

# Mariański, Janusz

---

## Religia a sens życia : na podstawie badań socjologicznych

---

Studia Płockie 22, 151-165

---

1994

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Janusz Mariański

## RELIGIA A SENS ŻYCIA (na podstawie badań socjologicznych)

*„Jaki sens ma życie? To fundamentalne pytanie dziś  
bardzo często pozostaje bez odpowiedzi.  
Jakże wielu młodych nie znajduje celu,  
który pozwoliłby im żyć pełnią życia,  
i nierzadko ulega obezwładniającemu sceptycyzmowi!  
Na to pytanie o sens,  
będące wielkim wyzwaniem naszej epoki,  
Chrystus nie odpowiada językiem abstrakcyjnej ideologii,  
ale wskazuje na siebie samego”.*

*(Jan Paweł II)*

Religii przypisuje się na ogół funkcję kształtującą sens życia. Wprawdzie religia nie jest jedynym źródłem sensu i celowości życia, ale jest źródłem najważniejszym, jeżeli rozpatrujemy ostateczną lokalizację sensu życia. W wymiarach doczesnych także ludzie niereligijni mogą znaleźć jakieś podstawy celowościowe dla swojej działalności, dla godności i tożsamości osobowej. Potrafią bronić się przed absurdem codzienności. Trudniej im jednak jest uświadomić sobie globalny cel egzystencji, nie są w stanie odnaleźć sensu umierania i śmierci. Zarówno wierzący jak i niewierzący mogą postawić problem sensu całości ludzkiego życia oraz na swój sposób podjąć decyzję w zakresie jego rozwiązania.<sup>1</sup> Sprawa komplikuje się z chwilą przejścia na płaszczyznę „sensu wszystkich sensów”.

Nieodzowność religii w określaniu ostatecznego sensu życia będzie przedmiotem niniejszych rozważań, zarówno z teoretycznego, jak i praktycznego (empirycznego) punktu widzenia.

### 1. Religia i sens życia z perspektywy teoretycznej

Poszukiwanie sensu życia należy do podstawowych potrzeb ludzkiej egzystencji. Mówi się, że człowiek jest istotą poszukującą celów, które orientują życie jako całość i poszczególne jego fragmenty. Pytań o sens życia nie można odkładać na później. Nauka nie jest w stanie udzielić pełnej odpowiedzi na te pytania, nie potrafi ich nawet właściwie postawić. Tam, gdzie jawią się problemy sensu życia, tam też wyrasta na ogół problem religii. Jeżeli nawet nie ma statystycznych różnic (ilościowych) między wierzącymi i niewierzącymi w intensywno-

ności poczucia sensu życia, to istnieją z pewnością różnice jakościowe, związane z odmiennością jego realizacji w codzienności. Sens życia jest inaczej rozumiany w perspektywie wiary i inaczej bez niej.<sup>2</sup>

Religia wiąże się z najbardziej nieuchwytnymi pokładami kształtowania się osobowości człowieka, z jego najgłębszymi dążeniami, poczuciem powinności, sumieniem itp. Nadaje ona wiodący sens codziennym doświadczeniom i aktywnościom człowieka, pomaga mu w poszukiwaniu i znalezieniu perspektywicznych wartości, którym on mógłby się poświęcić, także celów, które nadają życiu znaczenie i kierunek, chronią przed chaosem i nieokreślonością. W pewnym sensie religia łączy indywidualne i społeczne wymiary sensu poszukiwanego przez człowieka, wspiera jego tożsamość osobową, dostarcza jednostce i społeczeństwu różnorodnych wyjaśnień, głosi zabezpieczenie ostateczne (tj. zbawienie).

Z punktu widzenia teologicznego nie wszystkie racje utrzymujące człowieka przy życiu gwarantują mu rozwój godny jego człowieczeństwa. Są i takie, które go wręcz poniżają i niszczą (np. nadmierne zdobywanie bogactw materialnych, używanie świata cudzym kosztem). Tego rodzaju racje istnienia nie wchodzą w zakres idei sensu życia. Idea ta obejmuje swoim zasięgiem - według koncepcji teologicznej - wyłącznie najwyższe wartości jak Bóg, ojczyzna, służba ludziom, walka o pokój na świecie. Towarzyszy temu przekonanie co do konieczności więzi swojego istnienia z tymi wartościami w każdej sytuacji, nawet wtedy, gdyby miało to być połączone z ponoszeniem wielkich ofiar.<sup>3</sup>

Według niektórych teologów człowiek pytając - na podstawie różnorodnych swoich doświadczeń, zarówno negatywnych, jak i pozytywnych - o sens własnego życia, niejako otwiera się intuicyjnie i ukierunkowuje na Boga. Jeżeli szczerze szuka odpowiedzi na pytania egzystencjalne, dochodzi do uznania Boga jako Absolutu.<sup>4</sup> Religijność w pełni dojrzała, która nie tyle pełni jakieś funkcje w życiu jednostki i społeczeństwa, ale jest rzeczywistością *sui generis*, jest zakorzeniona silnie w podmiocie, w osobie, nie tyle pełni funkcje sensotwórcze, ile jest po prostu sensem życia.

Jeżeli zgodzimy się, że religia jest „systemem znaczeniowym”, czy „schematem interpretacyjnym” w dziedzinie spraw związanych z sensem życia, to nie jest to z pewnością jej funkcja jedyna czy wyłączna. W warunkach społeczeństwa pluralistycznego, gdy religia traci swoje znaczenie normatywne i kontrolne w sferze życia publicznego, jej system sensotwórczych i moralnych wartości zachowuje swoją ważność w obszarze wyborów indywidualnych.<sup>5</sup> W dalszej konsekwencji także i w sferze życia prywatnego szuka się wyjaśnienia rzeczywistości (w tym i sensu życia) bez odwoływania się do elementów transcendentnych, w drodze osobistego wysiłku, zadowolając się wyjaśnieniami częściowymi. Religia traci wówczas wiarygodność w wyjaśnianiu fundamentalnych spraw stanowiących oparcie dla ludzkich zachowań. Sens życia nabiera jakby charakteru „wewnątrzświatowego”, w jego poszukiwaniu człowiek zwraca się bądź ku samemu sobie i innym ludziom, bądź do świata rzeczy.

Jeżeli nawet religia odgrywa w dalszym ciągu ważną rolę w konstrukcji tożsamości osobowej i społeczno-kulturowej, to musi współcześnie rywalizować z innymi systemami sensotwórczymi. Funkcje sensotwórcze spełniają Kościoły.<sup>6</sup> Zwłaszcza w czasach, kiedy ludzkość traci stałe punkty odniesienia w postaci wartości i norm moralnych, Kościoły powinny stawać się dawcą sensu, tzn. ukazywać poszczególnym jednostkom, grupom społecznym i całemu społeczeństwu ostateczny cel istnienia, odpowiadać na najistotniejsze pytania dotyczące szczęścia, sposobu życia, sensu istnienia i śmierci.<sup>7</sup>

Religijność nawiązująca do rzeczywistych problemów ludzkiego życia („Lebensreligion”), niosąca nadzieję, pociechę, przezwyciężenie trudnych sytuacji itp., jest określona przez niektórych socjologów jako „święty sztyl”, „święty baldachim” (P. L. Berger), wiąże się

w praktyce z inną formą religijności, która akcentuje wymiary poznania i interpretacji życia („Erklärungsreligion”) i bardziej odwołuje się do transcendencji Boga. Ci, którzy są religijni w pierwszym tego słowa znaczeniu, są także religijni i w drugim znaczeniu. Odwrotność tej zależności nie jest już tak częsta.<sup>8</sup> W problematyce sensu życia - jak można przypuszczać - obydwie formy religijności odgrywają znaczącą rolę.

Podkreśla się, że problemy sensu życia są do tego stopnia związane z transcendencją, że stanowią nie tylko przedsiomek doświadczenia religijnego, ale są jego bardzo ważną podstawą.<sup>9</sup> J.Kozielecki zauważa, że „siłą napędową religii bywa wiele potrzeb, pragnień, dążeń. Najważniejszą z nich jest potrzeba i konieczność sensu istnienia”.<sup>10</sup> Odniesienie się do wartości transcendentnych nadaje życiu ludzkiemu zasadniczy wymiar i ukazuje w pełni, czym jest to życie. Często podkreśla się, że w nowoczesnym społeczeństwie religia pełni i będzie pełnić funkcję sensotwórcze i etyczne, przy znacznym osłabieniu funkcji integracyjnych. Udział religii w kształtowaniu poczucia sensu życia nie wyklucza oddziaływania innych cech różnicujących i czynników warunkujących.<sup>11</sup>

## 2. Religia i sens życia w świetle wybranych badań psychologicznych i socjologicznych

Badania psychologiczne i socjologiczne potwierdzają na ogół związku religijności (lub kościelności) z postawami wobec sensu życia. W świetle badań niemiecko-holenderskich można twierdzić, że osoby związane aktywnie z Kościołem częściej odrzucały tezę o bezsensie życia niż osoby nie związane z Kościołem, ale nie była to zależność czysto liniowa, czyli że w miarę oddalania się od Kościoła wzrastała systematycznie intensywność akceptowania tezy o bezsensie życia.<sup>12</sup> Wśród protestantów zachodnioniemieckich na początku lat siedemdziesiątych 29% mężczyzn i 43% kobiet podzielało pogląd, że życie bez religii i Kościoła byłoby dla nich po prostu puste i bez znaczenia.<sup>13</sup>

Badani szesnastoletni uczniowie z gimnazjum katolickiego w Monachium przypisywali stosunkowo rzadko religii znaczenie w ich życiu osobistym. Tylko 17% respondentów zaakceptowało twierdzenie, że wiara czyni życie bogatszym i bardziej pięknym (58% - nie i 25% - niezdecydowani), 12% - że życie bez religii nie miałoby sensu (58% - nie i 30% - niezdecydowani) i 8% - że ten, kto należy do Kościoła, czuje się bezpiecznym (59% - nie i 33% - niezdecydowani).<sup>14</sup>

Z innych badań zachodnioniemieckich wynika, że młodzież mniej lub bardziej religijna w podobny sposób ustosunkowała się do problemów nadawania życiu jakiegoś sensu, w podobny sposób kwestionowała tezę o bezsensowności życia. Oznacza to, że w kształtowaniu się poczucia sensu życia ujęcie religijne nie odgrywa pierwszorzędnej ani tym bardziej wyłącznej roli. W ogóle odwoływanie się do istnienia Boga albo do życia po śmierci dla uzasadnienia sensu życia występuje rzadko wśród młodych ludzi, znacznie częściej wśród dorosłych. Wiąże się to z pewnością ze zróżnicowaną rolą religijności w życiu obydwu pokoleń w społeczeństwie zachodnioniemieckim.<sup>15</sup>

Badania empiryczne ujawniły związek między religijnością i moralnością. Potępienie zachowań przestępczych (np. kradzież, nieuczciwość w sprawach podatkowych) wzrastało wraz z religijnością i więzią z Kościołem.<sup>16</sup> Osłabienie religijności wzmacnia dążenia do celów egocentrycznych i hedonistycznych, osłabia etos międzyludzki. Młodzież religijna częściej niż niereligijna była skłonna podporządkować cele osobiste celom innych ludzi. Podobne zależności stwierdzono w badaniach nad etosem kadr kierowniczych w gospodarce i zarządzaniu. Postawy egocentryczne i oportunistyczne występowały częściej u osób niereligijnych niż religijnych. R. Köcher uogólnia te dane twierdząc, że wraz ze zmianą religijnych przekonań zmienia się całościowy klimat społeczny i moralny w społeczeństwie.<sup>17</sup>

W badaniach zachodnioniemieckich z 1982 r. stwierdzono wyraźne różnice między katolikami i protestantami w zakresie problematyki sensu życia, w jej powiązaniu z wiarą w Boga i wiarą w życie po śmierci. Katolicy częściej niż protestanci akceptowali twierdzenia podkreślające związek sensu życia z religią. Nie należący do Kościoła akceptowali te twierdzenia w znacznie niższym stopniu niż należący do jakiegoś Kościoła. Osoby uczęszczające regularnie do kościoła przewyższały zdecydowanie osoby uczęszczające nieregularnie, a zwłaszcza osoby w ogóle niepraktykujące, w zakresie akceptacji religijnego sensu życia. Twierdzenia dotyczące sensu życia bez odniesień religijnych były uznawane w zbliżony sposób przez katolików i protestantów.<sup>18</sup>

U osób nie związanych z Kościołem - jak wykazują badania niemieckie z początku lat dziewięćdziesiątych - zanika odniesienie się do nadrzędnego horyzontu sensu, tak gdy idzie o pojmowanie życia jako wypełnienie obowiązków wobec Boga (życie podobające się Bogu), wobec społeczeństwa (walka o lepszy, bardziej ludzki świat), jak i wobec wartości. Odchodzenie od zamkniętego kosmosu sensu, jaki niesie wiara chrześcijańska, zbiega się często z utratą ostatecznego sensu życia. Brak nadrzędnego, ogólnie wiążącego sensu życia, wynikającego z Transcendencji, sprawia, że indywidualny sens życia nosi znamiona hedonistycznego eudajmonizmu (związany z tzw. samorealizacją rozumianą jako doznawanie przyjemności) i relatywistycznego konstrukttywizmu (każdy stwarza sobie jakiś sens życia).<sup>19</sup>

Badania austriackie z 1990 r. potwierdziły ścisły związek religii z sensem życia. Im bardziej osoby były religijne w sensie kościelnym, tym rzadziej akceptowały twierdzenie: „właściwie nie wiem, po co człowiek żyje”. Religijność osobowa, połączona z kościelnością (więź z Kościołem) wykazywała silne oddziaływania sensotwórcze. Trzecia część badanych Austriaków zaakceptowała zdanie: „życie ma tylko wtedy sens, gdy wierzy się w Boga” (33,7%).<sup>20</sup>

W znacznym stopniu rolę wiary w dochodzeniu do sensu życia dostrzega ludność wiejska. Spośród ogółu badanych w latach 1977-1978 mieszkańców wsi w dekanacie Sarleinsbach (Austria) 72,4 % dostrzegało wyraźnie sens swojego życia, 14,4 % - częściowo i 13,1 % nie dostrzegało jasno sensu swojego życia. Wiara - zdaniem 66,5% badanych - sprawia, że życie staje się sensowne (28,1 % - zgadza się z tym twierdzeniem częściowo i 5,4% - nie zgadza), natomiast jedynie w wierze dostrzegało pomoc w sytuacjach ciężkiej choroby lub śmierci - 62,1% badanych (29,7% - częściowo i 8,2% - nie zgadzało się).<sup>21</sup>

Z wielkiej ankiety europejskiej z początku lat dziewięćdziesiątych nad wartościami wynika, że 80,8% badanych Europejczyków akceptowało twierdzenie: „jeżeli przeżyło się swojej życie, śmierć jest naturalną chwilą odpoczynku”, 75,6% - „sens życia polega na wydobyciu z niego tego, co najlepsze”, 73,9% - „śmierć jest i tak nieunikniona, więc nie ma sensu przemawiać się nią”, 29,7% - „śmierć ma sens tylko wtedy, gdy się wierzy w Boga”, 29,5% - „życie ma sens tylko dlatego, że istnieje Bóg”, 24,7% - „smutek i cierpienie mają sens tylko, jeśli się wierzy w Boga”, 4,3 % - „życie nie ma sensu” (odpowiednie dane dla Ameryki Północnej: 82,9%, 83,5%, 81,4%, 58,7%, 47,6%, 35,1%, 4,5%).

Z ustosunkowania się do 7 wyżej omówionych twierdzeń P. M. Zulehner i H. Denz zbudowali typologię postaw wobec sensu. Typ „religijnych” obejmował 6,5% badanych Europejczyków, typ „stoicki” - 54,4%, typ „poszukujących” - 3,3%, typ „kwestionujących sens” - 0,6%, typ „religijno-stoicki” - 20,0%, typ „religijno-poszukujących” - 8,4%, typ „religijno-stoicko-poszukujących” - 0,4%, typ „stoicko-poszukujących” - 2,8% (w Ameryce Północnej odpowiednio - 8,3%, 29,3%, 2,0 %, 0,4%, 45,8%, 5,0%, 6,4%, 2,9%). Typ „religijnych”, czyli akceptujących twierdzenia dotyczące sensu życia w powiązaniu z treściami religijnymi, występujący oddzielnie lub w połączeniu z innymi typami postaw wobec sensu, obejmował w Europie na początku lat dziewięćdziesiątych 38,9% ogółu badanych Europejczyków i 65,5% ogółu badanych Amerykanów.

Religijny wymiar sensu życia był akceptowany w sposób zróżnicowany w poszczególnych krajach europejskich. Im bardziej spadała aprobata dla religijnego sensu życia, tym bardziej wzrastała aprobata dla „stoickiego” wymiaru sensu. Całkowite zakwestionowanie sensu życia zaznaczało się stosunkowo rzadko. W Europie Wschodniej kształtował się ten wskaźnik na poziomie 3,5%, w Europie Zachodniej - 5,2% (najwyższy we Francji, Szwecji oraz Kanadzie).<sup>22</sup>

Z badań międzynarodowych zrealizowanych na początku lat dziewięćdziesiątych wynika, że ateizm wpływa na określenie tego, co rozumie się przez sens życia. Ateiści co prawda rzadziej niż teiści myślą o sensie życia i o śmierci, ale nie są częściej przekonani o bezsensie życia niż teiści. Częściej jednak traktują życie jako sposobność do osiągnięcia jak największych korzyści. Chociaż religia nie odgrywa (prawie) żadnej roli w konstytuowaniu się ich poczucia sensu życia, to odnajdują go w życiu codziennym poprzez pracę i miłość.<sup>23</sup>

Badania psychologiczne i socjologiczne w Polsce potwierdzają związek religijności i postaw wobec sensu życia. Podkreśla się dość często, że wartości religijne odgrywają kluczową rolę w usensownieniu życia, chronią przed frustracją i bezsenssem. Z badań psychologicznych wynika, że osoby o wysokiej intensywności pozytywnej postawy religijnej odznaczają się wysokim poczuciem sensu życia, znacznie przewyższającym ten, jaki osiągają osoby o niskiej intensywności postawy religijnej. Stosunkowo wysokie poczucie sensu życia osiągają osoby o wysokiej intensywności negatywnej postawy religijnej, posiadające prawdopodobnie określoną hierarchię wartości pozareligijnych, pełniących rolę czynnika integrującego osobowość i ułatwiających odnalezienie sensu życia.<sup>24</sup>

W badaniach z 1958 r. wśród studentów warszawskich stwierdzono, że poczucie osamotnienia w trudnych sytuacjach było najsłabsze wśród osób głęboko wierzących i wierzących oraz systematycznie praktykujących. Dość regularnie zwiększało się ono w miarę, jak zmniejszał się związek badanych osób z religią. Także niezadowolenie z życia spotykano stosunkowo rzadko wśród osób najsilniej związanych z religią (12,0% wśród głęboko wierzących i systematycznie praktykujących oraz 32,0% wśród niewierzących i niepraktykujących). „Brak poczucia samotności wśród osób wierzących może wynikać z chrześcijańskiej wiary w opiekę opatrności. Poczucie osamotnienia może również być osłabiane lub całkowicie eliminowane przez przekonanie, że człowiek wierzący znajdzie w trudnych sytuacjach oparcie wśród członków wspólnoty religijnej. Być może jednak różnice stopnia poczucia izolacji społecznej osób wierzących i niewierzących wynikają z rzeczywistej sytuacji tych grup w społeczeństwie. Wobec względnej powszechności katolicyzmu w Polsce wielu ateistów może odczuwać samotność w swoich środowiskach rodzinnych, sąsiedzkich czy koleżeńskich”.<sup>25</sup>

Wśród studentów Uniwersytetu Łódzkiego badanych w 1985 r. osoby głęboko wierzące znacznie rzadziej przejawiały wysoki poziom frustracji egzystencjalnej i znacznie częściej jej niski poziom. Osoby przeciętnie wierzące i niezdecydowane w sprawach wiary przejawiały zbliżony poziom frustracji, natomiast osoby niewierzące nieco mniejszy od nich, sytuując się między nimi a osobami głęboko wierzącymi. Pełne zaangażowanie się w sprawy religijne - jak wynika z tych badań empirycznych - oddziałuje pozytywnie na stan osobowości człowieka, wyhamowuje objawy frustracji egzystencjalnej.<sup>26</sup> Według testu PIL do mierzenia poczucia sensu życia wśród głęboko wierzących studentów łódzkich 41,29% badanych reprezentowało niski poziom frustracji, 43,23% - średni i 15,48% - wysoki (odpowiednie dane dla osób niewierzących - 32,3%, 39,6%, 28,1%).<sup>27</sup>

Badania J. Tatarowicza przeprowadzone wśród młodzieży szkolnej i studenckiej potwierdziły tezę, że młodzież aktywna religijnie, podlegająca wpływom duszpasterstwa parafialnego i akademickiego, posiadała wyższy poziom poczucia sensu życia niż młodzież bierna

religijnie. Aktywni religijnie znajdują oparcie w Bogu, nie boją się śmierci, ale też częściej wykazują tendencje izolacyjne od życia społecznego, częściej też godzą się na własną sytuację życiową.<sup>28</sup>

Warto podkreślić, że doświadczenie sensu jest coraz częściej przywoływane jako uzasadnienie dla wyznawanej wiary. Na przykład wśród inteligencji badanej w 1988 r. osoby określające się jako głęboko wierzące lub wierzące wybierały najczęściej jako uzasadnienie swojej wiary odpowiedź: wiara pozwala przetrwać trudne chwile (68,3%), a dalej: wierzę, bo w takiej tradycji zostałem wychowany (51,3%), wiara nadaje mojemu życiu sens (45,0%), wiara daje oparcie i ufność w Boską Opatrzność (33,7%), wiara daje poczucie więzi z ludźmi myślącymi podobnie (18,7%), wiara dając gwarancję innego życia uwalnia od lęku przed śmiercią (16,0%), religijne wytłumaczenie świata najbardziej przekonuje (9,7%), wiara daje oparcie w Kościele (6,0%) i inne. Jest rzeczą charakterystyczną, że osoby określające się jako głęboko wierzące w 67,4% wskazywały na odpowiedź wiążącą wiarę z sensem życia, osoby wierzące zaś w 33,6%. U osób o pogłębionej religijności wiara staje się wartością osobowo i wewnętrznie przeżywaną, nabiera charakteru egzystencjalnego.<sup>29</sup>

W świetle badań psychologicznych i socjologicznych zrealizowanych w różnych krajach i w różnych środowiskach społecznych związek religii i sensu życia układa się rozmaicie, zawsze jednak z ogólną tendencją wskazującą na zależność obydwu tych zjawisk.<sup>30</sup> W społeczeństwach o wyższym wskaźniku sekularyzacji (np. Niemcy) związek religijności i postaw wobec sensu życia nie jest tak wyraźny jak w społeczeństwie polskim charakteryzującym się stosunkowo wysokimi wskaźnikami religijności i kościelności. W dalszych rozważaniach związek religijności i postaw wobec sensu życia zostanie ukazany na przykładzie wybranych badań socjologicznych zrealizowanych w Polsce na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych.<sup>31</sup>

### 3. Religijność i sens życia w społeczeństwie polskim na początku lat dziewięćdziesiątych

W okresie po drugiej wojnie światowej kraje Europy Środkowej i Wschodniej pozostawały w orbicie wpływów radykalnego sekularyzmu. Toczyła się tu stała - o różnym natężeniu - walka z religią, stanowiąca nienaruszalny dogmat programu społecznego i politycznego, głoszonego przez ideologię komunistyczną. W niektórych krajach (np. w Albanii) państwo próbowało unicestwić wszelkie przejawy religijności w imię radykalnego ateizmu, któremu nadawało status powszechnego i totalitarnego systemu. Budowa upragnionego „nowego człowieka” i „nowego społeczeństwa” wymagała - jak zakładano - przede wszystkim pozbawienia człowieka więzi z Bogiem. Tymczasem ludzie silni mocą płynącą z wiary, niełatwo poddawali się presji, która chciała ich uczynić cząstką anonimowej masy.<sup>32</sup>

W społeczeństwie polskim nacisk ideologii ateistycznej na społeczeństwo nie był tak silny, a przynajmniej nie tak skuteczny, jak w innych krajach Europy Środkowej i Wschodniej. W latach osiemdziesiątych socjologowie zauważyli nie tylko zahamowanie postępów procesów laicyzacyjnych, ale nawet pewne ożywienie życia religijnego i wyraźny wzrost społecznego autorytetu Kościoła. W okresie transformacji ustrojowej na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych następuje zmiana miejsca i roli Kościoła w życiu społecznym, podlega powolnym przemianom religijność polska. W tym nowym kontekście społeczno-kulturowym stawiamy pytania o związek religijności z postawami wobec sensu życia.

Kryzys sensu życia wiąże się z reguły z kryzysem religijnym. Jeżeli nawet jest tak, że kryzysy religijne u młodzieży są wynikiem nie tylko większej lub mniejszej religijności środowiska społecznego, stopnia wykształcenia religijnego i oddziaływań rodzinnych, lecz tak-

że przejawem ogólniejszej tendencji charakteryzującej się pragnieniem zrywania z tym wszystkim, co zostało narzucone z zewnątrz, to istnieją bez wątpienia mechanizmy społeczne pobudzające lub opóźniające działanie tej wiodącej orientacji życiowej.<sup>33</sup> Istnieją czynniki socjalizacji i kontrsocjalizacji związanej z sensem życia i religijnością.<sup>34</sup>

Celem wysondowania właściwych opinii młodzieży na temat związku religijności i sensu życia postawiono jej wprost pytanie, czy tylko wiara nadaje sens życiu („Czy mógłby Pan/i powiedzieć, co nadaje sens Pana/i/ życiu? a. przede wszystkim wiara religijna; b. wiara religijna oraz...; c. sens życia widzę poza wiarą religijną; d. trudno mi powiedzieć”). Osoby indagowane miały do wyboru trzy odpowiedzi, z możliwością zawieszenia swojego sądu lub nie udzielenia odpowiedzi. Uzyskane w różnych środowiskach młodzieżowych w latach 1989-1993 wyniki empiryczne przedstawia tabela 1.

Tab. 1. Religijny i pozareligijny sens życia w opinii młodzieży (dane w %)

Badane zbiorowości	Tylko wiara	Wiara, ale nie tylko	Poza wiarą	Brak zdania	Brak danych	Razem
Młodzież polska (N=1130)	27,3	37,4	14,2	18,3	2,8	100
Pionki (N=120)	20,8	40,8	10	26,7	1,7	100
Leżajk (N=120)	45	28,2	5	20,8	—	100
Galiny (N=120)	28,3	34,2	10,9	19,1	7,5	100
Olsztyn (N=120)	23,3	39,2	14,2	18,3	5,8	100
Niedomice (N=145)	51,8	36,6	6,8	4,8	—	100
Morąg (N=120)	24,2	39,1	11,7	20,2	5	100
Łuków (N=115)	53,9	27,8	4,3	12,2	1,7	100
Łochów (N=110)	52,7	25,5	5,5	15,5	0,9	100
Janów Podlaski (N=148)	25,7	35,8	12,2	21,6	4,7	100
Żołnierze (N=228)	14,5	35,5	25,9	19,7	4,4	100
Gdańsk (N=120)	5,8	13,3	21,7	54,2	5	100
Sopot (N=107)	27,1	29	14,9	29	—	100
Domy Dziecka (N=105)	10,4	12,4	11,4	61	4,8	100

Zawiera ona wyniki badań socjologicznych zrealizowanych w Katedrze Socjologii Religii KUL: wśród młodzieży licealnej w Pionkach (E.Kobierzycka-Rybak), młodzieży uczącej się i pracującej z parafii Galiny (R.Lompa), młodzieży licealnej uczęszczającej na kate-



chizację w Leżajsku (A.Majewski), młodzieży robotniczej w Niedomicach (M.Grzanka), młodzieży licealnej w Morażu (K.Flak) i młodzieży akademickiej z Akademii Rolniczo-Technicznej w Olsztynie (A.Turek). Dodatkowo zostaną uwzględnione niektóre badania empiryczne przeprowadzone przez Zakład Socjologii Religii SAC: w Liceum Ogólnokształcącym i Technikum Mechanicznym w Janowie Podlaskim (K.Ochnik), wśród młodzieży w Łukowie (K.Niemirka) i Łochowie (T.Kostecki), wśród żołnierzy Marynarki Wojennej w Gdyni (W. Zdaniewicz) oraz badania zrealizowane w Katedrze Socjologii Moralności KUL: wśród młodzieży szkół ogólnokształcących i techników w Gdańsku (A.Kujawska), w Liceum Ogólnokształcącym w Sopocie (K.Kornicka) oraz w wybranych Domach Dziecka w Gdańsku (J.Kamiński). Badania te zostaną ukazane na tle wcześniejszych badań ogólnopolskich nad młodzieżą uczącą się lub studiującą (1988-1989).<sup>35</sup>

Bardzo ważną, chociaż nie najbardziej upowszechnioną kategorię, stanowi młodzież wrażliwa religijnie. Poszukuje ona odpowiedzi na nurtujące ją pytania właśnie w religii, w niej odnajduje uzasadnienie dla wartości, bez których nie można żyć. W poszczególnych środowiskach młodzieżowych wskaźnik tych, którzy uznali religię za jedynie liczącą się instancję w ustaleniu sensu życia, wahał się od 5,8 % do 53,9 % i był wyraźnie wyższy wśród młodzieży w małych środowiskach miejskich, zwłaszcza zaś wśród młodzieży uczęszczającej na katechizację. W zbiorowości młodzieży polskiej uczącej się w szkołach ponadpodstawowych lub na uczelniach pod koniec lat osiemdziesiątych wskaźnik ten wynosił 27,3%. Dla tej części młodzieży polskiej odnaleziony sens religijny pozwala przewyżczyć świadomość przygodności, odnaleźć pomoc i oparcie w sytuacjach zagrażających fizycznej lub moralnej integralności człowieka. Życie bez Boga oznaczałoby prawdopodobnie utratę sensu i popadnięcie w bezsens. Utożsamia się tu prawdopodobnie postawą niereligijną z życiem bez sensu, a samą religię traktuje się jako wartość osobistą i przeżywaną (religia życia), nie tylko jako strukturę wspomagającą, ale i wpływającą w sposób istotny na osobowe motywacje.<sup>36</sup>

Wśród ogółu młodzieży polskiej najwięcej osób wybrało drugi wariant odpowiedzi (od 12,4% do 40,8% w poszczególnych środowiskach młodzieżowych). Ci młodzi ludzie uznają siłę motywacyjną wiary w odniesieniu do sensu życia, ale nie na zasadzie wyłączności. Wiara ma tę moc w powiązaniu z różnymi celami i wartościami życiowymi (motywacja religijna ma charakter równoległy do motywacji pozareligijnych). Prawdopodobnie brakuje tu już świadomej i pełnej orientacji na wartości chrześcijańskie. Potrzeba religii rozważana od strony interpretacji życia nie zaznacza się przekonywująco. Sens życia nie jest rozumiany przede wszystkim lub wyłącznie jako kwestia religijna.<sup>37</sup>

W trzeciej kategorii badanych osób wartości świeckie są uznawane za najważniejsze i one określają sens życia (rodzina, praca, zdobycie wykształcenia, potrzeby twórcze, itp.). Sensu życia poszukuje się poza religią (od 4,3% do 25,9% w poszczególnych środowiskach młodzieżowych). Motywacja religijna staje się tu wyraźnie drugorzędną lub jest w ogóle nieobecna. Wartości doczesne zdają się przesłaniać rzeczywistość transcendentną oraz wyczerpywać ludzkie zainteresowania i dążenia. Uznaje się, że istnieją poza wartościami religijnymi „rzeczy” zdolne nadać sens i znaczenie naszemu życiu. Część z tych osób wybiera - prawdopodobnie świadomie - laicką drogę życia.

Jak wynika z przeprowadzonych badań, znaczna część młodzieży polskiej przyznaje religii funkcje sensotwórcze, chociaż rzadko na zasadzie wyłączności. Jedynie w małych środowiskach społecznych wskaźnik osób uznających religię za jedyną instancję sensotwórczą przekracza 50%. Jeżeli nawet religia stanowi dla młodzieży ważną instancję, do której można się odwołać, to wcale nie znaczy to, by dostarczała ona zawsze celu i sensu życia na co dzień, by należała do obiektywnych warunków i wyznaczników tego sensu. Odwoływanie się do religii w uzasadnianiu sensu życia nie zawsze jest wynikiem gruntownych przemyśleń i po-



Biorąc pod uwagę trzy twierdzenia wskazujące na religijny wymiar ludzkiego życia używano stosunkowo wysokie wskaźniki aprobaty („zdecydowanie zgadzam się” i „zgadzam się”): w odniesieniu do twierdzenia „Bóg mieszka w każdym człowieku” - 62,1%; „życie ma dla mnie sens tylko dlatego, że istnieje Bóg” - 45,4%; „o przebiegu naszego życia decyduje Bóg” - 51,8% (przeciętny wskaźnik aprobaty - 53,1%). Wskaźniki dezaprobaty były wyraźnie niższe: odpowiednio - 10,3%, 19,8%, 14,8% (wskaźnik przeciętny - 15,0%). Kontrastuje z tymi wynikami wskaźnik aprobaty i dezaprobaty twierdzenia o treści religijnej, ale w sformułowaniu negatywnym. Zdanie „życie nie zdąża ku nadprzyrodzonemu istnieniu” zostało zaakceptowane przez 22,7% respondentów, odrzucone - przez 20,9%, nie poddane jednoznacznej ocenie - przez 16,5% i nieocenione w ogóle - przez 39,9%. Wynik ten osłabia nieco wymowę wysokich wskaźników aprobaty twierdzeń o treści religijnej.

Z drugiej strony dwa twierdzenia wskazujące na autonomiczny i pozareligijny sposób dostrzegania problemów sensu życia uzyskały również wysoki poziom aprobaty. Zdanie „życie ma tylko wtedy znaczenie, gdy człowiek sam nada mu sens”, zaakceptowało 65,4% badanych osób, zdanie „każdy jest kowalem swojego losu” - 71,0%. W zestawieniu z wysokimi wskaźnikami aprobaty twierdzeń o treści religijnej można wyprowadzić wniosek, że część respondentów aprobuje równocześnie twierdzenia o treści religijnej i pozareligijnej, przynajmniej częściowo ze sobą sprzeczne. Może to wskazywać na niekonsekwencję, a nawet dysonans afektywno-poznawczy w poglądach części badanych Polaków na sprawy związane z sensem życia.

Respondenci ocenili dość optymistycznie swoje obecne życie: 10,6% spośród nich oceniło siebie jako bardzo szczęśliwych, 53,3% - jako umiarkowanie szczęśliwych, 20,1% - jako niezbyt szczęśliwych, 3,9% - jako nieszczęśliwych (11,9% - brak zdania i 0,2% - brak odpowiedzi).<sup>41</sup> Wskaźnik osób, które określiły siebie jako szczęśliwe nie w pełni koresponduje ze wskaźnikiem osób, które są przekonane o możliwościach kształtowania swojego życia. Twierdzenie wskazujące na nieco fatalistyczny sposób pojmowania życia („ludzie niewiele mogą zrobić, aby zmienić bieg swego życia”) zaakceptowało 39,2% respondentów, odrzuciło - 33,1%, nie zaakceptowało ale i nie odrzuciło - 13,4% (niezdecydowani i nie udzielający odpowiedzi - 14,3%).

W świetle omówionych badań socjologicznych można twierdzić, że współcześnie religia zajmuje wciąż ważne miejsce w życiu Polaków, ale nie zawsze nadaje kierunek całemu życiu człowieka lecz tylko wybranym jego segmentom, że przesycia niektóre indywidualne i społeczne orientacje życiowe. Zarówno jako idea, jak i instytucja nie ogarnia całości życia wszystkich członków społeczeństwa. Subiektywne poczucie sensu u wielu współczesnych nie jest wolne od jednostronności czy jednowymiarowości. Wydaje się, że szczególnie w przełomowych i węzłowych punktach ludzkiego życia jednostka przeżywa i uświadamia sobie tajemnicę własnego istnienia, zaczyna myśleć bardziej intensywnie nad celem swojego życia. Ponad połowa badanych Polaków aprobuje wyraźnie religijny wymiar sensu życia.

Nie znaczy to bynajmniej, że religia jest dostrzegana tylko jako „bezpieczny azyl”, „parasol ochronny” dla ludzi samotnych, zagubionych, przygnębionych i sfrustrowanych. Nie znaczy to także, że człowiek zwraca się do Boga tylko w skrajnych potrzebach, że religia zabezpiecza wszystkich przed wszystkimi zagrożeniami indywidualnymi i zbiorowymi, że gwarantuje izolację od trudnych problemów świata zewnętrznego. Znaczy to tylko, że religia próbuje odpowiadać na podstawowe problemy egzystencjalne (cel i sens ludzkiej egzystencji i świata jako całości) i że do tych źródeł wielu ludzi się zwraca, uznając wartości religijne za znaczące dla życia indywidualnego i zbiorowego.

Stosunkowo wysoki wskaźnik aprobaty dla religijnego sensu życia nie oznacza, że wszyscy wierzący stawiają sobie w sposób świadomy pytania o sens życia i że wszyscy znajdują na nie pełną odpowiedź, łącznie z religijną interpretacją. Także w naszym kraju istnieje „rynek ideologiczny”, na którym pojawiają się konkurencyjne, a nawet sprzeczne ze sobą teorie i hipotezy, wysuwane dla wytłumaczenia celu i sensu życia. Pytanie o sens życia staje się niekiedy kwestią niezależną od stosunku do religii i Kościoła. Religia może być uznawana w funkcji sensotwórczej na zasadzie wyłączności lub we współpracy z innymi instancjami lub może być uznana za neutralną w tej dziedzinie życia.

Religia pełni ważną funkcję w sferze emocjonalnej jako źródło sensu życia i odpowiedzi na ostateczne problemy ludzkiej egzystencji. Ona też może nadawać głębsze znaczenie codziennej pracy człowieka. Kościół katolicki przywiązuje wielką wagę do takiego wychowania wiernych, by wiara stanowiła w ich życiu pomoc i oparcie w codziennych, jak i w trudnych sytuacjach życiowych oraz upewniała ich o sensie życia. Według opinii socjologów zachodnich dokonuje się „de facto” rozdział między sacrum i profanum. W życiu wielu wierzących dziedzina sacrum ogranicza się do pewnych wierzeń oraz powierzchownie traktowanych czynności kultowych, nie określa zaś całego kształtu ich życia. Codzienna praktyka życiowa przebiega zgodnie z normami postępowania właściwymi dla sfery profanum, określającymi sposób oceniania zjawisk społecznych i ustosunkowanie się do szerszych procesów społecznych. Omówione badania psychologiczne i socjologiczne domagają się dużej ostrożności w odnoszeniu tych twierdzeń do społeczeństwa polskiego.

#### 4. Uwagi końcowe

Problemy młodzieży ujawniają ukryte lub przyszłe problemy całego społeczeństwa. Rozwijająca się kultura młodzieżowa wywiera swoje piętno w świecie ludzi dorosłych (młodzież jako nośnik i barometr przemian). Sama młodzież znajduje się w fazie intensywnego odkrywania własnego „ja”, konstruowania planów życiowych, poszukiwania czegoś nowego, alternatywnego wobec zastanej rzeczywistości, kwestionowania celów i wartości starszej generacji. Poszukując sensu życia spotyka się ona z wieloma różnymi odpowiedziami w zakresie problemów egzystencjalnych.

Postawy ludzkie wobec pytań egzystencjalnych dadzą się generalnie sprowadzić do trzech rodzajów: a) jedni nie szukają rozwiązania tych problemów; b) inni szukają, ale nie mogą znaleźć rozwiązania; c) inni szukali i znaleźli, uważają, że są w posiadaniu sensu, układają odpowiednio swoje życie.<sup>42</sup> W otaczającym nas świecie cywilizacji współczesnej istnieje wiele sytuacji utrudniających rozwój osobowościowy człowieka, prowadzących niekiedy do jego degradacji psychicznej i moralnej. Wiara dostarcza jednostce takich wartości, które mogą być przez nią uznane jako nadające sens życiu i pozwalające prawidłowo funkcjonować w życiu społecznym. Jeżeli nie zawsze stawia się te problemy w sposób w pełni świadomy, to jednak ma się przekonanie, że religia może na te pytania udzielić odpowiedzi i ukazać sens życia.

Znaczna część młodzieży polskiej i osób dorosłych dostrzega sens życia w tej perspektywie, jaką sugeruje Kościół, tzn. dostrzega związek między wiarą w Boga a sensem życia. Wyłączność uzasadnień religijnych w konstytuowaniu sensu życia dostrzega jednak mniejszość młodzieży polskiej.<sup>43</sup> To samo dotyczy pokolenia ludzi dorosłych. Według K. Rahnera dążenie do ustalenia absolutnego, wszechogarniającego i ostatecznego sensu, ku któremu zmierzamy w umyśle i w wolności, nie mogąc go wytworzyć poprzez jednostkowe i częściowe sensory, można zinterpretować jako rozwiązywanie problemu Boga. „My bierzemy swoje pytanie o absolutny sens na serio, uważamy swoją odpowiedź na nie za trafną, i dlatego uważamy istnienie tego uniwersalnego sensu, ku któremu zmierzamy sami go nie tworząc, za

dane jako rzeczywistość absolutną, i nazywamy ją Bogiem. Tak więc problem sensu jest dla nas tożsamy z problemem Boga. Rzeczywistość absolutnego sensu i rzeczywistość Boga są ze sobą identyczne”.<sup>44</sup>

Można w tym kontekście postawić bardzo istotne pytanie. Czy jest możliwa egzystencjalna refleksja nad celem i sensem ludzkiego życia oraz nad ludzką wolnością bez idei dobra rozumianego w sensie bezwzględnym, jako wyznaczającego kierunek rozwoju człowieka. Jednostce, rodzinie, narodowi, całej ludzkości są potrzebne ideały, nawet jeżeli nie można im w pełni sprostać. Są one pomocą i oparciem w indywidualnym rozwoju moralnym i w trosce o dobro wspólne. Można się do nich mniej lub bardziej wyraźnie przybliżyć. Poczucie sensu życia wypływa wówczas ze świadomości, że kierunek naszego życia jest zgodny z uznanym za słuszny systemem wartości moralnych. Chryścijaństwo otwierające się na tajemnicę Boga i Chrystusa, źródło naszej wolności, nie stanowi zagrożenia dla słusznej autonomii wywalczonej przez nowoczesny świat, nie stwarza sztucznych barier dla głoszonego „prawa do szczęścia”, jeżeli jest ono przeżywane w odniesieniach etycznych. Chce natomiast kształtować moralny wymiar człowieka, umiającego podejmować odpowiedzialność za siebie i innych.<sup>45</sup>

Spełniana przez Kościół posługa na rzecz godności osoby ludzkiej i jej praw oraz godnego człowieka społeczeństwa nie wyczerpuje jego misji ewangelizacyjnej. Kościół jako wspólnota zbawienia wykracza poza to, czego wymagają cele sprawiedliwości, wolności, pokoju, itp. Z teologicznego punktu widzenia wiara w Kościół i jego misję jest logiczną konsekwencją całego Credo, w szczególności wyznania wiary w Chrystusa, Boga-Człowieka. Uświadczenie sobie tej tajemnicy Kościoła jest ważne w sytuacji, gdy w pewnych kręgach społecznych lansuje się tezę o rozdzieleniu, czy nawet przeciwstawieniu Kościoła Chrystusowi: „Kościół - nie, Chrystus - tak” (Jan Paweł II podczas audiencji generalnej 24 lipca 1991 r.).<sup>46</sup>

W zmieniającym się szybko społeczeństwie ludzie wierzący mogą poczuć się zagubieni, jeżeli zabraknie im solidnych i przekonujących punktów odniesienia, mogą utracić poczucie sensu życia. Bardzo ważne jest zatem, by kształtować sumienia według nauki chrześcijańskiej unikając opinii niepewnych i odpowiadając rzetelnie na zakradające się wątpliwości. Zwłaszcza środowisko rodzinne powinno wiernie przekazywać wartości ludzkie i chrześcijańskie, nie podlegać wpływom zmiennych poglądów i wahań opinii.

„Pośród decydujących pytań naszego wieku - powiedział Jan Paweł II na zakończenie presynodalnego sympozjum w Watykanie - pytanie o « sens » nabierało coraz większego znaczenia, w miarę jak pustka ideologii pozostawiała człowieka bez jakichkolwiek odniesień, niczym rozbitka bez busoli miotanego przez burzę. Człowiek się gubi, kiedy jego czas ziemski nie jest już rozświetlany światłem wiecznym, które chroni go przed fatalizmem historii zredukowanej do ślepego mechanizmu i morderczych konfliktów. Przyszłość Europejczyków zależy w dużej mierze od przywrócenia świadomości moralnej, co sprawić może jedynie Chrystus, początek i kres ludzkiej historii”.<sup>47</sup>

### Przypisy:

<sup>1</sup> W. Kasper. *Möglichkeiten der Gottese Erfahrung heute*. W: *Glaube und Geschichte*. Mainz 1970 s. 131-132.

<sup>2</sup> Problem sensu życia w marksizmie jest rozwiązywany w ramach wiary w postęp i w powiązaniu ze strukturą klasową społeczeństwa. Odrzucając transcendentne perspektywy dla problematyki egzystencjalnej trzeba przyjąć, że tylko człowiek sam sobie może nadać sens i całej ludzkości. Człowiek ten działa zawsze jako istota społeczna, a życie poza kolektywem jest nie do pomyślenia. Na tej drodze kwestionuje się - przynajmniej pośrednio - indywidualne aspekty sensu życia. H. Gollwitzer. *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*. München - Hamburg 1970 s. 105-107. G. K. Kaltenbrunner. *Die Frage nach dem Sinn des Lebens im zeitgenössischen Marxismus*. „Aus Politik und Zeitgeschichte”

1972 B 11/72 s. 19. M. Spieker. Die Sinnfrage im Marxismus. W: Sinnfrage und Gott-Begegnung. Hrsg. von S. E. Szydzik. Regensburg 1978 s. 61-69.

<sup>3</sup> T. Sikorski. Sens życia. W: Słownik teologiczny. T. 2. Red. A. Zuberbier. Katowice 1989 s. 238-239. Sinnfrage als Frage nach Gott. Hrsg. von der Katholischen Akademie Augsburg. Augsburg 1981.

<sup>4</sup> M. Rusecki. Pozateologiczne zadania apologetyki. „Collectanea Theologica” 45: 1975 nr 4 s. 58-59. Pytania o sens życia. „W Drodze” 2: 1974 nr 8 s. 70-77.

<sup>5</sup> W opinii młodzieży warszawskiej istotną dla oceny funkcji religii jest perspektywa moralna, częściej jednak ujmowana w funkcji prospołecznej niż indywidualnej. Szczególnie często podkreśla się w religii źródło bezpieczeństwa i zakorzenienia. Stosunkowo rzadko religia jest oceniana jako nośnik wartości intelektualnych. K. Kiciński, H. Świada. Przed sierpniem i po grudniu. Z badań nad postawami i wartościami. Warszawa 1987 s. 263-265.

<sup>6</sup> Na pytanie, co przede wszystkim respondent znajduje w Kościele, 65% badanej młodzieży w Bydgoszczy wskazało na odpowiedź „określenie sensu życia”, 24% - „afirmację własnej godności i wartości” i 2,5% - „określenie stosunku do rzeczywistości społecznej”. J. Frątczak. Wpływ wychowania na świadomość polityczną młodzieży (Raport). Bydgoszcz 1990 s. 142. Według sondażu z 1981 r. 73% badanych Amerykanów odpowiedziało, że Kościół w ich kraju może dać odpowiedź na pytania dotyczące sensu życia, w Europie - tylko 44% (w RFN - 47%, w Szwecji - 37%, w Danii - 26%, w Wielkiej Brytanii - 42%, w Irlandii Północnej - 60%, w Republice Irlandzkiej - 64%, w Holandii - 33%, w Belgii - 40%, we Francji - 48%, w Hiszpanii - 45%, we Włoszech - 43%). E. Noelle-Neumann, R. Köcher. Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern. Stuttgart 1987 s. 231-232.

<sup>7</sup> Z międzynarodowych badań socjologicznych z początku lat dziewięćdziesiątych wynika, że w Polsce 80,4% respondentów przyznawało Kościołowi prawo udzielania odpowiedzi na problemy związane z sensem życia, na Węgrzech - 82,5%, na Litwie - 65,5%, w Republice Czeskiej - 63,6%, w byłej NRD - 52,7%, na Słowacji - 64,0%, w Słowenii - 50,9%, na Łotwie - 31,4%. P. M. Zulehner. Kirche im Übergang in freiheitliche Gesellschaft (referat na „Pastorales Forum” w Wiedniu 1993 r.).

<sup>8</sup> P. M. Zulehner, H. Denz, M. Beham, Ch. Friesl. Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990” „Europäische Wertestudie - Österreicherteil 1990”. Wien 1991 s. 103-105.

<sup>9</sup> I. Mörth. Wandlung und Reichweite „religiöser” Wertbindungen im modernen Alltagsleben. W: Wertorientierung und Zweckrationalität. Soziologische Gegenwartsbestimmungen. Friedrich Fürstenberg zum 60. Geburtstag. Hrsg. von B. Scheuringer. Opladen 1990 s. 163.

<sup>10</sup> J. Koziielecki. Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie. Warszawa 1991 s. 62.

<sup>11</sup> W badaniach nad transmisją międzypokoleniową wybranych wymiarów osobowości stwierdzono, że najwyższy poziom poczucia sensu życia osiągnęli ojcowie, a w następnej kolejności - dzieci oraz matki. Wyniki uzyskane przy zastosowaniu skali J. Crumbaugh'a i L. Maholicka przez córki były zbliżone do wyników uzyskanych przez matki, natomiast „średnie” uzyskane przez synów były podobne do wyników uzyskanych przez ojców. Z danych empirycznych wynikało, że wysoki poziom poczucia sensu życia pozostawał w ścisłym związku z wysokim poziomem jakości małżeńskiej rodziców i to zarówno w wymiarze ogólnym, jak i w zakresie poszczególnych czynników składowych poczucia sensu życia. Częściej występowało podobieństwo w zakresie poczucia sensu życia między matkami i córkami niż między ojcami i córkami. Dane empiryczne ujawniły tendencje do częstego występowania niezgodności poczucia sensu między członkami rodziny (ojcowie, matki, córki, synowie) niż zgodności (52,4% wobec 47,6%). T. Rostowska. Transmisja międzypokoleniowa w zakresie wybranych wymiarów osobowości. W: Integracja małżeństwa i rodziny, jej podstawy i konsekwencje. Red. M. Ziemska. Warszawa 1990 s. 124-126. T. Rostowska. Transmisja międzypokoleniowa w zakresie postaw wartościujących i poziomów sensu życia między rodzicami a córkami. W: Z badań nad integracją małżeństwa i rodziny. Red. M. Ziemska. Warszawa 1990 s. 155-156.

<sup>12</sup> A. Felling, J. Peters, O. Schreuder. Religion im Vergleich: Bundesrepublik Deutschland und Niederlande. Frankfurt am Main 1987 s. 64.

<sup>13</sup> Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung. Bd. 1. Hrsg. von H. Hild. Gelnhäusen - Berlin 1974 s. 181.

<sup>14</sup> N. Havers. Der Religionsunterricht - Analyse eines unbeliebten Fachs. München 1972 s. 102-117.

- <sup>15</sup> A. Feige. Autonomie, Engagment, Distanz. Problemdimensionen im Verhältnis der Jugend zur Kirche. W: Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland. Hrsg. von F. X. Kaufmann, B. Schäfers. Opladen 1988 s. 167. I. Lukatis, W. Lukatis. Jugend und Religion in der Bundesrepublik Deutschland. W: Jugend und Religion in Europa. Hrsg. von U. Nembach. Frankfurt am Main 1987 s. 116-117.
- <sup>16</sup> P. H. Werhahn. Ist unsere Gesellschaft noch christlich? „Die Frau in unserer Zeit” 1987 nr 2 s. 17-21.
- <sup>17</sup> R. Köcher. Wandel des religiösen Bewußtseins in der Bundesrepublik Deutschland. W: Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland. Hrsg. von F. X. Kaufmann, B. Schäfers. Opladen 1988 s. 153.
- <sup>18</sup> I. Lukatis, W. Lukatis. Protestanten, Katholiken und Nicht-Kirchenmitglieder. Ein Vergleich ihrer Wert- und Orientierungsmuster. W: Religion und Konfession. Studien zu politischen, ethischen und religiösen Einstellungen von Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen in der Bundesrepublik Deutschland und in den Niederlanden. Hrsg. von K. F. Daiber. Hannover 1989 s. 42-43.
- <sup>19</sup> H. Barz. Postmoderne Religion - die junge Generation in den Alten Bundesländern. Opladen 1992 s. 84-88.
- <sup>20</sup> P. M. Zulehner, H. Denz, M. Beham, Ch. Friesl. Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990” - „Europäische Wertestudie - Österreichteil 1990”. Wien 1991 s. 101, 196.
- <sup>21</sup> F. Breid. Daten und Impulse zur Landpastoral. Ergebnisse der Dekanatsuntersuchung Sarleinsbach. Linz 1982 s. 160-163.
- <sup>22</sup> P. M. Zulehner, H. Denz. Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Düsseldorf 1993 s. 71-73.
- <sup>23</sup> P. M. Zulehner. Kirche im Übergang in freiheitliche Gesellschaft (referat w Wiedniu w 1993 r. na „Pastorales Forum”).
- <sup>24</sup> W. Prężyna. Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka. Lublin 1981 s. 153.
- <sup>25</sup> A. Pawelczyńska. Treść, dynamika i funkcje postaw wobec religii. W: Studenci Warszawy. Studium długofalowych przemian postaw i wartości. Red. S. Nowak. Warszawa 1991 s. 327-328.
- <sup>26</sup> I. Przybyłowska, K. Kistecki. Czynniki wpływające na nastawienia wobec studiowania w świetle wyników badań nad studentami Uniwersytetu Łódzkiego. „Przegląd Socjologiczny” 38: 1989 s. 163.
- <sup>27</sup> W. Konopacki. Analiza trafności zewnętrznej skali PIL (Crumbaugh, Macholick) jako zmiennej różnicującej badania socjologicznego. W: Studia z metodologii socjologicznych badań nad współczesnością. Red. I. Przybyłowska. Łódź 1990 („Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica”. T. 20) s. 146.
- <sup>28</sup> J. Tatarowicz. Aktualne problemy przemian światopoglądowych młodzieży. W: Religia a życie codzienne. Cz. 2. Red. I. Borowik. Kraków 1991 s. 154.
- <sup>29</sup> M. Libiszowska - Żółtkowska. Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne. Warszawa 1991 s. 114-115.
- <sup>30</sup> R. Inglehart stwierdził, że ludzie o tzw. orientacji postmaterialistycznej, mniej związani z tradycyjnymi religiami (np. katolicyzmem czy protestantyzmem), bardziej skłaniali się do myślenia o celu i sensie życia niż ludzie o tzw. orientacji materialistycznej. Jeżeli problem sensu życia wiąże się z religią, to ci pierwsi wykazywaliby więcej potencjalnej religijności niż ci drudzy. R. Inglehart. Kultureller Umbruch. Wertewandel in der westlichen Welt. Frankfurt am Main 1989 s. 245.
- <sup>31</sup> W latach osiemdziesiątych w Polsce - jak stwierdzają socjologowie - pustka życia duchowego, bezideowość i zakłamanie życia społecznego prowadziły wielu ludzi do Kościoła, który był zróżnicowany w proponowanych formach religijności i głosił konsekwentnie swoją prawdę. M. Grabowska. Zjawiska religijne i kłopoty z ich badaniem. W: Religijność społeczeństwa polskiego lat 80-tych. Od pytań filozoficznych do problemów empirycznych. Red. M. Grabowska, T. Szawiel. Warszawa 1989 s. 118-119.
- <sup>32</sup> Są to treści zawarte w Orędziu Jana Pawła II do narodu albańskiego z 25 kwietnia 1993 r. „L'Osservatore Romano” 14: 1993 nr 7 s. 8-10. „Dlatego wasz dramat, drodzy Albańczycy, dotyka, musi dotykać cały kontynent europejski: Europa nie może zapomnieć. A taką właśnie tendencję można dziś zauważyć: jak najszybciej zmienić temat, zapomnieć to, co było, patrzeć przed siebie. Jest to w pewnym sensie postawa słuszna, a nawet konieczna, pod warunkiem jednak, że zawsze żywa pozostanie pamięć o poprzednich doświadczeniach. Stanowi to niezbędny warunek uniknięcia w przyszłości tych samych godnych ubolewania błędów i jest podstawą autentycznego procesu pojednania” (s.9).
- <sup>33</sup> R. Duocastella. Géographie de la pratique religieuse en Espagne. „Social Compass” 12: 1965 nr 4-5 s. 293.

<sup>34</sup> Badani w 1980 r. Austriacy ustosunkowali się m. in. do trzech twierdzeń odnoszących się do sensu życia. Ich odpowiedzi były przyporządkowane od 1 (zdecydowanie zgadzam się) do 5 (zdecydowanie nie zgadzam się). Pierwsze twierdzenie: „sens życia istnieje w tym, aby zdobyć poważną pozycję”, zostało zaopiniowane według przyjętych stopni skali w następujący sposób: 1 = 21%; 2 = 17%; 3 = 29%, 4 = 13%; 5 = 18% (brak danych - 1%). Drugie twierdzenie: „właściwie nie wiem, po co człowiek żyje”, uzyskało następujące dane: 8%, 7%, 19%, 15%, 48% (3%); trzecie twierdzenie: „gdyby nie było Kościoła, nie byłoby nikogo, kto postawiłby problem sensu życia” - 26%, 17%, 22%, 10%, 21% (3 %). P.M. Zulehner. Religion und Kirche im Leben der Österreicher (Katholikenumfrage. Linearergebnisse). Passau 1980 s. 14,18.

<sup>35</sup> J. Mariański, W. Zdaniewicz. Wartości religijne i moralne młodych Polaków (raport z badań ogólnopolskich). Warszawa 1991 s. 174-208.

<sup>36</sup> Według badań zachodnioniemieckich i holenderskich nie ma istotnej różnicy w poczuciu bezsensu życia u kobiet i mężczyzn. A. Felling, J. Peters, O. Schreuder. Religion im Vergleich: Bundesrepublik Deutschland und Niederlande. Frankfurt am Main 1987 s. 78.

<sup>37</sup> W 1970 r. 48 % badanych w Górnej Austrii upatrywało sens życia w uzyskaniu ważnej pozycji w życiu (według oceny „zgadzam się całkowicie” i „zgadzam się”), w 1980 r. - 44%; w 1970 r. - 15% badanych nie wiedziało, po co właściwie człowiek żyje, w 1980 r. - 18%; wreszcie w 1970 r. 53% badanych uważało, że nikt nie troszczyłby się o problemy sensu życia, gdyby zabrakło Kościoła i w 1980 r. - 55%. Zmiany więc dokonały się w niewielkim stopniu. P. M. Zulehner. Religion und Kirche im Leben der Oberösterreicher. Ein Vergleich zwischen 1970 und 1980 (Linearergebnisse). Passau 1980 s. 16-22.

<sup>38</sup> Informacje uzyskane w Zakładzie Socjologii Religii SAC.

<sup>39</sup> W. Zdaniewicz. Młodzież polska wobec podstawowych wartości katolicyzmu na przestrzeni ostatnich 5 lat (mps).

<sup>40</sup> Religion. Polish Survey. Codebook. Warszawa 1992 s. 27-30.

<sup>41</sup> Tamże s. 9.

<sup>42</sup> S. Witek. Teologia moralna. T. 1 (cz. 1). Lublin 1974 s. 169.

<sup>43</sup> J. Mariański. W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne. Lublin 1990 s. 231-244.

<sup>44</sup> K. Rahner. Problem sensu jako problem Boga. „W Drodze” 1990 nr 7 s. 10. Według Katechizmu Kościoła katolickiego z 1992 r.: „Bóg stworzył nas, abyśmy Go poznawali, służyli Mu i miłowali Go, i w ten sposób dostąpili nieba. To błogosławieństwo czyni z nas uczestników boskiej natury i życia wiecznego. Dzięki niemu człowiek dostępuje chwały w Chrystusie i radości życia Świętej Trójcy”. „Ład. Katolicki Tygodnik Społeczny” 11: 1993 nr 14 s. 11.

<sup>45</sup> Katolicy austriaccy badani w 1981 r. wymienili wśród oczekiwań pod adresem Kościoła na pierwszym miejscu - pobudzanie myśli o Bogu (64% badanych) a dalej - stawianie problemów sensu życia (49%), troskę o niezadowolonych i wątpiących (48%), ustanawianie właściwego ładu seksualnego (42%), troskę o ludzi starszych (37%), troskę o ludzi biednych (37%) i chorych (29%). Wśród protestantów rolę Kościoła w stawianiu problemów sensu życia podkreślało 26 % badanych i tyle samo wśród osób, które wystąpiły formalnie z Kościoła (26 %). P. M. Zulehner. Ritual und Symbol in volkskirchlicher Situation. „Pastoraltheologische Informationen” 1983 nr 2 s. 259.

<sup>46</sup> „L'Osservatore Romano” 12: 1991 nr 7 s. 44.

<sup>47</sup> Chrześcijaństwo i kultura w Europie. Pamięć - Świadomość - Program. Akta sympozjum presynodalnego Watykan, 28-31 października 1991 roku. Kielce 1992 s. 347.