

Janusz Mariański

Religijność młodzieży naszego czasu i środowiska

Seminare. Poszukiwania naukowe 8, 9-38

1986

Artykuł został 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.

RELIGIJNOŚĆ MŁODZIEŻY NASZEGO CZASU I ŚRODOWISKA

Religijność — obejmująca zarówno wewnętrzne akty subiektywne człowieka, jak i zewnętrzne akty i praktyki — należy do najbardziej złożonych zjawisk, jakimi zajmuje się socjolog. Nie stanowi ona jakiegoś „wydzielonego pola”, lecz przejawia się w całym życiu codziennym jednostki i społeczeństwa. Tylko z niezrozumienia aspektywności badań socjologicznych wynikają apele podnoszone przez niektóre kręgi kościelne, że badania socjologiczne nigdy nie oddają w pełni obrazu życia religijnego, które jest przede wszystkim działaniem łaski Bożej w życiu człowieka.

Religijność młodzieży — podobnie jak i religijność całego społeczeństwa polskiego — może być rozpatrywana na dwóch płaszczyznach: ogólnonarodowej („wiarą narodu”) i życia codziennego („religia życia”). Rozróżnienie to, wprowadzone i upowszechnione w socjologii polskiej przez W. Piwowarskiego, ukazuje nieco odmienne funkcjonowanie religii w wymiarach makro- i mikro-strukturalnych, tak gdy idzie o stan obecny, jak i o perspektywy rozwojowe.

Katolicyzm jako religia narodu łączy w sobie wartości religijne i narodowe jako dobro wspólne. Wiara w ojczyznę i wiara w Boga stają się komplementarne, a nawet do pewnego stopnia religia jest oceniana przez więź z narodem, któremu służy i który reprezentuje. Religia staje się nosicielem zadań narodowych, ale i sama zostaje przeniknięta kulturą narodową i ludową. Wartości religijne i narodowe tworzą zasadnicze zręby konsensu społecznego. Religijność narodu stanowi trwały czynnik integracji na płaszczyźnie świadomości i zachowań. W sferze świadomości religia jest traktowana jako wartość wspólna, nie zaś indywidualna. Symbole, ryty, a także język kościelny, nasycają się treściami narodowymi. W dziedzinie zachowań „wiarą narodu” przejawia się w upowszechnionych wierzeniach religijnych, w masowym udziale w praktykach religijnych, a także w materialnym poparciu inicjatyw Kościoła. Akcentuje się rolę religii w życiu publicznym poprzez symbole i ryty nabierające społecznej głębi i zakresu. Zakresowemu rozszerzeniu podlegają funkcje Kościoła, a dotyczą one nie tylko spraw religijnych, lecz także społeczno-moralnych, a częściowo i społeczno-politycznych.

Od strony socjologicznej „wiarę narodu” można stosunkowo łatwo zoperacjonalizować poprzez wskaźniki tzw. globalnych wyznań wiary (wysokie procenty osób wierzących przyznających się do katolicyzmu) i autodeklaracji praktyk religijnych. Zwłaszcza praktyki religijne mają duże znaczenie dla

badania religijności polskiej. Zespalają one uczestników niezależnie do pewnego stopnia od przynależności klasowej, warstwowej, zawodowej itp. Splatanie się wartości religijnych z narodowymi nasuwa określone problemy dla samej religijności, związane między innymi ze swoistym „odsświętnym” traktowaniem religii i osłabieniem jej związków z życiem codziennym¹.

Religia nie tylko określa stosunek człowieka do świata ponadempirycznego, ale w pewnym stopniu kształtuje jego postawy w życiu codziennym. „Religia życia”, czyli religijność przeżywana i praktykowana w życiu codziennym, przejawia się w wymiarach jednostkowych, rodzinnych i społecznych. Ogólne wskazania i normy religijne są interpretowane w decyzjach konkretnych. Od strony socjologicznej „religia życia” da się zinterpretować na płaszczyźnie świadomości (kultura religijna) i zachowań religijnych. Wyraża się w aprobacie lub dezaprobatie dogmatów wiary, w czynnościach religijnych lub w zaniechaniu ich wykonania, w realizacji chrześcijańskich norm moralnych lub ich teoretycznej i praktycznej kontestacji, w stopniach i formach przeżywania religii itp. Religijność życia codziennego przedstawia bardziej rozległe spektrum postaw i zachowań niż religijność pojmowana jako „wiera narodu”.

Wprowadzone rozróżnienie pozwala na postawienie trzech hipotez:

a) religijność młodzieży polskiej zachowuje swoistą ciągłość mimo zmian kontekstu społeczno-kulturowego i politycznego, ale tylko na płaszczyźnie „wiary narodu”. Ze względu na uwarunkowania historyczne i współczesne może ona nawet umacniać swoją pozycję w społeczeństwie (okresowe wzrosty religijności);

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

c) odczuwane ożywienie czy odrodzenie religijne jest uwarunkowane bardziej przyczynami społecznymi niż przyczynami wewnątrzkościelnymi (duszpasterstwo). Obydwa typy czynników spowodowały wzrost zainteresowań religijnych i zaangażowań społecznych nacechowanych religijnie².

Biorąc pod uwagę sformułowane hipotezy badawcze, zostanie przedstawiony poniżej stan religijności młodzieży polskiej na dwóch wymienionych płaszczyznach, następnie zostaną omówione niektóre uwarunkowania tego stanu rzeczy. Pośrednio zostaną pokazane zarówno przejawy ożywienia życia religijnego na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, jak i jego załamania. Musimy zadawać sobie to socjologiczne pytanie, jakie pokolenie

¹ W. Piwoarski. *Katolicyzm polski jako religijność narodu*. W: *Religia i życie społeczne*. Pod red. W. Zdaniewicza. Poznań—Warszawa 1983 s. 66—72.

² Mówi się także, że ożywienie religijne ostatnich lat jest ożywieniem społecznym nacechowanym religijnie. Por. M. Walendowska. *Rodzące się pytania*. „Przegląd Powszechny” 1985 nr 7—8 s. 173.

młodzieży tworzy się na naszych oczach (pokolenie „naszego czasu i środowiska”), nawet jeżeli nie potrafimy w sposób jednakowo dokładny i pogłębiony odpowiedzieć na postawione pytania. Zarówno laicyzacja, jak i delaicyzacja może przebiegać na różnych płaszczyznach, stąd i nasze rozważania nad religijnością młodzieży należy prowadzić na różnych płaszczyznach i według rozmaitych aspektów.

Ogólne profile postaw wobec religii

Biorąc pod uwagę rozróżnienie, wprowadzające dwie płaszczyzny funkcjonowania religijności, omówimy najpierw tzw. globalne wyznania wiary. Zdecydowana większość dotychczasowych badań socjologicznych została zrealizowana przed pierwszą wizytą papieża w Polsce i przed rokiem 1980, a więc rejestruje stan sprzed okresu ożywienia politycznego, społecznego i religijnego³.

W latach 1959—1979 przeprowadzono w Polsce wśród młodzieży na próbach ogólnokrajowych kilka sondaży na temat jej stosunku do religii. W 1959 r. 78,2% młodzieży polskiej w wieku 16—24 lat określiło siebie jako wierzących, 11,8% jako niezdecydowanych w sprawach wiary, 5,4% jako obojętnych religijnie i 4,4% jako niewierzących⁴. Wyższy wskaźnik osób wierzących uzyskano w badaniach z 1971 r., obejmujących młodzież wiejską i miejską w skali całego kraju, będącą w wieku 16—29 lat: 85% — wierzący, 9% — obojętni religijnie, 5% — niewierzący (1% — brak odpowiedzi)⁵. Sondaż ogólnopolski z 1977 r. w szkołach średnich ujawnił, że wśród młodzieży z klas pierwszych było 86,1% wierzących, wśród młodzieży z klas maturalnych — 77,4%⁶.

Z badań monograficznych wynikało, że około 80% młodzieży szkół średnich przyznawało się do wierzeń religijnych, 70% — młodzieży studiującej i 85% — młodzieży robotniczej. Szacunkowo można zatem przyjąć, że w drugiej połowie lat siedemdziesiątych od 75% do 80% młodzieży polskiej przyznawało się do wierzeń religijnych (niekiedy z zastrzeżeniami i bez udziału w praktykach religijnych); od 10% do 15% badanych przejawiało postawy niezdecydowane lub obojętne wobec religii; wreszcie od 5% do 10% reprezentowało postawy ateistyczne (niekiedy z zastrzeżeniami i przy doraźnym uczestnictwie w praktykach religijnych). Tak daleko idąca jednolitość globalnych postaw

³ Zob. np. E. Ciupak, *Religijność młodego Polaka*. Warszawa 1984.

⁴ Z. Skórzyska, *Młodzież w świetle ankiety „Mój światopogląd”*. „Więź” 3:1960 nr 7—8 s. 92.

⁵ B. Gołębiowski, *Młodzież o sobie i swoich dążeniach. Studium opinii młodzieży polskiej o głównych problemach kraju i młodego pokolenia w 1971 r.* Warszawa 1976 s. 197.

⁶ Z. Kawecki, *Religijność młodzieży — stan, uwarunkowania, kierunki przemian*. „Wychowanie Obywatelskie” 15:1984 nr 9 s. 556.

wobec religii wśród młodzieży polskiej jest nietypowa na tle innych krajów socjalistycznych, stanowi jakąś specyfikę polską, uwarunkowaną zarówno sytuacją historyczną, jak i współczesną oraz oddziaływaniem Kościoła⁷.

Dokonujący się do połowy lat siedemdziesiątych powolny proces laicyzacji globalnych postaw wobec religii osłabł, a na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zaznaczył się nawet wzrost postaw proreligijnych. Młodzież stała się jeszcze bardziej jednolita pod względem religijnym. Wyniki stosunkowo nielicznych badań socjologicznych na temat postaw religijnych i ateistycznych z lat 1979—1985 ukazuje załączona obok tabela.

Na podstawie analizy 18 badanych w latach 1979—1985 zbiorowości młodzieży można ogólnie powiedzieć, że zasięg postaw wierzeniowych jest szeroki w różnych środowiskach młodzieżowych: od 74,1% do 97,2% (wskaźnik przeciętny 85,5%). Osób niewierzących w świetle tych badań było od 0,0% do 21,5% (wskaźnik przeciętny 7,2%). Jeżeli by pominąć badania wśród studentów Szczecina, wskaźnik wierzących osiągnąłby granicę 90%, wskaźnik niewierzących wahałby się w granicach 5%.

Ostatni sondaż ogólnokrajowy, obejmujący młodzież maturalną z 1980 r., ujawnił następującą strukturę postaw wobec religii: głęboko wierzący — 19,8%, wierzący — 49,2%, w zasadzie wierzący ale mający wątpliwości — 17,0%, niezdecydowani — 3,5%, obojętni — 3,0%, w zasadzie niewierzący lecz przywiązani do tradycji — 3,0%, niewierzący — 3,9% i zdecydowani przeciwnicy religii — 0,5%. W latach 1977—1980 zwiększył się wskaźnik wierzących maturzystów o 8,6%, co wskazywałoby na trend w kierunku wzrostu religijności i zahamowania procesów laicyzacyjnych wśród młodzieży polskiej⁸.

⁷ W zbiorowości młodzieży belgijskiej tylko 57,4% badanych określiło siebie jako wierzących (R. Rezschazy. *La religion des jeunes*. W: *La Belgique et ses dieux. Eglises, mouvements religieux et laïques*. Red. L. Voyè i in. Louvain—La Neuve 1985 s. 274). Wyjątkowo wysoki wskaźnik wierzeń religijnych ustalono wśród młodzieży szkół średnich Lublina w 1978 r.: 7,1% — głęboko wierzący, 83,2% — wierzący, 4,6% — obojętni, 4,3% — niewierzący ale przywiązani do tradycji i 0,5% — niewierzący (J. Chrapek. *Uwarunkowania recepcji programów telewizyjnych przez młodzież. Studium socjologiczne*. Lublin 1985 s. 174).

⁸ Por. Kaweckiej, iw. oraz zamieszczoną w pracy tabelę. Wyniki zawarte w tabeli opierają się na następujących pracach: J. Czerwiński. *Dylematy laicyzacji w Polsce*. „Studia Religioznawcze” 19:1984 s. 195—216; J. Gęsiński, G. Nowacki. *Świadomość społeczno-polityczna młodzieży w warunkach stanu wojennego w Polsce (raport z badań)*. Warszawa 1982 s. 7; ponadto wzięto: W. Jacher, T. Michalczyk, S. Zagórny. *Młodzież województwa opolskiego na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych*. Opole 1983 s. 42—44; S. Kowalski. *Sens życia w świadomości młodzieży na podstawie badań w Liceum Ogólnokształcącym w Sierpcu* (badania niepublikowane); Z. Mirosław. *Postawy społeczno-moralne młodych trobotników. Na podstawie badań w Łomżyńskich Zakładach Przemysłu Bawełnianego „Narew”*. Lublin 1984 (maszynopis pracy magisterskiej); S. Pajka. *Z badań nad światopoglądem młodzieży*. „Więś Współczesna” 27:1983 nr 5 s. 124—128; E. Pawłowska. *Sens życia w świadomości młodzieży licealnej*. Lublin 1985 (maszynopis pracy magisterskiej); M. Radwan. *Profil religijno-społeczny maturzystów 1984 i jego korelaty* (maszynopis niepublikowany); F. W. Wawro. *Społeczne uwarunkowania religijności maturzystów. Studium socjologiczne zrealizowane w wybranych miastach południowo-wschodniej Polski*. Lublin 1982 (maszynopis pracy doktorskiej);

Badane grupy, autor i rok badań	Typy postaw wobec religii					Brak danych
	A	B	C	D	E	
Maturzyści południowo-wschodniej Polski, Wawro (1979—1980)	9,2	81,2	×	7,0	2,4	0,2
III i IV klasy szkół średnich, Pajka (1979—1980)	32,7	61,0	2,5	×	3,2	0,6
Szkoły średnie w Płocku, Mariański (1981)	8,7	70,5	13,2	4,1	3,0	0,5
Maturzyści polscy, Kawecki (1980)	19,8	66,2	3,5	3,0	7,4	—
Młodzież szkół średnich, Gęsicki i in. (1981)	×	74,1	×	3,0	10,3	12,6
Młodzież szkół średnich, Gęsicki i in. (1982)	×	83,0	×	1,5	7,8	7,7
Młodzież studencka, Jacher i in. (1982)	×	81,8	×	3,9	5,9	8,4
Młodzież robotnicza, Jacher i in. (1982)	×	87,9	×	4,7	4,3	3,1
Młodzież wiejska, Jacher i in. (1982)	×	87,5	×	2,6	—	9,9
Studenci Szczecina, Woźniak (1983)	×	76,3	×	×	20,0	3,7
Młodzież robotnicza, Miroslaw (1983)	14,5	82,7	2,8	—	—	—
Maturzyści, Radwan (1984)	×	91,7	×	5,0	2,5	0,8
Młodzież licealna, Pawłowska (1984)	14,7	71,3	10,7	2,5	0,8	—
Młodzież licealna, Kowalski (1985)	21,6	69,8	4,3	0,9	1,7	1,7

Symbol A oznacza głęboko wierzących, B — wierzących, C — niezdecydowanych, D — obojętnych w sprawach religijnych i E — niewierzących. Tabela nie zawiera rubryki „razem”. Symbol x oznacza, że w badaniach nie uwzględniono danej kategorii postaw wobec religii.

Badania przeprowadzone w 1982 r. wśród młodzieży uczącej się, robotniczej i wiejskiej w woj. opolskim ujawniły wysokie wskaźniki wierzeń religijnych. Zdecydowana większość badanych deklarowała się jako wierząca i praktykująca (systematycznie lub niesystematycznie). W środowisku wiejskim nikt nie uznał się za niewierzącego i nie praktykującego. Nieco wyższe wskaźniki pozytywnych postaw wobec religii uzyskano w zbiorowości młodych małżeństw, które zawarły ślub w latach 1980—1982 (wskaźnik wierzących: 92% w małżeństwach inteligenckich, 90% w małżeństwach robotniczych i 98% w małżeństwach wiejskich). Religia — zdaniem W. Jachera — jest wartością istotną w życiu młodych ludzi w woj. opolskim jako wartość kulturowa i obyczajowa, w mniejszym zaś jako wartość ideologiczna. Czynniki religijny nie odgrywał takiego znaczenia w stosunkach międzyludzkich jako wartość organizująca działania jednostkowe i zbiorowe⁹.

Zmiany w postawach wobec religii zaznaczyły się nierównomiernie w różnych kategoriach społecznych młodzieży męskiej będącej w wieku około 20 lat. Wzrost identyfikacji z treściami religijnymi, według J. Czerwińskiego, nastąpił przede wszystkim w środowiskach chłopskich i robotniczych, natomiast w środowiskach inteligenckich został tylko zahamowany proces laicyzacji. Wzrost deklarujących się jako wierzący zaznaczył się szczególnie wśród młodzieży ze środowisk wiejskich i małomiasteczkowych, przy jednoczesnym spadku deklarujących się jako niewierzący. Zmiany wśród respondentów z miast średnich i dużych były tak minimalne, że można raczej mówić o tendencji stabilizacyjnej. Zmiany na plus wystąpiły we wszystkich kategoriach wykształcenia, najbardziej wyraźne wśród absolwentów techników. Młodzież o wykształceniu humanistycznym była mniej podatna na pozytywne zmiany postaw wobec religii¹⁰.

Instytut Badań nad Młodzieżą przeprowadził w latach 1981—1982 dwa sondaże na temat opinii młodzieży o aktualnej sytuacji społeczno-politycznej w naszym kraju. Jedno z pytań dotyczyło stosunku do wiary i praktyk religijnych. Uczniowie szkół ponadpodstawowych w Polsce w 1981 r. określili swój stosunek do religii w następujący sposób: wierzący i systematycznie praktykujący — 32,2%, wierzący ale praktykujący nieregularnie — 29,1%, wierzący ale nie praktykujący — 12,8%, niewierzący ale praktykujący — 1,4%, niewierzący i nie praktykujący — 8,9%, obojętni na sprawy religii — 3,0% i inaczej określający swój stosunek do religii — 3,9%. Ten sam sondaż, powtórzony w 1982 r., dostarczył następujących danych (według wyżej wymienionych kategorii): 47,8%, 29,1%, 6,1%, 0,6%, 7,2%, 1,5%, 2,7%. Porównanie obydwóch sondaży wskazuje na wzrost pozytywnych postaw wobec religii, wyrażający się wyższym odsetkiem praktykujących i niższym

⁹ Jacher, Michalczyk, Zagórny, jw. s. 43.

¹⁰ Czerwiński, jw. s. 196—201.

odsetkiem niewierzących. Badana młodzież w zdecydowanej większości pochodziła ze środowisk miejskich (84,3%)¹¹.

Aczkolwiek omówione powyżej w tabeli dane były zbierane na zbyt różnych zbiorowościach, aby mogły być bezpośrednio porównywane ze sobą, to jednak ogólna ich wymowa potwierdza wniosek o powolnym wzroście postaw proreligijnych w latach osiemdziesiątych (o około 10%) i spadku postaw ateistycznych (o kilka punktów procentowych). Wzrost zbiorowości osób określających się jako wierzący dokonał się „kosztem” młodzieży niezdecydowanej, wątpliwej i obojętnej oraz w mniejszym zakresie młodzieży niewierzącej. Podkreślmy raz jeszcze, że proces wzrostu postaw proreligijnych jest ujmowany globalnie, w odniesieniu do całokształtu życia religijnego, nie zaś do poszczególnych jego aspektów i wymiarów.

Religijność młodzieży na płaszczyźnie autodeklaracji nie jest czymś całkowicie swoistym i oryginalnym. Odbija ona pod tym względem sytuację panującą w całym społeczeństwie. Według badań z 1977 r. 86,3% dorosłej ludności polskiej określało się jako wierzący, 5,7% jako niezdecydowani i 6,5% jako niewierzący (1,4% — brak odpowiedzi)¹². Na tym tle nie dziwi brak istotnych konfliktów międzypokoleniowych wynikających z różnic światopoglądowych¹³.

Czynniki demograficzne i społeczne różnicują i jakoś zmieniają stosunek do religii. Stwierdzono między innymi następujące prawidłowości: dziewczęta są związane na ogół silniej z religią niż chłopcy; spada nasilenie postaw wierzeniowych w miarę wzrostu poziomu formalnego wykształcenia szkolnego rodziców młodzieży; religijność zaznacza się wyraźniej u młodzieży pochodzącej z rodzin chłopskich i robotniczych, mniej zaś z rodzin inteligencji z wyższym wykształceniem humanistycznym; religijność młodzieży w dużych ośrodkach miejskich jest niższa niż młodzieży mieszkającej w ośrodkach o niskim wskaźniku urbanizacji¹⁴. Nie wiemy dokładnie, czy i jakie zmiany wystąpiły w obrę-

¹¹ Gęsicki, Nowacki, jw. s. 4—7. Por. B. Czyżkowska, M. Libiszowska, J. Gęsicki. *Młodzież a rzeczywistość polska 1981* (raport z badań pilotażowych). Warszawa 1981.

¹² K. Darczewska. *Rodziny i postawy religijne*. W: *Rodzina polska lat siedemdziesiątych*. Pod red. M. Jarosz. Warszawa 1982 s. 202—211. Podobny układ postaw wobec religii zarejestrowano w 1970 r. wśród mężatek krakowskich będących w wieku 20—39 lat. Zdecydowaną najliczniejszą grupę stanowiły osoby wierzące — 86,0%, znacznie mniej liczną osoby religijnie obojętne — 8% i niewierzące — 6,0% (K. Kluzowa. *Spoleczno-demograficzne uwarunkowania dzietności rodzin. Na przykładzie badań przeprowadzonych w Krakowie w r. 1974*. Wrocław 1978 s. 100).

¹³ Zob. M. Trawińska. *Socjalizacja w grupie rówieśniczej a wychowanie w rodzinie*. W: *Spoleczeństwo wychowujące. Rzeczywistość i perspektywy*. Pod red. B. Suchodolskiego. Wrocław 1983 s. 355.

¹⁴ Wśród badanej młodzieży belgijskiej pleć była czynnikiem różnicującym wierzenia i praktyki religijne. Spadła rola środowiska społeczno-zawodowego w związku z obniżeniem się poziomu życia religijnego w różnych środowiskach społecznych. Zob. Rezsényi, jw. s. 274—277.

bie przytoczonych wyżej prawidłowości społeczno-religijnych, czy można mówić o paralelnym „ruchu w górę” we wszystkich kategoriach społeczno-kulturowych i demograficznych, czy zaistniałe zmiany są już istotne statystycznie itd.

Zjawisko wzrostu religijności wystąpiło również wśród młodzieży studenckiej. Potwierdzają je nieliczne sondaże z lat 1982—1983. Na przykład wśród studentów łódzkich w 1982 r. 80% badanych przyznało się do wiary, a tylko 17% do indyferentyzmu lub ateizmu. Większy był odsetek wierzących wśród przedstawicieli nauk technicznych i ścisłych niż humanistycznych¹⁵. Nawet wśród aktywistów z organizacji młodzieżowych (ZSMP) i grupy studentów badanych łącznie w 1983 r. 72,5% deklarowało się jako wierzący i tylko 8% jako zdecydowanie niewierzący i nie praktykujący¹⁶.

Badania wśród studentów Szczecina (Politechnika i WSP) w 1978 r. wskazywały, że 43,9% respondentów uznawało siebie za głęboko wierzących lub wierzących, 19,0% — za wierzących ale mających wątpliwości, 34,0% — za niewierzących i 3,1% — za mających swój własny stosunek do religii. Przeprowadzone w 1983 r. badania wśród studentów WSP w Szczecinie (Wydział Wychowania Fizycznego) ujawniły silny wzrost postaw proreligijnych, który kształtował się odpowiednio do poprzednich badań: 60,1%, 16,2%, 20,0%, 3,7%. Jakkolwiek obydwa badania nie są w pełni porównywalne, wynika z nich niewątpliwie wniosek o zahamowaniu procesu przechodzenia od wzorców religijnych do modeli świeckich. Potwierdza to również analiza wyników nieprecyzyjnego itemu operacjonalizującego tzw. postawy podmiotowe. Nieznacznie wzrosła liczba tych, którzy wiążą osiągnięcie szczęścia w życiu z pomocą Bożą¹⁷.

Religijność na płaszczyźnie globalnej, funkcjonująca jako „wiara narodu”, występuje dość powszechnie w środowiskach młodzieży polskiej i wykazuje lekkie tendencje wzrostu w ostatnich latach (o około 10% więcej wierzących niż w połowie lat siedemdziesiątych). Wzrost pozytywnych deklaracji religijnych u młodzieży podkreślają badacze zarówno z ośrodków katolickich, jak i laickich. Należy jednak podkreślić, że deklaracje typu „jestem wierzący” lub „jestem niewierzący” nie muszą być zawsze w warunkach społeczeństwa socjalistycznego uważane za przejaw rzeczywistego światopoglądu. Treść tych deklaracji jest niekiedy zmienna i uzależniona od rozmaitych czynników psychicznych, społecznych i politycznych, warunkujących stosunek młodzieży do religii.

¹⁵ E. Lewandowski. *Szkic do portretu*. „Politechnik” 1984 nr 19.

¹⁶ E. Zarzycka. *O czym i jak myślą młodzi*. „Argumenty” 1984 nr 2 s. 7.

¹⁷ W oźniak, jw. s. 7—14.

Praktyki religijne jako przejaw „wiary narodu”

Praktyki religijne są najbardziej zewnętrznym i widocznym przejawem religijności młodzieży, ale nie wyczerpują wszystkich zewnętrznych objawów religii, ani tym bardziej jego istoty. Zebrane dotychczas wyniki badań socjologicznych dają niepełny i niekompletny obraz praktyk religijnych. Opierają się one najczęściej na wskaźnikach werbalnych, czyli deklaracjach na temat uczęszczania na mszę św. niedzielną i przystępowania do komunii św. lub na jeszcze bardziej ogólnych oświadczeniach, że jest się praktykującym systematycznie, niesystematycznie lub nie praktykującym.

Socjolog marksistowski E. Ciupak, oceniając stan praktyk religijnych uczniów szkół średnich — głównie z lat sześćdziesiątych — stwierdził, że kształtowały się one rozmaicie w zależności od środowiska społecznego: od 65,0% do 98,1%. Przeciętnie ponad 80% ogółu młodzieży licealnej realizowało praktyki religijne (50% uczestniczących regularnie i 36% — nieregularnie). Stosunkowo tylko niewielka zbiorowość młodzieży szkolnej nie spełniała praktyk religijnych w ogóle (10%). Wśród osób praktykujących znajdowała się niewielka część młodzieży o poglądach agnostycznych lub obojętnych wobec religii¹⁸.

Szereg badań socjologicznych z lat siedemdziesiątych, zwłaszcza prowadzonych przez ośrodki laickie, wskazywał na powolne zmniejszanie się zasięgu młodzieży praktykującej. Opierając się na dotychczasowych badaniach, prowadzonych przez ośrodki laickie, jak i kościelne, można przyjąć jako przybliżony na lata siedemdziesiąte przeciętny wskaźnik praktykujących regularnie — 50%, nieregularnie — 20%, praktykujących tylko w wielkie święta (katolicy sezonowi) — 20% i w ogóle nie praktykujących — 10%. Łącząc dwie kategorie praktykujących (systematycznie i niesystematycznie) uzyskujemy 70% jako wskaźnik młodzieży polskiej, którą można określić jako „katolików niedzielnych”. Jest to wysoki odsetek praktyk niedzielnych, nie spotykany w innych krajach katolickich¹⁹. Zaproponowane rozkłady uczestnictwa w praktykach religijnych należy jednak traktować jedynie jako dane szacunkowe.

¹⁸ Ciupak, jw. s. 61—63.

¹⁹ W 1978 r. w RFN tylko 18% młodzieży katolickiej w wieku 16—25 lat uczęszczało regularnie i 28% — nieregularnie do kościoła (wśród młodzieży protestanckiej odpowiednio: 4% i 13%). W latach 1963—1973 nastąpił drastyczny spadek regularnego uczęszczania do kościoła wśród młodych w wieku 16—29 lat: u katolików z 52% na 19%, u protestantów z 11% na 2% (G. Langguth. *Säkularisierung und „neue Frömmigkeit”. Die junge Generation als Frage und Herausforderung an die Kirche.* „Evangelische Verantwortung” 1985 nr 2 s. 2). Wśród badanej młodzieży belgijskiej wskaźnik wierzących i regularnie praktykujących zmniejszył się w latach 1977—1982 z 30,3% do 23,9%, modlących się często lub od czasu do czasu — z 34,4% do 30,2%. Orientacja religijna obniżała się także u rodziców tej młodzieży i pozostawała stabilna u dziadków (Rezschazy, jw. s. 274—275).

W innym systemie przeliczeń dawałoby to rezultat w granicach od 60% do 65% jako wskaźnik dominantes. Warto jednak przypomnieć, że oceny powyższe opierają się na deklaracjach werbalnych młodzieży. W świetle zaś dotychczasowych doświadczeń socjologów polskich tego typu deklaracje na temat udziału w praktykach niedzielnych są mniej więcej zawyżone o około 10%—15%. Rzeczywisty więc wskaźnik dominantes można by określić co najwyżej w granicach 50%. W poszczególnych regionach kraju zaznaczają się z pewnością — niekiedy dość znaczne — różnice lokalne i środowiskowe.

Wskaźniki udziału w praktykach religijnych są dość często wyższe niż wskaźniki tzw. globalnych wyznań wiary. Na przykład wśród młodzieży szkół średnich Lublina w 1978 r. 42,1% badanych uznało siebie za praktykujących systematycznie, 42,9% — za praktykujących niesystematycznie, 12,2% — za praktykujących rzadko i 2,3% — za nie praktykujących. Wskaźnik praktykujących był wyższy niż wskaźnik wierzących. Wskazywałoby to na tendencje „rytualistyczne” u pewnej części młodzieży uczącej się w szkołach średnich. Praktyki religijne byłyby raczej u nich uwarunkowane środowiskowo, nie zaś indywidualną postawą religijną²⁰.

Nieliczne badania z lat osiemdziesiątych wskazują na wzrost udziału w praktykach religijnych. Sondaż ogólnopolski obejmujący maturzystów z 1980 r. przyniósł następujące rezultaty: uczestniczący w nabożeństwach więcej niż raz w tygodniu — 11,5%, raz na tydzień — 59,3%, co najmniej 1—2 razy w miesiącu — 11,6%, co najmniej 1—2 razy na kwartał — 3,1%, tylko w wielkie święta — 7,2%, w ogóle nie uczęszczający — 6,7%. Słowem wskaźnik młodzieży regularnie uczęszczającej do kościoła zwiększył się w latach 1977—1980 o 13,6%²¹.

Według niereprezentatywnych badań M. Radwana, zrealizowanych w 1984 r. wśród maturzystów z Limanowej, Łomży, Nałęczowa, Tarnobrzegu, Konina i Lublina (zdecydowana przewaga dziewcząt), 36,83% uczniów uczęszczało w każdą niedzielę do kościoła, 40,75% — prawie w każdą niedzielę, 12,26% — około raz lub dwa razy w miesiącu, 5,01% — tylko w wielkie święta i 1,25% — tylko z racji ślubów i pogrzebów (2,81% — brak odpowiedzi). Przynajmniej raz w roku spowiadało się 91,06% badanych maturzystów, 69,44% — wzięło udział w dorocznych rekolekcjach wielkopostnych i 72,57% — modliło się codziennie²².

W zbiorowości studentów szczecińskich w 1978 r. 40,6% badanych uczęszczało raz w tygodniu na mszę św., 11,2% — dwa razy w miesiącu, 5,3% — dwa razy na kwartał, 22,1% — tylko w wielkie święta kościelne i 20,8% — nie uczęszczało w ogóle do kościoła. Powtórzone w 1983 r. badania empiryczne na jednej z uczelni szczecińskich ujawniły następującą strukturę praktykujących według wyżej podanych kategorii: 46,2%, 11,9%, 5,9%, 16,4%, 19,6%.

²⁰ Por. Chrapek, jw. s. 174—179.

²¹ Kawecki, jw. s. 556.

²² Radwan, jw. s. 4—7.

Zatem w latach 1978—1983 nastąpił lekki wzrost wskaźnika praktykujących studentów. Równocześnie podniósł się nieco wskaźnik absencji studentów w różnych formach nauczania religijnego (z 59,8% do 64,9%)²³.

Jakkolwiek brak jest pełniejszego rozeznania sfery motywacyjnej udziału w praktykach religijnych, można ogólnie powiedzieć, że w znacznej części są to motywy religijno-kościelne (doświadczenie sacrum, potrzeby religijne, posłuszeństwo wobec nakazów Kościoła). Istnieje pewna grupa ludzi młodych — trudna do ściślejszego określenia — praktykujących pod wpływem różnego rodzaju motywów psychologicznych, socjalizacyjno-tradycyjnych, kulturowych, a nawet politycznych (by dać wyraz negatywnej postawie wobec rządów socjalistycznych w Polsce). Badania wśród maturzystów polskich w latach 1977—1980 wskazywałyby na spadek udziału motywów pozareligijnych w warstwie motywacyjnej zaangażowań kulturowych młodzieży, co jest zbieżne z trendem wzrostu religijności w tym okresie²⁴.

W świetle obserwacji socjologicznych z lat sześćdziesiątych i pierwszej połowy lat siedemdziesiątych można było przypuszczać, że będzie dokonywał się w najbliższej przyszłości powolny — ale regularny — proces przesuwania się młodzieży praktykującej do nieregularnie praktykującej lub tylko sporadycznie biorącej udział w kulcie religijnym. Tymczasem koniec lat siedemdziesiątych i początek osiemdziesiątych oznaczał w istocie wzrost życia religijnego w wymiarze praktyk niedzielnych i w mniejszym zakresie praktyk wielkanocnych. W raporcie o młodzieży, przygotowanym przez arcybiskupa H. Gulbinowicza dla Episkopatu Polski, zauważono w latach 1981—1982 lekki wzrost wskaźnika przystępujących do sakramentów św.²⁵ Prawdopodobnie zmniejszył się nieco krąg ludzi młodych wykonujących incydentalnie pojedyncze praktyki religijne albo nie uczestniczących w ogóle w życiu religijnym.

Jakkolwiek brak jest w tej sprawie dokładnych danych empirycznych, sam proces był dostrzegalny nawet dla zewnętrznego obserwatora. Przyczyn tego stanu rzeczy będziemy poszukiwać w części opracowania mówiącej o uwarunkowaniach religijności młodzieży polskiej.

Religijność młodzieży w wymiarze życia codziennego

Mówiąc o religijności codziennej, mamy na myśli wzajemnie warunkujące się i uzupełniające szczególnie aspekty religijności, przejawiające się w takich kwestiach, jak wiedza religijna, wierzenia religijne, przekonania i zachowania moralne, więź z instytucjami religijnymi i duchowieństwem, przejawy religii w takich sferach życia codziennego, jak życie rodzinne, społeczne, kulturalne,

²³ Woźniak, jw. s. 16—17.

²⁴ Por. Z. Kawecki. *Czym jest dla młodzieży religia*. „Argumenty” 1983 nr 47 s. 4.

²⁵ Zob. P. Paina. *Kościół w Polsce 1981—1984*. Londyn 1985 s. 87—102.

zawodowe, polityczne itp. Zatrzymanie laicyzacji w skali globalnej nie oznacza przekreślenia jej piętna na indywidualnych i zbiorowych postawach religijnych i moralnych. Przechodząc od wizji globalnej religijności do pewnych jej cech szczegółowych, zwrócimy przede wszystkim uwagę na akceptację wierzeń religijnych i norm moralnych.

Religijność codzienna nie ma charakteru statystycznego, podlega — jak zakładamy w hipotezie — daleko idącym przeobrażeniom, zwłaszcza w kierunku częściowej identyfikacji, czyli selektywności. Religijność codzienna pokazuje rozbieżności pomiędzy subiektywnym poczuciem przynależności do Kościoła a faktyczną świadomością religijną ludzi wierzących, między przekazywaną obiektywnie we wspólnocie religijnej wiarą a jej subiektywną akceptacją.

Z duszpasterskiego punktu widzenia konieczny jest do odnotowania stosunkowo niski poziom wiedzy religijnej. Przeciętny katolik pozostaje najczęściej na poziomie katechizacyjnym szkoły podstawowej lub średniej, a często cofa się w swej wiedzy światopoglądowej. Jego wiedza religijna jest bardziej pamięciową znajomością katechizmowych prawd wiary niż rozumową i teologiczną ich interpretacją. Zakres ogólnej wiedzy o religii jest ograniczony. Kurczenie się tej wiedzy wiąże się nie tylko z niedostatkami katechezy parafialnej i duszpasterstwa młodzieżowego, ale ma też swoje źródła w niedostatkach atmosfery religijnej domu rodzinnego, nie kształtowanej według zasad wiary Kościoła.

We współczesnym zurbanizowanym świecie, w którym Kościół i religia stoją w obliczu pluralizmu podaży „ofert światopoglądowych”, ludzie poszukują legitymacji dla wybranego światopoglądu, co prowadzi niejednokrotnie do podważania autorytetu poglądów i opinii tradycyjnych. Akceptacja prawd wiary nie zawsze jest pełna, niekiedy tylko częściowa, z zastrzeżeniami i wątpliwościami. Niektóre sformułowania dogmatyczne wiary są kwestionowane, poddawane w wątpliwość lub relatywizowane.

Z badań socjologicznych wynikało, że konkretne treści doktryny religijnej były aprobowane w latach siedemdziesiątych w rozmaity sposób. Wskaźniki osób akceptujących i negujących podstawowe dogmaty wiary różnicowały się między innymi ze względu na stopień zurbanizowania środowiska społecznego, a sam proces zmian narastał²⁶. Na przykład w zbiorowości młodzieży szkół średnich z Lublina 84,5% badanych wierzyło w Boga, 77,4% — w Trójcę św., 77,7% — w Bóstwo i Człowieczeństwo Chrystusa, 83,2% — w miejsce wiecznej nagrody, 76,1% — w miejsce wiecznej kary i 69,8% — w Kościół (badania z 1978 r.). Według typologii kompleksowej wierzący bez zastrzeżeń w prawdy wiary stanowili 59,1% ogółu badanych, wątpiący — 28,4%, obojętni — 9,6% i zlaicyzowani — 2,8%²⁷.

²⁶ J. Mariński. *Młodzież polska a religia*. „Życie Katolickie” 4:1985 nr 7—8 s. 77—82.

²⁷ Chrapek, jw. s. 176—177.

Można zasadnie przypuszczać, że ogólny wzrost struktury wiarygodności Kościoła w społeczeństwie polskim pod koniec lat siedemdziesiątych przyczynił się do zahamowania opisywanego powyżej procesu przemian. Ponieważ z reguły nie przeprowadza się korelacji postaw odnoszących się do poszczególnych dogmatów, nie da się w praktyce dokładnie ustalić, jaki odsetek uczniów szkół średnich i młodzieży studenckiej przejawia światopogląd konsekwentnie religijny i zintegrowany w wymiarze ideologicznym „religii życia”.

Sondaż ogólnokrajowy z 1980 r. wśród maturzystów ujawnił w wielu kwestiach wzrost deklaracji proreligijnych. I tak na przykład 88,4% badanych wyraziło przekonanie, że religia będzie zawsze potrzebna ludziom. Religijną tezę o stworzeniu świata akceptowało 74,2% respondentów; 75,4% przyjmowało prawdę, że Bóg czuwa nad ludźmi w życiu; 70,9% — że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże; 70,9% — że religia i nauka są ze sobą zgodne, o ile się je właściwie rozumie; 63,7% — że wiele nieznanych dotychczas zjawisk świata pozostanie na zawsze tajemnicą dla człowieka; 54,5% — że tylko religia może nadać sens życiu człowieka; 48,1% — że w życiu mają miejsce zdarzenia, które można wytłumaczyć tylko działaniem sił nadprzyrodzonych; 37,1% — że podstawowym źródłem zła na świecie jest grzech pierworodny; 32,8% — że osiągnięcia nauki potwierdzają słuszność światopoglądu „naukowego”.

Od 46% do 24,5% badanych maturzystów nie wypowiadało jednoznacznego sądu na temat podanych do oceny treści światopoglądu religijnego (wskaźnik przeciętny 12,9%), od 6,4% do 45,1% — wyraziło opinie raczej lub zdecydowanie negatywne (wskaźnik przeciętny 24,8%). Jeżeli nawet stosunek młodzieży do treści dogmatycznych katolicyzmu jest niejednorodny, a uznawane poglądy nie stanowią systemu koherentnego, to jednak porównanie wyników badań z lat 1977—1980 wskazuje na wzrost postaw akceptujących poszczególne dogmaty wiary (w granicach 10%). Nastąpił jakby regres trendu laicyzacyjnego²⁸.

Wysokie wskaźniki akceptacji dogmatów wiary uzyskano w badaniach z 1984 r. wśród maturzystów pochodzących z różnych miast, w ogromnej większości deklarujących postawy religijne. Zaznaczyły się jednak różnice w zakresie akceptacji podstawowych prawd wiary. Prawdą wiary najpowszechniej aprobowaną było istnienie Boga (88,72%), zmartwychwstanie Chrystusa (87,31%), śmierć Chrystusa za grzechy ludzi (86,52%), Bóstwo Chrystusa (83,70%), miłość bliźniego jako istota nauki chrześcijańskiej (83,23%), cuda Chrystusa (82,60%) i istnienie czegoś po śmierci (81,51%). Poniżej granicy 80% znalazły się: istnienie Boga w trzech Osobach (79,77%), istnienie nieba (72,88%), istnienie piekła (60,97%), zmartwychwstanie ciał na końcu świata (49,53%) i nieomyślność papieża (44,99%). Autor tych badań mówi o „poważ-

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

nym teocentryzmie i chrystocentryzmie świadomości” przebadanej młodzieży (średni wskaźnik aprobaty 12 twierdzeń wynosi 75,14%)²⁹.

Treść deklarowanych przez młodzież postaw religijnych pod wieloma względami nie jest zgodna z założeniami teoretyczno-dogmatycznymi katolicyzmu. Przynależność do zbiorowości ludzi wierzących nie implikuje ipso facto pozytywnych postaw wobec szczegółowych dogmatów wiary. Znaczna część młodzieży wierzącej przyznająca się do katolicyzmu wykazuje jednocześnie daleko posuniętą swobodę interpretacyjną w zakresie podstawowych twierdzeń wiary lub wręcz im zaprzecza. Niekiedy dochodzi do takich zmian, że deklaracja „jestem wierzący” oznacza właściwie tylko sentyment do tradycji religijnych i niejasne przeświadczenie, że „istnieje jakiś Bóg” lub „Siła Wyższa”.

Relatywnie największej dewaluacji ulegają dogmaty odnoszące się do spraw eschatologicznych, a więc wiara w życie pozagrobowe, zmartwychwstanie ciał, istnienie nieba i piekła. U części młodzieży zachodzą konflikty światopoglądowe na tle konfrontacji religijnej i materialistycznej interpretacji powstania świata (kosmogeneza) i człowieka (antropogeneza) lub szerzej — twierdzeń religii i nauki. Erozja ortodoksji religijnej nie jest gwałtowna i nie dotyka na ogół najogólniejszych twierdzeń wiary chrześcijańskiej, jak istnienie Boga i zbawcze posłannictwo Chrystusa. Powszechnie uznaje się niezbędność religii dla człowieka żyjącego w czasach współczesnych i w przyszłości.

Jakkolwiek opisywane procesy przemian nie wynikają z jakichś obiektywnych praw rozwojowych rzeczywistości i nie mają znamion czegoś nieodwracalnego, to w świetle dotychczasowej dynamiki rozwojowej należy liczyć się z dalszą progresywną zmianą charakteru religijności u części młodzieży — od religijności zorientowanej na dogmaty do religijności ogólnej, ukierunkowanej na wiarę w Boga i podstawowe treści doktryny religijnej. Prawdopodobnie coraz większą rolę zaczyna odgrywać osobiste doświadczenie religijne, dające egzystencjalną pewność i zabezpieczenie³⁰ oraz przeżycia wewnętrzne o charakterze wspólnotowym³¹. U części młodzieży wytwarza się swoista obojętność wobec teoretycznych dogmatów wiary, w które trzeba wierzyć, na rzecz doświadczenia osobistego. Wiarę nie tyle się „ma”, ile raczej „przeżywa” jako pomoc w życiu, w wyjaśnianiu drogi i losu człowieka³². Odrzuca się z góry wszelki przymus zewnętrzny w sprawach wiary.

²⁹ Radwan, jw. s. 2—3.

³⁰ W badaniach z drugiej połowy lat siedemdziesiątych 41% młodzieży zachodniemieckiej, 47% — młodzieży angielskiej i 43% — młodzieży francuskiej uznawało „pewność w sprawach wiary” za wartość konieczną lub potrzebną (*Jugend in Europa. Ihre Eingliederung in die Welt der Erwachsenen. Eine vergleichende Analyse zwischen der Bundesrepublik Deutschland, Frankreich und Grossbritannien*. Hrsg. Jugendwerk der Deutschen Shell. Bd II. Tabellenteil. Bielefeld 1977 s. 61).

³¹ Por. P. M. Zulehner. *Säkularisierung und Liturgie*. „Liturgisches Jahrbuch” 22:1972 z. 1 s. 97.

³² Rezschazy, jw. s. 276.

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

Religijność sprzyja na ogół tendencjom do silniejszych potępień w sferze moralności seksualnej. Związek religijności z rygoryzmem seksualnym jest zrozumiały na tle zainteresowania się religii katolickiej reglamentacją tej sfery moralności poprzez nakazy i zakazy etyczne. Proces usamodzielniania się ocen z zakresu moralności małżeńsko-rodzinnej w stosunku do nakazów religii ukażemy na przykładzie zagadnienia współżycia seksualnego młodych przed ślubem, przerywania ciąży i problematyki nierozzerwalności małżeństwa.

W świetle niektórych badań socjologicznych zdecydowana większość młodzieży uznaje współżycie seksualne przed małżeństwem za uzasadnione, jeżeli osoby kochają się lub zamierzają zawrzeć małżeństwo. Samo pragnienie kontaktu seksualnego jako motyw uprawniający do współżycia przedślubnego jest uznawany przez mniejszość młodzieży. Liberalizm w zakresie życia seksualnego przed ślubem jest asymetryczny i dotyczy bardziej młodzieży męskiej niż żeńskiej, jednakże i w tej dziedzinie następuje stopniowe upodobnienie opinii na rzecz jednolitego systemu norm moralnych dla kobiet i mężczyzn.

Jak wynika z wielu badań socjologicznych, znaczna część młodzieży polskiej kieruje się w swoich poglądach na zachowania przedmałżeńskie bardziej regułami obyczajowo-środowiskowymi niż przekonaniem religijnymi³³. Więzy emocjonalne, a zwłaszcza zamiary małżeńskie usprawiedliwiają — zdaniem wielu — podjęcie współżycia seksualnego. Szerzy się przekonanie, że doświadczenia przedmałżeńskie zwiększają szansę wyboru właściwego współmałżonka, żadna instancja nie może rządzić prawami serca, a miłość wzajemna usprawiedliwia stosunek płciowy.

Słabnie wpływ postaw religijnych na stopień rozpowszechnienia stosunków przedmałżeńskich³⁴. Według informacji Z.L. Starowicza w świetle badań z 1984 r. tylko jeden procent mężczyzn był za całkowitym zakazem współżycia pozamałżeńskiego³⁵. Upowszechnienie się aktywności seksualnej młodzieży w okresie poprzedzającym zawarcie związku małżeńskiego świadczy o wyraźnym przechodzeniu od etyki restrykcyjnej do permissyjnej.

³³ Zob. Mariański, jw. s. 86—89.

³⁴ Zob. M. Kozakiewicz. *Postawy młodzieży wobec spraw seksualnych, małżeństwa i rodziny w Europie (wstępny raport z badania międzynarodowego)*. Warszawa 1980 s. 19.

³⁵ G. Świętochowska, W. Waliszewski. *Matriachat po polsku* (rozmowa z dr Zbigniewem Lwem Starowiczem). „Politechnik” 1985 nr 14—15.

Przedmałżeńskie kontakty seksualne są rozmaicie wartościowane. Jeżeli nawet z bezwzględną akceptacją swobody seksualnej spotykamy się tylko u niewielkiej części badanych (akceptacja stosunków przedmałżeńskich nawet bez uczuć i z mało znaną osobą)³⁶, to więcej niż połowa młodzieży polskiej aprobuje współzycie seksualne w ramach tzw. poznania się, doboru małżeńskiego, w sytuacji miłości obojga partnerów lub w perspektywie zawarcia związku małżeńskiego. Istnieją wyraźne różnice co do warunków, pod jakimi ludzie młodzi są skłonni zaakceptować moralnie stosunku przedmałżeńskie³⁷.

Tylko zdecydowana mniejszość odrzuca bezwzględnie „uprawnienia” młodych do współzycia seksualnego przed małżeństwem jako moralnie złe (grzeszne) i niezależnie od okoliczności pragnie zachować się w tej sprawie zgodnie z normatywnymi kościelno-religijnymi. Można mieć wątpliwość, czy młodzież rzeczywiście rozróżnia „prawdziwą miłość”, związaną z poczuciem wzajemnego zobowiązania, i doznania seksualne traktowane jako nieobowiązujące. Wielu nie traktuje tych spraw w kategoriach grzechu³⁸.

Według opinii 18,3% badanej młodzieży szkół średnich Lublina życie seksualne przed ślubem jest grzechem, według 19,5% — niegodziwe, ale nie jest grzechem, według 54,8% — godziwe, jeśli osoby się kochają i według 6,1% — godziwe nawet dla przyjemności (3,0% — niezdecydowani). Większość tej młodzieży preferowała opinię o nierozzerwalności małżeństwa (57,8%), chociaż część wskazywała na okoliczności, w których nierozzerwalność małżeństwa może być nieprzestrzegana (26,1%); 14,0% respondentów podzielało opinię, że małżeństwo powinno być rozerwalne i 7,6% — nie wypowiedziało się w tym względzie. Zmiany w postawach wobec moralności małżeńsko-rodzinnej są dość widoczne³⁹.

W zbiorowości maturzystów z 1980 r. 27,1% badanych wyraziło pogląd, że tylko człowiek religijny może postępować moralnie (65,6% — przeciw, 6,7% — brak zdania); 38,9% badanych opowiedziało się za przerywaniem ciąży z ważnych względów społecznych lub zdrowotnych (54,4% — przeciw, 6,2% — brak zdania) i 28,9% — za współzyciem małżeńskim bez ślubu kościelnego, ale po ślubie cywilnym (60,7% — przeciw, 9,8% — brak zdania). W porównaniu z 1977 r. zaznaczył się wzrost o kilka punktów procentowych ocen moralnych zgodnych z wymaganiami religii, szczególnie wśród młodzieży wywodzącej się ze wsi i małych miast⁴⁰.

³⁶ Wśród młodzieży europejskiej wciąż jeszcze około 6 osób na 10 potępia zupełną swobodę seksualną (*Teraźniejszość i przyszłość religii w Europie Zachodniej*. „Chrześcijaństwo w Świecie” 1985 nr 6 s. 30. Wg „La Civiltà Cattolica” 1984 nr 3224).

³⁷ Zob. M. Kozakiewicz, *Młodzież wobec seksu, małżeństwa i rodziny. Perspektywa europejska*. Warszawa 1985 s. 79.

³⁸ Kozakiewicz, *Postawy młodzieży wobec spraw seksualnych*, jw. s. 17—19.

³⁹ Zob. Chrapek, jw. s. 182—183.

⁴⁰ Kawecki, *Postawy światopoglądowe*, jw. s. 16.

W zbiorowości maturzystów z 1984 r. zaznaczyła się znaczna erozja religijnych postaw moralnych, w kierunku ich niezależności od wymagań i oczekiwań Kościoła. Niektóre normy moralne były jeszcze aprobowane w wysokim stopniu, inne natomiast w szerokim zakresie odrzucane. I tak na przykład zdradę małżeńską potępiało 83,69% badanych, przerwanie ciąży — 77,26%, karierowiczostwo (podejmowanie czynów przez siebie potępianych, ale gwarantujących pewne korzyści) — 50,62%, współżycie seksualne przed małżeństwem osób chodzących ze sobą — 55,32%, współżycie małżeńskie po kontrakcie cywilnym — 38,24%, rozwód i ponowne zawarcie małżeństwa — 34,32%. Młodzież nie jest skłonna jednakowo oceniać sprawy jednoznacznie określone przez Kościół. Niezależność postaw moralnych części młodzieży od nauki Kościoła świadczy o niespójności między ogólnymi przekonaniami religijnymi i moralnymi w świadomości młodzieży⁴¹.

Zjawiskiem stosunkowo nowym jest pojawienie się i wzrost „współżycia quasi-małżeńskiego bez małżeństwa”. W Polsce w 1970 r. spis powszechny ujawnił 180 tys. par małżeńskich podpadających pod kategorię kohabitacji bez ślubu. To zjawisko, jakościowo odmienne od luźnych stosunków przedmałżeńskich, występuje częściej wśród mieszkańców miast, osób lepiej wykształconych, młodych i luźniej związanych z religią⁴².

Oceny w sprawach małżeńsko-rodzinnych stają się sprawą wyboru jednostki, która ma prawo orzekać, co jest dla niej dobre a co złe. Kościół jest uznawany za instytucję ograniczającą autodeterminację jednostkową, krępującą wolność indywidualną, narzucającą przymusy. Część młodzieży uznaje autorytet moralny Kościoła także w sprawach moralności seksualnej. Ogólnie można by oceniać, że około trzecia część młodzieży polskiej pozostaje mniej lub bardziej konsekwentnie na stanowisku zbliżonym do tego, które reprezentuje Kościół w sprawach moralności małżeńsko-rodzinnej. Około trzecia część wyraża wątpliwości przynajmniej co do niektórych norm tego wzorca i wreszcie około trzecia część odbiega wyraźnie od moralności chrześcijańskiej w analizowanej sprawie⁴³. Normy moralne, porządkujące sferę życia seksualnego człowieka, są w znacznie mniejszym stopniu uznawane przez młodzież niż dogmaty wiary. Ewolucja przekonań moralnych w kierunku kształtowania się selektywnego podejścia do norm moralności seksualnej jest znacznie szybsza i dalej idąca niż w dziedzinie ustosunkowania się do dogmatów katolickich. Wyniki badań socjologicznych świadczą o zaawansowanym procesie sekularyzowania się tej sfery życia ludzkiego: o odchodzeniu od norm i pojęć

⁴¹ Radwan, jw. s. 7—9.

⁴² Zob. Kozakiewicz. *Postawy młodzieży wobec spraw seksualnych*, jw. s. 19—20.

⁴³ Według E. Ciupaka większość młodzieży szkolnej i akademickiej (od 70% do 80% w różnych opracowaniach) charakteryzuje się daleko idącą tolerancją i relatywizmem w dziedzinie moralności (Ciupak, jw. s. 117). Niski zakres uznania stanowiska Kościoła w sprawach rodzinno-małżeńskich charakteryzuje młodzież w krajach Europy Zachodniej (Zob. L. V o y é, J. R é m y. *Jeunes et religiosité*. W: *La Belgique et ses dieux*, jw. s. 291).

moralno-religijnych do norm etyki świeckiej, od norm etyki restrykcyjnej do norm etyki permissyjnej. Niska świadomość i osłabienie wrażliwości moralnej młodzieży stanowić może swoiste „wąskie gardło” dla rozwoju całego życia religijnego.

Należy tu jednak mocno podkreślić, że religia i Kościół występują dość powszechnie jako źródło autorytetu moralnego. Wielu ludzi młodych szuka w religii ogólnego oparcia dla norm moralnych i uzasadnienia ich mocy wiążącej, w Kościele zaś gwaranta i stróża ładu społeczno-moralnego oraz siły moralnej społeczeństwa. Ta ogólna akceptacja funkcji etycznych Kościoła nie chroni przed daleko posuniętym relatywizmem etycznym w odniesieniu do szczegółowych kwestii, jednoznacznie ocenianych przez religijny system etyczny, zwłaszcza związanych z chrześcijańską koncepcją małżeństwa i rodziny. Nasilenie wiary i praktyk religijnych nie znajduje należytego odzwierciedlenia w moralności na co dzień. Wyznawane i stosowane normy moralne odbiegają daleko od modelu moralności motywowanej religijnie.

Stąd słowa Jana Pawła II skierowane do młodych: „Trzeba, ażeby sam podstawowy zapis moralności nie uległ deformacji ze strony jakiegokolwiek relatywizmu czy też utylitaryzmu” (List apostolski z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży) stosują się także do młodzieży polskiej. Moralność młodzieży staje się „problemem” szczególnym, apelującym do Kościoła i Państwa, teoretyków i praktyków wychowania moralnego.

Typologia religijności młodzieży

Zmiany na lepsze na płaszczyźnie religijności życia codziennego są trudniej uchwytnie niż na płaszczyźnie „religii narodu”. Sytuacja młodzieży odzwierciedla stan katolicyzmu polskiego w ogóle, charakteryzujący się nasileniem pozytywnych deklaracji wiary i masowym uczestnictwem w praktykach religijnych, przy jednoczesnych niedociągnięciach i niekonsekwencjach w aspektach ideologicznych i etyczno-konsekwencyjnych religijności. Zreferowane badania socjologiczne nie pozwalają dokładnie określić zasięgu kategorii młodzieży identyfikującej się w pełni z religią, identyfikującej się częściowo i wreszcie dystansującej się od niej całkowicie.

Biorąc pod uwagę zasięg poszczególnych typów postaw wobec religii w typologiach kompleksowych⁴⁴ oraz przeprowadzone analizy religijności na płaszczyźnie „wiary narodu” i „religii życia”, można by hipotetycznie przyjąć następujący układ postaw młodzieży polskiej wobec religii:

a) młodzież konsekwentnie lub prawie konsekwentnie identyfikująca się z religią (około 30% badanych);

⁴⁴ M a r i a ń s k i, jw. s. 97—100.

b) młodzież o postawach selektywnych wobec religii, częściowo identyfikująca się z prawami wiary i normami moralności chrześcijańskiej (od 50% do 60%);

c) młodzież o postawach laickich, całkowicie zdystansowana wobec religii lub przyjmująca postawy antyreligijne (od 10% do 15%)⁴⁵.

Młodzi katolicy o religijności kościelnie zorientowanej nie stanowią dominującego typu postaw wobec religii w zbiorowości ogółu młodzieży polskiej. Ten typ postaw proreligijnych reprezentują ci, którzy określają siebie jako wierzących lub głęboko wierzących i w miarę regularnie praktykujących. Wiara wydaje się im szczególnie ważna w nadawaniu sensu codzienności, u niektórych jest nacechowana tradycją i przeszłością. Starają się oni pozytywnie odpowiedzieć na oczekiwania i wymagania Kościoła, nawet w przypadkach doświadczanego konfliktu pomiędzy kościelnym i świeckim systemem wartości.

Religijność ta jest w znacznej mierze określona instytucjonalnie i ukierunkowana na propagowany przez Kościół model religijności oraz związane z nim oczekiwania. W zbiorowości katolików o religijności kościelnej jest pewna część młodzieży o intensywnych postawach religijnych. Młodzież ta ma szczególnie rozwinięte postawy prospołeczne (nastawienie na dobro ponadosobiste), wyraźniej widzi sens swojego życia, jej postawa religijna wiąże się ze strukturą całej osobowości⁴⁶. Stara się ona autentycznie stosować w praktyce wybrany system wartości. Religijność jest tu bardziej sprawą przeżycia osobistego niż formy i powierzchownego rytuału, jest centralnym motywem nadającym poczucie sensu życia. Dominuje typ wartościowania konsekwentnie religijnego.

Kościół nie zawsze udziela młodym dostatecznie znaczących odpowiedzi na pytania i problemy, jakie stawia przed nimi życie. Zaznaczająca się w rzeczywistości społecznej religijność ma przede wszystkim charakter selektywny i charakteryzuje się częściową identyfikacją z wiarą i moralnością chrześcijańską. Ma ona profil częściowo kościelny, częściowo zdystansowany wobec Kościoła (odbiega od formalnych oczekiwań Kościoła). Religijność staje się niekiedy bardziej faktem kulturowym niż kwestią wiary.

W procesie sekularyzacji świadomości młodzieży nie dochodzi do modyfikacji ogólnych poglądów religijnych, lecz raczej poglądów w odniesieniu do bardziej konkretnych treści dogmatycznych i szczegółowych norm moralnych. Religijność przestaje być wartością strukturalną, wokół której grupują się inne wartości lub cały system wartości jednostki. Przemiany w świadomości

⁴⁵ W zbiorowości młodzieży szkół średnich Lublina 2,5% badanych zaliczonych zostało do kategorii katolików o pogłębionej religijności, 48,2% — do katolików pobożnych, 32,5% — do katolików selektywnych, 15,7% — do katolików obojętnych i 1,0% — do katolików zlaicyzowanych (J. Chrapka, *Religijność a recepcja programów telewizyjnych przez młodzież*. „Roczniki Nauk Społecznych” VIII:1980 s. 178—179).

⁴⁶ Por. Z. Pochmara - Wysoczyńska, *Religijność młodzieży*. „Przewodnik Katolicki” 1985 nr 15.

religijno-moralnej są szersze niż przekształcenia w sferze zewnętrznych zachowań rytualno-kultowych. Spośród norm moralnych szczególnie tracą na znaczeniu jako mało przydatne w życiu codziennym niektóre normy odnoszące się do moralności małżeńsko-rodzinnej.

„Selektywność” jest zawsze pewnym procesem życiowym, a nie pojedynczą decyzją. W wybiórczym podejściu do religii nie zawsze dominują elementy w pełni świadomego i intelektualnego wyboru, wolnego od determinant społecznych negatywnych i pozytywnych, lub w pełni krytyczne przewartościowanie stosunku do religii. „Wybór” indywidualny pozostaje pod przemożnym ciężeniem uwarunkowań społeczno-kulturowych, wynika z konkretnych sytuacji i potrzeb życiowych współczesnego człowieka, z subiektywnie rozumianych wymogów cywilizacji współczesnej i zmieniających się nowoczesnych warunków życia.

„Selektywność” postaw wobec religii w środowiskach młodzieżowych ma wydźwięk bardziej negatywny niż pozytywny, bardziej charakter praktyczny niż teoretyczny, w konsekwencji zaś nie zawsze jest wyborem w pełni świadomym i zindywidualizowanym, opartym na osobistych przemyśleniach i refleksji intelektualnej. „Wybiórczość” nie zawsze prowadzi do konstruktywnego upodmiotowienia religijności jednostki, lecz jest sposobem uwolnienia się spod bezpośredniego wpływu Kościoła. Niektóre upowszechniające się wartości, jak wolność, autonomia, samourzeczywistnienie itp. popierają pewien rodzaj neoindywidualizmu i są interpretowane jako sprzeczne z wiarą objawioną⁴⁷.

Młodzież o postawach selektywnych wobec religii odbiega od teoretycznego modelu wychowania religijnego, wykazuje wiele cech sprzecznych z oficjalnymi oczekiwaniami Kościoła. Niekiedy pojęcia religijne są przemieszane z ideologią laicką. Wartości nie realizowane mogą przestać być wartościami w świadomości młodzieży. Z punktu widzenia zaś tożsamości chrześcijańskiej należy pytać o status religijny człowieka, który wybiera z norm i wartości religijnych to, co jest mu w danej chwili wygodne, kwestionuje niektóre prawdy wiary, usprawiedliwia odchylenia od norm religijno-moralnych, nie posiada trwałej orientacji na wartości chrześcijańskie. Te ostatnie, jeżeli występują, nie stanowią czynnika integrującego świat wartości jednostki.

Religijność selektywna wykazuje wiele cech wspólnych z religijnością zewnętrzną, ale się z nią nie utożsamia⁴⁸. Uznanie siebie za wierzącego nie zawsze oznacza akceptację nawet najbardziej podstawowych dogmatów chrześcijańskich. Przyjmowanie niekoherentnych twierdzeń może jednak świadczyć, że te twierdzenia nie mają już wartości w ocenie zainteresowanych. W świetle dotychczasowych badań socjologicznych nie jesteśmy w stanie powiedzieć, w jakim stopniu na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych doko-

⁴⁷ Rezschazy, jw. s. 282.

⁴⁸ Por. Z. Uchnast, *Psychologiczne aspekty motywacji religijnego zachowania*. „Częstochowskie Studia Teologiczne” 5:1977 s. 313—327.

nywał się pozytywny zwrot w religijności młodzieży na płaszczyźnie życia codziennego. W każdym bądź razie postawy selektywne wobec religii — z ich różnymi odcieniami i specyfiką — są najbardziej rozpowszechnione wśród młodzieży. Ta tendencja jest na tyle społecznie znacząca, że należy ją brać pod uwagę. Kładzie się ona długim cieniem na stan religijności młodzieży polskiej, nadając problemowi wymiar „kryzysowy”.

Trzeci zasadniczy typ postaw młodzieży wobec religii to młodzież zlaicyzowana, w znacznym stopniu „wyzwolona” spod wpływów Kościoła. Na ogół młodzież ta deklaruje niewiarę, czasem obojętność w sprawach wiary, nie praktykuje lub tylko doraźnie uczęszcza do kościoła. Dostrzega jedynie okazjonalną rolę religii. Formalne odrzucenie wiary nie jest równoznaczne z brakiem jakiegokolwiek partycypacji w kulturze religijnej i totalnym ignorowaniem wartości chrześcijańskich. Część ludzi młodych przyznających się do ateizmu aprobuje ogólnohumanistyczne treści etyki chrześcijańskiej i z tego względu akceptuje w określonych ramach wychowanie religijne dla swoich przyszłych dzieci. Nie zawsze na miejsce odrzuconych wierzeń religijnych powstają nowe swoiste przekonania i postawy. Dominuje wówczas indyferentny stosunek do religii, nakazów wiary i Kościoła.

W światopoglądzie religijnym, jak i laickim młodzieży można odnaleźć wiele niespójności i niekonsekwencji. Tylko systemy teoretyczne tworzone przez filozofów są spójne, moralność codzienna pełna jest niekonsekwencji i niespójności. U mniejszości młodzieży można odnaleźć postawy wobec religii o charakterze jednoznacznym i w pełni konsekwentnym. W końcu należy podkreślić, że polskie badania socjologiczne nie pozwalają w zasadzie uchwycić sytuacji, w których pewne osoby przejawiają formy religijności całkowicie prywatnej i pozainstytucjonalnej. Są to przypadki raczej sporadyczne.

Czynniki wzrostu religijności jako „wiary narodu”

Zahamowanie rozwoju postaw selektywnych wobec religii, a zwłaszcza niewątpliwy wzrost religijności rozumianej jako „wiara narodu” domaga się wytłumaczenia, w sensie wskazania na hipotetyczne przyczyny, które go kształtowały w określony sposób. Socjologowie marksistowscy mówią o stagnacji lub zahamowaniu procesów laicyzacyjnych w skali globalnej, inni o podniesieniu nastrojów religijnych. Zarówno katolicy, jak i marksiści zgadzają się, że o ile w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych mieliśmy do czynienia ze spadkiem deklaracji proreligijnych, to od połowy lat siedemdziesiątych nastąpił powolny wzrost tych deklaracji i zahamowanie spadku praktyk religijnych w środowiskach młodzieżowych.

Nasuwa się pytanie, jakie to czynniki wpływają lub przynajmniej intensyfikują pozytywne zmiany w religijności. W analizie tego zagadnienia zwrócimy uwagę na niektóre czynniki wyjaśniające bezpośrednio lub pośrednio

religijność, bez próby wyczerpania szerokiego zagadnienia uwarunkowań religijności młodzieży polskiej. Zmiany w postawach wobec religii zostały spowodowane przez wiele przyczyn (kumulacja), których działanie zbiegło się w czasie i stworzyło korzystny klimat dla oddziaływań religijno-kościelnych.

Pomijamy te czynniki, które od lat kształtują decydująco postawy i zachowania religijne młodzieży polskiej (np. kultura religijna rodziny). Religijność występująca w społeczeństwie tylko do pewnego stopnia zależy od obecnego stanu tego społeczeństwa. Jej profil zależy także od dalszej i bliższej przeszłości (uwarunkowania historyczne). Związki te nie zawsze są bezpośrednie i łatwo czytelne. Socjologia próbuje uchwycić przede wszystkim zewnętrzne uwarunkowania czy korelaty, które nie determinują jednak do końca religijności.

a) CZYNNIKI WEWNĄTRKOŚCIELNE ODRODZENIA DUCHOWEGO

W okresie powojennym laicyzacja łączyła się z szerokim procesem przeobrażeń społecznych i politycznych. Kościół — mając do dyspozycji środki „ubogie” — umiejętnie przeciwstawiał się jej, stosując duszpasterstwo masowe, skierowane na przeciętnego katolika. Organizowane akcje religijne o charakterze diecezjalnym, regionalnym, ogólnopolskim sprzyjały pogłębieniu świadomości religijnej i narodowej w społeczeństwie polskim, służyły utrzymaniu wewnętrznej zwartości i spójności Kościoła. Poprzez udział manifestacyjny w masowych praktykach religijnych dokonywał się szybciej proces identyfikacji z Kościołem niż przez oddziaływania światopoglądowo-doktrynalne. W tym sensie religijność miała cechy „ludowe” (Kościół ludowy w sensie socjologicznym). Kościół dostosowywał swoje oddziaływanie do zmieniającej się sytuacji w kraju i doskonalił skuteczność swego oddziaływania. Pomimo silnego propagowania ideologii marksistowskiej nie doszło do wyeliminowania z publicznego obiegu konkurencyjnych propozycji religijnych.

Kościół usiłował zawsze w okresie powojennym przemawiać w imieniu całego społeczeństwa jako „sumienie narodu”, podkreślając tożsamość interesów Kościoła i narodu, odpowiedzialność za dobro wspólne Kościoła i narodu oraz domagając się neutralności światopoglądowej państwa socjalistycznego. Działalność Kościoła w sprawach społeczno-moralnych utożsamiano niekiedy z działalnością polityczną, stawiając zarzuty Kościołowi, że wykorzystuje trudności i błędy poszczególnych ekip rządzących dla swoich celów, że chce być konkurencyjną alternatywą dla instytucji świeckich.

W latach sześćdziesiątych główny nacisk był położony w naszym kraju na duszpasterstwo masowe i parafialne, ale już wtedy zaczęto rozwijać rozmaite formy duszpasterstwa specjalistycznego, szczególnie promłodzieżowego. Od kilku lat intensyfikuje się duszpasterstwo środowisk twórczych, duszpasterstwo rolników i robotników. Bez wątplenia w latach 1975—1985 Kościół zintensyfikował swoje oddziaływanie duszpasterskie, udoskonalił metody

i techniki pracy. Różnego rodzaju nieformalne wspólnoty religijne stanowią dogodną przestrzeń dla artykulacji egzystencjalnych problemów młodzieży i „teren” młodzieżowego ożywienia duchowego (np. ruch oazowy „Światło-Życie”). Rozwijający się w wielu diecezjach ruch pielgrzymkowy zmienia swój charakter: z regionalnego na ogólnokrajowy, z folklorystycznego na poszukiwanie głębszych przeżyć religijnych.

Masowym zjawiskiem jest katechizacja młodzieży. Według badań mark-sistowskich udział maturzystów w nauczaniu religii wzrósł w latach 1977—1980 z 61,6% do 77,4%. W klasach niższych poziom uczestnictwa w katechezie był odpowiednio wyższy⁴⁹. W zbiorowości maturzystów z kilku miast Polski, badanych przez M. Radwana, wskaźnik młodzieży uczestniczącej w katechizacji wynosił 88,24%⁵⁰. Według raportu opracowanego dla celów Episkopatu Polski udział młodzieży szkół średnich w katechizacji jest zróżnicowany. W wielkich miastach rzadko przekracza 60%, w małych miastach jest wyższy. Młodzież szkół zawodowych uczęszcza na katechezę w 35%—40%⁵¹.

W ostatniej dekadzie nastąpił ilościowy i jakościowy wzrost duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego. Seminaria Duchowne w Polsce nie notują tzw. kryzysu powołań kapłańskich ani w zakresie naboru na pierwszy rok studiów seminaryjnych, ani w zakresie święceń kapłańskich. Od połowy lat siedemdziesiątych nastąpił wzrost liczbowy kleryków w Seminariach Duchownych i święceń kapłańskich. W 1971 r. liczba alumnów diecezjalnych i zakonnych wynosiła ogółem 4088 osób, w 1982 r. — 7225 osób. Liczba neoprezbiterów diecezjalnych i zakonnych podniosła się z 557 osób w 1977 r. do 775 osób w 1982 r.⁵² Wzrasta liczba obiektów sakralnych i ich techniczne wyposażenie. To wszystko niewątpliwie sprzyja szerszemu docieraniu treści religijnych do młodzieży.

Działalność duszpasterska Kościoła wpływa z pewnością na pogłębienie religijności w pewnych kręgach młodzieży polskiej. Idzie tu nie tylko o regularność praktyk religijnych, ale i o przemiany jakościowe motywacji praktyk i wiary, o dowartościowanie wspólnotowego wymiaru religijności, o uświadomienie sensu i znaczenia rytów liturgicznych, o swoistą „racjonalizację” i świadomy wybór światopoglądu religijnego. Powoli dokonuje się promocja wykształcenia religijnego. Młodzi stają się bardziej pouczeni w sprawach wiary.

Działając na płaszczyźnie ogólnonarodowej Kościół jakby „nakłada się” na społeczeństwo globalne i zachowuje swoją tradycyjną rolę łącznika wartości religijnych i narodowych, opiekuna kultury i strażnika wartości podstawowych (funkcje opiekuńcze w stosunku do narodu, zwłaszcza w okresach zagrożenia).

⁴⁹ Z. Kawecki. *Poglądy młodzieży na miejsce i rolę Kościoła w życiu społecznym*. W: *Mysł katolicka i socjalizm. Polemiki Ideologiczne*. Red. J. Ladyka. Warszawa 1983 s. 127.

⁵⁰ Radwan, jw. s. 3—4.

⁵¹ Zob. Paina, jw. s. 87—102.

⁵² Z. Zdaniewicz. *Kościół katolicki w Polsce 1945—1982*. Poznań—Ottarzew 1982 s. 44—53.

Podkreśla on niezależność i autonomię narodu, zdolnego do własnej inicjatywy i odpowiedzialności, jego indywidualne i wspólnotowe aspiracje, a także poczucie godności i podmiotowości. Dostarcza wreszcie ocen moralnych odnośnie do społecznych zachowań jednostek i grup społecznych, przyczynia się do tworzenia autentycznych więzi między ludźmi.

Przyznają to także socjologowie marksistowscy, traktując Kościół jako ważny układ integrujący społeczeństwo. „A choć wiele przyczyn złożyło się na tę trudną sytuację — zauważa D. Markowski — to trudno byłoby zaprzeczyć tezie, że ukształtowana świadomość religijna nie pozostawała i nie pozostaje bez związku ze świadomością narodową i państwową. O ile przez dziesiątki lat świadomość religijna występowała przede wszystkim w skali społeczności lokalnej — jak to miało miejsce w tradycyjnej religijności ludowej — to od kilkunastu lat, z chwilą modernizacji parafii i zmian ogólnocywilizacyjnych, nastąpiło zjawisko polegające na tym, że stała się ona osią integrującą znaczną część społeczeństwa jako wielką grupę, a nie tylko określoną wieś, miasteczko, parafię itd.”⁵³

Nie sposób pominąć oddziaływań związanych z wyborem kard. Karola Wojtyły na papieża i dwóch jego wizyt duszpasterskich w naszym kraju. Stworzyły one bardziej dogodną sytuację dla działalności Kościoła w Polsce, ożywiły nadzieję na umocnienie wolności i praw narodu polskiego, stały się powodem do dumy narodowej i pogłębieniem procesu budowania tożsamości społecznej. Według opinii większości Polaków te fakty będą mieć wpływ na religijność społeczeństwa. Wybór kard. Wojtyły na papieża przyjęło z entuzjazmem lub zadowoleniem 93,1% badanych w 1979 r., a 83,5% badanych odniosło się z pełną aprobatą do pierwszej wizyty Jana Pawła II w naszym kraju. Podawane motywacje miały zarówno religijny, jak i narodowo-patriotyczny charakter⁵⁴.

Bezpośrednie lub pośrednie spotkania Jana Pawła II z młodzieżą podczas jego pielgrzymek do ojczyzny były dla większości ważnym przeżyciem narodowym i religijnym, dla wielu źródłem ożywienia potrzeb religijnych, pogłębieniem wiary w Kościół i jego posłannictwo oraz zmiany dotychczasowego stylu życia. Dla wszystkich, tzn. dla społeczeństwa, były one przeżywaniem tego samego w ogromnej masie, niezależnie od władzy państwowej i jej dyrektyw kierowniczych⁵⁵. Wzrosło znaczenie treści religijnych w myśleniu o człowieku i społeczeństwie.

Umocnienie się autorytetu Kościoła poprzez osobę Jana Pawła II stało się czynnikiem sprzyjającym upowszechnianiu się pozytywnych postaw wobec

⁵³ D. Markowski, *Polityczne i strukturalne determinanty kryzysu świadomości społecznej w Polsce*. „Problemy Marksizmu-Leninizmu” 1983 nr 3—4 s. 19—20.

⁵⁴ Czerwiński, jw. s. 201—208.

⁵⁵ Zob. G. Bakuniak, K. Nowak, *Proces kształtowania się świadomości zbiorowej w latach 1976—1980*. W: *Spoleczeństwo polskie czasu kryzysu. Przeobrażenia świadomości i warianty zachowań*. Red. S. Nowak. Warszawa 1984 s. 223—229.

religii i zobowiązaniem do odnowy moralnej narodu. Proces odnowy religijnej (czy zahamowanie procesów laicyzacji) rozpoczął się wcześniej, jeszcze przed wyborem kard. Wojtyły na papieża. Jego pielgrzymki do kraju procesy te wzmocniły, unaoczniając Polakom ich indywidualną i społeczną godność wiary, godność i tożsamość narodową oraz społeczną siłę katolicyzmu⁵⁶. Z procesami tymi zbiega się odkrywanie w przeżyciach i działaniach zbiorowych wymiaru duchowego, a także szukanie oparcia różnych form życia społecznego na ładzie moralnym.

b) PRZYCZYNY SPOŁECZNE, POLITYCZNE I GOSPODARCZE OŻYWIENIA RELIGIJNEGO

Procesy społeczne, jakie dokonały się w Polsce w latach osiemdziesiątych, nie mogły pozostać bez następstw i wpływu na świat wartości i działań religijnych młodzieży. Niezależnie od ich tragicznego tła indywidualnego i społecznego, negatywnych skutków w stanie psychicznym naszego społeczeństwa, „wstrząsy” społeczno-polityczne pełnią pozytywną rolę z punktu widzenia odnowienia religijnego i pogłębienia więzi przynależności do Kościoła. Na niektóre uwarunkowania społeczno-polityczne i ekonomiczne ożywienia religijnego zwrócimy szczególną uwagę. Poza sferą rozważań pozostaną czynniki historyczne i mikrosocjologiczne.

W latach siedemdziesiątych narastał w sferze uznawanych wartości proces wycofywania się Polaków w sferę prywatności i niechęć do angażowania się w działania społeczne. Pomiedzy identyfikacją z najbliższym kręgiem rodziny i przyjaciół a identyfikacją z narodem wytwarzał się obszar próżni socjologicznej. Istniały określone mechanizmy powodujące utratę energii społecznej i blokujące działalność społeczną, związane między innymi z niewrażliwością — jak to określa S. Nowak — „świata instytucji” na potrzeby „świata ludzi” czy wręcz poczucie zagrożenia „świata ludzi” ze strony „świata instytucji”⁵⁷. Polaryzował się podział na „mających władzę” i szerokie masy.

Kościół, nie zaangażowany bezpośrednio w sprawy społeczno-gospodarcze, rezerwował sobie prawo oceny moralnej zachodzących procesów i przemian. Krytyka negatywnych zjawisk społecznych była podejmowana z punktu widzenia Ewangelii, nie zaś z pobudek zaangażowania politycznego w życie kraju. Kościół nie ma strategii politycznej, lecz ewangelizacyjną, stąd broni się przed wciąganiem go w atmosferę walki różnych ugrupowań społecznych i politycznych. Ideowo-moralne propozycje Kościoła stawały się dość atrakcyjne nawet dla młodych stojących dotychczas „na uboczu”. Szukali oni w Kościele szansy uporządkowania wartości doczesnych według praw wiary.

⁵⁶ Zob. A. Biela. *Psychologiczne aspekty pielgrzymki Jana Pawła II do Polski w dniach od 2 do 10 czerwca 1979 r.* „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 13:1980 s. 233—278.

⁵⁷ S. Nowak. *Wartości i postawy społeczne.* W: *Systemy wartości a wzory konsumpcji społeczeństwa polskiego.* Praca zbiorowa. Warszawa 1980 s. 294.

W latach siedemdziesiątych zmniejszyła się krytyka światopoglądu religijnego ze strony ośrodków laickich, zmniejszyło się natężenie na upowszechnianie światopoglądu marksistowskiego⁵⁸. Wymiar moralny wychowania został w znacznym stopniu zastąpiony wymiarem politycznym, a w polityce podlegały redukcji motywacje ideologiczne. Ideologia socjalistyczna przestała sprawnie oddziaływać w kierunku rzeczywistego szerzenia haseł sprawiedliwości społecznej. Pogłębił się rozdział między płaszczyzną deklaracji i praktyki. Wielu zwątpiło w samą ideę egalitaryzmu i sprawiedliwości społecznej.

Brak wpływu na sytuację, w których ludzie żyli, a zwłaszcza pozorowany udział szerokich kręgów społeczeństwa w sprawowaniu władzy, miały swoje reperkusje w znanej powszechnie niechęci ludzi młodych do działalności w organizacjach młodzieżowych o szerokich i ściśle ideologicznych programach działania. Organizacje te nie sięgały do rzeczywistych potrzeb i aspiracji młodego pokolenia, w praktyce zapewniły jedynie podmiotowość fasadową. Został uruchomiony „drugi bieg” wartości społecznych i kulturowych obok oficjalnego.

Niezadowolone z funkcjonowania systemu ekonomicznego i politycznego kraju było przed 1980 r. powszechne. Nastąpiło obniżenie poziomu i jakości życia. Władza, która miała „dać” awans społeczny, zapewnić naukę, pracę i zarobek, zagwarantować mieszkanie, wysoką stopę życiową, świadczenia socjalne, rozrywkę kulturalną itp., nie dotrzymała w pełni i na dłuższą metę składanych obietnic. Nie udało się utrzymać trendu wzrostu gospodarczego „gwarantowanego” na zawsze. Zagrożenie minimalnego zabezpieczenia ekonomicznego, a tym bardziej niezaspokojenie potrzeb wyższego rzędu, powodowało określone zmiany w świadomości społecznej.

W ostatniej dekadzie wzrastał krytycyzm młodzieży wobec realiów życia gospodarczego i społeczno-politycznego w naszym kraju. Długo trzeba będzie czekać, by przywrócić instytucjom reprezentującym te dziedziny życia wiarygodność. Podejrzliwy stosunek do autorytetów instytucjonalnych, zwłaszcza o zabarwieniu ideologicznym, utrzyma się jeszcze przez bliżej nieokreślony czas. Warto tu podkreślić, że co czwarty student łódzki — jak wynika to z sondażu z 1982 r. — wyjechałby na stałe z Polski i zamieszkał za granicą⁵⁹. Znaczna część młodzieży opolskiej w 1982 r. wiązała swoje perspektywy życiowe z wyjazdem tamże. Swoje plany życiowe chcieliby realizować za granicą 38% badanych studentów z Opola, 26% młodych małżeństw robotniczych, 36% młodych małżeństw inteligenckich i 12% młodych małżeństw wiejskich⁶⁰.

⁵⁸ Por. W. M. S o k o ł o w. *Cechy charakterystyczne niektórych światopoglądowych i moralnych postaw młodzieży radzieckiej w epoce rewolucji naukowo-technicznej*. W: *Humanizm socjalistyczny*. Red. T.M. Jaroszewski. Warszawa 1980 s. 253.

⁵⁹ L e w a n d o w s k i, jw. s. 9.

⁶⁰ J a c h e r, jw. s. 102.

Wśród studentów warszawskich w 1983 r. tylko 28% badanych pragnęło bezpośrednio po studiach podjąć pracę zawodową. Część chciałaby kontynuować studia na innym kierunku, podjąć pracę na własny rachunek, w firmie polonijnej lub zakładzie prywatnym. Wreszcie 13% badanych pragnęłoby wyjechać na dłużej za granicę⁶¹. Jeszcze w 1978 r. 82% studentów warszawskich wybierało jednoznacznie Polskę jako miejsce stałego zamieszkania, w 1983 r. wskaźnik ten zmalał do 60%⁶².

Te fakty jako miary społecznej frustracji w naszym kraju budzą poważne zaniepokojenie. Zbyt duży odłam młodzieży pragnie realizować swoje plany i oczekiwania poza krajem i wiąże perspektywy życiowe z wyjazdem za granicę. Poczucie tymczasowości i stany popostrucyjne pewnej części młodzieży mogą w pewien sposób kształtować stosunek do religii, niekoniecznie zawsze pozytywnie. Rozwijają się na przykład ostatnio w naszym kraju różne ruchy o charakterze parareligijnym (joga, zen-buddyzm, grupy medytacyjne, spirytyzm itp.).

Głębokie kryzysy społeczne i gospodarcze wprowadzają niepewność jutra i wyraźne ograniczenia w aspiracjach życiowych młodego pokolenia. „Młodzież bez perspektyw”, „pokolenie stracone” — mówią niektórzy z nadmierną troską o młodym pokoleniu lat osiemdziesiątych. W fazie przedłużającej się frustracji w skali masowej, w sytuacji załamania się nadziei i wiary w lepsze jutro, łatwo rodzą się postawy wycofania, rezygnacji, bierności i apatii, dalej: zachowania patologiczne, jak i szukanie w religii jako „wartości — ucieczce” oparcia psychicznego i źródła sensu życia. W sytuacji narastającego poczucia niepewności religia staje się sanktuarium, w którym można się bezpiecznie schronić i być sobą.

Frustracja społeczną, stresy i załamania psychiczne, utrata wiary w sens tego co się robi, byłyby z pewnością bardziej powszechne, gdyby zabrakło Kościoła. Jeżeli nawet zgodzimy się, że funkcje terapeutyczne są dla religii drugorzędne, to w ostatnich latach w sytuacji różnorodnych zagrożeń psychospołecznych i rozchwiania moralnego wartości religijne istotnie tę funkcję pełniły w stosunku do części młodzieży polskiej. Nie znaczy to bynajmniej, że przejawy odrodzenia religijnego dadzą się sprowadzić do symptomów ucieczki od problemów życia codziennego i szukania azylu psychicznego w religii. Poważnym błędem z duszpasterskiego punktu widzenia byłoby dążenie do zapewnienia członkom Kościoła komfortu psychicznego i wyzwalamie ich z konfliktów i kompleksów wewnętrznych, za cenę rezygnacji z istotnych zadań Kościoła. Ekstensywne rozumienie funkcji Kościoła, podno-

⁶¹ Zob. A. Sułek, *Przemiany wartości życiowych młodzieży polskiej. Wyniki badań — obserwacje — spekulacje*. W: *Spółczesność polskie czasu kryzysu*, jw. s. 267.

⁶² S. Nowak, *Postawy, wartości i aspiracje społeczeństwa polskiego. Przesłanki do prognozy na tle przemian dotychczasowych*. W: *Spółczesność polskie czasu kryzysu*, jw. s. 457.

szące niejednokrotnie jego autorytet moralny w społeczeństwie, może nieść w sobie niebezpieczeństwo redukcjonizmu, przypisującego Kościołowi bardziej funkcje „świeckie” niż religijne.

Bardzo wielu ludzi młodych dostrzega w religii wartości społeczno-moralne oraz środek zaradczy przeciwko złu, jakie pojawia się we współczesnych stosunkach międzyludzkich. Kościół — według tych opinii — posiada duży autorytet i doświadczenie w sprawach wychowania oraz stwarza szansę odrodzenia moralnego jednostek i narodów. Według sondażu Instytutu Badań nad Młodzieżą w latach 1981—1982 tylko nieznacznie zmniejszył się krąg młodzieży odmawiającej Kościołowi autorytetu moralnego (z 4,1% do 4,9%). Kościół wyprzedzał zdecydowanie w sferze przyznawanego mu autorytetu wszystkie inne główne siły polityczne w naszym kraju⁶³. Ciesząc się autorytetem i życzliwym poparciem środowisk młodzieżowych Kościół zaciąga odpowiedzialność za kształtowanie postaw moralnych i społecznych młodego pokolenia w większym zakresie niż to było przed 1980 r. Nie może więc obciążać wyłączną odpowiedzialnością za niewłaściwe (aspoleczne) postawy i nihilistyczny stosunek do życia władze polityczne i świeckie instytucje wychowujące. Odpowiedzialność za kondycję moralną młodego pokolenia jest wspólna.

Ze względu na ważność czynników społeczno-ekonomicznych i politycznych współwarunkujących ożywienie religijne w Polsce niektórzy mówią, że nie tyle wzrosła funkcja religijna Kościoła, ile raczej funkcja społeczno-polityczna lub etyczno-polityczna. Nie podzielając tej opinii można jednak wysunąć hipotezę, według której „przepływ” religijności bardziej spowodowały przyczyny społeczno-psychologiczne niż wewnętrzkościelne. Jeżeli te ostatnie nie zostaną zintensyfikowane w najbliższych latach, działanie zaś pierwszych ulegnie osłabieniu, wówczas „odpływ” może przyjść równie szybko jak „przepływ”. Można by cieszyć się, gdyby tak nie nastąpiło.

Należałoby dość pilnie śledzić rozmaitość czynników oddziaływujących na religijność młodego pokolenia Polaków, by fascynacja zjawiskami religijnymi była czymś trwałym, nie zaś tylko sezonowym epifenomenem, by Kościół nie przestał być zbyt szybko „jedyną ojczyzną” dla nowo nawróconych. Religijność nie da się sterylnie wypreparować z całokształtu życia społecznego, a w tej mierze, w jakiej jest sprawą ludzką, nie jest wyłączona spod praw rządzących życiem społecznym. Kontekst społeczno-kulturowy, w który jest uwikłana religijność młodzieży, jest ogromnie rozległy i skomplikowany, a związki wzajemne współpracujących zjawisk trudno jest jednoznacznie określić.

⁶³ Zob. Gęsicki, Nowacki, jw. s. 54. W grupie badanych uczniów szkół średnich z Polski centralnej dziewczęta znacznie częściej niż chłopcy deklarowały głęboką wiarę, natomiast w kategoriach „poniżej wierzącego” zaznaczała się swoista równowaga (Pajka, jw. s. 125).

Uwagi końcowe

Jest rzeczą niemożliwą w ramach krótkiego opracowania zaprezentować dokładnie dorobek i rezultaty dotychczasowych poszukiwań badawczych w dziedzinie postaw religijnych młodzieży polskiej, a zwłaszcza zrekonstruować i opisać w całości zjawisko określane jako ożywienie czy odrodzenie religijno-duchowe. Należałoby zaplanować i przeprowadzić badania systematyczne i panelowe (lub powtarzane), obejmujące całość młodzieży polskiej (młodzież ucząca się w szkołach średnich, młodzież studiująca, młodzież pracująca). Na dziś nie mamy pełnej odpowiedzi na pytanie o odrodzenie religijne młodzieży polskiej, łączącej w jedną spójną całość hipotezy i wiedzę empiryczną. Dane, jakimi dysponujemy, nie wystarczają do wyciągnięcia wniosków ostatecznych. Wiedza empiryczna niepełna jest jednak lepsza niż żadna. Socjologiczny obraz religijności młodzieży „naszego czasu i środowiska” domaga się wielu uzupełnień.

Przedstawiona charakterystyka religijności młodzieży polskiej ujawnia pewne aspekty życia religijnego na płaszczyźnie „wiary narodu” i religijności życia codziennego. Nie tworzy ona całości monolitycznej i niezróżnicowanej. O specyfice religijności młodzieży decyduje właśnie skłonność do manifestowania autoidentyfikacji religijnych i uczestnictwa w praktykach religijnych. Ożywienie religijne nastąpiło szczególnie wyraźnie na płaszczyźnie religijności narodowej. Nawet w niektórych środowiskach społecznych, dystansujących się na ogół od Kościoła, ateizm przestał być w modzie. Demonstrowanie postaw proreligijnych było oceniane przychylnie.

Jest wątpliwe, czy wzrost religijności objął — poza niektórymi kręgami ludzi wierzących — także płaszczyznę życia codziennego. W tym świetle należałoby z większą ostrożnością mówić o odnowie jako fakcie o szerokim zasięgu, o odrodzeniu czy renesansie religijności młodzieży jako całości. Kościół nie powinien uwierzyć, że ma młodzież całkowicie po swojej stronie. Nie należy się także ludzi, że zakończył się proces laicyzacji czy ateizacji środowisk młodzieżowych.

To wszystko wskazuje na potrzebę bliższego przyjrzenia się dokonującym się procesom przemian, by je głębiej zrozumieć i ocenić. W każdym bądź razie nie ma żadnych podstaw, by mówić, że wchodzimy w erę pochrześcijańską, w której Kościół skazany jest na sytuację diaspory, getta lub rezerwatu folklorystycznego. Młody Kościół polski wskazuje wiele oznak wzrostu. Można by nawet pytać, czy nie mamy tu do czynienia z religijnością umocnioną i niewiarą w epoce postateistycznej? Ważne jest, by swoicie polska „wiara w Kościół” przekształcała się w „religię życia”, w postawy strictly religijne.

Przedstawiona charakterystyka religijności młodzieży nie może być traktowana jako coś statycznego i uniwersalnego. Młodzież podlega bowiem ciągłym przeobrażeniom, podobnie jak i cała rzeczywistość społeczna, w której ona żyje. Obserwowany wzrost zainteresowań dla problemów religijnych

stanowi ważny impuls dla pracy Kościoła, celem ukształtowania trwałych przyszłościowych form religijności. Walka o młodzież trwa, zgodnie z przekonaniem, że kto ma po swojej stronie młodzież, do tego należy przyszłość.

Jeżeli religijność młodzieży polskiej można ujmować w dwóch wersjach: jako wariant szans i wariant obaw, to obecnie bardziej prawdopodobny wydaje się wariant szans. Rzeczywistość nie daje jednak podstaw do nadmiernego optymizmu, domaga się natomiast pogłębionej ewangelizacji. Obecna młodzież zadecyduje o religijnym obliczu społeczeństwa polskiego w następnym stuleciu. Należy wykorzystać istniejący potencjał społeczny religijności młodzieży polskiej.

THE RELIGIOUSNESS OF THE YOUTH OF OUR TIME

S U M M A R Y

The author considers the religiousness of Polish youth on two planes: that of the nation („the faith of the people”) and that of everyday life („the religion of daily life”). He discusses and verifies in the light of sociological research the following three hypotheses: (a) despite the changes in its socio-cultural and political context, the religiousness of youth maintains a kind of continuity — but only on the plane of the faith of the people; (b) the religiousness of everyday life is undergoing visible changes in various directions and with varying intensity; the most pronounced tendency is towards loosening of the ties between religion and morality; (c) the distinct religious revival is caused by social rather than ecclesial (pastoral) facts.

The general stability of religious belief and practice bears witness to the vitality of „the faith of the people”. The increase in positive attitudes towards religion at the turn of the decade varied with social group. Some research suggests that the changes in favour of the religious world view were stronger among young people from the lower social-cultural strata (working-class and peasant youth). The author puts forward the hypothesis that the rising tide of religiousness was due to social and psychological factors rather than pastoral ones and that if the latter are not strengthened in the next few years while the effect of the former wanes, an ebb may come as rapidly as did the present surge.