

Janusz Mariański

Religijność współczesnej młodzieży polskiej

Collectanea Theologica 58/3, 5-31

1988

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. JANUSZ MARIĄSKI, PŁOCK-LUBLIN

RELIGIJNOŚĆ WSPÓŁCZESNEJ MŁODZIEŻY POLSKIEJ

Socjologia religii stara się opisać niezwykle bogactwo społecznych wymiarów religii. Bada zarówno wpływ życia społecznego na religię, jak i odwrotnie — wpływ religii na życie społeczne. W dotychczasowym rozwoju socjologii częściej przedmiotem rozważań był pierwszy rodzaj relacji, a więc uwarunkowania religijności ze strony struktury społecznej. Życie religijne nie jest wolne od wpływu procesów dokonujących się w całym społeczeństwie. Analizując zależność świadomości i zachowań religijnych od różnych dziedzin życia społecznego nie chcemy ignorować wpływów odwrotnych, tj. oddziaływań religijności na przekształcenia stosunków społecznych. Religijność występuje wówczas jako aktywny czynnik wywołujący zmiany w środowisku społecznym, rozwijający się według własnej wewnętrznej dynamiki, częściowo tylko zależnej od świata zewnętrznego. Rola religii może być ujednocniająca lub różnicująca w odniesieniu do rozmaitych układów społecznych. Socjologia nie dociera natomiast do tych węzłowych punktów naszego doświadczenia religijnego, w których to, co naturalne, łączy się z nadprzyrodzonym, to, co ludzkie, z boskim.

Religijność ogólnonarodowa i codzienna

Religijność polska — w tym także religijność młodzieży — funkcjonuje szczególnie dobrze na płaszczyźnie ogólnonarodowej jako wartość wspólna. Wyraża się ona w powszechnej aprobacie wierzeń religijnych (tzw. globalne wyznania wiary), w masowym uczestnictwie w rytuałach i innych formach praktyk religijnych, we wpływie Kościoła na życie publiczne (m. in. poprzez powiązanie treści religijnych z narodowymi), w obecności i widzialności symboli religijnych w życiu społecznym. Religijność ogólnonarodowa odznacza się swoistą ciągłością mimo zmian kontekstu społeczno-kulturowego i politycznego.

Ze względu na uwarunkowania historyczne i współczesne oraz wpływ zewnętrznych zmian ogólnospołecznych i przyczyn wewnętrzkościelnych religijność może nawet umacniać się w społeczeństwie. Powiązanie Kościoła katolickiego z tradycją narodową sprawia, że wyrasta on do rangi instytucji symbolizując ciągłość i trwałość dziejów Polski, rzecznika praw ludzkich i moralnego

prawa narodu do niezależności. Katolicyzm jest aprobowany dość powszechnie jako integralny element kultury duchowej narodu, zespalaający społeczeństwo wokół historycznych tradycji i społeczno-moralnych aspiracji narodu. Akcentuje się rolę religii w życiu publicznym poprzez symbole i rytę nabierające społecznej głębi i zakresu.

Religijność jako „wiara narodu” stanowi trwały czynnik więzi na płaszczyźnie świadomości i zachowań. W sferze świadomości religia jest traktowana jako wartość wspólna, w mniejszym zakresie jako wartość indywidualna. Symbole i rytę, a także język kościelny nasycają się treściami narodowymi. Od strony socjologicznej „wiarę narodu” można stosunkowo łatwo przedstawić poprzez wysokie procenty osób wierzących przyznających się do katolicyzmu oraz autodeklaracje praktyk religijnych. Zwłaszcza praktyki religijne mają duże znaczenie dla badania religijności polskiej. Splatanie się wartości religijnych z narodowymi nasuwa określone problemy dla samej religijności, związane między innymi ze swoistym „odświętnym” traktowaniem religii i osłabieniem jej związków z życiem codziennym.

Religia nie tylko określa stosunek człowieka do świata ponadempirycznego (*sacrum*), ale w pewnym stopniu kształtuje jego postawy i zachowania w życiu codziennym. „Religia życia”, czyli religijność przeżywana i praktykowana w życiu codziennym, przejawia się w wymiarach jednostkowych, rodzinnych i społecznych. Ogólne wskazania i normy religijne są interpretowane w decyzjach konkretnych. Wyraża się to w aprobacie lub dezaprobatie dogmatów wiary, w czynnościach religijnych lub w zaniedbywaniu ich wykonania, w realizacji chrześcijańskich norm moralnych lub ich teoretycznej i praktycznej kontestacji, w zróżnicowanych stopniach i formach przeżywania religii itp. Religijność życia codziennego przedstawia bardziej rozległe spektrum postaw i zachowań niż religijność pojmowana jako „wiara narodu”¹.

Wprowadzone rozróżnienie pozwala na postawienie trzech hipotez:

a) religijność młodzieży polskiej zachowuje swoistą ciągłość mimo zmian kontekstu społeczno-kulturowego i politycznego, ale tylko na płaszczyźnie „wiary narodu”;

b) religijność codzienna młodzieży zmienia się w sposób wyraźny, a zmiany te dokonują się z różną siłą i w różnych kierunkach, zwłaszcza zaś w kierunku rozluźniania powiązań religijności z moralnością;

c) odczuwane ożywienie czy odrodzenie religijne jest uwarun-

¹ W. Piwowski, *Katolicyzm polski jako religijność narodu*, w: *Religia i życie społeczne*, pod red. W. Zdaniewicza, Poznań-Warszawa 1983, 66—68.

kowe bardziej przyczynami społecznymi niż przyczynami wewnątrzkościelnymi (duszpasterstwo); obydwie typy czynników spowodowały wzrost zainteresowań religijnych i zaangażowań społecznych nacechowanych religijnie.

Zarówno laicyzacja, jak i delaicyzacja może przebiegać na różnych płaszczyznach, stąd i nasze rozważania nad religijnością młodzieży należy prowadzić na różnych płaszczyznach i według rozmaitych aspektów.

Ogólny stosunek młodzieży polskiej do religii

Najczęstszym — ale i najbardziej powierzchownym — sposobem badania religijności społeczeństwa polskiego i młodzieży jako całości są sondaże reprezentatywne realizowane na próbach ogólnokrajowych, przeprowadzane przez Ośrodek Badania Opinii Publicznej (OBOP), Instytut Filozofii i Socjologii PAN i ostatnio przez Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) oraz Ośrodek Badań Społecznych przy Radzie Naczelnej ZSP. Uzyskiwane na tej drodze wskaźniki tzw. globalnego wyznania wiary dają jedynie wstępną orientację, jaki jest w społeczeństwie zasięg osób wierzących i praktykujących, pośrednio ukazują odsetek osób odczuwających związek z jakąś wspólnotą wyznaniową. Te subiektywne samooceny religijności mierzą w istocie „odległość” między oceną faktycznych postaw i zachowań z intuicyjnie i w sposób nieokreślony przyjmowanym modelem czy wzorcem religijności. To wszystko zawiera ryzyko pewnych uproszczeń i niedokładności, ale jest pomocne przy odtwarzaniu wizerunku religijnego młodzieży, spłaszczonego do pewnej średniej.

W latach 1959—1985 przeprowadzono w Polsce kilka sondaży na próbach ogólnokrajowych wśród młodzieży na temat jej stosunku do religii. Wynika z nich, że dokonujący się do połowy lat siedemdziesiątych powolny proces laicyzacji globalnych postaw wobec religii został zahamowany, a na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zaznaczył się nawet wzrost postaw proreligijnych i spadek postaw ateistycznych. Wzrost o około 10% zbiorowości osób deklarujących się jako „wierzący” dokonał się „kosztem” młodzieży niezdecydowanej, wątpliwej i obojętnej oraz w mniejszym zakresie młodzieży niewierzącej. Wskaźnik wierzących w środowiskach młodzieżowych dochodzi do 90%².

² J. Mariański, *Młodzież polska a religia*, Życie Katolickie 4(1985) nr 7—8, 53—66. Według sondażu ogólnopolskiego z 1984 r. obejmującego ludność dorosłą młodzież poniżej 28 roku życia w 12,0% uważała się za głęboko wierzącą, w 79,6% — za wierzącą, w 6,0% — za niezdecydowaną, w 1,0% — za niewierzącą (1,3% — inna odpowiedź). A. Mikołajko, *Autoidentyfikacje religijne, motywacje i przeobrażenia religijności w opinii społeczeństwa polskiego* (maszynopis nie publikowany).

Wysokie odsetki młodzieży przyznającej się do wiary religijnej uzyskuje się w nielicznych, ale wciąż narastających, badaniach empirycznych prowadzonych przez ośrodki laickie w latach osiemdziesiątych. Jeżeli nawet ujawniają się tu pewne rozbieżności wskaźników pozytywnych postaw wobec religii, to nie są one tak znaczne, by sygnalizowały już odwrót proreligijnych postaw współczesnej młodzieży polskiej. Przytoczymy wybiórczo niektóre z tych wyników w odniesieniu do młodzieży szkół średnich i studentów.

Sondaż ogólnokrajowy obejmujący młodzież maturalną z 1980 r. ujawnił następującą strukturę postaw wobec religii: głęboko wierzący — 19,8⁰/o; wierzący — 49,2⁰/o w zasadzie wierzący, ale mający wątpliwości — 17,0⁰/o; niezdecydowani — 3,5⁰/o; obojętni — 3,0⁰/o; w zasadzie niewierzący, ale przywiązani do tradycji religijnych — 3,0⁰/o; niewierzący 3,9⁰/o i zdecydowani przeciwnicy religii — 0,5⁰/o. W latach 1977—1980 zwiększył się wskaźnik wierzących maturzystów o 8,6⁰/o, co wskazywałoby na trend w kierunku wzrostu religijności i zahamowania procesów laicyzacyjnych wśród młodzieży polskiej³.

Badania przeprowadzone w 1982 r. wśród młodzieży uczącej się robotniczej i wiejskiej w województwie polskim ujawniły wysokie wskaźniki wierzeń religijnych. Zdecydowana większość badanych osób deklarowała się jako wierząca i praktykująca (systematycznie lub niesystematycznie). W środowisku wiejskim nikt nie uznał się za niewierzącego i niepraktykującego. Wysokie wskaźniki pozytywnych postaw wobec religii uzyskano w zbiorowości młodych małżeństw, które zawarły ślub w latach 1980—1982 (92⁰/o w małżeństwach inteligenckich, 90⁰/o w małżeństwach robotniczych i 98⁰/o w małżeństwach wiejskich). Religijność — zdaniem W. Jachera — jest istotną wartością w życiu młodych ludzi w województwie polskim jako wartość kulturowa i obyczajowa, w mniejszym zaś jako wartość ideologiczna⁴.

W wyniku sondażu przeprowadzonego w 1983 r. przez Instytut Badań Problemów Młodzieży na ogólnopolskiej zbiorowości młodzieży z różnych środowisk społecznych stwierdzono, że 87,3⁰/o kobiet i 78,5⁰/o mężczyzn deklarowało postawy proreligijne i w miarę systematyczne uczestnictwo w praktykach religijnych⁵. Wśród robotników wielkoprzemysłowych w latach osiemdziesiątych 59,6⁰/o badanych stwierdziło, że są wierzącymi i praktykującymi; 28,4⁰/o —

³ Z. Kawecki, *Religijność młodzieży — stan, uwarunkowania, kierunki przemian*, Wychowanie Obywatelskie 15 (1984) nr 9, 556.

⁴ W. Jacher, T. Michalczyk, S. Zagórny, *Młodzież województwa opolskiego na przelomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych*, Opole 1983, 43.

⁵ A. Brochwicz-Lewińska, *Przemiany światopoglądowe młodzieży*, Polska Młodzież 1986, nr 2, 30.

wierzącymi, ale właściwie niepraktykującymi; 9,1% — właściwie niewierzącymi, ale przywiązani do tradycji i 1,7% — w ogóle niewierzącymi i niepraktykującymi⁶.

Stosunkowo wysokie wskaźniki wierzeń religijnych odnotowuje się także w środowiskach, które uważano w latach siedemdziesiątych za szczególnie intensywnie objęte procesem laicyzacji. Wśród studentów łódzkich (Uniwersytet i Politechnika) w 1982 r. 64% badanych określiło siebie jako wierzących i praktykujących; 11% — jako wierzących i niepraktykujących; 9% — jako niewierzących i niepraktykujących; 10% — jako niewierzących, ale czasami praktykujących i 6% — jako zdecydowanych ateistów⁷. Z sondażu Ośrodka Badań Społecznych ZSP z 1985 r. wynika, że 68% ankietowanych studentów z małych i dużych ośrodków akademickich określiło siebie jako wierzących i praktykujących; 11% — jako wierzących i niepraktykujących; 9% — jako niewierzących i 10% — nie potrafiło określić swojego stosunku do wiary i praktyk religijnych⁸.

Jeżeli w połowie lat siedemdziesiątych przeciętny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących wśród studentów wynosił 68,8% (dane z 21 badań socjologicznych)⁹, to w latach osiemdziesiątych zwiększył się on o prawie 10%. Według danych z różnych źródeł od 75% do 82% studentów polskich deklaruje się w latach osiemdziesiątych jako wierzący (około 10% uważa się za niewierzących)¹⁰, a nawet od 82% do 85%¹¹. W świadomości więc około 80% studentów wiara religijna jest wciąż w jakiś sposób obecna.

W warunkach polskich szczególnie rodzina należy do czynników hamujących postępy laicyzacyjne. Jest ona środkiem wywierania wpływu na pokolenie dzieci i młodzieży w kierunku podtrzymywania dotychczasowych tradycji religijnych i traktowania religii jako części wspólnych wartości w rodzinie. Ogólne elementy więzi z religią mają dość stabilny charakter i nie poddają się zbyt łatwo modyfikacjom czy totalnym przekształceniom. Można sądzić, że stoi za nimi długa tradycja narodowa, że są głęboko osadzone i silnie powiązane z innymi elementami osobowości indywidualnej i społecznej. Kościół i rodzina jako podstawowe instytucje wychowawcze są głównym ośrodkiem społecznego przekazu ideologii reli-

⁶ M. Busłowicz, *Świadomość polityczno-prawna robotników wielkoprzemysłowych*, Polska Młodzież 1986, nr 2, 108.

⁷ E. Lewandowski, *Szkic do portretu*, Tygodnik Studencki Politechnik 1984, nr 19, 9.

⁸ K. Dziurzyński, *W co wierzą*, Itd 1985, nr 36, 8.

⁹ J. Mariański, *art. cyt.*, 60—64.

¹⁰ J. Garlicki, *Środowisko studenckie — problemy, postawy, przemiany*, Polska Młodzież 1986, nr 2, 46—47.

¹¹ P. Gadzinowski, *Srednia akademička*, Kultura 2 (1985) nr 49, 5.

gijnej w społeczeństwie polskim. Działanie kontekstu religijnego jest widoczne zarówno w sferze pozytywnych, jak i negatywnych postaw wobec religii. Umacnia się ono jeszcze dodatkowo dzięki temu, że w rodzinie polskiej nie ma silnego konfliktu pokoleń, lecz daleko idąca zbieżność postaw ukształtowanych przez dom rodzinny.

Religijność młodzieży polskiej jest przede wszystkim uzależniona od religijności środowiska rodzinnego, szczególnie od rodziców. W środowiskach o zaawansowanych procesach laicyzacyjnych postawy młodzieży wobec religii bardziej polaryzują się w dwóch kategoriach: wierzący i niewierzący, mniej liczna jest kategoria niezdecydowanych, wątpiących i obojętnych wobec wiary. W środowiskach o niskich wskaźnikach laicyzacji kategoria „pośrednia” między wierzącymi i niewierzącymi jest częstsza, a postawy proreligijne rzadziej kształtują się jako wynik osobistych wyborów. W obydwu typach środowisk społecznych zaznacza się silnie tendencja do wychowania religijnego dzieci, z pozostawieniem im jednakże decyzji wyboru światopoglądu religijnego lub laickiego¹². Wychowanie rodzinne będzie odgrywać i w przyszłości ważną rolę w kształtowaniu światopoglądu młodzieży polskiej.

Jeżeli przyjmujemy hipotezę, że nieuniknionym skutkiem uprzemysłowienia i urbanizacji jest laicyzacja społeczeństwa — zwłaszcza młodego pokolenia — w sensie odchodzenia od religii, to w sytuacji społeczeństwa polskiego ta hipoteza nie weryfikuje się, przynajmniej na obecnym etapie jego rozwoju. Społeczeństwo polskie różnicowane ideologicznie, o skomplikowanej strukturze społecznej, utrzymuje wysoki stopień „consensusu” religijnego. Na płaszczyźnie autoidentyfikacji religijnych nie tylko nie obserwujemy postępu procesów laicyzacyjnych, ale nawet wyraźny wzrost deklaracji proreligijnych. Kryzysy ekonomiczne i społeczno-polityczne zbiegają się na ogół w okresie powojennym z czasowym wzrostem religijności i identyfikacji z Kościołem katolickim. Zbyt powolny proces osłabienia wpływów religii jest przedmiotem niepokojów socjologów marksistowskich, którzy usiłują dociec, dlaczego tak wolno dokonuje się przewyciężanie wierzeń religijnych. Co więcej w ostatnich latach zwiększyła się liczba młodych ludzi proszących o przyjęcie do Kościoła.

Jeżeli istnieje coś takiego jak „potencjał religijny” w społeczeństwie, to wydaje się, że w wymiarach ogólnych deklaracji religijnych został on już w Polsce niemal osiągnięty. Należy liczyć się z pewnym osłabieniem autoidentyfikacji religijnych w społeczeństwie polskim. Obiektywne i subiektywne czynniki sekularyzacji nie przestały przecież działać, a zostały tylko chwilowo zneutralizowane. Trzeba spodziewać się, że w najbliższej przyszłości

¹² L. Dyczewski, *Religijność pokoleń w procesie przemian*, Roczniki Nauk Społecznych 9 (1981) 35—36.

szeroko zakrojonej i stale pogłębianej działalności Kościoła będzie towarzyszyć lepiej zorganizowana konkurencyjna praca ideologiczna ośrodków laickich. Nie wolno nie doceniać wpływów laicyzacji spontanicznej i żywiłowej. Starcie się sił sekularyzacyjnych i sił odnowy katolicyzmu polskiego może doprowadzić do skutków trudnych w tej chwili do określenia. Nie można pomijać i nie doceniać żadnego czynnika działającego na rzecz wzmocnienia religijności, jak i na rzecz indyferentyzmu lub niewiary.

Masowe badania empiryczno-statystyczne, nawet niekiedy zbyt powierzchowne, określają zasięg i rozkład społeczny postaw wobec religii w środowiskach młodzieżowych. Nie ukazują natomiast, jaki jest charakter kontaktów człowieka z Bogiem, na ile są one przeżywane wewnątrz i świadomie, na ile zaś zewnętrznie i w duchu „wiary przodków”. Nie odsłaniają w pełni charakteru i głębi polskiej religijności. Deklaracja typu „jestem wierzący” może być przejawem chęci zaliczenia się do zbiorowości wierzących, bez osobistej i realnie pogłębionej wiary. Na podstawie autodeklaracji religijnych trudno jest ocenić stopień zakorzenienia katolicyzmu w młodym pokoleniu Polaków.

Praktyki religijne młodzieży

Praktyki religijne są najbardziej zewnętrznym i widocznym przejawem religijności młodzieży, ale nie wyczerpują wszystkich zewnętrznych objawów religii ani tym bardziej jej istoty. Nie można na ich podstawie wnioskować bezpośrednio o wierze religijnej osób praktykujących. Są jednak przynajmniej sprawdzianem wierności Kościołowi i jego nakazom. Zebrane dotychczas wyniki badań socjologicznych dają niepełny i niekompletny obraz praktyk religijnych w środowiskach młodzieżowych. Opierają się one najczęściej na wskaźnikach werbalnych, czyli deklaracjach na temat uczęszczania na Mszę św. niedzielną i przystępowania do Komunii św. lub na jeszcze bardziej ogólnych oświadczeniach, że jest się praktykującym systematycznie, niesystematycznie lub niepraktykującym.

Szereg badań socjologicznych z lat siedemdziesiątych — zwłaszcza prowadzonych przez ośrodki laickie — wskazywało na powolne zmniejszanie się zasięgu młodzieży praktykującej. Opierając się na dotychczasowych badaniach, prowadzonych przez ośrodki laickie i kościelne, można przyjąć jako przybliżony na lata siedemdziesiąte przeciętny wskaźnik praktykujących regularnie — 50%; nieregularnie — 20%; praktykujących tylko w wielkie święta (katolicy świąteczni i sezonowi) — 20% i w ogóle niepraktykujących — 10%. Łącząc dwie kategorie praktykujących (systematycznie i niesystematycznie) uzyskujemy 70% jako wskaźnik młodzieży polskiej, którą można określić jako „katolików niedzielnych”. Jest

to wysoki odsetek praktyk niedzielnych nie spotykany w innych krajach katolickich.

W innym systemie przeliczeń dawałoby to rezultat w granicach do 60—65⁰/₀ jako wskaźnik *dominantes*. Warto jednak przypomnieć, że oceny powyższe opierają się na deklaracjach słownych młodzieży. W świetle zaś dotychczasowych doświadczeń socjologów polskich tego typu deklaracje na temat udziału w praktykach niedzielnych są mniej więcej zawyżone o około 10—15⁰/₀. Rzeczywisty więc wskaźnik *dominantes* można określić co najwyżej w granicach 50⁰/₀. W poszczególnych regionach kraju zaznaczają się z pewnością — niekiedy dość znaczne — różnice lokalne i środowiskowe¹³.

Nieliczne badania z lat osiemdziesiątych wskazują na wzrost udziału w praktykach religijnych. Sondaż ogólnopolski, obejmujący maturzystów z 1980 r., przyniósł następujące rezultaty: uczestniczący w nabożeństwach więcej niż raz w tygodniu — 11,5⁰/₀; raz na tydzień — 59,3⁰/₀; co najmniej jeden lub dwa razy w miesiącu — 11,6⁰/₀; co najmniej jeden lub dwa razy na kwartał — 3,1⁰/₀; tylko w wielkie święta — 7,2⁰/₀; w ogóle nie uczęszczający do kościoła — 6,7⁰/₀. Wskaźnik młodzieży regularnie biorącej udział w praktykach niedzielnych zwiększył się w latach 1977—1980 o 13,6⁰/₀¹⁴. Z sondaży Instytutu Badań Problemów Młodzieży wynika, że z reguły około 2⁰/₀ badanej młodzieży określa się jako wierzący, ale niepraktykujący. Oznacza to, że udział w praktykach religijnych jest tu albo przejawem demonstracji politycznej, albo wynikiem różnego rodzaju nacisków społeczno-kulturowych, zwłaszcza ze strony rodziny¹⁵.

Badania zrealizowane wśród młodzieży polskiej w wieku 15—35 lat ujawniły upowszechnienie się różnych form aktywności społeczno-religijnej w środowiskach młodzieżowych. W 1986 r. w nabożeństwach i Mszach św. uczestniczyło 84,6⁰/₀ badanych; w rekolekcjach — 50,7⁰/₀; w naukach przedmażeńskich — 21,4⁰/₀ w pielgrzymkach — 15,4⁰/₀; w ruchu oazowym — 5,7⁰/₀; w prelekcjach, wykładach, obozach i wycieczkach organizowanych przez Kościół — 23,5⁰/₀. Aktywność społeczno-religijna była znacznie wyższa niż aktywność społeczno-polityczna, obywatelska i społeczno-kulturalna. Udział w życiu społeczno-kościelnym traktowano niekiedy jako przeciwieństwo udziału w zorganizowanej działalności społeczno-politycznej¹⁶.

Wśród młodzieży studenckiej z małych i dużych ośrodków akademickich, badanej w 1985 r., 64⁰/₀ respondentów uczestniczyło

¹³ J. Mariański, *art. cyt.*, 72.

¹⁴ Z. Kawecki, *art. cyt.*, 556.

¹⁵ F. Januszkiewicz, *Polska młodzież w świetle badań*, Dydaktyka Szkoły Wyższej 1986, nr 1, 164.

¹⁶ H. Andrzejczyk, *Aktywność społeczna — charakterystyka zjawiska*, *Polska Młodzież* 1986, nr 2, 142—143.

we Mszy św. „zawsze, kiedy powinni” lub „często”. Dla 73% badanych przyjęcie Komunii św. miało „bardzo duże” lub „duże” znaczenie; dla 74% modlitwa posiadała charakter osobisty. Modliło się „bardzo często” lub „często” 58% badanych studentów, a 34% uczestniczyło w pielgrzymkach lub obozach trwających ponad jeden dzień, zorganizowanych przez Kościół¹⁷. Dla wielu więc życie religijne nie sprowadzało się tylko do udziału w niedzielnych nabożeństwach kościelnych.

Według innych informacji z kręgów laickich 65% badanych studentów uczestniczy we Mszy św. przynajmniej raz w tygodniu, a około 20% — jeden lub dwa razy w miesiącu. W wielu badaniach pojawia się kilkuprocentowa (niekiedy 7—10%) grupa osób deklarujących się jako „niewierzący, ale praktykujący”, co wskazuje na podtrzymanie praktyk kultowych z pobudek pozareligijnych¹⁸. Presja społeczna działa jeszcze na rzecz uczestnictwa w praktykach kultowych, nie zawsze są one wyrazem własnej woli i inicjatywy praktykujących osób.

Wysoki poziom praktyk religijnych młodzieży jest odbiciem sytuacji panującej w całym społeczeństwie. Według czterech sondaży ogólnokrajowych, przeprowadzonych w latach 1984—1985 przez CBOS, wskaźnik regularnie praktykujących w Polsce kształtował się od 39,5% do 48,0%; praktykujących nieregularnie — od 33,0% do 37,0%; uznających tylko najważniejsze praktyki — od 13,0% do 15,0% i zupełnie niepraktykujących — od 4,5% do 7,3% ogółu badanej dorosłej ludności¹⁹. W dziedzinie zachowań symboliczno-kultowych, do których są zaliczane praktyki religijne, Kościół w Polsce ukazuje się jako potężna siła duchowa, jako coś bliskiego człowiekowi.

W świetle obserwacji socjologicznych z lat sześćdziesiątych i pierwszej połowy lat siedemdziesiątych można było przypuszczać, że będzie dokonywał się w najbliższej przyszłości powolny — ale regularny — proces przesuwania się młodzieży praktykującej do nieregularnie praktykującej lub tylko sporadycznie uczestniczącej w kulcie religijnym. Tymczasem początek lat osiemdziesiątych oznaczał w istocie wzrost życia religijnego w wymiarze praktyk niedzielnych i w mniejszym zakresie praktyk wielkanocnych. W raporcie o młodzieży, przygotowanym przez arcybiskupa H. Gulbinowicza dla Episkopatu Polski, zauważono w latach 1981—1982 lekki wzrost wskaźnika przystępujących do sakramentów św. Prawdopodobnie zmniejszył się nieco krąg ludzi młodych, wykonu-

¹⁷ K. Dziurzyński, *art. cyt.*, 8.

¹⁸ P. Gadzinowski, *art. cyt.*, 5.

¹⁹ E. Kopeć, *Spółczesność wobec religii i Kościoła w świetle badań ankietowych*, Biuletyn CBOS 2 (1986) nr 1—2, 125.

jących incydentalnie pojedyncze praktyki religijne albo nie uczęszczających w ogóle do kościoła²⁰.

Jak wynika z danych na temat praktyk religijnych młodzieży, intensywność ich waha się w sposób symptomatyczny, ukazując niektóre zróżnicowania strukturalne w formie prostych zależności statystycznych między praktykami religijnymi a określonymi zmiennymi społeczno-demograficznymi. Dziewczęta intensywniej uczestniczą w aktach kultu religijnego niż chłopcy, młodzież z pierwszych klas szkół średnich bardziej niż młodzież z klas maturalnych, młodzież szkół średnich bardziej niż młodzież studencka, młodzież pochodzenia chłopskiego bardziej niż robotniczego i inteligenckiego, młodzież pracująca bardziej niż młodzież studiująca. Praktyki religijne są na niższym poziomie w ośrodkach wysoko zurbanizowanych, na wyższym zaś w małych ośrodkach o niskim wskaźniku urbanizacji. Do pewnego stopnia niezależnie od środowiska społecznego mają one charakter rodzinny, a więc zachowania religijne nie stają się wyłącznie prywatną sprawą każdego członka rodziny. Czynniki różnicujące intensywność praktyk religijnych mają charakter „zmiennych częściowych”, które przy wyjaśnianiu mechanizmów zmian należy traktować łącznie.

Bardzo rozpowszechnioną wśród młodego pokolenia formą praktyk religijnych jest katechizacja. Zdecydowana większość ankietowanych w latach osiemdziesiątych rodziców mających dzieci w wieku 14—18 lat twierdziła, że uczęszczają one na lekcje religii (75,5⁰/o). Również większość badanej grupy rodziców zależało na tym, by wpoić swoim dzieciom właściwy, tj. rzetelny stosunek do obowiązujących w Kościele praktyk (62,3⁰/o)²¹. Według badań marksistowskich udział maturzystów w nauczaniu katechetycznym wzrósł w latach 1977—1980 z 61,6⁰/o do 77,4⁰/o. W klasach niższych poziom uczestnictwa w katechezie był odpowiednio wyższy²². Jak wynika z sondażu zrealizowanego przez Ośrodek Badań Społecznych ZSP w 1985 r. na ogólnopolskiej próbie losowej 38⁰/o studentów przewinęło się przez działalność duszpasterstwa akademickiego, natomiast aktywnie uczestniczyło w jego formach tylko 8,8⁰/o²³.

Według ocen kościelnych liczba młodzieży uczęszczającej na katechizację waha się między 30⁰/o a 70⁰/o²⁴, jeszcze według innych

²⁰ P. Raina, *Kościół w Polsce 1981—1984*, Londyn 1985, 87—102.

²¹ E. Kopeć, *art. cyt.*, 126.

²² Z. Kawecki, *Poglądy młodzieży na miejsce i rolę Kościoła w życiu społecznym*, w: *Myśl katolicka i socjalizm. Polemiki ideologiczne*, pod red. J. Ładyki, Warszawa 1983, 127.

²³ J. Garlicki, *art. cyt.*, 47.

²⁴ M. Majewski, *Formacja religijna młodzieży i jej miejsce w Kościele*, w: *Ewangelizacja*, pod red. J. Kruciny, Wrocław 1980, 253.

od 70% do 80% młodzieży szkolnej korzysta z katechizacji²⁵. Istnieją jednak wątpliwości co do skuteczności katechizacji. Nie może być ona nauczaniem podobnym do innych dziedzin wiedzy, musi mieć bardziej egzystencjalny niż pojęciowy charakter, powiązanie z Pismem Świętym, ale i z życiem powszednim katechizowanych. Jeżeli socjologowie odnotowują kurczenie się wiedzy katechizmowej u młodzieży, to nie jest to tylko wynik „złej” nauki religii, ale także skutek zmniejszającej się chrześcijańskiej atmosfery domu rodzinnego, nie kształtowanej dostatecznie według zasad wiary i nauki Kościoła.

Sama młodzież wysuwa wiele uzasadnionych zastrzeżeń odnośnie do prowadzonych katechez. Znaczna część młodzieży przyznaje się do nieznajomości doktryny Kościoła. Według badań Z. Wiertelorza, przeprowadzonych na przełomie lat 1984—1985 na próbie ogólnopolskiej, tylko 32,5% badanej młodzieży posiadało — według własnej oceny — dobrą znajomość nauki Kościoła, 60,0% — nie rozumiało dogmatów i wierzeń Kościoła²⁶. Coraz częściej jednak spotyka się młodych ludzi dobrze znających współczesne osiągnięcia filozofii i teologii chrześcijańskiej, posiadających względnie spójny światopogląd katolicki.

Jakkolwiek brak jest pełniejszego rozeznania sfery motywacyjnej udziału w praktykach religijnych, można ogólnie powiedzieć, że w znacznej mierze są to motywy religijno-kościelne (doświadczenie *sacrum*, potrzeby religijne, posłuszeństwo wobec Kościoła). Istnieje pewna grupa ludzi młodych — trudna do ścisłego określenia — praktykujących pod wpływem różnego rodzaju motywów psychologicznych, socjalizacyjno-tradycyjnych, kulturowych, a nawet politycznych. Badania wśród maturzystów polskich w latach 1977—1980 wskazywały na spadek udziału motywów pozareligijnych w warstwie motywacyjnej zaangażowań kulturowych młodzieży, co jest zbieżne z trendem wzrostu religijności w tym okresie²⁷.

Działalność duszpasterska Kościoła wpływa z pewnością na pogłębienie religijności w pewnych kręgach młodzieży polskiej. Idzie tu nie tylko o regularność praktyk religijnych, ale i o przemiany jakościowe motywacji praktyk i wiary, o dowartościowanie wspólnotowego wymiaru religijności, o uświadomienie sensu i znaczenia rytów liturgicznych, o swoistą racjonalizację i świadomy wybór światopoglądu religijnego. Zbyt powoli dokonuje się natomiast promocja wykształcenia religijnego w sensie katechizmowym.

²⁵ M. Majewski, *Odrodzenie duchowe młodzieży polskiej*, Katecheta 30 (1986) nr 3, 112.

²⁶ A. Brochwicz-Lewińska, *art. cyt.*, 36.

²⁷ Z. Kawecki, *Czym jest dla młodzieży religia?*, Argumenty 1983, nr 47, 4.

Religijność dnia codziennego

Mówiąc o religijności codziennej mamy na myśli wzajemnie warunkujące się i uzupełniające szczegółowe aspekty religijności, takie jak wiedza religijna, wierzenia religijne, przekonania i zachowania moralne, więź z instytucjami religijnymi i duchowieństwem, przejawy religii w różnych sferach życia codziennego — w życiu rodzinnym, społecznym, kulturowym, zawodowym, politycznym itp. Zatrzymanie laicyzacji w skali globalnej nie oznacza przekreślenia jej piętna na indywidualnych i zbiorowych postawach religijnych oraz społeczno-moralnych. Przechodząc od globalnej wizji religijności do pewnych jej cech szczegółowych, zwrócimy przede wszystkim uwagę na akceptację wierzeń religijnych i norm moralnych.

Religijność codzienna nie ma charakteru statycznego, podlega — jak zakładamy w hipotezie — daleko idącym przeobrażeniom. Pokazuje rozbieżności pomiędzy subiektywnym poczuciem przynależności do Kościoła a faktyczną świadomością religijną ludzi wierzących, między przekazywaną obiektywnie we wspólnocie religijnej wiarą a jej subiektywną akceptacją. We współczesnym świecie, w którym Kościół i religia stoją w obliczu wielości „ofert światopoglądowych”, ludzie poszukują legitymacji dla wybranego światopoglądu, co prowadzi niejednokrotnie do podważania autorytetu poglądów i opinii tradycyjnych. Akceptacja prawd wiary nie zawsze jest pełna, niekiedy tylko częściowa, z zastrzeżeniami i wątpliwościami. Niektóre sformułowania dogmatyczne wiary i ich uzasadnienia są kwestionowane, poddawane w wątpliwość lub relatywizowane. Krytyczna refleksja nad kwestiami wiary może także prowadzić do pogłębienia religijnego.

Z badań socjologicznych wynika, że konkretne treści doktryny religijnej były aprobowane w latach siedemdziesiątych w rozmaity sposób. Wskaźniki osób akceptujących i negujących podstawowe dogmaty wiary różnicowały się między innymi ze względu na stopień zurbanizowania środowiska społecznego. Obniżenie się stopnia związku młodzieży z religią instytucjonalną było faktem.

Można zasadnie przypuszczać, że ogólny wzrost wiarygodności Kościoła w społeczeństwie polskim pod koniec lat siedemdziesiątych przyczynił się do zahamowania opisywanego powyżej procesu przemian. Ponieważ z reguły nie przeprowadza się porównania postaw odnoszących się do poszczególnych dogmatów, nie da się w praktyce dokładnie ustalić, jaki odsetek uczniów szkół średnich, młodzieży studenckiej i robotniczej przejawia światopogląd konsekwentnie religijny, w którym nie występują niespójności wobec różnych cech składowych katolicyzmu.

Sondaż ogólnokrajowy z 1980 r. wśród maturzystów ujawnił w wielu kwestiach wzrost deklaracji proreligijnych. I tak na przy-

kład 88,4⁰/o badanych wyraziło przekonanie, że religia będzie zawsze potrzebna ludziom. Religijną tezę o stworzeniu świata akceptowało 74,2⁰/o respondentów; 75,4⁰/o przyjmowało prawdę, że Bóg czuwa nad ludźmi w życiu; 70,9⁰/o — że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże; 70,9⁰/o — że religia i nauka są ze sobą zgodne, o ile się je właściwie rozumie; 63,7⁰/o — że wiele nieznanych dotychczas zjawisk świata pozostanie na zawsze tajemnicą dla człowieka; 54,5⁰/o — że tylko religia może nadać sens życiu człowieka; 48,1⁰/o — że w życiu mają miejsce zdarzenia, które można wytłumaczyć tylko działaniem sił nadprzyrodzonych; 37,1⁰/o — że podstawowym źródłem zła na świecie jest grzech pierworodny. Od 4,6⁰/o do 24,5⁰/o badanych maturzystów nie wypowiedało jednoznacznego sądu na temat podanych do oceny treści światopoglądu religijnego (wskaźnik przeciętny 12,9⁰/o, od 6,4⁰/o do 45,1⁰/o wyraziło opinie raczej lub zdecydowanie negatywne (wskaźnik przeciętny 24,8⁰/o). Porównanie wyników badań z lat 1977—1980 wskazuje na wzrost postaw akceptujących poszczególne dogmaty wiary w granicach 10⁰/o. Nastąpił jakby regres trendu laicyzacyjnego²⁸.

Według sondażu Ośrodka Badań Społecznych ZSP z 1985 r. 40⁰/o badanych studentów nie miało nigdy wątpliwości co do istnienia Boga, tyle samo przeżywało okresy zwątpienia, a 11⁰/o nie wierzyło w istnienie Boga; 73⁰/o badanych akceptowało Bóstwo Chrystusa i 62⁰/o istnienie nieba i piekła; 55⁰/o badanych uznawało, że Bóg rządzi światem; 80⁰/o — że Dekalog jest zbiorem prawd objawionych przez Boga; 73⁰/o — że wiara pomaga lepiej żyć i 85⁰/o — że religia pozwala odróżnić dobro od zła. Tylko 6⁰/o badanych studentów — według własnej oceny — rozumie całkowicie naukę Kościoła; 59⁰/o — częściowo; pozostali w jeszcze mniejszym stopniu²⁹. Z badań E. Lewandowskiego wynika, że tylko 18⁰/o studentów łódzkich wierzy we wszystko, co podaje Kościół; 46⁰/o uznaje większość tego, co głosi Kościół i 21⁰/o wierzy tylko w niektóre dogmaty. Ponad połowa badanych wierzy w cuda i tyle samo, że Matka Boska ukazuje się czasami wybranym osobom³⁰.

Treść deklarowanych przez młodzież postaw religijnych jest pod wieloma względami niezgodna z teoretyczno-dogmatycznymi założeniami katolicyzmu. Relatywnie największej dewaluacji ulegają dogmaty odnoszące się do spraw eschatologicznych, a więc wiara w życie pozagrobowe, zmartwychwstanie ciał, istnienie nieba i piekła. U części młodzieży zachodzą konflikty światopoglądowe na tle konfrontacji religijnej i materialistycznej interpretacji powstania

²⁸ Z. Kawecki, *Postawy światopoglądowe młodzieży (stan, uwarunkowania, kierunki przemian)*, *Problemy Wyznań i Laicyzacji* 27 (1985) nr 4, 14—15.

²⁹ K. Dziurzyński, *art. cyt.*, 8.

³⁰ P. Gadzinowski, *art. cyt.*, 5.

świata (kosmogeneza) i człowieka (antropogeneza) lub szerzej — twierdzeń nauki i religii. Erozja ortodoksji religijnej nie jest gwałtowna i na ogół nie dotyka najogólniejszych twierdzeń wiary chrześcijańskiej. Powszechnie uznaje się niezbędność religii dla człowieka żyjącego w czasach współczesnych i w przyszłości.

Pojawianie się postaw doktrynalnie niespójnych jest efektem naporu zorganizowanej laicyzacji, jak i braku pogłębienia wiedzy teologicznej. Jakkolwiek opisywane procesy przemian nie wynikają z jakichś obiektywnych praw rozwojowych rzeczywistości i nie mają znamion czegoś nieodwracalnego, to w świetle dotychczasowej dynamiki rozwojowej należy liczyć się z dalszą progresywną zmianą charakteru religijności u części młodzieży — od religijności ukierunkowanej na dogmaty do religijności ogólnej, zorientowanej na wiarę w Boga i podstawowe treści doktryny religijnej.

Prawdopodobnie coraz większą rolę zaczyna odgrywać osobiste doświadczenie religijne, dające egzystencjalną pewność oraz przeżycia wewnętrzne o charakterze wspólnotowym. U części młodzieży wytwarza się swoista obojętność wobec tradycyjnych dogmatów, w które trzeba wierzyć, na rzecz doświadczenia osobistego. Wiarę nie tyle się „ma”, ile raczej „przeżywa” jako pomoc w życiu, w wyjaśnianiu drogi i losu człowieka. Odrzuca się z góry wszelki przymus zewnętrzny w sprawach wiary.

Istnieją uzasadnione przypuszczenia, że w środowiskach młodzieżowych wzrastały nie tylko wskaźniki deklaracji wiary i udziału w praktykach religijnych, ale zmieniała się także korzystnie struktura wierzeń religijnych. Badania socjologiczne odnotowują wciąż nieliczną, ale ustawicznie rosnącą kategorię młodzieży wierzącej charakteryzującej się refleksyjną i pogłębioną religijnością, dobrze zorientowaną w problemach filozoficznych i teologicznych religii katolickiej.

W analizie religijności codziennej młodzieży zwrócimy jeszcze uwagę na niektóre przekonania moralne, będące przejawem internalizacji określonych zasad etycznych, zawartych w moralności chrześcijańskiej. Parametr przekonań moralnych jest o tyle istotny, że w nim w sposób szczególnie widoczny odbija się życie codzienne chrześcijanina, wraz ze wszystkimi konsekwencjami praktycznymi wiary religijnej. Drogą do poznania przekonań moralnych jest najczęściej wnioskowanie oparte na wypowiedziach respondentów o słuszności lub niesłuszności wybranych norm moralnych, należących do etyki chrześcijańskiej.

Religijność sprzyja na ogół tendencjom do silniejszych potępień w sferze moralności seksualnej. W świetle niektórych badań socjologicznych zdecydowana większość młodzieży uznaje współżycie fizyczne przed małżeństwem za uzasadnione, jeżeli osoby kochają się lub zamierzają zawrzeć małżeństwo. Samo pragnienie kontaktu seksualnego jako motyw uprawniający do współżycia przedślubne-

go jest uznawany przez mniejszość młodzieży. Liberalizm w zakresie życia seksualnego przed ślubem dotyczy bardziej młodzieży męskiej niż żeńskiej, jednakże i w tej dziedzinie następuje stopniowe upodobnienie opinii na rzecz jednolitego systemu norm moralnych dla kobiet i mężczyzn. Jak wynika z wielu badań socjologicznych, znaczna część młodzieży polskiej kieruje się w swoich poglądach na zachowania przedmażeńskie bardziej regułami obyczajowo-środowiskowymi niż przekonaniami religijnymi. Wiąże emocjonalne, a zwłaszcza zamiary małżeńskie usprawiedliwiają — zdaniem wielu — podjęcie współżycia seksualnego. Szerzy się przekonanie, że doświadczenia przedmażeńskie zwiększają szansę wyboru właściwego współmałżonka i że żadna instancja nie może rządzić prawami serca.

W zbiorowości młodzieży polskiej zaznaczyła się znaczna erozja religijnych postaw moralnych w kierunku ich niezależności od oczekiwań i wymagań Kościoła. Niektóre normy moralne są jeszcze aprobowane w znacznej mierze, inne w znacznie mniejszym stopniu. Dla przykładu podajemy kilka wyników badań socjologicznych z lat osiemdziesiątych.

W zbiorowości maturzystów z 1980 r. 27,1⁰/o badanych osób wyraziło pogląd, że tylko człowiek religijny może postępować moralnie (65,6⁰/o — przeciw, 6,7⁰/o — brak zadania); 38,9⁰/o badanych opowiedziało się za przerwaniem ciąży z ważnych względów społecznych lub zdrowotnych (54,4⁰/o — przeciw, 6,2⁰/o — brak zdania) i 28,9⁰/o — za współżyciem małżeńskim bez ślubu kościelnego, ale po ślubie cywilnym (60,7⁰/o — przeciw, 9,8⁰/o — brak zdania). W porównaniu z 1977 r. zaznaczył się wzrost o kilka punktów procentowych ocen moralnych zgodnych z wymaganiami religii, szczególnie wśród młodzieży wywodzącej się ze wsi i małych miast³¹.

W zbiorowości maturzystów z 1984 r. zaznaczyła się znaczna erozja religijnych postaw moralnych. Zdradę małżeńską potępiało 83,6⁰/o badanych, przerywanie ciąży — 77,2⁰/o, karierowiczostwo (podejmowanie czynów przez siebie potępianych, ale gwarantujących pewne korzyści) — 50,6⁰/o, współżycie seksualne przed małżeństwem osób chodzących ze sobą — 55,3⁰/o, współżycie małżeńskie po kontrakcie cywilnym — 38,2⁰/o, rozwód i ponowne zawarcie małżeństwa — 34,3⁰/o. Młodzież nie jest skłonna jednakowo oceniać sprawy jednoznacznie określone przez Kościół. Niezależność postaw moralnych części młodzieży do nauki Kościoła świadczy o niespójności między ogólnymi przekonaniami religijnymi i moralnymi w świadomości młodzieży³². Wśród studentów polskich w 1985 r.

³¹ Z. Kawecki, *Postawy światopoglądowe*, art. cyt., 16.

³² M. Radwan, *Profil religijno-społeczny maturzystów 1984 i jego korelaty* (maszynopis nie publikowany).

58⁰/₀ badanych osób akceptowało współzycie przedmażeńskie, 36⁰/₀ — usunięcie ciąży (40⁰/₀ — bezwzględnie negowało)³³.

Przejawem zmiany stosunku ludzi młodych do małżeństwa jest także słownictwo stosowane w odniesieniu do małżeństwa i rodziny. Coraz częściej mówi się o „sukcesie małżeńskim”, o „partnerze” czy „partnerskim małżeństwie”. Jak słusznie zauważa L. Dyczewski, jest to przejaw przenoszenia określeń z nauk ekonomicznych lub z języka sportowego do słownika małżeńsko-rodzinnego. Zakłada się wtedy nietrwałość więzi z drugim, wspólne interesy i sukces w działaniu. Ginie wymiar osobowego otwarcia się na innego człowieka i tworzenia z nim głębokich więzi³⁴. Dochowanie wierności partnerowi przebiega zgodnie z kodeksem młodzieżowej wierności i solidarności.

Oceny w sprawach małżeńsko-rodzinnych stają się sprawą wyboru jednostki, która ma prawo orzekać, co jest dla niej dobre a co złe. Kościół jest uznawany przez niektórych za instytucję ograniczającą autonomię jednostkową, krępującą wolność indywidualną i narzucającą przymusy. Część młodzieży uznaje autorytet Kościoła także w sprawach moralności seksualnej. Ogólnie można by oceniać, że około trzecia część młodzieży polskiej pozostaje mniej lub bardziej konsekwentnie na stanowisku zbliżonym do tego, które reprezentuje Kościół w sprawach moralności małżeńsko-rodzinnnej. Około trzecia część wyraża wątpliwości przynajmniej co do niektórych norm tego wzorca i wreszcie około trzecia część odbiega wyraźnie od moralności chrześcijańskiej w analizowanej sprawie.

Normy moralne porządkujące sferę życia małżeńsko-rodzinnego są w znacznie mniejszym stopniu uznawane przez młodzież niż dogmaty wiary. Wyniki badań socjologicznych świadczą o zaawansowanym procesie sekularyzowania się tej sfery życia ludzkiego, o odchodzeniu od norm i pojęć religijno-moralnych do norm etyki świeckiej, od norm etyki restrykcyjnej do norm etyki permissyjnej. Niska świadomość i osłabienie wrażliwości moralnej młodzieży może stanowić swoiste „wąskie gardło” dla rozwoju całego życia religijnego.

Należy jednak mocno podkreślić, że religia i Kościół występują dość powszechnie jako źródła autorytetu moralnego, wciąż wysoko jest notowana pozycja społeczna Kościoła. Wielu ludzi młodych szuka w religii ogólnego oparcia dla norm moralnych i uzasadnienia ich mocy wiążącej, w Kościele zaś gwaranta i stróża ładu społeczno-moralnego. Ta ogólna akceptacja funkcji etycz-

³³ K. Dziurzyński, *art. cyt.*, 8.

³⁴ *Kształt rodziny. Z księdzem doc. Leonem Dyczewskim, kierownikiem Katedry Socjologii Kultury na Wydziale Nauk Społecznych KUL, rozmawia Marian Piłka, Przegląd Katolicki 74 (1986) nr 51—52, 3.*

nych Kościoła nie chroni przed daleko posuniętym relatywizmem etycznym w odniesieniu do szczegółowych kwestii jednoznacznie ocenianych przez religijny system etyczny, zwłaszcza związanych z chrześcijańską koncepcją małżeństwa i rodziny.

Nasilenie wiary i praktyk religijnych nie znajduje należytego odzwierciedlenia w moralności na co dzień. Wyznawane i stosowane normy moralne odbiegają daleko od modelu moralności motywowanej religijnie. Zwiększa się dystans między przestrzeganiem obrzędów we wspólnocie kościelnej (zaangażowanie religijno-kultowe) a sferą przekonań moralnych (aprobata chrześcijańskich norm etycznych). Istnieje znaczna rozbieżność między uznawanymi i realizowanymi przez ludzi normami moralnymi. Stąd mówi się niekiedy o zjawisku repoganizacji na niektórych odcinkach życia moralnego³⁵. Dość często odmawia się Kościołowi prawa zajmowania się polityką, ale aprobuje się jego funkcje krytyczno-moralne w odniesieniu do struktur polityczno-państwowych.

Cechą współczesnej moralności młodzieży jest daleko posunięta ambiwalencja funkcjonowania norm społeczno-moralnych i plastyczność uznawanych wzorów zachowań. Rozrzut możliwości jest tak duży, że prowadzi w konsekwencji do relatywności etyki w praktyce do względności wartości i reguł nadrzędnych oraz ich interpretacji, do dominacji „etyki bez kodeksu”. Z coraz większym trudem odczytuje się normy zaszyfrowane w zmieniających się sytuacjach, z jakimi konfrontuje człowieka życie codzienne. Wielu ludzi młodych z trudem odróżnia to, co jest naprawdę dobre, od tego, co zachowuje tylko pozory dobra moralnego, to, co moralne, od tego, co się oplaca. Niebezpieczne jest zastępowanie religijno-transcendentnych motywacji zasad moralnych motywacjami pragmatyczno-społecznymi i subiektywno-sytuacyjnymi. Uznawanie wartości religijnych nie jest tak silne, by skłaniało do pokonywania poważnych trudności i przeszkód na drodze realizacji dobra moralnego.

Zdaniem autentycznie zatroskanych obserwatorów życia moralnego w naszym kraju kryzys moralny jest groźniejszy niż kryzys ekonomiczny. „W sensie moralnym — zauważa Z. T. Wierzbicki — nasza sytuacja przypomina durkheimowską anomie, obojętność na sprawy moralne i nieprzestrzeganie podstawowych zasad wzajemnej uczciwości w życiu publicznym i społecznym, a nawet w życiu prywatnym, co zagraża ogólną katastrofą”³⁶. Nakładanie się wzajemne rozmaitych zjawisk negatywnych wzmacnia i pogłębia konsekwencje moralne kryzysu społecznego o charakterze polimorficznym.

W sytuacji kryzysu społeczno-gospodarczego i politycznego poszerza się uznanie dla wielorakiej działalności Kościoła, a jego zda-

³⁵ S. Kowalczyk, *Ateizm polskiego marksizmu — profil i oddziaływanie*, Znaki Czasu 1986, nr 3, 56.

³⁶ *Dialog to nowa rzeczywistość*, Zdanie 1985, nr 6, 3.

nia są pojmowane ekstensywnie. Dla przykładu podajemy, że tylko czwarta część studentów polskich w 1985 r. uważała, że Kościół powinien zajmować się wyłącznie działalnością religijną. Ponad połowa badanych osób aprobowała działalność Kościoła w dziedzinie społecznej, kulturowej, oświatowej i znacznie mniej w dziedzinie politycznej³⁷.

Religijność a niektóre problemy społeczne

Religia chrześcijańska zawiera w sobie różne postulaty społeczne, między innymi związane z zasadą miłości bliźniego. W swej treści wewnętrznej chrześcijańska zasada miłości bliźniego oznacza traktowanie drugiego człowieka na równi z sobą, zaspokajanie jego potrzeb jak własnych, przejawianie życzliwości przez nieszkodzenie nikomu, wreszcie bezinteresowną pomoc drugiemu, zarówno gdy jest kimś bliskim, jak i dalekim. Weryfikacja praktyczna tej zasady w życiu jest również przejawem religijności. Stąd pytanie o postawy i zachowania prospołeczne młodzieży polskiej mieści się w ramach diagnozy jej religijności.

Z badań o charakterze monograficznym wiadomo, że młode pokolenie w latach siedemdziesiątych było nieco mniej zorientowane na stabilizację niż pokolenie rodziców (bardziej na osiągnięcia), równocześnie nieco bardziej niż pokolenie rodziców ceniło zaspokajanie własnych potrzeb psychicznych i afiliacyjnych realizowanych w małych grupach. Rodzice byli nieco bardziej nastawieni prospołecznie³⁸. Zarówno pokolenie młodsze, jak i starsze wysoko ceniło wartości związane z nastawieniem indywidualistycznym (entropia uczuć altruistycznych). Postawy prospołeczne były w mniejszości. Skrajny socjocentryzm nakazujący służyć dobru ogółu, z którego dopiero może wyniknąć dobro jednostkowe, był bardzo rzadko spotykany.

Orientacja na „mikrośrodowisko” i dobro najbliższych osób sprzyja egocentrycznej percepcji otoczenia społecznego. Rodzina, która uzyskuje wysoką aprobatę jako wartość, stanowi poszerzenie sfery prywatno-indywidualistycznej. Dla zdecydowanej większości młodych Polaków rodzina stanowiła wartość, dla której byli gotowi poświęcić bardzo wiele, niekiedy wszystko. Akcentowanie roli rodziny jako miejsca, w którym człowiek może być sobą, czuć się bezpiecznie i w którym znajduje osobiste zadowolenie, jest pozytywną tendencją w społeczeństwie współczesnym, ale pod jednym warunkiem. Koncentracja na życiu rodzinnym nie może oznaczać braku

³⁷ J. Garlicki, *art. cyt.*, 48.

³⁸ A. Sułek, *Przemiany wartości życiowych młodzieży polskiej. Wyniki badań — obserwacje — spekulacje*, w: *Spółczesność polskie czasu kryzysu. Przeobrażenia świadomości i warianty zachowań*, pod red. S. Nowaka, Warszawa 1984, 246.

zainteresowania się innymi ludźmi lub ideami o szerszym zasięgu społecznym, czyli wykluczania wartości i ideałów istniejących także poza rodziną. „Rodzinność” i „indywidualizm” nie muszą koniecznie występować łącznie. Natomiast integracja wewnętrzna będąca przejawem egoizmu grupowo-rodzinnego niesie z sobą niebezpieczeństwo zakłócenia równowagi między życiem prywatnym i społecznym, między interesem osobistym i wspólnym.

Nieoczekiwana częściowa reorientacja systemu wartości w stronę prospołeczności na początku lat osiemdziesiątych — chociaż można spierać się o zakres tej zmiany — trwała dość krótko, a motywacja do działania na rzecz celów wspólnych została zahamowana. Oznacza to w istocie nawrót w skali masowej do dawnych tendencji wycofywania się ze spraw publicznych w kierunku małych grup i spraw własnych, zwątpienie w podmiotowość życia społeczno-politycznego, demokratyzację władzy i partnerstwo. Przykładowo wśród studentów z pierwszej połowy lat osiemdziesiątych ponad 90% badanych wymienia na pierwszym miejscu wśród celów życiowych „zapewnienie sobie udanego życia rodzinnego”, ponad połowa wskazuje na „usamodzielnienie się w życiu”, a blisko jedna trzecia — „poświęcenie się interesującej pracy”³⁹.

Wielu ludziom coraz trudniej zdobyć się na życzliwość wykraczającą poza własny interes. Poszerza się uczucie niechęci do instytucji oficjalnych, lekceważy się pracę społeczną, hołduje się indywidualizmowi. Zdobycie odpowiedzialnego stanowiska, kariera społeczno-polityczna i państwowa zajmują w hierarchii celów życiowych jedno z ostatnich miejsc. Ludzie nie chcą angażować się w prace, których wyniki ujawni się dopiero w przyszłości. Dążenia ich, aspiracje i uznawane wartości w znacznej mierze skupiają się na sferze życia prywatno-rodzinnego. Przyszłość widzi się w kolorach ciemnych, z niepokojem i lękiem, ulega się urazom i apatii lub wewnętrznej emigracji.

Wiele wskazuje na to, że pogłębia się egoistyczny stosunek do otoczenia, ograniczający pole widzenia do tego „co moje”, szukanie koniunkturalnych znajomości opartych na oczekiwaniu poparcia przysługi i protekcji (oczekiwanie rewanżu, różnych korzyści bez wkładu pracy), obojętność wobec spraw innych ludzi i ich przeżyć, a nawet swoisty brutalizm życia codziennego. Wielka serdeczność, zaufanie, porozumienie i współdziałanie przestają być naturalną relacją między ludźmi. W życiu codziennym wybijają się na czoło potrzeby egoistyczne oraz utylitarne podejście do drugiego człowieka (według zasady „co mi to da” lub „co będę z tego miał”). Poszukuje się bliskich i bezpośrednich kontaktów w małych izolujących się grupach. Inni ludzie oceniani są według tego, co mogą dać, co może przynieść znajomość z nimi (korzyści).

³⁹ P. Gadzinowski, *art. cyt.*, 5.

Ten „nowy” styl życia przejawia się w życiu prywatnym i publicznym, w życiu zawodowym i społecznym. Dla wielu młodych ludzi wyraźny sens ma to, co odnosi się do jednostki lub bezpośrednio dotyczy rodziny (ponadosobowy indywidualizm). Dominacja zainteresowań odnoszących się do spraw osobistych sprzyja niechęci podejmowania jakichkolwiek wysiłków na rzecz szerszych zbiorowości społecznych (bierność i przeciętność), sprzyja rzeczowemu, nie zaś osobowemu traktowaniu poszczególnych jednostek (prymat rzeczy nad osobami). Uprzedmiotowienie stosunków społecznych prowadzi znowu do niechęci wobec zorganizowanych zbiorowych form działania i koncentracji na bardzo spłaszczonych wartościach i ideałach życiowych. Potrzeba realizacji pozaosobistych celów wyraża się w formach spontanicznych i pozainstytucjonalnych, prawdopodobnie może się wyzwalać w sposób żywiołowy w sytuacjach konfliktowych.

Słabną skłonności do bezinteresownej pracy społecznej, wzrastają intrygi, zawiści, niezyczliwość wzajemna, przeszkadzanie sobie w tzw. „układaniu życia”, zakłamanie w stosunkach międzyludzkich, zapieranie się własnych przekonań, tchórzostwo w sytuacjach wymagających odwagi cywilnej, gra pozorów. Pogłębia się bierność społeczeństwa wobec nagannych moralnie zjawisk społecznych, tolerowanie, a nawet usprawiedliwianie poważnych wykroczeń (brakoróbstwo, łapownictwo, spekulacja itp.). Normy prospołeczne tracą swoją moc jako regulatory ludzkich zachowań, a stosunek wielu ludzi młodych do nich nabiera charakteru nie zobowiązującego.

Być może wartości prospołeczne zostały tylko chwilowo zepchnięte niżej w hierarchii wartości, trwają jakby w formie utajonej, a stąd w sprzyjających warunkach społecznych mogą się ożywić i uaktywnić. Wszystkie instancje wychowawcze powinny współdziałać na rzecz odbudowy zniszczonej tkanki społecznej, w przeciężaniu postawy, według której pogoń za własnym interesem staje się regułą w stosunkach międzyludzkich, bez oglądania się na dobro wspólne (wzrost tzw. „ról prywatnych” w realizacji wielu potrzeb). Indywidualizm akcentujący wymiar jednostkowy w stosunkach społecznych oznacza koncentrację na własnym „ja” (prywatyzacja życia), a nie na strukturze społecznej, wiąże się często z konsumpcyjną postawą wobec ludzi i rzeczy, sprzyja powstawaniu uczuć osamotnienia, naraża na różne stresy i lęki. Analizy socjologów mają w tym punkcie charakter częściowo ostrzegawczy.

Pomijamy w analizie moralności społecznej inne negatywne zjawiska jak kryzys wartości uzasadniających sens ludzkiej egzystencji, ograniczanie się w życiu do celów doraźnych i pragmatycznych, upadek etosu pracy, alkoholizm, narkomania, samobójstwa, nieuczciwość w stosunkach wzajemnych, nieposzanowanie

własności społecznej, kryzys autorytetów moralnych, nihilizm i „tumiwizizm”, tendencje ku postawom konsumpcyjnym, tolerancja dla różnych negatywnych zjawisk społecznych. Jeżeli nawet te zjawiska nie mają powszechnego charakteru, to są one jednak widocznym stylem życia pewnej części młodzieży polskiej. Styl ten ma niestety szanse rozwoju w sytuacji braku skutecznych mechanizmów zapobiegających ich rozprzestrzenianiu się w społeczeństwie.

Wybrane postulaty duszpasterskie

Skoncentrowaliśmy się na problemach przekrojowych religijności, na zjawiskach, które dominują w świecie ludzi młodych. Pominęliśmy problem ich wewnętrznej złożoności, a nade wszystko bliższych i dalszych uwarunkowań. Zaawansowanie opisywanych procesów przemian religijnych nie daje się precyzyjnie zmierzyć w świetle dotychczasowych badań socjologicznych. Ukazują one jedynie pewne wybijające się tendencje przemian. Należałoby opracować szerszą koncepcję badania postaw i zachowań religijnych młodzieży w całokształcie ich powiązań z rzeczywistością społeczną, zarówno w wymiarach statycznych jak i dynamicznych. Przeprowadzone analizy socjologiczne pozwalają wprost lub pośrednio sformułować szereg postulatów pastoralnych, ważnych dla duszpasterstwa promłodzieżowego.

Rozważania dotyczące natury i jakości religijności młodzieży powinny być wskazówką dla wysiłków duszpasterskich Kościoła. Zdawszy sobie sprawę z rzeczywistości — bez nadmiernego optymizmu, jaki mogłaby sugerować masowość wierzeń i praktyk religijnych (religijność narodu), ale również odrzucając niepożądany pesymizm, jaki mógłby sugerować mało chrześcijański charakter tej religijności i zaawansowany w niektórych kwestiach proces laicyzacji (religijność codzienna) — trzeba kontynuować intensywną ewangelizację. Właśnie młodzież powinna być głównym adresatem wysiłków ewangelizacyjnych, gdyż ona zadecyduje o religijnym obliczu społeczeństwa polskiego w przyszłości.

W ocenie ożywienia religijnego w Polsce należy pamiętać, że wzrost religijności młodzieży zbiegał się z kryzysem identyfikacji socjalistycznych. Ani ideologia marksistowska (czy — szerzej — ideologie świeckie), ani wzory osobowe socjalizmu nie stanowiły skutecznej kontrpropozycji wobec religii i Kościoła. Co więcej, przez swój brak autentyzmu i fasadowy charakter oficjalne systemy ideologiczne zrażały ludzi do lansowanych treści i tylko jakby z ukrycia określały świadomość społeczną młodego pokolenia. Wysuwa się nawet hipotezę, że „przyływ” religijności bardziej spowodowały przyczyny społeczno-psychologiczne niż wewnątrzkościelne. Jeżeli te ostatnie nie zostaną zintensyfikowane w najbliższych latach, działanie zaś przyczyn społeczno-psychologicznych osłabnie (co jest

prawdopodobne), wówczas „odpływ” może przyjść równie szybko jak „przyptyw”. Odrodzenie religijne młodzieży polskiej, o którym tak chętnie mówimy, domaga się bardziej aktywnej pracy duszpasterskiej Kościoła. Nie wzmacniane i nie kierowane odrodzenie to może łatwo osłabić swój dynamizm. Procesy laicyzacji spontanicznej i sterowanej trwają przeciez nadal.

Pomimo ogólnego przywiązania do wierzeń religijnych pewna część młodzieży — trudna do precyzyjnego określenia — wykazuje wybiórcze podejście do dogmatów wiary, czyli selektywny, a nie integralny charakter religijności. Deklaracja typu „wierzę” nie zawsze oznacza uznanie nawet najbardziej podstawowych dogmatów chrześcijańskich. Można nawet przypuszczać, że różnica liczbowa między tymi, którzy określają siebie jako wierzących a tymi, którzy wierzą we wszystkie prawdy chrześcijańskie, będzie wzrastać. Wątpliwości, kontrowersje, a nawet heterodoksyjność postaw wobec dogmatów wiary może powiększać się w związku z wprowadzeniem religioznawstwa do szkół. Masowa konfrontacja z laicką myślą religioznawczą może prowadzić u niektórych młodych do zakwestionowania religii objawionej jako takiej, a nie tylko jej poszczególne części składowych.

Kwestionowanie lub negacja określonych treści wiary, będąca kiedyś domeną systemów ideologicznych wrogich chrześcijaństwu, dzisiaj staje się po części udziałem samych chrześcijan podejmujących te problemy niejako na własny rachunek. Pogłębia się świadomość relatywności oficjalnych formuł wiary. Nie można żywić przekonania, że istniejąca w wielu dziedzinach życia religijnego rozbieżność między uznawanymi przez wielu wierzących wartościami a oficjalną nauką Kościoła doprowadzi do nowych ujęć i rozwoju normatywnych wskazań Kościoła. Możliwa jest jedynie rechrystianizacja postaw ludzi wierzących.

W skali masowej nie doszło co prawda do załamania się norm moralnych stanowiących podstawę stosunków społecznych. Na ogół różni się to, co jest, od tego, co być powinno. Czasem jednak podświadomie usiłujemy myśleć i dokonywać wyborów niezgodnie z kryteriami moralnymi, zaczynamy oswajać się z upowszechniającymi się modelami życia i usprawiedliwiać się przed sobą, że właśnie dzisiaj tak należy żyć i tak się żyje. Kształtujące się w życiu społecznym pewne szkodliwe zjawiska naruszające infrastrukturę moralną stosunków między ludźmi chcemy zbyt łatwo tłumaczyć „wadami” struktury społecznej lub całego ustroju społeczno-politycznego. W świadomości niektórych młodych katolików sytuacja społeczno-polityczna i ekonomiczna stanowi swoiste alibi na odchylenie się od norm moralnych i ich czasowe „zawieszanie”. Wytwarzająca się „próżnia aksjologiczna” ma swoje wielorakie uwarunkowania, zarówno w niedostatkach ekonomicznych, jak i w określonych realiach historycznych i społeczno-kulturowych.

Wiąże się z tym konieczność przywrócenia właściwej roli sumienia w kształtowaniu życia moralnego. Sumienie staje się bardzo często subiektywną normą postępowania, niezależniącą się od norm obiektywnych. Człowiek indywidualny staje się dla siebie najwyższym autorytetem moralnym (sumienie jako ostateczny sędzia i normotwórczy autorytet). Do wartości i norm podchodzi się wybiórczo według tego, czy kierowanie się nimi opłaca się czy nie, czy przyniesie ewentualne korzyści, czy straty. Okoliczności i uwarunkowania sytuacyjne urastają dość często do rozstrzygającego kryterium wartości moralnej działań ludzkich. W chaosie panujących pojęć moralnych załamują się kontury tego, co jest dobre a co złe.

W konsekwencji grozi nam swoisty paraliż moralny. Wyłaniająca się wśród młodzieży „nowa” moralność nacechowana permissywnością, troską o osobistą swobodę myślenia w kwestiach moralnych i robienia tego, co się chce, winna budzić więcej niepokoju z wychowawczego punktu widzenia. Wychowawcy muszą w sposób właściwy rozwijać i ukierunkować wzmożone dążenie młodych do samodzielności osobowej i społecznej. Wydaje się, że religia rzadko jest u młodzieży wartością strukturalną, wokół której grupują się wszystkie wartości moralne i społeczne. Powolne i wytrwałe kształtowanie infrastruktury naszego życia moralnego jest ważnym zadaniem na dziś i jutro.

Istnieje w społeczeństwie polskim, zwłaszcza wśród młodego pokolenia, wrażliwość i krytycyzm moralny. Piętnuje się jakże często w świecie ludzi dorosłych niekonsekwencje między zasadami a praktyką życiową i rozejście się deklarowanego obrazu z jego obiektywnym stanem. Protestuje się przeciwko wzorcom życiowym kryjącym pustkę aksjologiczną. I jakkolwiek nie brakuje ludzi niezaangażowanych w sprawy społeczne, w problemy innych ludzi, to z drugiej strony można odczytać z wielu badań socjologicznych protest, a przynajmniej niegodzenie się z istniejącym stanem rzeczy, z niedoskonałościami stosunków międzyludzkich i struktur społecznych nie służących dobru wspólnemu.

W latach osiemdziesiątych wzrosło nieco zapotrzebowanie na kryteria moralne w wartościowaniu niektórych spraw z zakresu życia codziennego ludzi. W przeżyciach i działaniach zbiorowych odkrywa się pierwiastek duchowy i próbuje się opierać różne formy życia społecznego na moralnym porządku rzeczy. Rola kryteriów moralnych zaznacza się szczególnie w wystąpieniach przeciwko władzy politycznej, kryteria moralne stanowiły punkty odniesienia dla wartościowania tego, co rozgrywało się w naszym kraju, wreszcie w fazie wychodzenia z kryzysu podkreśla się wiodącą rolę kryteriów moralnych. Zapotrzebowanie na kryteria i autorytety moralne ujawnia literatura pamiętnikarska z lat osiemdziesiątych.

Znaczna część młodzieży i całego społeczeństwa spostrzega świat w kategoriach budzących lęk i kształtujących poczucie zagrożenia.

Występuje brak wiary w możliwość realizacji własnych zamierzeń. Brak emocjonalnej stabilizacji i niepewność wpływają negatywnie na gotowość do działań prospołecznych i warunkują niską pozycję aktywności społecznej w hierarchii dążeń i celów życiowych młodzieży. Tendencją dominującą w strukturze celów i dążeń są wartości związane z rodziną, gospodarstwem domowym, zdrowiem i warunkami materialnymi⁴⁰. Analizy postaw prospołecznych wskazują na swoisty proces rewaloryzacji rodziny jako miejsca, w którym można znaleźć osobiste zadowolenie i czuć się bezpiecznym („zwrot ku rodzinie”).

Wycofanie się z aktywnego życia społecznego lub przywiązywanie do niego małego znaczenia, zamykanie się w kręgu rodziny i najbliższych przyjaciół lub ujmowanie wszystkiego przez pryzmat życia rodzinnego, może wynikać z dwóch — generalnie rzecz biorąc — przyczyn oraz mieć dwa fundamentalne oblicza. Albo jest wyrazem ucieczki od życia społecznego, które niesie ze sobą wielorakie zagrożenia (rodzina jako wartość — środek), albo jest przejawem uznania rodziny za wartość pierwszoplanową dla rozwoju człowieka (rodzina jako wartość — cel)⁴¹. Istnieją uzasadnione obawy, że właśnie ta pierwsza tendencja jest dominująca w środowiskach młodzieżowych. W działaniu duszpasterskim należałoby dążyć do przekształcania świadomości i zachowań prorodzinnych w kierunku dostrzegania fundamentalnej roli rodziny w rozwoju społeczno-moralnym i religijnym człowieka oraz przewycięzania tendencji „ucieczkowych” w pojmowaniu małżeństwa i rodziny. Wyzwalanie i podtrzymywanie należnego otwarcia i uczestnictwa w życiu społecznym należy również do zadań chrześcijaństwa.

Ważne jest, by uniwersalne ideały wychowawcze religii były przekazywane młodemu pokoleniu w powiązaniu z wartościami społecznymi oraz przekazywane poza obręb rodziny, na teren szkoły, zakładu pracy, do instytucji wychowawczych i oświatowych itp. Religia ze swej istoty kładzie nacisk na empatyczne wczuwanie się w sprawy innych, na przewycięzanie egoizmu i wykalkulowanego samolubstwa. We współczesnych warunkach ogromnej ruchliwości społecznej i anonimowości we wzajemnych kontaktach także parafia powinna stwarzać szansę współżycia międzyludzkiego o charakterze osobowym, ofiarowywać możliwości przeżycia „duchowej oazy”, poczucia bliskości i solidarności.

Przejawem ożywienia religijnego są małe wspólnoty religijne o charakterze modlitewnym, charyzmatycznym, medytacyjnym, liturgicznym, apostołskim, poszukujące nowych form doświadczenia życia wspólnotowego. Młodzież szukająca głębszych ideałów reli-

⁴⁰ Z. Sufin, *Sposób życia w warunkach kryzysu i regresu*, Wektory 1986, nr 7—8, 75.

⁴¹ *Kształt rodziny*, art. cyt., 3.

gijnych poprzez małe grupy znajduje w Kościele środowisko swego rozwoju duchowego i perspektywy na przyszłość. Wspólnoty podstawowe są częścią integralną życia kościelnego, nawet jeżeli wśród niektórych członków istnieje tendencja uniezależniania się od hierarchii kościelnej. Przeżywanie wiary w małych grupach daje możliwość czynnej identyfikacji religijnej. Wiara staje się czymś, co przeżywa się osobowo i wspólnotowo zarazem, co skłania do podejmowania cennych inicjatyw ewangelizacyjnych.

Nieformalne grupy religijne stwarzają szansę dla klimatu intensywnego życia religijnego i nowego stylu życia chrześcijańskiego w parafiach. Te ostatnie będą bardziej żywotne poprzez „niższe” wspólnoty i substruktury w niej istniejące. Parafia jest aktywna przecież nie tyle poprzez samą siebie, ile raczej poprzez struktury pośrednie. Zupełnym nieporozumieniem jest dopatrywanie się w ruchach nieformalnych śladów sekciarstwa lub symptomów powstawania sekty czy wreszcie przejawów kontestacji na różnych płaszczyznach życia kościelnego. W ostatnich kilku latach Episkopat Polski usilnie popiera tworzenie małych wspólnot i powierza tę sprawę duszpasterskiej trosce księży i ludzi świeckich. Rola duszpasterza w tych grupach jest niezastąpiona.

Preferowanie małych wspólnot religijnych w Kościele niesie ze sobą pewne niebezpieczeństwa kształtowania się negatywnych postaw wobec struktur i instytucji eklezjalnych o charakterze oficjalnym. Wybór „małego” Kościoła zamiast „dużego”, stosunków braterskich zamiast hierarchicznych może prowadzić do swoistej dezinstytucjonalizacji katolicyzmu polskiego. Grupy te mogą być niekiedy nadmiernie skierowane na siebie, mniej na zewnątrz w trosce służenia dobru całej wspólnoty kościelnej, zagrożone nawet „antykościelnością”. Są to tylko niebezpieczeństwa, bowiem — jak dotychczas — religijne wspólnoty młodzieżowe w Polsce są znakiem i obrazem żywego Kościoła, kształtują kościelną religijność swoich członków i są zaczynem pobudzającym do apostołstwa w środowisku społecznym, także w dziedzinie przekształcania infrastruktury moralnej społeczeństwa. Religijne grupy spontaniczne są nadzieją Kościoła.

Refleksje końcowe

Przedstawiona charakterystyka religijności młodzieży polskiej — z konieczności skrótowa i nieco powierzchowna — ujawnia pewne aspekty życia religijnego na płaszczynie „wiary narodu” i religijności życia codziennego. O specyfice religijności młodzieży decyduje skłonność do manifestowania autoidentyfikacji religijnych i uczestnictwa w praktykach religijnych. Nawet w środowiskach społecznych dystansujących się na ogół od Kościoła ateizm przestał być w modzie. Jest wątpliwe, czy wzrost religijności objął — poza

niektórymi kręgami ludzi wierzących — także płaszczyznę życia codziennego. W tym świetle należałoby z większą ostrożnością mówić o odnowie religijnej jako fakcie o szerokim zasięgu, o odrodzeniu czy renesansie religijności młodzieży jako całości. Kościół nie powinien uwierzyć, że ma młodzież całkowicie po swojej stronie.

Przemiany religijne pojawiły się w następstwie oddziaływań zewnętrznych (społecznych) i wewnętrznych (praca duszpasterska Kościoła) jednocześnie. Znaczenie owych oddziaływań jest zróżnicowane i trudne do precyzyjnego ustalenia. Młodzież polska jest grupą społeczną wewnątrznie zróżnicowaną pod względem religijnym. Przy zewnętrznej jednakowości (globalne wskaźniki więzi z katolicyzmem) ujawniają się znaczne niespójności postaw tak w odniesieniu do dogmatów wiary, jak i szczególnie w dziedzinie ustosunkowania się do chrześcijańskich norm moralnych. Laicyzacja wkracza w środowiskach młodzieżowych jakby „tylnymi drzwiami”. Religijność nie może zbyt często koncentrować się na aspektach rytualnych, na pobożnym obramowaniu najważniejszych chwil w życiu człowieka (narodziny, zawarcie związku małżeńskiego i śmierć), ale musi pomóc mu zająć odpowiednią postawę w życiu codziennym, uczynić je bardziej chrześcijańskim i przepojonym humanizmem płynącym z Ewangelii.

Nienowoty w gruncie rzeczy problem religijności młodego pokolenia jest w czasach dzisiejszych bardziej nabrzmiały niż dawniej ze względu na inną niż dawniej pozycję społeczną młodzieży, inne jej relacje do społeczeństwa jako całości, do upowszechnianych systemów wartości itp. Dzisiaj młodzi ludzie nie chcą być tylko „Kościółem słuchającym”, lecz także wypowiadającym się i aktywnie uczestniczącym w życiu wspólnoty kościelnej. Jeżeli religijność młodzieży polskiej można ujmować w dwóch wersjach: jako wariant szans i wariant obaw, to obecnie bardziej prawdopodobny wydaje się wariant szans. Rzeczywistość nie daje jednak podstaw do nadmiernego optymizmu, domaga się natomiast pogłębionej ewangelizacji. Należy wykorzystać potencjał społeczny religijności młodzieży polskiej, by móc ufnie patrzeć w przyszłość.

LA RELIGIOSITÉ DE LA JEUNESSE POLONAISE CONTEMPORAINE

L'auteur examine la religiosité de la jeunesse polonaise aux deux plans national („la foi de la nation”) et quotidien („la religion de la vie”) et pose trois hypothèses qui se complètent: a) la religiosité de la jeunesse polonaise garde une continuité spécifique malgré les changements du contexte socio-culturel et politique, mais uniquement au plan de la „foi de la nation”; b) la religiosité quotidienne de la jeunesse change d'une manière sensible et ces changements s'opèrent en forces diverses et en différentes directions, mais surtout dans le sens du relâchement des liens de la religiosité avec la moralité; c) la renaissance ressentie ou le renouveau religieux est conditionné davantage par des causes sociales que par des causes ecclésiastiques internes (la pastorale).

En s'appuyant sur des matériaux accessibles des années 80, on expose l'état global des attitudes envers la religion et les pratiques religieuses. Les indices élevés de la foi (environ 90%) et des pratiques religieuses (les *dominantes*, environ 50%) ne correspondent pas à la religiosité pratiquée dans la vie quotidienne. Les normes de la morale sont moins bien reçues par la jeunesse que les dogmes de la foi. C'est une caractéristique de la moralité contemporaine que l'ambivalence très prononcée des normes qui fonctionnent et la variabilité des modèles de comportement qu'on reconnaît. On constate une place relativement importante de l'attitude de la jeunesse face au principe de l'amour du prochain (attitudes et comportements sociaux).

S'il est possible de concevoir la religiosité de la jeunesse polonaise en deux versions, comme variante de la chance et variante de la crainte, à l'heure actuelle plus vraisemblable apparaît la variante de la chance. La renaissance religieuse de la jeunesse polonaise exige que l'Église continue intensément son travail. C'est pourquoi l'auteur conclut par les postulats essentiels pour la pastorale des jeunes.