Nowy proboszcz już na samym początku XX w. promował oświatę wśród swoich parafian przez zorganizowanie szkoły dla dzieci i prenumeratę czasopism. Opierając się na parafii, zorganizował również lokalną spółdzielczość, ochronkę, dom ludowy, kółka rolnicze, mleczarnię oraz kasy oszczędnościowo-pożyczkowe. Podobną działalność na podkarpaciu prowadził ks. Antoni Tyczyński w parafii Albigowa koło Łańcuta. Wiele podobnych przedsięwzięć wywodzących się z zapoczątkowanych w XX w. parafialnych inicjatyw społecznych po 1918 r. zyskało swobodę działania, przez co ich oddziaływanie stało się jeszcze silniejsze. Wtedy też tego typu pojedyncze inicjatywy były oficjalnie promowane przez polskie władze państwowe. Przy parafii działały organizacje, przede wszystkim Krucjaty Różańcowe, tercjarstwo czy organizacje charytatywne, od 1929 r. pod szyldem przede wszystkim Caritas. Według Zbigniewa Wierzbickiego organizacje katolickie w niektórych parafiach funkcjonowały znacznie sprawniej niż organizacje i instytucje rolnicze (Wierzbicki 1963, s. 122). W Żmiącej w okresie międzywojennym działało prężnie Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży zrzeszające niemal całą młodzież męską oraz żeńską. Jego aktywność polegała na przygotowywaniu odczytów, chórów, orkiestry oraz przedstawień i wystaw (Wierzbicki 1963, s. 145–146). W pierwszym dziesięcioleciu swojego istnienia stowarzyszenie zorganizowało 123 wykłady, 38 przedstawień, 40 poranków, 20 obchodów rocznic narodowych, 2 konkursy hodowli kur, 3 uprawy buraków, 1 lnu (Wierzbicki 1963, s. 146). Wielu wiejskich działaczy parafialnych, również księża, włączało się także w działalność polityczną, głównie w obrębie ruchu ludowego. Bujak w ten sposób pisze o roli politycznej księży: „Wpływ duchowieństwa ma pierwszorzędne znaczenie polityczne, może prawie równoznaczne z pieniędzmi; z kim się duchowieństwo oświadczy, ten ma największe szanse zdobycia głosów

chłopskich" (Bujak 1903, s. 132–133). Dlatego też, badając pamiętniki ludności wiejskiej, Stanisław Siekierski dostrzegł zawartą w nich krytykę zaangażowania księży w politykę oraz współpracy z najbogatszymi grupami mieszkańców wsi (Siekierski 1995). Warto jednak zwrócić uwagę na religijny pluralizm, który występował w wielu obszarach II Rzeczypospolitej. Katolicy parafianie nie tylko w zachodniej i południowej części kraju mieli za sąsiadów głównie prawosławnych, grekokatolików oraz żydów. Do tej pory nie zostało zbadane, w jakim stopniu poszczególne wyznania integrowały się w jednej społeczności wiejskiej, a na ile stanowiły odrębne i oddzielone systemy społeczne.

W czasie II wojny światowej mimo daleko idących restrykcji parafie prowadziły działalność charytatywną. Organizacje Caritas zostały przekształcone w sekcje Polskich Komitetów Opiekuńczych, podporządkowane Radzie Głównej Opiekuńczej. Działalność lokalna komitetów opierała się w znacznym stopniu na darowiznach składanych w kościołach parafialnych. Większą swobodę i możliwość oddziaływania miały parafie na wschodzie kraju.

Po II wojnie światowej parafie katolickie wchodzą w nowy etap. W 1945 r. Rada Ministrów Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej wypowiedziała konkordat. 9 lutego 1953 Rada Państwa ogłosiła dekret o obsadzaniu stanowisk kościelnych, który dawał władzy komunistycznej możliwość kontrolowania wewnątrzkościelnych decyzji. W 1953 r. zakazano kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu wykonywania swoich urzędowych prymasowskich, aresztowano bp. Antoniego Baraniaka kierującego sekretariatem archidiecezji warszawskiej i rozpoczęto sfinansowany proces bp. Czesława Kaczmarka z diecezji kieleckiej. Komuniści inicjowali powstawanie wewnątrz Kościoła opozycyjnych względem biskupów organizacji i środowisk. W latach sześćdziesiątych stopniowo usuwano nauczanie religii ze szkół i likwidowano szkoły katolickie. Zamknięto również wydawnictwa kościelne i katolickie tytuły prasowe. Klerycy odbywali obowiązkową służbę wojskową. Niechętnie udzielano pozwoleń na budowę kościołów, co w sytuacji powojennych potrzeb było szczególnie dotkliwie. W ramach podporządkowanego aparatowi państwa Związku Bojowników o Wolność i Demokrację utworzono organizację składającą się z księży. Członkowie Głównej Komisji Księży mieli zapewnione przywileje państwowe, w tym również pozwolenia na budowę kościołów. Niektórzy z nich, pochodzący również z parafii wiejskich, jawnie popierali komunistyczne władze oraz donosili na innych księży. W 1959 r. z inspiracji państwa powstało Centrale Koło Księży Caritas oraz kierowane przez świeckich Stowarzyszenie „Pax”. Kościół w propagandowej prasie był przedstawiany jako wróg narodu polskiego. Rozpoczęto inwigilację duchowieństwa. Restrykcje wprowadzone przez komunistów wymusiły

wycofanie się Kościoła z życia publicznego. Po zlikwidowaniu organizacji katolickich na poziomie centralnym, takich jak np. Akcja Katolicka, aktywność społeczno-religijna katolików skupiła się w parafiach, głównie wiejskich (Ordon 2002, s. 99; Ostrowski 2000, s. 124). Katolicka aktywność społeczna prowadzona jest więc z jednej strony w sterowanych centralnie przez komunistów stowarzyszeniach, a z drugiej – w niezależnych i działających lokalnie na peryferiach grupach parafialnych. Parafialne organizacje miały w dużym stopniu charakter dewocyjny i bazowały przede wszystkim na pobożności ludowej oraz inspirowane były przez księży parafialnych (Piwowarski 1993, s. 4–5). Najbardziej rozpowszechnioną formą aktywności w parafiach byli ministranci oraz scholki parafialne. Po Soborze Watykańskim II znalazło się jeszcze miejsce dla lektorów, czyli starszej młodzieży męskiej. Na parafiach opierał swój ruch oazowy ks. Franciszek Blachnicki. Początkowo polegał on przede wszystkim na krzewieniu trzeźwości. Do roku 1960 ok. 100 tys. osób było zaangażowanych w tzw. Krucjatę Trzeźwości. Po aresztowaniu ks. Blachnickiego w 1961 r. zasięg ruchu trzeźwościowego został mocno ograniczony. Również ogólny wpływ parafii wiejskich znacznie stłumiono w porównaniu z okresem przedwojennym. Wiązało się to z ogólnym obniżeniem autorytetu instytucji kościelnych. Parafia przestała być tak jak wcześniej uniwersum organizującym życie społeczności lokalnej. Edward Ciupak zwraca też uwagę na przejmowanie przez świeckie instytucje funkcji dotychczas pełnionych przez parafie (Ciupak 1965). Taka zmiana nie wynikała wyłącznie z działań politycznych, lecz była konsekwencją otwarcia wsi na nowe trendy kulturowe i migracji pomiędzy wsią i miastem. „Świat przestał być dla chłopa światem parafialnym, ojczyzną przestała być «nasza okolica», a stała się nią, jak i dla mieszkańców miast, cała Polska” (Gałąj 1978, s. 131). W tym okresie osłabił się parafialny ekskluzywizm przejawiający się w poczuciu wyjątkowości oraz odrębności własnej parafii względem innych (Mariański 1983, s. 272–273). Jeśliby odwołać się do Stefana Nowaka, to osłabienie więzi parafialnych przyczyniło się do powstania próżni socjologicznej, czyli społecznej przepaści dzielącej centralne instytucje państwowe i najmniejszą komórkę życia społecznego, którą jest rodzina (1979, s. 155–173)². Wcześniej tę przestrzeń wypełniały właśnie w znacznym stopniu formy organizacji społecznej skupione wokół parafii. W sytuacji wymuszonego ograniczenia sfery oddziaływania parafii nie było innych instytucji, które mogłyby automatycznie zagospodarować tę społeczną lukę. Również w badaniach dotyczących

² Zdaniem Pawła Starosty choć teza o istnieniu „próżni socjologicznej” w powojennym polskim społeczeństwie nie ma zastosowania do obszarów wiejskich, to jednak nie należy kwestionować osłabienia się więzi z parafią okresie powojennym (Starosta 1995).

ówczesnego okresu często pomijano zagadnienie parafii, ponieważ, jak pisał Władysław Piwowarski, w okresie po II wojnie światowej dominował – obecny zresztą do dzisiaj w myśleniu na temat Kościoła – „podwójny centralizm”, wychodzący z założenia, że Kościół, tak jak państwo, jest przede wszystkim instytucją zarządzaną odgórnie i centralnie. Skutkowało to pomijaniem w badaniach społecznych roli parafii na szczeblu lokalnym (Firlit 1990b, s. 12). Faktycznie jednak parafia nadal integrowała społeczność lokalną na wsi (Wieruszewska-Adamczyk 1978). Wciąż jednak w parafii sfera prywatna i publiczna nakładały się na siebie. Choć słabiej niż wcześniej, parafia nadal oddziaływała na swoich mieszkańców poprzez mechanizmy „korekcyjno-karzące”.

Przemiany w więzi z parafią mieszkańców wsi dotyczą raczej cech drugorzędnych, powiązanych z osłabieniem tradycyjnych więzi społecznych i kontaktów osobowych „twarzą w twarz” oraz kulturowej odrębności wsi. Jeżeli parafia przestała być najbardziej żywotną placówką (formą) uczestnictwa w kulturze, jeżeli zmalały nieco jej funkcje kontrolne, to równocześnie wzrosły funkcje kształtąco-wychowawcze (katechizacja) i *stricte* religijne (Mariański 1983, s. 272–273).

Zdaniem Mariańskiego w okresie powojennym utrzymał się wysoki autorytet księdza na wsi, choć znacznie bardziej niż uprzednio miał on charakter przede wszystkim religijny, osłabło zaś jego znaczenie w sferze pozareligijnej. Takie odejście od kulturowego tradycjonalizmu i towarzyszącego mu katolicyzmu folklorystycznego stanowiło okazję do zogniskowania się aktywności parafii wokół sfery religijnej. Również Kościół podjął wysiłek duszpasterski w tym kierunku.

W 1956 r. Władysław Gomułka rozpoczął proces liberalizacji relacji z Kościołem, zmierzając w kierunku tworzenia socjalizmu z ludzką twarzą. Wtedy właśnie uwolniony prymas Wyszyński zainicjował Wielką Nowennę, mającą na celu przygotowanie narodu do obchodów tysięcznej rocznicy chrztu Polski. Zapoczątkowana przez prymasa mobilizacja przed tym wydarzeniem dotyczyła przede wszystkim „duchowych sił” zgromadzonych w niedającej się podporządkować władzy pobożności ludowej. Oznaczało to, że punkt ciężkości polskiego katolicyzmu w epoce komunizmu ugruntował się w parafiach, przede wszystkim wiejskich. Prymas Wyszyński zainicjował pielgrzymkę kopii obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej po wszystkich parafiach w Polsce. W 1966 r. w okolicach Ostródy obraz został skonfiskowany przez aparat bezpieczeństwa. Dalej od parafii do parafii pielgrzymowały już tylko puste ramy obrazu. Jak wskazują prowadzone

przez państwo badania sondażowe z tamtego okresu, wspólnoty parafialne stały się jedyną szerszą przeciwwagą dla skutecznej ateizacji społeczeństwa polskiego (por. Kosęła 1966). Zdaniem Edwarda Ciupaka takie ścieranie się sfer religijnej i pozareligijnej było widoczne przede wszystkim na wsi: „W dzisiejszej wsi można dostrzec wyraźniej niż na terenie miasta proces wzajemnej kompenetracji dwóch kultur – religijnej i świeckiej, proces, który coraz bardziej staje się widoczny w miarę tego, jak wieś przestaje być społecznością izolowaną” (Ciupak 1961, s. 3). Ewelina Szpak wskazywała ponadto, że wśród chłopów rośnie poczucie solidarności z represjonowanym przez władze komunistyczne duchowieństwem (Szpak 2013, s. 268), a Aleksander Wat wyrażał przekonanie, że religijność skupiona wokół parafii niosła w sobie niezwykłą siłę społeczną zdolną obronić naród przed stalinizmem (Wat 1990 za Bukraba-Rylska 2008, s. 50–73).

Skupiona w parafii i w sposób wymuszony ograniczana działalność społeczna katolików zyskała nowy dynamizm w latach osiemdziesiątych. Podczas gdy społeczeństwo polskie stawało się coraz bardziej wrażliwe na opresję ze strony aparatu państwa, Kościół stawał się coraz bardziej głosem narodu. Parafie katolickie uczestniczyły w aktywizacji społecznej ludności wiejskiej (Wszółek 1986). Władysław Piwowarski w rytuałach stanowiących przejaw pobożności ludowej, które przetrwały od czasów przedwojennych, widział podstawę przynależności nie tylko religijnej, lecz także narodowej (Piwowarski 1982, s. 125–134). Stłamszona i wycofana do parafii działalność społeczna uzyskuje w latach osiemdziesiątych nowe obszary. Parafialne salki służące nie tylko do prowadzenia katechezy stawały się coraz bardziej „przestrzenią społecznej wolności” względem opresji komunistycznego państwa³. Korzystając z sił skupionych w parafiach, Kościół został partnerem dialogu z władzą państwową oraz mediatorem w konflikcie z robotnikami. Pielgrzymki Jana Pawła II do Polski były wydarzeniami o zasięgu ogólnospołecznym i w szerokim zakresie mobilizowały katolików. Aby spotkać się z papieżem, przybywała masowo – autokarami, pociągami i nierzadko pieszo – ludność wiejska. W ten sposób pielgrzymki papieskie ujawniały skupione wokół wiejskich parafii siły społeczne. Bez wątplenia budowało to znaczenie wiejskiego katolicyzmu w przestrzeni społecznej, a nawet publicznej. Parafie wiejskie służyły również jako kanał dystrybucji pomocy charytatywnej z Zachodu, tzw. darów. W 1988 r. 70% parafii wiejskich organizowało pomoc charytatywną (Firlit 1990a, s. 122).

Po okresie ożywienia w latach dziewięćdziesiątych XX w. Kościół katolicki w Polsce wkroczył w etap intensywnej instytucjonalizacji. Tworzone były

³ Zob. rozdział T. Kozłowskiego, J. Olaszka, *Dynamika rozwoju rolniczej „Solidarności” (1980–1989)*, w niniejszym tomie.

wcześniej formy organizacji. W 2008 roku na wsi działało ponad tysiąc różnych typów organizacji parafialnych. Mniejsza liczba członkostw wynikała z faktu, że parafie wiejskie są znacznie mniejsze pod względem liczebności mieszkańców. Faktycznie zaś poziom przynależności do organizacji przyparafialnych na wsi jest wyższy niż w mieście. Średnia wartość wskaźnika *participantes*, oznaczającego odsetek osób należących do organizacji przyparafialnych względem ogółu katolików mieszkających w parafii, dla parafii miejskich wynosiła w 1998 roku 5,1%, a w roku 2008 – 6,9%, natomiast dla parafii wiejskich dwukrotnie więcej, czyli odpowiednio: 10,1% i 12,4%. Po środku lokował się wskaźnik wyliczony dla parafii miejsko-wiejskich.

Na początku XXI w. rola parafii wiejskich wciąż wiąże się bez wątpienia z religijnością i nagromadzonym wokół parafii religijnym kapitałem społecznym, w tym przede wszystkim zaufaniem. Kapitał społeczny skupiony na poziomie mikro wokół parafii związany jest z codziennym funkcjonowaniem społeczności lokalnej i nie jest tożsamy z kapitałem skupionym wokół centralnych instytucji Kościoła, takich jak Episkopat czy prymas, który ma znaczenie przede wszystkim historyczne. Poziom kapitału społecznego w parafiach wiejskich jest wyższy niż w parafiach miejskich (Sadłoń 2014a, s. 11–29). Niestety, ma on charakter przede wszystkim wsozny (*bonding*), czyli w pewnym sensie zamknięty, nie zaś pomostowy (*bridging*), który byłby w stanie łączyć ludność ponad podziałami społecznymi (Sadłoń 2014a). W roku 2002 aż 66% mieszkańców wsi znało nazwisko proboszcza parafii zamieszkania. W ciągu 10 lat odsetek ten utrzymywał się niemal na tym samym poziomie (w roku 2012 wyniósł 68%). Generalnie rola duchowieństwa jest na wsi postrzegana pozytywnie. W roku 2010 w parafiach wiejskich diecezji warszawsko-praskiej 57% osób zadeklarowało, że „proboszcz chętnie radzi się parafian”, w 2009 r. w diecezji płockiej – 60%, a w diecezji drohiczyńskiej – 65%. W 2002 r. 67% Polaków uznało, że istnieje współpraca między świeckimi i księżmi w parafii, jedynie 8% było przeciwnego zdania, a pozostałe 25% nie wiedziało, jakiej udzielić odpowiedzi na tak postawione pytanie. Jednak interakcje pomiędzy księżmi i wiernymi na wsi są bardzo rzadkie i formalne. 77% badanych w 2002 r. zadeklarowało, że nigdy nie zwrócili się o pomoc do księdza, gdy byli w potrzebie. Również poczucie związku z własną parafią jest znacznie silniejsze w parafiach wiejskich niż miejskich. Przykładowo w diecezji drohiczyńskiej (2010 r.), a więc diecezji o jednym z najwyższych odsetków parafii wiejskich w kraju, występuje silna zależność pomiędzy poczuciem związku z parafią, własną gminą i miejscowością zamieszkania. Przynależność do parafii ma konotacje lokalne. Mieszkańcy postrzegają parafię jako własną społeczność lokalną. Oznacza to,

że poczucie związku z parafią wpisane jest silniej w kontekst lokalny niż ściśle religijny. Według raportu CBOS w 2008 roku 30% Polaków deklaroowało pracę na rzecz parafii lub parafian, a 80% wspierało parafię finansowo (Wciórka 2008). Z badań ISKK wynika, że w 2002 r. 77% Polaków deklaroowało składanie ofiar na rzecz parafii, zaś 70% dotowało Kościół poprzez finansowanie konkretnego przedsięwzięcia. Niespełna 40% twierdziło, że wykonywało osobistą pracę na rzecz parafii, a 35% podejmowało działania w akcjach zorganizowanych przez innych (Zdaniewicz, Zaręba 2004). W 1991 r. z parafią czuło się związanych 85,7% Polaków (na wsi 91%) niezależnie od tego, czy w miejscu zamieszkania spędziło dzieciństwo i młodość, czy też nie (Firlit 1993, s. 96). W roku 2015 odsetek ten niewiele się zmienił i wynosił 80,5% (Bieńkuńska 2017, s. 162). Dotychczasowy spadek praktyk religijnych nie jest tak głęboki, aby przekładał się na sposób funkcjonowania parafii wiejskich. Również obserwowane w ostatnich latach zmniejszenie się liczby powołań kapłańskich nie zaburzyło do tej pory ciągłości w duszpasterstwie parafialnym, jak ma to miejsce na zachodzie Europy.

Specyfikę parafii wiejskich dobrze oddaje sposób funkcjonowania parafialnych rad duszpasterskich. W ich działalności ujawniają się zarówno mocne, jak i słabe strony parafii wiejskich. Aktualny status rad parafialnych nawiązuje do statutu rad parafialnych przyjętego przez Konferencję Episkopatu Polski 7 września 1947 r. Wtedy jednak działalność rad parafialnych miała charakter przede wszystkim gospodarczy. Po Soborze Watykańskim II nadano radom wyraźną specyfikę duszpasterską, tworząc obok rad ekonomicznych również rady duszpasterskie. Parafialne rady duszpasterskie wyrastają więc z eklezjologii posoborowej, w tym z idei wspólnotowego charakteru parafii oraz kształtowania tej ostatniej w klimacie współodpowiedzialności także parafian świeckich za realizację misji Kościoła. Po okresie intensywnego rozwoju sieci parafialnej w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych Kościół w Polsce podjął pod koniec XX i na początku XXI w. wysiłek budowy w obrębie parafii „struktur refleksyjnych” oraz wykorzystania narzędzi budowania wspólnoty (*community organizing*). Z perspektywy oficjalnych dokumentów celem rady ma być współpraca świeckich w rozwijaniu aktywności duszpasterskiej oraz przekształcanie parafii we wspólnotę (Kongregacja ds. Duchowieństwa 2001, pkt 26). W 2012 r. parafialne rady duszpasterskie istniały w 81% parafii wiejskich w Polsce, częściej niż w parafiach miejskich (77%). Oznacza to, że na przełomie XX i XXI w. dokonał się intensywny proces tworzenia duszpasterskich rad parafialnych. Zaczęto powoływać do nich najczęściej mieszkańców, których kompetencje miały być użyteczne w funkcjonowaniu parafii. Nierzadko do

rady były wybierane osoby, które odgrywały już w społeczności lokalnej istotną rolę, np. sołtysi czy lekarze. Tak konstruowana rada parafialna posiada przede wszystkim charakter pragmatyczny, dominuje nastawienie na podejmowanie konkretnych zadań. Znacznie rzadziej na wsi tworzy się rady duszpasterskie z przedstawicieli poszczególnych organizacji parafialnych, a ich i działalność jest bardzo ograniczona. Jednak rady parafialne pełnią najczęściej funkcję fasadową. Potencjał świeckich nie jest w nich wykorzystywany. O specyfice parafii wiejskich świadczy również ich postawa względem nowych technologii. Pomiędzy 2010 i 2016 r., chociaż niemal dwukrotnie wzrósł odsetek parafii wiejskich, które prowadzą stronę internetową, to jednak wciąż wynosi on jedynie 42%. Znacznie mniej (11%) parafii wiejskich posiada własny profil na portalach społecznościowych. Działalność wydawnicza parafii wiejskich jest też znacznie słabsza niż parafii miejskich. 16% wydaje gazetkę w formie papierowej, 2% – książki, 5% – broszury. Odpowiednie odsetki dla parafii miejskich wynoszą kolejno 45%, 4% i 14%

Powrót lekcji religii do szkół publicznych zmienił dynamikę funkcjonowania parafii. Prowadzone lekcje religii w szkole nie skupiają już młodzieży przy parafii. Podjęty został w związku z tym wysiłek, aby kontakt parafii z młodzieżą zintensyfikować poprzez prowadzenie przygotowania do sakramentów, szczególnie bierzmowania. Młodzież oprócz odbywania edukacji religijnej w szkołach uczestniczy przez jeden lub dwa lata w regularnych spotkaniach przygotowawczych do sakramentu bierzmowania. W tym czasie, zgodnie z utartą praktyką, ma obowiązek uczestniczyć również w praktykach religijnych w parafii.

Podsumowanie

Przez ostatnie 100 lat sieć parafii katolickich w Polsce podlegała procesowi stopniowego rozwoju. Mimo zniszczeń i strat wywołanych II wojną światową liczba parafii stopniowo rosła. Sieć parafialna powstała również na terenach wiejskich, które po wojnach znalazły się na terytorium Polski. W początkach odrodzonego państwa polskiego parafie katolickie stanowiły nie tylko integralną część wiejskich społeczności, lecz także można je było nawet utożsamiać z lokalną społecznością na większości terenów II Rzeczypospolitej. Po II wojnie światowej w wyniku odgórznej polityki państwa oraz procesów industrializacji i urbanizacji parafia straciła swoją kluczową rolę w organizowaniu życia polskiej wsi. Proces autonomizacji życia świeckiego i religijnego na wsi otworzył jednak przestrzeń dla wzmocnienia funkcji religijnych parafii. Silna pobożność ludowa stała się jednym z zasadniczych kapitałów polskiej wsi, również

w wymiarze społecznym. Parafia wypełniała rosnącą przepaść społeczną, która powstawała pomiędzy rodziną a sterowanymi centralnie formami organizacji społecznej. Przemiany demokratyczne postawiły przed parafiami nowe wyzwania. Umożliwiły ich rozwój instytucjonalny. W wiejskich parafiach, mimo odpływu ludności ze wsi, rozpoczął się proces aktywizacji oraz upodmiotawiania świeckich. Nie był jednak na tyle silny, aby przeciwstawić się prywatyzacji życia religijnego i ogólnej dezintegracji społeczności wiejskich. Bez wątplenia współczesna parafia wiejska nie tworzy, tak jak przed wojną, lokalnego uniwersum skupiającego w sobie różne wymiary życia lokalnego. Wciąż jest jednak jedną z najważniejszych instytucji lokalnych integralnie połączonych z życiem społecznym i kulturowym polskiej wsi. Było to możliwe dzięki daleko posuniętej adaptacji parafii do zmieniających się warunków. Obraz parafii wiejskiej jako skamienieliny, która z trudem poddaje się wpływom zmieniającej się kultury, nie jest prawdziwy. Parafia wiejska przez ostatnie 100 lat potrafiła nastawiać swoje żagle do wiejącego wiatru przemian kulturowych, cechując się ciągłością, a jednocześnie innowacyjnością. W ten sposób instytucję parafii katolickiej można porównać do zwierciadła, w którym odbija się zmieniające się oblicze polskiej wsi i wiejskiej kultury.

ROZBIORY

II RP

WOJNA

PRL

III RP

1918

1939 1945

1989

2018

1925:
podpisanie
konkordatu

1945:
zerwanie
konkordatu

1980:
powstanie
„Solidarności”

1993:
ponowne
podpisanie
konkordatu

1957:
rozpoczęcie
„Wielkiej
Nowenny”

1978:
kardynał
Wojtyła
papieżem

1989:
ustawa
o stosunku
Państwa
do Kościoła
Katolickiego

2005:
Śmierć Jana
Pawła II

KONTEKST SPOŁECZNY

Pluralizm
religijny

Ateizacja
sterowana

Jednorodność
wyznaniowa

Polityczna rola
Kościoła

Debata na temat
statusu Kościoła w
państwie

Debata na temat
obecności w UE

Wzrost jakości
życia

PROCESY RELIGIJNO-KULTUROWE

Przenikanie się
lokalnej kultury
i życia religijnego

Autonomizacja
i prywatyzacja
życia religijnego

Aktywizacja życia
duszpasterskiego

Integracja
społeczno-
polityczna
katolicyzmu

Przyspieszona
instytucjonalizacja

Stabilizacja
organizacyjna
„odkościehlenie”
religijności

Oś diachroniczna: przemiany Kościoła
katolickiego (oprac. własne)

Bibliografia

- Adamczuk L. (1991). Struktura organizacyjno-terytorialna Kościoła. W: L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.), *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny*. Warszawa: GUS, Zakład Socjologii Religii SAC.
- Adamczuk L., Mariański J., Zdaniewicz W. (1991). Życie religijne. W: L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.), *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny*. Warszawa: GUS i Zakład Socjologii Religii SAC.
- Adamczuk L. (2010). Nauczanie religii w Polsce 1945–1999. W: *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*. Warszawa: ISKK.
- Ammerman N.T. (2005). *Pillars of Faith: American Congregations and Their Partners*. Berkeley: University of California Press.
- Baniak J. (1988). Wieś polska jako źródło naboru powołań kapłańskich i zakonnych. *Młodość i Wieś*, A/1988, 37–42.
- Baniak J. (2009). Powołania kapłańskie i zakonne w Kościele katolickim w Polsce. *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie Pedagogika*, 18, 143–157.
- Bieńkuńska A., Piasecki T. (2017). Jakość życia w Polsce w 2015 r. Wyniki badania spójności społecznej. Warszawa: GUS.
- Bujak F. (1901). *Maszkienice, wieś powiatu brzeskiego: stosunki gospodarcze społeczne*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Bujak F. (1903). *Żmija. Wieś powiatu limanowskiego. Stosunki gospodarcze i społeczne*. Kraków: G. Gebethner.
- Bujak F. (1908). *Galicja. Tom I. Kraj. Ludność. Społeczeństwo. Rolnictwo*. Lwów–Warszawa: Księgarnia H. Altenberga, E. Wende i Spółka.
- Bukraba-Rylska I. (2008). Religijność ludowa. Zjawisko i związane z nim kontrowersje. *Wieś i Rolnictwo*, 138, 50–73.
- Bystron J. (1936). *Kultura ludowa*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Chałasiński J. (1935). Parafia i szkoła parafialna wśród emigracji polskiej w Ameryce. Studium dzielnicy polskiej w Potudniowym Chicago. *Przegląd Socjologiczny* 3 (3–4), 633–711.
- Chaves M. (2004). *Congregations in America*. Harvard: Harvard University Press.
- Ciupak E. (1965). *Kult religijny i jego społeczne podłoże; studia nad katolicyzmem polskim*. Warszawa: LSW.
- Ciupak E. (1961). *Parafianie? (Wiejska parafia katolicka)*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Czarnowski S. (1946). Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego. W: S. Czarnowski, *Kultura*. Bydgoszcz: Spółdzielnia Wydawnicza Książka.
- Czarnowski S. (1956a). Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego. W: S. Czarnowski, *Dzieła*, t. 1. Warszawa: PWN.
- Czarnowski S. (1956b). Reakcja katolicka w Polsce w końcu XVI i na początku XVII wieku. W: S. Czarnowski, *Dzieła*, t. 2: *Studia z historii myśli i ruchów społecznych*. Warszawa: PWN.
- Firlit E. (1990a). *Ekstensywne funkcje parafii*. W: E. Firlit i in. (red.), *Rola parafii rzymsko-katolickiej w organizacji życia społecznego na szczeblu lokalnym*. Warszawa: Pallottinum.

- Firlit E. (1990b). Problematyka i metody badań. W: E. Firlit, E. Jarmoch, K. Rosa, W. Zdaniewicz (red.), *Rola parafii rzymsko-katolickiej w organizacji życia społecznego na szczeblu lokalnym (raport z ogólnopolskich badań)*. Warszawa: Pallottinum.
- Firlit E. (1993). Więż z parafią. W: L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991*. Warszawa: GUS i ISKK.
- Firlit E. (1998). *Parafia rzymsko-katolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej: studium socjologiczne*. Warszawa: Elipsa.
- Gałąj D. (1978). Społeczno-kulturowe uwarunkowania przeobrażeń wsi i rolnictwa. W: A. Wosia (red.), *Społeczno-ekonomiczne problemy rozwoju wsi i rolnictwa w Polsce*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gudaszewski G. (2009). Statystyka *dominantes* i *communicantes* jako metoda obserwacji i analizy aktywności religijnej katolików. W: S. Zaręba (red.), *Socjologia życia religijnego w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Jarmoch E., Zdaniewicz W. (1991). Księża diecezjalni. W: L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.), *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny*. Warszawa: GUS, Zakład Socjologii Religii SAC.
- Kaczorowski A. (2004). Kościół wobec wsi. Duszpasterstwo rolników. W: W.J. Wysocki (red.), *Kościół i społeczeństwo wobec stanu wojennego*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa (2001). *Instrukcja „Kapłan Pasterz i Przewodnik Wspólnoty Parafialnej”*, Watykan, pkt 26.
- Koseła K. (1996). Wartości Polaków w latach 60. XX wieku z perspektywy półwiecza. W: E.K. Czackowska (red.), *Milenium Chrztu Polski prymasa Stefana Wyszyńskiego. Perspektywa teologiczno-społeczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Kuklo C. (2017). Polska myśl i praktyka statystyczna do końca XVIII wieku. W: F. Kubiczek (red.), *Historia Polski w liczbach. Statystyka Polski. Dawniej i dzisiaj*. Warszawa: GUS.
- Majka J. (1969). *Socjologia parafii. Zarys problematyki. Skrypt dla studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*. Lublin: KUL.
- Mariański J. (1983). Religijność ludowa na wsi. W: W. Piwowarski (red.), *Wprowadzenie, Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Mariański J. (1984). *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967–1976)*. Poznań–Warszawa: Pallottinum.
- Mensching G. (1972). *Die Weltreligionen*. Darmstadt: Carl Habel Verlagbuchhandlung.
- Mirek F. (1928). *Elementy społeczne parafii rzymsko-katolickiej: wstęp do socjologii parafii*. Poznań: Fiszer i Majewski – Księgarnia Uniwersytecka.
- Nowak S. (1979). System wartości społeczeństwa polskiego. *Studia Socjologiczne*, 75 (4), 155–173.
- Ordon M. (2002). Prawo o stowarzyszeniach jako instrument antykościelnej polityki władz komunistycznych w okresie Polski Ludowej – zarys problemu. *Studia z Prawa Wyznaniowego*, 4, 91–108.
- Ostrowski M. (2000). Duchowe i religijne ruchy. W: T. Zembrzuski, W. Zdaniewicz (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*. Warszawa: ISKK SAC.

- Ossowski S. (1967). *Zagadnienie więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim*. W: tegoż, *Dzieła*, t. III. Warszawa: PWN.
- Piwowarski W. (1968). The image of the priest in the eyes of parishioners in three rural parishes. *Social Compass*, 3, 235–249.
- Piwowarski W. (1969). Parafia katolicka jako grupa społeczna. *Zeszyty Naukowe KUL*, 3 (43), 43–52.
- Piwowarski W. (1978). Wpływ uprzemysłowienia na tradycyjną religijność polską. *Collectanea Theologica*, 48, 5–26.
- Piwowarski W. (1982). Continuity and change of ritual in Polish folk piety. *Social Compass*, 29 (2–3), 125–134.
- Piwowarski W. (1983). Kościół ludowy a duszpasterstwo. W: Piwowarski (red.), *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Piwowarski W. (1993). Przemiany katolicyzmu polskiego (1978–1993). *Ład. Katolicki Tygodnik Społeczny*, 42, 4–5.
- Rocznik demograficzny (2015). Warszawa: GUS.
- Rosa K. (1990). Katechizacja dzieci i młodzieży. Duszpasterstwo akademickie. W: E. Firlit i in. (red.), *Rola parafii rzymsko-katolickiej w organizacji życia społecznego na szczeblu lokalnym*. Warszawa: Pallottinum.
- Sadłoń W. (2016). *Kult Matki Bożej i nabożeństwo fatimskie w parafiach katolickich w Polsce*. Warszawa: ISKK SAC.
- Sadłoń W., Tutak M., Wielebski T., Zowczak J. (red.) (2017). *Postawy katolików praktykujących i odbiór duszpasterstwa parafialnego w diecezji siedleckiej. Diagnoza socjologiczna i postulaty pastoralne*. Warszawa–Siedlce: Wydawnictwo Unitas.
- Sadłoń W. (2014a). *Religijny kapitał społeczny: Kapitał społeczny a Kościół katolicki w społecznościach lokalnych w Polsce*. Saarbrücken: Bezkresy Wiedzy.
- Sadłoń W. (2014b). „Bardziej ubogo, ale przyzwoiciej”. Oddziaływanie religijnego kapitału społecznego w Polsce. *Zeszyty Naukowe KUL*, 57, 11–29.
- Sadłoń W. (2014c). Kościelny trzeci sektor w Polsce oraz działalność charytatywna. W: P. Ciecieląg i in. (red.). *Kościół katolicki w Polsce 1991–2011*. Warszawa: GUS, ISKK.
- Sadłoń W. (oprac.) (2017). *Annuaire Statisticum Ecclesiae in Polonia AD 2017*. Warszawa: ISKK.
- Siekierski S. (1995). *Kulturotwórcze funkcje parafii katolickiej w społecznościach lokalnych w świetle pamiątek*. Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Sitarz M. (2010). Parafia. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 14. Lublin: KUL.
- Smith T. (1978). Religion and ethnicity in America. *The American Historical Review*, 83, 1155–1185.
- Starosta P. (1995). *Poza metropolią: Wiejskie i małomiasteczkowe zbiorowości lokalne a wzory porządku makrosocjalnego*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Szapka E. (2013). *Mentalność ludności wiejskiej w PRL. Studium zmian*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Thomas W., Znaniecki F. (1976). *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Tom 1: *Organizacja grupy pierwotnej*. Warszawa: LSW.
- Wat A. (1990). *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*. Warszawa: Czytelnik.

- Weber M. (1978a). *Religious groups (sociology of religion)*. W: M. Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*. Berkeley: University of California Press.
- Weber M. (1978b). *The religious propensities of peasantry, nobility and bourgeoisie*. W: M. Weber. *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*. Berkeley: University of California Press.
- Wciórka B. (2008). *Polacy o swoich związkach z lokalną parafią. Opinie z lat 2005 i 2008. Komunikat z badań*. CBOS BS/148/2008.
- Wieruszewska-Adamczyk M. (1978). *Przemiany społeczności wiejskiej. Zaborów po 35 latach*. Warszawa: IRWiR PAN.
- Wierzbicki Z. (1963). *Żmija w pół wieku później*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, IFiS PAN.
- Wszolek W. (1986). *Komuniści na wsi polskiej 1944–1986*. Kraków: Wydawnictwo Myśli Nieinternowanej.
- Zech Ch. i in. (2017). *Catholic Parishes of the 21st Century*. New York: Oxford University Press.
- Zdaniewicz W. (1978). *Kościół katolicki w Polsce 1945–1972. Duchowni i wierni. Miejsca kultu. Życie religijne*. Poznań: Pallottinum.
- Zdaniewicz W. (1986). *Kościół katolicki w Polsce 1982 jako fakt społeczny*. W: W. Piwo-warski, W. Zdaniewicz (red.), *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*. Poznań–Warszawa: Zakład Socjologii Religii SAK, Pallottinum.
- Zdaniewicz W. (1989). *Kościół katolicki w Polsce 1987*. Poznań–Warszawa: Pallottinum.
- Zdaniewicz W. (2014). *Życie religijne W: Kościół w Polsce 1991–2011. Rocznik statystyczny*. Warszawa: ISKK SAC, GUS.
- Zdaniewicz W., Zaręba S. (red.) (2004). *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa: ISKK SAC.
- Zdaniewicz W., Zaręba S. (red.) (2008a). *Postawy społeczno-religijne diecezjan radomskich*. Radom: ISKK SAC.
- Zdaniewicz W., Zaręba S. (red.) (2008b). *Postawy społeczno-religijne w diecezji bydgoskiej*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.