

# Władysław Piwowarski, Janusz Mariański, Kazimierz Ryczan

---

## Biuletyn socjologii religii

---

Collectanea Theologica 59/3, 105-118

---

1989

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.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII

**Zawartość:** I. KOŚCIÓŁ KATOLICKI W DIASPORZE KRAJÓW PÓŁNOCNEJ EUROPY. II. O KRYZYSIE RELIGIJNEGO SENSU ŻYCIA WSRÓD MŁODZIEŻY RFN. 1. Symptomy kryzysu religijnego. — 2. Religijność a sens życia w świadomości młodzieży. — 3. Znaki nadziei na wyjście z kryzysu religijnego\*.

### I. KOŚCIÓŁ KATOLICKI W DIASPORZE KRAJÓW PÓŁNOCNEJ EUROPY

Termin „diaspora” (od *diaspeirein*=rozpraszać) nie jest jednolicie rozumiany w odniesieniu do mniejszości wyznaniowych. Z jednej strony podkreśla się, że w diasporze tworzą one getta, tzn. rozproszone i wyizolowane zbiorowości, które rozwijają własne instytucje, odseparowane od życia społecznego, kulturalnego, politycznego i religijnego społeczeństwa globalnego, a w konsekwencji są statyczne i samozachowawcze; z drugiej natomiast zwraca się uwagę na fakt, że członkowie wspólnot wyznaniowych w diasporze żyją i działają jako zaangażowani wierni i obywatele w każdej dziedzinie życia i aktywności tak w bliskim, jak i w szerszym otoczeniu. Prawdopodobnie sytuacja mniejszości wyznaniowych kształtuje się w zależności od „miejsca i czasu”. Podczas gdy dawniej wspólnoty wyznaniowe w różnych krajach świadomie izolowały się od społeczeństwa, by strzec swej tożsamości, to współcześnie są one bardziej „otwarte” z uwagi na upowszechniający się ekumenizm.

Według N. Greinachera, pojęcie „diaspory” charakteryzuje się trzema cechami: a) statystyczną sytuacją mniejszości, b) brakiem warunków dla powstania i działalności jednej gminy chrześcijańskiej integrującej wszystkie pozostałe, c) konkurencją określonego systemu norm własnej, religijnej wspólnoty z systemem norm inaczej wierzącej lub niewierzącej większości<sup>1</sup>. Wymienione cechy pozwalają na wyróżnienie pewnych sytuacji diaspory, w których występują mniejszości wyznaniowe. I tak mogą być: „diaspora wyznaniowa” (mniejszość wyznaniowa istnieje w otoczeniu innego wyznania, ale stanowiącego większość); „diaspora laicka” (mniejszość wyznaniowa znajduje się w otoczeniu niewierzącej większości); „diaspora ideologiczna lub światopoglądowa” (mniejszość wyznaniowa egzystuje w otoczeniu niewierzącej lub nawet ideologiczno-ateistycznej większości); „diaspora pluralistyczna” (mniejszość wyznaniowa żyje i działa w pluralistycznym społeczeństwie); „diaspora nonkonformistyczna” (mniejszość wyznaniowa uplasowana jest w kontekście jednej z wielkich religii świata, np. islamu). Jak można wnosić z wyróżnionych typów, diaspora nie jest *nota ecclesiae* (znamię Kościoła), lecz pojęciem sytuacyjnym i kontekstowym. Inaczej mówiąc, mniejszość wyznaniowa tworzy diasporę w sytuacji określonego kontekstu, a nie wynika ona z jej istoty.

Mówiąc o sytuacji diaspory Kościoła katolickiego w krajach północnej Europy, trzeba najpierw przypomnieć, że chodzi tutaj o następujące kraje: Danię, Finlandię, Islandię, Norwegię i Szwecję. We wszystkich tych krajach Kościół ten stanowi znikomą mniejszość, co oznacza, że znajduje się w diaspo-

\* Biuletyn socjologii religii przygotowuje Zakład Socjologii Religii KUL pod kierunkiem ks. Władysława Piwowarskiego. Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Kazimierz Ryczan, Lublin.

<sup>1</sup> *Priesterjahrheft* 1988, s. 19—20.

rze. Nie jest to jednak wyłącznie „diaspora wyznaniowa”, lecz także „laicka” i „pluralistyczna”. Można nawet mówić o przejściu od pierwszego do drugiego i trzeciego typu diaspor. Chcąc to bliżej ukazać, należałoby się odwołać do historii.

Już od prawie 1000 lat kraje północnej Europy były schryścianizowane. Wiara katolicka zakorzeniła się w nich głęboko i trwała nieprzerwanie do pierwszej połowy XVI w., tj. do czasu wprowadzenia reformy luteranńskiej. Reforma ta na zasadzie *cuius regio eius religio* doprowadziła do odłączenia tych krajów od jedności z Kościołem katolickim. Nie jest dokładnie znane, jak przebiegało wprowadzenie protestantyzmu w poszczególnych krajach, a tym bardziej w diecezjach i parafiach. Niemniej pewne jest, że po reformacji wyznawanie wiary katolickiej było surowo zakazane, nawet pod karą śmierci. Głowa Kościoła protestanckiego, król, książę, konstytucyjnie regulowali przynależność wyznaniową. W tej sytuacji nie było tolerancji religijnej, a katolicyzm zamarł na przeszło dwa wieki. Wynika z tego, że Kościół w tych krajach nie został podzielony przez reformację; przeciwnie, zachował jedność, ale przekształcił się w państwowy Kościół protestancki. Na tym tle interesujące jest, że przynależność do tego Kościoła była inaczej traktowana niż w innych krajach Europy. W tych ostatnich o przynależności decydował chrzest niemowląt (afiliacja naturalna), zaś w krajach północnej Europy sam fakt urodzenia dziecka. Stanowi to specyfikę tych krajów.

Należy podkreślić, że dopiero z końcem XVIII w. pojawiają się idee wolności religijnej. Tolerowani są jednak wyłącznie katolicy-imigranci, nie zaś autochtoni. Ci ostatni musieli jeszcze długo czekać na rozluźnienia społeczne, a zwłaszcza prawne (zmiany norm konstytucji nastąpiły dopiero po II wojnie światowej). Napływający katolicy często przeżywali „szok kulturowy”. Początkowo wydawało im się, że spotkali taki sam Kościół, jaki opuścili we własnym kraju. Dopiero z czasem odkrywali, że znaleźli się w innym Kościele i w innym kontekście kulturowym. Byli oni wyizolowani, choć mieli swobodę działania. Mogli tworzyć wspólnoty religijne, do których z czasem przyłączali się także autochtoni. Było to jednak trudne ze względu na przeszczeń (duże odległości i trudności w nawiązywaniu kontaktu). Charakterystyczne jest do dzisiaj, że mimo nikłego procentu katolików w krajach północnej Europy znakomitą większość stanowią imigranci, a nie autochtoni.

Można zapytać, dlaczego dokonały się zmiany w krajach północnej Europy? Wydaje się, że najważniejszymi czynnikami są:

1) Proces sekularyzacji, który przeniknął społeczeństwa wszystkich wymienionych powyżej krajów, może najbardziej Danię i Szwecję. Mniejszość protestancka, która zachowała wiarę, znalazła się w diasporze Kościoła państwowego. Dechrystianizacja protestantyzmu w tych krajach stanowiła wyzwanie dla chrześcijan wierzących, aktywnych i praktykujących. Czynniki ten „oddolnie” oddziaływał na społeczeństwo i państwo w kierunku upowszechnienia tolerancji religijnej, obejmującej także katolików. Inaczej mówiąc, sekularyzacja i dechrystianizacja wpływały na rozluźnienie dawnych rygorów w dziedzinie religijnej i kościelnej tak ze strony społeczeństwa, jak i państwa; jednocześnie dla pewnych kręgów wyznawców protestantyzmu były wyzwaniem do tworzenia nowego typu społeczeństwa, tj. pluralistycznego i tolerancyjnego.

2) Sobór Watykański II, który przez uchwalone konstytucje i dekrety dokonał otwarcia na inne religie, wyznania i sekty, a nawet na światopogląd ateistyczny, czyli mówiąc ogólnie — na ekumenizm. Przyczyniło się to również do rozwoju ekumenizmu w krajach północnej Europy, najbardziej wśród katolików. Przeszali oni rozwijać misje, a zaczęli uprawiać dialog ekumeniczny, który traktują jako najważniejsze zadanie. Nawracanie należy już do przeszłości.

3) Wpływ pontyfikatu Jana Pawła II. Dawna niechęć do

Rzymu i papieżstwa zanika dzięki otwartości i pielgrzymowaniu do różnych krajów. Ludzie w krajach północnej Europy nigdy nie słyszeli tyle i tak pozytywnie o papieżu i o Kościele katolickim. Jan Paweł II przyczynił się do wzmocnienia autorytetu papieżstwa i Kościoła katolickiego wśród protestantów, a także wśród niewierzących. Wykazał bowiem, że Kościół katolicki jest prawdziwą wspólnotą ogólnoswiatową.

Niemniej katolicyzm w krajach północnej Europy jest bardzo słabo zakorzeniony. W czterech z nich granice diecezji pokrywają się z granicami kraju, mianowicie w Danii, Szwecji, Finlandii i Islandii, jedynie w Norwegii oprócz diecezji w Oslo są dwie prałatury — w Trondheim i Tromsø. Fakt ten wskazuje na rozległość terytorialną diecezji, a w konsekwencji na trudności działalności duszpasterskiej. Trudności te potęguje brak duchowieństwa. Liczba księży przedstawia się następująco: Dania — 107, Szwecja — 102, Norwegia — 61, Finlandia — 18, Islandia — 11.

Dla uzyskania całościowego spojrzenia na sytuację katolików w północnej Europie, warto jeszcze uwzględnić trzy elementy, tj. przestrzeń w km<sup>2</sup>, liczbę mieszkańców oraz liczbę i procent katolików<sup>2</sup>. Przedstawia się to następująco:

kraj	prześczeń w km <sup>2</sup>	liczba mieszkańców	liczba katolików	%
Dania	43 000	5 016 000	28 000	0,56
Szwecja	450 000	8 326 182	120 000	1,44
Norwegia	329 524	3 846 000	19 800	0,51
Finlandia	337 032	4 844 000	3 700	0,08
Islandia	103 000	235 000	1 700	0,72

Spośród wymienionych elementów najbardziej interesujący jest odsetek ludności katolickiej w stosunku do globalnej liczby mieszkańców. Jest on bardzo niski, ale właśnie katolicy w tych krajach stanowią prawdziwy „zaczyn” w całokształcie życia społecznego tak wśród protestantów (małej części gorliwych i większości zsekularyzowanych), jak i wśród niewierzących.

Należy dodać, że biskupi w diecezjach północnej Europy utworzyli Północną Konferencję Biskupów (Norwegia, 4 maja 1960 r.). Spotykają się oni co najmniej raz w roku w jednym z krajów dla wymiany informacji, koordynowania działań duszpasterskich, rozwiązywania problemów organizacyjnych oraz uzgodnienia, kto ma reprezentować PKB w Rzymie. Wspomniana Konferencja Biskupów znajduje materialne wsparcie w Bonifatiuswerk (RFN), które jednocześnie popiera współpracę jej z diasporą niemiecką (RFN i NRD).

Szczególnie aktywne są w krajach północnych zakony męskie i żeńskie. Zakony męskie odegrały dużą rolę intelektualną: jezuita w Danii i Szwecji, a dominikanie w Norwegii. Zakony żeńskie zaś pełnią funkcję charytatywną i społeczno-religijną: siostry św. Józefa z Chambery i elżbietanki. Są one czynne w szpitalach, klinikach, domach opieki, przedszkolach, szkołach, parafiach. Działalność ich zaznaczyła się szczególnie w Danii, Norwegii i Szwecji. Siostry zakonne były otwarte na wszystkich i miały wpływ na wszystkich. Mimo szerokiej działalności zakonów nie było dużo nawróceń na wiarę katolicką. Wskazuje to na fakt głębokiej presji Kościoła państwowego, trwającej przez wieki w tych krajach.

Mimo uboższego stanu posiadania (mała liczba księży i sióstr zakonnych, duże trudności finansowe, liczne uprzedzenia) Kościół katolicki w krajach północnej Europy uczynił więcej niż oczekiwiał. Zrozumiała to głównie inte-

<sup>2</sup> Por. mapa diaspory skandynawskiej (stan z r. 1986) dołączona do książki *Weltkirche in der Diaspora. Aus der katholischen Kirche in Nordeuropa*, Paderborn 1986.

ligencja protestancka (artyści i intelektualści), która nawracała się na katolicyzm. Przykładem jest norweska laureatka Nagrody Nobla Sigrid Undset, która przez swoje dzieła pisarskie i społeczne przyczyniła się do rozwoju i ugruntowania Kościoła katolickiego w krajach północnej Europy.

ks. Władysław Piwowarski, Lublin

## II. O KRYZYSIE RELIGIJNEGO SENSU ŻYCIA WSRÓD MŁODZIEŻY RFN

### 1. Symptomy kryzysu religijnego

We współczesnych wysoko rozwiniętych krajach Europy Zachodniej mówi się od wielu lat z upodobaniem o kryzysie sensu życia i religii, o kryzysie społeczeństwa dobrobytu, demokracji, tradycyjnych wartości itp. Słowo „kryzys”, które zmienia od czasu do czasu swoje znaczenie i odnosi się do bardzo zróżnicowanych stanów rzeczy, może być używane dla określenia jakiegoś braku (np. kryzys środków do życia, kryzys energetyczny) lub osłabienia czy zaniku jakichś form życia społecznego (np. kryzys małżeństwa i rodziny, kryzys wiary, kryzys jakiejś ideologii, kryzys moralności), wreszcie dla oznaczenia nagłych zmian (np. kryzys rewolucyjny) lub zmian stopniowych (np. kryzys zaufania do rządu)<sup>1</sup>.

Kiedy mówimy o kryzysie wiary w powiązaniu z problematyką sensu życia mamy na myśli coś więcej niż tylko spadek wskaźnika osób przyznających się do jakiegoś wyznania religijnego czy zmniejszanie się udziału w kościele religijnym, czy też osłabienie wpływu dogmatów wiary i norm etycznych na codzienne zachowania wiernych. Idzie o takie zmiany w postawach i zachowaniach religijnych ludzi, które wykraczają wyraźnie poza to, co jest uważane za „normalne” odchylenie od oficjalnych oczekiwań, co osiąga już istotnych elementów wiary w szerokich masach ludzkich. Jest to kryzys wartości religijnych w ogólności, a nie tylko określonych dziedzin wartości religijnych, kryzys radykalny, a nie tylko powierzchowny, odczuwany i definiowany przez ludzi jako znaczący. Zmiana o cechach kryzysu niesie więc z sobą szczególnie ważne trudności dla Kościołów. Z drugiej strony należy zauważyć, że kryzysy nie tylko niszczą „substancję” religijną społeczeństwa, ale mogą — pośrednio lub bezpośrednio — przyczyniać się do odrodzenia religijnego i przewyciężenia przestarzałych struktur eklezjalnych, być czynnikiem wyzwalamym energię i inicjatywę duszpasterską.

Pluralizacja i związane z nią procesy sekularyzacyjne sprawiają, że w rzeczywistości społecznej współzawodniczą różnorodne wzorce wyjaśniania i interpretacji życia. Kościół czy szerzej chrześcijaństwo traci monopol na przekazywanie sensu i orientacji życia. Zmniejszanie się wpływów Kościoła ma ten skutek, że w wolną przestrzeń wchodzi różnorodni „producenci sensu”, niosący zarówno religijne, jak i świeckie światopoglądy. Człowiek co prawda szuka tego, co absolutne i kategoryczne, bowiem bez odniesień transcendentnych nie może żyć, ale jego dochodzenie do „orientacji i sensu” jest w sytuacji konkurencji różnych światopoglądów wyraźnie utrudnione. Konsekwencją pluralizacji światopoglądowej jest zajmowanie przez wielu ludzi współczesnych Europy Zachodniej tylko formalnego i zewnętrznego stosunku do religii, przez co traci ona szersze możliwości wpływania na życie jednostkowe i zbiorowe. Postawy wobec religii są z reguły mało klarowne i niekonsekwentne. Religijność jako fenomen wielowymiarowy obejmuje różne aspekty, nie zawsze ze sobą ściśle powiązane.

Według oceny skrajnych krytyków Kościoła społeczeństwo RFN walc-

<sup>1</sup> L. Kołakowski, *Die sogenannte Krise des Christentums*, Frankfurter Allgemeine Zeitung, z 17 kwietnia 1976.

dzi w okresie kultury pochrześcijańskiej, o zredukowanych kształtach Kościoła ludowego, Kościół jest w defensywie, staje się „poznawczą” mniejszością, znajduje się w fazie deinstytucjonalizacji religijnej i w sytuacji misyjnej. F. X. Kaufmann mówi o procesach ukościelenia chrześcijaństwa (Kościół jako wyspecjalizowane instytucje dla rozwiązywania problemów religijnych), Th. Luckmann wskazuje na nowe niekościelne formy religijności nie zorientowane wprost na transcendencję.

Podkreśla się, że sekularyzacja oznacza na płaszczyźnie ogólnospołecznej utratę społecznie integrujących i uzasadniających sens funkcji oraz utratę monopolu w zakresie interpretacji ostatecznych i społecznie obowiązujących prawd; na płaszczyźnie chrześcijaństwa ukształtowanego w formach kościelnych — osłabienie wpływów Kościołów na różne dziedziny życia społecznego; na płaszczyźnie wspólnot kościelnych — spadek udziału w życiu wspólnotowym, szczególnie w dziedzinie działań kulturowych; na płaszczyźnie indywidualnej — osłabienie znaczenia motywacji religijnych i norm uzasadnionych religijnie w kształtowaniu życia ludzkiego (dystans wobec Kościoła)<sup>2</sup>.

P. M. Zulehner wskazuje na niebezpieczeństwo „gettyzacji” religii w społeczeństwie lub ograniczenia życia religijnego do wewnętrznych ram Kościoła, o pogłębianiu się polaryzacji między *Kirchennahe* i *Kirchenferne*, między osobami religijnymi i niereligijnymi. Działania sakramentalne stanowią jeszcze znaczący obszar kontaktów katolików z Kościołem, z drugiej jednak strony duszpasterstwo sakramentalne — jak jest ono realizowane dzisiaj — nie oddziałuje wyraźnie na katolików zdystansowanych<sup>3</sup>. Z drugiej strony religijność nie ogranicza się do jej kościelnego wyrazu ani do dogmatycznie określonych kształtów. Wielu stawia pytanie, czy społeczeństwo RFN jest jeszcze społeczeństwem chrześcijańskim.

Spółeczeństwo RFN przeżyło w latach siedemdziesiątych fazę katastrofalnego osłabienia życia religijno-kościelnego. Do 1968 r. nie zauważono bardzo wyraźnych oznak spadku religijności, tak w zakresie postaw wobec Kościoła, jak i praktykowania wiary oraz akceptacji treści religijnych. W latach 1968—1973 nastąpił gwałtowny przełom. W połowie lat sześćdziesiątych 55% katolików uczestniczyło jeszcze regularnie lub prawie regularnie we Mszy św., w 1969 r. — już tylko 48%, a w 1973 r. — 35% (pod koniec lat czterdziestych — 51%). Do 1980 r. trwał powolny proces zmniejszania się udziału katolików w kulcie niedzielnym. Obecnie prawie połowa regularnie uczestniczących w niedzielnej Mszy św. to ludzie w wieku powyżej 65 lat (praktyki niedzielne jako przejaw kultury wieku starszego).

Jakkolwiek spadek udziału we Mszy św. niedzielnej nie oznacza jeszcze automatycznie wyraźnego pomniejszenia znaczenia wartości religijnych, wskazuje jednak na osłabienie zaufania do Kościoła oraz gotowości akceptacji jego wskazań i zaleceń. Kompetencje Kościoła są definiowane dość wąsko, ograniczane niekiedy do sprawowania kultu oraz pomocy w szukaniu odpowiedzi na problemy sensu życia i śmierci. W odniesieniu do sensu życia większość członków społeczeństwa RFN nie oczekuje pomocy od Kościoła, przy znacznym różnicowaniu pokoleniowym: 28% młodych będących w wieku 18—24 lat i więcej niż dwie trzecie starszych będących w wieku powyżej 65 lat oczekuje pomocy od Kościoła w poszukiwaniu sensu życia. Tylko 26% młodzieży przyznaje Kościołowi bardzo duże lub duże znaczenie (48% ogółu

<sup>2</sup> F. X. Kaufmann, *Kirche und Religion unter den Bedingungen von Modernität*, w: *Moderne und Religion. Geistliche und strukturelle Folgen der Säkularisierung für die Kirche*, wyd. H. May i K. Lorenz, Rehbürg-Loecum 1986, 5.

<sup>3</sup> J. Balaban, *Auf dem Weg zur „zweiten“ Evangelisierung? Die distanzierte Kirchlichkeit als Herausforderung an das pastorale Handeln*, w: *Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft*, wyd. E. Schulz, H. Brosseder i H. Wahl, St. Ottilien 1987, 117—134.

ludności), a 19% — uznaje kompetencje Kościoła w sprawach życia rodzinnego (35% ogółu ludności)<sup>4</sup>.

Według badań Instytutu Demoskopijnego w Allensbach z 1986 r., prowadzonych na zlecenie czasopisma „Stern”, 66% obywateli RFN wierzyło w Boga osobowego (15% — nie, 19% — niezdecydowani), więcej starszych niż młodszych, więcej katolików niż protestantów. Za ludzi religijnych uważało się 55% badanych, 25% — za niereligijnych i 17% — za niezdecydowanych; 38% badanych deklarowało się jako chrześcijanie nie identyfikujący się z Kościołem. Wskaźnik regularnie uczęszczających do kościoła był niski i wynosił 23% (39% wśród katolików i 13% wśród protestantów); 20% — uczęszczało do kościoła od czasu do czasu, 35% — rzadko i 22% — nigdy.

Wśród ludzi młodych będących w wieku 16—20 lat 53% wierzyło w Boga osobowego, 22% — nie wierzyło i 25% — to niezdecydowani; 38% badanych ludzi młodych określiło siebie jako religijnych, 33% — jako niereligijnych, 5% — jako zdecydowanych ateistów i 24% — jako niezdecydowanych w sprawach wiary. Wskaźnik uczęszczających regularnie do kościoła wynosił 11%, od czasu do czasu — 15%, rzadko — 40% i wcale — 34%. Warto dodać, że tylko 31% ludzi młodych wierzyło zdecydowanie w życie po śmierci, 12% — w istnienie szatana, 9% — w istnienie tylko jednej prawdziwej religii i 6% — w Biblię jako Słowo Boże (29% traktuje Biblię jako podstawę swojej wiary). Astrologię i horoskopy traktowało jako interesującą sprawę 45% badanych będących w wieku 16—29 lat (39% ogółu badanych), 24% uważało to za niebezpieczne oszustwo i 31% nie miało wyrobionego zdania na ten temat<sup>5</sup>.

Badania Instytutu Demoskopijnego w Allensbach z 1981 r. wykazały, że zwartości światopoglądowa rodziny RFN jest znacznie niższa niż w innych krajach zachodnioeuropejskich i w USA. Tylko 49% badanych podzielało poglądy rodziców w sprawach moralnych, 47% — w sprawach religijnych, 44% — w postawach wobec innych ludzi, 28% — w kwestiach politycznych i 13% — w kwestiach etyki seksualnej. Odpowiednie wskaźniki dla całej Europy Zachodniej wynosiły: 63%, 56%, 55%, 36%, 23% i dla USA: 84%, 74%, 70%, 48%, 41%. Obniżony konsens rodzinny w RFN związany jest prawdopodobnie z przeszłością i dziedzictwem kulturowym tego kraju.

Zdecydowana większość rodziców RFN wyklucza problemy światopoglądowe ze sfery ich odpowiedzialności wychowawczej i pragnie, by dzieci rozwijały się osobowościowo w sposób wolny. Dotyczy to szczególnie takich spraw jak przekonania religijne, poglądy polityczne, wzory osobowe, spędzanie czasu wolnego, dobór lektury. Jedynie kadra kierownicza i wyżsi urzędnicy państwowi byłiby skłonni nieco częściej niż pozostali wpływać na wychowanie dzieci także i w tych dziedzinach. Wola oddziaływania na młode pokolenie przejawia się w odniesieniu do takich spraw jak zachowania społeczne (75% badanych), gotowość do osiągnięć (61%), zachowanie się wobec innych ludzi (62%), wobec słabszych (57%), wobec rodziny (59%), umiarkowanie porządku (64%), stosunek do prawdy (73%) i postawy wobec pracy (61%)<sup>6</sup>.

Według R. Köcher poglądy wielu rodziców na wychowanie są fałszywe. Jeżeli na przykład przekonania religijne nie zostaną ukształtowane w procesie wychowania, wówczas wolność wyboru światopoglądu nie zostanie zagwarantowana, lecz wręcz utrudniona. Badania socjologiczne dowodzą, że o wiele łatwiej jest porzucić jakiś system wartości niż dojść do jakiegos

<sup>4</sup> R. Köcher, *Tradierungsprobleme in der modernen Gesellschaft*, w: *Tradierungskrise des Glaubens*, wyd. E. Feifel i W. Kasper, München 1987, 168—170.

<sup>5</sup> *Stern-Umfrage über Glaube und Kirche in Deutschland*, Stern 1987, nr 15, 88—98. P. H. Werhahn, *Ist unsere Gesellschaft noch christlich?*, *Die Frau in unserer Zeit* 1987, nr 2, 16.

<sup>6</sup> R. Köcher, *Unterschützte Funktionen der Familie*, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, z 13 marca 1988 (B 13/88), 31—33.

światopoglądu, który nie został przekazany w procesie wychowania. Rodzice, którzy nie wychowują swoich dzieci religijnie, w istocie utrudniają im w sposób decydujący dojście do wiary. Rodzina jest najważniejszą instancją przekazu wartości światopoglądowych i nie powinna być wyęrzczana przez żadną inną instytucję<sup>7</sup>.

Zmiana stosunków wewnątrzrodzinnych sprawia, że rodzice — zwłaszcza młodsi — coraz częściej traktują zadania wychowawcze związane z przekazem wiary jako zadanie Kościoła, pozostawiając dzieciom swobodę decyzji co do wyboru nauki Kościoła. Tego rodzaju postawy wychowawcze rodziców nakładają się na różnorodność wpływów spoza kręgów rodzinnych. W rezultacie coraz rzadziej dokonuje się przekaz wartości religijnych w rodzinie w formie oddziaływania osobowego. To samo dotyczy także przekazu innych wartości i norm<sup>8</sup>. Związek pomiędzy przemianami w systemach wartości a przemianami religijnymi nie został wyraźnie przebadany w socjologii.

Badania socjologiczne z lat osiemdziesiątych mówią o oznakach pewnej polaryzacji w religijności obywateli RFN. Z jednej strony wzrasta liczba osób nie mających żadnych więzi z religią, z drugiej strony zaś poszerzają się kręgi osób silnie zaangażowanych w sprawy religijne<sup>9</sup>. Dzieci przejmują w ograniczonym zakresie postawy religijne swoich rodziców, a przekaz wartości religijnych w rodzinach RFN jest słabszy niż w innych krajach zachodnioeuropejskich. Osłabienie znaczenia chrześcijaństwa i aktywności kościelnej zaznacza się szczególnie w młodym pokoleniu.

## 2. Religijność a sens życia w świadomości młodzieży

W dalszej części opracowania zamierzamy przedstawić w miarę realny wizerunek młodzieży RFN — realny, tzn. obejmujący to, co zostało w ostatnich latach stwierdzone w studiach empirycznych. Nie będzie to wizja całościowa, ale jedynie fragmentaryczny opis stanu świadomości religijnej młodego pokolenia RFN, w powiązaniu z zagadnieniem sensu życia. Zreferujemy wyniki kilku sondaży reprezentatywnych, w których zostały uwzględnione problemy sensu życia i religii.

Od początku lat siedemdziesiątych wielu socjologów, psychologów i politologów mówi o kryzysie sensu. Jedni wiążą ten kryzys z osłabieniem wiary religijnej i więzi z Kościołem. Inni podkreślają, że sekularyzacja i zmierzch wszelkiej ideologii (*Entideologisierung*) doprowadziły do tego, że sens życia dla wielu ludzi w społeczeństwach zachodnich wiązał się ze wzrostem dobrobytu i techniczno-ekonomicznym postępem. W sytuacji załamania się optymistycznej wiary w postęp techniczny niosący indywidualne i społeczne gratyfikacje, a także w ideologie obiecujące nowy szczęśliwy świat, łatwo jest o głęboko sięgające kryzysy sensu. Istniejący deficyt sensu nie da się skompensować konsumizmem.

Jeszcze inni dostrzegają kryzys legitymizacji w systemie kapitalistycznym (J. Habermas) oraz upadek wartości podstawowych. W miejsce zakwestionowanych wartości tradycyjnych — najczęściej związanych z religią — wciskają się różnego rodzaju mistycyzmy<sup>10</sup>. Nie udaje się na ogół zaspokoić potrzeby sensu życia bez religijnej transcendencji. Społeczeństwo zaś, które nast-

<sup>7</sup> R. Köcher, *Abwendung von der Kirche. Eine demoskopische Untersuchung über Jugend und Religion*, Herder Korrespondenz 35 (1981) 443—446.

<sup>8</sup> F. X. Kaufmann, *Die Rolle der Religion in mitteleuropäischen Gesellschaften*, w: *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen*, wyd. J. B. Metz i P. Rottländer, München 1988, 88.

<sup>9</sup> W. Lorang, *Kościoty chrześcijańskie i religijność w RFN dziś*, Więź 31 (1988) nr 9, 103—107.

<sup>10</sup> *Lexikon des Sozialismus*, wyd. Th. Meyer, K. H. Klär, S. Miller, K. Novy i H. Timmermann, Köln 1986, 545—546.



wione jest wyłącznie na produkcję i jej wzrost, stwarza warunki niesprzyjające rozwojowi człowieka i tworzeniu się sensu<sup>11</sup>.

Psychoterapeuci wskazują na postępujące symptomy kryzysu w młodym pokoleniu: nuda, brak zainteresowań, wewnętrzne napięcia, samotność, pustka duchowa, bezduszne stosunki międzyludzkie, osłabienie tożsamości osobowej itp. Na tym tle występują różne formy reakcji ucieczkowych: alkohol, narkotyki, przestępstwa kryminalne, akces do skrajnych ideologii politycznych lub religijnych, samobójstwa („ucieczka bez powrotu”). Przyczyny tego stanu rzeczy tkwią według R. Affemanna przede wszystkim w samym społeczeństwie i jego przekształcaniach prowadzących do upadku rodziny, dominacji postaw konsumpcyjnych, fałszywie rozumianej wolności, indywidualizmu, osłabienia więzi emocjonalnych i utraty kreatywności. Aby więcej produkować pobudza się — przy pomocy psychologii i socjologii reklamy — nowe potrzeby konsumpcyjne<sup>12</sup>.

Zachwianie poczucia sensu życia u ludzi młodych jest spowodowane m. in. lękiem przed przyszłością. Lęk ten wynika z różnych źródeł: a) bezrobocie i ogólne pogorszenie się szans wykształcenia i zawodu; b) narastające niszczenie środowiska naturalnego i więzi osobowych; c) postępujący wyścig zbrojeń i narastające niebezpieczeństwo wojny; d) dalsze ograniczanie rozwoju osobowego przez rozciąganie myślenia i działania ekonomicznego na wszystkie dziedziny życia, przez biurokrację i państwową kontrolę; e) problemy rosnących mniejszości narodowych i innych w społeczeństwie dobrobytu<sup>13</sup>.

Wielu ludzi młodych wyraża powątpiewanie, czy w przyszłości będzie można jeszcze prowadzić życie godne człowieka albo czy świat w ogóle ma jakąś przyszłość. Uczucie niepewności wzmacnia zachwianie tradycji mających w sobie moc stabilizującą, a także mobilność struktur społecznych i wielość światopoglądów. W zmiennych sytuacjach pojawia się zjawisko niepewności co do przyszłości (zanik optymizmu rozwojowego w porządku społecznym). U młodych słabnie postawa prospektywna, tzn. nastawienie na przyszłość, na rzecz postawy prezentystycznej, czyli o wyraźnej dominacji terażniejszości. Postawa retrospektywna związana z przeszłością jest spotykana najrzadziej.

Czy rzeczywiście pesymistyczny obraz młodego pokolenia odpowiada rzeczywistości? Jak upowszechnione jest w świadomości ludzi młodych poczucie sensu i bezsensu? W czym się ono konkretnie przejawia? Czy rzeczywiście pytania: „jaki jest sens mojego życia?”, „kim jestem?”, „dlaczego muszę umrzeć?”, są przesuwane poza granice ludzkiej świadomości? Czy współczesne wysoko rozwinięte społeczeństwa produkujące nadmiar dóbr ignorują równocześnie potrzeby sensu życia lub są wobec tych potrzeb obojętne?

W studium „Allbus '82” posłużono się listą 10 zdań dla określenia akceptacji sensu życia, zwątpienia w niego lub zakwestionowania, a także roli wiary w istnienie Boga i życie po śmierci w uzasadnieniu sensu ludzkiej egzystencji. Młode pokolenie (18—29 lat) i starsze (30 i więcej lat) reprezentowało w większości przekonanie, że życie ma sens, ale trzeba mu ten sens nadać. Poczucie bezsensu i zwątpienia obejmowało zdecydowaną mniejszość badanych osób. Młodzi rzadziej niż starsi powoływali się na istnienie Boga lub życie po śmierci jako formułę uzasadniającą sens życia, większość z nich

<sup>11</sup> H. Gollwitzer, *Ich frage nach dem Sinn des Lebens*, München 1937, 9.

<sup>12</sup> R. Affemann, *Krank an der Gesellschaft*, Stuttgart 1973; tenże, *Geschlechtlichkeit und Geschlechterziehung in der modernen Welt*, Gütersloh 1970.

<sup>13</sup> *Bericht der Enquete-Kommission „Jugendprotest im demokratischen Staat” gemäss des Deutschen Bundestages vom 26. Mai 1981 — Drucksache 9/411, 14—15.*

kwestionowała ten kierunek uzasadnień. Wśród młodzieży zmienna niezależna „religijność” nie różnicowała odpowiedzi na temat poczucia bezsensu życia czy konieczności nadania życiu jakiegoś sensu. W świetle tych wyników empirycznych należałoby powiedzieć, że problem tworzenia się sensu życia nie jest rozumiany przede wszystkim lub wyłącznie jako kwestia religijna. Młodzi katolicy i ewangelicy przejawiali w sprawach sensu życia podobne postawy. Jedynie młodzi nie należący do Kościoła rzadziej niż pozostali akceptowali absolutnie sformułowane twierdzenia o życiu przebiegającym według określonego planu i wyraźnie rzadziej o religijnym sensie życia; nie różnili się natomiast w ocenie bezsensu życia<sup>14</sup>.

Przeprowadzone na początku lat osiemdziesiątych badania nad członkostwem w Kościele ewangelickim ujawniły, że problemy związane z sensem życia i śmierci oraz cierpienia w świecie nie zniknęły z pola świadomości ludzi młodych. Na przykład w gronie rodzinnym lub w kręgu przyjaciół i kolegów rozmawiało o problemie sensu życia 17% badanych w wieku 14–24 lat — często, 31% — czasem, 27% — rzadko, i 25% — prawie nigdy (wskaźnik dla całej badanej populacji: 17%, 33%, 27%, 18%). Problem sensu życia był częściej przedmiotem rozmów ludzi dorosłych niż młodzieży, ale w obydwu pokoleniach pojawiał się częściej niż problem religii i Kościoła<sup>15</sup>. Ci, którzy częściej rozmawiali na tematy religijno-kościelne, częściej także uwzględniali problemy śmierci, sensu życia i cierpienia. Osoby bardzo ściśle związane z Kościołem w 76% rozmawiały często lub czasem o sensie życia, natomiast ci, którzy w ogóle nie czuli się związani z Kościołem — tylko w 43%. Jeszcze większe różnice zaznaczyły się w odniesieniu do tematyki cierpienia, śmierci i religii<sup>16</sup>.

Sondaż przeprowadzony w 1985 r. przez EMNID-Institut wśród młodzieży w wieku 14–21 lat ujawnił, że najważniejsze wartości są lokowane w prywatnej sferze życia: mieć dobrych przyjaciół — 82% badanych, kochać i być kochanym — 72%, żyć w wolności — 71%. Na dalszych miejscach znalazły się: zadowolenie w zawodzie — 68%, podróże i zwiedzanie świata — 59%, uprawianie sportu — 58%, posiadanie marzeń — 58%, sukces w zawodzie — 52%, dużo pieniędzy — 48%, rozwijanie swoich uzdolnień — 48%, przeżywanie natury — 47%, uczenie się wciąż czegoś nowego — 46%, bycie dla innych — 43%, dużo zjeść i wypić — 42%, posiadanie dzieci — 39%, zdecydowane przekonanie o sensie życia — 38%, mieć ojczyznę — 31%, być twórczym — 28%, żyć chwilą bieżącą — 22%, interesować się sztuką — 14%, mieć zdecydowane przekonanie religijne — 14%. W porównaniu z 1981 r. nie nastąpiły w dziedzinie uznawanych przez młodzież wartości żadne istotne przekształcenia.

Twierdzenie „życie moje nie ma żadnego sensu” zaakceptowało tylko 7% badanej młodzieży w 1985 r. i 10% w 1983 r.; odrzuciło 86% w 1985 r. i 84% w 1983 r. (odpowiedzi pośrednie odpowiednio: 5% i 13%). Zdecydowana większość młodzieży dostrzegała sens w życiu, także młodzież poszukująca pracy. Do sensownego życia należy także — zdaniem większości — posiadanie dzieci. W porównaniu z początkiem lat osiemdziesiątych oczekiwania co do przyszłości stały się bardziej pozytywne, zmniejszyło się poczucie niepewności. Wyraźna większość młodego pokolenia patrzy z ufnością w najbliższą przyszłość. Wśród czynników kształtujących postawy życiowe religia

<sup>14</sup> I. Lukatis, W. Lukatis, *Jugend und Religion in der Bundesrepublik Deutschland*, w: *Jugend und Religion in Europa*, wyd. U. Nembach, Frankfurt am Main 1987, 117 i 139–140.

<sup>15</sup> A. Feige, *Autonomie, Engagement, Distanz. Problemdimensionen im Verhältnis der Jugend zur Kirche*, *Gegenwartskunde* 37 (1988) nr 5, 166–167.

<sup>16</sup> *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*, wyd. J. Hanselmann, H. Hild i E. Lohse, Gütersloh 1984, 164–166.

zdaje się odgrywać rolę drugoplanową. Tylko 32% badanych potwierdziło, że religia stanowi istotną część ich życia<sup>17</sup>.

Wyniki uzyskane w ramach Shell-Studie w 1985 r. wskazują, że religia jest wciąż obecna w świadomości młodzieży RFN, chociaż w sposób niejasny i zindywidualizowany. Szczególnie wskazuje na to analiza 1330 listów autobiograficznych, uwypuklających wielorakość pojęć i przedstawień religijnych w świadomości młodych ludzi. Dość często te ogólne nastawienia religijne wiązały się z konsekwencjami etycznymi, szczególnie w trzech ważnych dziedzinach współczesnego życia, jak środowisko, rozbrojenie, bezrobocie. Te wartości mają swój rodowód chrześcijański, jednak w świadomości społecznej młodego pokolenia występują w sposób niejasny, selektywny i subiektywny. Mniejsze znaczenie w tej religijności odgrywa osoba Chrystusa, większe zaś Bóg, ujęty jednak bardziej w znaczeniu filozoficznym niż teologicznym.

Młodzi, którzy poszukują stałej orientacji życiowej i stawiają pytania o sens życia i śmierci, nie potrafią odnaleźć w wierze dostatecznych odpowiedzi, tym bardziej w Kościele jako instytucji. Kościół często jest utożsamiany z orientacją na tradycję, na to, co przeszłe i nie do pogodzenia z podstawową potrzebą samorealizacji. Stąd wielu młodych próbujących traktować religię jako nośnik nadziei i sensu, czuje się w Kościele obco i bez perspektyw. W mniejszym stopniu można mówić o zmniejszaniu się sensotwórczej funkcji religii<sup>18</sup>. W postawach religijnych młodzieży można odnaleźć wiele elementów chrześcijańskich, ale nie tworzących zwartej całości, raczej przyjmowanych wybiórczo, według tego, jak one pasują do aktualnej biografii życiowej jednostki. Wśród asymilowanych tez religijnych znajdują się również myśli i impulsy pochodzące z religii niechrześcijańskich. Pragnienie sensu życia pojawia się dość często w wypowiedziach młodzieży, ale w swoich poszukiwaniach czuje się ona osamotniona, nie znajduje wsparcia u innych, także w Kościele<sup>19</sup>.

Sondaż przeprowadzony przez Instytut GfM-GETAS, na zlecenie czasopisma „Brigitte” w 1987 r., wśród obywateli RFN w wieku powyżej 18 lat wykazał, że takie wartości jak uczciwość i wspólnotowość oraz partnerstwo zyskują na znaczeniu, natomiast konsumizm i kariera stoją na końcu skali osobowych wartości. Coraz więcej ludzi — zwłaszcza młodych — zaczyna wątpić w materialny standard jako podstawę sensu życia, natomiast takie zagrożenia jak aids, bomba atomowa, zanieczyszczenie środowiska, a także poczucie bezsilności wobec tych zagrożeń, wzmagają lęk i strach społeczny.

Wśród badanych w wieku 18—29 lat 16% zastanawiało się „bardzo silnie” nad problemem, po co się właściwie żyje, jaki jest sens ludzkiego życia (29% — dość silnie, 41% — słabo i 13% — w ogóle nie); 18% badanych myśli obecnie znacznie częściej niż dawniej nad sensem życia, 25% — nieco częściej, 43% — bez zmian, 5% — rzadziej i 9% — w ogóle nie stawia sobie tych problemów; 31% badanych sądzi, że kobiety częściej niż mężczyźni stawiają pytanie o sens życia, 4% — że mężczyźni i 65% — nie dostrzega różnic. Trzy czwarte ludzi młodych uważa, że życie ma sens i człowiek może

<sup>17</sup> Werthaltungen, Zukunftserwartungen und bildungspolitische Vorstellungen der Jugend 1985. Eine Repräsentativbefragung des EMNID-Instituts, wydał Bundesminister für Bildung und Wissenschaft, Bonn 1985, 3—11.

<sup>18</sup> L. Bily, *Aug in Auge mit der Religion. Jugend und Religion in der Shell-Studie „Jugend+Erwachsene '85”*, w: *Religion und Jugend in der Shell-Studie. Jugend+Erwachsene*, wyd. M. Lechner i F. Schmid, München 1987, 14—15.

<sup>19</sup> *Jugendliche+Erwachsene '85. Generationen im Vergleich*, wyd. Jugendwerk der Deutschen Shell, t. 4, Opladen 1985, 339—385. W. Höbsch, *Jugend '85. Zur Situation Jugendlicher in unserer Gesellschaft*, Pastoralblatt 38 (1986) nr 1, 34—37.

go doświadczyć, 23% — że życie ma sens, ale jest on dla pojedynczego człowieka zakryty i 3% — w ogóle nie wierzy w jakikolwiek sens życia; 25% badanych jest bardzo zadowolonych z życia, 42% — zadowolonych, 29% — ani zadowolonych, ani niezadowolonych i 4% — jest wyraźnie niezadowolonych z życia.

Sens jest przeżywany w różnych dziedzinach i sferach życia: w pożyciu małżeńskim lub w przyjaźni (51% badanej młodzieży), w wychowaniu dzieci (21%), w wierze w Boga (16%), w wierze w jakąś istotę wyższą (14%), w osobistych osiągnięciach (59%), w miłości do innych ludzi (46%), w zaangażowaniu społecznym (25%), w osobistym poświęceniu się dla budowy lepszej pokojowej przyszłości (27%), w osiąganiu dobrobytu (24%). Spośród sił, które określają lub wpływają najsilniej na człowieka, na pierwszych miejscach wymieniano: samego siebie — 39% badanych, zewnętrzne okoliczności i warunki życia — 33%, los — 13%, Boga — 12%, politykę światową — 1%. Według oceny 16% badanych zmierzamy ku lepszej przyszłości, według 41% — do gorszej, według 25% — do takiej samej (18% — brak zdania).

Znaczna część młodego pokolenia jest przekonana, że wspólnoty religijne mogą pomóc człowiekowi w odnalezieniu i przeżyciu sensu życia (60% badanych). Od kilku do kilkunastu procent badanych osób interesuje się lub nawet należy do nowych ugrupowań religijnych, zwanych sektami lub religiami młodzieżowymi (szczególnie grupy medytacyjne, joga, buddyzm). Jakkolwiek nie ulega wątpliwości, że młode pokolenie w RFN jest mniej zdecydowane w strukturze doświadczenia religijnego niż pokolenie rodziców, to jednak w ogromnej większości jest ono skłonne do poszukiwania jakiejś formy religijności<sup>20</sup>.

Sens życia pozostaje zawsze w związku z uznawanymi wartościami. O ile rodzina była i jest uznawana za bezwarunkową podstawę udanego i szczęśliwego życia (78% badanych w wieku 18—79 lat w 1953 r. i 73% — w 1979 r.), o tyle w postawach wobec rodziny zachodziły określone zmiany. W sondażach na temat wartości nadających sens życiu, realizowanych w latach 1974—1985 wśród ludności powyżej 16 roku życia, zauważono pewne charakterystyczne tendencje wiodące. W opisie celów nadających sens życiu straciły na znaczeniu pod koniec lat siedemdziesiątych takie wartości jak troska o rodzinę (od 67% w 1974 r. do 54% w 1982 r.) i o własne dzieci (od 58% do 49%), a także wartości prospołeczne jak „być dla innych” (od 24% do 15%), „współdziałać na rzecz poprawy społeczeństwa” (od 36% do 24%) i „poświęcić się dla jakichś idei” (od 23% do 15%). Równoległe zaznaczył się wzrost takich dążeń jak „używanie życia” (od 27% do 38%) i „osiągnąć osobiste szczęście” (od 48% do 52%).

W połowie lat osiemdziesiątych tendencja do zaspokajania własnych potrzeb i życzeń (jako podstawa sensu życia), połączona z niedocenianiem zaangażowania na rzecz innych, została jakby zahamowana. Co prawda niektóre egocentryczne i hedonistyczne cele zyskały jeszcze na znaczeniu („używanie życia” preferowało w 1985 r. 45% badanych), ale równocześnie — jako przeciwwagę — należy odnotować wzrost troski o rodzinę i społeczeństwo, a także większą orientację na wartości moralne. Jedynie wartości religijne utrzymały bez zmian swoją niską akceptację jako nośniki sensu życia. W 1974 r. 21% badanych aprobowало jako cel nadający sens życia „zrobić to, co się Bogu podoba”, w 1985 r. — 20%<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> *Sinnsuche. Eine repräsentative Untersuchung*, wyd. „Brigitte”, Hamburg 1988.

<sup>21</sup> R. Köcher, *Einstellungen zu Ehe und Familie im Wandel der Zeit. Eine Repräsentativuntersuchung im Auftrag des Ministeriums für Arbeit, Gesundheit, Familie und Sozialordnung Baden-Württemberg*, Stuttgart 1985, 4—7.

### 3. Znaki nadziei na wyjście z kryzysu religijnego

Każdy kryzys — w życiu jednostkowym i zbiorowym — zawiera immanentne możliwości ujemne i dodatnie. Istnieje zawsze — jak zauważa J. Szczepański — możliwość wyjścia z kryzysu przez wykorzystanie jego dodatnich możliwości, przez dokładne zbadanie obiektywnych i rzeczowych przyczyn oraz warunków kryzysu, rozpoznanie czynników pogłębiających lub też neutralizujących jego przejawy, a także opanowanie przeżyć paraliżujących wolę działania i wyjścia z kryzysu<sup>22</sup>. Kryzysy religijne nie są procesami nieodwracalnymi. Istnieją realne możliwości ich stopniowego przewyciężania w kierunku aktywizowania sił religijnego rozwoju.

Wskazuje się — w świetle badań socjologicznych — na pewne symptomy powrotu do religii, odnowy duchowej, kształtowania się nowych form religijności, mówi się o koniunkturze zainteresowań religijnych, o nowym odkrywaniu religijności ludowej, o poszukiwaniu „domu religijnego”, o osiągnięciu granic postępów sekularyzacyjnych. Niektórzy socjologowie mówią o cyklicznych następstwach emancypacji od religii i zwrocie ku religii w duchowej i kulturalnej historii ludzkości. Podkreśla się m.in. takie fakty jak to, że ponad 2/3 uczestników różnych zjazdów i dni katolickich czy ewangelickich stanowią ludzie młodzi (młodzież jako sejsmograf przemian), popularność różnych form tzw. religii młodzieżowych i ruchów charyzmatycznych (tzw. wspólnoty bazowe), próby twórczego wchodzenia Kościołów we współczesny nurt życia, a nie tylko przystosowanie się do świata, zapotrzebowanie na literaturę o tematyce ezoterycznej i magicznej, zahamowanie wzrastających trendów formalnego występowania z Kościołem, stały wzrost liczby świeckich studentów teologii.

Sondaże w RFN mówią co prawda o zmniejszającym się wpływie Kościołów na życie publiczne i spadku ich wiarygodności, ale wskazują także na stopniowe „uzdrowienie” niektórych wskaźników życia religijnego. Od 1980 r. dostrzega się pewne symptomy ożywienia religijnego, jakkolwiek byłoby za wczesnie mówić o jakimś wyraźnym przełomie. W ostatnich latach wzrosła aprobata dla religijnego wychowania dzieci i religijnego definiowania sensu życia. Stanowisko Kościoła jest obecnie częściej dostrzegane (nie zawsze aprobowane), a uczestnictwo w praktykach religijnych ustabilizowało się na osiągniętym (niskim) poziomie. Cele i wzory zachowań uznawane za wartościowe są związane z religią, chociaż w różnym stopniu i z różną intensywnością. Człowiek religijny — ogólnie rzecz biorąc — jest bardziej pozytywnie oceniany niż przekonany ateista. Potrzeba jakiejś wiary i kryteriów orientacji życiowej przekraczającej pragmatyczne wymiary codzienności jest znaczna, chociaż nie zawsze ściśle związana z religią chrześcijańską<sup>23</sup>.

Wysoki poziom życia religijnego i więzi z Kościołem jest czynnikiem sprzyjającym akceptacji obowiązujących reguł moralnych i prawnych. Badania socjologiczne ujawniają związek między religijnością i moralnością. Potępienie zachowań przestępczych (np. kradzież, nieuczciwość w sprawach podatkowych) wzrasta wraz z religijnością i więzią z Kościołem<sup>24</sup>. Badania monograficzne wskazują, że w pokoleniu ludzi młodych na miejsce religijnie uzasadnionego etosu nie kształtuje się jakiś etos humanistyczny, lecz wątpliwy etycznie oportunizm<sup>25</sup>.

Zostaje jakby bardziej dowartościowana rola religii we współczesnym

<sup>22</sup> J. Szczepański, *Świadomość kryzysu i świadomość krytyczna, w: Wobec największych zagrożeń*, wyd. Towarzystwo Wolnej Wszechnicy Polskiej — Oddział Krakowski, Kraków 1988, 7—8.

<sup>23</sup> R. Köcher, *Tradierungsprobleme, dz. cyt.*, 181—182.

<sup>24</sup> P. H. Werhahn, *dz. cyt.*, 21.

<sup>25</sup> F. X. Kaufmann, W. Kreber, P. M. Zulehner, *Ethos und Religion bei Führungskräften*, München 1986.

świecie. Na pytanie, czy religia może dać odpowiedź na problemy współczesnego świata, 29% badanych odpowiedziało „tak” w 1975 r., 30% — w 1979 r. i 34% — w 1986 r. (Wśród młodych wskaźnik ten wzrósł od 18% do 23%.)

Może to wskazywać na wzrost potrzeb religijnych niezależnie do pewnego stopnia od poziomu uczestnictwa w kulcie religijnym (wzrost liczby uczestniczących we Mszy św. niedzielnej nie dokonywał się w takim samym tempie)<sup>26</sup>.

Kościoły chrześcijańskie wywierają nadal znaczny wpływ na życie społeczne i polityczne RFN.<sup>27</sup> Kościołom chętnie przyznaje się funkcje w dziedzinie socjalno-charytatywnej i oczekuje się od nich takiej pomocy (np. posługa charytatywna, prowadzenie przedszkoli, domów starców, domów opieki nad osobami niepełnosprawnymi). Faktycznie prawie połowa instytucji pomocy społecznej znajduje się w rękach Kościołów. Zredukowanie jednak działalności Kościoła do aktywizmu społecznego oznaczałoby utratę jego funkcji właściwych. Przyznaje się także Kościołowi autorytet w sprawach moralnych o charakterze publicznym. Jest to jednak do pewnego stopnia autorytet „abstrakcyjny”, gdyż nawet członkowie Kościoła nie zamierzają kierować się dokładnie tym, czego Kościół naucza i co zaleca. Traktują oni nakazy Kościoła jako zobowiązujące bardziej dla innych niż dla siebie. Nie ma jednak innej instancji normotwórczej w sprawach moralnych, konkurencyjnej w stosunku do Kościoła, określającej wartości i normy moralne<sup>28</sup>.

Społeczeństwo techniczno-przemysłowe, które określa wzory zachowań i schematy myślenia, jest zorganizowane według zasad sukcesu, zysku i skuteczności działania. Problemy sensu życia nie są wprost stawiane w społeczeństwie osiągnięć. Tymczasem młody człowiek szuka takich instancji, które dostrzegają i aprobują jego wartość osobistą. Szuka wspólnot, które zapewniają mu osobiste doświadczenie, potrzebuje wartości, które nadają kierunek jego osobistemu życiu. R. Bleistein, który przeanalizował tysiące wypowiedzi ludzi młodych nadesłanych w związku z tzw. synodem młodych (1971—1972), doszedł do wniosku, że „wielu ludzi młodych nie znajduje w życiu żadnego sensu. Oczekują oni od życia czegoś więcej niż zaspokojenia potrzeb materialnych: poszukują możliwości życia godnego i sensownego, a doznają zniechęcenia i frustracji”<sup>29</sup>.

W pewnych kręgach ludzi młodych kształtuje się nowa świadomość. Szukają oni nowych form współzycia międzyludzkiego, nowego stylu, nowych form współpracy. Chcą cenić takie wartości jak samorealizacja, kontakty osobowe, życzliwość, wzajemna akceptacja, wspólnotowość, kreatywność, współdecydowanie itp. (tzw. „postmaterialistyczne” wartości). Ci młodzi szukają czegoś więcej niż tylko dóbr materialnych. Oceniają rzeczywistość społeczną w innych kategoriach niż większość dorosłej ludności (praca, konkurencja i dążenie do sukcesu, wysoki materialny standard życia), poszukują alternatywnej przyszłości. Pragną odejść od schematyzmu społecznych zachowań świata ludzi dorosłych.

Wielu ludzi młodych w poszukiwaniu duchowego oparcia i wspólnoty zwraca się do różnego rodzaju sekt i ugrupowań religijnych, zwłaszcza tych, które obiecują ponadnaturalne doświadczenia i ekstazy oraz poczucie wspólnotowości. „Religie młodzieżowe” kompensują deficyty społeczeństwa przemysłowego, dostarczają ludziom poszukującym swojej duchowej tożsamości idei,

<sup>26</sup> P. H. Werhahn, *dz. cyt.*, 16.

<sup>27</sup> W. Lorang, *dz. cyt.*, 103—107.

<sup>28</sup> F. X. Kaufmann, *Die Rolle Religion*, *dz. cyt.*, 85—86.

<sup>29</sup> R. Bleistein, *Hoffnung und Widerspruch. Die Jugendsynoden*, Düsseldorf 1973, 11.

<sup>30</sup> R. Bleistein, *Jugendreligionen. Zum Problem der metaphysischen und ethischen Bedürftigkeit Jugendlicher*, w: *Jugend in der offenen Gesellschaft (Forschung und Information*, t. 32), Berlin 1982, 107—116.

także spoza kręgu tradycyjnie rozumianej kultury europejskiej (duchowość Dalekiego Wschodu). Aktualnie istnieje w RFN ponad 200 ugrupowań religijnych, liczących w sumie ponad 800 tys. członków. Zauważa się, że sekty pozostające pod wpływem religii Dalekiego Wschodu są w pewnym odwrocie, zwiększają zaś swoje wpływy grupy o charakterze pseudochrześcijańskim. Obydwa wielkie Kościoły (katolicki i protestancki) nie potrafią w dostateczny sposób przyciągać ludzi poszukujących nowych wartości i celów życiowych<sup>30</sup>.

Pytanie o sens życia, wykraczający poza materialne perspektywy, pojawia się dzisiaj z coraz większą natęczością. Występuje ono w sposób jawny lub ukryty także w formach agresji i poszukiwań nowych treści we wschodnich filozofiach i religiach, w różnego rodzaju grupach medytacyjnych oferujących cele i środki przezwyciężenia pustki duchowej spowodowanej kryzysem cywilizacji współczesnej. Pozostaje ważne z duszpasterskiego punktu widzenia pytanie, jak Kościół zdoła pozyskać tych, którzy w poszukiwaniu sensu życia nie dostrzegają w Kościele siły wspomagającej, a nawet zdają się obywać bez religijnej transcendencji.

Warto także zdać sobie sprawę z tego, że współczesne silne trendy ku takim wartościom jak samorealizacja, samoświadomość, rozwój osobowości itp. niosą z sobą niebezpieczeństwo permissywności i hedonizmu, zdominowanego przez natychmiastową konsumpcję i „używanie życia”. Te ostatnie tendencje utrudniają jeszcze dodatkowo dostęp do *sacrum*. Przed Kościołem stoi ogromne zadanie wyzwalania ukrytych sił religijnych w społeczeństwie współczesnym, ich kościelnej artykulacji, przeciwstawiania się tendencjom redukowania aktywnego chrześcijaństwa do grupy mniejszościowej. Poszukiwanie sensu życia przez wielu współczesnych stwarza Kościołowi nową szansę i nowe nadzieje. Warto jednak podkreślić, że młodzież szkolna w RFN nieczęsto myśli o sensie życia w kategoriach teoretycznych, stąd próby szerszego uwzględnienia problematyki sensu życia w ramach programów szkolnych natrafiają w praktyce na trudności<sup>31</sup>.

W świetle badań socjologicznych nie jest usprawiedliwione mówienie o jakimś totalnym kryzysie religijnego sensu życia. Konkurencyjne w stosunku do koncepcji transcendentnego sensu życia modele i wzorce wyjaśniania rzeczywistości, jak orientacja na naturę, na człowieka, obronę pokoju, ochronę środowiska i inne alternatywne style życia, a także „materialistyczne” schematy interpretacji życia (sukces ekonomiczny, hedonizm) zaznaczają się w rzeczywistości społecznej mniej wyraźnie niż te pierwsze<sup>32</sup>. W wielu badaniach sondażowych potwierdza się teza, że ludzie młodzi z rodzin religijnych czują się bardziej szczęśliwi niż z rodzin bez więzi religijnych<sup>33</sup>. Istnieje wiele oznak nadziei i szans na przyszłość. Możemy zakończyć te rozważania następującą uwagą teologa z RFN H. Friesa: „Bóg był kiedyś mniej «żywy» niż wierzone, teraz jest mniej «umarły» niż to się często mówi”<sup>34</sup>.

ks. Janusz Mariański, Lublin

<sup>31</sup> H. Grewel, *Brennende Fragen christlicher Ethik*, Göttingen 1988, 18—19.

<sup>32</sup> M. A. Thung, *Religion und Wertwandel in empirischen Untersuchungen der Niederlande*, w: *Religion und gesellschaftlicher Wandel*, wyd. H. May, Rehburg-Loccum 1984, 92—93.

<sup>33</sup> P. H. Werhahn, *dz. cyt.*, 17.

<sup>34</sup> H. Fries, *Gott und der Sinn des Lebens*, w: *Sinnfrage als Frage nach Gott*, wyd. Katholische Akademie Augsburg, Augsburg 1981, 67.