

**Janusz Mariański, Romuald  
Jaworski, Władysław Piwowski,  
Ryszard Kamiński**

---

**Biuletyn socjologii religii**

---

Collectanea Theologica 60/3, 165-179

---

1990

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:** 1. Młodzież a sens życia. 2. Lęk a religia. 3. Polski dylemat widziany od wewnątrz. 4. Duszpasterstwo robotników\*.

### I. MŁODZIEŻ A SENS ŻYCIA

W dotychczasowych badaniach psychologicznych i socjologicznych zwracano szczególnie często uwagę na hierarchię wartości młodzieży, czyli zastanawiano się nad tym, czego młodzież wymaga od życia, jakie są jej postawy wobec życia, aspiracje, dążenia i cele. Znacznie rzadziej pytano o wartości nadające sens ludzkiemu życiu, a więc o wartości nadrzędne (tzw. wartości sensu życia). Te wiodące, zinternalizowane wartości o charakterze etycznie pozytywnym decydują o zdrowiu psychicznym człowieka i o jego dojrzałości osobowościowej. Jedną z wartości nadrzędnych jest bez wątpienia religia. Podkreśla się, że religia spełnia w życiu wielu ludzi ważną funkcję harmonizowania i integrowania osobowości, u innych postawa religijna zajmuje niską pozycję w hierarchii uznawanych celów i wartości, a w konsekwencji nie nadaje życiu ostatecznego sensu.

Badania socjologiczne z lat siedemdziesiątych wykazywały stosunkowo szeroki zakres religijnego wymiaru sensu życia w poglądach młodzieży. Religia była w tej problematyce obecna, chociaż nie zawsze traktowana na zasadzie wyłączności. Znaczna część młodzieży, nawet przyznającej się silnie do katolicyzmu, dopuszczała możliwość znalezienia sensu życia także poza wymiarami religijnymi, zarówno we własnym życiu, jak i szczególnie w życiu osób niewierzących. Poniżej dokonamy zestawienia wyników czterech badań socjologicznych zrealizowanych w latach 1984–1987 w różnych środowiskach młodzieżowych: w liceach ogólnokształcących w Skarżysku Kamiennej i w Sierpcu, w dwóch technikach w Zduńskiej Woli i wśród osób niepełnosprawnych będących w wieku 18–35 lat z różnych miast Polski<sup>1</sup>.

#### 1. Sens i bezsens życia w świadomości młodzieży

Wielu ludzi młodych przeżywa swoje życie jako sensowne, ale trudne. Trudny życia są często powodem załamania i wątpliwości w sensowność własnej egzystencji. Pytanie, czy życie ma sens, nasuwa się spontanicznie w takich właśnie chwilach życia. Idzie tu nie tylko o znalezienie jakiegoś celu życiowego, wartości kierujących działaniem, ale o uzyskanie dogłębnego przeświadczenia o znaczeniu życia jednostkowego jako całości. Cele i wartości

\* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Ryszard Kamiński, Lublin.

<sup>1</sup> M. Pawłowska, *Sens życia w świadomości młodzieży licealnej (na podstawie badań drugich i czwartych klas III-go Liceum Ogólnokształcącego im. St. Staszica w Skarżysku Kamiennej)*, Lublin 1985; S. Kowalski, *Sens życia w świadomości młodzieży licealnej (na przykładzie Liceum Ogólnokształcącego im. mjr. H. Sucharskiego w Sierpcu)*, Lublin 1987; E. Przewłocka, *Sens życia w świadomości młodzieży szkół średnich (na podstawie badań klas II i IV Technikum Mechanicznego i Technikum Elektronicznego w Zduńskiej Woli)*, Lublin 1989; M. Rogalska, *Poczucie sensu życia osób z inwalidztwem narządu ruchu (na podstawie badań empirycznych)*, Lublin 1989.

są drogą prowadzącą do osiągnięcia tego stanu rzeczy. „Być człowiekiem — pisze V. E. Frankl — to znaczy być skierowanym na coś lub na kogoś, być oddanym dziełu, któremu się poświęcamy, człowiekowi, którego kochamy, lub Bogu, któremu służymy. Taka samotranscendencja rozszarada ramy wszystkich tych obrazów człowieka, które w sensie jakiegoś monadologizmu przedstawiają człowieka jako istotę, która nie sięga poza siebie po sens i wartości, i w ten sposób nie jest zorientowana ku światu, lecz interesuje się tylko samą sobą, o tyle tylko, że chodzi jej o utrzymanie względnie odzyskanie homeostazy”<sup>2</sup>.

Zarówno egocentryczne dążenia do szczęścia osobistego, jak i najbardziej prospołeczne dążenia powiązane z poświęceniem się dla innych, wymagają realizacji określonych celów. Życie, w którym osiąga się pożądane cele według założonych i przyjętych planów, zasługuje na ogół na nazwę życia sensownego. Ludzie opracowują plany swojego działania i konsekwentnie je realizując nie chcą żyć z dnia na dzień, od przypadku do przypadku. Na każdym etapie swojego życia dobierają sobie określone cele i starają się je konsekwentnie urzeczywistnić.

Poczucie sensu i bezsensu życia może się manifestować w rozmaity sposób, różne są także jego uwarunkowania. Poczucie bezsensu życia może być spowodowane zarówno czynnikami obiektywnymi (np. sytuacyjne trudności w realizacji uznawanych wartości), jak i wewnętrznymi (podmiotowymi), wiążącymi się z napięciami subiektywnymi o różnej treści. Pojawia się ono zarówno wtedy, gdy człowiek nie ma wartości nadrzędnych (koncepcji życia), stanowiących linię przewodnią jego życia, jak i wtedy, gdy mając koncepcję sensu życia nie może jej zrealizować z przyczyn obiektywnych lub subiektywnych<sup>3</sup>. Poczucie sensu życia jest szczególnie zagrożone wtedy, gdy jednostka nie jest w stanie realizować wartości nadrzędnych.

Człowiek nieustannie poszukuje sensu życia. Pomimo całej wieloznaczności tego pojęcia i historycznych prób rozwiązań tego problemu o charakterze filozoficznym, pozostaje wciąż bardzo osobistym i wewnętrznym problemem każdego człowieka. Jego pozytywne rozwiązanie warunkuje niejednokrotnie podstawowe i dramatyczne „być albo nie być”, zwłaszcza w odniesieniu do bardziej wrażliwych jednostek. Pełna utrata sensu życia jest czymś patologicznym i nie do zniesienia w dłuższym okresie czasu.

W badaniach poczucia sensu i bezsensu życia psychologowie polscy posługują się często skalą J. G. Crumbaugh'a i L. Maholick'a, nawiązującą do teoretycznych koncepcji analizy egzystencjalnej V. E. Frankla. Skala ta pozwala na ilościowe ujęcie poczucia sensu życia i frustracji egzystencjalnej. Składa się z 20 przeciwstawnych twierdzeń i jest uzupełniona testem złożonym z 13 nie dokończonych zdań, które badany ma dokończyć własnymi opiniami, oraz z pytań autobiograficznych dotyczących dążeń i celów osobistych badanego. Test został autoryzowany przez Z. Płużek i może być stosowany w badaniach indywidualnych i zbiorowych.

Wybrane twierdzenia umieszczone w teście PHL są poddawane ocenie badanego według siedmiostopniowego kontinuum, co oznacza możliwość użycia od 20 do 140 punktów. Średnie wyniki mieszczą się w granicach 98—106 punktów<sup>4</sup>. Według badań prowadzonych w ramach Katedry Psychologii

<sup>2</sup> V. E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1971, 147.

<sup>3</sup> M. Lech, *Mechanizmy kształtowania się poczucia bezsensu życia*, Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Psychologiczne 26 (1982) nr 588, 25.

<sup>4</sup> W. Skrzyński, *Przekonania światopoglądowe a poczucie sensu życia*, Summarium 1980, nr 9, 249; S. Zelek, *Poczucie sensu życia u młodych ludzi po próbie samobójczej*, Zagadnienia Wychowawcze a Zdrowie Psychiczne 1976, nr 1, 53—62; J. C. Crumbaugh — L. T. Maholick, *Eine experimentelle Untersuchung im Bereich der Existenzanalyse*, w: *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*, Darmstadt 1972, 467—482.

Klinicznej i Osobowości KUL średni wynik dla osób zdrowych (kobiet i mężczyzn) wynosi 106,2 punktów, dla pacjentów (mężczyzn i kobiet) — 92,1<sup>5</sup>. W badaniach Cz. Cekiery toksykomanii uzyskali 77,25 punktów, alkoholicy — 96 punktów<sup>6</sup>.

Poziom poczucia sensu życia jest związany z ogólnym przystosowaniem do życia, które wyraża się m.in. stosunkiem do pracy zawodowej. Stwierdzono, że mężczyźni 30-letni nie podejmujący pracy zawodowej ujawniają niższe poczucie sensu życia (94,4 punktów) niż osoby ustabilizowane zawodowo (105,7 punktów)<sup>7</sup>. Poważne obniżenie poczucia sensu życia i jego wartości odnotowano u osób we wczesnym okresie po utracie wzroku (82,4 punktów)<sup>8</sup> i wśród kombatantów przebywających w Domu Opieki Społecznej (86,15 punktów)<sup>9</sup>. Amerykańskie normy dla ludzi zdrowych wynoszą: dla kobiet — 121, dla mężczyzn — 118 punktów. Polskie normy kształtują się na poziomie 100 punktów, zarówno dla mężczyzn, jak i kobiet<sup>10</sup>.

Z ankiety Crumbaugh'a i Maholicka wybraliśmy — wzorując się na socjologach austriackich<sup>11</sup> — 10 twierdzeń, co do których respondenci mogli ustosunkować się w jeden z sześciu ustalonych z góry sposobów: zdecydowanie zgadzam się, w zasadzie zgadzam się, częściowo zgadzam się, częściowo nie zgadzam się, w zasadzie nie zgadzam się, i zdecydowanie nie zgadzam się. Wybrane do oceny twierdzenia były następujące: zazwyczaj jestem zupełnie rozbity; wydaje mi się, że życie ma zawsze coś podniecającego; nie mam w życiu żadnych celów ani do niczego nie dążę; moje istnienie jest zupełnie bezcelowe; każdy dzień niesie ze sobą coś nowego; gdybym dziś miał umrzeć, miałbym poczucie, że moje życie było wartościowe; gdy zastanawiam się nad zdolnością człowieka do wolnego wyboru, to wydaje mi się, że człowiek ma absolutnie wolny wybór przez całe życie; myślałem na serio o samobójstwie jako jedynej drodze wyjścia z sytuacji; moje codzienne obowiązki są źródłem zadowolenia i radości; doszedłem do wniosku, że brak mi celu w życiu.

Każde z 10 twierdzeń dawało możliwość uzyskania od 1 (maksymalne nasilenie stanu negatywnego) do 6 punktów (maksymalne nasilenie stanu pozytywnego), wszystkie razem od 10 do 60 punktów. Ilość uzyskanych punktów wskazywała na miejsce, jakie respondent uzyskał na skali rozciągającej się od zdecydowanego braku poczucia sensu życia, do bardzo silnego poczucia sensu. Całą badaną populację młodzieży podzielono na 6 grup, przyjmując następujące rozróżnienie postaw: postawy o bardzo silnym nasileniu poczucia sensu życia (w przedziale punktowym od 51 do 60 punktów), postawy o nasileniu silnym (od 41 do 50 punktów), postawy o nasileniu

<sup>5</sup> W. Skrzyński, *Koncepcja własnego życia, jego sensu i wartości u neurotyków*, Lublin 1980 (maszynopis pracy doktorskiej — Archiwum KUL), 82.

<sup>6</sup> Cz. Cekiery, *Toksykomania. Narkomania — lekomania — alkoholizm — nikotyzm*, Warszawa 1985, 190.

<sup>7</sup> J. Szamburska, *Destabilizacja zawodowa a preferowane wartości 30-letnich nie pracujących mężczyzn*, *Zdrowie Psychiczne* 26 (1985) nr 3—4, 93.

<sup>8</sup> M. Radochoński, *Poczucie sensu życia u osób dorosłych po utracie wzroku*, w: *Osobowościowe i środowiskowe korelaty poczucia sensu życia*, pod red. B. Pileckiej, Rzeszów 1986, 76.

<sup>9</sup> A. Nosal, *Poczucie sensu życia u mężczyzn w wieku emerytalnym funkcjonujących poza grupą rodzinną i zawodową*, w: *Osobowościowe i środowiskowe korelaty*, dz. cyt., 190.

<sup>10</sup> B. Pilecka, *Test poczucia sensu życia — Purpose-in-Life-Test (PLT)* J. G. Crumbaugh'a i L. T. Maholicka, w: *Osobowościowe i środowiskowe korelaty*, dz. cyt., 64.

<sup>11</sup> H. Denz, *Entfremdung und Wertwandel. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung von Jugendlichen*, Linz 1983, 33—37.

przeciętnym (od 31 do 40 punktów), postawy o nasileniu słabym (od 21 do 30 punktów), postawy o nasileniu bardzo słabym (od 11 do 20 punktów) i postawy charakteryzujące się totalnym brakiem sensu życia (10 punktów).

Poszczególne kategorie postaw wobec sensu życia zostały wyodrębnione w ramach podziału dziesięciopunktowego. Przyjęto umownie, że im większa będzie ilość uzyskanych punktów przez respondenta, tym wyższy będzie poziom intensywności poczucia sensu życia i odwrotnie, im mniejsza ilość punktów, tym słabsza postawa wobec sensu życia. Prowizoryczna skala jest przeznaczona do ilościowego pomiaru poczucia sensu życia, pozwala ująć cele i dążenia życiowe badanych osób według pewnego kontinuum: od pełnej oceny swojego życia jako sensownego, udanego i posiadającego cel, poprzez zwątpienie w jego sensowność, aż do pełnej utraty poczucia sensu życia, a nawet zaprzeczenia możliwości usensownienia własnej egzystencji<sup>12</sup>. Uzyskane wyniki prezentuje tabela 1.

Tab. 1. Typologia postaw wobec sensu życia

Kategorie intensywności postaw	Skarżysko Kamien- na		Sierpc		Zduńska Wola		Osoby niepełno- sprawne	
	L	%	L	%	L	%	L	%
bardzo silna	29	23,8	33	28,4	32	17,2	29	24,2
silna	53	43,4	57	49,1	77	41,4	58	48,4
przeciętna	21	17,2	22	19,0	65	34,9	21	17,5
słaba	13	10,7	3	2,6	12	6,5	6	5,0
bardzo słaba	2	1,6	—	—	—	—	4	3,3
brak danych	4	3,3	1	0,9	—	—	2	1,6
Ogółem	122	100,0	116	100,0	186	100,0	120	100,0

Odpowiedzi uzyskane w ramach mini-testu sensu życia wykazują, że ponad dwie trzecie badanej młodzieży charakteryzuje się pozytywną postawą życiową (bardzo silne lub silne poczucie sensu życia). Ta młodzież afirmuje jakies określone wartości w życiu osobistym lub w otaczającym ją świecie oraz próbuje je realizować. Należy przypuszczać, że te osoby mają wyraźnie określone wartości nadrzędne ukierunkowujące ich działania. Blisko piąta część młodego pokolenia — wyższa w technikach niż w liceach ogólnokształcących — reprezentuje przeciętny poziom sensu życia, wykazując pewną ambiwalencję wobec wartości i celów życiowych. Ich poczucie bezsensu życia czy niezaspokojenie potrzeby sensu życia, ma charakter sytuacyjny (okazjonalny) i przejściowy, skłania na ogół do poszukiwania nowych wartości czy zadań życiowych. W zasadzie aprobują oni swoje dotychczasowe życie, dostrzegają wiele cennych wartości, ale część z nich jest — być może — trudno osiągalna lub w ogóle niemożliwa do osiągnięcia. Z tej racji powstają różnorodne rozczarowania, zwątpienia i niezadowolenie.

Okolo 10% badanych ujawnia mniej lub bardziej negatywną postawę wobec wszelkich wartości w życiu osobistym lub w otaczającym świecie lub przynajmniej znacznie obniżony poziom w zakresie dążeń i celów. Ten stan rzeczy jest już sygnałem alarmowym wskazującym na znaczne zaburzenia w regulacyjnej i integracyjnej funkcji osobowości. Są to osoby zakwalifikowane na skali jako odznaczające się słabą lub bardzo słabą intensywnością poczucia sensu życia. Być może ich cele życiowe nie są wyraźnie uświa-

<sup>12</sup> K. Popielski, *Miejsce i znaczenie analizy egzystencjalnej i logoterapii*, *Zdrowie Psychiczne* 23 (1982) nr 1—2, 15.

damiane lub nie niosą powodów do zadowolenia. Część z nich nie utraciła jeszcze nadziei na odnalezienie sensu i celu swej egzystencji, ale negacja sensu życia jest tu tak silna, że dotyczy nie tylko pewnych jego aspektów, ale obejmuje wszystkie wymiary życia.

Ze skrajną negacją sensu życia nie spotkaliśmy się w badanych zbiorowościach młodzieży. Tylko nieznaczne kręgi młodzieży uczącej się są dotknięte tzw. frustracją egzystencjalną oznaczającą, że jednostki wąpią w sens swojego życia lub, w ogóle zaczynają kwestionować wszelkie rącje swojego życia<sup>13</sup>. Zablokowanie potrzeby sensu życia, poczucie jej niespełnienia pociąga za sobą odczucie bezsensu, nudę, cynizm, nihilizm, niekiedy próby samobójcze i inne formy zjawisk patologicznych.

W świetle przytoczonych danych empirycznych młodzież z liceów ogólnokształcących odznacza się nieco wyższym poziomem sensu życia niż młodzież z techników. Uderzają także, stosunkowo wysokie wskaźniki poczucia sensu życia u badanych osób niepełnosprawnych (inwalidzi na wózkach). Wśród dziewcząt 26,7% badanych przynależy do typu o bardzo silnym poczuciu sensu życia, 45,0% — o silnym, 19,2% — o przeciętnym, 6,2% — o słabym i 0,4% — o bardzo słabym poczuciu sensu życia (2,5% — brak danych). Analogiczne wskaźniki dla chłopców wynosiły: 19,4%, 45,1%, 27,3%, 6,3%, 1,6% (0,3%). Dziewczeta odznaczają się więc nieco wyższą intensywnością poczucia sensu życia niż chłopcy.

Srednia uzyskanych punktów przez dziewczęta wynosiła w Skarżysku Kamiennej 42,7, przez chłopców — 43,8 punktów (łącznie 43 punkty). Chłopcy przejawiali więc nieco silniejsze poczucie sensu życia niż dziewczęta, ale obydwie kategorie demograficzne charakteryzowały się wysokim wskaźnikiem usensowienia życia. W Sierpcu srednia punktów uzyskana przez dziewczęta wynosiła 46,0, przez chłopców — 45,4 (dla całej badanej zbiorowości — 45,8). Wśród osób niepełnosprawnych dziewczęta uzyskały srednio 45,1 punktów, chłopcy — 44,2 (wskaźnik łączny — 44,6).

Nie stwierdzono różnic w poziomie poczucia sensu życia u młodzieży z klas II i IV, co nie koresponduje z ogólniejszą tezą mówiącą o narastaniu problemów egzystencjalnych wraz z wiekiem młodzieży. Srednia uzyskanych punktów przez uczniów młodszych w Skarżysku Kamiennej wynosiła 42,1 punktów, dla uczniów starszych — 43,8. Uczniowie starsi przejawiali nieco silniejsze poczucie sensu życia niż ich młodszy koledzy. Srednia punktów uzyskana przez uczniów z klas II wynosiła w Sierpcu 46,7, dla maturzystów — 45,2.

## 2. Religijność a sens życia

Badania socjologiczne — zwłaszcza o charakterze masowym — nie wnioskują dokładnie w sferę motywacyjną poczucia sensu życia, ograniczają się najczęściej do zbierania opinii na temat odczuwanego sensu lub bezsensu życia, częstotliwości tych odczuć i ich związku z religią w ocenie badanych. Religijny sens życia może być wartością centralną (uznawaną przez większość) lub wartością konfliktową (uznawaną tylko przez określoną mniejszość)<sup>14</sup>. W odniesieniu do spraw najwyższej wagi ludzie ze swej „natury” pragną trwałości i absolutnej prawdy. Badania socjologiczne potwierdzają ważność funkcji egzystencjalno-moralnych religii. W kategoriach wiary religijnej można szukać pogłębionego rozwiązania problemów sensu życia. W świetle ce-

<sup>13</sup> S. Kratochvil, *Psychoterapia*, Warszawa 1978, 111—116.

<sup>14</sup> J. Raes, *Hypothesen über die Werte heute*, w: *Sakularisierung und Wertewandel. Analysen und Überlegungen zur gesellschaftlichen Situation in Europa*, hrsg. von W. Kreber, München 1986, 112.

łów ostatecznych wartości nadające sens życiu nie tracą swojego transcendentnego fundamentu, nie przekształcają się w wartości zsekularyzowane.

W zbadanych zbiorowościach młodzieży zdecydowana większość przyznawała się do wierzeń religijnych. Nie znaczy to, 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. W związku z tym stawiamy pytanie, jak religijność młodzieży wiąże się z intensywnością poczucia sensu życia? Czy jest ona czynnikiem sprzyjającym kształtowaniu się tych poczuc, czy też czynnikiem hamującym?

Tab. 2. Religijność a typy poczucia sensu życia

Kategorie intensywności postaw	Głęboko wierzący		Wierzący		Mniej niż wierzący	
	L	%	L	%	L	%
bardzo silna	18	25,0	85	22,8	20	20,0
silna	34	47,2	176	47,3	35	35,0
przeciętna	12	16,7	85	22,8	33	33,0
słaba	4	5,5	20	5,4	9	9,0
bardzo słaba	2	2,8	1	0,3	3	3,0
brak danych	2	2,8	5	1,4	—	—
Ogółem	72	100,0	372	100,0	100	100,0

Jak wynika z tab. 2 rozkłady wyróżnionych typów poczucia sensu życia są u osób głęboko wierzących i wierzących bardzo zbliżone, przy dominacji dwóch pierwszych stopni skali. Religijność pełni ważną funkcję w nadawaniu sensu subiektywnego, jest ważnym nośnikiem sensu życia, ale nie u wszystkich deklarujących postawy proreligijne poczucie sensu życia przybiera pełne kształty. Część osób deklarujących się jako głęboko wierzący lub wierzący charakteryzuje się osłabionym poczuciem sensu życia. Za deklaracjami proreligijnymi — nawet jednakowo brzmiącymi — kryją się różnorodne treści związane z egzystencjalnymi problemami człowieka.

Niezdecydowani w sprawach religijnych, obojętni i niewierzący, określani tutaj zbiorczo jako „mniej niż wierzący” przejawiają w porównaniu z wierzącymi nieco mniejsze nasilenie poczucia sensu życia, ale różnice nie są tak wyraźne, jak można by przypuszczać. Różnica wskaźników o bardzo silnym i silnym poczuciu sensu życia w stosunku do głęboko wierzących wynosi 17,2%, w stosunku do wierzących — 15,1%. Pytania o sens życia i odpowiedzi na nie są dla tych młodych kwestią niezależną od ich stosunku do religii i Kościoła. Wiara jawi się tu w procesie stawiania się sensu jako pomoc nieistotna. Nie znajdując religijnego sensu życia, poszukuje się go w funkcjonalnych ekwiwalentach lub substratach, przypisując im szersze funkcje w znaczeniu pewnego ich absolutyzowania.

pozytywny stosunek do religii nie pociąga za sobą jednoznacznego rozwiązania problemu sensu życia, odrzucenie zaś religijnej interpretacji nie prowadzi do beznadziejności i bezsensu życia. Na przykład osoby zaangażowane w jakąś działalność czy ideę nie odczuwają bezsensu życia, nawet jeżeli nie podzielają „metafizycznej” wiary w rzeczywistość ponadempiryczną, a swoje poszukiwania nad sensem życia zamykają w granicach „transcendencji społecznej”. Przekraczając samego siebie i odnajdując swoją tożsamość w czymś,

co ich jakoś przerasta, przeżywają coś, co można by określić jako anonimowe doświadczenie religijne<sup>15</sup>.

Dla porównania dodajmy, że w zbiorowości badanych studentów zaznaczyła się nieznaczna przewaga wyższych wyników na skali sensu życia u studentów religijnych niż niereligijnych, chociaż różnice statystyczne pomiędzy obydwoma zbiorowościami były nieistotne. Jeżeli natomiast wyróżni się ze zbiorowości osób niereligijnych kategorię niereligijnych, którzy w ostatnich latach zmienili swój światopogląd z religijnego na niereligijny, to osoby o takiej postawie światopoglądowej uzyskiwały niższe wyniki na skali sensu życia nie tylko od osób religijnych, ale i od osób niereligijnych o niezmiennym światopoglądzie. Te właśnie osoby rzadziej niż pozostałe oceniali swoje życie jako celowe i sensowne, rzadziej dostrzegały swoje cele i dążenia, częściej czuły się zagubione i pesymistycznie nastawione do życia, mniej zadowolone ze swoich obowiązków codziennych. Osoby o niezmiennym światopoglądzie (religijnym lub niereligijnym) uzyskiwały wyższy stopień poczucia sensu życia niż osoby o zmienionym światopoglądzie. Stopień integracji własnego światopoglądu jest czynnikiem bardziej wpływającym na stopień poczucia sensu życia niż typ światopoglądu<sup>16</sup>.

### 3. Uwagi końcowe

W świetle przytoczonych danych młodzież szkolna (a także młodzież niepełnosprawna) skłania się zdecydowanie bardziej w stronę sensu niż bezsensu. Ważną rolę w usensowieniu życia — chociaż nie wyłączną — odgrywają wartości religijne. Fakt, że większość młodzieży przyznaje życiu sens (do pewnego stopnia niezależnie od jego jakości), nie oznacza, jakoby w tej kwestii ludzie młodzi nie mieli żadnych wątpliwości. Z analizy materiału empirycznego wynika, że badana młodzież jest w pełni świadoma występowania wielu czynników rodzących wątpliwości w zakresie sensu życia i wątpliwości te dość często wyraża.

Ludzie młodzi, jeżeli odczuwają bezsens swojego życia, to dotyczy on w zasadzie pewnych jego aspektów. Tylko około 10% respondentów ujawniło osłabione lub bardzo minimalne poczucie sensu życia, w pojedynczych przypadkach — poczucie bezcelowości i bezwartościowości życia. W stosunku do tych ludzi młodych występuje bezwzględna konieczność szukania wartości i konkretnych sposobów ich realizacji w życiu. Dla wszystkich ważne jest rozszerzanie wachlarza cennych wartości, zwłaszcza o charakterze prospołecznym, prowadzących do przebudowy koncepcji życia, jego rozwoju i udoskonalenia. Wartości religijne nadające sens ludzkiemu życiu, przeżywane w duchu czystej i głębokiej wiary, są zdolne pomóc człowiekowi szarpanemu niepewnością odkryć to, co jest w nim, co jest w głębi umysłu i serca, a także zapewnić odtworzenie chrześcijańskiej tkanki w społeczności ludzkiej<sup>17</sup>.

ks. Janusz Mariański, Lublin

## II. LĘK A RELIGIA

Lęk należy do najbardziej uniwersalnych doświadczeń ludzkiej egzystencji. Towarzyszy on człowiekowi od początku życia aż do śmierci. Może łączyć się z troską o zaspokojenie podstawowych potrzeb materialnych, może

<sup>15</sup> B. Grom — J. Schmidt, *Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens*, Freiburg im Breisgau 1975, 60.

<sup>16</sup> W. Skrzyński, *Przekonania światopoglądowe*, art. cyt., 249—251.

<sup>17</sup> *Christifideles laici*. Posynodalna adhortacja apostołska Ojca Świętego o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, Warszawa 1989, 51.



też dotyczyć najgłębszych pragnień ludzkiej egzystencji. Mówi się zatem o lęku związanym z niezaspokojeniem potrzeby bezpieczeństwa, o lęku przed bezsenssem, alienacją i nicością ludzkiego życia. Osobisty lęk jest jeszcze potęgowany współcześnie poczuciem zagrożenia nuklearnego, kryzysem ekologicznym, występującymi klęskami żywiołowymi i katastrofami żywiołowymi. W poszukiwaniu sensu życia, wewnętrznego spokoju i dla zredukowania lęku, człowiek często kieruje się w swoich poszukiwaniach w stronę Boga. Istnieje wiele poglądów na temat powiązań lęku z religią.

Związek lęku z religią nie jest prosty ani jednokierunkowy. Lęk może stanowić czasami źródło religijności. Zależność ta może mieć także kierunek odwrotny, religia może stanowić przyczynę pojawienia się lęku. Wynikają stąd liczne pytania. Czy religia uwalnia człowieka od lęku, czy też potęguje lęk. poczucie winy i poczucie zagrożenia? Czy każdy lęk prowadzi do pogłębienia religijności? Czy jest możliwa religijność bez lęku? Jaka funkcję pełni lęk w przeżyciach religijnych i jaka jest rola religijności w przezwyciężaniu lęku? Dla ustosunkowania się do tych problemów zostaną tu przeanalizowane zasadnicze kwestie dotyczące tego zagadnienia. Zaprezentowane zostaną także niektóre wyniki badań psychometrycznych dotyczących omawianego problemu.

### 1. Lęk źródłem religijności?

Lęk o którym będzie mowa w kontekście życia religijnego może mieć różną postać. W psychologii klinicznej i psychiatrii lęk (łac. *anxietas*, ang. *anxiety*, niem. *Angst*) jest to „przejaw zaburzeń emocji, fenomenologicznie w pewnym zakresie odpowiednik strachu, reakcji emocjonalnej występującej w sytuacji zagrożenia”<sup>1</sup>.

W kontekście życia religijnego mówi się często o pewnej formie lęku określonego jako „bojaźń Boża”. Chodzi tu o „lęk budzący się w człowieku pod wpływem wielkości i majestatu Boga, skłaniający do respektowania Jego woli; nie jest (ten lęk) przeciwieństwem miłości, ale jej elementem”<sup>2</sup>. W naszych rozważaniach dominować będzie zainteresowanie lękiem w znaczeniu psychologicznym i psychiatrycznym.

Istnieje wiele teorii upatrujących źródła religijności w lęku. Niektóre z nich można określić jako redukcjonistyczne, ponieważ lęk traktują jako jedyne lub główne źródło religii i religijności. Do tej grupy należą teorie psychoanalityczne, które wywodzą się z poglądów Z. Freuda oraz teorie alienacyjne stworzone przez L. Feuerbacha i K. Marksa. Obok tego stanowiska istnieje druga grupa poglądów dotyczących roli lęku w powstawaniu i rozwoju religii i religijności. Są to stanowiska nieredukcjonistyczne. Przyjmowana jest w nich wprawdzie zależność religii i religijności od stanów lękowych, ale nie jest ona absolutyzowana.

#### A. Stanowiska redukcjonistyczne

Z. Freud na podstawie analiz przeżyć religijnych swoich pacjentów i pod wpływem ewolucjonizmu stworzył teorię genezy religii, w której lęk stanowi ostateczne podłoże wyjaśniające przeżycia i zachowania religijne. Religia stanowi dla niego obronę przed lękiem, substytut popędów, które nie zostały zaspokojone. To właśnie niezaspokojony popęd seksualny rodzi zdaniem twórcy psychoanalizy stany frustracji u jednostek i grup społecznych. Te stany frustracji rozwiązuje człowiek w przeżyciach religijnych na drodze mechanizmów obronnych, szczególnie substytucji sublimacji i projekcji. Nie-

<sup>1</sup> *Encyklopedyczny słownik psychiatrii*, Warszawa 1978, 202.

<sup>2</sup> *Encyklopedia Katolicka*, T. 2, Lublin 1985, 740.

rozwiązany kompleks Edypa, lęk i podziw wobec ojca prowadzi do powstania w umyśle człowieka idei wszechmogącego Ojca wszystkich ludzi<sup>3</sup>.

W świadomości wielu religioznawców wychowanych w szkole marksistowskiej dominuje wciąż opinia stworzona przez L. Feuerbacha i zmodyfikowana przez K. Marksa, że religia powstała ze strachu połączonego z ignorancją człowieka. W tej, tzw. alienacyjnej teorii religii<sup>4</sup> Bóg jest spostrzegany jako projekcja i absolutyzacja cech człowieka w postaci wyidealizowanej. Taki Bóg, nie tylko ograbia człowieka z tego, co w człowieku największe i najpiękniejsze, ale ponadto stanowi zagrożenie dla jego rozwoju indywidualnego i społecznego.

W teoriach redukcjonistycznych przyjmuje się, że lęk, który towarzyszy człowiekowi w różnych sytuacjach jego życia, stanowi, nie tylko okoliczność pojawiania się myślenia religijnego, lecz także jest główną i zasadniczą przyczyną sprawczą wyjaśniającą genezę religii i religijności.

### B. Teorie nieredukcjonistyczne

Przykładem stanowiska, w którym nie absolutyzuje się wpływu lęku na kształt religijności, ale zarazem podkreśla się jego wartość są poglądy psychologów orientacji egzystencjalnej (Jaspers, May, Binswanger, Frankl). Widzą oni lęk jako nieodłączną cechę ludzkiego życia. Lęk jest przejawem dylematu istnienia człowieka jako osoby, która musi wybierać między możliwościami: rozwojem lub zastojem, sensem lub bezsensem. Na szczególne uwzględnienie zasługuje tu P. Tilich. Proponuje on wyróżnienie trzech rodzajów lęku „zgodnie z trzema płaszczyznami, na jakich nieistnienie zagraża istnieniu”. Zagrożeniu na płaszczyźnie ontycznej towarzyszy lęk przed losem i śmiercią, zagrożeniu na płaszczyźnie duchowej odpowiada lęk przed pustką i bezsensem, natomiast z zagrożeniem na płaszczyźnie moralnej wiąże się lęk przed winą i potępieniem. „We wszystkich trzech odmianach lęk ma charakter egzystencjalny w tym sensie, że przynależy egzystencji jako takiej, nie jest zaś cechą zaburzonego stanu umysłu”<sup>5</sup>.

Tym lękiem przeciwstawia Tilich odwagę wiary<sup>6</sup>. Wiara w Boga pozwala człowiekowi przezwyciężyć własną słabość, lęk i stoczyć walkę o życie, o istnienie. W takim kontekście lęk staje się sprzymierzeńcem religii. Pomaga jej dojrzeć. Dojrzała religijność nie jest wtedy wynikiem obecności lęku lub jego braku, lecz wolną decyzją osoby kształtującej swoją postawę wobec Boga.

G. Allport rozważając rolę lęku w życiu człowieka mówi, że „poczucie winy, wątpliwości i lęk to kara, jaką ponoszą ludzie za posiadanie sumienia, bez względu na jego charakter”<sup>7</sup>. Autor podkreśla także, że stosunek człowieka do Boga jest determinowany przez aktualne potrzeby, poprzez pragnienia niespełnionego życia. Lęk nie należy zatem do głównych źródeł religijności człowieka. Nie można jednak podważać faktu, że doświadczenie lęku może intensyfikować i modyfikować kształt religijności poszczególnych ludzi, a nawet całych społeczności. Dokładniejsze przeanalizowanie tej zależności wymaga uwzględnienia zróżnicowania rodzaju lęku i typu religijności.

<sup>3</sup> Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967, 160; zob. też J. Strojnowski, *Fenomen religii w ujęciu psychoanalitycznym*, w: Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*, Lublin 1982, 77—122.

<sup>4</sup> Por. Z. Chlewiński, *Wprowadzenie do psychologii religii*, w: tenże (red.), *Psychologia religii*, Lublin 1982, 30—34.

<sup>5</sup> P. Tilich, *Rodzaje lęku*, w: K. Jankowski (red.), *Psychologia w działaniu*, Warszawa 1981, 63.

<sup>6</sup> P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987.

<sup>7</sup> G. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, 65.

## 2. Religia jako źródło lęku

Religia to nie tylko system wierzeń i praktyk, lecz także system nakazów i zakazów. Przyjmowane na bazie autorytetu zewnętrznego normy postępowania zgodnego lub niezgodnego z religią mogą rezonować w życiu postawą lęku, przygnębienia, poczucia winy. Lęk ten może wynikać ze stanu frustracji wywołanej naciskami ze strony sumienia (*superego*) lub presją biologicznych popędów (*id*). To rozdarcie w człowieku między popędowością i nakazami sumienia może w skrajnych przypadkach prowadzić do zaburzeń, kryzysów, nerwic, a nawet psychoz. Na tę nerwicogenną rozbieżność między obrazem realnym i idealnym siebie zwracała uwagę K. Horney. Rodzi się zatem pytanie, czy religia nie stanowi zagrożenia dla człowieka? Czy wymagania stawiane wyznawcom religii nie są źródłem lęku, nerwic, zaburzeń? Odpowiedzi na te pytania udzielają niektórzy z teoretyków psychologii religii.

E. Fromm twierdzi, że zadaniem człowieka jest autorealizacja, która zakłada akceptację zobowiązującego systemu wartości i jakiś określony przedmiot kultu, co wyraża się w życiu religijnym. Dla pogłębienia analizy zjawiska religijnego dokonuje rozróżnienia między religią autorytatywną i humanistyczną. W religii autorytatywnej Bóg jest projekcją tego, co człowiek ma najdroższego. Funkcjonuje tu obraz Boga kontrolującego losy człowieka, obraz Boga — Sędziego, nadrzędnej siły, która budzi u ludzi lęk i pokorę. W religiach humanistycznych lęk ten ustępuje, człowiek doświadcza tu samopoznania i samorealizacji w kontekście spotkania z Bogiem, który jest tu rozumiany jako tajemnica<sup>8</sup>.

Widzimy zatem, że fakt rodzenia się i rozwijania lęku w kontekście przeżyć religijnych jest uwarunkowany typem religijności oraz osobowości człowieka. W pewnych sytuacjach lęk przeżywany w kontekście religii może rozwinąć się w tzw. nerwicę eklezjogenną. W innych sytuacjach lęk może uzyskać kształt oczekiwany, określany w teologii jako bojaźń Boża. Ta ostatnia forma lęku wydaje się być najbardziej oczekiwana, a nie posiada dotąd psychologicznej analizy monograficznej.

Dla właściwej oceny relacji wzajemnej między religią a lękiem konieczne jest uwzględnienie różnych typologii lęku oraz zestawienie ich ze zróżnicowanymi formami (typami) religii czy religijności. Zostaną zaprezentowane teraz niektóre wyniki badań empirycznych w tej dziedzinie.

## 3. Wnioski z testowych badań psychometrycznych

Na terenie psychologii religii prowadzono szereg badań nad wzajemną zależnością występującą między lękiem i różnymi formami religijności. Zaprezentowanie wyników niektórych badań testowych opartych o reguły psychometryczne umożliwi dostrzeżenie interesujących zależności.

Badania J. Bazylaka dowodzą, że „im większa wiedza religijna, większa ilość praktyk religijnych, głębsze doświadczenie religijne i poczucie wspólnoty, bardziej rygorystyczna moralność ugruntowana na religijności, tym badana grupa młodzieży przeżywa mniejsze nasilenie stanów lękowych”<sup>9</sup>.

W badaniach nad intensywnością postawy religijnej W. Prężyna stwierdza, że istnieje istotna różnica w zakresie poziomu niepokoju mierzonego testem Cattella u osób o niskiej intensywności postawy religijnej („0”) i o wysokiej intensywności pozytywnej postawy religijnej („+”) oraz o wysokiej intensywności negatywnej postawy religijnej („-”) <sup>10</sup>. Najwyższy niepokój

<sup>8</sup> Z. Chlewiński, dz. cyt., 51.

<sup>9</sup> J. Bazylak, *Postawy religijne młodzieży i ich związki z wybranymi elementami osobowości*, Warszawa 1984, 152—153.

<sup>10</sup> W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, 85—88.

przejawia grupa obojętnych (o niskiej intensywności postawy religijnej). Natomiast grupy o wysokiej intensywności pozytywnej postawy religijnej („+”) i negatywnej postawy religijnej („-”) nie różnią się istotnie między sobą. Psychologiczne źródło tego zróżnicowania dostrzega autor w obniżonej samoakceptacji i w braku pewności siebie (czynnik Q3 w teście Cattella) u osób o niskiej intensywności postawy religijnej. Tak więc wysokiemu poziomowi niepokoju towarzyszy niska intensywność życia religijnego.

Badania J. Bazylaka i W. Prężyny ujmują ilościowy wymiar życia religijnego i prowadzą do wniosku, że wyższej, dojrzałszej religijności towarzyszy niższy lęk. Religijność okazuje się zatem czynnikiem redukującym niepokoje.

W badaniach nad personalnym wymiarem religijności R. Jaworski wyodrębnił dwa typy religijności: personalną i apersonalną<sup>11</sup>. W religijności personalnej występują osobowe relacje między Bogiem i człowiekiem. Człowiek angażuje możliwie najpełniej swoje osobowe predyspozycje w spotkaniu z Bogiem osobowym. W religijności apersonalnej charakterystyczny jest brak osobowej relacji między Bogiem a człowiekiem. Bóg traktowany jest tu na sposób „rzeczy”, „instrumentu” zaspokajającego egoistyczne potrzeby człowieka.

W badaniach niepokoju mierzonego „arkuszem samopoznania” Cattella osoby z religijnością personalną uzyskały niższy wynik w zakresie niepokoju ogólnego na poziomie istotnym statystycznie. Szczegółowa analiza poszczególnych wymiarów niepokoju pozwala stwierdzić szereg zależności. Między badanymi grupami nie wystąpiły istotne różnice w zakresie lęku jawnego, natomiast w zakresie ukrytego niepokoju osoby z religijnością apersonalną uzyskały wyniki istotnie wyższe. Można na tej podstawie twierdzić, że osoby z religijnością apersonalną nie zdają sobie sprawy z posiadanego niepokoju, a symptomy lęku, poszczególne zachowania, traktują jako przejaw posiadanych przez siebie cech osobowości. Różnice w zakresie czynnika L wskazują na znacznie wyższą podejrzliwość wobec otoczenia u osób z religijnością apersonalną. Osoby z religijnością personalną są bardziej ufne i akceptujące innych. Wyniki w skali C wskazują na to, że osoby z religijnością personalną charakteryzują się większą siłą ego, są stałe w uczuciach, cierpliwe, wytrwałe. Natomiast osoby z religijnością apersonalną są mniej przystosowane, przeżywają ambiwalentne uczucia, są niezadowolone, czasem hipochondryczne. Między obu grupami występują również istotne różnice w skali Q3. Osoby z religijnością apersonalną charakteryzują się niższą siłą woli i samokontroli. Nie potrafią dostatecznie kontrolować swoich uczuć, także niepokoju, w pracy cechuje je unikanie trudnych problemów i mniejsza wytrwałość. Przyczynę podwyższonego niepokoju ukrytego u osób z religijnością apersonalną można widzieć w słabej strukturze ego, w braku zgodności między siłami id i superego. Dane te wskazują na związek lęku z nie-dojrzałą, chorą religijnością. Nie potwierdzają natomiast współzależności między lękiem i dojrzałą personalną religijnością.

Zależność między religijnością personalną a lękiem wobec śmierci była przedmiotem psychologicznych badań J. Maxsona. W strukturze lęku wobec śmierci autor ten wyodrębnił osiem rodzajów lęków: 1. przed umieraniem, 2. przed zmarłym, 3. lęk o zniszczenie ciała, 4. lęk o żyjących, 5. lęk przed nieznanym, 6. przed pozornym zgonem, 7. lęk o wygląd ciała, 8. lęk przed przedwczesną śmiercią. W wyniku badań testowych stwierdził, że: „przedstawiciele religijności personalnej we wszystkich rodzajach lęku śmierci osiągnęli wyższe wskaźniki skalowe, ale istotnie wyższe tylko w 4 rodzajach lęku tanatycznego, tj.: przed umieraniem, o wygląd ciała, przed przed-

<sup>11</sup> R. Jaworski, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989.

wczesną śmiercią oraz przed nieznanym”<sup>12</sup>. Interpretując dalej te wyniki J. Makselon stwierdza, że „przedstawiciele religijności personalnej przejawiają największy lęk, a osoby z religijnością personalną najmniejszy lęk przed nieznanym. Nie wystarczy więc jakaś religijność, ale musi to być religijność wewnętrzna i spełniająca funkcje poznawcze, aby nie wyzwalała lęku przed tym, co czeka człowieka po śmierci”<sup>13</sup>.

Zaprezentowane wyżej wyniki niektórych badań nad związkiem występującym między religią a lękiem stanowią pewną propozycję dla empirycznego pogłębiania tego problemu na gruncie psychologii religii. Pozwalają zarazem dostrzec złożoność tej tematyki. O ile bowiem dąży się do uniknięcia uproszczeń i wydobycia głębszego sensu sformułowań typu „jak trwoga, to do Boga”, o tyle należy dokonać rozróżnienia zarówno pośród różnych typów lęku i niepokoju, jak też pomiędzy różnymi typami przeżyć religijnych, różnymi typami religijności. I chociaż w oparciu o aktualny stan badań nad religijnością można stwierdzić, że głęboka, dojrzała, personalna, wewnętrzna religijność jest czynnikiem integrującym osobowość i w związku z tym zabezpiecza przed lękiem neurotycznym, prowadzącym do dezintegracji osobowości, to nadal pozostaje do wyjaśnienia szereg interesujących kwestii. Jedną z nich jest opisanie w języku psychologicznym doświadczenia bojaźni Bożej. Cenne wyniki mogłyby dać badania psychologiczne zarówno uwarunkowań bojaźni Bożej, jak i jej skutków w życiu religijnym.

ks. Romuald Jaworski, Płock—Lublin

### III. POLSKI DYLEMAT WIDZIANY OD WEWNĄTRZ<sup>1</sup>

Książka przygotowana przez M. K. Ciechocińską (PAN) i L. S. Grahama (Texas, USA) budzi zainteresowanie nie tylko specjalistów z dziedziny socjologii, ekonomii i politologii, ale także ludzi zaangażowanych w przemiany dokonujące się w Polsce w latach 80. Dotyczy ona bowiem przyczyn, zachodzących procesów i perspektyw przemian. Można sądzić, że jest to książka, która uprzedziła współczesne reformy społeczne, gospodarcze i polityczne, zapoczątkowane przy „okrągłym Stole”. Stało się tak dzięki szerokiemu wachlarzowi problemów podjętych przez specjalistów z różnych dziedzin. Inaczej mówiąc, jest to książka o charakterze interdyscyplinarnym.

Na książkę tę składa się 11 artykułów ujętych w pięć części. W części pierwszej J. J. Wiatr i W. Sokolewicz skoncentrowali się na polityce i państwie. Autorzy świadomi byli faktu, że Polska jest specyficznym krajem rządzonym przez wiodącą partię, która jednak w okresie powojennym nie doprowadziła ani do dobrobytu społeczeństwa, ani do realizacji elementarnych ideałów socjalizmu. Co więcej, Polska znalazła się w anomii i w głębokim kryzysie. Wprowadzenie stanu wojennego nie przyczyniło się do oczekiwanych przez społeczeństwo rozwiązań. Polacy spodziewali się reform skutecznych i efektywnych.

Część druga (W. Markiewicz i W. Piwowarski) ukazuje społeczne struktury i postawy. Jedne i drugie są wyrazem pewnej dynamiki, która funkcjonuje szczególnie w płaszczyźnie ogólnonarodowej. Gdy chodzi najpierw o struktury, jest to przede wszystkim problem klasy robotniczej, nie docenionej dostatecznie przez PZPR, ponieważ była ona dla partii bardziej sztywną niż rzeczywistą bazą społeczną. Z kolei Kościół katolicki kształtował postawy oparte na historii, tradycji i kulturze narodowej. Prowadziło to z jednej strony do traktowania systemu socjalistycznego jako wyalieno-

<sup>12</sup> J. Makselon, *Lęk wobec śmierci*, Kraków 1988, 96.

<sup>13</sup> *Tamże*, 105.

<sup>1</sup> S. Graham, M. K. Ciechocińska (ed.), *The Polish Dilemma. Views from Within*, West View Press, Boulder and London 1987, ss. 258.

wanego elementu w narodzie polskim (np. z uwagi na ateizm), a z drugiej do rozdźwięku pomiędzy Kościołem katolickim i państwem oraz pomiędzy władzą i społeczeństwem.

Część trzecia (R. Manteuffel-Szoega, J. Kruczała i A. Stasiak) dotyczy socjoekonomicznych zmian i rozwoju społeczno-gospodarczego. Niewątpliwie Polska jest krajem, w którym występują dysproporcje pomiędzy miastem i wsią, regionami i strefami bardziej lub mniej zindustrializowanymi oraz pomiędzy różnymi warstwami (klasami) społecznymi. Nie jest to zrozumiałe na tle podstawowych wartości socjalizmu, które uwypuklają sprawiedliwość i równość społeczną, a także zabezpieczenie społeczne. Rodzi to konflikty i świadczy o błędnym rozwoju socjalizmu.

Część czwarta koncentruje się na napięciach wewnętrznych systemu socjalistycznego (M. K. Ciechocińska, J. Reykowski). Autorzy akcentują ideologię równości, która raczej jest legitymizacją władzy niż rzeczywistością społeczną. Inne bowiem są oczekiwania odgórne, a inne oddolne. Równość zresztą w społeczeństwie polskim pod wpływem socjalizmu została wypaczona, jest raczej równością osiągnięć aniżeli równością szans. Wypaczenie to wiązało się ze sztucznym „zgląszachtowaniem” ludzi we wszystkich podstawowych dziedzinach życia i aktywności.

W części piątej autorzy (A. Rychard, J. Pajestka) skupili się na rozwiązaniach polskiego dylematu. Są oni przeciwni monopolowi, zwłaszcza w dziedzinie ekonomicznej, opowiadają się natomiast za takim pluralizmem, który by można było zrealizować w ramach socjalistycznego modelu państwa. Pluralizm oznacza dla nich decentralizację, demokratyzację, a przede wszystkim możliwości rozwijania inicjatywy.

Książka Ciechocińskiej i Grahama, jak zaznaczono, wyprzedziła współczesne przemiany o kilka lat. Jej redaktorzy unikali skrajności, a przy tym autentycznie wyczuwali kierunki dokonujących się przemian, a co więcej, przewidzieli artykułowanie się pluralizmu i demokracji.

Powinno się jednak bardziej uwypuklić podstawowe wartości społeczeństwa, które stanowią fundament dla wszelkich przemian i reform. W odniesieniu do społeczeństwa polskiego można też było wyraźniej odróżnić pluralizm ukryty od pluralizmu jawnego. Ten drugi z nich dopiero się artykułuje, zaś pierwszy zawsze był bardzo silnie zakorzeniony w okresie powojennym i stanowił „wulkan” dla dokonujących się przemian.

Dzieło Ciechocińskiej i Grahama z pewnością może służyć nie tylko jako informacja „od wewnątrz” o Polsce dla krajów zachodnich, ale także dla innych krajów socjalistycznych, które wkroczyły już lub wkraczą na drogę przemian i reform.

*ks. Władysław Piwowarski, Lublin*

#### IV. DUSZPASTERSTWO ROBOTNIKÓW

Duszpasterstwo robotników jest przedmiotem szczególnej troski Kościoła. Przemawia za tym wiele racji. Ludzie pracy stanowią we współczesnym świecie wielką grupę, która wywiera przemożny wpływ na różne segmenty współczesnego życia. Oddziaływanie duszpasterskie na robotników może wywierać także chrystianizujący wpływ na inne grupy społeczne i zawodowe. Robotnicy należą w skali globalnej do wielkiej rodziny „ludzi biednych”, a ci z kolei powinni być w sposób szczególny umiłowani przez Kościół. Podkreśla się, że klasa robotnicza ma mniej od innych grup okazji do pogłębiania swojej religijności. Przez duszpasterstwo robotnicy są traktowani niejednokrotnie jako „masa”, bez uwzględnienia specyficznych i indywidualnych potrzeb. W takiej sytuacji potrzebna jest przebudowa świadomości, że robotnicy są podmiotem, a nie tylko przedmiotem oddziaływania duszpasterskiego. Problemem wciąż otwartym jest odnowa tradycyjnych form oraz poszuki-

wanie nowych form duszpasterstwa robotników. Chodzi tutaj o takie formy, które uczyniłyby oddziaływanie duszpasterskie bardziej skutecznym. W tym poszukiwaniu ważnym czynnikiem jest rozeznanie w aktualnej sytuacji świata pracy, potrzeb religijnych oraz możliwości duszpasterskich ich zaspokojenia<sup>1</sup>.

Mimo wszelkiego zainteresowania duszpasterstwem robotników, istnieje w tym temacie nadal wiele nierozwiązanych kwestii, wymagających wnikliwych badań i analiz. Temu brakowi chce zaradzić zbiorowa praca autorów niemieckich<sup>2</sup>. W założeniu autorów książki było nie tyle wypracowanie zasad dla duszpasterstwa robotników, co przekazanie duszpasterzom sugestii, wzorów i pomocy do realizacji tej formy duszpasterstwa. Autorom chodzi również o zachęcenie do badań i poszukiwań naukowych związanych z tą formą duszpasterstwa specjalnego (s. 9).

Struktura i treść omawianej książki wskazują na przyjęcie przez jej autorów metody wypracowanej przez kardynała Józefa Cardijna — wielkiego duszpasterza naszych czasów. Jest to metoda JOC-u obejmująca trzy etapy, określane terminami: widzieć, oceniać, działać.

W myśl przyjętej metody pierwsza część książki związana jest z etapem, określanym terminem „widzieć”. Przedstawione są w tej części sprawozdania i doświadczenia z życia świata pracy. Autorzy przedstawiają spostrzeżenia samych robotników (s. 20—25), a następnie doświadczenia duszpasterzy robotników (s. 25—36). Autorom chodzi o przedstawienie problemu wiary i obyczajów w środowisku robotniczym. W pierwszej części autorzy ukazują także ewolucję kościelnego nauczania na temat praw i obowiązków świata pracy i związków zawodowych (s. 51—58).

W drugiej części książki autorzy przeprowadzają refleksję pastoralną nad sytuacją w jakiej znajdują się ludzie pracy, nad etyką zawodową, świadomością religijną ludzi pracy oraz wynikających z tych przesłanek zobowiązań wobec Kościoła i duszpasterstwa. W tej ostatniej kwestii autorzy zgodnie podkreślają, że „Kościół robotników” musi być Kościołem misyjnym (s. 82—85). W środowisku robotniczym musi być realizowany nakaz misyjny Chrystusa przez chrześcijańską ocenę samej pracy i problemów ludzi pracy. Duszpasterstwo robotników powinno pomagać w odczytywaniu na nowo Ewangelii w świetle potrzeb współczesnych (s. 107—109). Chodzi o sąd pewny o tym, co trzeba zmienić, jakie założenia wypracować, aby świat pracy mógł bardziej otworzyć się na nadprzyrodzoność i w jaki sposób trzeba to przeprowadzić. Potrzebne jest wyrobienie pewnego sądu o świecie pracy, który w konsekwencji prowadziłby do konkretnych dyrektyw i programów. Chociaż książka uwzględnia przede wszystkim sytuację ludzi pracy w RFN — to jednak niektóre ze wskazań — są aktualne także i w Polsce. Przykładowo można tu przytoczyć wskazania dotyczące przygotowania intelektualnego i pastoralnego duszpasterzy robotników.

Trzecia część książki ukazuje stan realizacji wytycznych Kościoła na temat świata pracy. Autorzy nie ograniczają się tylko do wyłożenia zasad i opisanie stanu faktycznego, ale także zajmują się działaniem. Celem stosowanej przez autorów metody jest nie tylko jakieś poznanie sytuacji, ale zmiana i ulepszenie całego życia ludzi pracy, wszystkich okoliczności, aby ci ludzie byli zdolni do odkrycia Boga. To konsekwentne przejście do działania jest głównym środkiem wychowawczym. Po zbadaniu więc i ocenie rzeczywistości świata pracy trzeba przystąpić do działania. W trzeciej części książki występuje najmniej elementów zbieżnych z duszpasterstwem robotników w Polsce. Nie wyklucza to jednak, że niektóre analizy i sugestie są

<sup>1</sup> *La pastorale missionaria nel mondo del lavoro a cura del Centro Studi per la Pastorale nel Mondo del Lavoro*. Roma 1967.

<sup>2</sup> H. Ludwig, F. Segbers (Hrsg), *Handbuch der Arbeiterpastoral*, Mainz 1984, ss. 184.

aktualne również w naszych warunkach. Odnoszą się one przede wszystkim do przepowiadania Słowa Bożego, aby uczynić je jak najbardziej adekwatnym do potrzeb i mentalności ludzi współczesnych. Cenne są w tym względzie propozycje tak z zakresu przepowiadanych treści, jak i wykorzystania w przepowiadaniu nowoczesnych rozwiązań technicznych (s. 112—117). Inna grupa propozycji dotyczy spotkań duszpasterskich z robotnikami. Zmierzają one do bardziej świadomego uczestnictwa w Eucharystii oraz budowania wspólnoty jako środowiska chrześcijańskiego (s. 145—164). W ramach trzeciej części autorzy zamieszczają przykłady, a nawet schematy spotkań liturgicznych i modlitewnych, medytacji i homilii zaadresowanych do świata pracy. Właśnie te pomoce duszpasterskie czynią omawianą książkę przydatną nie tylko dla teoretyków duszpasterstwa, ale także dla praktyków, zwłaszcza w zakresie duszpasterstwa robotników. Można powiedzieć, że omawiana książka jest dobrą pomocą duszpasterską i to nie tylko w parafiach robotniczych jakiegoś regionu uprzemysłowionego, ale także w każdej parafii katolickiej.

Godne podkreślenia jest, że ewangelizacja ludzi pracy w wielu krajach wymaga etapu przygotowawczego, zwanego preewangelizacją. Jest to faza wstępna, jakby przygotowawcza do posługi duszpasterskiej, aby wyjaśnić celowość samej istoty posługiwania duszpasterskiego. W krajach Europy Zachodniej ewangelizacja związana jest nie tylko z miejscami kultu, ale także z miejscem pracy robotników. Duszpasterstwo robotników w fabrykach realizowane jest tam przez duszpasterza robotników przy wsparciu apostołatu ludzi świeckich. Nasze uwarunkowania polskie są odmienne od zachodnich pod obydwoimi wspomnianymi względami: niepotrzebna jest preewangelizacja, ale też jest niemożliwa ewangelizacja prowadzona na terenie zakładów, pracy. Duszpasterstwo robotników prowadzone jest w ramach duszpasterstwa ogólnego, rozwijanego w zakresie duszpasterstwa parafialnego oraz w ramach duszpasterstwa specjalnego, rozwijanego w ramach duszpasterstwa parafialnego lub ponadparafialnego, np. regionalnego czy diecezjalnego.

*ks. Ryszard Kamiński, Lublin*