

**Agnieszka Fedczak, Jacek
Grzybowski, Jarosław Rodzik,
Tomasz Korczyński**

Biuletyn socjologii religii. Cz. 55

Collectanea Theologica 76/3, 167-206

2006

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII (55)

ZAWARTOŚĆ: I. Koncepcja socjologii religii Franza-Xavera Kaufmanna; II. Koncepcja religii i religijności według Chantal Millon-Delsol; III. Miejsce i zadania lidera we współczesnych zrzeszeniach chrześcijańskich; IV. Proces ateizacji i jego wpływ na system wartości młodzieży niemieckiej w Badenii-Wirtembergii, w latach 2002-2004.*

I. KONCEPCJA SOCJOLOGII RELIGII FRANZA-XAVERA KAUFMANN

Pochodzący ze Szwajcarii, ale mieszkający i tworzący w Niemczech, prof. Franz-Xaver Kaufmann jest jednym z najwybitniejszych współczesnych przedstawicieli niemieckojęzycznej socjologii religii, analizującym zjawiska religijne w perspektywie katolicyzmu jako części tradycji chrześcijańskiej. Urodzony w 1932 r. w Zurychu, w rodzinie prawniczej, studiował prawo oraz nauki ekonomiczne uzyskując tytuł doktora na podstawie dysertacji *Die Überalterung – Ursachen, Verlauf, wirtschaftliche und soziale Auswirkungen des demographischen Alterungsprozesses*. Jego działalność naukowa i pedagogiczna, którą podjął pod koniec lat sześćdziesiątych XX w. na uniwersytecie w Bielefeld, sprawiła, że współtworzony przez niego Instytut Socjologii dla wielu stał się „Mekką niemieckiej socjologii” (E. Arens), znaczącym ośrodkiem naukowym wywierającym wpływ nie tylko na socjologię niemieckojęzyczną, lecz również europejską. Zainteresowania badawcze Kaufmanna koncentrują się wokół polityki społecznej i problemów państwa bezpieczeństwa socjalnego, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień demograficznych i polityki rodzinnej. Interesuje go również problematyka badań interdyscyplinarnych oraz zastosowanie wyników badań socjologicznych do rozwiązywania problemów tradycyjnie zarezerwowanych dla innych dziedzin nauki.

Zainteresowanie Kaufmanna problemami religii we współczesnym społeczeństwie wynika z przyczyn biograficznych. Profesor podkreśla, że nie jest socjologiem religii w ścisłym znaczeniu tego słowa. Swoje zainteresowania tą tematyką, które sam określa jako hobby, tłumaczy przede wszystkim wpływem atmosfery do-

* Redaktorem Biuletynu socjologii religii jest Eugeniusz S a k o w i c z, Warszawa.

mu rodzinnego i katolickich przekonań obojga rodziców, którzy przekazali mu wiarę „odporną na nowoczesność”¹. Również fakt, iż Kaufmann urodził się i wychował w Zurychu, w środowisku diaspory, w mieście, które za czasów reformacji zyskało duże znaczenie jako ośrodek, w którym działał U. Zwingli, nie pozostał bez wpływu na ukształtowanie się jego zainteresowań. W takim środowisku naturalne były codzienne kontakty z ludźmi reprezentującymi odmienny światopogląd. Kaufmann jest zdania, że właśnie to ukształtowało w nim umiejętność analizowania zjawisk z różnych punktów widzenia i zachowywania koniecznego w badaniach socjologicznych dystansu wobec przedmiotu badań².

Główne tezy kaufmannowskiej socjologii religii można sformułować następująco. Po pierwsze, postępującemu zróżnicowaniu funkcjonalnemu nowoczesnych społeczeństw odpowiadają procesy, które określa on jako jednoczesne „odkościelnienie” i „ukościelnienie”, polegające z jednej strony na ograniczeniu wpływu religii na pozostałe sfery społecznej rzeczywistości, z drugiej zaś na wykształceniu się osobnej, religijnej sfery instytucjonalnej i wzroście jej organizacyjnej złożoności. Po drugie, sposób funkcjonowania współczesnej organizacji kościelnej ma znaczący wpływ na wiarygodność i zakres oddziaływania współczesnego chrześcijaństwa oraz jego szanse w przyszłości. Po trzecie, najważniejszym zadaniem socjologii religii jest ukazywanie niezamierzonych skutków działań organizacji kościelnej, tak by przyczynić się do bardziej adekwatnego postrzegania jego istoty i sytuacji we współczesnym społeczeństwie przez wszystkich, którym zależy na przyszłości chrześcijaństwa.

Założenia teoretyczne

Socjologia religii Kaufmanna stanowi próbę przezwyciężenia ograniczeń socjologii Kościoła i nieokreśloności ogólnej socjologii religii. Podejmuje on próbę uświadomienia, że nauka ta nie może opierać się wyłącznie na funkcjonalistycznych definicjach religii, ponieważ są one zbyt abstrakcyjne, musi natomiast uwzględniać historię i przemiany społecznej postaci chrześcijaństwa jako religii Zachodu. Zwolenników socjologii Kościoła ostrzega natomiast przed zbytnią jednostronnością i zawężaniem pojęcia religii do tego, co związane z Kościołem. Kaufmann zajmuje w ten sposób wyważone stanowisko pośrednie między socjologami Kościoła, którzy nie potrafili uwolnić się od myślenia kategoriami teologicznymi, a socjologami odrzucającymi światopogląd religijny i postrzega-

¹ *Laudatio auf Prof. Dr. Franz-Xaver Kaufmann, Sonderdruck aus Jahrbuch 1998 der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, Opladen 1999, s. 134.

² F.-X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?* Freiburg 2000, s. 9.

jącymi religię tylko jako jedno z wielu zjawisk społecznych, którego oddziaływanie we współczesnym społeczeństwie stopniowo zanika. Jest sceptyczny wobec wszelkich prób sformułowania uniwersalistycznego pojęcia religii i dystansując się od nich, świadomie sytuuje swoje rozważania w kontekście nowoczesnej kultury Zachodu, ukształtowanej pod wpływem tradycji judeochrześcijańskiej. Dlatego za jedną z najistotniejszych i najbardziej oryginalnych cech socjologii religii Kaufmanna uważa się odejście od abstrakcyjnego pojęcia „religia” na rzecz bardziej precyzyjnego pojęcia „chrześcijaństwo”. Socjologia religii Kaufmanna jest więc próbą stworzenia socjologicznej teorii zachodniego chrześcijaństwa.

Zdaniem Kaufmanna, niepowodzenie prób stworzenia uniwersalnego pojęcia religii wynika z faktu, że mimo odniesień do zjawisk religijnych spoza judeochrześcijańskiego kręgu kulturowego, cała dyskusja koncentruje się na zjawiskach charakterystycznych dla świata Zachodu, a pojęcie religii nie może się uwolnić od wpływów tradycji chrześcijańskiej. Nie istnieje ogólne pojęcie religii, które bytoby możliwe do zaakceptowania przez wyznawców wszystkich religii wszystkich kręgów kulturowych. Próba stworzenia ogólnej definicji religii na bazie analizy porównawczej różnych jej form nie powiodła się, ponieważ chrześcijaństwo różni się w sposób zasadniczy od dawniejszych form religii przez takie swoje cechy jak monoteizm, uniwersalistyczna moralność, podkreślanie znaczenia indywidualnej relacji z transcendentnym Bogiem oraz eschatologiczne pojęcie dziejów ludzkości. Europejskie rozumienie religii ma judeochrześcijańskie konotacje: odniesienie do *sacrum*, przekonanie, że religia to system powiązanych ze sobą wierzeń odróżniających ją od innych religii, w końcu założenie, że można być jednocześnie wyznawcą tylko jednej religii.³

Zdaniem Kaufmanna, tradycyjne pojęcie religii jako doświadczenia świętości okazuje się nieadekwatne do tego, co dziś określa się słowem „religia”. Nawiązując do nurtu funkcjonalistycznego, Kaufmann wymienia sześć najważniejszych funkcji przypisywanych religii:

1. Konstytuowanie tożsamości. Religia spełnia to zadanie, rozwiązując problem opanowywania afektów i przezwycięzania lęku. Daje też człowiekowi poczucie przynależności do określonej wspólnoty i kultury.

2. Kierowanie działaniem w sytuacjach wykraczających poza świat codziennych doświadczeń, w których oferuje oparcie w postaci moralności, rytuałów, a w przypadku archaicznych form religijności – obrzędów magicznych.

³ Tenze, *Selbsterfahrung, Dauerreflexion und Religion*, w: M. Knapp, T. Kobusch (wyd.), *Religion – Metaphysik(-kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, Berlin 2001, s. 86.

3. Przewycięzanie kontyngencji (funkcja kompensacyjna, teodycea). Religia umożliwia jednostce odnalezienie sensu w wydarzeniach życia, które są związane z cierpieniem i poczuciem niesprawiedliwości.

4. Integracja społeczna. Religia legitymizuje jedność wspólnoty społecznej.

5. Kosmizacja świata. Religia umożliwia postrzeganie świata w kategoriach logicznie uporządkowanej i sensownej całości, przeciwdziałając doświadczeniu przypadkowości i chaosu.

6. Umożliwienie dystansu wobec świata i porządku społecznego oraz protestu przeciwko tym elementom struktury społecznej, które są niesprawiedliwe bądź niemoralne.⁴

Kaufmann podkreśla, że we współczesnym społeczeństwie brak struktur, które byłyby w stanie jednocześnie wypełniać wszystkie te funkcje, ponieważ proces zróżnicowania funkcjonalnego społeczeństwa sprawia, że poszczególne funkcje przypisywane religii wypełniane są przez różne instytucje, nie zawsze o charakterze religijnym. Aby uniknąć zbytnej dowolności, należy, zdaniem Kaufmanna, przyjąć za kryterium umożliwiające zaklasyfikowanie pewnych struktur sensu i ich nośników jako religijne fakt, że spełniają one jednocześnie kilka z funkcji przypisywanych religii. Sformułowane przez niego kryteria funkcjonalne, pozwalające odróżnić zjawiska religijne od innych zjawisk, mają również konotacje chrześcijańskie, mimo to pozwalają włączyć do analizy religii również pozachrześcijańskie formy religijności. W ten sposób jego program socjologii chrześcijaństwa pozwala wytyczyć nowy kierunek badań nad religią.

Współczesne przemiany społeczne a sytuacja religii i Kościoła

Socjolog z Bielefeld wychodzi z założenia, że spowodowane procesem modernizacji przemiany struktur społecznych muszą pociągać za sobą również przemiany czy też rozwój form religijności. Tak więc, w sensie historycznym religia przekształca się z instytucji o znaczeniu ogólnospołecznym w partykularną sferę życia związaną z organizacją kościelną, która traci stopniowo wpływ na pozostałe sfery życia społecznego. W sensie subiektywnym religia przestaje być utożsamiana z wiarą, a staje się kompleksem znaczeń rozwiązujących problem osobistej tożsamości. W kontekście społecznym religia nie jest już czynnikiem integrującym społeczeństwo, a staje się instancją zaspokajającą potrzeby moralne, której zadaniem jest optowanie za sprawiedliwością społeczną. W znaczeniu teologicznym religia intelektualizuje się: miejsce kultu i wykładni nauki o wierze zajmuje w coraz więk-

⁴ Tenze, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, s. 84-85.

szym stopniu dyskurs teologiczny. W ujęciu socjologicznym pojęcie religii staje się coraz bardziej formalne i abstrakcyjne, a treść wiary i odniesienie do transcendencji nie odgrywają już zasadniczej roli⁵.

Kaufmann podejmuje próbę zdiagnozowania przyczyn załamania się chrześcijańskiego przekazu wiary. Jego zdaniem, często wymieniane prawdopodobne przyczyny takiego stanu rzeczy, jak brak możliwości udowodnienia istnienia Boga w sposób naukowy czy też niezgodność naukowej koncepcji poznania świata z biblijną, nie mają większego wpływu na zmianę roli religii w społeczeństwie. Istotnej przyczyny szukać należy raczej w przemianach społecznych, wśród których jako najbardziej istotne wymienia wprowadzenie wolności religijnej, rozpad tradycyjnych więzi i środowisk społecznych oraz niespotykane dotychczas rozszerzenie zakresu możliwości jednostki w nowoczesnym społeczeństwie.⁶

Proces zróżnicowania funkcjonalnego, nowoczesnego społeczeństwa i związana z nim pluralizacja pozbawiły religię funkcji, którą wypełniała ona od najdawniejszych czasów: integrowania społeczeństwa przez dostarczanie mu jednolitego systemu interpretacji rzeczywistości. Religia, będąca niegdyś „kognitywną i normatywną strukturą, która sprawiała, że człowiek czuł się we wszechświecie «u siebie»”⁷, jest obecnie wypierana z kolejnych sektorów życia społecznego, ponieważ wykształciły one własne systemy znaczeń, które nie dają się już zintegrować za pomocą jednej, nadrzędnej koncepcji świata i sprawiają, że religijne interpretacje rzeczywistości tracą wiarygodność i siłę oddziaływania na jednostki. W ten sposób Bóg jest stopniowo wypierany ze współczesnej kultury i rzeczywistości społecznej.

Źródłem obojętności religijnej jest kulturowy pluralizm, podający w wątpliwość wszystkie systemy myślowe przedstawiające świat z jednego punktu widzenia. Świat współczesny nie wierzy już w istnienie jednej prawdy, lecz uznaje istnienie wielu prawd częściowych, zależnych od przyjętej perspektywy.⁸ Jest to sytuacja trudna dla Kościoła, który ze swej natury rości sobie prawo do reprezentowania jedynej prawdziwej nauki i całościowego systemu interpretacji rzeczywistości.

Zasada racjonalności jako sposób wyjaśniania praw rządzących światem sprawia, że możliwe staje się całkowite odrzucenie religijnego sposobu postrzegania świata. Dlatego też największą konkurencją dla światopoglądu chrześcijańskiego nie są obecnie inne religie czy formy kultu, lecz kultura świecka, zdominowana przez naukowy sposób interpretacji rzeczywistości, z założenia wykluczający

⁵ Tenże, *Nutzen und Vergeblichkeit empirischer Forschung in der Religionssoziologie*, Locumer Protokolle 8/1984, s. 182-183.

⁶ Tenże, *Wie überlebt das Christentum?* s. 110.

⁷ P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt 1975, s. 72.

⁸ F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität*, s. 22.

wszelkie odniesienia do transcendencji. Wzorce przez nią oferowane pozbawione są niemal całkowicie treści chrześcijańskich. Zdaniem Kaufmanna, można powiedzieć, że w kulturze postmodernistycznej nie nastąpiła jeszcze inkulturacja chrześcijaństwa.⁹

Socjolog z Bielefeld sprzeciwia się klasycznej tezie sekularyzacji, według której jest ona jednokierunkowym, globalnym i do tego nieuniknionym procesem. Klasyczna teza sekularyzacji nie uwzględnia rozróżnienia między religią, chrześcijaństwem oraz Kościołem. Tymczasem w dyskusjach o przyszłości religii i Kościołów chrześcijańskich coraz częściej pojawia się pojęcie „religijności pozakościelnej” czy też „chrześcijaństwa poza obrębem Kościoła”. Ten nowy sposób myślenia o religijności zakłada, że Kościoły, religia i chrześcijaństwo nie są tym samym. Kaufmann uważa, że do zrozumienia nowożytnego procesu rozwoju społecznego oraz jego skutków dla Kościołów bardziej niż koncepcja sekularyzacji nadaje się koncepcja zróżnicowania funkcjonalnego społeczeństwa. Proces ten sprawia, że poszczególne sfery życia społecznego usamodzielniają się, funkcjonują według własnych reguł i stają się w dużym stopniu obojętne wobec zasad obowiązujących w pozostałych sferach. Dlatego polityka, gospodarka i nauka nie podlegają już kontroli zinstytucjonalizowanej religii, a kolejne sfery życia, jak np. rodzina, w coraz większym stopniu uniezależniają się od niej.

W wyniku procesu dyferencjacji również religia wykształca własną, autonomiczną sferę funkcjonalną. W ten sposób staje się wyodrębnionym obszarem życia społecznego, w którym ma miejsce komunikacja religijna, przybierająca formę obrzędów kultowych i modlitwy. Taka komunikacja zachodzi przeważnie w Kościołach i wspólnotach religijnych, coraz rzadziej w sferze prywatnej, natomiast z innych sfer życia społecznego została niemal całkowicie wyparta. Chrześcijańskie elementy kulturowe, dawniej przenikające wszystkie dziedziny życia społecznego, w zmodernizowanym społeczeństwie koncentrują się wokół Kościołów. Taką sytuację Kaufmann określa mianem „ukościelnienia chrześcijaństwa.”¹⁰

Ukościelnienie sprawia, że religia oddziela się stopniowo od świata codziennych doświadczeń. Pogłębianie się kontrastu między religią zinstytucjonalizowaną w formie Kościołów a centralnym dla współczesnego człowieka problemem poszukiwania własnej tożsamości oraz sensu życia, stanowi, według Kaufmanna, najważniejszy problem, z którym musi się zmierzyć dzisiejsze chrześcijaństwo. W coraz powszechniejszym społecznym rozumieniu Kościoł utożsamiany jest z Kościołem

⁹ Tenże, *Glaube und Kommunikation – eine soziologische Perspektive*, w: D. Wiederkehr (wyd.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* Quaestiones disputatae 151, Freiburg 1994, s. 149.

¹⁰ Tenże, *Wie überlebt das Christentum?* s. 95.

instytucjonalnym i jego strukturami administracyjnymi. Coraz więcej wierzących nie uważa się za część Kościoła, lecz doświadcza wobec niego poczucia dystansu. Tego doświadczenia dystansu nie powinno się, zdaniem Kaufmanna, utożsamiać z dechrystianizacją.

W socjologii religii Kaufmanna można zauważyć wyraźną dominację perspektywy organizacyjnej. Jest to związane z jedną z zasadniczych tez jego socjologii, według której współczesna postać organizacyjna Kościoła ma duże znaczenie dla wiarygodności chrześcijańskiego przekazu wiary. Punktem wyjścia jego analiz form organizacyjnych chrześcijaństwa jest przekonanie o tym, iż współczesna teologia w niedostatecznym stopniu rozróżnia sakramentalną oraz społeczną rzeczywistość Kościoła. Prowadzi to do przekonania o niezmienności Kościoła i do sakralizacji jego struktur. Kaufmann ostrzega przed utożsamianiem społecznej postaci Kościoła z jego wymiarem duchowym. Uznanie struktur Kościoła za niezienne może stanowić wielkie niebezpieczeństwo dla jego przyszłości, ponieważ takie stanowisko uniemożliwia rzeczową dyskusję na temat tych aspektów struktury organizacyjnej, które w zmienionych warunkach społecznych mogą stać się przeszkodą w wiarygodnym głoszeniu wiary.

Niezwykle istotną sprawą jest współpraca teologii z socjologią, ponieważ wyniki badań i analiz socjologicznych, ukazując niezamierzone i nie tematyzowane przez teologię skutki podejmowanych przez Kościół działań, mogą przyczynić się do bardziej realistycznego obrazu Kościoła i jego sytuacji we współczesnym świecie. Socjolog z Bielefeld jest zdania, że wyobrażenia ludzi Kościoła na ten temat muszą stać się bliższe rzeczywistości, bo inaczej Kościół nie będzie potrafił zauważyć i wykorzystać szans, jakie otwierają się przed nim w związku z obecnymi przemianami społecznymi. Kaufmannowi zależy na tym, by w środowisku chrześcijan utrwalił się nowy obraz Kościoła: nie ten bazujący na przesłankach teologicznych, utożsamiający to, co jest, z tym, co być powinno, lecz obraz empiryczny, uwzględniający zarówno wymiar historyczny jak i społeczny organizacji kościelnej.¹¹

Zdaniem Kaufmanna, „to, że w praktyce wiary Kościoła nie można oddzielić od jej społecznego podłoża, jest chyba najbardziej fundamentalnym stwierdzeniem, jakie teologia może przejąć od socjologii”.¹² Wiary chrześcijańskiej nie można rozpatrywać w oderwaniu od jej kontekstu społecznego i historycznego, ponieważ w trakcie historycznego rozwoju interpretacja jej prawd ulega przekształceniom. Nie istnieje coś takiego jak chrześcijaństwo w czystej postaci, niezależne od procesów społecznych i kulturowych.

¹¹ Tenze, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg 1979, s. 23, 28.

¹² *Tamże*, s. 193.

Perspektywy chrześcijaństwa w zmodernizowanym społeczeństwie

Nowa sytuacja chrześcijaństwa w warunkach społecznego i religijnego pluralizmu, pociągająca za sobą zmianę form religijności, nie musi, wbrew wielu prognozom, oznaczać końca religii czy Kościoła. Kaufmann jest zdania, że czasy współczesne oznaczają koniec religii tylko w znaczeniu ogólnie podzielanych wyobrażeń świata jako jedności, pomagających odnaleźć miejsce jednostki w świecie i sens jej istnienia. Nie oznaczają natomiast końca wielkich religii światowych, a jeśli chodzi o religię, rozumianą jako potrzeba odnalezienia subiektywnego sensu i tożsamości, to staje się ona jeszcze ważniejsza niż kiedykolwiek w dziejach. We współczesnej kulturze zaznacza się nawet wyraźny trend, który nazwać można renesansem zainteresowania religią i semantyki religijnej.

Szanse chrześcijaństwa w przyszłości są ściśle związane z obecnymi tendencjami rozwojowymi społeczeństwa. Modernistyczna wiara w postęp wiązała się z odrzuceniem tradycji, traktowanej jako relikw przeszłości, niepotrzebny balast utrudniający realizację nowego modelu społeczeństwa. Rozczarowanie postępem i niepewność przyszłości sprawiły, że człowiek współczesny wraca do tradycji, odkrywa na nowo jej wartość, dostrzega w niej zbiór kulturowych modeli, mogących ułatwić mu interpretację zbyt złożonego świata społecznego, poszukuje punktów orientacyjnych. Tym można tłumaczyć ponowne zainteresowanie historią, ale również religią.¹³

W epoce nowoczesności do godności wartości najwyższej została podniesiona wolność, coraz częściej pojmowana jako wyzwolenie od wszelkich ograniczeń i zobowiązań. Tak pojęta wolność zwraca się przeciwko społeczeństwu i jego kulturze. Życie społeczne, pozbawione punktów odniesienia i ograniczeń, staje się nie do zniesienia, dlatego człowiek odczuwa potrzebę wytyczenia pewnych norm i tęsknotę za porządkiem, który uchroni go od chaosu. Tęsknota za świętością, a więc za tym, co pozwala narzucić naturze ludzkiej pewne granice, leży więc w naturze człowieka i jest silniejsza od pragnienia nieograniczonej wolności.

Utrata wiary w możliwości rozumu sprawia, że nie istnieje już racjonalny powód do odrzucania perspektywy religijnej. Człowiek, zdając sobie sprawę z ograniczoności własnych możliwości poznawczych, staje się bardziej otwarty na transcendencję. Nie dziwi więc współczesne zainteresowanie zjawiskami, które można określić jako „religijne” w szerokim znaczeniu tego słowa. Dlatego też mówi się o powrocie *sacrum* w czasach współczesnych, czego wyrazem mają być takie zjawiska jak rozwój ruchów fundamentalistycznych, wzrastające zainteresowanie misty-

¹³ Tenze, *Erkennen die Kirchen als alte „Global Player“ ihre Möglichkeiten? Über die Zukunft des Christentums unter den Bedingungen der Moderne*, Frankfurter Rundschau 136/1999, s. 9.

ką czy też wzrost znaczenia struktur społecznych, pielęgnujących tradycyjne wartości, takie jak rodzina czy środowiska lokalne¹⁴.

Te równoległe z procesem sekularyzacji zjawiska ożywienia religijnego określane są przez socjologów mianem desekularyzacji czy też respirowalności. K. Gabriel zwraca uwagę na fakt, że zmiana stosunku do religii stanowi wyrazistą cezurę oddzielającą epokę nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego od społeczeństwa postnowoczesnego.¹⁵ Zjawisko to świadczy o tym, że sekularyzacja nie jest uniwersalnym prawem rozwoju społecznego, procesem jednokierunkowym i nieodwracalnym, a odrodzenie religii i renesans różnych form duchowości w różnych częściach świata są bardzo prawdopodobne. Dający się zaobserwować kryzys religii instytucjonalnej nie prowadzi do zaniku Kościołów i związanych z nimi form religijności, jak to zakładała linearna teoria sekularyzacji, lecz do ich transformacji.¹⁶

Subiektywizacja życia oraz kompleksowość współczesnego społeczeństwa sprawiają, że szanse chrześcijaństwa zależą również od tego, na ile różnorodne będą oferowane przez nie wzorce identyfikacji, tak by były przekonujące dla różnych grup społecznych oraz typów osobowości. Kaufmann wskazuje na to, że w tradycji Kościoła jest wiele elementów, które mogą służyć przybliżeniu również człowiekowi współczesnemu Dobrej Nowiny: różne drogi indywidualnego poszukiwania Boga, sposoby doskonalenia się czy wreszcie eschatologiczna nadzieja.¹⁷ Wyodrębnienie się w toku rozwoju chrześcijaństwa różnych wyznań i tradycji chrześcijańskich zwiększa, jego zdaniem, szanse przetrwania chrześcijaństwa we współczesnym świecie. Wynika to z faktu, że każda z tradycji chrześcijańskich kładzie nacisk na odmienne aspekty życia religijnego, każda też wykształciła swoiste formy społeczne, w których wiara znajduje swój wyraz. W warunkach złożoności współczesnego społeczeństwa taka różnorodność jest zjawiskiem korzystnym, umożliwia bowiem wyjście naprzeciw zróżnicowanym potrzebom i oczekiwaniom poszczególnych osób.¹⁸ Dlatego należy podejmować działania wspierające różne formy duchowości, dążąc do pluralizmu w ramach Kościoła.

Socjolog z Bielefeld ostrzega przed formalizacją struktur Kościoła, uniemożliwiająca nawiązywanie w jego obrębie osobowych relacji międzyludzkich. Podkre-

¹⁴ D. Bell, *Powrót sacrum? Tezy na temat przyszłości religii*, Znak 9/1983, s. 1377-1391.

¹⁵ K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Quaestiones disputatae 141, Freiburg 1992, s. 157.

¹⁶ J. Mariański, *Co mówi „duch czasu” – sekularyzacja religii i społeczeństwo postsekularne*, Roczniki Nauk Społecznych 1/2004, s. 66.

¹⁷ F.-X. Kaufmann, *Das janusköpfige Publikum von Kirche und Theologie. Zur kulturellen und gesellschaftlichen Physiognomie Europas*, w: P. Hünermann (wyd.), *Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie*, Freiburg 1993, s. 38.

¹⁸ Tenze, *Soziologische Überlegungen zur Zukunft des Christentums*, w: R. Bärenz (wyd.), *Die Kirche und die Zukunft des Christentums*, München 1982, s. 89.

ślanie ważności takich relacji w życiu społecznym stanowi cechę charakterystyczną jego socjologii. To właśnie anonimowość i funkcjonalizacja tych relacji – diagnozuje Kaufmann – jest przyczyną trudności w przekazywaniu następnym pokoleniom wszelkich wartości, w tym również wartości i norm religijnych. W społeczeństwach rozwiniętych coraz wyraźniej zaznacza się tendencja do podporządkowania życia społecznego celom ekonomicznym i politycznym, co wywiera niekorzystny wpływ w szczególności na sferę kultury oraz relacji międzyludzkich. Człowiek traci podmiotowość na rzecz systemów politycznych i gospodarczych, w których kryterium racjonalności zyskuje priorytet wobec osoby ludzkiej. W takiej sytuacji szczególnego znaczenia nabiera perspektywa chrześcijańska, która umożliwia postrzeganie człowieka nie jako jeden z wielu anonimowych elementów struktury społecznej, lecz jako niepowtarzalną osobę z jej specyficzną tożsamością i godnością.

Współczesna struktura społeczna nie sprzyja tworzeniu trwałych więzi społecznych poza sferą rodziny, dlatego coraz więcej ludzi czuje się wyobcowanych. Sytuacja ta niesie ze sobą szansę na ponowny wzrost znaczenia chrześcijaństwa w sferze społecznej. Religijnie motywowane grupy mogą stać się dla wielu ludzi źródłem doświadczenia religijnego, pod warunkiem wszakże, że uda im się przez tworzenie wspólnoty przezwyciężyć alienację współczesnego człowieka. Relacje międzyludzkie, które mogą stać się źródłem doświadczenia religijnego, muszą cechować się trwałością i osobistym zaangażowaniem partnerów interakcji. Nie można oczekiwać, że mogą one zostać zastąpione przez konwencjonalne środki socjalizacji religijnej, takie jak nauczanie religii czy różne formy życia religijnego. Dlatego jednym z najważniejszych zadań Kościoła będzie w przyszłości stworzenie warunków do rozwoju w jego strukturach grup o charakterze wspólnotowym i nieformalnym. Kościół współczesny powinien być siecią takich właśnie wspólnot, powiązanych ze sobą strukturą formalną.

Przeciwwagę dla negatywnych zjawisk związanych z tendencjami rozwojowymi nowoczesnego społeczeństwa stanowić mogą mistyczne i ascetyczne elementy tradycji chrześcijańskiej. Współczesne chrześcijaństwo powinno uświadomić człowiekowi potrzebę nowej ascezy, której istotą nie jest umartwianie się, lecz umiejętność dobrowolnej rezygnacji. Jest to szczególnie ważne w sytuacji nadmiaru możliwości i spowodowanej przezeń inflacji wartości. Człowiek współczesny, cierpiący mniej lub bardziej świadomie z powodu przesytu możliwości i braku jasno określonego celu życia, potrzebuje czegoś, co pomoże mu jasno określić swój stosunek do świata, skoncentrować się na sprawach, które są dla niego ważne, a odrzucić nieistotne.¹⁹

¹⁹ Tenże, *Askese ist die Chance*, w: *Mit dem Gesicht zur Welt, befragt von P. Hertel*, Würzburg 1996, s. 175.

Charakterystyczną cechą współczesnej kultury jest dystans wobec wszelkich zobowiązań, szczególnie tych podejmowanych na dłuższy czas lub na całe życie. Tymczasem istotą chrześcijaństwa jest dobrowolne zobowiązanie się do życia według zasad zgodnych z duchem Ewangelii. Kaufmann zwraca uwagę na to, że ta niezgodność z panującymi tendencjami kulturowymi może stanowić element wyróżniający chrześcijaństwo na tle innych zjawisk kulturowych i w paradoksalny sposób zwiększyć jego konkurencyjność w dziedzinie intelektualnej i duchowej.

Tym, co wyróżnia koncepcję socjologii Kaufmanna na tle innych, jest szczególne akcentowanie profetycznych elementów tradycji chrześcijańskiej. Taki nonkonformizm – jego zdaniem – pozwala chrześcijaństwu zachować wiarygodność i autonomię w konfrontacji z oczekiwaniami społecznymi wobec religii oraz uzdolnić je do przekształcania społeczeństwa w duchu Ewangelii. Profetyczny protest przeciwko temu, co stoi na przeszkodzie realizacji jej założeń, zwraca się nie tylko przeciwko wszystkiemu, co niesprawiedliwe w społeczeństwie, lecz również przeciwko tym elementom samej tradycji chrześcijańskiej, które mogą w niezamierzony sposób utrudniać czy wręcz uniemożliwiać skuteczną ewangelizację. Tylko krytyczny dystans wobec społecznej postaci chrześcijaństwa umożliwi, zdaniem socjologa z Bielefeld, ciągłą refleksję prowadzącą do sukcesywnego eliminowania tego, co w danych warunkach społecznych nie sprzyja przekazywaniu wiary.

Zdaniem socjologa z Bielefeld, „nie ma powodów, żeby wątpić w przyszłość chrześcijaństwa, jeśli tylko poważnie potraktować fakt, że jest ono zjawiskiem historycznym, a nie niezmiennym”²⁰. Kaufmann podkreśla, że przyszłości chrześcijaństwa nie można utożsamiać z przyszłością Kościoła katolickiego, ponieważ jest on tylko jedną z form historycznych, w jakich manifestuje się chrześcijaństwo. W toku rozwoju społecznego zmieniają się warunki, jakie muszą być spełnione, by przesłanie Kościoła było uznane za wiarygodne. Dlatego też struktury Kościoła nie są dane raz na zawsze, lecz muszą być wciąż modyfikowane i dostosowywane do zmieniających się warunków społecznych, by umożliwić skuteczny przekaz wiary.

Rozpatrywanie obecnej sytuacji Kościoła w kontekście historii chrześcijaństwa, a nie tylko katolicyzmu, umożliwia, zdaniem Kaufmanna, trafniejsze pojmowanie jego roli w pluralistycznym społeczeństwie, a także pozwala na spojrzenie na sprawy wiary z perspektywy ekumenicznej, niezbędnej w globalizującym się świecie. To, co w ogólnym przekonaniu uchodzi za kryzys Kościoła, w rzeczywistości jest uwarunkowaną historycznie zmianą jego form społecznych, a tendencje współczesnego rozwoju mogą otwierać przed chrześcijaństwem nowe możliwości, pod wa-

²⁰ Tenże, *Kirche begreifen*, s. 108.

runkiem wszakże, że Kościoły chrześcijańskie podejmą wysiłek określenia na nowo swojego miejsca i roli w obecnym kontekście historycznym i społecznym.

Chrześcijaństwo nie przetrwa, jeśli jego nośnikiem będą wyłącznie instytucje. Jego przyszłość wydaje się zagrożona, jeżeli będzie ono utożsamiane ze światopoglądem reprezentowanym przez Kościół. Ma jednak duże szanse na przetrwanie, jeżeli zacznie odgrywać rolę swoistego kryterium selekcji, które ułatwi współczesnemu człowiekowi wybór z różnorodnej oferty wzorców kulturowych, jakie oferuje nowoczesne społeczeństwo, i jeżeli będzie zakotwiczone w sferze stosunków międzyludzkich, a nie tylko w sferze instytucjonalnej związanej z Kościołem.

Agnieszka Fedczak, Olsztyn

II. KONCEPCJA RELIGII I RELIGIJNOŚCI WEDŁUG CHANTAL MILLON-DELSOL

Na początku 2001 r. francuska myślicielka Chantal Millon-Delsol w swoim głośnym eseju *Bóg na wygnaniu* zaprezentowała diagnozę duchowej i religijnej sytuacji naszych czasów. We Francji tekst ten wywołał burzliwą dyskusję. W październiku 2001 r. „Znak” na łamach swojego miesięcznika udostępnił polskiemu czytelnikom jego polski przekład, który również w naszych środowiskach intelektualnych i akademickich sprowokował dyskusję o kondycji instytucji duchowych i religijnych tęsknotach dzisiejszego człowieka.¹

Czytając artykuł Chantal Millon-Delsol, jest się zmuszonym do myślenia i to do myślenia twórczego. Autorka z całą wyrazistością stawia czytelnika wobec aktualnej współcześnie problematyki zagadnień dotyczących absolutu, religii, człowieka i jego egzystencji wyrażonej w najtrudniejszych życiowych pytaniach i poszukiwaniu odpowiedzi. Rozważania francuskiej myślicielki podejmują najważniejsze pytania o naturę współczesnej religijności: Czy religia wynika z poczucia skończoności (śmiertelności), czy raczej z potrzeby etycznej, tęsknoty za dobrem, którego coraz bardziej brak w zlaicyzowanym świecie? Czy Kościołom chrześcijańskim nie grozi, że przestaną wyrażać pragnienie absolutu i pogrążą się w anachronicznym formalizmie? Już na samym początku czytelnik zostaje postawiony wobec problemów ważnych i istotnych w aktualnej dyskusji o miejscu i charakterze współczesnej religijności. Jednocześnie jednak zagadnienie religijności jest przedstawione przez autorkę w specyficznej perspektywie aksjologicznej, w specyficznym – zamierzonym – klimacie rozważań.

¹ Ch. Millon-Delsol, *Bóg na wygnaniu*, tłum. D. Zająk, Znak 557/2001, s. 9-23.

„Jeżeli człowiek zadaje sobie pytanie o religię, to dlatego, że nieuchronnie musi umrzeć, mimo że nosi w sobie pragnienie nieśmiertelności”.²

Właśnie klimat rozważań, jaki prezentuje tekst, nadaje charakter zarówno pytaniom i problematyce, jaką podejmuje, jak i odpowiedziom, jakich próbuje udzielić. Samo postawienie zagadnień dotyczących religijności współczesnych społeczeństw Zachodu, poszukiwania absoliutu, skompromitowania się instytucji religijnych, egzystencjalnych pytań o śmierć i nietrwałość ludzkiego życia dokonuje się u Chantal Millon-Delsol w wymiarze rozważań socjologicznych-emocjonalnych, funkcjonalnych czy też społeczno-politycznych.

Już na początku swoich przemyśleń autorka ukazuje religię jako „ucieczkę nostalgicznego i zgorzkniałego umysłu” przed trudnymi wyzwaniem i pytaniami, jakie każdemu człowiekowi, pręcej czy później, stawia życie. Co więcej, jeśli religia – jak mówi – „stanowi jedyną strukturę istnienia całego narodu, szybko staje się przedsięwzięciem doczesnym i zaczyna być niebezpieczna, przeobraża się w terroryzm.”³ Zdaniem autorki, jedne narody są religijne, ale „dalekie od tego, by jawić się realnie lub potencjalnie jako święte, wzbudzają raczej wielki niepokój”, inne zaś czerpią szczęście z poczynań i sukcesów swej skończonej egzystencji, bez trudu stawiania sobie najważniejszych egzystencjalnie pytań. Ale konkluduje: „Porzucenie religii nie jest postępem świadomości, ale pewną przejściową fazą naszej historii (...) pozbawione jej narody przeżywają to porzucenie jako brak, nawet jeśli nie pragną powrotu bogów, którzy zniknęli”.⁴

Narzuca się jednak pytanie: Brak czego? Religii jako zjawiska socjologicznego, psychologicznego, które ma za zadanie odpowiedzieć człowiekowi na jakieś trudne życiowe pytania? Religii jako światopoglądowej mieszanki, kompilacji kulturowych znaków, która ma zapewnić komfort odnalezienia się we współczesnej pustce egzystencjalnej? Religii, która jest wyznaczona przez układy społeczne i egzystencjalne pytania człowieka współczesnego? Francuska pisarka nie przedstawia zatem religii jako układu relacji między człowiekiem a bytem doskonałym, który nazywamy Bogiem, nie ukazuje struktury osobowej religii jako dialogu podmiotów świadomych siebie, a jedynie jako jakąś próbę odpowiedzi na zagadkę cierpienia i śmierci. „Człowiek nadal jest istotą, która próbuje zgłębić zagadkę śmierci i stawia sobie pytania na temat własnej skończoności. (...) To kwestia nierozwiązywalna, nie dlatego, że nie da się tu udzielić odpowiedzi – na ten temat każdy musi mieć własny pogląd – ale dlatego, że ani nie możemy unieważ-

² *Tamże*, s. 9.

³ *Tamże*, s. 10.

⁴ *Tamże*, s. 11.

nić pytania, na przykład uznając je za historyczne, ani znaleźć odpowiedzi w obojętności, w ucieczce”.⁵

Religijność czy też poszukiwanie absolutu (charakterystyczne, że słowo to jest zawsze pisane przez autorkę małą literą) jawi się jako tło, jako perspektywa, w której tajemnice ludzkiej egzystencji mogą odnaleźć swój sens i może dokonać się pragnienie ucieczki przed dezintegracją i skończonością. Religia jest więc tutaj spłaszczona do poziomu światopoglądowych rozważań, dających jakieś poczucie bezpieczeństwa wobec ciemności cierpienia i śmierci. „[Człowiek] rozdarty jest pomiędzy pragnieniem absolutu a własnymi ograniczeniami, między pragnieniem doskonałości a własną ułomnością. Ponieważ te pytania wymykają się poznaniu, można powiedzieć, że świat poznawalny człowiekowi nie wystarcza. On chce zgłębić tajemnice. Myśl o absolicie, wynikająca z pragnienia ucieczki przed śmiercią i skończonością, jest bez wątpienia jedną z silnie zakorzenionych w bycie cech, którą trudno z niego wyrwać”.⁶

Nie ma tutaj metafizycznego pytania o prawdę, o Byt Absolutny jako gwaranta owej prawdy i racjonalności rzeczywistości. Takie stanowisko autorki rzutuje na dalszą treść artykułu. W tej perspektywie prowadzi ona swoją argumentację.

Definicja religijności, jaką chcielibyśmy odczytać z tekstu francuskiej uczzonej, ma charakter naturalistyczny. Religia rodzi się ze spotkania z zagadkami, „których nie można unieważnić, ani o nich zapomnieć, (...) człowiek jest istotą z gruntu religijną, pragnienie absolutu dalej w nim trwa”. A przecież – jak twierdzi wybitny polski historyk filozofii Stefan Swieżawski: „Dusza nie jest z natury religijna. Dusza ludzka ze swojej natury dąży do odkrycia źródeł rzeczywistości, najgłębszych sensów. To nie jest religijność. To chęć odnalezienia sensów. Człowiek jest powołany do mądrości. Oczywiście można powiedzieć, że prawdziwa, najgłębsza mądrość zawsze prowadzi do odkrycia Boga, ale człowiek nie musi być *explicite* religijny, żeby mógł uprawiać metafizykę. Musi tylko chcieć autentycznie szukać, musi mieć w sobie pragnienie prawdy”.

W artykule Chantal Millon-Delsol nie pojawia się jednak kryterium prawdy jako początek religijnych poszukiwań. Tym początkiem jest natomiast „niezgodna na ograniczenie”, które z kolei rodzi „pragnienie absolutu, czyli pragnienie tego, co nie ma ani kresu, ani granic. A absolut jest jednym z imion Boga”⁷. Tylko o jakim Bogu pisze Millon-Delsol? O Bogu, który jest osobą, czy też Bogu,

⁵ *Tamże*, s. 12.

⁶ *Tamże*.

⁷ S. Swieżawski, *Wstęp do trzeciego wydania Bytu – Jak piękno doryckiej kolumny – z prof. S. Swieżawskim rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 1999, s. 12.

⁸ Ch. Millon-Delsol, *Bóg na wygnaniu*, s. 14.

który jest światem, o Bogu wykraczającym poza rzeczywistość, czy też Bogu, który ze światem stanowi jedno? Na to pytanie autorka nie daje odpowiedzi. Podkreśla natomiast, że „kultura z trudem obchodzi się bez boga”. Należałoby jednak powiedzieć: bez pojęcia „boga” czy też „bóstwa”. Słowo „bóg” jest bowiem rozważane przez nią tylko w perspektywie znaczeniowej, jest desygnatem, który niesie określoną treść (dla każdego zapewne inną), a nie w perspektywie bytowej, czy też powiedzielibyśmy klasycznej, w której Boga rozpoznaje się jako Osobę, z którą można wejść w osobowe relacje. Przez taki złudny zabieg pokazuje się problem religijności, Boga, Kościoła i wiary tylko w perspektywie zjawisk psychologiczno-socjologicznych mających jedynie następstwa kulturowe, a nie podmiotowe. Autorka wyraża w ten sposób – używając sformułowania Jacques’a Derridy – „swoją niechęć i sprzeciw wobec filozofii Zachodu, jest to bowiem filozofia implikująca obecność Transcendencji”⁹. A dla kultury ponowoczesnej owa bytowa implikacja jest tu nie do przyjęcia, ponieważ słowa: „Bóg”, „dusza”, „absolut”, są jedynie symbolami, metaforami, a nie znakami realnej rzeczywistości ontycznej. W horyzoncie postmodernizmu nic nie można powiedzieć kategorycznie o świecie i Bogu, dlatego Millon-Delsol zaznacza: „Nasza ignorancja w dziedzinie absolutu jest totalna i jedynie teologowie utrzymują, że coś tu wiedzą”.¹⁰

Konsekwencją braku pytań o prawdziwość poznanej rzeczywistości, pytań o zasadność istnienia świata i człowieka, przyjęcia perspektywy agnostycznej – w której nie ma kanonu, nie ma herezji, nie ma dogmatu i ortodoksji – jest uznanie, że „nasza dusza jest tym, co uznaje zagadki istnienia, nie poznając ich jednakże. Uznaje, że te zagadki są nośnikami sensu, ale sensu tego nie zna. Jest tym, co zgadza się w nas na niewdzięczną obecność pytań bez wyjaśnienia. Inaczej mówiąc, uosabia uświadomione ograniczenie rozumu, oczy otwarte wobec pustki”.¹¹

Zrozumiały wydaje się wtedy pogląd, że wszelkie twierdzenia dogmatyczne, klarowne, niezmiennie, wszelkie odpowiedzi wskazujące na Boga jako zasadę racjonalnej rzeczywistości będą postrzegane jako fanatyczne i niebezpieczne – i do takiego właśnie wniosku dochodzi autorka artykułu: „Pytanie o Boga nie stało się bezsensowne. Ale każda odpowiedź jest ryzykowna”. Co więcej, pragnie ona przekonać czytelnika, jak wielkie zło stało się realne za sprawą religijności opartej na przekonaniu o prawdziwej Objawionej, prawdzie, w którą się wierzy, którą się wyznaje i której się broni.

⁹ J. Derrida, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 246-264.

¹⁰ Ch. Millon-Delsol, *Bóg na wygnaniu*, s. 14.

¹¹ *Tamże*, s. 14.

Dlatego Millon-Delsol stawia tezę, że religia, która nie bała się ryzyka odpowiedzi, „zaszkodziła nadużyciami, jakimi skutkowały wierzenia. Fanatyzm pewności skądkolwiek pochodził został słusznie napiętnowany jako ściągający nieszczęście”. Autorka posuwa się nawet do szokującego porównania: „Ideologie i religie zasłużyły, by wisieć na tej samej haniebnej liście. Oświetlone długą historią nowoczesne totalitaryzmy wykazują niepokojące analogie z systemem inkwizycji”¹².

Wyrazistość, a jednocześnie kłamliwość tego zdania, jest dla mnie oczywista. Pomijam już ahistoryczny wątek tego stwierdzenia, a bazujący na stereotypowych mitach i schematach dotyczących świeckiej instytucji, jaką była inkwizycja.¹³ Szczególnie bolesne dla wielu ludzi w Europie jest porównanie doświadczenia i obrony wiary z całą bezwzględnością i nieludzkim obliczem komunizmu i hitleryzmu (te chyba bowiem nowoczesne totalitaryzmy ma autorka na myśli). Nie wyobrażam sobie, by ktoś znający historię dwudziestowiecznych potworności zgotowanych milionom ludzi przez nieludzkie systemy władzy, zarówno sowieckiej, jak i niemieckiej, miał odwagę na porównanie ich z doświadczeniem religii i wiary, które przyczyniły się do zniszczenia i obalenia owych totalitaryzmów. A takiego właśnie porównania dokonuje Chantal Millon-Delsol, stwierdzając: „Intelektualiści polscy obawiają się tyranii kleru i porównują ją z totalitaryzmem, którego trup jest jeszcze ciepły. Czarne jest gorsze niż czerwone, mówi się w Warszawie”¹⁴. Współczesny człowiek chce być wolny od religijnych i aksjologicznych pewników, bo „przeżył szaleństwa zgotowane przez posiadaczy absolutu” – tłumaczy Millon-Delsol.

W dzisiejszym świecie zachodnim, gdzie autonomia państwa i Kościoła jest podstawą relacji społecznych, odpowiedź wiary, jeśli ktoś jednak taką wybiera, jest dla francuskiej pisarki ślepo fanatyczna, „stosując ostracyzm przez anatemię i piętnując łatwowiernych, albo irracjonalna, pozbawiona obiektywnego sensu”. Same zaś instytucje religijne „pozbawione miecza wprowadzają pełzający ucisk. (...) Swoim adeptom narzucają upraszczającą moralność. Kiedy w Polsce wyłonił się ponownie katolicyzm instytucjonalny, odzyskując legalność po dziesięcioleciach

¹² *Tamże*, s. 16.

¹³ Autorka zdaje się zupełnie nie brać pod uwagę prawdy historycznej, mówiącej, że jednym z podstawowych celów trybunałów inkwizycyjnych miało być niedopuszczanie do karania za herezję osób niewinnych. W Hiszpanii, która uważana jest za najbardziej morderczy inkwizycyjnie kraj w latach 1493-1599, skazano na stos 20 osób, a na ok. 50 tys. procesów, jakie się odbyły w całym kraju na przestrzeni 140 lat, wydano mniej niż 500 wyroków śmierci, czyli skazano ok. jedną osobę na sto oskarżonych. Dla porównania w czasie rewolucji francuskiej w ciągu dwóch lat (1792-1794) zamordowano 36 tys. ludzi, w tym ok. 12 tys. bez żadnego wyroku sądowego. To rewolucja, a nie inkwizycja, stała się historycznym prekursorem totalitaryzmów, o czym autorka zdaje się zapominać, powtarzając typowe antykościelne mity.

¹⁴ Ch. Millon-Delsol, *Bóg na wygnaniu*, s. 17.

komunizmu, natychmiast próbował odbudować ład moralny z pomocą prawa. To oczywiście potwierdza intuicje naszych współczesnych co do niebezpieczeństwa, jakie noszą ze sobą wszystkie religie niezależnie od epok¹⁵.

Jeśli więc należy stawiać sobie religijne pytania (nie oczekując, że znajdzie się odpowiedź), to z całą stanowczością, według autorki eseju, należy wystrzegać się jakichkolwiek form zinstytucjonalizowania owych duchowych tęsknot i pragnień. Swe pytania należy więc skrywać głęboko w sobie – „bowiem to nie odpowiedź jako taka staje się najpierw ortodoksją, a potem przymusem, lecz odpowiedź uspołeczniona, udzielona przez jakąś wspólnotę.”¹⁶

Systemowe, instytucjonalne odpowiedzi religijne budzą strach i niechęć, zresztą wszystkie skazane są, wedle francuskiej uczoney, na porażkę: „Nikt nie jest w stanie wykazać istnienia absolutu, tak też nikt nie może dowieść jego nieistnienia. Jednak ta pewność nieistnienia narzuca się z braku dowodów. Metafizyka, mówił Borges, jest tylko rozdziałem literatury fantastycznej”¹⁷.

W tych słowach pobrzmiewa echo definicji metafizyki, skompromitowanej najpierw przez George’a Berkeleya, potem przez Immanuela Kanta – a dziś krytykowanej przez filozofów ponowoczesności, którzy z całą stanowczością stwierdzają, że „nie istnieje żadna pierwsza filozofia, nie jest nią ani metafizyka, ani filozofia języka, ani też filozofia nauki”¹⁸. Wszelkie więc racjonalne formy analizy tematyki religijnej, metafizyczne drogi ujęcia zasady bytu, w tym również Bytu Absolutnego, są zakwalifikowane do dziedziny fikcji pojęciowej i z góry skazane na porażkę. Taką postawę właściwie charakteryzuje Gilson: „Z chwilą, gdy Bóg nie może stać się przedmiotem poznania w apriorycznych formach wyrażenń zmysłowych, przestrzeni i czasu, nie można Go również do niczego przyporządkować za pomocą kategorii przyczynowości. Uchylenie wszelkiego rodzaju pytań – dlaczego rzeczy są? – jako niestosownych w naukach pozytywnych podcina korzenie wszelkiej spekulacji na temat natury i istnienia Boga”¹⁹.

Trud racjonalnych pytań o naturze religijnej zakończył się, według autorki, porażką i nie ma szans, aby tę niemoc poznawczą umysłu przełamać. A przecież „najbardziej zasadnicze jest pytanie metafizyczne, to znaczy pytanie o najgłębszy sens rzeczywistości. To pytanie niewątpliwie prowadzi do problemu Boga, (...) do wnikięcia w zagadkę rzeczywistości”²⁰.

¹⁵ *Tamże*.

¹⁶ *Tamże*, s. 18.

¹⁷ *Tamże*, s. 19.

¹⁸ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 86.

¹⁹ E. Gilson, *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996, s. 88.

²⁰ S. Świeżawski, *Lampa wiary. Rozważania na przełomie wieków*, Kraków 2000, s. 62.

Jeśli jednak mimo wszystko ktoś upiera się przy religijnych pewnikach, czyni to „na własną odpowiedzialność szerzenia fanatyzmu kryjącego się za wiarą i podtrzymywania tradycji, które nie tworzą już sensu”.²¹

Brak religijnych pewników, pustka, na którą otwarte są poszukujące egzystencjalnego sensu „oczy duszy”, jest smutna, ale dla francuskiej myślicielki właściwa, ponieważ brak odpowiedzi to rodzaj „pewności negatywnej, która ma moc obalać pewności pozytywne, zawsze gotowe do zaprowadzenia wojskowej dyscypliny.”²² A tego, jak widać z uważnej analizy tekstu, autorka boi się najbardziej.

Uważam, że wypowiedź Chantal Millon-Delsol wpisuje się we wszechobecne dziś twierdzenia o zagrożeniach, jakie płyną z uznawania obiektywnej prawdy. Wiele dzisiejszych prądów światopoglądowych głosi, że podstawowym warunkiem demokracji, tolerancji i życia w pokoju jest to, by nie wierzyć w żadną prawdę lub nie trzymać się mocno żadnego twierdzenia jako niewzruszonej prawdy. Jak słusznie zauważa Stanisław Kowalczyk, na etapie kultury ponowoczesnej nie ma już awangardy, gdyż brak jest ustalonych kanonów i akceptowanej przez większość tradycji. Dominuje asystemowość, antyfundamentalizm, epistemologiczny antyrepresentacjonizm, rezygnacja z jakichkolwiek prawd niezmiennych i przyjmowanych za uniwersalne.²³ Fundamentem nowoczesnego społeczeństwa jest pluralistyczny liberalizm, w którym wszystkie sądy wartościujące są równoważne, a ludzie pragną mieć całkowitą wolność sądzenia i nie mają ochoty z niej zrezygnować, po tym jak „bezpośrednio przeżyliśmy szaleństwa zgotowane nam przez posiadaczy absolutu narzucających nam, w imię religii, jakiś przepisowy sposób myślenia i postępowania”.²⁴

W rozważaniach Chantal Millon-Delsol pojęcie poznania jest więc zredukowane do ujęć filozofii pozytywistycznej. Taką postawę w podejściu do zagadnień religijnych trafnie ujmuje Gilson: „Samo pojęcie poznania naukowego sprowadzono do typu poznania wypracowanego przez fizykę Newtona. Poznawać to wyrażać dające się zaobserwować relacje pomiędzy danymi faktami w terminach relacji matematycznych. Żaden fakt nam dany nie odpowiada tutaj pojęciu Boga. Skoro Bóg nie jest przedmiotem empirycznego poznania, nie mamy o Nim żadnego pojęcia, a to co nazywamy teologią naturalną to tylko puste gadanie”²⁵. Autorka artykułu zdaje się potwierdzać poglądy zreferowane przez francuskiego mediewistę.

²¹ Ch. Millon-Delsol, *Bóg na wygnaniu*, s. 17.

²² *Tamże*, s. 19.

²³ Por. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Lublin 2004, s. 32.

²⁴ Ch. Millon-Delsol, *Bóg na wygnaniu*, s. 22.

²⁵ E. Gilson, *Bóg i ateizm*, s. 86.

Po takich socjologiczno-historycznych rozważaniach, po próbie zreferowania przyczyn upadku czy też „wygnania” tematyki religijnej z kultury współczesnej, autorka podejmuje się zaproponować swoją odpowiedź na egzystencjalny chaos, niespokojne ludzkie poszukiwania, które trudno określić słowami. Owe poszukiwania – jak twierdzi Chantal Millon-Delsol – nie są możliwe w istniejących instytucjonalnych strukturach religijnych, których najlepszym przykładem jest Kościół katolicki – „skostniały, w piramidalnych strukturach odziedziczonych bezpośrednio po cesarstwie rzymskim, operujący średniowiecznymi karami i grzęznący w tradycjach (zabraniając kobietom sprawowania kultu)”²⁶. Poszukiwanie to musi jednak nastąpić w realiach współczesności i nie kierować się w stronę szukania odpowiedzi absolutnych. Musi dokonywać się w atmosferze relatywizmu (choć autorka nie używa tego słowa), w którym wszystkie wartości i prawdy są uwikłane w kontekst historii, co odziera je z cech absolutnych czy obiektywnych, aby „nie pretendować do władzy nad czasem, do posiadania monopolistycznej władzy nad sensem”. Religia ma więc tylko historyczne usprawiedliwienie i neguje swoje uniwersalne powołanie. Jej uniwersalność, realizowana w przestrzeni, natyka się na czas, z którym przegrywa.²⁷

Z tych rozważań można wnioskować, że agnostycyzm i relatywizm jest dla Chantal Millon-Delsol formą ucieczki przed poszukiwaniem odpowiedzi na najtrudniejsze pytania. Szuka się odpowiedzi, ale się do nich nie dochodzi, a wręcz się ich unika, niosą one bowiem ryzyko absolutyzmu albo ryzyko uznania prawdy, zgodzenia się na prawdę. Francuska pisarka przez utylitarny relatywizm i pozorny pluralizm omija zagadnienie prawdy. Poszukiwanie absolutu, poszukiwanie religijnych odpowiedzi nie równoważy się, jej zdaniem, z pytaniem o prawdę. Wynika z tego, że zarówno absolut, jak i religia są doświadczeniami historycznymi, podlegającymi nieuchronnym wpływom epok, kultur i ludzkich dziejów. A odpowiedź na pytanie o absolut, jeśli jej szukamy, nie musi być prawdziwa, ważne, by propozycja wiary i religii była dostosowana do współczesności, dając człowiekowi poczucie aktualnego spełnienia. I aby nie była ostateczna, ponieważ „tylko wielość może zabezpieczyć religię przed pretendowaniem do posiadania monopolistycznej władzy nad sensem. Najważniejsze jest to, że niedające się zgłębić pytania odważają się znów wylaniać na powierzchnię”²⁸.

Taka właśnie jest „odpowiedź” Chantal Millon-Delsol na zawirowania obecnej religijności. Odpowiedź w gruncie rzeczy tragiczna, bo pozbawiająca człowieka jego najgłębszej godności wyrażającej się w stawianiu pytań o prawdę świata, jego

²⁶ Ch. Millon-Delsol, *Bóg na wygnaniu*, s. 22.

²⁷ Por. *tamże*.

²⁸ *Tamże*, s. 23,

samego i Boga, wyrażającej się w poszukiwaniach, na krańcu których nie kryje się pustka, ale jaśniejnie blask zrozumienia. Autorka, która zdaje się bronić człowieka, jego autonomii i niezależności, sama nie daje mu prawa na odkrycie prawdy, która nie jest wytworem umysłów, ale zostaje pokornie odczytywana, odkrywana w rzeczywistości, prawdy, która staje się owocem kontemplacji. Millon-Delsol nie chce zauważyć, że właśnie w dzisiejszym rozprężeniu, bałaganie pojęciowym i kryzysie religijnym potrzebna jest „zapomniana cnota, największa cnota intelektualna – mądrość. Mądrość jako *simplex apprehensio*, istota kontemplacji – spokojne dogłębne możliwie uniwersalistyczne spojrzenie na rzeczywistość”²⁹. Wymaga to jednak pokory i trudu zgodzenia się na poszukiwania. „Jedyna ścieżka, która może doprowadzić człowieka do punktu, gdzie zaczyna się prawdziwa religia, musi go z konieczności wyprowadzić poza kontemplację istot aż do samej tajemnicy istnienia. Ścieżka ta nie jest trudna do znalezienia, ale jest bardzo niewielu, którzy ośmielają się iść nią aż do końca”³⁰.

Niewątpliwie, tekst Chantal Millon-Delsol jest prowokacyjny. Ukazuje wielki problem religijnego i aksjologicznego zagubienia współczesnego człowieka, ale podaje złudne odpowiedzi dla pytań otwartych tylko i wyłącznie na pustkę. W ten sposób dzisiejszy człowiek staje się jeszcze bardziej samotny i opuszczony. Bóg, z którym mógłby wejść w osobistą relację, odkryć Jego obecność i miłość, nie pojawia się zupełnie, zostaje pominięty milczeniem, odgradzony murem zagrożeń fanatyzmu lub irracjonalizmu i zdyskredytowany w swoim istnieniu przez epistemologiczny agnostycyzm. I tylko tytuł artykułu mylnie wskazuje na Niego. Powinien raczej brzmieć „Religia na wygnaniu”, bowiem Bogiem i Jego poznaniem Chantal Millon-Delsol nie zajmuje się zupełnie.

Jacek Grzybowski, Warszawa

III. MIEJSCE I ZADANIA LIDERA WE WSPÓŁCZESNYCH ZRZESZENIACH CHRZEŚCIJAŃSKICH*

Rozwijające się prężnie w łonie Kościoła katolickiego zrzeszenia chrześcijańskie stawiają przed sobą różne cele, których wspólnym mianownikiem jest szeroko rozumiane apostołstwo świeckich. Cel ten realizowany jest na wiele sposobów.

²⁹ S. Swieżawski, *Lampa wiary. Rozważania na przelomie wieków*, s. 93.

³⁰ E. Gilson, *Bóg i ateizm*, s. 86.

* J. Rodzik, *Miejsce i zadania lidera we współczesnych zrzeszeniach chrześcijańskich*, Lublin 2005 (mps pracy doktorskiej w Instytucie Socjologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego), promotor: prof. dr hab. Janusz Mariański.

Oferta programowa współczesnych zrzeżeń chrześcijańskich jest bardzo szeroka. Od działań o charakterze religijno-formacyjnym (np. Ruch Światło-Życie, Odnowa w Duchu Świętym), do stowarzyszeń o charakterze zawodowym (np. Katolickie Stowarzyszenie Dziennikarzy, Katolickie Stowarzyszenie Wychowawców).

Taka różnorodność celów i metod wykorzystywanych do ich realizacji stawia przed współczesnymi zrzeszeniami w Kościele duże wymagania w zakresie sprawności organizacyjnej. Osobą, która bezpośrednio koordynuje wszystkie działania organizacyjne, jest lider grupy. W opracowaniu zająłem się osobą lidera we współczesnych zrzeszeniach chrześcijańskich w Kościele katolickim. Skłoniło mnie do tego kilka przyczyn. Przede wszystkim przekonanie, że od stylu i jakości przywództwa w każdej formie organizacji, z organizacjami kościelnymi włącznie, zależy sposób ich funkcjonowania i skuteczność w osiąganiu założonych celów. Tematyka ta, w nakreślonym przez tytuł rozprawy kształcie, nie została do tej pory opracowana.

Po wtóre, kierowała mną chęć przybliżenia tej tematyki ludziom, którzy sprawują funkcje liderów we współczesnych zrzeszeniach w Kościele. Mając na uwadze fakt, iż ten segment nauk o zarządzaniu rozwija się dynamicznie, brakiem roztropności ze strony ludzi Kościoła byłoby obojętne przejście. Zagadnienie kierowania w Kościele odnosi się nie tylko do zrzeżeń chrześcijańskich. Mamy z nim do czynienia w szerszym wymiarze, ponieważ Kościół jako instytucja o zasięgu międzynarodowym potrzebuje ludzi przygotowanych merytorycznie do sprawnego kierowania i planowania.

W opracowaniu na plan pierwszy wysuwają się dwa terminy. Pierwszy z nich to zrzeszenia chrześcijańskie. W ogólnym rozumieniu jest to zjawisko zaangażowanego uczestnictwa ludzi świeckich w życiu Kościoła katolickiego. Pojęcie to zawiera w sobie kilka rodzajów form organizacyjnych: stowarzyszenia, grupy, wspólnoty i ruchy. Zacerpnięte zostało z adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Christifideles laici* z 1988 r., poświęconej powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po II Soborze Watykańskim. Każdy z rodzajów zrzeszeń chrześcijańskich podejmuje różne dzieła apostolskie, zgodne ze statutem, charyzmatem czy ogólnie nakreślonym celem działania.

Biorąc pod uwagę wielość form organizacyjnych i różnorodność działań, łatwo dostrzec, jak bogatą i złożoną rzeczywistość stanowią współczesne zrzeszenia chrześcijańskie w Kościele. Obok dużych zrzeszeń chrześcijańskich o zasięgu międzynarodowym, z rozbudowaną strukturą organizacyjną, z własnym zapleczem logistycznym, spotykamy zrzeszenia działające w obrębie jednej diecezji czy nawet parafii. Zasięg działania konkretnego zrzeszenia chrześcijańskiego ma związek z zagadnieniem relacji hierarchicznej władzy Kościoła do zrzeszeń chrześcijańskich. Relacje te mogą przybrać formy: tolerancji, aprobaty i protekcji.

Uczestnictwo w pracach zrzeczenia chrześcijańskiego oparte jest na wspólnych uporządkowanych działaniach. Działania te zdążają do osiągnięcia celów, które są przedmiotem zainteresowania osób tworzących konkretną formę organizacyjną w ramach zrzeczeń chrześcijańskich.

Drugi termin, który koncentruje moją uwagę to *l i d e r*. Termin ten wywodzi się z języka angielskiego (*leader*) i oznacza przewodnictwo, przywództwo, kierownictwo. Lider to osoba stojąca na czele organizacji, grupy, ruchu. Osoba obdarzona sporym kredytem zaufania ze strony tych, którzy ją wybierają lub desygnują do tej funkcji. W literaturze oprócz terminu „lider” używa się określeń „przywódca”, „menedżer”, „kierownik”. Terminy te odnoszone są do osób, które sprawują funkcje przywódcze w organizacjach biznesowych.

W opracowaniu starałem się używać głównie terminu „lider”. W pewnych kontekstach wymienione terminy pojawiały się synonimicznie ze względu na zbliżone zakresy znaczeniowe każdego z tych określeń. Osobą lidera, przywódcy w organizacji, zajmują się: socjologia, psychologia społeczna, nauki z zakresu zarządzania i marketingu.

Organizacje świeckie mogą mieć różny charakter: od typowo biznesowych do charytatywnych. Ich struktura organizacyjna nastawiona jest na jak największą efektywność. Strukturę tę tworzą ludzie zajmujący w organizacji różne pozycje i sprawujący różne funkcje. Na czele każdej organizacji stoi lider (menedżer), człowiek, który bierze odpowiedzialność za stan obecny dzieła, jak również wytycza kierunki działania na przyszłość. Zakres jego zadań i uprawnień regulują przepisy wewnętrzne konkretnej organizacji.

Na gruncie nauk o zarządzaniu dopracowano się wiedzy teoretycznej, dzięki której można kształcić osoby tworzące daną organizację. Wiedza ta zawiera m.in. teorie i typy przywództwa, zagadnienia planowania i podejmowania decyzji, procesu decyzyjnego, sposobów rozwiązywania konfliktów, zagadnienie otoczenia organizacji, jej kultury, zmiany społecznej, etycznego i społecznego kontekstu zarządzania, zarządzanie celami organizacji i planowanie, zarządzanie strategią i planowanie strategiczne, zarządzanie projektowaniem organizacji, gospodarowanie zasobami ludzkimi, kształcenie kadr menedżerskich.

Wiedza ta jest wykorzystywana z powodzeniem w procesie przygotowywania liderów na potrzeby różnych organizacji. Co więcej, nauki podejmujące te kwestie stale się rozwijają. Obserwując działające w Kościele katolickim zrzeczenia chrześcijańskie, doszedłem do wniosku, że liderzy poszczególnych organizacji traktują zagadnienie przywództwa z wielką powagą. Niejednokrotnie jednak poziom ich przygotowania do wypełniania misji lidera pozostawia wiele do życzenia.

Zdaję sobie sprawę, że trudno jest stawiać liderom zrzeczeń chrześcijańskich wymagania analogiczne do tych, które stawia się liderom organizacji świeckich

(dochodowe i tzw. *non profit*). Nie zwalnia to jednak liderów omawianych zrzeczeń od obowiązku podnoszenia swoich kwalifikacji w zakresie kierowania zespołami ludzkimi.

W mojej rozprawie stawiam trzy tezy. Po pierwsze, możliwy jest do przeprowadzenia zabieg wykorzystania dorobku nauk z zakresu socjologii organizacji i przywództwa, psychologii społecznej i nauk o zarządzaniu w procesie przewodzenia w zrzeczeniach chrześcijańskich w Kościele. Chodzi o zabieg akomodacji tych treści do skomplikowanej rzeczywistości, jaką są zrzeczenia chrześcijańskie. Po wtóre, zasady formacji liderów w organizacjach świeckich można z powodzeniem zastosować w procesie formacji liderów na potrzeby zrzeczeń chrześcijańskich w Kościele. Po trzecie, Kościół katolicki na obecnym etapie działania jest przygotowany do wprowadzenia tych procesów w życie.

Tezy te tworzą pewną całość. Ich realizacja to długotrwały proces, który, według mnie, należy rozłożyć na kilka etapów. Przede wszystkim wymaga on głębokiej teoretycznej refleksji nad naturą zrzeczeń chrześcijańskich, jak również nad istotą przywództwa. Osobne miejsce należy poświęcić rozważaniu o celach, które stawiają przed sobą współczesne zrzeczenia chrześcijańskie. Refleksja ta winna mieć charakter rozważań interdyscyplinarnych z uwagi na fakt, że do analizowania zjawiska duszpasterskiego w Kościele wykorzystujemy aparat naukowy wypracowany na gruncie nauk społecznych. Uprzywilejowane miejsce w tym procesie ma bez wątpienia socjologia oraz teoria organizacji i zarządzania.

Następnie trzeba się zastanowić, jak rozumiemy przywództwo w zrzeczeniach chrześcijańskich. Twierdzę, że u podstaw leży zagadnienie autorytetu przywódcy. Skoro do przewodzenia niezbędny jest autorytet, należało się zastanowić, jaki związek istnieje między autorytetem a przywództwem i zdefiniować pojęcie autorytetu w rozumieniu socjologii i psychologii. Może się wydawać, iż w procesie określania miejsca lidera w grupie religijnej zagadnienie autorytetu jest zbędne. Nie podzielając takiego stanowiska, celowo wprowadziłem je do treści rozprawy, chcąc w ten sposób zwrócić uwagę na ważność autorytetu w procesie kierowania. W grupach o takiej specyfice, jak zrzeczenia chrześcijańskie, przywództwo osadzone na innym fundamencie niż autorytet i poważanie nie ma racji bytu. Stoi w jawnej sprzeczności z naturą zrzeczeń chrześcijańskich.

Następnym krokiem jest określenie miejsca lidera w strukturze każdej z form organizacyjnych. Należy pamiętać, że kierowanie zrzeczeniem w Kościele różni się od kierowania pracą organizacji świeckiej. Przywództwo w zrzeczeniach chrześcijańskich można porównać do służby, wypełniania misji. Zgodnie z tym założeniem nie należy utożsamiać sprawowania funkcji przywódcy w zrzeczeniu chrześcijańskim z zajmowaniem uprzywilejowanej pozycji w strukturze tej organizacji. Lider w zrzeczeniu chrześcijańskim nastawia się na realizację celów, które mają charak-

ter apostołski. Wiąże się to z koniecznością określenia zestawu zadań, które przywódca ma do zrealizowania w zreszeniach chrześcijańskich. Katalog ten ma charakter teoretyczny. Jest to ostatni etap dostosowywania założeń nauk o zarządzaniu w procesie akomodacji tych treści do rzeczywistości zreszeń chrześcijańskich w Kościele.

Zagadnienie przywództwa w organizacjach stanowi podstawowy warunek ich sprawnego funkcjonowania. Myślę zarówno o organizacjach świeckich, jak i kościelnych. Takie stanowisko znajduje potwierdzenie w bogatej literaturze przedmiotu, przede wszystkim w socjologii, psychologii społecznej i naukach o zarządzaniu. Obok literatury specjalistycznej funkcjonuje rynek pozycji książkowych, w przystępny sposób przybliżających tę problematykę zainteresowanym. Niewykorzystywanie dorobku wspomnianych nauk w procesie kierowania organizacją jest ogromnym zaniedbaniem.

W trakcie analizy tematu wskazałem na podobieństwa między organizacjami świeckimi a zreszeniami chrześcijańskimi. Stało się to możliwe dzięki zabiegowi opisanemu od strony socjologicznej każdej z form organizacyjnych w ramach współczesnych zreszeń chrześcijańskich: stowarzyszenia, grupy, wspólnoty i ruchu. Podobieństwa te dotyczą sposobu zorganizowania i stopnia ustrukturalizowania (struktura w każdej z form organizacyjnych zreszeń chrześcijańskich), podejścia do zagadnienia przywództwa, sposobu formułowania celów, zagadnień konfliktów grupowych i sposobów ich rozwiązywania, kwestii komunikacji w organizacji. Nauki o zarządzaniu, a także socjologia organizacji i przywództwa, poświęcają dużo uwagi osobie lidera w organizacji.

Skoro postawiłem sobie za cel odpowiedź na pytanie o miejsce i zadania lidera w zreszeniach chrześcijańskich, należało tę wiedzę gruntownie przeanalizować. Doszedłem do wniosku, że w procesie przewodzenia w zreszeniach chrześcijańskich można zastosować te same zalecenia, które formułuje się w stosunku do liderów w organizacjach świeckich. Stwierdziłem również, że uprawniony jest zabieg przenoszenia dorobku nauk o zarządzaniu do analizy zagadnienia przywództwa w zreszeniach chrześcijańskich. Analiza ta musi być wsparta refleksją nad teoriami oraz typologią i stylami przywództwa w zreszeniach chrześcijańskich. Stwierdziłem, że jedynym możliwym do zaakceptowania stylem przywództwa w organizacjach kościelnych jest styl demokratyczny, oparty na autorytecie lidera w zreszeniu. Nie można akceptować stylu autokratycznego, który w przypadku organizacji świeckich jest w pewnych sytuacjach do przyjęcia.

Z wnioskiem tym korespondują następujące: określenie miejsca lidera w każdej z form organizacyjnych w ramach zreszeń i katalog zadań, które ma do wypełnienia. Liczyłem się z faktem, iż żaden lider nie jest w stanie wypełnić wszystkich opisywanych zadań. Wskazałem na rozległość potencjalnych zadań, które mogą sta-

nać przed przywódcą w różnych formach zrzeczeń chrześcijańskich. Za najważniejsze uznałem troskę o realizację celów współczesnych zrzeczeń chrześcijańskich. Pozostałe to: odpowiedzialność za formację religijną, troska o formację społeczno-polityczną i gospodarczą i troska o formację liderów chrześcijańskich.

Wskazałem na konieczność formowania liderów na potrzeby zrzeczeń chrześcijańskich. Formacja ta powinna mieć charakter działań doraźnych i długofalowych. Pierwsze powinny sprowadzać się do pracy z liderami, którzy już tę funkcję sprawują. Dodatkowo należy kłaść nacisk na uświadamianie liderom konieczności podejmowania formacji osobistej, w zakresie kierowania zespołami ludzkimi, jak i formacji duchowej. W ramach działań długofalowych postuluję tworzenie centrów formacji liderów chrześcijańskich. Centra te mogłyby spełniać funkcję edukacyjną, stanowić płaszczyznę do wymiany myśli i dyskusji. Docelowo postuluję stworzenie ramowego i szczegółowego programu kształcenia liderów chrześcijańskich. Stwierdziłem, że w procesie tym można wykorzystać doświadczenie osób i ośrodków, które zajmują się kształceniem kadr dla organizacji świeckich.

Ostatnia konkluzja wiąże się z pytaniem, czy Kościół współczesny jest przygotowany do tego typu eksperymentów. Sądzę, że tak! Świadczą o tym dokumenty II Soboru Watykańskiego, nauczanie teologów, papieży. Choć w dokumentach nauczania społecznego Kościoła nie znajdujemy wypowiedzi traktujących bezpośrednio o osobie lidera w zrzeczeniach chrześcijańskich, to jednak uważna lektura pozwala dostrzec ogromną troskę, z jaką Kościół traktuje zrzeczenia jako jeden ze sposobów realizacji swojej misji. W parze z nauczaniem Kościoła idą różne konkretne działania.

Opracowanie tej problematyki w zaproponowanym ujęciu jest próbą zainicjowania dyskusji na temat miejsca i zadań lidera we współczesnych zrzeczeniach chrześcijańskich. Osoby bezpośrednio zaangażowane w proces przewodzenia stowarzyszeniom, grupom, ruchom i wspólnotom w Kościele, obok troski o własną formację religijną, powinny korzystać z dorobku tych dziedzin wiedzy, które w zakresie przywództwa mają im sporo do zaproponowania.

Jarostaw Rodzik, Częstochowa

IV. PROCES ATEIZACJI I JEGO WPŁYW NA SYSTEM WARTOŚCI MŁODZIEŻY NIEMIECKIEJ W BADENII-WIRTEMBERGII, W LATACH 2002-2004

W niniejszym artykule podjęta zostanie próba zaprezentowania zjawiska postępującej ateizacji, jakie dokonuje się w społeczeństwach wysoko rozwiniętych kra-

jów Europy Zachodniej. Na podstawie wyników badania młodzieży, realizowanego w Badenii-Wirtembergu, regionie RFN-u, który w znacznym stopniu przyczynił się do gospodarczego cudu powojennych Niemiec, zestawiono wyznawane przez środowiska akademickie i gimnazjalne wartości z deklarowaną wiarą i wyznaniem badanej młodzieży. Prezentowane w tym artykule dane empiryczne starają się poddać weryfikacji tezę Bryana R. Wilsona głoszącą, że mimo faktu zaniku religijności w społeczeństwach wysoce zindustrializowanych oraz w sytuacji trwania na znaczeniu wartości takich jak Bóg i Kościół (względnie wspólnota wyznaniowa), nie oznacza to jednoczesnego upadku norm i wartości scalających więzi społeczne, wartości wynikających z chrześcijańskich korzeni Europy Zachodniej¹. Przekonanie to zostanie sprawdzone przez analizę wyników badania młodzieży niemieckiej prowadzonego w Niemczech jakie autor artykułu zrealizował na terenie landu Badenia-Wirtembergia w latach 2002-2004².

¹ Por.: B. Wilson, *Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie*, w: W. Piwowarski (red.), *Sociologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 1998, s. 354-360.

² Dane zawarte w tym artykule sporządzone są na podstawie badań, jakie autor prowadził wśród młodzieży niemieckiej regionu Badenia-Wirtembergia w okresie od 5 XII 2003 do 16 II 2004 r. Prezentowane wyniki należy traktować wyłącznie jako *pars pro toto* zasadniczego przedmiotu badania, a mianowicie zjawiska stereotypów narodowych. Badanie zrealizowane w latach 2002-2004 miało na celu uchwycenie momentu przełomowego w stanie jakości postaw młodych Niemców wobec społeczeństwa polskiego i Polski jako kraju będącego w niedługim czasie nowym członkiem struktur Wspólnoty Europejskiej. Zaprezentowane w tym artykule wyniki mogą posłużyć za silne hipotezy do dalszych badań nad religijnością społeczeństwa Europy Zachodniej. Badanie zatytułowane *Postawy młodzieży niemieckiej wobec Polski i Polaków na tle rozszerzenia Unii Europejskiej*, składające się z badania pilotażowego oraz badania głównego, objęło 588 osób. Badanie pilotażowe realizowano w okresie semestru zimowego 2002 r. i zakończono pod koniec semestru letniego 2003 r. Liczba badanych studentów wyniosła wówczas 110 osób. Projekt badawczy obejmował trzy grupy młodzieży niemieckiej landu Badenia-Wirtembergia: studentów reprezentowanych przez młodzież akademicką Uniwersytetu Karla Eberharda w Tybindze (N=161), gimnazjalistów (N=226) i uczniów szkoły zawodowej (N=91) miast Tybingi oraz Metzgingen. Liczba wszystkich respondentów w przedziale wiekowym od 15. do 28. roku życia wyniosła 478 osób. W przypadku studentów oraz gimnazjalistów do badania przosono wyłącznie osoby narodowości niemieckiej, mieszkające w danym momencie w Badenii-Wirtembergu. Uwzględniono również charakterystyczną cechę multikulturowej struktury społecznej Badenii-Wirtembergii i kontrolowano odsetek osób pochodzenia nie-niemieckiego, ale wyłącznie takich, które miały obywatelstwo niemieckie i były mieszkańcami tego regionu. Uczniowie szkoły zawodowej stanowili różnorodną strukturę narodowościową, która jest charakterystyczna dla tego kraju, zważywszy na fakt, że znaczna część mieszkańców Szwabii pochodzenia nie-niemieckiego zatrudniona jest jako niewykwalifikowani robotnicy, tzw. niebieskie kołnierzyki, w tym jednym przypadku nie ograniczono się wyłącznie do Niemców. Ponieważ głównym przedmiotem badania były źródła oraz treść obrazów obcych etnicznych (Polski i Polaków) w świadomości młodzieży niemieckiej, dla celów poznawczych odnośnie do aktualnej przed rozszerzeniem Unii Europejskiej o Polskę i zapisanie historycznego już w tym momencie obrazu stosunku Niemców do Polski, ukierunkowano się

W dzisiejszej Badenii-Wirtembergdze struktura wyznaniowa rozkłada się równomiernie w postaci podobnego odsetka mieszkańców w niej katolików i protestantów. W sumie na całym obszarze istnieje czteroprocentowa przewaga rzymskich katolików nad protestantami, 39% do 35%, (26% ludności przyznaje się do innych lub żadnego wyznania)³.

Jednakże te dane mogą nieco mylić, istnieją bowiem silne różnice regionalne w przypadku przynależności do określonej konfesji mieszkańców terenów dawnej Badenii i Wirtembergii, funkcjonujących od 1952 r. jako jeden land. Obszar poddany omawianemu badaniu to dawne ziemie Księstwa Wirtemberskiego, reprezentowane głównie przez protestantów⁴, co odzwierciedlają statystyki opisywane go projektu badawczego. Na wstępie zostanie przedstawiony pokrótce ogólny stan wyznania oraz deklaracje wiary poszczególnych grup wyznaniowych, zaakcentowanych w ankietach przez badaną młodzież niemiecką.

Przybliżając obraz badanych należy wspomnieć o deklarowanym wyznaniu. W analizowanych grupach studentów i uczniów szkół gimnazjalnych odsetek de-

w analizach statystycznych przede wszystkim na respondentów narodowości niemieckiej, ale zamieszkałych w regionie objętym badaniem. Ankieta składała się z dwóch części. Część pierwsza dotyczyła postaw osobistych młodych Szwabów (Schwabens) wobec Polski i Polaków w okresie zbliżającego się rozszerzenia Unii Europejskiej. Część druga miała na celu zapoznanie się z postawami społeczno-religijnymi, strukturami wartości, poglądami politycznymi, światopoglądem respondentów oraz ich wyobrażeniami na temat własnego środowiska społecznego. Ankieta liczyła 72 pytania i zawierała 254 zmiennych. W przypadku uczniów szkół gimnazjalnych i zawodowych (po ówczesnej formalnej zgodzie kuratorium i wyrażeniu pozytywnej opinii przez dyrektorów każdej ze szkół) ankiety zbierano metodą audytoryjną, a czas wypełniania kwestionariusza wynosił jedną godzinę lekcyjną (45 minut). W ten sposób zebrano 317 ankiet w trzech gimnazjach i jednej szkole zawodowej. Aby badanie młodzieży akademickiej uczynić w pełni reprezentatywnym dla studium młodzieży niemieckiej na Uniwersytecie Karla Eberharda w Tybindze, zachowano faktyczny udział procentowy studentek i studentów z regionu Badenia-Wirtembergia oraz młodzieży z pozostałych części kraju. Z przyczyn wyjaśnionych powyżej zrezygnowano z prowadzenia wywiadów ze studentami innego pochodzenia niż niemieckie, dlatego również w tym artykule głównymi aktorami w przedstawionych analizach są studenci i gimnazjaliści z regionu Badenii-Wirtembergii. Wywiady z młodzieżą akademicką przeprowadzono w miejscach publicznych, dobierając losowo respondentów mieszkających w akademikach, spotkanych w bibliotekach oraz na terenie poszczególnych wydziałów uniwersytetu w Tybindze. Wypełnianie ankiety odbywało się bez uczestnictwa ankietera i było anonimowe. Czas jej wypełniania wynosił od 30 do 45 minut, następnie wszystkie kwestionariusze były mieszane z innymi zebranymi danego dnia, co dla respondentów stanowiło gwarancję pełnej anonimowości. W ten sposób zebrano 161 ankiet. Na koniec należy wspomnieć, że analiza socjologiczna zagadnienia stereotypów narodowych jako form wiedzy potocznej, dokonywana jest na poziomie socjologii wiedzy w nurcie fenomenologicznym.

³ *Das Landesportal Baden – Württemberg*, portal internetowy landu Badenii-Wirtembergii, w: www.baden-wuerttemberg.de/de/Kirchen_und_Konfessionen/85753.html, 03.12.2005.

⁴ K. Kozioł, *Badener und Württemberger. Zwei ungleiche Brüder*, Stuttgart 1987, s. 42.

nominacji kształtuje się następująco: wśród studentów udział procentowy protestantów wynosi 42,2%, katolików 34,2%, inne wyznania reprezentuje 7% (są to muzułmanie i chrześcijanie tzw. nowej fali protestantyzmu, jak Nowy Kościół Apostolski – Neuapostolische Kirche⁵). 17% respondentów zaznaczyło odpowiedź: „brak wyznania”, z czego prawie co piąty badany wierzy w Boga. Dla gimnazjalistów odsetek osób wyznania ewangelickiego jest większy, 61% protestantów, 23,5% rzymskich katolików, 4,4% innych wyznań, przy 10,6% osób bez wyznania. Przyczyną tej różnicy, nie burzącej jednocześnie charakterystycznej nad-reprezentatywności denominacji ewangelickiej na terenach byłej Szwabii, czyli Wirtembergii, jest po pierwsze udział procentowy w grupie studentów pochodzących z innych części kraju niż Badenia-Wirtembergia, po drugie uczestnictwo katolików z pozostałych stron landu, a więc strony badeńskiej, zarazem katolickiej. Natomiast osoby młodsze, uczące się najczęściej w rodzinnych stronach, reprezentują tradycyjne na tych terenach wyznanie ewangelickie. Dla całej populacji niezależnie od deklarowanego wyznania wśród studentów, do wiary w Boga przyznaje się 56,5%, a 41% jest zdeklarowanymi ateistami, dla gimnazjalistów wynik kształtuje się następująco: 67% wierzących i 32% niewierzących. Można więc zaryzykować założenie, że wraz z wiekiem rośnie liczba tych, którzy określają się mianem ateistów.

Przed analizą systemu wartości młodzieży wierzącej oraz niewierzącej w Boga warto spojrzeć na grupy odniesienia, będące dla młodego pokolenia ważnym generatorem światopoglądów i wartości. Pierwsze miejsce w obu analizowanych grupach (studentów oraz gimnazjalistów) zajmują rodzice⁶. Niemal co trzeci badany podaje ich jako swój wzór (*Vorbild*), na miejscu drugim sytuują się przyjaciele, i jak w pierwszym przypadku tak też i teraz starsza oraz młodsza młodzież jest ze sobą zgodna. Jednakże w dalszych wypowiedziach dochodzi już do różnicy wpływu określonych grup autorytetów. O ile dla studentów profesorowie stanowią przykład do naśladowania, nauczyciele nie cieszą się wśród gimnazjalistów taką popularnością, grupa ta traci na rzecz artystów, naukowców i rodzeństwa. Ogólnie rzecz ujmując młodzież niemiecka nie odrzuca autorytetów, o czym świadczy nikły odsetek wypowiedzi negujących jakiegokolwiek wzory czy też autorytety. Rodzice i przyjaciele są zatem najbliższymi osobami, które kształtują w ob-

⁵ Są to osoby głęboko wierzące, w żadnym z konkretnych przypadków osoby te (zarówno studenci jaki i uczniowie) po pierwsze nie negują istnienia Boga, po drugie Bóg jest sytuowany wśród istotnych wartości. Jednakże ze względu na niewielką liczbę tych osób w próbie autor nie podejmuje się głębszej analizy tej grupy.

⁶ Młodzież, ustalając swoje wzory życiowe, miała zaznaczyć trzy z piętnastu podanych w kwestionariuszu kategorii. W tabeli 1 zebrano wszystkie udzielone odpowiedzi i poszerowano je od najczęściej do najrzadziej wybieranych kategorii.

rzebie wzajemnych relacji światopogląd, również religijny młodego Niemca oraz mają wpływ na samookreślanie się badanych w ustalaniu i dobieraniu przez nich hierarchii wartości, celów, jakie czekają do zrealizowania. Każdy światopogląd jest dla wkraczającej w świat jednostki już wytworzony i przez znaczących innych sprawdzony, zweryfikowany. Osoba przyjmująca go w procesie wczesnej socjalizacji jako oczywisty, subiektywizuje obiektywną rzeczywistość i kreuje system ważności jako punkt odniesienia w poruszaniu się w zewnętrznym świecie. Pozostając często nieświadomym, tak konstruowany „subiektywny system odniesień jest elementem składowym tożsamości dzięki temu, że objawia się zdecydowanie jako wzorzec priorytetów, wówczas gdy jednostka wybiera spośród alternatywnych toków działania”⁷. Jeżeli słuszne jest zatem przekonanie Luckmanna, że poddane subiektywnej indywidualizacji systemy wartości nie są oryginalnym konstruktem historycznej jednostki, lecz kształtują się pod wpływem internalizacji już skonstruowanego światopoglądu⁸, a powstały w ten sposób system typologicznej wiedzy nakładany na subiektywny strumień świadomości stanowi czynnik konstytuujący tożsamość jednostki⁹, przekonania i poglądy młodzieży kierują uwagę socjologia wiedzy na takie układy odniesienia społecznego, jak rodzice i przyjaciele, gdyż w treściach wypowiedzi konstruowanego sposobu myślenia obecne są trwałe elementy przekonań tychże układów.

Dla podjętego jednak w tym artykule tematu ateizacji społeczeństwa zachodniego najbardziej interesujący wydaje się stosunek Niemców do zaproponowanych im w kwestionariuszu kategorii takich jak Bóg, Kościół (rozumiany jako: „mój Kościół”) czy papież.

W badanej próbie studentów i gimnazjalistów, głównie, o czym wspomniano, wyznania protestanckiego, widoczny brak osoby papieża jako wzoru nie jest niczym zadziwiającym (choć to uproszczenie nie może stanowić reguły, gdyż osoba Jana Pawła II¹⁰ nie tylko dla rzymskich katolików, ale dla chrześcijan wszystkich

⁷ T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie*, Kraków 1996, s. 106.

⁸ Światopogląd jest w tym przypadku nie tyle uniwersalną społeczną formą religii, jak w swojej pracy stara się przedstawić Luckmann, ale wiedzą potoczną, rozumianą na sposób tradycyjny z perspektywy socjologii wiedzy nurtu fenomenologicznego Bergera i Luckmanna, jaka powstaje w wyniku dialektycznego sprzężenia procesu oddziaływania podmiot (*das Subjekt*) versus przedmiot (*das Objekt*), a więc wzajemnej relacji między indywidualną świadomością jednostek pozostających w intersubiektywnym świecie kultury ze światem rzeczywistym, (*Lebenswelt*).

⁹ T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie*, s. 106.

¹⁰ Należy w tym miejscu wspomnieć o wyraźnym braku wiedzy studentów i gimnazjalistów na temat Polski. Ta dygresja wiąże się pośrednio z omawianym tematem. Niewielkie znaczenie, jakie dla badanych katolików odgrywał papież i Kościół, koresponduje z minimalną znajomością wśród niemieckich katolików (i w ogóle całej próby, ale wynik katolików jest szcze-

wyznań, a także ludzi niewierzących budziła i nadal budzi szacunek), niemniej wśród badanej młodzieży istnieje część deklarująca się jako katolicka (34% wśród studentów i 23,5% wśród gimnazjalistów), więc w ich przypadku pominięcie papieża i instytucji Kościoła jako dwóch wiodących drogowskazów w życiu duchowym, religijnym oraz codziennym chrześcijan tego wyznania stanowi dla socjologa religii interesujący wynik, tym bardziej że spośród nikłego odsetka osób, dla których Jan Paweł II wyznacza sposób i styl życia (0,9% dla studentów, 0,8% dla gimnazjalistów), w obu grupach papież stanowi częściej autorytet dla zadeklarowanych protestantów niż dla katolików.

Dla lokalnych Kościołów chrześcijańskich takie wyniki powinny być sygnałem. Natomiast dla całej prezentowanej tu próby zarówno wierzących i niewierzących Bóg, papież oraz Kościół (rozumiany nie tylko jako rzymskokatolicki) jako wzory czy też autorytety nie odgrywają żadnej roli w świadomości młodzieży niemieckiej, co prezentuje poniższa tabela.

Tab. 1

<i>Wybierane kategorie</i>	<i>Studenci</i>	<i>Gimnazjaliści</i>
Rodzice	26%	26,9%
Przyjaciele	20,5%	17,7%
Profesorowie / Nauczyciele	12%	3,5%
Naukowcy	10%	7,7%
Artyści	8,7%	10,9%
Rodzeństwo	7,6%	7,7%
Bóg	4,6%	4,7%
Inne	2,5%	4,1%
Aktorzy	2%	3,7%
Politycy	1,8%	4,5%
Nikt	1,6%	2%
Papież	0,9%	0,8%
Gwiazdy Pop	0,7%	4,2%
Prezenterzy	0,2%	0,3%
Mój Kościół	Kategoria nie wystąpiła	0,7%

gólnie interesujący) nazwisk słynnych Polaków. Tylko 40% Niemców wyznania rzymskokatolickiego skojarzyło osobę papieża z Polską, 32% albo nie udzieliło żadnej odpowiedzi, albo wymieniło błędne nazwisko, lub przyznało, że nie zna z a d n e g o słynnego Polaka. Pozostałe osoby wymieniały inne nazwiska. Możliwe, że wydarzenia związane ze śmiercią papieża i wyborem nowego, niemieckiego pochodzenia, miały w następnych latach pewien wpływ na przybliżenie młodym Niemcom sylwetki i nauczania Jana Pawła II, dane jednak na ten temat nie są autorowi tego artykułu znane.

Czy te stanowiska młodego pokolenia Niemców wobec cieszących się u nich prestiżem „znaczących innych” oznaczają w konsekwencji zanik praktyk religijnych oraz brak zaufania Niemców wyznania chrześcijańskiego do zinstytucjonalizowanego i hierarchicznego Kościoła, zarówno katolickiego jak i protestanckiego? Odpowiedzią mogą być dalsze wyniki związane z hierarchią wyznawanych wartości badanej młodzieży.

Zjawisko ateizacji w omawianym badaniu dotyczy dwóch pokoleń. Wraz z rosnącym wiekiem zanika wiara w Boga. Młodzi Niemcy są zdecydowanie bardziej wierzący niż ich starsi koledzy. Tendencję zniżkową stosunku do wiary w Boga widać już w zestawieniu najmłodszych uczniów (a więc piętnasto- i szesnastoletnich gimnazjalistów) z najstarszymi (dziewiętnasto- i dwudziestoletnimi gimnazjalistami) w przypadku szkół, a także czyniąc porównanie najmłodszych badanych, gimnazjalistów ze studentami starszymi od nich o dziesięć lat. Różnica wskaźnika procentowego w przypadku pierwszego zestawienia przyjmuje wartość 5%, w drugim 8%, natomiast dla wszystkich grup wiekowych różnica jest trochę większa, wśród uczniów gimnazjów 32% deklaruje się jako niewierzące, wśród studentów 41%, a więc różnica między tymi grupami dla wszystkich badanych wynosi 9%. Wiek jako kategoria analizy z zakresu socjologii wiedzy od czasów Karla Mannheim’a stanowi ciekawy fragment świata społecznego zróżnicowanego światopoglądowo. Różnice pokoleniowe „określają bardzo często zasadę wyboru, kształtowania i polaryzacji istniejących w danym czasie w przestrzeni społecznej teorii i poglądów¹¹”.

Najstarsza grupa badanych wykazuje się zatem częściej odchodzeniem od praktyk religijnych, zanikiem wiary w Boga i deklarowaniem się jako osoby niewierzące niż ich młodszy koledzy. Nie mając materiału porównawczego w postaci badania panelowego nie można utrzymywać jako stanu faktycznego tezy, że przyczyną tego zjawiska są zmiany pokoleniowe, i że ateizacja dotyczy przede wszystkim najstarszych Niemców. Jednakże przy coraz szybciej dokonujących się zmianach społecznych we współczesnym świecie nie można wykluczać różnic pokoleniowych, dotyczących młodych Niemców zgrupowanych w prezentowane tu w dwóch odrębnych grupach, studentów w przedziale wiekowym od 19. do 28. roku życia i gimnazjalistów od 14. do 18. roku życia.

Dzieląc badanych na tych, którzy deklarują się jako niewierzący, i wierzących można by było prześledzić wybory różnych rodzajów wartości, jakich dokonują w swoim życiu i ustalić ewentualne różnice lub podobieństwa, jakie mogłyby w ten sposób zaistnieć. Jednakże z metodologicznego punktu widzenia analiza na tej podstawie stopnia wpływu czynnika *sacrum* (w postaci stwierdzenia: wierzę / nie wierzę) na indywidualne i społeczne życie jednostek stałaby się zbyt powierzchow-

¹¹ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Lublin 1992, s. 220.

na. W rozumieniu autora, deklaracja czy też przyznanie się do wiary nie musi w oczywisty sposób łączyć się z faktycznym i głębokim związkiem ze sferą *sacrum* i wysoką jakością stanu wiary, która ma konkretny wpływ na decyzje życiowe, poglądy, filozofię, stan moralny i światopogląd badanych. Tym bardziej że ponad połowa „wierzących” gimnazjalistów – dokładnie 54% uznała Boga za wartość nieistotną, mało ważną lub w ogóle nieważną, z kolei ta sama postawa wśród studentów jest jeszcze ostrzejsza. Boga za wartość w swoim systemie priorytetów nie uznaje 66% deklarujących się jako wierzący chrześcijanie, zarówno katolicy jak i ewangelicy.

W związku z tym do analizy jako zmienne niezależne wybrano te, w których respondenci mogli wprost wykazać swoje silne / słabe bądź żadne relacje z Bogiem¹². Realizacja tych zestawień w przypadku osób deklarujących się jako niewierzące jest prosta. Bóg jako wartość, jak wynika z odpowiedzi tej grupy osób w dwóch istotnych dla tych interpretacji socjologicznych pytań na temat hierarchii wartości, pozostaje przejrzysta. Im częściej osoby deklarowały się jako niewierzące, tym częściej uznawały Boga oraz wiarę za wartość nieważną lub bardzo nieważną.

Natomiast, wychodząc z założenia, że po pierwsze: wymienienie Boga i wiary jako jednych z trzech pierwszych istotnych wartości w wyznawanej hierarchii, po drugie: deklaracje, że Bóg jest wartością bardzo ważną, stanowi odzwierciedlenie rzeczywistego sensu, jaki dla tych badanych ma sfera *sacrum*, zadecydowało o przyznaniu tym respondentom miana ludzi głęboko wierzących.

Podsumowując, ze względu na obszerny zakres analizowanego zagadnienia zrezygnowano z porównania sylwetek osób wyznania ewangelickiego i katolickiego i podjęto rozważania w duchu ekumenicznym, wybierając jako reprezentantów chrześcijaństwa, głęboko wierzących studentów i gimnazjalistów obu tych wyznań,

¹² Respondenci mieli dokonać wyboru preferowanych przez siebie wartości w dwóch tabelach przedstawiających zestaw różnych kategorii. Zestaw proponowanej listy został przejęty i lekko zmodyfikowany od dwóch badaczy wartości wśród młodzieży niemieckiej, Gensicke i Klagesa, w celu dalszego porównania wyników młodzieży Badenii-Wirtembergii z wynikami badań ogólnoniemieckich. W pierwszej z tabel młodzież określała stopień ważności odpowiedniej kategorii (np. założenie rodziny bądź zarabianie wielu pieniędzy), mając możliwość uszeregowania danej wartości według własnej skali oceny od pierwszego miejsca do piętnastego, ustalając tym samym walor jej ważności. Uznając arbitralnie trzy pierwsze miejsca preferowanych wartości najbardziej istotne dla życia badanej młodzieży, i analogicznie trzy ostatnie za najmniej popularne, otrzymano wyniki, które wydają się interesujące. Natomiast w drugiej tabeli, obejmującej 27 kategorii, respondenci mieli odnieść się do każdej z nich, używając czterostopniowej skali ważności (bardzo ważna, ważna, nieważna i zupełnie nieważna) i mieli za jej pomocą określić, w jakim stopniu dana wartość jest aktualnie najbardziej bądź najmniej preferowana. W tej analizie poddano stosunek badanych do zmiennej brzmiącej „Bóg”, wybierając osoby udzielające odpowiedzi najbardziej skrajnych: „Bóg” jako wartość bardzo ważna i wartość bez żadnego znaczenia.

zaliczających Boga oraz wiarę do wartości mieszczących się na szczycie hierarchii. W drugiej grupie znaleźli się zdeklarowani ateści, dla których Bóg i wiara stanowią wartości zupełnie nieistotne. To ekstrema na skali religijności, ale też nie jedyną, o czym wspomniano. Obok nich funkcjonuje jeszcze jedna grupa osób, będąca w swego rodzaju zawieszaniu niekonsekwencji, mieniająca się chrześcijanami i jednocześnie stawiająca Boga w dalekiej perspektywie do swojego życia.

Rysują się zatem trzy typy grup, które na potrzeby artykułu nazwano literacko „Czuwającymi”, „Uśpionymi” oraz „Odwróconymi”.

Czuwający to te osoby, które w sposób świadomy wybrały w swoim życiu Boga, uznają Go i czują Jego obecność pozostając z Nim w bliskim kontakcie, traktują Go zatem jako bardzo istotną wartość, zarówno w czasie obecnym i jak sądzą w przyszłości. Bóg stanowi również dla tych osób wzór.

Uśpieni niosą w pamięci pierwiastek Absolutu, którego świadomość odczuwają, ale nie starają się lub nie potrafią go rozpoznać. Mają najczęściej tradycyjny obraz Boga wyniesiony z domu, wyznają wiarę w Boga, mieniają się chrześcijanami, ale w ciągu życia oddaliły się od Niego, utrzymując między Nim a sobą dystans, co uwidacznia się w deklarowanych przez nich priorytetach wyboru, Bóg nie jest wzorem ani w żadnym razie bezpośrednim układem odniesienia. Zajmuje ostatnie miejsca w dwóch opracowanych tabelach wartości. Uśpieni ulegają rzeczywistości widzialnej i jej modom, kreują swoje życie osobiste, zawodowe i moralne zgodnie z tymi wyznacznikami.

Wreszcie Odwrócony, to osoby niewierzące, ateści negujący Boga i wiarę, Kościół oraz praktyki religijne.

Te trzy grupy staną się przedmiotem analizy porównawczej, przede wszystkim ich stopnia zaangażowania społecznego i gotowości do podejmowania bądź nie działań na rzecz potrzebujących, jak również preferowane przez nich wartości. Ponieważ warto prześledzić różnice, jakie rysują się we wszystkich wyodrębnionych grupach, ale jednocześnie, by nie wkraczać na obszar wielości danych i czynić tym samym zbyt obszernym tematu tych rozważań, do tej szczegółowej analizy wybrano wyłącznie grupę gimnazjalistów. Wybór podyktowany jest wiekiem badanych, tego najmłodszego i wchodzącego dopiero w życie pokolenia niemieckiego. Proponowana analiza może stać się ciekawym przykładem, w ewentualnych celach porównawczych tej grupy, np. z polskimi gimnazjalistami, z ich systemem wartości i preferencji. Ponadto najmłodsi są, zdaniem autora, szczególnie podatni na wszelkiego rodzaju trendy i mody, analiza ich postaw do życia może przybliżyć schematy ideologiczne, uniwersa symboliczne, jakie funkcjonują i jakie są legitymizowane przez różne agendy w Republice Federalnej Niemiec.

Jednak zanim dojdzie do analizy porównawczej wyżej zasygnalizowanych problemów w tych trzech, wydawać by się mogło radykalnie różnych grupach młodzie-

ży, należy wcześniej zilustrować ogólne tendencje w postaci wyborów preferowanych przez młodzież wartości¹³.

Po szerokim wprowadzeniu do rozważanej w tym tekście problematyki zjawiska ateizacji w społeczeństwie niemieckim nie zdziwi nikogo fakt, że wiara i Bóg stanowią dla młodzieży jedne z najmniej popularnych odniesień, a dla większości nawet pewnego rodzaju Antywartość, ponieważ jest ona najczęściej charakteryzowana jako „w ogóle nieistotna”. Konkludując, studenci częściej (64%) niż gimnazjaliści (55%) odrzucają Boga, który nie stanowi dla nich w danym momencie biografii żadnego znaczenia. Bądź co bądź w obu przypadkach więcej niż połowa badanych wygłasza taki.

Skoro nie Bóg, wiara, Kościół, to co jest domeną tej grupy, jaka jest młodzież niemiecka?

W zilustrowaniu struktury wartości badanej młodzieży należy podkreślić silne znaczenie przyjaźni, dobrego życia rodzinnego, zabawy i tolerancji, a więc mimo gwałtownego odwrócenia się od religijnej duchowości, młodzi nie hołdują hedonistycznemu i materialistycznemu modelowi życia. Tym bardziej że preferowanie rozwijania swoich zdolności i wiedzy, bycie odpowiedzialnym, wyprzedzają typowo ego-hedonistyczne nastawienia, tj. zarabianie wiele pieniędzy, czerpanie z życia pełnymi garściami, wysoki standard życiowy, przeforsowywanie swoich potrzeb, dążenie do władzy i wpływu.

Przyjaźń i dobre partnerstwo są wartościami najważniejszymi dla całej młodzieży. Wyniki pierwszej tabeli potwierdza zatem i druga, nie tylko w tym przypadku. Inne ważne wartości to samorealizacja, zabawa, założenie rodziny (prędzej czy później) i sukces w zawodzie. Do siedmiu priorytetowych wartości, które deklaruje większość młodych ludzi (zaliczono do nich te wypowiedzi, które zbliżają się bądź przekraczają granicę 90% odpowiedzi potwierdzających ich ważność dla obecnego życia respondentów) należą przyjaźń, poszerzanie swoich doświadczeń i wiedzy, udane życie rodzinne, zabawa, partnerstwo, bycie odpowiedzialnym i tolerancja, z tym że ostatnia z wymienionych kategorii mogła być interpretowana przez respondentów na różny sposób. Wszystkie wymienione przykłady preferen-

¹³ Wartości rozumiane są tu jako wyobrażenia na temat codziennego postępowania i planowania działania, tworzą system, rzadziej występują pojedynczo, stając się w odniesieniu do jednostki jej indywidualnie integralnym i decydującym elementem tożsamości osobowej. Nie są indywidualnym wytworem osób, ale konstruktem konkretnej sytuacji kulturowej, reakcją na zmianę i warunki egzystencjalne, natomiast w świadomości jednostki spełniają funkcje normatywnych wytycznych mających istotne znaczenie w trakcie podejmowanie działań; por. J. W. Neuman, *Wyobrażenia o wartościach w społeczeństwach nowoczesnych. Próba objaśnienia współczesnej funkcji religii*, w: F. Ryszka, G. Meyer (red.), *Przemiany wartości a system polityczny*, Warszawa 1990, s. 87-122.

cji zdecydowanie są prospołecznymi wartościami. Wyznaje je większość młodzieży niemieckiej, zarówno chrześcijańskiej jak i niewierzącej.

Indywidualizacja życia społecznego, silne przeświadczenie młodzieży niemieckiej o swoich możliwościach, szansach i perspektywach¹⁴ wyrażają się przez preferowany system wartości. Jest to młodzież kreatywna, realizująca w sposób odważny wyznaczone przez siebie cele, myśląca perspektywnie i realistycznie, poszerzająca swoje doświadczenie i wiedzę, a jednocześnie odpowiedzialna w swoim zachowaniu, co nie znaczy też, że stroniąca od zabawy. Nie jest to również młodzież zbuntowana. Wprawdzie postawa czynienia tego, co inni ludzie, jest przez absolutną większość badanych zupełnie nie podzielana, ale wynika to raczej z trzeźwej i krytycznej umiejętności oglądu rzeczywistości, a nie krnąbrności, gdyż większość badanych deklaruje poszanowanie prawa i porządku. Wysoki stopień zaangażowania społecznego młodzieży¹⁵ może potwierdzać tą optymistyczną diagnozę.

66% uczniów szkół gimnazjalnych oraz 60% studentów przynajmniej raz angażowało się społecznie, wśród tych ostatnich ponad połowa więcej niż w jednym miejscu. Młodzież czyniła to najczęściej z ramienia Kościoła, stowarzyszeń i szkoły. Wraz z wiekiem wprawdzie widać nieznaczne zmniejszenie się tego działania, ale zwiększa się liczba osób angażujących się więcej niż jednym obszarze działań na rzecz innych ludzi. Odpowiada to aktualnym wynikom badań dla całych Niemiec. 34% obywateli Republiki jest aktywna na rozmaitych obszarach społeczeństwa, społecznym, kulturowym i politycznym¹⁶. Godny uwagi jest fakt, że już 37% badanych w przedziale wiekowym od 14. do 24. roku życia jest szczególnie aktywnie zaangażowana społecznie¹⁷.

Zaangażowanie społeczne¹⁸ podejmowane na obszarze Kościoła i wspólnot chrześcijańskich jest, co nie wydaje się dziwne, domeną osób głęboko wierzących.

¹⁴ Por. U. Beck, *Das Zeitalter des eigenen Lebens. Individualisierung als „paradoxe Sozialstruktur“ und andere offene Fragen*, w: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bonn 2001, s. 3-6.

¹⁵ T. Korczyński, *Das Polenbild deutscher Jugendlicher – ein Vergleich verschiedener Gruppen*, w: J. Held (red.), *Youth in Europe – Problems of Integrations and Chances of Participation*, Tübingen, 2004, s. 57-61.

¹⁶ B. von Rosenblatt, *Der Freiwilligensurvey 1999. Konzeption und Ergebnisse der Repräsentativerhebung 1999 zu Ehrenamt, Freiwilligenarbeit und bürgerschaftlichem Engagement*, t. 1, Stuttgart 2000.

¹⁷ S. Picot, *Jugend und Freiwilliges Engagement w: Freiwilliges Engagement in Deutschland*, t. 194, 3, Kohlhammer 2001, s. 21.

¹⁸ Termin „zaangażowanie społeczne” rozumiane tu jest w sensie, jaki prezentują Thomas Genskicke i Helmut Klages. Jest to więc wieloraka, wykraczająca poza czynności zawodowe, dobrowolna i bezpłatna działalność (względnie za drobną rekompensatą kosztów), której punktem ciężkości nie jest ani przestrzeń prywatno-rodzinna, to działanie społeczne nie ma też charakteru wypoczynkowo-zabawowego; zob. G. Hepp, *Wertewandel und bürgerschaftliches Engagement – Perspektiven für die politische Bildung*, w: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bonn 2001, s. 31.

Ciekawe, że wśród Czuwających nie było osób, które by nie angażowały się społecznie. Oprócz tego 55% z nich podejmowało bądź podejmuje taką działalność na więcej niż na jednym obszarze. Większość z nich przyznaje, że chce czynić coś dla wspólnego dobra i angażować się w postaci pomocy społecznej dla ludzi, którzy jej oczekują i potrzebują. Jest to niemal 80% badanych z tej grupy. Warto jeszcze raz podkreślić, że są to ludzie, dla których pierwszym z autorytetów są rodzice, a drugim Bóg. Nie są to jednak ani konformiści, ani konserwatyści. Nie zamierzają działać tak jak czyni to ogół, chcą rozwijać indywidualnie swoje zainteresowania, gdyż mają świadomość i poczucie chęci zrobienia kariery w zawodzie. Zatem ambicja i pracowitość są dla nich ważne i w ich mniemaniu nie osiągnięto własnych celów bez ponoszenia trudu i wysiłku. Warto też wspomnieć, że nie są to bynajmniej osoby smutne i unikające towarzystwa przyjaciół czy zabawy. Jako że charakterystyka dotyczy ludzi młodych, nie dziwi ich chęć doświadczania życia oraz zbierania doświadczeń. Są do tego optymistycznie nastawieni do przyszłości, nie lękają się jej. Z kolei ich życie rodzinne jest raczej udane. Wśród tej grupy panuje miłość do rodziny, świadomość oparcia i bezpieczeństwa, wspólne spacerowanie i posiłki nie są rzadkością. To powoduje, że są i chcą być odpowiedzialni. Sami planują założyć rodzinę. Dodatkowo, osoby te nie okazują postaw materialistycznych. Najmniej istotną wartością jest, według nich, zarabianie znacznej ilości pieniędzy. Jest to jednocześnie grupa najsilniej przekonana o wartości swego życia.

Uśpieni, choć również wykazują się postawami społecznymi, nie są tak stali w swoich działaniach. Co trzeci z nich nie angażował się społecznie. Jednak ci, którzy to robili, a jest to zdecydowana większość, realizowała się na więcej niż na jednym obszarze (72%). Obszarami tych działań są szkoła, polityka i sport. Są zdecydowanie bardziej radośni. Zanurzeni w zabawie chcą czerpać z życia pełnymi garściami. W życiu osobistym częściej myślą o związkach partnerskich niż o małżeństwie, co w odniesieniu do wieku nie powinno dziwić. Mają śmiałe wyobrażenia o swojej przyszłości, chcą robić karierę i realizować swoje zamierzenia, również pomnażać majątek, gdyż pieniądze grają znaczną rolę w ich życiu. Co ciekawe, grupa ta zaangażowana jest w politykę. Różnicą dodatkową z Czuwającymi, co może się łączyć z ich ostatnimi zainteresowaniami, jest pragnienie władzy i wypracowania możliwości wpływu i decydowania o losach społeczeństwa, dodatkowo osoby te wykazują gotowość i chęć przeforsowywania swoich potrzeb i chcą pozostać niezależne od innych ludzi. Dążą do kariery i awansu społecznego. Potrzebują do tego pieniędzy i studiów. Kto wie, może zaangażowanie społeczne, jakie deklarują, w jakiś sposób im się opłaca. Sukces i sława stymuluje ich do działania. Bóg i wiara stają się dalekim echem socjalizacji pierwotnej. To materialiści. Ludzie ci częściej wyrażają zadowolenie ze swoich osiągnięć niż Czuwający, mają też podobnie jak wierzący duże poczucie bezpieczeństwa i pewności, jakie zapewnia im dom

rodzinny. Wypowiadają się o nim pozytywnie, jako o miejscu gdzie wszyscy członkowie rodziny spędzają wspólnie czas, w czasie posiłków i spacerów, miejsce gdzie są respektowani i wysłuchiwni. Wśród nich pojawia się jednakże większy strach przed przyszłością, a także nie są tak zdecydowanie przekonani o wartości swego życia jak Czuwający, 24% z nich nie widzi sensu swego życia.

Odwróceni są to osoby kreatywne, ambitne, pewne siebie i przedsiębiorcze. Pragną być niezależne i efektywne. Ustawiają swoje priorytety i dążą do realizacji zamierzeń przez wytrwałą pracę. Chcą przeżywać aktywnie życie, korzystając z jego bogatych ofert, by w pełni rozwijać swoją wiedzę. Wprawdzie większość z nich się angażuje społecznie, ale deklarowane zaangażowanie może być działaniem na zasadzie „bo tak należy”. Tym bardziej że tymi obszarami są sfery związane ze sportem oraz szkołą. To oznacza, że potencjalne aktywności są z jednej strony związane z zaspokajaniem potrzeb swoich sił witalnych, z drugiej narzucane odgórnie przez instytucje, a nie dokonywane z własnej inicjatywy. Co potwierdza fakt, że pomaganie innym ludziom nie odgrywa w systemie wartości tej grupy znaczącej roli. Można też przypuszczać, że brak szerszej akceptacji dla czynienia czegoś dla dobra ogółu, wynika właśnie z tej pragmatycznej postawy wobec siebie i innych, w przypadku osób z tej grupy sprawdza się wiara w powiedzenie: Człowiek jest kowalem swego losu. Ludzie ci doceniają życie rodzinne, liczą, że ich własne będzie udane, jednak wyznają zasadę, że nie należy się spieszyć. Na rodzinę zawsze jest czas, preferują zatem związki partnerskie. Jest to paradoksalna grupa. Wyżej wymienione postawy mogą przekonywać o silnym pragmatyzmie i sile ich charakteru. Jednak to w niej znajduje się najwięcej osób niedostrzegających sensu w swoim życiu, odczuwających strach przed przyszłością. Ich życiowe decyzje i wysiłki czynione w życiu codziennym mogą być zatem poszukiwaniem nowej drogi, rodzajem wiary we własne siły, by udowodnić sobie i innym istnienie, aktualnie niedostrzeganej, wartości, dla jakiej warto się realizować i walczyć. Jednocześnie zanurzenie w zabawę (ta grupa reprezentuje największy odsetek preferujących tę wartość) może być swego rodzaju działaniem rekompensującym te deficyty. Grupa ta dodatkowo została nazwana hedonistami. W dużym stopniu upodabniają się do niej Uśpieni.

Podsumowując te wyniki, zdaje się więc, że wprawdzie zarówno ludzie głęboko wierzący jak i niewierzący nie zapominają o niesieniu pomocy potrzebującym w formie podejmowania różnych działań społecznych, (a można powiedzieć nieco przewrotnie, z etycznego punktu widzenia, że to nie motywy, ale efekty liczą się w realnym życiu najbardziej), do tego w większości przypadków na więcej niż na jednym obszarze to jednak tylko Czuwający są najbardziej z nich nastawieni empatycznie, rozumieją głębokie znaczenie takiego działa-

nia, a mimo praktycznego i racjonalnego nastawienia do życia, można ich nazwać idealistami. Oprócz tego ich nastawienie do przyszłości jest najpogodniejsze, a także niemal u wszystkich badanych z tej grupy panuje przeświadczenie, że życie ma sens. Reprezentanci Czuwających pozostają w zdecydowanej mniejszości.

Ulrich Beck określa młodzież niemiecką mianem *Kinder der Freiheit*. Uwydatnia ich tęsknotę „za samookreśleniem, która jest tak samo silna jak tęsknota za wspólnotą”. Nowoczesność oznacza według niego zmierzch tradycyjnego bezpieczeństwa, a jego miejsce zastępuje „demokratyczna kultura usankcjonowanego prawnie indywidualizmu dla wszystkich”. Jak komentują to z kolei Bibouche i Held autor wierzy w „altruistyczny indywidualizm”¹⁹. Jeżeli zachodni kapitalizm oznacza wyzwolenie jednostki, umożliwia jej indywidualny rozwój i gwarantuje pełną autonomię, jak głosi Peter Berger, to młodzież niemiecka powinna także zostać poddana działaniom wszystkich jego negatywnych konsekwencji, jak wyobcowanie i uwikłanie w racjonalne, wykalkulowane relacje z innymi ludźmi. Instytucjami, według niego, które zniwelują destrukcyjne oddziaływanie wyobcowania, by równoważyć je poczuciem zbiorowej solidarności, mają być rodzina i religia²⁰. Takiej diagnozie zaprzecza z kolei analiza presji procesu indywidualizacji w Republice Federalnej autorstwa Ulricha Becka. Jego zdaniem, konsekwencjami tego procesu jest uwolnienie jednostki z zależności warstw społecznych (począwszy od wyswobodzenia ze stanowo określonych klas społecznych), rodzinnych (gdzie tradycyjny model rodziny w wyniku emancypacji kobiet zastąpiony został terminową umową rodzinną), w końcu niezależność od zawodu i założeń pracy (w postaci decentralizacji miejsca pracy i fleksybilizacji pracy zarobkowej), co musi przynieść nieuchronnie każdej jednostce uwikłanie w zależność od instytucji. „Wyswobodzone jednostki stają się zależne od rynku pracy i przez to uzależnione od wykształcenia, od konsumpcji, od społeczno-prawnych regulacji i zabezpieczeń, od planowania transportu publicznego, od podaży konsumpcyjnej od możliwości i mód w dziedzinie poradnictwa i opieki medycznej, psychologicznej i pedagogicznej. Wszystko to zwraca uwagę na zależną od instytucji strukturę kontroli indywidualnych położeń. Indywidualizacja staje się najbardziej zaawansowaną formą uspołecznienia uzależnionego od rynku, prawa, wykształcenia itd.”²¹ Rodzina zatem, co interesujące przede wszystkim dla analizowanych grup, nie spełnia już, zdaniem autora *Spoleczeństwa ryzyka*, sta-

¹⁹ Por. S. Bibouche, J. Held, *IG-Metall-Jugendstudie. Lebenseinstellungen junger Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer*, Marburg 2002, s. 76.

²⁰ P. L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, Warszawa 1995, s. 164-199.

²¹ U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej rzeczywistości*, Warszawa 2004, s. 194-197.

bilnego punktu odniesienia. O religii Beck nie wspomina w ogóle. Ale jak zaprezentowano ta ostatnia dla młodych mieszkańców Badenii-Wirtembergii przestała być atrakcyjna.

* * *

Wprawdzie życie duchowe społeczeństwa niemieckiego, które reprezentowało w tym artykule młode pokolenie (stanowiące w przyszłości *sui generis* kapitał intelektualny Republiki Federalnej Niemiec, aspirujące do przejęcia w niedalekiej przyszłości roli elity w sferze politycznej, naukowej lub gospodarczej w strukturach państwowych), w coraz mniejszym stopniu regulują zinstytucjonalizowane praktyki religijne i widoczny jest zanik tożsamości religijnej i wyznaniowej młodego pokolenia, to nadal wartości dziedziczone i zakorzenione w chrześcijańskim wzorze kulturowym Europy uwidaczniają i urzeczywistniają się przez więzi społeczne, nie tylko te funkcjonujące w środowisku rodzinnym, koleżeńskim czy sąsiedzkim badanej młodzieży, ale nawiązywane między młodymi Niemcami a ludźmi wymagającymi troski i opieki. Te informacje mogą stanowić punkt wyjściowy dla działań „uzdrawiających” w postaci zmiany polityki ewangelizacyjnej prowadzonej przez instytucje i agendy w Europie Zachodniej, którym powinno zależeć na wyższej jakości religijności młodzieży.

Jednocześnie powstaje kilka ważnych pytań: Czy podejmowane przez młodzież niemiecką działania, zwane zaangażowaniem społecznym, mogą stanowić rodzaj *Ersatzu* w urzeczywistnianiu konkretnych działań na rzecz bliźniego i są niejako odpowiedzią na tęsknotę wywołaną utraconą perspektywą relacji Bóg – Człowiek społeczeństwa kultury poidustrialnej Niemiec? Albo: Czy w celu zniwelowania odczuwalnego dyskomfortu powodowanego deficytem wyznaniowym badani szukają punktów odniesienia w chrześcijaństwie bez Boga?

Możliwe jest również to, że przedstawione badanie uchwyciło proces charakteryzujący nie tylko Szwabów i Badeńczyków, ale w ogóle młode pokolenia społeczeństw poidustrialnych Europy Zachodniej, w którym dokonuje się właśnie faza domykania sensualnego supersystemu w rozumieniu sorokinowskim i powolne przejście do etapu idealistycznego, gdzie rządzić będzie niepodzielnie Rozum ludzki w oczekiwaniu na kulturowy system ideacyjny²². Jeśli tak, to by mógł się rozpocząć kolejny cykl w tradycyjnie chrześcijańskim regionie, wszakże bez widocznej obecności Boga, młode i zateizowane pokolenie działaczy społecznych musi otworzyć szeroko oczy. Co się stanie z Uśpionymi? Czy doj-

²² K.-H. Hellmann, *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1994, s. 796.

dzie do przebudzenia w tej grupie, czy też do całkowitego odrzucenia niewidzialnej rzeczywistości, którego efektem będzie przerodzenie się wiary w Boga w wiarę w człowieczeństwo? Wydaje się, że to właśnie od nich zależy, w którą stronę na obszarze duchowości podąży dzisiejsze społeczeństwo niemieckie. Czy grupa ta pozwoli zanikać swej wierze na wzór Odwróconych, czy też pogłębi swój związek z *Sacrum*. Jaka jest rola w tym procesie Kościołów chrześcijańskich, a jaka Czuwających? Tylko kompleksowe, badania cykliczne i porównawcze są w stanie dogłębnie zbadać to zjawisko. Ten artykuł miał na celu postawienie zaledwie kilku pytań.

Tomasz Korczyński, Warszawa