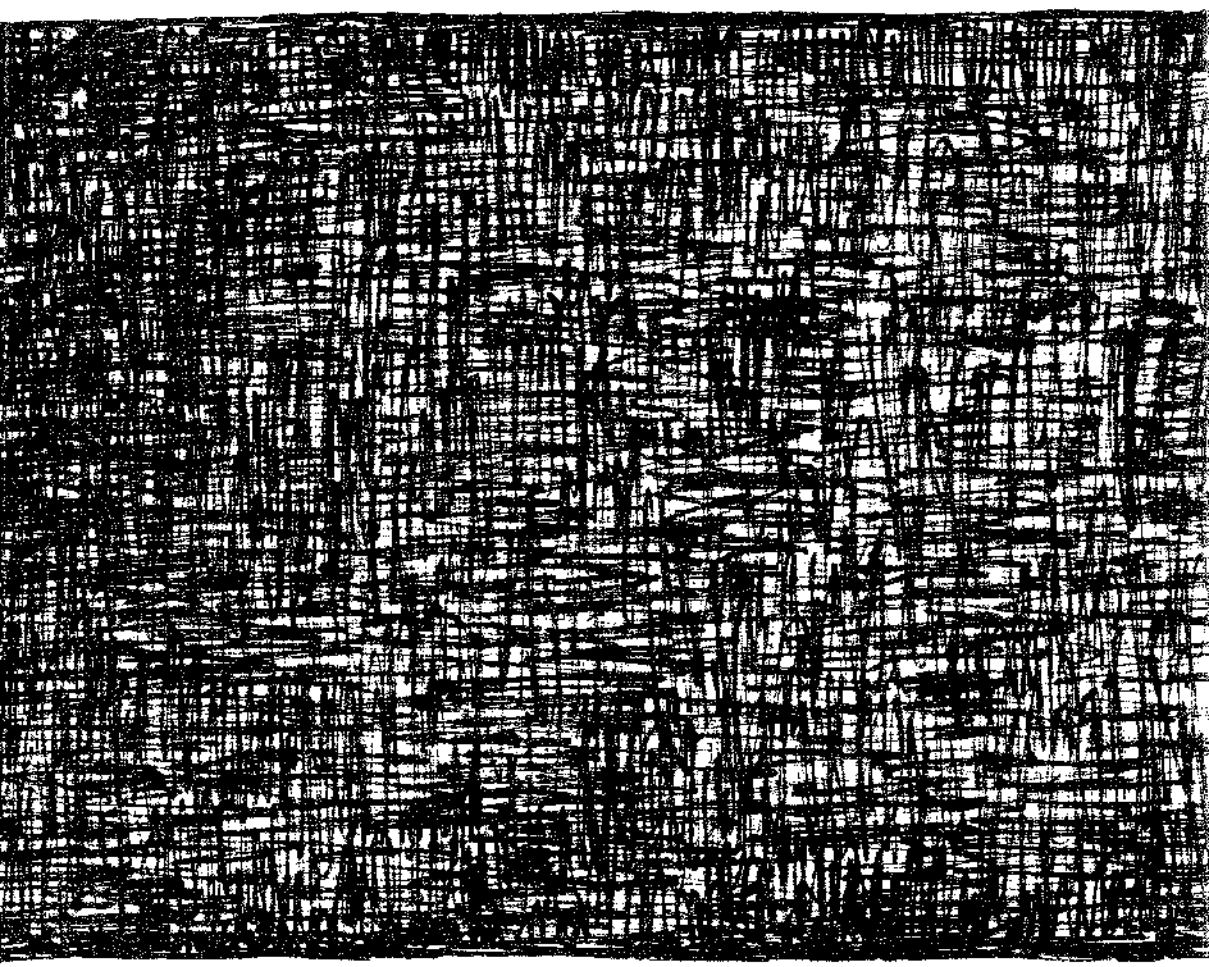
SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWO-PASTORALNE



J. Mariański: Religijność młodzieży naszego czasu i środowiska • H. Łuczak: Katecheza młodzieży w Polsce w świetle programu z roku 1971 • M. Majewski: Jaka katecheza młodzieży? K. Ryczan: Miejsce i rola młodzieży w parafii... E. Ciupak: Wzory kulturowe wychowania religijnego i laickiego w świadomości młodzieży polskiej • A. Potocki: Duszpasterstwo wobec młodzieży niedostosowanej społecznie • F. Kamecki: Uczestnictwo młodzieży w liturgii eucharystycznej •

SEMINARE


WYŻ. SEMINARIUM
BIBLIOTEKA
30-323 Kraków
Tyniecka 39
TOW. SALEZJAŃSKIEGO

SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWO-PASTORALNE

WYŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO

KRAKÓW-ŁĄD 1986

Redaguje Zespół:

MARIAN LEWKO, MIECZYSŁAW MAJEWSKI, REMIGIUSZ POPOWSKI,
RYSZARD RUBINKIEWICZ

Redaktor Naczelny
MARIAN LEWKO

Imprimi potest
Ks. mgr Zdzisław Weder SDB
Inspektor Salezjańskiej Prowincji
Warszawskiej

Ks. Roman Szpakowski SDB
Sekretarz inspektorialny
Warszawa, 11.11.1986 r.
L. dz. 358/WSI/86

Nihil obstat
ks. dr Zygmunt Skowroński
Cenzor

Imprimatur
Za pozwoleniem Kurii Metropolitalnej
Warszawskiej z dn. 3.12.1986 r.
Nr 5882/K/86

+Zbigniew Kraszewski
Wikariusz generalny
Ks. Stanisław Pyzel
Notariusz

Projekt okładki: MARIAN LEWKO

Nieodłącznym atrybutem głosicieli Ewangelii Chrystusowej jest świadectwo życia. A jak może dać świadectwo ten, kto wpierw czegoś nie doświadczył? A więc sami musimy doświadczyć czym jest wielkość, piękność, szerokość tajemnic Jezusa Chrystusa. My sami musimy tym żyć (...) O tyle będzie nasza praca skuteczna, o ile bardziej będziemy zjednoczeni z naszym Mistrzem Jezusem Chrystusem. Dlatego prośmy Go pokornie, aby nasze zjednoczenie z Nim promieniowało, abyśmy umieli dawać świadectwo o tym, że Jezus żyje, że Jezus nas miłuje.

bp GERARD KUSZ

Młodzież to nadzieja. Tak nazywa młodość i młodych Kościół(...) prosimy Chrystusa, aby zesłał na nas swojego Ducha i odnowił młodzież polską, odnowił nas wszystkich.

bp JANUSZ ZIMNIAK

OD REDAKCJI

Oddajemy do rąk czytelników VIII już z kolei tom *Seminare*. Różni się on od poprzednich tym, że prezentowane w nim materiały łączy jedna tematyka: możliwie szerokie naświetlenie współczesnych problemów młodzieży, rozpatrywanych w kontekście religijnym.

Młodzież ma różne oblicza: od buntowniczej po wysoce lojalną; od niewierzącej po głęboko religijną; od zniechęconej życiem po silnie zaangażowaną. Egzystuje między pesymizmem a optymizmem, między akceptacją a kontestacją rzeczywistości, w której musi się obracać, lub szuka ucieczki w różnego rodzaju dewiacjach, popadając w stany patologii społecznej: narkomanii, pijaństwa, przestępczości. Wyrastając z lat dzieciństwa wkorzenia się coraz bardziej w środowisko i jego problemy społeczno-religijne, stając się spadkobiercą kultury i tradycji narodowych, doświadczeń religijnych, wartości, postaw i zachowań, jakie przekazują jej starsi, a jednocześnie szuka spełnienia siebie, własnej autentyczności. Religijność młodzieży, wciąż obecna w narodzie, staje się w ostatnich latach coraz bardziej dynamiczna i wyraźna. Troską Kościoła jest, by wskazać młodym drogę, dać im formację duchową wziętą z ducha Ewangelii, która może spełnić ich oczekiwania, wnieść pokój i ład wewnętrzny w rozdarcie świata. Ogromną rolę spełnia tu katecheza i liturgia, sprawne narzędzia wychowania religijnego.

Tom niniejszy jest niejako pokłosiem Roku Młodzieży i chce się zaznaczyć wkładem w dyskusję nad młodym pokoleniem Polaków i ich problemami. Na książkę składają się materiały z ogólnopolskiego Sympozjum Katechetycznego, odbytego pod hasłem: *Odrodzenie duchowe młodzieży polskiej*, jakie miało miejsce w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 29—30 listopada 1985 r. Organizatorem sympozjum była Specjalizacja Katechetyki Instytutu Teologii Pastoralnej KUL, ale nie można tu pominąć osobistego wkładu ks. prof. dra M. Majewskiego SDB, kierownika katedry katechetyki KUL i jednocześnie wykładowcy w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, którego staraniem mogło ono dojść do skutku.

Referaty wygłosili: prof. dr E. Ciupak (Warszawa): *Wzory kulturowe wychowania religijnego i laickiego w świadomości młodzieży polskiej*; ks. doc. dr J. Mariański (Lublin): *Religijność młodzieży naszego czasu i środowiska*; doc. dr A. Potocki (Warszawa): *Duszpasterstwo wobec młodzieży nieprzystosowanej społecznie*; doc. dr M. Braun-Gałkowska (Lublin): *Wychowanie religijne młodzieży w rodzinie*; ks. dr K. Ryczan (Lublin): *Miejsce i rola młodzieży w parafii*; ks. mgr F. Kamecki (Gruczno): *Uczestnictwo młodzieży w liturgii eucha-*

rystycznej; ks. prof. dr M. Majewski (Lublin): *Jaka katecheza młodzieży?* Wszystkie teksty, za wyjątkiem jednego (doc. dr M. Braun-Gałkowskiej), którego nie udało się pozyskać, znalazły się w naszym tomie. Pozostałe stanowią uzupełnienie i korelują w jakiejś mierze z tematyką poruszaną na sympozjum. Tom zamykają wybrane fragmenty refleksji na temat potrzeb i perspektyw współczesnej katechetyki i teologii pastoralnej młodzieży, jakie wygłosił w kwietniu 1986 r., podczas pobytu w ATK, KUL i Wyższych Seminariach Duchownych Księży Salezjanów w Lądzie i Krakowie, rektor Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie, ks. R. Giannatelli.

Myślą przewodnią tomu, obrazującą troskę wydawców, są zamieszczone na początku motta, wyjęte z homilii księży biskupów Gerarda Kusza i Janusza Zimniaka, wygłoszonych podczas obrad sympozjum, którzy zechcieli połączyć społeczność słuchaczy więźbą Słowa przy stole Eucharystii.

Mamy nadzieję, że lektura prezentowanych studiów okaże się pożyteczna i dopomoże podjąć zdrowe i słuszne decyzje w praktycznym działaniu wychowawczym.

Ks. MARIAN LEWKO

Ks. JANUSZ MARIAŃSKI

RELIGIJNOŚĆ MŁODZIEŻY NASZEGO CZASU I ŚRODOWISKA

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

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

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

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

rystycznej; ks. prof. dr M. Majewski (Lublin): *Jaka katecheza młodzieży?* Wszystkie teksty, za wyjątkiem jednego (doc. dr M. Braun-Gałkowskiej), którego nie udało się pozyskać, znalazły się w naszym tomie. Pozostałe stanowią uzupełnienie i korelują w jakiejś mierze z tematyką poruszaną na sympozjum. Tom zamykają wybrane fragmenty refleksji na temat potrzeb i perspektyw współczesnej katechetyki i teologii pastoralnej młodzieży, jakie wygłosił w kwietniu 1986 r., podczas pobytu w ATK, KUL i Wyższych Seminariach Duchownych Księży Salezjanów w Lądzie i Krakowie, rektor Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie, ks. R. Giannatelli.

Myślą przewodnią tomu, obrazującą troskę wydawców, są zamieszczone na początku motta, wyjęte z homilii księży biskupów Gerarda Kusza i Janusza Zimniaka, wygłoszonych podczas obrad sympozjum, którzy zechcieli połączyć społeczność słuchaczy więźbą Słowa przy stole Eucharystii.

Mamy nadzieję, że lektura prezentowanych studiów okaże się pożyteczna i dopomoże podjąć zdrowe i słuszne decyzje w praktycznym działaniu wychowawczym.

Ks. MARIAN LEWKO

Ks. JANUSZ MARIAŃSKI

RELIGIJNOŚĆ MŁODZIEŻY NASZEGO CZASU I ŚRODOWISKA

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

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

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

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

badania religijności polskiej. Zespalają one uczestników niezależnie do pewnego stopnia od przynależności klasowej, warstwowej, zawodowej itp. Splatanie się wartości religijnych z narodowymi nasuwa określone problemy dla samej religijności, związane między innymi ze swoistym „odświętnym" traktowaniem religii i osłabieniem jej związków z życiem codziennym[1].

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

Wprowadzone rozróżnienie pozwala na postawienie trzech hipotez:

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

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

c) odczuwane ożywienie czy odrodzenie religijne jest uwarunkowane bardziej przyczynami społecznymi niż przyczynami wewnątrzkościelnymi (duszpasterstwo). Obydwa typy czynników spowodowały wzrost zainteresowań religijnych i zaangażowań społecznych nacechowanych religijnie[2].

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

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

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

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

Ogólne profile postaw wobec religii

Biorąc pod uwagę rozróżnienie, wprowadzające dwie płaszczyzny funkcjonowania religijności, omówimy najpierw tzw. globalne wyznania wiary. Zdecydowana większość dotychczasowych badań socjologicznych została zrealizowana przed pierwszą wizytą papieża w Polsce i przed rokiem 1980, a więc rejestruje stan sprzed okresu ożywienia politycznego, społecznego i religijnego[3].

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

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

---

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

[4] Z. Skórzyńska. *Młodzież w świetle ankiety „Mój światopogląd"*. „Więź" 3:1960 nr 7—8 s. 92.

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

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

wobec religii wśród młodzieży polskiej jest nietypowa na tle innych krajów socjalistycznych, stanowi jakąś specyfikę polską, uwarunkowaną zarówno sytuacją historyczną, jak i współczesną oraz oddziaływaniem Kościoła[7].

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

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

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

---

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

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

Globalne postawy młodzieży wobec religii (dane w %)

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

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

R. Woźniak. *Wybrane aspekty świadomości religijnej i laickiej młodzieży akademickiej.* „Dydaktyka Szkoły Wyższej" 1984 nr 3 s. 3—21.

Badania przeprowadzone w 1982 r. wśród młodzieży uczącej się, robotniczej i wiejskiej w woj. opolskim ujawniły wysokie wskaźniki wierzeń religijnych. Zdecydowana większość badanych deklarowała się jako wierząca i praktykująca (systematycznie lub niesystematycznie). W środowisku wiejskim nikt nie uznał się za niewierzącego i nie praktykującego. Nieco wyższe wskaźniki pozytywnych postaw wobec religii uzyskano w zbiorowości młodych małżeństw, które zawarły ślub w latach 1980—1982 (wskaźnik wierzących: 92% w małżeństwach inteligenckich, 90% w małżeństwach robotniczych i 98% w małżeństwach wiejskich). Religia — zdaniem W. Jachera — jest wartością istotną w życiu młodych ludzi w woj. opolskim jako wartość kulturowa i obyczajowa, w mniejszym zaś jako wartość ideologiczna. Czynnik religijny nie odgrywał takiego znaczenia w stosunkach międzyludzkich jako wartość organizująca działania jednostkowe i zbiorowe[9].

Zmiany w postawach wobec religii zaznaczyły się nierównomiernie w różnych kategoriach społecznych młodzieży męskiej będącej w wieku około 20 lat. Wzrost identyfikacji z treściami religijnymi, według J. Czerwińskiego, nastąpił przede wszystkim w środowiskach chłopskich i robotniczych, natomiast w środowiskach inteligenckich został tylko zahamowany proces laicyzacji. Wzrost deklarujących się jako wierzący zaznaczył się szczególnie wśród młodzieży ze środowisk wiejskich i małomiasteczkowych, przy jednoczesnym spadku deklarujących się jako niewierzący. Zmiany wśród respondentów z miast średnich i dużych były tak minimalne, że można raczej mówić o tendencji stabilizacyjnej. Zmiany na plus wystąpiły we wszystkich kategoriach wykształcenia, najbardziej wyraźne wśród absolwentów techników. Młodzież o wykształceniu humanistycznym była mniej podatna na pozytywne zmiany postaw wobec religii[10].

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

[9] Jacher, Michalczyk, Zagórny, jw. s. 43.
[10] Czerwiński, jw. s. 196—201.

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

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

Religijność młodzieży na płaszczyźnie autodeklaracji nie jest czymś całkowicie swoistym i oryginalnym. Odbija ona pod tym względem sytuację panującą w całym społeczeństwie. Według badań z 1977 r. 86,3% dorosłej ludności polskiej określało się jako wierzący, 5,7% jako niezdecydowani i 6,5% jako niewierzący (1,4% — brak odpowiedzi)[12]. Na tym tle nie dziwi brak istotnych konfliktów międzypokoleniowych wynikających z różnic światopoglądowych[13].

Czynniki demograficzne i społeczne różnicują i jakoś zmieniają stosunek do religii. Stwierdzono między innymi następujące prawidłowości: dziewczęta są związane na ogół silniej z religią niż chłopcy; spada nasilenie postaw wierzeniowych w miarę wzrostu poziomu formalnego wykształcenia szkolnego rodziców młodzieży; religijność zaznacza się wyraźniej u młodzieży pochodzącej z rodzin chłopskich i robotniczych, mniej zaś z rodzin inteligencji z wyższym wykształceniem humanistycznym; religijność młodzieży w dużych ośrodkach miejskich jest niższa niż młodzieży mieszkającej w ośrodkach o niskim wskaźniku urbanizacji[14]. Nie wiemy dokładnie, czy i jakie zmiany wystąpiły w obrę-

---

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

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

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

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

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

Zjawisko wzrostu religijności wystąpiło również wśród młodzieży studenckiej. Potwierdzają je nieliczne sondaże z lat 1982—1983. Na przykład wśród studentów łódzkich w 1982 r. 80% badanych przyznało się do wiary, a tylko 17% do indyferentyzmu lub ateizmu. Większy był odsetek wierzących wśród przedstawicieli nauk technicznych i ścisłych niż humanistycznych[15]. Nawet wśród aktywistów z organizacji młodzieżowych (ZSMP) i grupy studentów badanych łącznie w 1983 r. 72,5% deklarowało się jako wierzący i tylko 8% jako zdecydowanie niewierzący i nie praktykujący[16].

Badania wśród studentów Szczecina (Politechnika i WSP) w 1978 r. wskazywały, że 43,9% respondentów uznawało siebie za głęboko wierzących lub wierzących, 19,0% — za wierzących ale mających wątpliwości, 34,0% — za niewierzących i 3,1% — za mających swój własny stosunek do religii. Przeprowadzone w 1983 r. badania wśród studentów WSP w Szczecinie (Wydział Wychowania Fizycznego) ujawniły silny wzrost postaw proreligijnych, który kształtował się odpowiednio do poprzednich badań: 60,1%, 16,2%, 20,0%, 3,7%. Jakkolwiek obydwa badania nie są w pełni porównywalne, wynika z nich niewątpliwie wniosek o zahamowaniu procesu przechodzenia od wzorców religijnych do modeli świeckich. Potwierdza to również analiza wyników nieprecyzyjnego itemu operacjonalizującego tzw. postawy podmiotowe. Nieznacznie wzrosła liczba tych, którzy wiążą osiąganie szczęścia w życiu z pomocą Bożą[17].

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

---

[15] E. Lewandowski. *Szkic do portretu*. „Politechnik" 1984 nr 19.
[16] E. Zarzycka. *O czym i jak myślą młodzi*. „Argumenty" 1984 nr 2 s. 7.
[17] Woźniak, jw. s. 7—14.

Praktyki religijne jako przejaw „wiary narodu"

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

Socjolog marksistowski E. Ciupak, oceniając stan praktyk religijnych uczniów szkół średnich — głównie z lat sześćdziesiątych — stwierdził, że kształtowały się one rozmaicie w zależności od środowiska społecznego: od 65,0% do 98,1%. Przeciętnie ponad 80% ogółu młodzieży licealnej realizowało praktyki religijne (50% uczestniczących regularnie i 36% — nieregularnie). Stosunkowo tylko niewielka zbiorowość młodzieży szkolnej nie spełniała praktyk religijnych w ogóle (10%). Wśród osób praktykujących znajdowała się niewielka część młodzieży o poglądach agnostycznych lub obojętnych wobec religii[18].

Szereg badań socjologicznych z lat siedemdziesiątych, zwłaszcza prowadzonych przez ośrodki laickie, wskazywał na powolne zmniejszanie się zasięgu młodzieży praktykującej. Opierając się na dotychczasowych badaniach, prowadzonych przez ośrodki laickie, jak i kościelne, można przyjąć jako przybliżony na lata siedemdziesiąte przeciętny wskaźnik praktykujących regularnie — 50%, nieregularnie — 20%, praktykujących tylko w wielkie święta (katolicy sezonowi) — 20% i w ogóle nie praktykujących — 10%. Łącząc dwie kategorie praktykujących (systematycznie i niesystematycznie) uzyskujemy 70% jako wskaźnik młodzieży polskiej, którą można określić jako „katolików niedzielnych". Jest to wysoki odsetek praktyk niedzielnych, nie spotykany w innych krajach katolickich[19]. Zaproponowane rozkłady uczestnictwa w praktykach religijnych należy jednak traktować jedynie jako dane szacunkowe.

---

[18] Ciupak, jw. s. 61—63.

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

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

Wskaźniki udziału w praktykach religijnych są dość często wyższe niż wskaźniki tzw. globalnych wyznań wiary. Na przykład wśród młodzieży szkół średnich Lublina w 1978 r. 42,1% badanych uznało siebie za praktykujących systematycznie, 42,9% — za praktykujących niesystematycznie, 12,2% — za praktykujących rzadko i 2,3% — za nie praktykujących. Wskaźnik praktykujących był wyższy niż wskaźnik wierzących. Wskazywałoby to na tendencje „rytualistyczne" u pewnej części młodzieży uczącej się w szkołach średnich. Praktyki religijne byłyby raczej u nich uwarunkowane środowiskowo, nie zaś indywidualną postawą religijną[20].

Nieliczne badania z lat osiemdziesiątych wskazują na wzrost udziału w praktykach religijnych. Sondaż ogólnopolski obejmujący maturzystów z 1980 r. przyniósł następujące rezultaty: uczestniczący w nabożeństwach więcej niż raz w tygodniu — 11,5%, raz na tydzień — 59,3%, co najmniej 1—2 razy w miesiącu — 11.6%, co najmniej 1—2 razy na kwartał — 3,1%, tylko w wielkie święta — 7,2%, w ogóle nie uczęszczający — 6,7%. Słowem wskaźnik młodzieży regularnie uczęszczającej do kościoła zwiększył się w latach 1977—1980 o 13,6%[21].

Według niereprezentatywnych badań M. Radwana, zrealizowanych w 1984 r. wśród maturzystów z Limanowej, Łomży, Nałęczowa, Tarnobrzegu, Konina i Lublina (zdecydowana przewaga dziewcząt), 36,83% uczniów uczęszczało w każdą niedzielę do kościoła, 40,75% — prawie w każdą niedzielę, 12,26% — około raz lub dwa razy w miesiącu, 5,01% — tylko w wielkie święta i 1,25% — tylko z racji ślubów i pogrzebów (2,81% — brak odpowiedzi). Przynajmniej raz w roku spowiadało się 91,06% badanych maturzystów, 69,44% — wzięło udział w dorocznych rekolekcjach wielkopostnych i 72,57% — modliło się codziennie[22].

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

[20] Por. Chrapek, jw. s. 174—179.
[21] Kawecki, jw. s. 556.
[22] Radwan, jw. s. 4—7.

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

Jakkolwiek brak jest pełniejszego rozeznania sfery motywacyjnej udziału w praktykach religijnych, można ogólnie powiedzieć, że w znacznej części są to motywy religijno-kościelne (doświadczenie sacrum, potrzeby religijne, posłuszeństwo wobec nakazów Kościoła). Istnieje pewna grupa ludzi młodych — trudna do ściślejszego określenia — praktykujących pod wpływem różnego rodzaju motywów psychologicznych, socjalizacyjno-tradycyjnych, kulturowych, a nawet politycznych (by dać wyraz negatywnej postawie wobec rządów socjalistycznych w Polsce). Badania wśród maturzystów polskich w latach 1977—1980 wskazywałyby na spadek udziału motywów pozareligijnych w warstwie motywacyjnej zaangażowań kulturowych młodzieży, co jest zbieżne z trendem wzrostu religijności w tym okresie[24].

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

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

Religijność młodzieży w wymiarze życia codziennego

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

[23] Woźniak, jw. s. 16—17.

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

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

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

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

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

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

Z badań socjologicznych wynikało, że konkretne treści doktryny religijnej były aprobowane w latach siedemdziesiątych w rozmaity sposób. Wskaźniki osób akceptujących i negujących podstawowe dogmaty wiary różnicowały się między innymi ze względu na stopień zurbanizowania środowiska społecznego, a sam proces zmian narastał[26]. Na przykład w zbiorowości młodzieży szkół średnich z Lublina 84,5% badanych wierzyło w Boga, 77,4% — w Trójcę św., 77,7% — w Bóstwo i Człowieczeństwo Chrystusa, 83,2% — w miejsce wiecznej nagrody, 76,1% — w miejsce wiecznej kary i 69,8% — w Kościół (badania z 1978 r.). Według typologii kompleksowej wierzący bez zastrzeżeń w prawdy wiary stanowili 59,1% ogółu badanych, wątpiący — 28,4%, obojętni — 9,6% i zlaicyzowani — 2,8%[27].

---

[26] J. Mariański, *Młodzież polska a religia*, „Życie Katolickie" 4:1985 nr 7—8 s. 77—82.

[27] Chrapek, jw. s. 176—177.

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

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

Od 46% do 24,5% badanych maturzystów nie wypowiadało jednoznacznego sądu na temat podanych do oceny treści światopoglądu religijnego (wskaźnik przeciętny 12,9%), od 6,4% do 45,1% — wyraziło opinie raczej lub zdecydowanie negatywne (wskaźnik przeciętny 24,8%). Jeżeli nawet stosunek młodzieży do treści dogmatycznych katolicyzmu jest niejednolity, a uznawane poglądy nie stanowią systemu koherentnego, to jednak porównanie wyników badań z lat 1977—1980 wskazuje na wzrost postaw akceptujących poszczególne dogmaty wiary (w granicach 10%). Nastąpił jakby regres trendu laicyzacyjnego[28].

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

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

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

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

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

Jakkolwiek opisywane procesy przemian nie wynikają z jakichś obiektywnych praw rozwojowych rzeczywistości i nie mają znamion czegoś nieodwracalnego, to w świetle dotychczasowej dynamiki rozwojowej należy liczyć się z dalszą progresywną zmianą charakteru religijności u części młodzieży — od religijności zorientowanej na dogmaty do religijności ogólnej, ukierunkowanej na wiarę w Boga i podstawowe treści doktryny religijnej. Prawdopodobnie coraz większą rolę zaczyna odgrywać osobiste doświadczenie religijne, dające egzystencjalną pewność i zabezpieczenie[30] oraz przeżycia wewnętrzne o charakterze wspólnotowym[31]. U części młodzieży wytwarza się swoista obojętność wobec teoretycznych dogmatów wiary, w które trzeba wierzyć, na rzecz doświadczenia osobistego. Wiarę nie tyle się „ma", ile raczej „przeżywa" jako pomoc w życiu, w wyjaśnianiu drogi i losu człowieka[32]. Odrzuca się z góry wszelki przymus zewnętrzny w sprawach wiary.

---

[29] Radwan, jw. s. 2—3.

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

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

[32] Rezsachazy, jw. s. 276.

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

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

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

Jak wynika z wielu badań socjologicznych, znaczna część młodzieży polskiej kieruje się w swoich poglądach na zachowania przedmałżeńskie bardziej regułami obyczajowo-środowiskowymi niż przekonaniami religijnymi[33]. Więzi emocjonalne, a zwłaszcza zamiary małżeńskie usprawiedliwiają — zdaniem wielu — podjęcie współżycia seksualnego. Szerzy się przekonanie, że doświadczenia przedmałżeńskie zwiększają szansę wyboru właściwego współmałżonka, żadna instancja nie może rządzić prawami serca, a miłość wzajemna usprawiedliwia stosunek płciowy.

Słabnie wpływ postaw religijnych na stopień rozpowszechnienia stosunków przedmałżeńskich[34]. Według informacji Z.L. Starowicza w świetle badań z 1984 r. tylko jeden procent mężczyzn był za całkowitym zakazem współżycia pozamałżeńskiego[35]. Upowszechnienie się aktywności seksualnej młodzieży w okresie poprzedzającym zawarcie związku małżeńskiego świadczy o wyraźnym przechodzeniu od etyki restrykcyjnej do permisyjnej.

---

[33] Zob. Mariański, jw. s. 86—89.

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

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

Przedmałżeńskie kontakty seksualne są rozmaicie wartościowane. Jeżeli nawet z bezwzględną akceptacją swobody seksualnej spotykamy się tylko u niewielkiej części badanych (akceptacja stosunków przedmałżeńskich nawet bez uczuć i z mało znaną osobą)[36], to więcej niż połowa młodzieży polskiej aprobuje współżycie seksualne w ramach tzw. poznania się, doboru małżeńskiego, w sytuacji miłości obojga partnerów lub w perspektywie zawarcia związku małżeńskiego. Istnieją wyraźne różnice co do warunków, pod jakimi ludzie młodzi są skłonni zaakceptować moralnie stosunku przedmałżeńskie[37].

Tylko zdecydowana mniejszość odrzuca bezwzględnie „uprawnienia" młodych do współżycia seksualnego przed małżeństwem jako moralnie złe (grzeszne) i niezależnie od okoliczności pragnie zachować się w tej sprawie zgodnie z normatywami kościelno-religijnymi. Można mieć wątpliwość, czy młodzież rzeczywiście rozróżnia „prawdziwą miłość", związaną z poczuciem wzajemnego zobowiązania, i doznania seksualne traktowane jako nieobowiązujące. Wielu nie traktuje tych spraw w kategoriach grzechu[38].

Według opinii 18,3% badanej młodzieży szkół średnich Lublina życie seksualne przed ślubem jest grzechem, według 19,5% — niegodziwe, ale nie jest grzechem, według 54,8% — godziwe, jeśli osoby się kochają i według 6,1% — godziwe nawet dla przyjemności (3,0% — niezdecydowani). Większość tej młodzieży preferowała opinię o nierozerwalności małżeństwa (57,8%), chociaż część wskazywała na okoliczności, w których nierozerwalność małżeństwa może być nieprzestrzegana (26,1%); 14,0% respondentów podzielało opinię, że małżeństwo powinno być rozerwalne i 7,6% — nie wypowiedziało się w tym względzie. Zmiany w postawach wobec moralności małżeńsko-rodzinnej są dość widoczne[39].

W zbiorowości maturzystów z 1980 r. 27,1% badanych wyraziło pogląd, że tylko człowiek religijny może postępować moralnie (65,6% — przeciw, 6,7% — brak zdania); 38,9% badanych opowiedziało się za przerywaniem ciąży z ważnych względów społecznych lub zdrowotnych (54,4% — przeciw, 6,2% — brak zdania) i 28,9% — za współżyciem małżeńskim bez ślubu kościelnego, ale po ślubie cywilnym (60,7% — przeciw, 9,8% — brak zdania). W porównaniu z 1977 r. zaznaczył się wzrost o kilka punktów procentowych ocen moralnych zgodnych z wymaganiami religii, szczególnie wśród młodzieży wywodzącej się ze wsi i małych miast[40].

---

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

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

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

[39] Zob. Chrapek, jw. s. 182—183.

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

W zbiorowości maturzystów z 1984 r. zaznaczyła się znaczna erozja religijnych postaw moralnych, w kierunku ich niezależności od wymagań i oczekiwań Kościoła. Niektóre normy moralne były jeszcze aprobowane w wysokim stopniu, inne natomiast w szerokim zakresie odrzucane. I tak na przykład zdradę małżeńską potępiało 83,69% badanych, przerwanie ciąży — 77,26%, karierowiczostwo (podejmowanie czynów przez siebie potępianych, ale gwarantujących pewne korzyści) — 50,62%, współżycie seksualne przed małżeństwem osób chodzących ze sobą — 55,32%, współżycie małżeńskie po kontrakcie cywilnym — 38,24%, rozwód i ponowne zawarcie małżeństwa — 34,32%. Młodzież nie jest skłonna jednakowo oceniać sprawy jednoznacznie określone przez Kościół. Niezależność postaw moralnych części młodzieży od nauki Kościoła świadczy o niespójności między ogólnymi przekonaniami religijnymi i moralnymi w świadomości młodzieży[41].

Zjawiskiem stosunkowo nowym jest pojawienie się i wzrost „współżycia quasi-małżeńskiego bez małżeństwa". W Polsce w 1970 r. spis powszechny ujawnił 180 tys. par małżeńskich podpadających pod kategorię kohabitacji bez ślubu. To zjawisko, jakościowo odmienne od luźnych stosunków przedmałżeńskich, występuje częściej wśród mieszkańców miast, osób lepiej wykształconych, młodych i luźniej związanych z religią[42].

Oceny w sprawach małżeńsko-rodzinnych stają się sprawą wyboru jednostki, która ma prawo orzekać, co jest dla niej dobre a co złe. Kościół jest uznawany za instytucję ograniczającą autodeterminację jednostkową, krępującą wolność indywidualną, narzucającą przymusy. Część młodzieży uznaje autorytet moralny Kościoła także w sprawach moralności seksualnej. Ogólnie można by oceniać, że około trzecia część młodzieży polskiej pozostaje mniej lub bardziej konsekwentnie na stanowisku zbliżonym do tego, które reprezentuje Kościół w sprawach moralności małżeńsko-rodzinnej. Około trzecia część wyraża wątpliwości przynajmniej co do niektórych norm tego wzorca i wreszcie około trzecia część odbiega wyraźnie od moralności chrześcijańskiej w analizowanej sprawie[43]. Normy moralne, porządkujące sferę życia seksualnego człowieka, są w znacznie mniejszym stopniu uznawane przez młodzież niż dogmaty wiary. Ewolucja przekonań moralnych w kierunku kształtowania się selektywnego podejścia do norm moralności seksualnej jest znacznie szybsza i dalej idąca niż w dziedzinie ustosunkowania się do dogmatów katolickich. Wyniki badań socjologicznych świadczą o zaawansowanym procesie sekularyzowania się tej sfery życia ludzkiego: o odchodzeniu od norm i pojęć

---

[41] Radwan, jw. s. 7—9.

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

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

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

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

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

Typologia religijności młodzieży

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

Biorąc pod uwagę zasięg poszczególnych typów postaw wobec religii w typologiach kompleksowych[44] oraz przeprowadzone analizy religijności na płaszczyźnie „wiary narodu" i „religii życia", można by hipotetycznie przyjąć następujący układ postaw młodzieży polskiej wobec religii:

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

[44] Mariański, jw. s. 97—100.

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

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

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

Religijność ta jest w znacznej mierze określona instytucjonalnie i ukierunkowana na propagowany przez Kościół model religijności oraz związane z nim oczekiwania. W zbiorowości katolików o religijności kościelnej jest pewna część młodzieży o intensywnych postawach religijnych. Młodzież ta ma szczególnie rozwinięte postawy prospołeczne (nastawienie na dobro ponadosobiste), wyraźniej widzi sens swojego życia, jej postawa religijna wiąże się ze strukturą całej osobowości[46]. Stara się ona autentycznie stosować w praktyce wybrany system wartości. Religijność jest tu bardziej sprawą przeżycia osobistego niż formy i powierzchownego rytuału, jest centralnym motywem nadającym poczucie sensu życia. Dominuje typ wartościowania konsekwentnie religijnego.

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

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

---

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

[46] Por. Z. Pochmara-Wysoczyńska. *Religijność młodzieży*. „Przewodnik Katolicki" 1985 nr 15.

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

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

„Selektywność" postaw wobec religii w środowiskach młodzieżowych ma wydźwięk bardziej negatywny niż pozytywny, bardziej charakter praktyczny niż teoretyczny, w konsekwencji zaś nie zawsze jest wyborem w pełni świadomym i zindywidualizowanym, opartym na osobistych przemyśleniach i refleksji intelektualnej. „Wybiórczość" nie zawsze prowadzi do konstruktywnego upodmiotowienia religijności jednostki, lecz jest sposobem uwolnienia się spod bezpośredniego wpływu Kościoła. Niektóre upowszechniające się wartości, jak wolność, autonomia, samourzeczywistnienie się itp. popierają pewien rodzaj neoindywidualizmu i są interpretowane jako sprzeczne z wiarą objawioną[47].

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

Religijność selektywna wykazuje wiele cech wspólnych z religijnością zewnętrzną, ale się z nią nie utożsamia[48]. Uznanie siebie za wierzącego nie zawsze oznacza akceptację nawet najbardziej podstawowych dogmatów chrześcijańskich. Przyjmowanie niekoherentnych twierdzeń może jednak świadczyć, że te twierdzenia nie mają już wartości w ocenie zainteresowanych. W świetle dotychczasowych badań socjologicznych nie jesteśmy w stanie powiedzieć, w jakim stopniu na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych doko-

---

[47] Rezschazy, jw. s. 282.

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

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

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

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

Czynniki wzrostu religijności jako „wiary narodu"

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

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

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

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

a) CZYNNIKI WEWNĄTRZKOŚCIELNE ODRODZENIA DUCHOWEGO

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

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

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

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

Masowym zjawiskiem jest katechizacja młodzieży. Według badań marksistowskich udział maturzystów w nauczaniu religii wzrósł w latach 1977—1980 z 61,6% do 77,4%. W klasach niższych poziom uczestnictwa w katechezie był odpowiednio wyższy[49]. W zbiorowości maturzystów z kilku miast Polski, badanych przez M. Radwana, wskaźnik młodzieży uczestniczącej w katechizacji wynosił 88,24%[50]. Według raportu opracowanego dla celów Episkopatu Polski udział młodzieży szkół średnich w katechizacji jest zróżnicowany. W wielkich miastach rzadko przekracza 60%, w małych miastach jest wyższy. Młodzież szkół zawodowych uczęszcza na katechezę w 35%—40%[51].

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

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

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

---

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

[50] Radwan, jw. s. 3—4.

[51] Zob. Paina, jw. s. 87—102.

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

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

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

Nie sposób pominąć oddziaływań związanych z wyborem kard. Karola Wojtyły na papieża i dwóch jego wizyt duszpasterskich w naszym kraju. Stworzyły one bardziej dogodną sytuację dla działalności Kościoła w Polsce, ożywiły nadzieję na umocnienie wolności i praw narodu polskiego, stały się powodem do dumy narodowej i pogłębieniem procesu budowania tożsamości społecznej. Według opinii większości Polaków te fakty będą mieć wpływ na religijność społeczeństwa. Wybór kard. Wojtyły na papieża przyjęło z entuzjazmem lub zadowoleniem 93,1% badanych w 1979 r., a 83,5% badanych odniosło się z pełną aprobatą do pierwszej wizyty Jana Pawła II w naszym kraju. Podawane motywacje miały zarówno religijny, jak i narodowo-patriotyczny charakter[54].

Bezpośrednie lub pośrednie spotkania Jana Pawła II z młodzieżą podczas jego pielgrzymek do ojczyzny były dla większości ważnym przeżyciem narodowym i religijnym, dla wielu źródłem ożywienia potrzeb religijnych, pogłębieniem wiary w Kościół i jego posłannictwo oraz zmiany dotychczasowego stylu życia. Dla wszystkich, tzn. dla społeczeństwa, były one przeżywaniem tego samego w ogromnej masie, niezależnie od władzy państwowej i jej dyrektyw kierowniczych[55]. Wzrosło znaczenie treści religijnych w myśleniu o człowieku i społeczeństwie.

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

---

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

[54] Czerwiński, jw. s. 201—208.

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

religii i zobowiązaniem do odnowy moralnej narodu. Proces odnowy religijnej (czy zahamowanie procesów laicyzacji) rozpoczął się wcześniej, jeszcze przed wyborem kard. Wojtyły na papieża. Jego pielgrzymki do kraju procesy te wzmocniły, unaoczniając Polakom ich indywidualną i społeczną godność wiary, godność i tożsamość narodową oraz społeczną siłę katolicyzmu[56]. Z procesami tymi zbiega się odkrywanie w przeżyciach i działaniach zbiorowych wymiaru duchowego, a także szukanie oparcia różnych form życia społecznego na ładzie moralnym.

b) PRZYCZYNY SPOŁECZNE, POLITYCZNE I GOSPODARCZE OŻYWIENIA RELIGIJNEGO

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

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

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

---

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

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

W latach siedemdziesiątych zmniejszyła się krytyka światopoglądu religijnego ze strony ośrodków laickich, zmniejszyło się natężenie na upowszechnianie światopoglądu marksistowskiego[58]. Wymiar moralny wychowania został w znacznym stopniu zastąpiony wymiarem politycznym, a w polityce podlegały redukcji motywacje ideologiczne. Ideologia socjalistyczna przestała sprawnie oddziaływać w kierunku rzeczywistego szerzenia haseł sprawiedliwości społecznej. Pogłębił się rozziew między płaszczyzną deklaracji i praktyki. Wielu zwątpiło w samą ideę egalitaryzmu i sprawiedliwości społecznej.

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

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

W ostatniej dekadzie wzrastał krytycyzm młodzieży wobec realiów życia gospodarczego i społeczno-politycznego w naszym kraju. Długo trzeba będzie czekać, by przywrócić instytucjom reprezentującym te dziedziny życia wiarygodność. Podejrzliwy stosunek do autorytetów instytucjonalnych, zwłaszcza o zabarwieniu ideologicznym, utrzyma się jeszcze przez bliżej nieokreślony czas. Warto tu podkreślić, że co czwarty student łódzki — jak wynika to z sondażu z 1982 r. — wyjechałby na stałe z Polski i zamieszkał za granicą[59]. Znaczna część młodzieży opolskiej w 1982 r. wiązała swoje perspektywy życiowe z wyjazdem tamże. Swoje plany życiowe chciałoby realizować za granicą 38% badanych studentów z Opola, 26% młodych małżeństw robotniczych, 36% młodych małżeństw inteligenckich i 12% młodych małżeństw wiejskich[60].

---

[58] Por. W. M. Sokołow. *Cechy charakterystyczne niektórych światopoglądowych i moralnych postaw młodzieży radzieckiej w epoce rewolucji naukowo-technicznej*. W: *Humanizm socjalistyczny*. Red. T.M. Juroszewski. Warszawa 1980 s. 253.

[59] Lewandowski, jw. s. 9.

[60] Jacher, jw. s. 102.

Wśród studentów warszawskich w 1983 r. tylko 28% badanych pragnęło bezpośrednio po studiach podjąć pracę zawodową. Część chciałaby kontynuować studia na innym kierunku, podjąć pracę na własny rachunek, w firmie polonijnej lub zakładzie prywatnym. Wreszcie 13% badanych pragnęłaby wyjechać na dłużej za granicę[61]. Jeszcze w 1978 r. 82% studentów warszawskich wybierało jednoznacznie Polskę jako miejsce stałego zamieszkania, w 1983 r. wskaźnik ten zmalał do 60%[62].

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

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

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

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

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

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

Bardzo wielu ludzi młodych dostrzega w religii wartości społeczno-moralne oraz środek zaradczy przeciwko złu, jakie pojawia się we współczesnych stosunkach międzyludzkich. Kościół — według tych opinii — posiada duży autorytet i doświadczenie w sprawach wychowania oraz stwarza szansę odrodzenia moralnego jednostek i narodów. Według sondażu Instytutu Badań nad Młodzieżą w latach 1981—1982 tylko nieznacznie zmniejszył się krąg młodzieży odmawiającej Kościołowi autorytetu moralnego (z 4,1% do 4,9%). Kościół wyprzedzał zdecydowanie w sferze przyznawanego mu autorytetu wszystkie inne główne siły polityczne w naszym kraju[63]. Ciesząc się autorytetem i życzliwym poparciem środowisk młodzieżowych Kościół zaciąga odpowiedzialność za kształtowanie postaw moralnych i społecznych młodego pokolenia w większym zakresie niż to było przed 1980 r. Nie może więc obciążać wyłączną odpowiedzialnością za niewłaściwe (aspołeczne) postawy i nihilistyczny stosunek do życia władze polityczne i świeckie instytucje wychowujące. Odpowiedzialność za kondycję moralną młodego pokolenia jest wspólna.

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

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

---

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

Uwagi końcowe

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

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

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

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

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

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

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

THE RELIGIOUSNESS OF THE YOUTH OF OUR TIME

SUMMARY

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

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

EDWARD CIUPAK

WZORY KULTUROWE WYCHOWANIA RELIGIJNEGO I LAICKIEGO W ŚWIADOMOŚCI MŁODZIEŻY POLSKIEJ

Problematyka wychowania religijnego i wychowania laickiego zawiera szeroki zakres zagadnień, historycznie sięga do filozoficznego ateizmu oświeceniowego i ateizmu antropologicznego L. Feuerbacha, a współcześnie, zwłaszcza w warunkach polskich, jest przedmiotem dyskusji pedagogów i rodziców. Sporo miejsca poświęca jej publicystyczna propaganda.

Spór na temat religijnego i laickiego wychowania zawiera zarówno zagadnienia teoretyczne, jak i praktyczne. Teoretyczne aspekty tej problematyki są rozpatrywane na obszarze kilku dyscyplin humanistycznych zajmujących się człowiekiem i jego kulturą, stanowią przedmiot tych dziedzin wiedzy, których obszarem poznawczym są wartości, osobowość, teoria zachowań i teoria motywacji. Poszukują one z jednej strony wyjaśnienia związków i uwarunkowań pomiędzy systemem znaków i znaczących symboli kultury a jej percepcją i internalizacją w strukturze osobowości z drugiej strony. Rozważania teoretyczne zmierzają w kierunku poszukiwania odpowiedzi na podstawowe pytanie — jakie wzory i wartości kultury, jakie treści tej kultury są najbardziej sprzyjające w procesie kształtowania osobowości?

Spór o wartość religijnego i laickiego wychowania w warunkach Polski powojennej stał się doniosły także z praktycznego punktu widzenia. Zmiany bowiem polityczne i ekonomiczne wniosły do kultury polskiej marksistowską ideologię społeczną i materialistyczny, a zarazem ateistyczny światopogląd jako instytucjonalnie uprzywilejowany i włączony do powszechnej edukacji w system obowiązującego wychowania. W obrębie tego systemu ujawniły się w Polsce tendencje do wyeliminowania religii i religijności z procesu „szkolnego" kształtowania osobowości, a tendencje owe dotyczą zwłaszcza wychowania dzieci i młodzieży. I chociaż zwolennicy takiego wychowania areligijnego czy ateistycznego nie potrafią często sformułować zasadnych argumentów przemawiających — jak określają — za wyższością osobowości ateistycznej nad religijną, to fakt, że są oni decydentami w zakresie wielu inicjatyw programowych i wychowawczych w dziedzinie powszechnej edukacji i organizacji młodzieżowej podkultury, stwarza sytuacje i precedensy z wychowawczego punktu widzenia często konfliktowe.

W warunkach polskich — o wysokim wskaźniku religijności społeczeństwa, o dominującym typie rodziny katolickiej — jest to fakt socjologiczny zasługujący na studia i badania naukowe. Tym uzasadniam potrzebę zebrania kilku refleksji w tej materii. Mam świadomość, że treść mojego wywodu

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

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

THE RELIGIOUSNESS OF THE YOUTH OF OUR TIME

SUMMARY

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

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

EDWARD CIUPAK

WZORY KULTUROWE WYCHOWANIA RELIGIJNEGO I LAICKIEGO W ŚWIADOMOŚCI MŁODZIEŻY POLSKIEJ

Problematyka wychowania religijnego i wychowania laickiego zawiera szeroki zakres zagadnień, historycznie sięga do filozoficznego ateizmu oświeceniowego i ateizmu antropologicznego L. Feuerbacha, a współcześnie, zwłaszcza w warunkach polskich, jest przedmiotem dyskusji pedagogów i rodziców. Sporo miejsca poświęca jej publicystyczna propaganda.

Spór na temat religijnego i laickiego wychowania zawiera zarówno zagadnienia teoretyczne, jak i praktyczne. Teoretyczne aspekty tej problematyki są rozpatrywane na obszarze kilku dyscyplin humanistycznych zajmujących się człowiekiem i jego kulturą, stanowią przedmiot tych dziedzin wiedzy, których obszarem poznawczym są wartości, osobowość, teoria zachowań i teoria motywacji. Poszukują one z jednej strony wyjaśnienia związków i uwarunkowań pomiędzy systemem znaków i znaczących symboli kultury a jej percepcją i internalizacją w strukturze osobowości z drugiej strony. Rozważania teoretyczne zmierzają w kierunku poszukiwania odpowiedzi na podstawowe pytanie — jakie wzory i wartości kultury, jakie treści tej kultury są najbardziej sprzyjające w procesie kształtowania osobowości?

Spór o wartość religijnego i laickiego wychowania w warunkach Polski powojennej stał się doniosły także z praktycznego punktu widzenia. Zmiany bowiem polityczne i ekonomiczne wniosły do kultury polskiej marksistowską ideologię społeczną i materialistyczny, a zarazem ateistyczny światopogląd jako instytucjonalnie uprzywilejowany i włączony do powszechnej edukacji w system obowiązującego wychowania. W obrębie tego systemu ujawniły się w Polsce tendencje do wyeliminowania religii i religijności z procesu „szkolnego" kształtowania osobowości, a tendencje owe dotyczą zwłaszcza wychowania dzieci i młodzieży. I chociaż zwolennicy takiego wychowania areligijnego czy ateistycznego nie potrafią często sformułować zasadnych argumentów przemawiających — jak określają — za wyższością osobowości ateistycznej nad religijną, to fakt, że są oni decydentami w zakresie wielu inicjatyw programowych i wychowawczych w dziedzinie powszechnej edukacji i organizacji młodzieżowej podkultury, stwarza sytuacje i precedensy z wychowawczego punktu widzenia często konfliktowe.

W warunkach polskich — o wysokim wskaźniku religijności społeczeństwa, o dominującym typie rodziny katolickiej — jest to fakt socjologiczny zasługujący na studia i badania naukowe. Tym uzasadniam potrzebę zebrania kilku refleksji w tej materii. Mam świadomość, że treść mojego wywodu

posiada liczne ograniczenia, przede wszystkim przedmiotowe, eliminuję bowiem z pola obserwacji genezę sporu na temat religijnego i laickiego wychowania, chociażby dotyczącą okresu Polski powojennej, pomijam interesujące skądinąd dane statystyczne co do proporcji postaw religijnych i areligijnych w poszczególnych grupach młodzieży polskiej, społeczne uwarunkowania „ożywienia religijnego" młodzieży w ostatnich pięciu latach i wreszcie psycho-społeczny kontekst oddziaływania instytucji i grup formalnych, interferujących aktualnie w proces wychowania młodzieży. Zadanie moje jest skromniejsze i sprowadza się do zasygnalizowania następujących zagadnień: przedstawienia, w miarę reprezentacyjnych, trendów akceptacji lub dezaprobaty wzorów religijnego i laickiego wychowania w opinii młodzieży, wyjaśnienia uwarunkowań tego stanu świadomości młodzieży oraz sformułowania konkluzji, ogólnych wniosków wynikających z danych socjologicznych i z bezpośredniej obserwacji autora, pracującego ponad ćwierć wieku w środowisku młodzieży uniwersyteckiej.

Istota problemu

Człowiek staje się ludzkim dzięki kulturze, w której uczestniczy jako twórca, bądź jako konsument. Stwierdzenie powyższe zakłada, że cechą wyróżniającą człowieka od innych istot organicznych jest jego podwójna niejako metryka i jego dychotomiczna egzystencja w świecie kultury instrumentalnej (materialnej) i symbolicznej (duchowej).

Tylko człowiek posiada podwójne urodziny: po raz pierwszy rodzi się jako istota biologiczna, z wszystkimi konsekwencjami praw natury, z zakodowanymi mechanizmami receptorów i effektorów; po raz drugi rodzi się jako osobowość, jako istota duchowa, jako symbol wartości najwyższych w świecie natury. Pierwsze narodziny są aktem jednorazowym, w którym jednostka nie uczestniczy swoją świadomością i wolą, nie wybiera swoich rodziców, swoich cech somatycznych, swojego pierwotnego środowiska egzystencji, jest zdeterminowana „siłami wyższymi" i niezależnymi od niej. Drugie narodziny nie są aktem jednorazowym, są rozłożonym w czasie procesem psychokulturowym, w którym jednostka może uczestniczyć świadomie, a jej otoczenie może świadomie sterować określonymi wartościami kultury, by uzyskiwać zamierzone efekty wychowawcze. Jest to proces, który w socjologicznej terminologii nazywany jest socjalizacją i wychowaniem, przy czym termin socjalizacja jest określany w kategoriach procesu spontanicznego, tzn. jako uczenie się przez jednostkę kultury, procesu internalizacji jej wartości i wzorów charakterystycznych dla grupy, do której jednostka należy lub do której aspiruje.

„Wychowanie, w najszerszym rozumieniu tego słowa, jest to — jak pisze S. Czarnowski — urabianie osobowości jednostkowej na modłę typu lub typów

istniejących w świadomości społecznej w postaci wzorów"[1]. Z procesem tym wiąże się fakt najbardziej doniosły — powstawanie w społeczeństwie indywidualności, typów osobowych autonomicznych, rozwijających się w środowisku społecznym niezależnie od aktualnie panującej mody czy stylu życia. W tym znaczeniu wychowanie będzie procesem selektywnej percepcji kultury, świadomej akceptacji określonych jej wartości i wzorów. Ale ta świadoma akceptacja może mieć miejsce pod warunkiem uznania przez jednostkę określonego systemu aksjologicznego. Zakładam właśnie, że ów system aksjologiczny jest podstawą wyróżniania w świadomości młodzieży religijnego i laickiego wzoru wychowania.

Jakie zasadnicze różnice aksjologiczne występują pomiędzy wzorem religijnego a laickiego wychowania? Pytanie to jest fundamentalne dla naszych rozważań, a ogólnie — dla filozofii, etyki, teologii, pedagogiki. Mając świadomość doniosłości teoretycznej problemu, ograniczam się do omówienia niektórych tylko aspektów socjologicznych tego zagadnienia. Właściwy przedmiot rozważań sprowadzam do odpowiedzi na pytanie: jak w świadomości młodzieży polskiej ukształtował się aksjologiczny system oceniający te dwa, przeciwstawne sobie, wzory wychowania — religijny i laicki? Wzory oferowane współczesnej młodzieży przez Kościół z jednej strony i przez system wychowania socjalistycznego z drugiej. Refleksje moje formułuję w oparciu o wybrane badania socjologiczne i psychologiczne, publikowane przed rokiem 1980, a poświęcone problematyce religijności i światopoglądu młodzieży polskiej. Wyboru publikacji, które stały się przedmiotem formułowanych tu refleksji, dokonałem na podstawie jednego określonego kryterium, mianowicie uwzględniłem te badania, które zgodnie z moją wiedzą socjologiczną zostały zrealizowane i opracowane poprawnie, a także obiektywnie, niezależnie pod jakim „szyldem" instytucjonalnym były one gromadzone. Dane procentowe, które podaję niżej, nie są w tym ujęciu istotne, pragnę jedynie zwrócić uwagę na pewne dominujące trendy i w tym celu przytaczam wyniki badań z okresu w pewnym sensie bardziej „stabilnego".

Wychowanie religijne i laickie w świadomości młodzieży

Jak młodzież ocenia normatywne aspekty religii w procesie wychowania? W próbce globalnej trzech kategorii młodzieży — studenci, uczniowie szkół średnich, młodzież pracująca — ponad 70% ocenia wychowawczą funkcję religii pozytywnie, na drugim zaś biegunie 10% respondentów wypowiada zdecydowanie oceny negatywne. Charakterystyczną cechą jest to, że w grupie „pozytywnie" oceniających wychowawczą funkcję religii znaleźli się respon-

[1] S. Czarnowski. *Definicja i klasyfikacja faktu społecznego.* W: *Dzieła.* T. II. Warszawa 1956 s. 226.

denci o zróżnicowanym osobiście stosunku do religii, a wśród tych także znaczny procent młodzieży o postawach areligijnych i ateistycznych, która deklarując indyferentyzm wobec życia religijnego oświadcza, że przyszłe swoje potomstwo chciałaby wychować zgodnie z etyką katolicką. Argumenty tej grupy młodzieży są nader istotne, ponieważ ilustrują one ponadwyznaniowe funkcje religii, zwłaszcza w dziedzinie wychowania, opartego o normatywne aspekty religii.

Młodzież o postawach ateistycznych odwołuje się do własnych doświadczeń z życia rodzinnego, głównie wierzących rodziców, i do doświadczenia wyniesionego z uczestnictwa w grupach rówieśniczych. Podkreśla w wychowaniu „ku religii" przede wszystkim pozytywne oddziaływanie tejże na wyobraźnię dziecka i na kształtowanie jego cech charakteru, tj. systematyczność, odpowiedzialność, obowiązkowość, współczucie dla cierpiących itp. Najważniejszą zaletą, tzn. najczęściej pozytywnie ocenianą, są zasady moralne, które — jej zdaniem — mogą doskonale funkcjonować w życiu codziennym, w przeciwieństwie do laickiego wychowania, w którym nie dostrzega ona norm regulujących współżycie w małych grupach. Młodzi powiadają, że świecka etyka jest może i słuszna z teoretycznego punktu widzenia, nie bez zastrzeżeń.

Problem wdrażania do codziennego życia praktycznego określonych wzorów wychowawczych stanowi główny przedmiot sporu. W jakim zakresie wychowanie religijne stwarza możliwości do przetransponowania jego treści w tzw. system filozofii życia codziennego? Odpowiedzi badanej młodzieży na sformułowane wyżej pytanie z trzech wybranych wyników badań kształtują się następująco: w badaniach S. Kisiela[2] — 19,1%; F. Adamskiego[3] — 15,5%; J. Słomińskiej[4] — 29,0%. Porównując powyższe dane z innymi można stwierdzić, że około 1/3 badanej młodzieży dostrzega takie bezpośrednie związki wychowania religijnego z „filozofią" codziennego życia.

W publikacjach propagandowych, a także w zabiegach wielu pedagogów, eksponuje się jako składnik laickiego wychowania tzw. świeckie wzory osobowe, pełniące rolę modeli służących samowychowaniu, a jak wiadomo, zabieg ten jest próbą przeciwstawienia świeckich wzorów osobowych wzorom osobowym świętych, propagowanym przez Kościół.

Jak młodzież ocenia funcjonalność owych wzorów osobowych? Ogólna tendencja, jaka rysuje się w świetle uzyskanych danych, sprowadza się do stwierdzenia, że młode pokolenie darzy wysokim prestiżem niektóre wartości reprezentowane przez wzory osobowe zarówno świeckie, jak i religijne, przy równoczesnym zastrzeżeniu, że wzory te nie mogą być naśladowane. Ani

---

[2] Zob. S. Kisiel. *Postawy religijne młodzieży współczesnej.* „Homo Dei" 1974 nr 1 s. 57—57.

[3] Zob. F. Adamski. *Postawy i praktyki religijne młodzieży.* „Znak" 1976 nr 3 (261) s. 395.

[4] Zob. J. Słomińska. *Psycho-społeczne uwarunkowania przynależności do kościoła.* Tamże s. 414.

świętych, ani postaci świeckich młodzież nie jest skłonna naśladować w całości ich biografii, natomiast wysoko ceni ideały, które im przyświecały w życiu, preferuje te wartości społeczno-moralne, które można bez istotnych kolizji włączyć do wielu struktur aksjologicznych i zaadoptować do konkretnych sytuacji.

Wychowanie religijne nadaje sens życiu człowieka. Według tego kryterium wypowiedziało swoje oceny ponad 50% badanej młodzieży szkół średnich i studentów. Z analizy wypowiedzi zawartych w pytaniach „otwartych" wynika, że młodzież, poszukująca w wychowaniu religijnym idei sensu życia, akcentuje głównie psychologiczno-filozoficzne aspekty wiary, w mniejszym zaś stopniu zwraca uwagę na jej składniki teologiczno-dogmatyczne.

Zilustrujmy przykładowo tę tezę wynikami badań. W grupie młodzieży badanej przez J. Słomińską[5] 52,0% respondentów łączy ogólny sens rozwoju ludzkości z wychowaniem człowieka religijnego, w badaniach młodzieży akademickiej, dokonanych przez J. Jerschinę[6], 39,0% sądzi, że brak religijnego wychowania może powodować „brak pociechy w ciężkich chwilach", „zubożenie uczuć", „utratę nadziei na lepszą przyszłość". Spośród badanych uczniów przez F. Adamskiego[7] 86,9% stwierdza, że wychowanie religijne jest potrzebne współczesnemu człowiekowi, a główną funkcję tego wychowania widzi w potrzebie do wewnętrznego samodoskonalenia się człowieka, zaspokojenia potrzeby „bezpieczeństwa", a także potrzeby „zbawienia w przyszłym życiu". Wśród studentów z próby warszawskiej 46,7% ankietowanych wyraża opinię, że brak w wychowaniu człowieka wartości religijnych „zubaża życie duchowe człowieka", 34,4% uważa, że „brak religii pozbawia poczucia bezpieczeństwa"[8].

W swoich badaniach A. Pawełczyńska[9] skonstatowała, że istnieje dość wysoki współczynnik dodatni zgodności przekonań światopoglądowych młodzieży i opinii o funkcjonowaniu wychowania religijnego. Poglądy takie akceptuje w odniesieniu do pierwszego stwierdzenia 92,3% i do drugiego 72,3% studentów „głęboko wierzących", a w następnych kategoriach liczba deklaracji twierdzących znacznie spada — proporcjonalnie do osłabienia intensywności więzi badanych studentów z religią, np. wśród ortodoksyjnych katolików do 83,0% i 65,8%, u wierzących nonkorformistów do 36,2% i 26,0%, w grupie zaś przeciwników religii do 4,0% w obu przedziałach. Tabela rozkładów statystycznych omawianych tu badań wskazuje, że w próbce tej ogółem wierzących jest 67,9% studentek i studentów. Otóż jeżeli przyjmiemy ten wskaźnik za 100, to okazuje się, iż 46,7% wierzących studentów oceniło po-

[5] Tenże: *Czy wiara wpływa na życie?* „Więź" 1975 nr 7—8 s. 63.

[6] Zob. J. Jerschina. *Osobowość społeczna studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego chłopskiego pochodzenia*. Kraków 1972 s. 140—141.

[7] Zob. Adamski, jw. s. 394—396.

[8] Zob. A. Pawełczyńska. *Studenci Warszawy*. Warszawa 1967. Tabela VII i XIII.

[9] Tamże.

zytywnie wpływ wychowania religijnego na „życie duchowe" człowieka współczesnego, przy tym — rzecz charakterystyczna — wielu z nich przejawia niezdecydowane stanowisko wobec proponowanych w ankiecie ocen religii z punktu widzenia wychowawczego.

Wśród badanej młodzieży można wyodrębnić grupę takiej, która wyraża opinie negatywne na temat funkcji religii w wychowaniu człowieka. Według cytowanych źródeł w próbie badawczej Adamskiego 8,6% licealistów opowiada się, że religia nie jest współczesnemu człowiekowi w życiu koniecznie potrzebna, w tym 3,7% całej próby jest zdania, że nie jest potrzebna wcale, a około 15% osądza jej wpływ negatywnie. Z badań Słomińskiej wynika, że nie uznaje pozytywnego wpływu religii na wychowanie ludzi 35% respondentów, w tym 2,0% badanych uważa, że religia w ogóle nie ma wpływu na życie ludzi, zaś 3,0% twierdzi, że oddziaływanie religii na ludzi ma charakter ujemny. Wśród studentów warszawskich nie ocenia pozytywnie wpływu religii na wychowanie człowieka 7,7% „głęboko wierzących" i 16,0% katolików ortodoksyjnych. Może nas zainteresować w tym miejscu zdanie studentów, którzy deklarują postawy „laickie" wobec wiary katolickiej, a równocześnie potwierdzają słuszność twierdzenia: „brak religii zubaża życie duchowe". Jest wśród nich 16,7% agnostyków, 6,0% obojętnych, 2,2% ateistów tolerancyjnych i 4,0% przeciwników religii.

Młodzież, w świetle omawianych badań, posiada świadomość rozbieżności, a nawet istotnych sprzeczności, jakie obiektywnie występują pomiędzy wzorem wychowania religijnego a wzorem wychowania laickiego. Wychowanie „laickie" jest rozumiane jako areligijne, ateistyczne i antyreligijne. W opinii młodzieży laickie wychowanie nie posiada w Polsce ukształtowanej tradycji, a wiąże się to z faktem, że w polskiej kulturze ateizm nie występował jako zjawisko społeczne, jak też i współcześnie nie jest ruchem społecznym.

Kontrowersje światopoglądowe

Religia — zdaniem badanych — stanowi oparcie dla ludzi wierzących w zachowaniu równowagi psychicznej i moralnej, wzbogaca też ich życie duchowe o jeden „wymiar" więcej w porównaniu do ateistów. Taka ocena społeczno-wychowawczej funkcji religii charakterystyczna jest dla większości wierzących i sporej grupy ateistów i łączy się ściśle z postulatem intymności światopoglądu. Jej konsekwencje są jednak szersze i prowadzą do uznania funkcjonalności niektórych norm spoza przyjętego systemu światopoglądowego w konkretnej praktyce społecznej i do eksponowania ich przydatności we własnej sytuacji życiowej. Przykładem tego mogą być deklaracje respondentów niewierzących, afirmujące pewne zasady przypisywane wyłącznie katolicyzmowi. Wydaje się jednak, że nie upoważnia to do głębszych wniosków, istnieje tu bowiem prosta i bezpośrednia zależność między świadomością

jednostki i powszechną opinią środowiska, ukształtowaną przez rodzinę i Kościół.

Afirmacja niektórych zasad etycznych religii przez młodzież niewierzącą jest — tak można przypuszczać — w większym stopniu przejawem jej tolerancji światopoglądowej w stosunku do młodzieży katolickiej niż wyrazem autentycznych przekonań respondenta-ateisty. Afirmacja ta dotyczy katolickiego modelu wychowawczego, zasady miłości bliźniego, sprawiedliwości chrześcijańskiej, zgody społecznej; wobec tych wartości opowiada się pozytywnie spora grupa młodzieży o postawach areligijnych bądź ateistycznych.

Jak wyjaśnić taką sytuację? Po pierwsze, wymienione wartości należą do ogólnohumanistycznego wzorca stosunków międzyludzkich, wspólnego również dla innych systemów aksjologiczno-normatywnych. Po wtóre, wartości te są składnikami idealnego modelu społeczno-moralnego, który słabo koresponduje z przyjętym przez tę młodzież systemem praktycznych norm postępowania. Po trzecie wreszcie, motywacja funkcjonalności tych zasad często nie nawiązuje do ich religijnego charakteru, lecz wskazuje raczej na pozareligijne pobudki tej afirmacji.

Młodzież polska znajduje się pod przemożnym wpływem społecznej i kulturowej tradycji katolicyzmu, ale z tego systemu odrzucone są te składniki, które według jej opinii są wyraźnie sprzeczne i nie dostosowane do wymogów współczesnego życia. Proces ten potęguje silnie internalizacja dorobku wiedzy naukowej, jej upowszechnienie i przyswajanie wartości „świeckich", regulujących współżycie społeczne, preferowane przez cywilizację industrialną.

Postawa taka wyraża się w dość wąskim poziomie relatywizmu moralnego w zakresie takich kwestii, jak nierozerwalność małżeństwa, zakaz przerywania i zapobiegania ciąży, zakaz stosunków przed i pozamałżeńskich. Młodzież bowiem do norm moralnych ustosunkowuje się — jak stwierdza H. Świda[10] — racjonalnie, pragnie raczej dopasować zasady religijne do własnych koncepcji życia, a nie na odwrót. W tej kwestii występuje, według W. Piwowarskiego[11], pewna regularność, im prawda wiary jest bardziej praktyczna, wiążąca katolików życiowo, tym bardziej jest negowana i odwrotnie. Również praktyki religijne są często obwarowane wieloma zastrzeżeniami i postulatami.

Wzrosły wyraźnie wśród młodzieży katolickiej wymagania, na co zwraca uwagę w swoich pracach T. Rylko[12]. Młodzi oczekują np. od duszpasterza generalnych wskazówek, regulujących całokształt zachowań etycznych, a nie-

[10] Zob. H. Świda. *Młodzież licealna*. Warszawa 1965; tenże. *Podsumowanie wyników badań*. W: *Młodzież o wartości*. Red. H. Świda. Warszawa 1979.

[11] Zob. W. Piwowarski. *Praktyki religijne w diecezji warmińskiej*. Warszawa 1969 s. 63.

[12] Zob. T. Rylko. *Młodzież na mszy świętej... jest? rozumie? bierze udział?* „Homo Dei" 1961 nr 2.

kiedy i obyczajowych. Problem ten jest zresztą o wiele szerszy, gdyż wśród postulatów młodzieży wobec księży są i takie, które wykraczają daleko poza zakres działalności duszpasterskiej i poza obszar symboliki religijnej. Respondenci w swoich wypowiedziach postulują np., by księża racjonalnie ustosunkowali się do zagadnień eksponowanych przez współczesną naukę, politykę, kulturę masową, domagają się od nich szerokiej i autorytatywnej informacji o stosunkach społecznych, o życiu młodzieży w kraju i za granicą. Ponadto żądają od przedstawicieli Kościoła praktycznych wskazówek i ocen postępowania, kierują się raczej — jak wnioskuje H. Świda[13] — potrzebą potwierdzenia własnych poglądów i koncepcji społeczno-moralnych niż poznania ich teologicznej interpretacji.

Liczna grupa badanej młodzieży nie odczuwa wprawdzie ścisłej łączności religijnej ani z kościołem parafialnym, ani też z grupą wyznaniową w środowisku, ale świadoma jest więzi z globalną społecznością katolicką i z jej ideałami, dostrzega „niewygody" wielu norm etyki chrześcijańskiej, lecz jednocześnie są one dla niej wartościami uznawanymi, wreszcie — traktując nierzadko praktyki religijne jako uciążliwy obowiązek — realizuje je aktualnie i zapowiada ich dalszą realizację w przyszłej ewentualnej własnej rodzinie. Światopoglądowy aspekt religii stanowi dla tej młodzieży pewien absolut teoretyczny, który może spełniać rolę idealnego, ale abstrakcyjnego punktu odniesienia. W tym wzorze światopoglądowym młodzież katolicka eksponuje przede wszystkim ideały społeczno-moralne, zaś eschatologia chrześcijańska pozostaje na planie dalszych i raczej indywidualnych zainteresowań: ascetyzm, dewocja, apostolstwo czy mistycyzm nie mieszczą się w jej systemie wartości.

Specyficzną właściwością młodzieżowej koncepcji katolicyzmu jest ponadto nonkonformizm, z wyraźnymi tendencjami reformistycznymi w dziedzinie podstawowych dogmatów i zasad moralnych, głoszonych przez oficjalne czynniki kościelne. Jest to element całkowicie nowy w stosunku do dotychczasowych kierunków i tendencji katolicyzmu polskiego. Reformizm wynika z preferencji tych aspektów systemu, które nawiązują do ogólnych ideałów sprawiedliwości i wzajemnego zrozumienia między ludźmi jako pożądanych regulatorów stosunków społecznych we współczesnej cywilizacji pluralistycznej. Ten typ światopoglądu młodzieży zbliża się raczej do modelu francuskiego „katolicyzmu otwartego" niż do założeń systemu propagowanego oficjalnie przez niektóre środowiska inteligencji katolickiej w Polsce.

Ciekawą z socjologicznego punktu widzenia jest młodzież, która określiła siebie w badaniach jako areligijna czy ateistyczna. Również i w obrębie Kościoła w ostatnich czasach zainteresowanie tą grupą wyraźnie wzrosło. Kościół odrzucił dziś pozycję walki, opozycji i zaniechawszy wręcz negatywnego postępowania przekształcił się w rozmównicę, gdzie się stawia pytania, chce rozumieć i szuka rozwiązań. Co go jednak łączy z niewierzącymi? Co ma

[13] Zob. Ś w i d a, jw.

katolik wspólnego z ateistą? Jedynym a zarazem najgłębszym łącznikiem jest to, że są ludźmi. Dlatego dialog nie może być na początku dialogiem teologicznym, musi być ludzki. Taki dialog jest konieczny, ale jest bardzo trudny[14]. Także w warunkach polskich ateizm — chociaż współcześnie jego rozmiary są ograniczone — staje się problemem nie tylko teoretycznym.

Jakimi cechami odznacza się ateizm światopoglądowy młodzieży polskiej? Można z całą pewnością powiedzieć, że nie jest to ateizm wojujący, ani agresywny, jest typowo „polski" — „ludowy", „instytucjonalny", „pragmatyczny", „tramwajowy", jak go określają nazwy używane w publicystyce. Jest to ateizm — rzekłbym — „ochrzczony" bliskością i powszechnością w kulturze polskiej katolicyzmu, tradycji, kontrolą lokalnej społeczności, czasami nawet „bohaterski" — w przypadkach jednostkowych, gdy otoczenie najbliższe jest nietolerancyjne. W świetle uzyskanych z badań danych rysują się następujące cechy wzoru ateizmu światopoglądowego młodzieży: preferowanie wyłącznie naukowych koncepcji rzeczywistości przyrodniczej i społecznej, krytycyzmu wobec teoriopoznawczych założeń teologii, krytycyzm wobec proponowanej przez Kościół hierarchii wartości, krytyka praktyk religijnych i ich funkcji wychowawczych, formułowany postulat każdego człowieka do indywidualizmu światopoglądowego, uznanie, że ateizm jest równoznaczny z wolnością, z wyzwoleniem się „od"... Lecz negacja dogmatów, określonych form kultu religijnego, odrzucenie zasad kodeksu moralnego nie jest u ateistów równoznaczna z bezwzględną negacją normatywnego aspektu katolicyzmu. Młodzi ateiści — jak wykazały m.in. badania A. Pawełczyńskiej[15], J. Kulczyckiego[16], J. Bryczewskiej[17], Z. Skórzyńskiej[18], a także i moje własne[19] — nie tylko uznają pozytywne walory niektórych zasad etyczno-religijnych w kształtowaniu wartościowych cech osobowych ludzi wierzących, ale sami także zamierzają dostosować się do wielu z tych zasad. Przy czym w ocenie i akceptacji określonych prawideł postępowania nie decyduje u tej młodzieży globalny stosunek do systemu światopoglądowego, lecz na ogół motywacja pragmatyczna. Młodzież ateistyczna, czy ściślej ateizująca, dopuszcza również we własnym wzorze kulturowym kultywowanie niektórych elementów kultury obyczajowej, związanych z rodzimą tradycją katolicką, szczególnie tych, które wzmacniają więź emocjonalną z najbliższą

---

[14] Myśl zaczerpnięta z rozważań kard. F. Koeniga.

[15] Por. P a w e ł c z y ń s k a, jw.

[16] Zob. J. K u l c z y c k i. *Z badań nad światopoglądem studentów.* „Euhemer" 1967 nr 4—5.

[17] Zob. J. B r y c z e w s k a. *Postawy światopoglądowe młodzieży.* „Zeszyty Naukowe WSI w Zielonej Górze. Nauki Społ.-Polit." 1974 nr 4.

[18] Zob. J. S k ó r z y ń s k a. *Młodzież w świetle ankiety „Mój światopogląd".* „Więź" 1960 nr 7—8.

[19] Zob. E. C i u p a k. *Religijność młodego Polaka.* Warszawa 1984; T e n ż e. *Kult religijny i jego społeczne podłoże.* Warszawa 1965; t e n ż e. *Katolicyzm młodzieży nietypowej.* „Człowiek i Światopogląd" 1970 nr 4 i inne.

rodziną. Jednak postulat ten — należy to wyraźnie odnotować — jest motywowany wyłącznie względami pozareligijnymi.

Ukazana specyficzność ateizmu młodzieżowego wywodzi się z faktu, że młode pokolenie Polaków internalizuje główne wzory społeczno-kulturowe, funkcjonujące w globalnej zbiorowości środowiskowej, i wnikliwie je waloryzuje z humanistycznego punktu widzenia. Stąd też wśród tej młodzieży formułowany jest postulat „prywatności" przekonań światopoglądowych oraz postulat uznania sumienia jednostki za najwyższy autorytet, określający jej postępowanie moralne i decydujące o wyborze jej drogi życiowej.

Jak da się zaobserwować z zasygnalizowanych wyżej ustaleń, problem zróżnicowań światopoglądowych współczesnej młodzieży polskiej posiada swoje uzasadnienia strukturalne, przynależność bowiem środowiskowa (zwłaszcza rodzinna) posiada istotne znaczenie w procesie internalizacji określonych wartości kultury symbolicznej, a zróżnicowanie to może być lepiej rozumiane na tle konfiguracji poziomu kultury i typu osobowości młodzieży. Z badań socjologicznych wynika stwierdzenie obiektywnego faktu dominacji katolicyzmu w świadomości i zachowaniach młodzieży. Nie ma w Polsce takiej warstwy czy kategorii społeczno-zawodowej (wyłączywszy zawody o statusie ideologicznym), w której katolicyzm nie posiadałby swoich wyznawców czy tylko sympatyków. Jest to dominacja zarówno w wymiarze statystycznym, jak też w wymiarze akceptacji proponowanych przez Kościół wartości. Dla celów poznawczych — a być może w pewnym sensie i dla praktycznej działalności wychowawczej — proponujemy zastosowanie ogólnie stosowanej typologii. Tak więc młodzież polską można scharakteryzować według trzech typów orientacji światopoglądowej:

a) orientacja z wyraźną dominacją światopoglądowych wartości religijnych, czyli tzw. orientacja „ku religii";

b) orientacja „radarowa" (zgodnie z terminologią Davida Riesmana)[20], kształtowana w ramach młodzieżowej struktury i jej podkultury, głównie pod wpływem grupy odniesienia oraz

c) orientacja „na rozdrożu", zindywidualizowana, poszukująca, pluralistyczna.

W świetle analizy danych socjologicznych można zauważyć fakt dychotomii orientacji światopoglądowej postrzeganej przez młodzież. I tak, orientacja światopoglądu religijnego — jak akcentują respondenci — jest mniej naukowa, ale bardziej atrakcyjna, a odpowiednikiem tej „atrakcyjności" jest jej bezpośredni związek z „filozofią" życia codziennego i po drugie, jej funkcja integracyjna, mianowicie orientacja światopoglądowa „ku religii", tworzy grupy wspólnotowe. W świadomości tej młodzieży orientacja światopoglądu religijnego posiada jakby dwa poziomy: uniwersalistyczny, bo koresponduje z całą społecznością „Ludu Bożego", i jednostkowy, jakby partykularny.

[20] Zob. D. Riesman, N. Glazer, R. Denney. *Samotny tłum*. Warszawa 1971.

Prezentuje się jako system wartości i wzorów zachowań; jedne z tych wartości są „nadrzędne" i określają „sens życia", inne są niższego rzędu i określają „styl życia".

Społeczne uwarunkowania statusu współczesnej młodzieży

Młodzież to kategoria określona cechą wieku i miejscem, jakie zajmuje w strukturze społeczeństwa globalnego, wyróżnia się istotną cechą kulturową, mianowicie „młodością". Młodość zaś, z punktu widzenia socjologii, to nie naturalny stan fizjologiczny i hormonalny, lecz zespół cech składających się na wzór kulturowy, zorganizowany wewnętrznie w postaci społecznej instytucji „młodości". Młodość — podobnie jak mądrość, płeć, uroda — jest społecznym wyobrażeniem i społeczną wartością w tym znaczeniu, że kształtuje się rozmaicie w świadomości danego społeczeństwa, zgodnie z przyjętym systemem wartości. Obyczaje wszystkich społeczeństw określają młodość jako okres swobody, w którym młodzi zwolnieni są od niektórych ciężarów życia i odpowiedzialności, ale jednocześnie zwyczajowo ustalony wzór określa dokładnie nie tylko długość okresu młodości, lecz także charakter i granice swobody.

Jakie szczególne cechy charakteryzują młodzież współczesną? Odpowiedź na to pytanie posiada istotne znaczenie dla zrozumienia kierunku przemian, jakie dokonują się w młodzieżowej subkulturze. Wskaźnikiem zmieniającej się sytuacji społecznej, w jakiej obserwuje się dzisiejszą młodzież, jest wzrost wobec niej o c z e k i w a ń i wzrost zakresu jej s a m o d z i e l n o ś c i. Obydwie tendencje są coraz bardziej uświadamiane przez pokolenie ludzi dorosłych, a w związku z tym wychowanie współcześnie jest zadaniem delikatniejszym, a zarazem trudniejszym niż w epoce społeczeństwa tradycyjnego, gdzie oparte było ono o zasadę bezwzględnego posłuszeństwa. Zwiększona samodzielność w wychowaniu zakłada milcząco wyższy poziom odpowiedzialności i dyscypliny wewnętrznej.

Problematyka wychowawcza — biorąc pod uwagę typ społeczeństwa współczesnego, tzn. cywilizacji technicznej, kultury masowej, urbanizacji itd. — sprowadza się do trzech grup zagadnień: po pierwsze, dotyczy zagadnień psychologicznego przygotowania do zadań związanych z dojrzewaniem biologicznym; po drugie, zagadnień wyboru „drogi życiowej"; po trzecie, zagadnień związanych z tzw. regulacją normatywną. Wymienione tu zagadnienia charakteryzują całkowicie odmienną sytuację społeczną zarówno „wychowanków", jak i „wychowawców".

Przykładem sytuacji nowej, dotyczącej zagadnień wymienionych w grupie pierwszej, jest zagadnienie rodzice — dzieci. W tradycyjnym układzie dom rodzinny był dla młodzieży głównym, jeśli nie wyłącznym terenem ich socjalizacji. Obecnie integrująca funkcja domu rodzinnego uległa wyraźnym

przemianom, np. spory fragment biografii młodego osobnika realizowany jest poza domem rodzinnym. W konsekwencji tego ukształtowały się wśród młodzieży nowe dążności i nowe aspiracje. I tak:

1) nastąpiło zbliżenie wśród młodzieży między płciami we wszystkich niemal formach wzajemnych kontaktów — zabawy, nauki, pracy, życia organizacyjnego, także i religijnego;

2) wydłużył się znacznie okres przygotowania młodzieży do pełnienia ról dorosłych, a z drugiej strony szybkość przemian cywilizacyjnych wzmacnia w efekcie koniunkturę na młodość jako wartość cenioną powszechnie;

3) młodzież współcześnie dobitniej niż to bywało kiedykolwiek usiłuje nie tylko „powielać" doświadczenia dorosłych, ale przede wszystkim tworzyć własne doświadczenia; manifestuje wzory innowacji, co wiąże się z przesadnym często negowaniem kulturowej przeszłości, a bezpośrednio ta negacja zwrócona jest wobec autorytetu starszych.

Wybór drogi życiowej nie jest już kontynuacją ani patrilinealną, ani matrilinealną, motywacje wyboru indywidualnej drogi życiowej coraz bardziej uniezależniają się od rodziny, warstwy czy społeczności lokalnej, w której młodzież startuje życiowo.

Regulacja normatywna dotyczy postaw współczesnej młodzieży wobec systemu różnych wartości. W typie społeczeństwa tradycyjnego wartości, jak i odpowiadające im systemy kultury (dotyczy to także kultury i wartości religijnych) były na ogół stabilne, obowiązywały powszechnie w danym środowisku i nie podlegały tak szybkiemu procesowi dewaluacji, gdy tymczasem w społeczeństwie cywilizacji technicznej zauważa się reorganizację systemu normatywnego (a często, jak w warunkach polskich, dewaluację wartości świeckich) w okresie jednego pokolenia, co wynika z ogólnego charakteru przemian społecznych. Zmiany systemu wartości i proces dewaluacji niektórych wartości elementarnych dokonują się szybciej niż proces przystosowania się młodzieży do tych innowacji. Sytuacja tej nierównowagi jest źródłem napięcia, frustracji, która oddziaływuje silniej na młodzież niż na dorosłych.

W wyniku zderzenia się omawianych tu tendencji jakby konsekwencją tego jest rozwój grup koleżeńskich młodzieży i, według rozeznania badaczy, są to grupy tzw. rówieśnicze, które najbardziej współcześnie oddziaływują na wzór kulturowy młodzieży. Dlaczego? Po pierwsze dlatego, że grupy te są stosunkowo mało kontrolowane przez dorosłych, a integracja tradycyjnej rodziny i Kościoła jest w nich coraz bardziej redukowana, po drugie, w grupach tych najłatwiej eliminuje się elementy zależności pochodzące z wcześniejszych doświadczeń życia rodzinnego.

*

Zdaję sobie sprawę, że w powyższym omówieniu wzorów kulturowych wychowania kładłem główny nacisk na formułowanie obrazu diagnostycznego,

posługując się — jak łatwo zauważyć — kategorią „młodzież" w znaczeniu socjologicznym, tzn. analizowałem zbiorowe cechy, postawy, tendencje. Nie jest to przecież wyczerpująca prawda o młodzieży. Młodzież składa się z jednostek, a jednostka pozostaje zawsze odrębną osobowością, posiada swoje własne potrzeby, własne zdolności niezależnego myślenia, czucia, działania, wiary i wiedzy. Nawet w społeczeństwach i kulturach najbardziej zintegrowanych nie ma dwóch ludzi zupełnie jednakowych, pozostaje wiele miejsca na indywidualność.

Współczesne wychowanie winno uwzględniać fakt, że rola jednostki wobec społeczeństwa ma charakter podwójny: wychowanie winno przygotować jednostkę do roli w życiu zbiorowym, do roli członka grupy, który akceptuje status quo, oraz winno kształtować indywidualność jednostki, a więc uzdolnień do takiej roli, która zmienia status quo, gdy powstaje taka potrzeba. Rozwinięcie tej idei znajdujemy w lekturze R. Lintona, który twierdzi, że nowych zmian dokonują indywidualiści, a głównym bodźcem do wynalazczości są własne potrzeby jednostki. „Pierwszy człowiek — pisze Linton — który owinął się skórą zwierzęcą czy rozniecił ogień, nie uczynił tego powodowany świadomością, iż jego społeczeństwo potrzebuje tych innowacji, lecz dlatego, że odczuwał zimno. Na wyższym szczeblu zdolności kulturowej, choć istniejące instytucje w obliczu zmieniających się warunków mogą stać się dla społeczeństwa nader szkodliwe, bodźce, by je zmienić lub odrzucić, powstają tylko wśród jednostek, którym zadają one cierpienia. Nowych wynalazków społecznych dokonują ci, którzy cierpią w istniejących warunkach, a nie ci, którzy czerpią z nich korzyści"[21].

THE RELIGIOUS AND SECULAR MODELS OF EDUCATION IN THE CONSCIOUSNESS OF POLISH YOUTH

SUMMARY

The article presents some fairly representative trends towards the acceptance or disapproval of religious and secular educational models by the young, points out the factors conditioning young people's opinions and draws some general conclusions. The author finds that people are aware of the incompatibility of the religious model of education with the system of socialist education; they therefore often find themselves in situations of conflict. Most young people hold a favourable view of the educational function of religion, irrespective of their own varying attitudes towards religion. They think that religious education gives sense to human life and emphasize the psychological and philosophicalaspects of faith rather than its theological and dogmatic aspects. As regards their idea of Catholicism, a large group of those polled have a nonconformist attitude, with a marked tendency towards reform of the basic dogmas and moral principles proclaimed by the Church. Young atheists allow some elements of Catholic custom in their own model of culture.

[21] R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*. Warszawa 1975 s. 35.

Ks. KAZIMIERZ RYCZAN

MIEJSCE I ROLA MŁODZIEŻY W PARAFII

Tak postawiony temat okazuje się ważny m.in. dlatego, że w 1982 r. w skali krajowej ludność w wieku od 1—19 lat wynosiła 39,3% ogółu Polaków, a w wieku 15—29 lat 24,7%. Powyższe dane wskazują, że 1/4 ludności to młodzież[1]. O tę kategorię społeczną toczy się ciągle walka światopoglądowa. Kto bowiem panuje nad mentalnością młodzieży, ten w krótkim czasie będzie wywierał decydujący wpływ na mentalność całego społeczeństwa.

Pytamy się zatem, jaką rolę pełnią młodzi Polacy w Kościele, w którym uczestniczą poprzez swoje parafie. Zakładając pełną znajomość pojęć zawartych w temacie, przyjmujemy za J. Szczepańskim, że rola osoby lub grupy osób polega na wykonywaniu czynności oczekiwanych i powstrzymywaniu się od zachowań niepożądanych. W grupie istnieje hierarchia ról. Role te są przyporządkowane w taki sposób, by ich wykonywanie przez poszczególnych członków umożliwiło wykonywanie zadań grupy[2]. Z każdą rolą społeczną wiążą się określone prawa i obowiązki. Prawa polegają na tym, że człowiek, spełniający określoną rolę, może oczekiwać od innych okazywania wobec niego ustalonych sposobów postępowania (okazywanie szacunku, słuchanie rozkazów lub rad itp.). Obowiązki są zespołem zachowań oczekiwanych od niego[3]. Rola, jaką spełnia osoba lub podgrupa osób w społeczeństwie, wyznacza miejsce tej osoby lub podgrupy osób w tymże społeczeństwie.

Pytanie nasze dotyczy miejsca i roli młodzieży w parafii. Nowy *Kodeks Prawa Kanonicznego* (zob. kan. 515 § 1) podaje określenie parafii, które eksponuje wspólnotę Ludu Bożego, powiązaną z diecezją i biskupem, wyakcentowując jednocześnie pasterską pieczę proboszcza jako istotny element jej funkcjonowania. Jego urząd nie jest usytuowany „nad" czy „obok" wspólnoty, lecz we wspólnocie, jako jej czynnik jednoczący i koordynujący[4]. Definicja kodeksowa pomija milczeniem takie elementy, jak terytorium i kościół parafialny, przez co wskazuje, że mają one charakter drugorzędny. Położenie akcentu na wspólnotę Ludu Bożego, pozostającą w jedności z Kościołem lokalnym, kierowanym przez biskupa, to wyraźne odzwierciedlenie ducha Soboru Watykańskiego II.

Pastoralny problem domaga się pastoralnej metody przedstawienia. Stąd w części pierwszej podjęta zostanie próba ukazania modelu oficjalnego obra-

---

[1] Por. *Rocznik Statystyczny* 1983 s. 35.

[2] J. Szczepański. *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa 1970 s. 278.

[3] Tamże, s. 131—135.

[4] Por. kan. 207 § 1; M. Żurowski. *Problem władzy i powierzania rządów w Kościele katolickim*. Kraków 1985 s. 30—32.

zującego rolę młodzieży w parafii. Część druga poświęcona zostanie charakterystyce współczesnych relacji parafialnych, czyli diagnozie sytuacji w interesującym nas względzie. Zaś w ostatnim punkcie zaproponowany zostanie schemat roli młodzieży w parafii, czyli wnioski pastoralne.

Model postulowany

Musimy zadać sobie pytanie, czy w oficjalnej nauce Soboru Watykańskiego II zawarty jest specjalny model roli i miejsca młodzieży w parafii. Stwierdzić trzeba, że Ojcowie soboru mówili niewiele wprost o młodzieży. Młodzież przecież należy do osób świeckich, a tym poświęcono bardzo wiele uwagi. Dlatego cechy charakterystyczne modelu oficjalnego roli i miejsca młodzieży w parafii odnotować wypada w pierwszym rzędzie z tych fragmentów oficjalnych wypowiedzi Kościoła, które wprost dotyczą młodzieży, uzupełniając je — mutatis mutandis — stwierdzeniami, które dotyczą całego stanu osób świeckich w Kościele i parafii.

a) MŁODZIEŻ PEŁNOPRAWNYM CZŁONKIEM PARAFII

Wszyscy członkowie parafii, duchowni i świeccy, stanowią Lud Boży. Zadania i role do spełnienia w tej wspólnocie Ludu Bożego wyznaczają sakramenty, których stali się współuczestnikami. Kapłani ustanowieni zostali, aby pełnić zbawcze pośrednictwo i sprawować pasterską opiekę nad wiernymi. Lecz działalność duszpasterska nie jest wyłączną czynnością kapłanów. Polega ona na wzajemnym usługiwaniu oraz pomocy świeckich i duchownych, w duchu miłości. Kapłani „nie po to ustanowieni zostali przez Chrystusa, aby całe zbawcze posłannictwo Kościoła w stosunku do świata wziąć na siebie samych (...) ich zaszczytnym zadaniem jest tak sprawować opiekę pasterską nad wiernymi i tak uznawać ich świeckie posługi oraz charyzmaty, żeby wszyscy oni pracowali zgodnie, każdy na swój sposób, dla wspólnego dzieła" (KK 30). Wszystkich wyznawców, członków parafii, cechuje równość. Nierówności nie wprowadza ani rasa, ani przynależność narodowa, ani stan społeczny, ani płeć (KK 32). Nierówności w parafii nie wprowadza także wiek. Sobór wzywa zatem wszystkich świeckich, aby włączyli się do dzieła ewangelizacji. Zwraca się głównie do młodzieży: „Młodzi niech uważają to wezwanie za skierowane szczególnie do siebie i niech je przyjmą z zapałem i wielkodusznie" (DA 33). Niech się podejmą trudu dostosowania form i metod oddziaływania Kościoła do potrzeb miejsca i czasu.

Do istoty wspólnoty chrześcijańskiej należy uczestnictwo wszystkich świeckich w pracy duszpasterskiej, a więc i uczestnictwo młodzieży. Jest to do tego stopnia ważne, iż nie można powiedzieć o Kościele, że jest w pełni założony, nie ma też pełni życia Kościoła ani nie ma doskonałego znaku

Chrystusa wśród ludzi, jeśli wraz z hierarchią nie istnieje i nie pracuje autentyczny laikat (DM 11). Chociaż to ostatnie stwierdzenie zaczerpnięte jest z *Dekretu o Działalności Misyjnej Kościoła*, odnosi się tym bardziej do wspólnot położonych na terenach już dawno schrystianizowanych. Jeżeli przy tworzeniu Kościoła należy opierać się i tworzyć dojrzały laikat, cóż dopiero w istniejących od tysiąca lat parafiach?

Skoro młodzież ma do odegrania ważną rolę w parafii, zadajmy pytanie— zgodnie z brzmieniem definicji roli — o prawa i obowiązki będące składową miejsca i roli młodzieży, innymi słowy: jakie ma powinności młody człowiek wobec wspólnoty parafialnej i czego powinien się od wspólnoty spodziewać?

b) POWINNOŚĆ MŁODZIEŻY WOBEC WSPÓLNOTY PARAFIALNEJ

Jako pełnoprawni członkowie parafii młodzi powinni, podobnie jak i pozostali ludzie, ze wszystkich swoich sił przyczyniać się do wzrastania Kościoła i jego ustawicznego uświęcania (por. KK 33). Ów wzrost Kościoła dokonuje się przez działalność mającą na celu ewangelizację, do której powinni być przygotowani nie tylko duchowo, lecz także intelektualnie, mają zatem obowiązek coraz głębszego poznawania prawdy objawionej (KK 35). Poprzez pogłębianie duchowe i intelektualne będą bardziej obecni w swoim środowisku jako chrześcijanie. Przed młodzieżą stoi więc bardzo ważny obowiązek uobecniania i uaktywniania Kościoła w środowiskach młodzieżowych. Jest to specyficzne środowisko szkoły, uczelni, miejsc rozrywkowych, młodzieżowych zespołów pracy itp. Tam ma ona szczególną okazję do konfrontacji i do dialogu z niewierzącymi lub z innowiercami. Zadaniom tym młodzi nie będą mogli sprostać bez przygotowania i dobrej znajomości różnych form filozoficznych i tendencji społeczno-politycznych (por. DA 31). Toteż na młodzieży, jako na współuczestnikach życia młodego pokolenia, spoczywa obowiązek dokładnej diagnozy i takie naświetlenie spraw codziennych, które są treścią ich życia i zajęć, takie kierowanie poszczególnymi odcinkami ich życia, by rozwijały się po myśli Bożej (por. KK 31).

Prawdziwa praca ewangelizacyjna nie jest do pomyślenia we wspólnocie parafialnej bez współpracy świeckich z pasterzami. Działalność bez tej współpracy nie może być w pełni skuteczna. Stąd zadanie dochodzenia do coraz pełniejszej i zgodnej współpracy ze swoimi kapłanami oraz obowiązek przedstawiania wspólnocie parafialnej własnych problemów, omawiania ich i wspólnego rozwiązywania (por. DA 10). *Konstytucja Dogmatyczna o Kościele* stwierdza to kategorycznie: „Ludzie świeccy (...) stosownie do posiadanej wiedzy, kompetencji i autorytetu mają możność, a niekiedy nawet obowiązek ujawnienia swojego zdania w sprawach, które dotyczą dobra Kościoła" (KK 37). Owa współpraca w rozszerzaniu dzieła Chrystusa w parafii ma się dokonywać, jak już zaznaczono, pod kierownictwem pasterzy. Należy im się uznanie i poszanowanie ze strony młodzieży. Są tymi braćmi, którzy z upoważnienia

Chrystusa spełniają własną rolę we wspólnocie parafialnej. Nie są oni delegatami wspólnoty ani nie otrzymują mandatu od wspólnoty parafialnej. Ich miejsce i rolę wyznacza przyjęty sakrament kapłaństwa.

c) PRAWA MŁODZIEŻY WE WSPÓLNOCIE PARAFIALNEJ

Młodzież, ze względu na swój wiek oraz bardzo radykalne rozwiązania w sprawach społecznych i osobistych, może być niejednokrotnie traktowana mało poważnie. Obowiązkiem zatem kapłanów jest mądra taktyka, aby nikt we wspólnocie parafialnej nie czuł się obcym. Sobór w *Dekrecie o Posłudze i Życiu Kapłanów* mówi wyraźnie: „Niech prezbiterzy szczerze uznają i popierają godność świeckich i właściwy im udział w posłannictwie Kościoła. Niech także szanują słuszną wolność, która przysługuje wszystkim w ziemskim państwie. Niech chętnie słuchają świeckich, rozpatrując po bratersku ich pragnienia i uznając ich doświadczenie i kompetencję w różnych dziedzinach ludzkiego działania, by razem z nimi mogli rozpoznać znaki czasów" DK (9).

Młodzież, z racji swego miejsca w parafii, przyznawanego ze względu na wiek, winna być przedmiotem szczególnej troski duszpasterskiej. Trudności i problemy tego wieku domagają się grupowego ich przezwyciężania. W grupie bowiem łatwiej żyć i postępować po chrześcijańsku. Stąd obowiązek ze strony duszpasterzy zadbania, by zarówno młodzi, jak i młode małżeństwa, samorzutnie zbierali się w takie przyjacielskie grupy celem wzajemnej pomocy (DK 6). Dotyczy to zarówno młodzieży szkolnej, jak i pracującej. Specyficzne jednak miejsce w parafii zajmuje młodzież akademicka, od której w dużej mierze zależeć będzie los społeczeństwa i Kościoła. Ma ona szczególne prawo do specjalistycznego duszpasterstwa, zdolnego sprostać potrzebom tej kategorii młodych ludzi (por. DWCH 10).

Metodą pracy ze świeckimi, a więc i z młodzieżą, winien być braterski dialog. Celem jego będzie poszukiwanie nowych metod zapewniających obfitsze owoce pracy apostolskiej (DA 25). Jeśli zaś tego wymaga dobro dusz, pasterze mają obowiązek podjęcia nowych eksperymentów duszpasterskich, nawet kosztem rezygnacji z własnych przywilejów czasu wolnego, co wiąże się niejednokrotnie z wyrzeczeniem (por. DK 13). W tym dialogu mają obowiązek korzystać chętnie z roztropnej rady ludzi świeckich, powierzać im z ufnością zadania w służbie Kościoła i pozostawiać swobodę oraz właściwe pole działania, a także podtrzymywać na duchu w tej pracy i działalności (KK 37).

Nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu dokumentu Jana Pawła II, skierowanego do młodych całego świata. Tam młodzież nazywa się młodością Kościoła a zarazem młodością parafii, młodością społeczeństwa i nadzieją jutra. Jest ona jutrem parafii[5]. Młodzi zatem, zgodnie z oficjalnym modelem

[5] Jan Paweł II. *Do młodych całego świata*, nr 1.

duszpasterskim, zajmują w Kościele szczególne miejsce i otaczani są szczególną troską.

Młodzież w parafii dziś

Nie da się mówić o niej i charakteryzować dzisiejszą młodzież pod kątem relacji do parafii bez uwzględnienia właściwości środowiska parafialnego. Zostało ono dotknięte przez cały splot przemian. Miasta pęcznieją, przybierają inny wygląd zewnętrzny. Zarówno do bloków w mieście, jak i do domów wiejskich jak pełnym korytem rzeki przez ekran telewizyjny wlewa się nowy styl życia oraz jednostronny profil racjonalnej socjalistycznej mentalności. Każdy dom staje się wypełniony problemami ogólnoświatowymi. Staje się pełen terrorystycznych napadów, wspaniałych planów uzdrowienia polskiej gospodarki, pełen strachu przed tymi, którzy dialogują na temat pokoju. Od czasu do czasu błyśnie sutanna Jana Pawła II, który z Rzymu przesyła swe myśli każdemu polskiemu domostwu, lub przedstawiona zostanie do oceny ogólnopolskiej historia proboszcza czy wikarego. Czego nie zobaczyli parafianie zmęczeni pracą lub wiekiem wczoraj, jutro opowiedzą im o tym uczniowie telewizyjnego okienka. Ludzie się wymieszali. Wymieszały się poglądy. Nawet stare drzewa we wioskach zostały wycięte. Jedynie na tym samym miejscu pozostał kościół i często stara plebania. Tak samo jak dawniej chodzi ubrany w sutannę ksiądz. Tylko już teraz nie uczy w szkole i nie koleguje z dyrektorem i gronem nauczycielskim. Religii naucza się poza szkołą, w salkach katechetycznych.

W samym kościele dużo się zmieniło. Msza odprawia się inaczej. Dziewczęta śpiewają w scholi, ale brak kościelnego. Organistę trudno znaleźć, a czasem pogrzeb sprawia wiele kłopotu, bo stary grabarz nie ma już sił wykopać grobu. Podczas odpustu proboszcz wywołuje młodzież do niesienia chorągwi i feretronów, lecz niejednokrotnie na próżno. Podrywają się mężatki, te które kiedyś w młodości robiły to z namaszczeniem, co niedzielę, i wynoszą — aby uświetnić procesję. Dawniej na wezwanie proboszcza poszedłby każdy, nawet do pracy fizycznej, dziś już nie. Wracają z kościoła do domu starsi i młodzi i rozpoczyna się dyskusja. Skończył się czas rozkazywania, autokratyzm. Starsi wspominają, że kiedyś panował entuzjazm do działania. Młodzież sama organizowała życie, np. bratniak, stołówkę, domy akademickie, sklepik, pomoce naukowe. Brała udział w orkiestrze parafialnej, w zespołach teatralnych itp. Dziś się zmieniło. Nawet niewielu jest amatorów klubokawiarni, chyba że ci, którzy przy kuflu wytrwają do rana. Trudno zmobilizować do działalności społecznej. Brak spontaniczności. Do języka młodzieżowego wkradł się żargon: „ochotnicy wyginęli w Wietnamie". Pojawili się wprawdzie po parafiach jacyś nowi ludzie, zwani „oaza". Ale kto to jest — pytają dorośli. Młoda szkoła zakonna, czy klerycka? Jest to niejasne. Babcia upomina wnuczkę:

zobaczysz, że przez te twoje pobożności i latanie do kościoła nie wyjdziesz za mąż. Po czasie tryumfuje, bo wikary animator został przeniesiony i wszystko zostało po staremu.

Należy sobie uzmysłowić, że zmienił się styl wychowania młodego człowieka polegający na wszechstronnym niemal uwalnianiu go od wysiłku związanego ze współudziałem w tworzeniu współczesnej rzeczywistości. W konsekwencji młody człowiek czuje się zwolniony z odpowiedzialności, gdyż jego zdaniem odpowiedzialność za owoce przedsięwzięcia ponosi organizator lub organizacja. W ten sposób np. czas wolny, rozrywkę, pracę organizują etatowi pracownicy.

We wszystkim wyręczono młodego człowieka. Tak jest też w rodzinie. Tak jest także w szkole. Młody człowiek ma być posłuszny, uczyć się i wykonywać poleconą pracę, a to się opłaca. Otrzymuje ubranie, jedzenie, więc powinien być zadowolony. Nawet wydarzenia lat 1980—81 nie potrafiły ich zmobilizować. Badania wykazały, że postawy młodzieży tego okresu wobec zjawisk społecznych nie różnią się od postaw młodzieży lat wcześniejszych. Dla wielu wydaje się to zaskakujące[6].

Współczesną młodzież — zarówno miejską jak i wiejską — cechuje postawa rezerwy. Nauczono się jej od starszych, którzy z początku zaangażowali się w budowę życia społecznego, jak Ostrowski z filmu *Człowiek z marmuru*, lecz po doświadczeniach osobistych stawali z boku. Postawa ta przeszła ze starszych na młodsze pokolenie i w oparciu o ich osobiste doświadczenia została zaaprobowana. Mając taki styl zaangażowania — rozumowano — można bez szczególnej odpowiedzialności „urządzić" się w życiu, udając niejednokrotnie lojalność wobec każdego, kto tego żąda.

Na powyższe zjawisko nakłada się proces autonomizacji młodzieży, który przejawia się w różnych dziedzinach życia. Zaobserwować można autonomię intelektualną szczególnie wśród młodzieży szkół średnich i wyższych. Sprzyja temu wczesne wyemancypowanie spod wpływów rodziny. Emancypacji z rodziny wcale nie przeszkadza wspólne mieszkanie pod jednym dachem z rodzicami i dziadkami, co nie zawsze musi się odzwierciedlać w konflikcie pokoleń.

Z powyższymi tendencjami wiąże się bardzo duże poczucie własnej godności młodzieży, która domaga się całkowitej tolerancji w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym. W podejmowaniu decyzji domaga się ona demokratycznych rozwiązań, tak w rodzinach, jak i w innych instytucjach, także w Kościele. W ten sposób nowa mentalność zderza się z hierarchicznie ustrukturowanym życiem w parafii. Jak zatem pogodzić te dwie sprzeczne tendencje: układ hierarchiczny z układem demokratycznym? Z drugiej strony czy proboszczowie współcześni nie zostali skażeni tendencjami, które opanowały

[6] Zob. I. Nowakowa. *Przedmowa*. W: J. Mariański. *Postawy moralno-społeczne młodzieży płockiej (Studium socjologiczne)*. Płock 1984 s. 7—8.

młodzież? Przecież wywodzą się z tego samego środowiska. Te same czynniki na nich wpływają. Są współuczestnikami tych samych procesów. Oto niektóre tylko problemy współpracy starszego pokolenia z młodszym, koniecznej dla rozwoju wspólnoty parafialnej, prowadzonej przez pasterza do zbawienia.

Aspekt praktyczno-duszpasterski

Parafia jest w stanie wypełnić swoje zadania, jeśli wszystkie stany i kategorie wiernych w niej będą wnosić swój wkład do dobra wspólnego wspólnoty parafialnej. Dobrem wspólnym parafii będzie suma wszystkich dóbr i urządzeń, dzięki którym każdy członek parafii może osiągnąć doskonałość chrześcijańską, a przez to zbawienie. Zadaniem parafii jest w pierwszym rzędzie budzenie wiary potrzebnej do zbawienia. Troską tą objęci są wszyscy, a szczególnie dzieci i młodzież. Młodzież bowiem, przynależąca do Kościoła i odnajdująca się w Kościele, przynosi ze sobą wielką obcość. Sam Kościół wydaje się jej obcy, a także parafia. Z tą obcością musi się sama uporać[7]. Wnosi do parafii ducha krytycyzmu, nierzadko twórczego. Przez to wprowadza niepokój w ustabilizowane struktury parafialne. Przez swoją młodość jest zaczynem nowości, innowacji. Jest źródłem wiecznej młodości inicjatyw. Z drugiej strony jest katalizatorem nowych duszpasterskich pomysłów i metod.

Jej miejsce w życiu parafii domaga się od parafii troski o konkretny dostosowany do poszczególnych kategorii młodzieży, rodzaj katechezy, np. akademickiej, licealnej, pracowniczej itp. Chociaż sprawia to duszpasterzom wiele trudu, nie mogą się od tego wymówić, jeśli nie chcą tej młodzieży utracić na dłuższą metę. Od tego, na ile będzie dla niej miejsce w parafii, na tyle będzie się z parafią identyfikowała i w takiej też mierze spełniać będzie swoją w niej rolę[8]. Nikt nie identyfikuje się z obcą sobie organizacją czy wspólnotą. Nikt nie zabiega o względy grupy, która niczego mu nie zaoferuje. Jeśli parafia nie oferuje nic specjalnego młodemu pokoleniu, wówczas szuka ono sposobów realizacji siebie poza nią lub poza religią. Wtedy miejsce młodzieży w parafii pozostaje puste, przerywa się ciągłość kulturowa. W taki stan weszły parafie Zachodu.

Młodym parafia ma przekazać całe dziedzictwo tradycji lokalnych i zwyczajów religijnych szczególnie kultywowanych w kraju. Są to tradycje narodowo-patriotyczne i religijne. Parafia pozostaje jedynym ich kontynuatorem i przekazicielem. Głównym odbiorcą tych wartości jest młodzież. To do młodych każdego kraju i kontynentu w sposób specjalny zwraca się Jan Paweł II-

[7] K. Hammerle bp. *Młodzież a Kościół*. „Communio". Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 3:1983 nr 4 s. 51—62.

[8] Szczepański, jw. s. 133.

podczas swoich pielgrzymek apostolskich i uwrażliwia ich na troskę o dziedzictwo narodowo-religijne i dziedzictwo wiary.

Młodzież chodząca po drogach bardzo niepewnych nie może się oprzeć na autorytetach, gdyż autorytety to co jakiś czas zmieniają swoje poglądy. W tej sytuacji staje się ona niejasna w swoich intencjach i niejednoznaczna w postępowaniu. Młodzież ta od parafii może się spodziewać ostrzegania przed grożącymi jej pułapkami. Czyni to wspaniale Jan Paweł II w *Liście do Młodych*. Ostrzega przed pokusą przesadnego krytycyzmu, sceptycyzmu, pokusą handlu, rozrywką, przed złym wpływem technik reklamy rodzącym ducha konsumizmu, przed pokusą ucieczki od odpowiedzialności, wyrażającej się w alkoholizmie, narkomanii, obojętności, w cynizmie, gwałcie[9].

Młodzież ma takie miejsce w parafii, że ma prawo zadawać pytania: „Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?" Parafia jako wspólnota wierzących musi sprostać temu pytaniu czy to w czynnościach dotyczących wszystkich, czy w indywidualnym spotkaniu i dialogu, który jest szczytem zaufania do parafii. Młodzież domaga się w tym względzie gotowych pomocy — publikacji. Wiadomo, w tej materii zależni są wszyscy od polityki wydawniczej. Jednakże w 20 rocznicę Soboru powinno się już ukazać następne wydanie dokumentów soborowych. Ostatnie wydane były w 1968 r. (polskie wydanie 7 tys. nakładu, wersja łacińsko-polska 3 tys.). Tymczasem mamy przeszło 7 tysięcy kleryków diecezjalnych i zakonnych, ponad 25 tysięcy sióstr zakonnych, nie licząc postulantek i nowicjuszek oraz 20 tysięcy księży[10]. Dodajmy do tego wszystkie instytuty świeckie i wydziały teologiczne oraz osoby zainteresowane Kościołem. Nieczuły na to jest także Uniwersytet Katolicki. Myślę, że dokumenty Soboru są ważniejsze niż przekłady Miłosza, a nawet wiersze Jana Pawła II.

Normalne funkcjonowanie parafii jako wspólnoty wspólnot zakłada realizację zasady pomocniczości. Stoi ona na straży podmiotowości, broni przed totalitarnym zawładnięciem steru w parafii. Broni inicjatywy oddolnej i prawa do niej. Niezależnie od hierarchicznego układu władzy w parafii, wedle której proboszcz w imieniu biskupa pełni funkcję zarządzającego wspólnotą, parafianie wspólnie realizują cele parafialne. Poszczególnym grupom parafian przysługuje pewna autonomia, wynikająca z ich specyfiki. Wspólnoty młodzieżowe mają prawo do tej specyfiki, prawo do uzyskania pomocy uzupełniającej od proboszcza lub parafii. Zależy to niewątpliwie od diecezjalnego modelu proboszcza. Jeśli pożądanym modelem pasterza będzie parochus aedificans, nie będzie możliwości takiej współpracy, gdyż wspólnoty młodzieżowe niekoniecznie muszą zajmować się cementem i wapnem. Ten typ zajęć nie wyraża całej roli młodzieży w parafii, choć nie można go zaniedbać. Młodzież będzie pełnić w takiej mierze swą rolę, w jakiej pozwoli jej na to miejscowy duszpasterz.

---

[9] Jan Paweł II, *Do młodych całego świata*, nr 13.

[10] Por. *Kościół Katolicki w Polsce 1945—1952*. Opr. W. Zdaniewicz SAK. Poznań—Warszawa 1983 s. 38, 51—54, 87.

W wypadku hamowania samodzielnych dążności powstaje ognisko konfliktu i powtarza się sytuacja początków ruchu młodochłopskiego w konflikcie z duchowieństwem[11].

Nie można ulec złudzeniu, że wspólnoty młodzieżowe są jedynymi wspólnotami w parafii i należy się im centralne zainteresowanie. Ponieważ jednak pełnią ważną rolę, zarezerwowane są dla nich specyficzne zadania. Predyspozycje młodzieży uzdalniają ją szczególnie do spełniania misji charytatywnej. Podczas modlitewnego spotkania następuje akumulacja sił. Wejście pomiędzy ludzi starych, chorych, do potrzebujących młodych rodzin, celem chwilowego odciążenia od dziecka itd., stanie się z kolei praktyczną realizacją chrześcijaństwa. Na tym polu jawią się ogromne potrzeby: od potrzeb duchowych po fizyczne, od wsparcia samotnych starców po samotnych w tłumie.

Specyfika młodości predysponuje młodych do funkcji liturgicznych. Nie można jednak na tym punkcie ulegać przesadzie. Jest to wspaniały przykład zwalniania innych parafian od wkładu w liturgię parafialną. Dzieci śpiewają, dzieci czytają Słowo Boże, a starsi wchodzą do kościoła dwie minuty po rozpoczęciu liturgii...

Na młodzieży spoczywa obowiązek wytworzenia zwyczaju współpracy z parafią, a wiadomo, że zwyczaj po pewnym czasie staje się normą postępowania i zaangażowania. Zadanie wyjątkowo trudne. Młody człowiek, wychowany na marginesie życia parafialnego, gdy osiągnie wiek dojrzały, rzadko będzie w stanie przejść do „centrum" tego życia. Pole działalności parafialnej pozostanie dla niego obce. Ta problematyka, te sprawy pozostaną zawsze dla innych. Jest to zagadnienie niezwykle istotne z tego względu, że na młodych spoczywa ciężar przekazania następnym pokoleniom bogatych tradycji, zawierających treści patriotyczno-religijne. Od przekazywania tych treści zależy profil przyszłej religijności Polski.

Specyficzną grupę młodzieży parafialnej stanowią powołania kleryckie i zakonne. Parafia, która nie ma młodych powołań, która nie dba o powołania, cierpi na pewien brak. Ta młodzież, choć nieliczna, ma też swoje prawa i obowiązki. Chociażby prawo do stałego miejsca w kościele parafialnym. Ma obowiązek włączać się w nurt życia wspólnoty parafialnej tej, która ją wychowała, i stawać się świadkiem przygody powołania, które przecież nie zostało dane dla własnej przyjemności, ale dla wspólnoty.

Czy łatwo jest określić miejsce i rolę młodzieży w parafii? W sytuacjach stabilnych lub powolnego, kontrolowanego rozwoju, każdy uświadamia sobie, jakie posiada prawa, jakie obowiązki i czego może od niego wspólnota oczekiwać. W sytuacji szybkich przemian role poszczególnych osób w społeczeństwie stają się niejasne, gdyż następuje chwilowe zakłócenie przepisów i oczekiwań[12].

---

[11] Por. J. Chałasiński. *Młode pokolenie chłopów*. T. 3. Warszawa 1938 s. 397—405.

[12] Por. W. Goddijn. *Rola kapłana w Kościele i w społeczeństwie*. W: *Ludzie. Wiara. Kościół. Analizy socjologiczne*. Warszawa 1966 s. 205—222.

Określenie zatem miejsca i roli młodzieży w parafii domaga się uwzględnienia lokalnych uwarunkowań i sytuacji wyznaczonych tempem przemian struktur oraz mentalności pracujących na danym terenie duszpasterzy. Pomijanie tych czynników sprowadzi się jedynie do utopijnego wywodzenia teorii pastoralistów dobrej woli.

THE POSITION AND ROLE OF THE YOUNG IN THE PARISH

SUMMARY

As required by the pastoral method, the question is answered in three parts. The first, normative part discusses the official model contained in the Church magisterium. Like all members of the Church, young people, too, have a position of their own in the parish determined by the sacraments they receive. One's position in the community defines one's role. The role of young people can be represented in terms of the mutual rights and obligations of the parish and of the young.

These rights and obligations are put into practice in the concrete environment of the modern parish, which undergoes constant change. Changes affect young people as well as their pastors, and they occur not only in the socio-economic sphere but also in the field of culture. Pastoral work must keep pace with the changes. Hence, the third part comprises a number of practical pastoral postulates addressed to those in charge of pastoral work. We must strive to overcome the pastors, distrust of the young generation, since a young man usually has a critical attitude to contribute that makes progress possible. We must not forget, either, that despite the hierarchic order of the Church, the principle of auxiliarity ought to be applied. Owing to that principle, it is possible to preserve the identity of each group of parishioners, including that of young people, who are often ignored because of their age and inexperience.

Ks. FRANCISZEK KAMECKI

UCZESTNICTWO MŁODZIEŻY W LITURGII EUCHARYSTYCZNEJ
(spostrzeżenia, uwagi, propozycje)

Istnieje szereg opracowań zapowiedzianego tematu, które próbują poruszone tu zagadnienia ujmować z punktu widzenia teologii, szczególnie zaś teologii pastoralnej, socjologii religii, psychologii, pedagogiki. Są to jednak opracowania cząstkowe i niezadowalające. Rzecz jasna, dotarłem do wielu z nich i przestudiowałem. Ale przy czytaniu towarzyszyło mi uczucie lęku, że publikacje te są formułowane zbyt ogólnikowo i w nikłym stopniu wzbogacają problem uczestnictwa młodzieży w liturgii eucharystycznej. Można by moją wypowiedź zbudować wyłącznie na lekturach teologiczno-pastoralnych, lecz istnieje obawa, że wówczas wypadłaby zbyt uczenie i bez większego wewnętrznego zaangażowania emocjonalnego. Dlatego nie będzie ona miała charakteru wyłącznie teoretycznego, a bardziej praktyczno-postulatywny. Mając to na uwadze, wybrałem drogę pośrednią, łącząc doświadczenia nabyte z lektury z własną praktyką duszpasterską, aby możliwie wszechstronnie spojrzeć na udział młodzieży w liturgii.

Czy tak wolno było postąpić? Za usprawiedliwienie niech posłuży fakt, że byłem prawie przez 20 lat duszpasterzem młodzieży, i to w okresie gwałtownych przemian w Kościele, pojawiania się nowych zjawisk w duszpasterstwie. Byłem nie tylko obserwatorem zachodzących procesów odnowy liturgii. Z racji pełnionej funkcji uczestniczyłem w jej organizowaniu. Stąd wiem z doświadczenia, jak wiele spraw nie zostało jeszcze w tym temacie rozwiązanych.

Moje refleksje ograniczą się wyłącznie do młodzieży polskiej, tej którą poznałem i z którą bliżej można się spotkać na co dzień. Najpierw pragnę zająć się wyjaśnieniem samego tematu, pojemnością znaczeniową dwu jego podstawowych cząstek, tzn. uściśleniem pojęć: „młodzież" i „uczestnictwo" w liturgii. Potem przejdę do zmian, jakie dokonały się w uczestnictwie liturgicznym młodzieży w Polsce, rozpatrując pozytywne i negatywne ich strony, by wreszcie wysunąć kilka postulatów dotyczących ożywienia uczestnictwa młodzieży w liturgii eucharystycznej.

Określenie zatem miejsca i roli młodzieży w parafii domaga się uwzględnienia lokalnych uwarunkowań i sytuacji wyznaczonych tempem przemian struktur oraz mentalności pracujących na danym terenie duszpasterzy. Pomijanie tych czynników sprowadzi się jedynie do utopijnego wywodzenia teorii pastoralistów dobrej woli.

THE POSITION AND ROLE OF THE YOUNG IN THE PARISH

SUMMARY

As required by the pastoral method, the question is answered in three parts. The first, normative part discusses the official model contained in the Church magisterium. Like all members of the Church, young people, too, have a position of their own in the parish determined by the sacraments they receive. One's position in the community defines one's role. The role of young people can be represented in terms of the mutual rights and obligations of the parish and of the young.

These rights and obligations are put into practice in the concrete environment of the modern parish, which undergoes constant change. Changes affect young people as well as their pastors, and they occur not only in the socio-economic sphere but also in the field of culture. Pastoral work must keep pace with the changes. Hence, the third part comprises a number of practical pastoral postulates addressed to those in charge of pastoral work. We must strive to overcome the pastors, distrust of the young generation, since a young man usually has a critical attitude to contribute that makes progress possible. We must not forget, either, that despite the hierarchic order of the Church, the principle of auxiliarity ought to be applied. Owing to that principle, it is possible to preserve the identity of each group of parishioners, including that of young people, who are often ignored because of their age and inexperience.

Ks. FRANCISZEK KAMECKI

UCZESTNICTWO MŁODZIEŻY W LITURGII EUCHARYSTYCZNEJ
(spostrzeżenia, uwagi, propozycje)

Istnieje szereg opracowań zapowiedzianego tematu, które próbują poruszone tu zagadnienia ujmować z punktu widzenia teologii, szczególnie zaś teologii pastoralnej, socjologii religii, psychologii, pedagogiki. Są to jednak opracowania cząstkowe i niezadowalające. Rzecz jasna, dotarłem do wielu z nich i przestudiowałem. Ale przy czytaniu towarzyszyło mi uczucie lęku, że publikacje te są formułowane zbyt ogólnikowo i w nikłym stopniu wzbogacają problem uczestnictwa młodzieży w liturgii eucharystycznej. Można by moją wypowiedź zbudować wyłącznie na lekturach teologiczno-pastoralnych, lecz istnieje obawa, że wówczas wypadłaby zbyt uczenie i bez większego wewnętrznego zaangażowania emocjonalnego. Dlatego nie będzie ona miała charakteru wyłącznie teoretycznego, a bardziej praktyczno-postulatywny. Mając to na uwadze, wybrałem drogę pośrednią, łącząc doświadczenia nabyte z lektury z własną praktyką duszpasterską, aby możliwie wszechstronnie spojrzeć na udział młodzieży w liturgii.

Czy tak wolno było postąpić? Za usprawiedliwienie niech posłuży fakt, że byłem prawie przez 20 lat duszpasterzem młodzieży, i to w okresie gwałtownych przemian w Kościele, pojawiania się nowych zjawisk w duszpasterstwie. Byłem nie tylko obserwatorem zachodzących procesów odnowy liturgii. Z racji pełnionej funkcji uczestniczyłem w jej organizowaniu. Stąd wiem z doświadczenia, jak wiele spraw nie zostało jeszcze w tym temacie rozwiązanych.

Moje refleksje ograniczą się wyłącznie do młodzieży polskiej, tej którą poznałem i z którą bliżej można się spotkać na co dzień. Najpierw pragnę zająć się wyjaśnieniem samego tematu, pojemnością znaczeniową dwu jego podstawowych cząstek, tzn. uściśleniem pojęć: „młodzież" i „uczestnictwo" w liturgii. Potem przejdę do zmian, jakie dokonały się w uczestnictwie liturgicznym młodzieży w Polsce, rozpatrując pozytywne i negatywne ich strony, by wreszcie wysunąć kilka postulatów dotyczących ożywienia uczestnictwa młodzieży w liturgii eucharystycznej.

Być młodym uczestnikiem liturgii

a) MAGICZNE SŁOWO „MŁODZIEŻ"

Pytam, o jaką młodzież chodzi? W jakim wieku? Czy tylko o młodzież szkolną, a więc także akademicką? Czy również trzeba włączyć w nasze rozważania młodzież pracującą, którą nie wszyscy skłonni są wpisywać do tej kategorii grupy społecznej i wypychają poza ramy problematyki młodzieżowej?[1] A może z pojęcia „młodzież" należy zrobić termin bardzo pojemny i umieścić w nim wszystkich tych, którzy czują się „młodzieżą", tj. także 30 i 40-latków, przypominających modą i nonszalancją młode pokolenie? Dlaczego by nie zaliczyć do młodzieży małolatów, z ukończonym 12 i 13 rokiem życia, skoro organizatorzy oaz rekolekcyjnych przyjmują na nie uczniów już od V klasy szkoły podstawowej i uważają ten wiek za słuszny w formacji liturgiczno-biblijnej? Zatem choć najczęściej pojęcie „młodzież" rezerwuje się dla osób pomiędzy 15 a 25 rokiem życia[2], może się zdarzyć odstępstwo od tej granicy w naszych rozważaniach, przesunięcie granicy wieku poniżej lub powyżej, co by znaczyło, że „młodzież" jest terminem trudnym do precyzyjnego zdefiniowania.

Socjologia religii wykazuje, że istnieje bardzo silna zależność statystyczna pomiędzy strukturą wieku a poziomem uczestnictwa we mszy św. niedzielnej[3]. Badania potwierdzają wyższy poziom praktyk niedzielnych u dzieci i młodzieży, następnie spadający, tj. już od 19 roku życia aż do 25, jak to zaobserwowano np. w Puławach, lub dopiero od 25 do 29 roku życia, jak jest w Nowej Hucie[4].

Nawiązując do poczynionych spostrzeżeń, przytoczę w tym miejscu ważną z punktu widzenia duszpasterskiego dla problematyki młodzieżowej wypowiedź red. B. Cywińskiego: „Tworzy się więc paradoksalna sytuacja katolika polskiego: w wieku od 8 do 15 lat ma on stały i obfity kontakt z księdzem, który staje na głowie, by mu zarówno przekazać podstawy wiedzy religijnej (...) jak i zorganizować mu stosunkowo intensywne praktyki. W wieku około 16 lat kontakt nagle urywa się. Młodzież miejska jest tu uprzywilejowana — może uczęszczać na religię do samej matury. «Klauzula najwyższego uprzywilejowania» dotyczy studentów, którym etatowo służy około dwustu duszpasterzy akademickich. Ale ogromny procent młodzieży pracującej nie znajduje u duszpasterza odpowiedzi na swe trudne problemy życiowe, związane z wejściem w krąg pracy zawodowej, krąg «dorosłej» rozrywki, krąg awansu cywilizacyjnego. Najtrudniejszy dla formacji człowieka i chrześcijanina wiek — od 16 do 25 roku życia —

[1] Por. W. Adamski. *Młodzież i społeczeństwo*. Warszawa 1976 s. 7.

[2] Tamże s. 6; por. B. Cywiński. *Myśli o polskim duszpasterstwie*. „Znak" 23:1971 nr 6 (204) s. 719.

[3] Zob. W. Piwowarski. *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*. Warszawa 1977 s. 274.

[4] Tamże s. 275.

młodzież ta spędza praktycznie z dala od Kościoła. Może oczywiście pojawiać się na niedzielnej Mszy św., ale na kazaniach nie posłyszy tam niczego, co skierowane byłoby bezpośrednio do niej, poza boleśnie brzmiącymi ogólnikami na temat plag niemoralności, chuligaństwa i alkoholizmu. Z czasem młodzi otrzymują w Kościele sakrament małżeństwa — jeśli się po to zgłoszą — a potem z biegiem lat przyzwyczają się do tego, że całość ich życia religijnego wyrażać się będzie w mniej lub bardziej regularnym uczęszczaniu do kościoła w niedzielę.

Albo i nie przyzwyczają się do tego. W tym samym okresie — między 16 a 25 rokiem życia — dopłynie do nich potężna fala procesów dechrystianizacyjnych. Laickie treści (...) okażą się przydatniejsze od kaznodziejskich wykrzykników (...) nie będzie po co wracać do kościoła (...) Ośmielamy się więc sformułować pytanie: czy warto wydatkować tyle energii duszpasterskiej na katechizację i duszpasterstwo dzieci, skoro za trzy lata opuścimy je w najtrudniejszym miejscu ich biografii? Jeśli naprawdę nie potrafimy lepszą organizacją katechezy (...) odciążyć księży — czy w tej sytuacji nie byłoby bardziej racjonalna rezygnacja z niektórych elementów duszpasterstwa dziecięcego, aby wygospodarowaną tą drogą energię poświęcić młodzieży starszej? (...) Zdaję sobie sprawę z kontrowersyjności tego zagadnienia i z niebezpieczeństw, jakie niosłaby za sobą druga skrajność, czyli zaniedbanie dzieci na rzecz dorosłych. Sądzę jednak, że szkodliwe są obie skrajności i w tym poczuciu stawiam to zagadnienie do refleksji i dyskusji samych duszpasterzy"[5].

b) „UCZESTNICTWO"

„Uczestnictwo" jest także pojęciem nieprecyzyjnym. „Participatio" jako uczestnictwo w życiu Bożym ma bogatą literaturę. Pytamy zatem, czy chodzi o frekwencję na Mszy św., tj. o statystykę? Wówczas musielibyśmy sięgnąć do socjologii, gdzie są podane wyniki badań i odpowiednie motywacje uczestniczenia młodzieży we Mszy św. A może chodzi o wspólnotowy charakter odnowionej liturgii? Albo o uwzględnienie poczucia przynależności i więzi z Kościołem? Warto przybliżyć w związku z tym kilka prób rozumienia interesującego nas terminu.

1) Rozumienie uczestnictwa w książce Karola kard. Wojtyły: „Osoba i czyn"

W wymienionej książce uczestnictwo zostało przeanalizowane w odniesieniu do dobra wspólnego i wspólnoty. Zostały ustalone przez autora dwie postawy autentyczne uczestnictwa — solidarność i sprzeciw, oraz dwie postawy nieautentyczne uczestnictwa — konformizm i unik. Człowiek-osoba — pisze kard. Wojtyła — zdolny jest nie tylko do uczestnictwa we wspólnocie,

[5] Cywiński, jw. s. 719—720.

w bytowaniu oraz w działaniu „wspólnie z innymi", ale zdolny jest do uczestnictwa w samym człowieczeństwie „innych"[6]. Tu dotykamy pojęcia „bliźni". Ono właśnie wskazuje na zdolność uczestnictwa w człowieczeństwie każdego człowieka: „System odniesienia «bliźni» dlatego ma znaczenie podstawowe wśród wszystkich układów płynących z ludzkiej wspólnoty, że wszystkie je przerasta pod względem zakresu, prostoty i głębi"[7]. Należy układowi odniesienia „bliźni" zapewnić jego charakter podstawowy i nadrzędny zarazem, bo inaczej — jeśli ten układ odniesienia zostanie upośledzony — zanika pełnia uczestnictwa, a pomiędzy osobą a wspólnotą wyrasta przepaść.

To rozumowanie może wzbogacić uczestnictwo liturgiczne młodzieży, niekiedy skrzywione brakiem właściwego układu odniesienia „bliźni".

2) Rozumienie uczestnictwa wewnętrznego i zewnętrznego

W publikacjach teologicznych rozróżnia się uczestnictwo wewnętrzne i zewnętrzne w liturgii, przy czym wewnętrznemu daje się pierwszeństwo. Ze względu na skomplikowaną podwójną rzeczywistość — złożoną osobowość człowieka i nadprzyrodzoną rzeczywistość eucharystycznego misterium — temu wewnętrznemu uczestnictwu stawia się następujące wymagania: należyte uspodobienie duszy, pobożna uwaga, uzgodnienie myśli ze słowami, uczucie serca, gorąca pobożność, pragnienie życia duchowego, zjednoczenie z Chrystusem, postawa ofiarna, wiara, nadzieja, miłość itp. Wyraża się ono też w takich aktach, jak: słuchanie Słowa Bożego, dziękczynienie, współofiara i udział w uczcie ofiarnej. Wśród tych elementów za najistotniejsze uważa się wiarę i postawę oddania się Bogu[8].

Ponieważ człowiek jest istotą psychofizyczną, oprócz wewnętrznego uczestnictwa pragnie wierzyć i oddawać się Bogu zewnętrznie, poprzez gesty, zewnętrzne postawy i role każdemu właściwe podczas uczestnictwa. Także wspólnotowy charakter uczestnictwa i wspomniany wyżej układ odniesienia „bliźni" domaga się uzewnętrznienia choćby części wewnętrznego zaangażowania. Uczestniczyć w liturgii — w Eucharystii — znaczy „brać swoją część", „wykonać swoją partię", „grać swoją rolę", jak muzycy grający symfonię, wykonujący partyturę; jak aktorzy, którzy nie odgrywają wszyscy razem całej sztuki, lecz każdy wykonuje swoją partię, specjalnie zaprogramowaną[9].

3) Wymogi stawiane uczestnictwu w liturgii w dokumentach Kościoła

Także dokumenty soborowe, instrukcje i odnowione księgi liturgiczne ustalają szereg wymogów dotyczących uczestnictwa liturgicznego: „Bardzo ważną jest rzeczą — zwraca uwagę Paweł VI — aby sprawowanie Mszy św.,

---

[6] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*. Kraków 1969 s. 318—320.

[7] Tamże s. 323.

[8] Zob. J. Grześkowiak, *Wewnętrzne uczestnictwo we Mszy św.* W: *Eucharystia w duszpasterstwie*. Red. A. L. Szafrański. Lublin 1977 s. 21—84.

[9] Zob. A. M. Rouget, *Msza św. dzisiaj*. Kraków 1972 s. 10—11.

czyli Wieczerzy Pańskiej, zostało tak uporządkowane, ażeby tak usługujący, jak i wierni, uczestnicząc w niej zgodnie ze swoim miejscem we wspólnocie Kościoła, w pełni osiągnęli te owoce, dla udzielenia których Chrystus Pan ustanowił eucharystyczną ofiarę swego Ciała i Krwi oraz powierzył ją Kościołowi, swojej umiłowanej Oblubienicy jako upamiętnienie swej męki i zmartwychwstania. Będzie to możliwe, jeżeli sprawowanie Mszy św., uwzględniając naturę i uwarunkowania każdego zgromadzenia, zostanie tak ułożone, aby doprowadziła wiernych do świadomego, czynnego i pełnego uczestnictwa ciałem i duchem, przez gorącą wiarę, nadzieję i miłość, jakiego Kościół pragnie i jakiego domaga się sama natura sprawowania, a do jakiego lud chrześcijański na mocy chrztu jest uprawniony i zobowiązany"[10].

W dokumentach kościelnych powtarzają się słowa o czynnym, świadomym, pełnym, owocnym i pobożnym uczestnictwie w liturgii, szczególnie w liturgii eucharystycznej. Przypominają one nam — jak zauważa S. Cichy — „że uczestnicy liturgii nie mogą być obcymi i milczącymi widzami. Podkreślają, że każdy powinien wypełniać należącą do niego funkcję liturgiczną (...) Udział ten ma być czynny, czyli uczestnicy liturgii winni się angażować we wspólnie wykonywany akt liturgiczny, mają się oni ukazać jako sprawujący liturgię, a nie jako przyglądający się widzowie (...) warunkiem takiego udziału jest zrozumienie słów i gestów. Wprowadzenie języka zrozumiałego przez uczestników ułatwia świadomy udział w liturgii, ale niewątpliwie potrzebne jest jeszcze wychowanie do świadomego włączenia się w sprawowanie świętych tajemnic, potrzebne jest wyjaśnienie sensu znaków i symboli liturgicznych (...) Poza wewnętrzną modlitwą potrzebna jest wspólna modlitwa i śpiew, potrzebne są zewnętrzne postawy i gesty. Postawa, gest i słowo wyrażają wewnętrzne nastawienie, ale i odwrotnie, mogą one być pomocne do duchowego rozwoju i medytacji. Uczestnictwo w liturgii jest owocne, kiedy sprawujący ją w pełni przyjmują zbawcze owoce (...) uobecnianej tajemnicy paschalnej (...) celem liturgii jest uintensywnienie wiary. Bez wiary, nadziei i miłości udział w liturgii byłby martwy, pusty. Te trzy cnoty są wyrazem osobistej i liturgicznej pobożności. Kiedy sprawujemy liturgię z wiarą, nadzieją i miłością, możemy powiedzieć, że nasz udział jest pobożny. Czynny, świadomy, pełny, owocny i pobożny udział w liturgii wymaga nieustannego wysiłku, stałego przeciwstawiania się pokusie bierności, połowiczności, rytualizmu i skostnienia"[11].

4) Wspólnotowe uczestnictwo w liturgii w ujęciu ks. F. Blachnickiego

„Liturgia staje się właściwym miejscem budowania wspólnoty człowieka z Bogiem, a tym samym wspólnoty chrześcijańskiej gminy"[12]. Tak określa

---

[10] Paweł VI. *Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*. Tł. ks. S. Czerwik. Kielce—Warszawa 1982 s. 10.

[11] S. Cichy. *Krytyczny bilans*. „Gość Niedzielny" 1985 nr 47.

[12] F. Blachnicki. *Teologia pastoralna ogólna*. Część II. *Ekklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin 1971 s. 301.

ks. F. Blachnicki aspekt wspólnotowy w uczestnictwie i dodaje, że „actuosa participatio" staje się kluczowym pojęciem, jednakże to uczestnictwo „nie może polegać na jakiejś technicznej sprawności w wykonywaniu słów, śpiewów i gestów, ale na aktualizacji tych postaw wewnętrznych, które stanowią istotę koinonii z Chrystusem w Duchu Świętym. Wśród tych postaw osobowych (personalizacja liturgii), na których polega istota czynnego uczestnictwa, a które sprawia Duch Święty, najistotniejsza jest ta, w której wierni uczą się «samych siebie składać w ofierze» (KL 48). Jest to ta postawa, w której *Konstytucja o Kościele* dostrzegła istotę wspólnego kapłaństwa ludu Bożego. Postawa ta jest odpowiedzią na postawę Chrystusa, który wydał samego siebie z miłości ku Ojcu i ku ludziom w swojej tajemnicy paschalnej. Dlatego musi ona aktualizować się w tym miejscu i w tym momencie, gdy ta tajemnica paschalna staje się wydarzeniem i celebracją w pośrodku Kościoła. Kiedy zaś zejdą się razem te dwa sposoby aktualizacji tajemnicy paschalnej: w sakramencie i w jego przyjęciu w akcie wzajemnego dawania siebie w wierze i miłości — sam Kościół przechodzi z potencji do aktu, urzeczywistnia się, bo w tym momencie powstaje koinonia z Chrystusem w Jego tajemnicy paschalnej, w Duchu Świętym. Koinonia w głąb życia Trójcy Przenajświętszej i wszerz ku braciom zgromadzonym"[13]. Dlatego ten pastoralista postuluje doprowadzenie do rozkwitu poczucia wspólnoty parafialnej i rozbudowanie czynnego uczestnictwa w liturgii poprzez młodzież, uformowaną na oazach rekolekcyjnych. Konstytucja soborowa o liturgii dokonała przewrotu kopernikańskiego, kiedy wiernych przesunęła w kierunku podmiotu liturgii, przydzielając im i zadania, i czynne współkształtowanie. Blachnicki szuka uzasadnień w dokumentach Kościoła, aby widzieć zgromadzenie liturgiczne — przez podział w nim funkcji — jako obraz struktury Kościoła, który jest „wprawdzie kolegialnie działającą, ale także organicznie i hierarchicznie rozczłonkowaną wspólnotą charyzmatów i służb"[14].

Reasumując podany teoretyczny materiał możemy powiedzieć, że:

a) koncepcja kard. K. Wojtyły (uczestnictwa we wspólnocie), uzupełniona drugą książką autora: *U podstaw odnowy* (Kraków 1972), postuluje wyrobienie u duszpasterzy i u świeckich postawy liturgicznej takiej, aby wszyscy mogli w liturgii owocnie uczestniczyć;

b) rozróżnienie uczestnictwa wewnętrznego i zewnętrznego ukazuje złożoność wymagań stawianych uczestnictwu liturgicznemu;

c) świadome, czynne i pełne uczestnictwo, akcentowane w dokumentach Kościoła, jest mobilizacją do nieustannego wysiłku w tej dziedzinie duszpasterskiej;

d) koncepcja ks. F. Blachnickiego zmierza od teorii do praktyki, do wiernej realizacji wspólnotowego obrazu Kościoła w małych wspólnotach, poprzez ruch oazowy „Światło-Życie".

---

[13] Tamże s. 302.

[14] Tamże s. 305.

Ewolucja udziału młodzieży polskiej we Mszy świętej

Te wszystkie elementy — rozmaicie nazywane i powtarzające się w wypowiedziach Kościoła i w literaturze teologicznej — duszpasterze młodzieży w Polsce próbowali zrealizować. Czy to się im udało? Rzućmy okiem na ostatnie dziesięciolecia. Od ponad 20 lat obserwujemy ogromną pracę wokół uczestnictwa młodzieży w liturgii eucharystycznej. To uczestnictwo ulegało wielorakim i radykalnym modyfikacjom, na skutek przemian zapoczątkowanych Soborem Watykańskim II. Aby lepiej zrozumieć owe przemiany, cofnijmy się do czasów przedsoborowych i prześledźmy ich kolejne etapy aż po dzień dzisiejszy.

Instrukcje liturgiczne z końca lat pięćdziesiątych dotyczące Mszy św. młodzieżowej, szkolnej, czytanej, z towarzyszeniem śpiewu wiernych, lub recytowanej, precyzyjnie ujmowały, co się nakazuje, czego nie wolno, do czego się zachęca, jak ma się ustawić komentator, kiedy organy mają zupełnie milczeć, kiedy dopuszcza się śpiew[15]. Aż jesteśmy zdumieni dzisiaj, że wówczas poprawnością było, gdy organy milczały podczas przeistoczenia tylko i podczas błogosławieństwa kapłańskiego przed ostatnią Ewangelią. Pamiętamy różaniec, Godzinki i inne śpiewy w czasie tzw. Mszy św. cichych, kiedy tylko na przeistoczenie wszyscy zapadali w głębokie milczenie. Dziś żal, że takiego milczenia już nie ma. Pamiętamy organizowane tzw. Msze św. szkolne, podczas których wiele elementów recytowano po polsku, przy wszechwładnym panowaniu łaciny w liturgii. To uczestnictwo polegało wszakże na wspólnocie miejsca i intencji, przy czym kapłan-liturg sprawował liturgię według ustalonego planu, a wierni — według innego, zaimprowizowanego. Kapłan i wierni pozornie byli razem, ale właściwie nie byli razem. Już wówczas wybitniejsi katecheci-młodzieżowcy i zainteresowani liturgią próbowali jednoczyć zebraną młodzież przez śpiewy i recytacje, przeszkadzając przy tym celebransowi, a celebrans przeszkadzał komentatorowi liturgicznemu.

Tę sytuację najlepiej ilustruje wypowiedź ankietowa: „Pomóżcie mi się nie rozpraszać. Z jednym rozproszeniem — w sobie — mam wystarczająco dużo roboty. Może się jednak zdarzyć, że pokonam je jadąc do kościoła i wejdę z rozbudzonym zapotrzebowaniem na dalsze pogłębienie skupienia, na włączenie się. Zaczyna się msza św. (tak było wczoraj, 1 IX 1963) w ogromnym kościele wielkomiejskim. Kapłan zaczyna modlitwy u stopni ołtarza i w tej chwili zaczyna z ambony grzmieć głos, odczytujący ogłoszenia parafialne. To jest potrzebne, ale trwa w nieskończoność. Mija Confiteor, podczas gdy dowiadujemy się o rozpoczęciu nauki, podziale dzieci na klasy w nauczaniu religii, o pierwszym czwartku, piątku, sobocie niedzieli — mija Lekcja, kiedy słuchamy jeszcze dalszego ciągu tych ogłoszeń. O skupieniu nad tekstem nie ma mowy. Równolegle z Ewangelią pada słowo Boże. Ale potem

[15] Zob. *Statuty Synodalne Diecezji Chełmińskiej*. Załącznik. Pelplin 1958 s. 469.

jest kazanie, w którym przepada tekst Ewangelii — mowa o dzieciach, które będą chodzić do szkoły. Temat jest bardzo pożyteczny, dobrze mówiony. Po kazaniu zaczyna się Ofiarowanie, a Kościół intonuje pieśń maryjną. Będzie śpiewać te pieśni przez całą mszę świętą. Po Podniesieniu «Po górach, dolinach». Od ostatniego błogosławieństwa wstajemy na «My chcemy Boga, święta Pani».

Tak było wczoraj. Znam nieskończoną ilość podobnych przypadków. Na przykład: w głównym ołtarzu wystawienie Najśw. Sakramentu. Msza św. przy bocznym ołtarzu, poświęconym Matce Bożej. W czasie tej mszy św. śpiewamy litanię — o Sercu Pana Jezusa — bo to właśnie I piątek. Kazanie jest związane z Wielką Nowenną. Po Mszy św. jest Godzina święta, połączona z litanią do Matki Bożej (bo maj). Na końcu Apel Jasnogórski.

Albo: jest Wielki Tydzień. Mam mszał w ręce. Chcę przejść teksty razem z Kościołem, zastanowić się nad nimi. I znów z ambony w czasie akcji liturgicznej padają ogłoszenia. Co mam zrobić w czasie tych ogłoszeń. Słuchać ich, czy uważać np. na obrzędy mszalne? Na dwutorowość uwagi nie stać mnie. Obawiam się, że jej od nas żądają...

Czy mam prawo do ciszy w kościele? (...) Wiemy, że nasz system nerwowy jest smagany stałą falą hałasu (...) Co do organów, śpiewu i muzyki zgłaszam wielkie votum nieufności. Nie znam się na tym, ale podejrzewam, że coś tu «nie tak», jak ma być. Pieśni na ogół nie lubię, z wyjątkiem paru (...) zgiełk, rozproszenie, wrzaski czynią dla mnie pobyt w kościele okazją do bohaterskiego ćwiczenia cierpliwości i eliminują innego rodzaju pracę wewnętrzną.

Msza św. pośród ludzi, frontem do ludzi. Msza św. popołudniowa, wieczorna — to są rzeczy cudowne, za które niezmiennie z całego serca dziękuję Kościołowi w tych wszystkich, którzy się o to starają. W takich staraniach widać, że chcą nam dawać Boga. To oni umożliwiają uczestniczenie tam, gdzie dawniej była bierność"[16].

W odniesieniu do uczestnictwa obecnego w liturgii wypowiedź ta jest w wielu punktach nieaktualna, uświadamia jednak ewolucję: jak było kilkanaście lat temu, jak jest teraz.

Zarazem stanowi pewne ostrzeżenie, aktualne dla tych, którzy tresują w kościołach młodzież i dzieci, urządzają podczas Mszy św. młodzieżowej i dziecięcej festyny śpiewno-dyrygenckie na tle pokornego przewodniczącego zgromadzenia liturgicznego. Widoczny jest jeszcze w niektórych kościołach nadmiar uwag i pouczeń przed i w czasie liturgii. Widać też pośpiech w dużych miastach w celebracji Mszy św. Np. w jednym z gdyńskich kościołów dzieci na swoją Mszę św. szkolną mają przeznaczone tylko 45 minut. Czy mogą one w niej w pełni uczestniczyć, czy raczej jest to cofnięcie się do czasów sprzed

[16] *Bezimienni mówią o modlitwie*. Wybór i układ H. Bortnowska. Wyd. II. Kraków 1982 s. 401—403; 409—410.

Soboru? Często też księża nadmiernie ćwiczą śpiewy przed Mszą św., a gdy pieśń jest jeszcze mało wyuczona, ćwiczą i śpiewają ją podczas Mszy św., obok potulnego celebransa, który musi uważać, aby księdzu-dyrygentowi nie popsuł zgromadzenia liturgicznego. A broń nas, Boże, przed znerwicowanymi księżmi rekolekcjonistami, zwłaszcza gdy przyjadą na wieś i myślą, że mają przed sobą stado niesfornych kozic i kozłów. Pamiętam, jak jeden zakonnik pastwił się na początku Mszy św., podczas śpiewu na wejście, zarzucając dzieciom nieudolność śpiewania, głupkowatość, zmuszając je do powtarzania wielokrotnego pieśni, wrzeszcząc przez mikrofon: „głośniej, głośniej, bo Pan Jezus śpi, a chce was usłyszeć" itp. Należałoby rozesłać wysłanników po wszystkich kościołach Polski i zbadać, jakie jest właściwe uczestnictwo młodzieży i dzieci w liturgii eucharystycznej? Takich badań nie ma. Są tylko wyniki ogólnikowe, wzięte z rozmaitych ankiet. Wiemy, że mogą być rozmaite style prowadzenia liturgii, od demokratycznego do autokratycznego i paternalistycznego, że w odnowionej liturgii potrzeba stylu dialogowego i wspólnotowego, o którym nie ma wzmianki w badaniach, uparcie trzymających się terminu „styl demokratyczny" jako określenie najlepsze. W liturgii nie ma demokratycznego stylu.

Chociaż stare przyzwyczajenia są jeszcze widoczne, jednak odnowa soborowa w liturgii zmieniła dawny dualizm liturgiczny: celebrans — wierni; zamiast „my przy ołtarzu" i „oni na kościele", wprowadziła „my razem", „my wspólnie". Wprowadziła język narodowy i uporządkowała liturgię oraz posługi wokół niej. Reforma liturgiczna w Polsce, rozpoczęta w roku 1964, a bardziej widoczna od roku 1969, mocno ożywiła duchownych, którzy z zapałem zaczęli wcielać w życie w środowiskach młodzieżowych nowe uczestnictwo liturgiczne. Zaczęto uczyć nowych, po polsku śpiewanych tekstów. Pojawili się lektorzy przy ołtarzu, dziewczyny śpiewające psalmy (nierzadko przewyższające czytelnością i subtelnością oraz wyczuciem sacrum wielu rutynowanych „mamroczących" organistów, „połykających" słowa w śpiewie). Powstawały schole, zespoły gitarowe i kameralne, wielkie dyskusje wokół hałaśliwości gitar w kościele. Oto próbka skrajnej oceny tego rodzaju muzyki: „Proszę mi pokazać, czy gitara lub muzyka bitowa przyprowadziła nam choćby jednego penitenta. Nie małpujmy Zachodu. Duval skończył się, a czy pogłębił życie religijne młodzieży francuskiej? Tacet sancta Ecclesia. To dobre wszędzie, ale nie w kościele. Wprawdzie muzyka bitowa napędza nam młodzież do kościoła, ale nie dla celów religijnych. Gdyby taką muzykę wprowadzono do remizy strażackiej czy rzeźni miejskiej, też by tam poszła. Ale czy to nakłoni jakiegoś słuchacza, by został strażakiem? Wątpię. Bóg, religia, dusza to są rzeczy zupełnie innego wymiaru i należy do nich podchodzić właściwie, a tu «coś nie gra». Sam zaś styl tej muzyki jest rodzajem narkotyku — równoważnikiem alkoholu czy czegoś podobnego. Jestem muzykalny. Uczyłem muzyki, gram na fortepianie i skrzypcach, prowadziłem orkiestrę, ale przyznaję, że dzisiejszej muzyki nie rozumiem czy nie odczuwam. Nikt mnie nie prze-

kona, że walenie w bęben potrafi zastąpić np. *Przebudzenie wiosny* Bacha"[17].

Organizowane przez ks. J. Palusińskiego sacrosongi objęły kilka miast polskich, gromadząc młodzież, także wokół bogato przygotowanej liturgii, której towarzyszyły chóry i orkiestry symfoniczne oraz zespoły gitarowe. Z tym wiąże się rozwój piosenki religijnej, najpierw tłumaczonej z krajów zachodnich, a potem tworzonej w różnych wariantach przez autorów i kompozytorów polskich. Znany jest wkład w upowszechnianie piosenki religijnej ks. S. Sierli, sacrosongów ks. Palusińskiego, oaz ks. Blachnickiego, a ostatnio pieszych pielgrzymek, które się pomnażają i skupiają głównie młodzież. Karol kard. Wojtyła, zainteresowany ruchem oazowym, zwrócił uwagę na wiele cennych elementów w programie ruchu, w tym na „wyprawy otwartych oczu" i na piosenkę w oazie. „Są one dowodem — mówił — że oaza tkwi w konkretnym kontekście życia współczesnego człowieka i dlatego tak bardzo temu człowiekowi odpowiada"[18].

Zagadnienie piosenki religijnej w pracy z młodzieżą nie jest przebadane do końca, nie wiemy bowiem, ile było zespołów muzycznych młodzieżowych, gdzie pomagano sobie przy pomocy gitar w liturgii, a gdzie były wielkie, z potężnym sprzętem, zespoły bitowe. Ocena tejże piosenki i zespołów gitarowych jest trudna i kontrowersyjna, gdyż nieraz wielki zespół, z potężną perkusją przy ołtarzu, nie budował wspólnoty, natomiast dwie skromne gitary lub jedna, stowarzyszona ze skrzypcami czy organami, dawały wspaniały nastrój kameralności i intymności liturgicznej z Bogiem i współuczestnikami liturgii. Sprawozdania kościelne nie uwzględniały dotąd tego problemu. Temat zatem bardzo ważny, bardzo głośny, ale ani ilościowo, ani jakościowo nie rozpoznany w Polsce. Wiem z doświadczenia, że sterowana muzyka młodzieżowa w kościele jest pożyteczna i nie niszczy sacrum, ożywia młodzież, przybliża ją do ołtarza i także do innych praktyk religijnych. Rzecz jasna, musi być odpowiednio wkomponowana w całość rozbudowanego uczestnictwa młodzieży w liturgii.

Oprócz problemów piosenki religijnej i muzyki, oaz i pielgrzymek pieszych, które się nawzajem zazębiają i warunkują w praktyce duszpasterskiej, należy wspomnieć dni (tygodnie) kultury chrześcijańskiej, które powstały w prostej linii od sacrosongów (od roku 1974 począwszy) i wchłonęły w siebie niektóre składniki sacrosongów, wciągnęły młodzież, zwłaszcza akademicką, oraz środowiska twórcze. Wytworzyła się współzależność i współpraca różnych środowisk dorosłych i młodzieżowych, jak Klubów Inteligencji Katolickiej, środowisk twórczych, seminariów duchownych i duszpasterstw akademickich. We wszystkich tych współdziałaniach liturgię czyni się zawsze jednym z punktów programu.

---

[17] S. Kisiel. *O duszpasterstwie rekolekcyjnym.* Siedlce 1979 s. 72.

[18] F. Blachnicki. *Charyzmat ruch „Światło-Życie" w służbie odnowy kościoła lokalnego.* Broszura (b.m.r.w.) s. 8.

Wreszcie trzeba wymienić jako coraz częstsze zjawisko liturgię polową, czy to z racji pozwoleń dla duszpasterstw akademickich, które urządzają obozy letnie nad jeziorami, w górach i lasach, czy w związku z pieszymi pielgrzymkami, które nie mogłyby się zmieścić w żadnym kościele z powodu liczby pątników, czy też podczas spotkań oazowych, a ostatnio w związku z pielgrzymkami Ojca św. do Ojczyzny, które z reguły były spotkaniami liturgicznymi w plenerze i wspaniałymi przeżyciami także dla młodzieży.

Na skutek wymienionych faktów czy dokonań zaczęły się spontanicznie tworzyć wokół duchownych liczne grupy i grupki oazowe, charyzmatyczne, modlitewne, antyalkoholowe itp., wspólnoty, które scalają się dzięki organizowanej dla nich osobno liturgii. Niestety, nie prowadzi się ani badań, ani sprawozdań ogólnopolskich w tym względzie, stąd nikt nie wie, jakie rozmiary mają te zjawiska, jakie wnoszą pozytywy. Na pewno wiele. Za dowód niech posłuży ocena ruchu oazowego, wskazująca na jego charyzmat spotkania i wspólnoty, wystawiona przez Karola kard. Wojtyłę: „Z radością możemy stwierdzić — pisze ks. F. Blachnicki — że Ks. Kardynał Wojtyła był odkrywcą charyzmatu oazy. Pamiętny jest dla nas dzień 8 sierpnia 1972 roku, w którym Ks. Kardynał razem z nami szedł na górę, zwaną w naszej terminologii górą Tabor, i tam w niezwykłych okolicznościach, bo wśród szalejącej burzy gradowej, wśród huku piorunów celebrował z nami Eucharystię. Potem zszedł z nami do Tylmanowej, gdzie wieczorem przy świecach przeżywaliśmy Godzinę Świadectwa. Mamy tekst Jego przepięknego przemówienia, w którym ukazał nam charyzmat oazy i swoje na nią spojrzenie: »Jest mi osobiście bliski ten styl życia. Kiedy tutaj uczestniczę — chociażby w tym spotkaniu wieczornym, znajdując w nim jak gdyby odzwierciedlenie wszystkiego, co się dzieje w oazach, to widzę, jak bardzo soborowa wizja Kościoła, jego obraz, weszły do waszych oaz, do waszego doświadczenia, do waszego przeżycia. To jest czymś ogromnie bliskim dla mnie, nie tylko osobiście, ale dla mnie jako biskupa, dla którego Sobór i obraz Kościoła przez ten Sobór wyłoniony stał się jakąś szczególną, powiedziałbym, centralną treścią życia (...) Ja myślę, moi drodzy, że jest bardzo głęboka prawda w tej nazwie oaza. Bo jednak, w jakimś znaczeniu życie jest pustynią, grozi nam pustynia — albo jeszcze inaczej powiem — groziłaby nam pustynia, gdybyśmy nie tworzyli oaz. Niech Bóg za wstawiennictwem Matki Niepokalanej i Jej umiłowanego sługi błogosławionego Maksymiliana pozwoli oazom zagęścić pustynię, która nam grozi, boć wtedy nie będzie groźna »"[19].

Możemy z całą pewnością stwierdzić, że tam, gdzie wytworzyły się wymienione grupy, zespoły czy wspólnoty, istnieje aktywne uczestnictwo młodzieży w liturgii niedzielnej. Coraz lepiej widać różnice pomiędzy parafiami aktywnymi i biernymi. Młodzież łatwo rozpoznaje, gdzie są Msze akademickie czy młodzieżowe na dobrym poziomie, tam podąża i tam się wzbogaca, zwłasz-

[19] Tamże s. 6.

cza jeżeli chodzi o duże miasta. Dzięki temu tworzą się grupy młodych ludzi wzbogacających się duchowo, pogłębionych religijnie i liturgicznie, przy równoczesnej „pustyni" wśród większości rówieśników, tradycyjnie nastawionych do religii, zagubionych społecznie i psychicznie. Tam, gdzie są organizowane msze młodzieżowe, dziecięce czy akademickie, przy czynnym udziale młodzieży i dzieci, tworzy się tłum wokół ołtarza, następuje aktywizacja otoczenia.

Po wtóre: tworzenie młodzieżowych wspólnot wokół ołtarza było i jest czynnikiem wyprzedzającym wszelkie inne dokonania liturgiczne w Polsce.

Po trzecie: istnieje obawa, że te pozytywne zjawiska w dziedzinie uczestnictwa liturgicznego obejmują jeszcze zbyt wąskie grono młodzieży, nie stały się powszechne. Wielokroć bywa, że w dużych środowiskach miejskich, w dużych parafiach, brakuje mszy młodzieżowej i dziecięcej z uwzględnieniem lektorów i zespołów śpiewaczych, podziału funkcji i służb. A jeśli takie pozytywne zjawiska są, to bardziej są widoczne wśród dzieci niż młodzieży. „Węzłowym problemem (...) jest sprawa młodych. To, co im się daje w liturgii i «słowie», często nie odpowiada ich najgłębszym zainteresowaniom, nie staje się ich własnym «spotkaniem». Wychodzą prawie z każdej Mszy św., z niejednego kazania jeszcze raz zawiedzeni i co tu ukrywać... smutni"[20]. Według badań 25% młodzieży akademickiej i licealnej „nie słucha wcale kazań, bo są nudne, «młócą słomę», mówią o rzeczach dawno znanych, oklepanych, nie pociągają, nie dają nic nowego, drętwa mowa"[21]. Poczynione obserwacje znajdują odbicie w programie duszpasterskim Komisji Episkopatu d/s Duszpasterstwa Ogólnego na rok 1985/86, gdzie czytamy: „Młodzież bardziej niż pokolenie starsze kieruje się sytuacją, okolicznościami i korzyściami (...) nie umieliśmy bowiem ukazać wiernym tego, co najważniejsze w życiu chrześcijańskim, a oddziaływanie nasze dotyczyło tak często peryferii tegoż życia (...) bardziej młodsze niż starsze pokolenie optuje za egoizmem".

Pozytywne i negatywne tendencje uczestnictwa młodzieży w liturgii dzisiaj

Dokonany przegląd ewolucji uczestnictwa młodzieży w liturgii i ukazane tendencje rozwojowe budzą pewne nadzieje, ale i obawy, odsłaniają pozytywy, ale i negatywy[22]. Wśród zjawisk pozytywnych należy wymienić to, że:

1) wobec kryzysu wiary te wszystkie nowe grupy czy wspólnoty są nadzieją, „że Bóg rzeczywiście interweniuje w historię zbawienia człowieka, że Jezus Chrystus rzeczywiście zmartwychwstał i rzeczywiście jest obecny w nas i wśród nas"[23];

[20] J. Paluyga, *Wiara niewiara*, Poznań 1980 s. 147.

[21] J. Stroba abp. *Przepowiadanie i interpretacja*, Poznań 1981 s. 181.

[22] Zob. B. Dembowski, *Z ambony i nie z ambony*, Warszawa 1983 s. 285—290.

[23] Tamże s. 285.

2) wobec dowartościowania wartości świeckich napawają otuchą, że można uznawać i wartości świeckie w bliźnim i zarazem Chrystusa (horyzontalizm i wertykalizm);

3) są nadzieją, że przyczynią się do realizacji oczekiwanej odnowy Kościoła;

4) są bliższe potrzebie godności i wolności człowieka;

5) urzeczywistniają tęsknotę do relacji międzyosobowych, do wspólnej modlitwy, dzielenia się, przyjaźni, przy czym te elementy nawzajem się wzbogacają i warunkują;

6) stwarzają możliwość autentycznego zaspokojenia głodu doświadczenia religijnego. Istnieją bowiem różne fałszywe drogi, jak narkotyki, seanse spirytystyczne, jogi transcendentalne itp., które bulwersują młodych, nie spełniając ich nadziei. Istnienia tzw. pustki, głodu duchowego, nie są też w stanie zaspokoić „grzeczne" i niekiedy nudne liturgie. „Biorąc pod uwagę to zapotrzebowanie człowieka na przeżycie transcendencji — pisze ks. J. Pałyga — chrześcijaństwo stoi przed wielką szansą dostarczenia mu tego rodzaju doświadczeń, a tym samym bardzo głębokiego wejścia w życie dzisiejszych ludzi (...) duszpasterstwo (tradycyjne — F.K.) oferowało chrześcijaństwo autorytatywne i domagało się posłuszeństwa temu autorytetowi (...) Liczyła się przede wszystkim obecność na Mszy św., przyjmowanie sakramentów i współuczestniczenie w religijnych uroczystościach. Wszystko inne było na drugim planie, by nie powiedzieć, że nie miało większego znaczenia (...) Człowiek dzisiejszy i jutrzejszy będzie tylko wówczas wierzył, jeżeli uda się mu osiągnąć własne doświadczenie religijne, jeżeli przeżyje smak spotkania z Bogiem (...) Własne doświadczenie religijne jest kluczowym punktem, sercem, ośrodkiem i warunkiem przyszłego odnowienia w wierze (...) Pozostaje (...) kwestia, jak sprawować Mszę św., głosić kazanie, by one rzeczywiście stały się doświadczeniem religijnym człowieka, a nie tylko spełnieniem obowiązku, zaliczeniem obecności na Mszy św."[24] Powstające grupy młodzieżowe są bliskie tej tendencji zaspokojenia potrzeby głodu doświadczenia religijnego;

7) w małych wspólnotach są dowartościowani świeccy, wspólnie z duchownymi tworzą krąg braterstwa, są braćmi i siostrami;

8) widać otwarcie na ekumenizm;

9) małe grupy i wspólnoty znacząco zmieniają uczestnictwo w liturgii. Rutyna przekształca się w gorące zaangażowanie, wspólny śpiew, wspólną modlitwę. Nie metoda, nie gitara (choć i to ważne), lecz pociąga radosne umiłowanie Boga, które może dołączyć tych z zewnątrz, i to nie ze względu na atrakcję spotkań, ale poprzez siłę oddziaływania ciekawych treści wewnętrznych;

10) te grupy przyczyniają się do studium Biblii i żywego kontaktu ze Słowem Bożym.

---

[24] Pałyga, jw. s. 153–154, 157.

Wśród obaw można wymienić:

1) niebezpieczeństwo fałszywego mistycyzmu. Członkowie małych wspólnot mogą być przekonani, że są oświeceni przez Boga, że nie podlegają Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła. Stąd ogromna ważność przewodniczenia tym grupom, aby nie zeszły na manowce;

2) niebezpieczeństwo nadzwyczajności, przypisywania sobie nadzwyczajnych uzdolnień i charyzmatów;

3) w tychże grupach i wspólnotach są mocno promowani świeccy jako przewodnicy modlitw i spraw organizacyjnych. Może im więc grozić rywalizacja z duchownymi, ukryty antyklerykalizm. A przecież chodzi o uzupełnianie się charyzmatów i urzędów w Kościele.

Wskazane negatywy niosą z sobą chęć odrzucenia duchowości tradycyjnej na rzecz nowej i subiektywnej. Dlatego należy szukać równowagi między nowym i starym.

Działalność liturgiczna ruchu oazowego „Światło-Życie" jako synteza spontaniczności i programu

Na osobne potraktowanie zasługuje działalność liturgiczna ruchu oazowego „Światło-Życie", którego twórcą i pierwszym kierownikiem był ks. F. Blachnicki.

Oazy rozrosły się ilościowo i jakościowo. Realizują 16 programów formacyjnych. Bierze w nich udział co roku kilkadziesiąt tysięcy młodzieży młodszej i starszej, część z rodzicami. W roku 1980 np. na takich oazach przebywało około 30 tysięcy uczestników, zgrupowanych w ponad 1000 wspólnot, podczas gdy w roku 1972 było tylko 3500 uczestników, w 125 grupach[25].

Karol kard. Wojtyła, mówiąc na spotkaniu w Poroninie (1972) o tożsamości oazy i elementach metodycznych programu, którego od początku był gorącym zwolennikiem, zwrócił jednocześnie uwagę na fakt syntezy, jaka zachodzi między spontanicznością a programem. „Synteza ta jest cechą charakterystyczną naszego ruchu — podkreśla ks. Blachnicki. — Ruchy charyzmatyczne na Zachodzie bardzo często cechują się spontanicznością, a niekiedy nawet stosunkiem negatywnym do wszelkich programów. Lęk przed formalizmem, przed skostnieniem prowadzi nieraz do przesady (...) gdyż spontaniczność nie może zastąpić systemu formacyjnego, programu (...) Uznaje się już bowiem nawet w ściśle charyzmatycznych grupach modlitewnych, inspirowanych bezpośrednio przez Ducha Świętego, konieczność przyjęcia pewnego stałego programu formacyjnego"[26]. Jak zauważył kard. Wojtyła: „Spontaniczność może się w różny sposób wyrażać, może się wyrażać w postaci bardzo pre-

[25] Blachnicki. *Charyzmat ruch „Światło-Życie"*, jw. s. 7.

[26] Tamże.

cyzyjnego programu. Program pracy, tak jak to ma miejsce w oazach, jest bardzo pracowity, lecz bynajmniej nie niszczy spontaniczności, nie odbiera człowiekowi tego, że on sam siebie tworzy, że on w tym wszystkim jest wolny, że tą swoją wolność angażuje i dobrze z niej korzysta"[27].

Instrukcje programujące formację wspólnot zakładają: „Ponieważ oaza ma być formą intensywnego przeżycia Kościoła we wspólnocie, trzeba, aby liturgia, zwłaszcza eucharystyczna, była tam odkrywana i przeżywana jako szczyt i źródło. Wszystko, co jest przeżywane w oazie, musi w jakimś aspekcie przygotowywać liturgię i prowadzić do niej. Z drugiej strony liturgia musi inspirować całe życie oazy, musi stać się rzeczywiście jej ożywiającym źródłem"[28].

Ogólnopolski system informacyjny Służby Liturgicznej i ruchu „Światło-Życie" trwa 10 lat. Przez dwa lata wprowadzające i trzy lata oazy Dzieci Bożych członkowie służby liturgicznej włączają się w formację oazy Nowego Życia podczas 15-dniowych rekolekcji wakacyjnych, po których odbywa się całoroczna praca w parafiach. Każdy dzień rekolekcji oazowych wszystkich stopni obejmuje szkołę liturgiczną i przygotowanie do uczestnictwa w Eucharystii, co jest ważnym punktem programu. Poprzez rozważania i różne ćwiczenia młodzież i dzieci uczą się, jak trzeba przygotować się do Mszy św., jakie znaczenie mają obrzędy wstępne, co robić w czasie liturgii słowa, jaki dar ofiarny składać w ofierze Panu Jezusowi, jak przeżywać liturgię Eucharystii, jak przyjmować Komunię św., jak robić dziękczynienie po Mszy św. Te założenia wprowadza się w życie drogą świadomego uczestnictwa i czynnego zaangażowania każdego, kto jest obecny na Mszy św. Zadaniem rekolekcji oazowych jest bowiem przeżywanie Eucharystii jako źródła i szczytu życia chrześcijańskiego. Jest to pedagogia łączenia wszystkich spraw dnia z Ofiarą Chrystusa w podwójny sposób: z jednej strony my przynosimy Chrystusowi w ofierze cały nasz dzień, z drugiej — On obdarza nas swoją Łaską, abyśmy następny dzień mogli dobrze przeżyć i równocześnie sam daje nam przykład, jak mamy pracować, modlić się, cierpieć, służyć ludziom[29]. Organizatorzy oaz rekolekcyjnych dokładają starań, by Msza św. była wzorowo przygotowana i przeżywana w duchu odnowionej liturgii Kościoła. We wszystkie funkcje ministrantów i scholi oraz inne, uprzednio uzgodnione i omówione, uczestnicy liturgii angażują się głęboko i z wewnętrznym żarem.

Ponieważ ruch oazowy „Światło-Życie" wciągnął znaczną grupę młodzieży, warto na koniec ująć go w stosunku do parafii. Pytamy zatem: jeśli tak dobrze się ten ruch rozwija, dlaczego jest tak źle w parafiach w dziedzinie uczestnictwa młodzieży w liturgii? Na spotkaniu ruchu z Komisją Apostolstwa Świeckich w dniu 5 XII 1976 r. przewodniczący tejże Komisji, Karol kard.

---

[27] Cyt. za: Blachnicki. *Charyzmat ruch „Światło-Życie"*, jw. s. 7.

[28] *Podręcznik oazy Nowego Życia II stopnia*. Część I — ogólna (b.m.w.) 1980 s. 46.

[29] Zob. *Podręcznik oazy Dzieci Bożych II stopnia*. Kraków 1983 s. 45—46.

Wojtyła powiedział (przepraszam, że tyle razy cytuję kard. Wojtyłę, ale nikt inny tak nie popierał tego ruchu w okresie, gdy wielu stało bokiem i z rezerwą): „Ruch oazowy pozostaje w jakimś szczególnym stosunku do całego Kościoła w Polsce, z niego wyrasta i do niego chce wracać, jemu chce służyć, pozostaje w stosunku do Kościoła rozumianego najszerzej i w stosunku do Kościoła rozumianego w sposób najbardziej konkretny, tzn. do parafii. Ruch wychodzi z tych struktur realnych, konkretnych, odwiecznych, tych wspólnot, które składają się na Kościół, a także z parafii, i chce do nich wracać. I tutaj, zdaje się, istnieje podstawowy problem z punktu widzenia wielu dziedzin Kościoła, wielu Komisji Episkopatu, m.in. także i naszej, mianowicie: to wychodzenie i to wracanie. Jak ono się dokonuje? Z jednej strony w wypowiedzi pioniera, twórcy i kierownika słyszymy, że taka jest zasadnicza tego ruchu orientacja; z drugiej strony (...) dowiadujemy się, że są na tym punkcie pewne opozycje, tzn. że (...) ten Kościół lokalny, któremu ruch oazowy chce służyć (chce służyć właśnie w zakresie apostolstwa świeckich, kształtując, formując świeckich), ta parafia jest często temu ruchowi przeciwna, przeciwna z powodu jakichś tam założeń, jakichś tam przesłanek, z powodu jakichś tam skłonności, dyspozycji czy antydyspozycji, tkwiących zwłaszcza w duszpasterzach. Bardzo często Kościół nie jest przeciwny, ale nie dość efektywnie z nią współpracuje, owszem, nawet daje swoich ludzi, godzi się, aby młodzież do oaz szła, nawet i starsi, ale potem nie umie tych ludzi wykorzystać. Parafia tradycyjna, ta potrydencka, to parafia o jednym centrum, o jednym podmiocie odpowiedzialności, a więc Kościół aktywny, Kościół nauczający, Kościół pasterzujący, i to w szerokim kręgu wiernych pasywnych, biernych, słuchających. Przetwarzanie tego modelu w kierunku wspólnotowego jest oczywiście zadaniem naszych czasów. Zdaje się, że ruch oazowy w to przede wszystkim chce trafić, on jest zaadresowany do parafii post-oazy, do parafii przyszłości, nie do tej, jaką była i wciąż jeszcze jest siłą ciężkości, siłą przyzwyczajenia w znacznej mierze. I stąd są te, jak powiadam, opozycje. Ruch oazowy, jeżeli ma takie plany systematycznej, sukcesywnej przebudowy parafii w Polsce, to nie jest to tylko ruch dla siebie; jest to ruch wyraźnie zaadresowany do modelu polskiej parafii, a w pewnym sensie do modelu polskiego Kościoła, skoro Kościół się konkretyzuje w parafiach. Więc życzę, aby ten ruch (...) znalazł (...) model współpracy z parafią, żeby zabrał się do pracy, że tak powiem, na temat metody czy metodyki spotkania i pewnej pragmatyki spotkania pomiędzy parafią a ruchem, pragmatyki pracy, która miałaby prowadzić do stopniowego przeobrażania tej parafii"[30].

Nakreślone zadania dzisiaj są jeszcze bardziej aktualne niż wtedy, w roku 1976. Oceniając zatem pozytywnie wkład ruchu oazowego w uczestnictwo liturgiczne młodzieży, nie można ominąć problemu, że parafie nieraz — a może zbyt często — rezygnują z tych środków, jakimi ten ruch dysponuje. Tym-

[30] Cyt. za: Blachnicki. *Charyzmat ruch „Światło-Życie"*, jw. s. 15—16.

czasem młodzież, wracając z rekolekcji oazowych, rozbudzona do życia eucharystycznego, nie mogąc kontynuować dalej pracy oazowej w parafii, po prostu ulega frustracji, gdyż jej zapału nie potrafiono należycie spożytkować.

Jak ożywić w parafii uczestnictwo młodzieży w liturgii eucharystycznej?

Nasuwają się następujące refleksje:

1) Należy wykorzystać doświadczenia licznych grup i małych wspólnot oraz osiągnięcia ruchu oazowego w ramach kontaktów z młodzieżą;

2) Wysyłać młodzież na różnego rodzaju rekolekcje, w tym także na rekolekcje oazowe, na piesze pielgrzymki, dni skupienia i inne wydarzenia religijne, a potem gromadzić tę młodzież i zawiązywać wspólnotę, której będzie się zlecało określone funkcje liturgiczne;

3) Koniecznie trzeba zachować Msze młodzieżowe i dobrze liturgicznie uformowane, a tam, gdzie nie ma, zaprowadzić je. W parafiach wiejskich, zwłaszcza małych, aby nie mnożyć przesadnie Mszy św., należy zaprogramować jedną Mszę św. wspólną z udziałem dzieci i młodzieży. Na tych Mszach dla młodych powinno się przygotowywać z nimi liturgię, dla nich przygotować kazanie, im powierzyć szereg funkcji. Stanie się to zachętą do wspólnego spotkania, próbą wciągnięcia ich do głębszego przeżywania liturgii. A przecież lepiej będzie, jeśli udałoby się z udziałem młodych stworzyć scholę, zespół muzyczny lub chór z prawdziwego zdarzenia;

4) Tam, gdzie jest katechizacja dla młodzieży, powinna być także osobna Msza św. młodzieżowa. Łatwiej wówczas o organiczne formowanie wiary, wiedzy religijnej i przeżywania liturgii. Można wtedy lepiej, poprzez katechezę, poczucie wolności u młodzieży ukierunkować ku liturgii, tym bardziej, że po usunięciu religii ze szkół młodzież musi się na nowo organizować, aby przyjść na katechezę. Ten nawyk przychodzenia na katechezę należy rozbudować w kierunku przychodzenia także na Eucharystię;

5) Skoro najważniejsze są postawy wewnętrzne w liturgii, koniecznie trzeba je formować, między innymi poprzez milczenie w liturgii, któremu trzeba przywrócić należne miejsce. W milczeniu liturgicznym dojrzewa samodzielność młodzieży, jej skłonność do szukania odpowiedzi na swoje pytania;

6) Należy uwzględnić spontaniczność młodzieży i w liturgii ją spożytkować, np. przez zgłaszanie treści wezwań w modlitwie powszechnej, przez rozmowę z młodymi wprowadzającą w temat kazania, przez wprowadzenie zwyczaju kolektowania przy pomocy młodzieży itp.

7) Dążyć do usuwania elementów paternalizmu i sztuczności w liturgii, aby lepiej odpowiedzieć na potrzebę szczerości, autentyczności, buntu przeciw obłudzie, pasjonowania się prawdą młodych;

8) Potrzebę kontaktów społecznych, przynależności do wspólnoty i pewnej niecierpliwości należy przełamywać wciąganiem młodzieży do wspólnej odpowiedzialności za liturgię i sposób jej sprawowania. Starać się tworzyć jak najwięcej zespołów, grup i służb wokół ołtarza, aby młodzież zauważyła rangę wspólnoty liturgicznej: centrum, źródło i szczyt działalności Kościoła;

9) Należy upowszechnić podczas Mszy św. dla młodzieży formy procesji, które przewiduje odnowiona liturgia;

10) „Katecheza — według *Ogólnego Dyrektorium Katechetycznego* — winna stać się pomocą do czynnego, świadomego i dostojnego uczestnictwa w liturgii Kościoła, nie ograniczając się wyłącznie do wyjaśniania znaczących obrzędów, lecz także wychowując wiernych wewnętrznie do modlitwy, dziękczynienia, czynienia pokuty, odmawiania modlitwy z ufnością, do ducha wpólnoty, właściwego rozumienia symboliki"[31]. Katechizowany — pisze ks. M. Majewski — „powinien sobie uświadomić, że rzeczywistość liturgiczna, w którą wchodzi, jest inna niż ta, z którą ma do czynienia na co dzień. W przeciwieństwie do tej dotykalnej, wyjaśnianej i zrozumiałej, rzeczywistość liturgiczna bowiem jest nieograniczona, wewnętrzna i tajemnicza"[32]. Chodzi o rozbudzenie zmysłu tajemnicy w liturgii eucharystycznej, wyczucia sacrum, co jest tak bardzo ważne w epoce likwidowania tajemnic i zamiłowania do profanum. Zaniedbane zadanie wychowania liturgicznego trzeba katechezie młodzieżowej wypomnieć.

Jan Paweł II w liście skierowanym do biskupów, kapłanów i diakonów, a więc do ludzi, których kapłaństwo posiada w Eucharystii „główną i centralną rację bytu", z naciskiem podkreśla, że „ożywienie i pogłębienie kultu eucharystycznego jest sprawdzianem prawdziwej odnowy zamierzonej przez Sobór (...) jest tej odnowy punktem poniekąd kulminacyjnym"[33].

PARTICIPATION OF YOUTH IN THE EUCHARISTIC LITURGY

SUMMARY

Existing theological publications on this topic are too general and have little to contribute to the problem. The author worked as a pastor of the young for almost twenty years, in a period of rapid change in the Church. Owing to that, he is able to make some practical postulates. He begins by explaining the content of the two basic terms, „youth" and „participation" in the liturgy. Next he discusses the changes in the participation of young people in the liturgy in Poland and considers the advantages and drawbacks of the changed situation. Finally, he puts forward a few postulates aiming at enlivening young people's participation in the Eucha-

[31] *Directorium Catechisticum Generale*. Città del Vaticano 1971 nr 25.

[32] M. Majewski. *Propozycja katechezy integralnej*. Łódź 1978 s. 75.

[33] *List Ojca św. Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła o tajemnicy i kulcie Eucharystii*. Città del Vaticano 1980 s. 10.

ristic liturgy. The author considers that priests should: take advantage of the experience of many small groups and communities and the achievements of the deuterocatechumenical („Oasis") movement; send young people to retreats, pilgrimages, days of prayer and other religious events and then gather the participants in communities that would discharge specific liturgical functions; retain the young people's Mass, prepare its liturgy with the young and address the homily to them; form the correct inner disposition, among other things through silence, which ought to regain its due place in the liturgy; make an effort to remove any elements of paternalism and artificiality from the liturgy so as to respond to young people's need for sincerity, authenticity and rebellion against hypocrisy; awaken a sense of mystery and of the sacred, which is so important in an epoch of abolition of mystery and adulation of the profane.

ANDRZEJ POTOCKI

DUSZPASTERSTWO WOBEC MŁODZIEŻY NIEDOSTOSOWANEJ SPOŁECZNIE

Wstęp

Tytuł zakłada powinność lustracji dwóch obiektów — duszpasterstwa i młodzieży niedostosowanej społecznie — choć nacisk każe położyć na ten pierwszy. Ciekawe, że już sam tytuł to swoiste signum temporis. Ujawnia, po pierwsze, osobliwy proces specjalizowania się duszpasterstwa oraz, po drugie, istnienie niedostosowania społecznego młodzieży na taką skalę, która staje się wobec duszpasterstwa wyzwaniem. Oba ujawnione fakty wymagają komentarza.

Otóż przez setki lat duszpasterstwo funkcjonowało w swych strukturach terytorialnych, co odpowiadało zresztą ściśle realiom życia katolików spełniających wszystkie czynności życiowe (praca, życie rodzinne, aktywność ludyczna) w ramach jednej, rodzinnej struktury terytorialnej. Dopiero cywilizacja przemysłowa, a zwłaszcza wiążący się z nią podział pracy, określił przesłanki dla atomizacji społeczeństwa. Katolicy ujawniać się zaczęli w coraz to nowych rolach społecznych, stawiając tym samym duszpasterstwu nowe zadania. Duszpasterstwo nie przestało być oparte na zasadzie terytorialności (parafia podstawową jednostką duszpasterską), bowiem kryterium geograficzne było nadal najbardziej czytelne i gwarantujące adresowanie ewangelizacyjnego przekazu do wszystkich jego potencjalnych odbiorców. Zdobywać wszakże również chciało umiejętność trafiania do różnych adresatów w odmienny, a stosowny do ich potrzeb i możliwości, sposób. Musiało się zmieniać, a w tym — przede wszystkim — różnicować[1].

Ta narzucona przez okoliczności zewnętrzna konieczność jego wewnętrznego wzbogacania umożliwiła wprowadzenie także w refleksję nad duszpasterstwem różnego typu podziałów. Dotyczyć one miały rozmaitych adresatów (jednostka, rodzina, chorzy, poszczególne kategorie zawodowe) bądź stanowisk (wieś, miasto, ośrodek przemysłowy, ośrodek wczasowo-rekreacyjny). Pojawiła się w ten sposób koncepcja duszpasterstwa stanowego i zawo-

---

[1] O przemianach samej koncepcji dzisiejszego duszpasterstwa zob. np. F. Blachnicki. *Nowy obraz Kościoła — nowe duszpasterstwo*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*. T. 5. Warszawa 1972 s. 411—441; J. Krucina. *Duszpasterstwo jako troska o człowieka*. „Homo Dei" 1977 nr 1; G. Locatelli. *La pastorale dopo il concilio*. Milano 1967; J. Majka. *Współdziałanie i współodpowiedzialność w duszpasterstwie*. „Homo Dei" 1967 nr 4; F. Woronowski. *Struktura działalności duszpasterskiej odnawiającego się Kościoła*. „Ateneum Kapłańskie" 66:1974 z. 1 (369).

dostrzeżenie i akceptację. Zwłaszcza gdy nie może zaoferować tego współczesna szkoła,szczególnie w mieście. Tłok i anonimowość stymulować tu mogą raczej kolejne konflikty.

Ograniczenie więzi z rodziną i szkołą zachęca do intensywniejszych związków z grupą rówieśniczą, zwłaszcza wolną od kontroli dorosłych. Społeczna izolacja takiej grupy często skłania ją do czynów przestępczych. Przede wszystkim w mieście zyskuje na znaczeniu konflikt między wysokim sformalizowaniem instytucji wychowawczo-opiekuńczych a tendencją do samodzielności młodzieżowej postulującej luźniejsze formy organizacyjne i większą spontaniczność w spędzaniu wolnego czasu. Także dla miasta znamienne są trudności młodzieży napływowej (w hotelach robotniczych, bursach szkolnictwa zawodowego itd.) w przystosowaniu się do miejskiego stylu życia. Dla wielu wejście do miasta jest przede wszystkim uwolnieniem się od kontroli rodziny i dotychczasowego środowiska lokalnego.

Po tej pobieżnej lustracji przyczyn wolno już niedostosowanie społeczne określić jako „zaburzenie charakterologiczne o niejednolitych objawach, spowodowane niekorzystnymi zewnętrznymi lub wewnętrznymi warunkami rozwoju, a wyrażające się wzmożonymi i długotrwałymi trudnościami w dostosowaniu się do normalnych warunków społecznych i w realizacji zadań życiowych danej jednostki"[4]. M. Grzegorzewska, która na polski grunt przeniosła francuski termin „inadapté", tak charakteryzowała jednostki społecznie niedostosowane: „Tendencje społecznie negatywne. Odwrócenie zainteresowań od wartości pozytywnych i chęć wyżycia się w akcji społecznie destrukcyjnej. Podziw i zainteresowanie dla tzw. złych czynów. Cynizm i brawura w tym względzie. Nieżyczliwy stosunek do człowieka, do cudzego mienia, regulaminów, nieumiejętność zżycia z grupą. Wyłamywanie się, zrzucanie winy. Niechęć do pracy i nauki. Brak poczucia odpowiedzialności za swoje czyny. Życie chwilą, przygodą, awanturą. Wyobraźnia duża. Brak hamulców, krytycyzmu. Sugestywność. Brak wizji życia w płaszczyźnie etycznej — społecznie pozytywnej. Nieumiejętność wyjścia z trudnej sytuacji, brak wiary w możliwość tego"[5]. Nie można zatem utożsamiać niedostosowania społecznego z przestępczością, choć ta ostatnia często bywa niedostosowania skutkiem. Do charakterystyki M. Grzegorzewskiej dodać warto, że osobnikami niedostosowanymi są nie tylko jednostki skłonne do brawury i awanturnictwa, ale również nadmiernie zahamowane, lękliwe i nieśmiałe. Przecież także one mają kłopoty z socjalizacją.

Wskazać wreszcie trzeba, że obok terminu „niedostosowanie społeczne" funkcjonuje merytorycznie mu odpowiadający termin „nieprzystosowanie

[4] O. Lipkowski. *Dziecko społecznie niedostosowane i jego resocjalizacja*. Warszawa 1971 s. 37. O terminie „niedostosowanie społeczne" zob. też Pospioszyl, Żabczyńska, jw. s. 11—19.

[5] Cyt. za: O. Lipkowski. *Pedagogika specjalna. Zarys*. Warszawa 1981 s. 105.

dowego, a zatem formy pracy opartej na kryteriach pozareligijnych (płeć, wiek). To one określać teraz miały styl duszpasterskiej pracy. Pojawić się miało również duszpasterstwo grup ściśle religijnych, to jest tworzących się według kryteriów przynależności bądź aspiracji religijnych (ministranci, schole, grupy charytatywne, Żywy Różaniec). Zrozumiałe, że grupy takie istniały w strukturach terytorialnych już znacznie dawniej, nie zawsze jednak oczekiwać mogły duszpasterstwa adresowanego wyłącznie do siebie. Zaczęto wreszcie dzielić duszpasterstwo biorąc pod uwagę rodzaj działalności i wyróżniać katechezę dzieci, młodzieży i dorosłych, oddziaływanie za pomocą środków społecznego przekazu, działalność nauczycielsko-misyjną itd.[2] To w ramach owej specjalizacji zdefiniowało duszpasterstwo swego kolejnego adresata — społecznie niedostosowana młodzież — i dla pracy z nim szukać chciało stosownych form.

Ciekawe, że cywilizacja przemysłowa i atomizacja społeczeństwa zaważyły także na rozmiarach niedostosowania społecznego młodzieży. Owo niedostosowanie ujawnia się dziś przede wszystkim w braku społecznie oczekiwanej więzi osobnika z rodziną, szkołą, grupą rówieśniczą czy środowiskiem lokalnym. Społecznie niedostosowany osobnik nie wywiązuje się z właściwych jego wiekowi ról społecznych, nie realizuje społecznie pożądanych zadań życiowych, nie przestrzega akceptowanych w społeczeństwie norm, co w efekcie stawia go w konflikcie ze społeczeństwem. Na charakterystyce tego konfliktu waży istotnie zjawisko określane dziś jako kryzys tradycyjnych wartości (obyczajowych, moralnych, religijnych itd.).

Jako przyczynę społecznego niedostosowania wskazuje się przede wszystkim niski poziom pracy wychowawczej w rodzinie, szkole, instytucjach wychowawczo-opiekuńczych[3]. Sytuację rodziny określa dziś nie tylko wzrastająca liczba rozwodów i związana z nią dezorganizacja rodziny, ale także ograniczenie jej funkcji wychowawczo-opiekuńczej wobec intensywnej pracy zawodowej kobiet. Widzieć trzeba aktualne trudności polskiej rodziny w zakresie zaspokajania potrzeb konsumpcyjnych. Zabiegi o dodatkowe zarobki i kłopoty aprowizacyjne ważą istotnie na budżecie czasu współczesnych rodziców. Na kontakty z dziećmi czasu już nie starcza. Wreszcie niedostosowanie młodzieży wiąże się z alkoholizmem i przestępczością rodziców, pozbawiających swe dzieci wzorów społecznie akceptowanych zachowań. Z takiego domu młody człowiek chętnie ucieka, a przy braku umiejętności kreowania optymalnych więzi międzyludzkich często trafia do grup przestępczych. Tam liczy na

[2] O tych podziałach zob. szerzej np. F. Woronowski. *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*. Lublin 1972 s. 84.

[3] Przyczyny społecznego niedostosowania szeroko omawiają m.in. K. Pospieszyl, E. Zabczyńska. *Niedostosowanie społeczne — przejawy, przyczyny i sposoby terapii*. Warszawa 1978 s. 97—171. Zob. też H. Spionek. *Przyczyny zaburzeń rozwojowych i trudności wychowawczych*. W: *Materiały do nauczania psychologii*. Red. L. Wołoszynowa. Seria IV t. 2. Warszawa 1966; E. Zabczyńska. *Przestępczość dzieci a szkoła i dom*. Warszawa 1974.

społeczne". Pierwszym posługują się głównie pedagodzy, drugim kryminolodzy.

Duszpasterstwo realizowaniem ewangelizacji

Duszpasterstwo jawi się dziś jako zasadnicza praca Kościoła, jako swoistego rodzaju „strategia" Kościoła, aktualizującego zbawcze dzieło Chrystusa. Włączając przygotowywany na obrady Vaticanum II schemat *De cura animarum* o biskupach, potraktowano duszpasterstwo jako naczelny element misji Kościoła, który jako widzialny organizm (KK 14), posiadający nadprzyrodzoną, a zarazem przyrodzoną strukturę (KDK 44), może dać duszpasterstwu niezbędne mu ramy instytucjonalne. Owszem, duszpasterstwo to także uczestniczenie w tajemnicy dialogu Boga z człowiekiem, a dialog ów nie zawsze wymaga instytucjonalnych ram. Integralne, pełne duszpasterstwo nie jest wszakże możliwe poza Kościołem.

Treść terminu „duszpasterstwo" nie jest dotychczas teologicznie pogłębiona, być może dlatego, że duszpasterstwem zajmowali się przede wszystkim duszpasterze, nie naukowcy. Wolno je wszak uznać za realizowanie ewangelizacji[6]. Jest ono ewangelizacją hic et nunc. Bez pojęcia jej istoty duszpasterstwo jawić się będzie li tylko jako zespół zabiegów czysto technicznych. Być może sprawnych, lecz pozbawionych treści. Wszak dopiero ewangelizacyjna misja Kościoła wypełnić ma treścią jego duszpasterskie przedsięwzięcia. „Duszpasterstwo (...) jest to przede wszystkim wspólne poszukiwanie wymagań, jakie stawia ewangelizacja danego regionu, oraz wspólne poszukiwanie środków, które pozwolą tym wymaganiom sprostać"[7]. Terminów „ewangelizacja" i „duszpasterstwo" używa się niekiedy zamiennie, jest to jednak pochodną zbyt powierzchownego ich traktowania.

Pojęcie ewangelizacji odnosi nas do Jezusa Chrystusa, który głosił Ewangelię jako pierwszy. „Muszę głosić dobrą nowinę o królestwie Bożym, na to bowiem zostałem posłany" (Łk 4,43). Ta deklaracja ujawniła głoszenie Ewangelii jako rzecz konieczną. Podobnie wyznaje św. Paweł: „Jest to obowiązek, który został na mnie nałożony. Biada mi, gdybym nie głosił dobrej nowiny. Gdybym czynił to z własnej woli, otrzymałbym zapłatę. Jeśli jednak nie czynię tego z własnej woli, to znaczy, że spełniam tylko powierzone mi czynności szafarza" (1 Kor 9,16—17). Obok konieczności głoszenia rozwinięty tu został

[6] Szerzej o tym zob. A. Potocki. *Duszpasterstwo realizowaniem ewangelizacyjnych zadań Kościoła diecezjalnego*. „Colloquium Salutis". Wrocławskie Studia Teologiczne t. 14 (1982). O duszpasterstwie jako realizowaniu ewangelizacji mówił wcześniej J. Mariański. *Planowanie i organizacja duszpasterstwa w świetle socjologii kierownictwa*. „Chrześcijanin w Świecie" 1974 nr 3 (29).

[7] F. Houtart, W. Goddijn. *Duszpasterstwo całościowe i planowanie duszpasterstwa*. „Concilium" 1965/6.

jeszcze inny element: pochodzenie tego obowiązku z zewnątrz. Jest to mandat otrzymany od Założyciela. Za gronem apostołów mandat ów przyjmą później inni. Ewangelizacja stanie się zasadniczą misją Kościoła.

Sobór Watykański II uznał, że „dzieło ewangelizacji jest podstawowym zadaniem Ludu Bożego" (DM 35), a dostrzegając Kościół jako społeczność zbawienia a zarazem instytucję zbawienia ujawnił, że podmiotem ewangelizacji nie jest Kościół abstrakcyjny, „jako taki", ale rzeczywistość konkretna, a przy tym złożona, ustrukturalizowana. Rozumiemy dalej, że różnym miejscom w tej strukturze odpowiadać muszą różne zadania, także ewangelizacyjne.

To zróżnicowanie form pracy Kościoła przy nieustannej trosce o nienaruszenie przechowywanego depozytu słowa Bożego (KO 10) jest postulatem wielokrotnie podnoszonym w nauczaniu papieskim. W alokucji do kolegium kardynalskiego 22 czerwca 1973 r. Paweł VI zawarł uwagę, iż „warunki społeczne zmuszają nas wszystkich do zrewidowania metod i do poszukiwania z całych sił takich dróg i sposobów, za pomocą których można by ludziom naszego wieku głosić orędzie chrześcijańskie"[8]. Niedługo potem, zwracając uwagę na dziesiątą rocznicę zakończenia soboru, w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* zauważył, że jego „postulaty dadzą się streścić w tym jednym: dokładać starań, żeby Kościół XX wieku stał się bardziej zdatny do głoszenia Ewangelii ludziom tegoż stulecia" (EN 2). I zaraz dalej jeszcze jedno wezwanie: „jest rzeczą konieczną, abyśmy nie tylko mieli przed oczyma dziedzictwo wiary, które Kościół winien przekazywać całe i nienaruszone, lecz także, abyśmy podawali to dziedzictwo dzisiejszym ludziom sposobem możliwie jasnym i przekonywającym" (EN 3).

Prawodawstwo państwowe wobec religijnych potrzeb młodzieży

Powojenna sekularyzacja polskiego systemu oświaty i wychowania spowodowała przeniesienie nauki religii poza szkołę państwową[9]. Reakcją Kościoła było organizowanie na szeroką skalę katechizacji parafialnej. Ustawa z dnia 15 lipca 1961 r. o rozwoju systemu oświaty i wychowania (Dz. U. Nr 32, poz. 160) określiła w art. 2, że „szkoły i inne placówki oświatowo-wychowawcze są instytucjami świeckimi. Całokształt nauczania i wychowania w tych instytucjach ma charakter świecki". Artykuł 39 dodawał, iż „wszelka pozaszkolna działalność oświatowa i wychowawcza oraz inne formy pracy z dziećmi i młodzieżą podlegają Ministrowi Oświaty, który może ustalać zasady i warunki prowadzenia tej działalności lub pracy". Powołując się na ów artykuł Minister Oświaty 19 sierpnia 1961 r. wydał zarządzenie w sprawie prowadzenia punktów katechetycznych (Dz. Urz. Min. Ośw. Nr 10, poz. 124), wprowa-

[8] Paweł VI. *Nauczanie społeczne 1973*. Warszawa 1975 s. 50.

[9] Szerzej na ten temat zob. J. F. Godlewski. *Kościół rzymskokatolicki w Polsce wobec sekularyzacji życia publicznego (1944—1974)*. Warszawa 1978 s. 145—172, 216—236.

dzające kontrolę tych punktów. Dnia 21 listopada 1961 roku ogłoszono instrukcję wykonawczą dotyczącą trybu realizacji zarządzenia (Dz. Urz. Min. Ośw. Nr 13, poz. 177). Akty te podporządkowywały katechizację parafialną nadzorowi inspektorów oświaty. Kościół zdecydowanie odrzucił roszczenia władz oświatowych stojąc na stanowisku, że katechizacja jest działalnością religijną integralnie związaną z pracą duszpasterską, nie stanowi zaś działalności oświatowo-wychowawczej w rozumieniu i granicach ustawy z 15 lipca 1961 r.[10] Ten sprzeciw Kościoła sprawił, że władze oświatowe faktycznie odstąpiły od egzekwowania państwowego nadzoru nad nauczaniem religii, choć na prawną regulację tej kwestii czekano lat dwadzieścia.

Zarządzenie Ministra Oświaty i Wychowania z 23 października 1981 r. w sprawie umożliwienia dzieciom i młodzieży szkolnej uczestniczenia w katechizacji parafialnej (Dz. Urz. Min. Ośw. i Wych. Nr 10, poz. 76) stwierdzało, że „katecheza jest wewnętrzną sprawą Kościołów i związków wyznaniowych". Stawiało zasadę dobrowolności uczęszczania na katechizację, podkreślało prawo do katechizacji także wychowanków domów dziecka, internatów itp.

Powyższa regulacja dotyczyła pracy Kościoła katolickiego i innych związków wyznaniowych z ogółem dzieci i młodzieży. W ich liczbie mogły również znaleźć się jednostki o mniejszym lub większym stopniu społecznego niedostosowania. Nas wszakże interesuje też regulacja duszpasterskiej pracy Kościoła w zakładach resocjalizacyjnych dla nieletnich. Regulacja ta znalazła się w aktach wykonawczych do ustawy z 26 października 1982 r. o postępowaniu w sprawach nieletnich (Dz. U. Nr 35, poz. 228). I tak rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 7 maja 1983 r. w sprawie organizacji i zasad pobytu nieletnich w zakładach poprawczych (Dz. U. Nr 26, poz. 126) w par. 27 określiło, że „wychowankom przebywającym w zakładzie umożliwia się spełnianie praktyk religijnych, korzystanie z posług religijnych oraz posiadanie przedmiotów niezbędnych do spełniania tych praktyk". Podobnie rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 7 maja 1983 r. w sprawie pobytu nieletnich w schronisku dla nieletnich (Dz. U. Nr 26, poz. 127) w par. 18 określiło, że „nieletni przebywający w schronisku mogą, w czasie na to przeznaczonym, spełniać praktyki religijne i korzystać z posług religijnych oraz posiadać przedmioty niezbędne do zaspokajania potrzeb w tym zakresie".

Oba wspomniane rozporządzenia zakładają też współpracę zakładów poprawczych i schronisk dla nieletnich z innymi instytucjami i organizacjami, zwłaszcza zajmującymi się wychowaniem dzieci i młodzieży. Wolno sądzić, że stwarza to formalne podstawy do współpracy tych placówek także z Kościołem. Wreszcie na mocy rozporządzenia Prezesa Rady Ministrów z 25 kwietnia 1983 r. w sprawie udzielania pomocy nieletnim oraz określenia organu koordynującego działania w zakresie tej pomocy (Dz. U. Nr 23, poz.

[10] Por. np. *Orędzie biskupów polskich do kapłanów, rodziców, dzieci i młodzieży w sprawie wychowania religijnego.* Marzec 1963. *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945—1974.* Paryż 1975 s. 289.

102) możliwa jest współpraca Kościoła z działającą przy Ministrze Sprawiedliwości, a powstałą niedawno Radą do Spraw Pomocy dla Nieletnich oraz działającymi przy prezesach sądów wojewódzkich Zespołami do Spraw Pomocy dla Nieletnich.

Duszpasterstwo niedostosowanej społecznie młodzieży w lustracji socjologa

W świetle przywołanych nieco wcześniej przesłanek teologicznych duszpasterskie zainteresowania Kościoła muszą obejmować także młodzież niedostosowaną społecznie. Istotnie, taka praca jest tradycją Kościoła, także w Polsce. Podejmowały ją niegdyś zgromadzenia zakonne, jak salezjanie, michalici, orioniści, magdalenki. Przy najstarszych, powstałych jeszcze w XIX w., zakładach resocjalizacyjnych wznoszono kaplicę. Rezydowali tu kapelani, a codzienną mszę św. traktowano jako istotny element religijnej terapii wychowanków.

W jakiej mierze refleksja teologiczna koreluje z dzisiejszą duszpasterską praktyką trudno tymczasem stwierdzić. Brak jest bowiem na ten temat badań. Sporadycznie obecne w czytelniczym obiegu informacje pochodzą z reguły od duszpasterzy, którzy, po pierwsze, mają zwykle kontakt tylko z jedną placówką resocjalizacyjną bądź innym terenem pracy, oraz, po drugie, nie są zazwyczaj przygotowani do prowadzenia badań społecznych. Od tych niedostatków nie będą też wolne przywołane niżej, a sporządzane na prośbę autora, relacje z przykładowo dobranych środowisk i instytucji. Odczytywane łącznie pozwolą jednak, ufajmy temu, na próbę sformułowania wniosków i oczekiwań.

Pierwszym terenem pracy duszpasterskiej z młodzieżą niedostosowaną społecznie są agendy kościelne (parafie, klasztory itd.), drugim instytucje swieckie (zakłady resocjalizacyjne dla nieletnich). Dokonajmy małego rekonesansu. Własną próbę duszpasterskiego oddziaływania na wałęsającą się w okolicach kościoła w jednej z wielkomiejskich parafii na Śląsku grupę chuligańską przedstawił przed kilku laty ks. S. Ignarski[11]. Z parunastu chłopcami w wieku 15—17 lat w fazie przejściowej od grupy zabawowej do przestępczej nawiązał (jak sam określił) dialog duszpasterski, oferując im w obiekcie parafialnym miejsce na wspólne spędzanie czasu. Określono regulamin tych spotkań, eliminujący między innymi palenie papierosów, przynoszenie i picie alkoholu, używanie przekleństw, bójki itp. Stopniowo stawały się obecne także elementy terapii religijnej, zajęcia przekształcały się w godziny regularnej katechizacji. Wyrazem pełnego zaakceptowania duszpasterza przez grupę

[11] S. Ignarski, *Dialog duszpasterski z młodzieżą niedostosowaną społecznie*, „Homo Dei" 1977 nr 2.

stało się włączenie do niej księdza przez nadanie mu pseudonimu i wręczenie odznaki. Z czasem chłopcy ci pomagali budować ołtarz na Boże Ciało, a nawet opiekowali się dziećmi wracającymi z katechizacji do domu.

Inna relacja — sporządzona na prośbę autora — charakteryzuje pracę świetlicy, uruchomionej w 1970 r. (z myślą o społecznie niedostosowanej młodzieży) przy pewnym żeńskim klasztorze kilkusettysięcznego miasta. Świetlica była dziełem jednej z miejscowych sióstr, absolwentki psychologii KUL. „Zaczęło się od Magdy, którą siostra spotkała na dworcu — opowiada osoba relacjonująca — Magda przyprowadziła swojego chłopaka, chłopak swoją siostrę, która była nieletnią prostytutką. Do 1975 r. przez świetlicę przewinęło się 186 osób. Byli wśród nich chłopcy 14-letni na ucieczkach z domów, dziewczyny bez pracy a „pracujące", kilku schizofreników. Jedni przyprowadzali drugich. Księża podsyłali młodych ludzi, którzy w poczuciu beznadziejności klękali u kratek konfesjonału i dalej nie mieli dokąd pójść. Zaprzyjaźnieni z siostrą lekarze przysyłali dziewczyny, które nie chciały urodzić dzieci. Koledzy kolegów. Było ich dużo. Masa problemów od świtu do nocy i w nocy także. Siostry pracowały już we dwie. Klasztor dotąd wielki, cichy i spokojny zaczął żyć życiem zupełnie innym. W ogrodzie klasztornym młodzież otrzymała swoje boisko, kawałek ogródka i kilka ławek, by spokojnie porozmawiać o swoich sprawach.

Młodzieży wciąż przybywało, świetlica była już za mała. Korytarze klasztorne były oblepione młodymi ludźmi, którzy robili tam przeróżne rzeczy. Jedni jedli skromny posiłek, inni odrabiali lekcje, grali w ping-ponga lub coś innego, czekali w kolejce, by porozmawiać z siostrami, dziewczęta coś wyszywały, w łazience chłopcy ćwiczyli na gitarach. Pękały szwy nie tylko pomieszczeń, ale ludzkich serc, które karmione złymi odmianami wychowania i miłości próbowały zaczynać życie na nowo mając zaledwie kilkanaście lat. Byli i tacy, którzy przychodzili i odchodzili, bo wtedy jeszcze nie zdecydowali skończyć swego dotychczasowego życia. Świetlica nazywała się «Źródło». Nazwa pełna symboliki. Pracą zainteresowała się Kuria, a szczególnie biskup ordynariusz, który zupełnie niespodziewanie wpadał, by pobyć trochę z tą młodzieżą. On też wspierał kasę «Źródła», tym bardziej, że wzrastała niechęć pozostałych sióstr do tej pracy. Klasztor, dotąd oaza ciszy i modlitwy, zamienił się bowiem w rozgwarzone, pełne dymu, a nieraz i pijanych młodych osób, miejsce. Siostry pracujące w «Źródle» walczyły jak mogły, by świetlica była nadal. Zwycięska walka trwała do 1980 r.

W rok po rozpoczęciu pracy i działalności «Źródła» zostali wyznaczeni na dyżury do świetlicy księża salezjanie. Przychodzili raz w tygodniu, by przeprowadzić pogadanki religijne z tą młodzieżą. Młodzież przychodziła chętnie. Byli tacy, którzy przychodzili codziennie, ale i tacy, których przyciągała pora pogadanki i jej temat, sygnalizowany na gazetce. Była to jakby pierwotna katecheza, połączona z zapraszaniem atrakcyjnych gości, misjonarzy, lekarzy, czy z projekcją przeźroczy, bądź filmu. Punktem kulmina-

cyjnym tygodnia była niedziela. Młodzież miała swoją mszę św. Były to największe przeżycia, gdy dary ofiarne do ołtarza zanosił ten, który zerwał z kradzieżą. Część ludzi początkowo była oburzona, że ci, których znali ze złego życia, teraz czytają lekcje mszalne i śpiewają psalmy. Był to element szalenie dopingujący tę młodzież. Zdarzały się wypadki, że sami chłopcy uznawali, że w tym tygodniu nie są godni stanąć za ołtarzem. Inna forma praktyk religijnych — bo bez nich «Źródło» nie byłoby źródłem — to różaniec. Codziennie wielu przybiegało w październiku na jeden dziesiątek. Z upływem czasu, w miarę nawiązywania przyjaźni i poczucia wspólnoty z grupą, spróbowano zorganizować w Wielkim Poście dzień skupienia, zakończony spowiedzią.

Życie tych «źródlarzy» to nie tylko zetknięcie się z prawdą Bożą o człowieku, ale to także doraźna pomoc każdemu, kto tej pomocy potrzebował (szukanie miejsc pracy, kontrola wynagrodzeń). W świetlicy prawie zawsze spało 2—3 osób na materacach, kilkanaście korzystało z obiadów. Poza tym były to także odwiedziny w więzieniach u tych, którzy zetknęli się ze «Źródłem», ale nie skorzystali od razu z oferowanej im opieki. Siostry była tam wszystkim, służyły jak mogły. Ciekawym wydarzeniem był co roku dzień 6 stycznia. Przyjeżdżał wtedy biskup ordynariusz na uroczysty opłatek z młodzieżą. Przygotowywano wówczas przeróżne programy artystyczne, wśród nich piosenki więzienne, własne kompozycje, by ukazać cały wysiłek swej pracy nad sobą. Przygotowania do tej wizyty były zawsze długie, a to stwarzało dla młodych zajęcie.

Inną formą wspólnych przeżyć «źródlarzy» były wycieczki, które miały nie tylko charakter wypoczynkowy, ale uczyły spotkań bez butelki. Spośród tej młodzieży z czasem tworzyły się małżeństwa, którym trzeba było zapewnić wszystko, a więc — począwszy od uroczystego ślubu, przez przyjęcie w świetlicy, aż do pomocy w organizowaniu domu, a później rodziny. Problemów było co niemiara. Rodziły się dzieci, które stały się także bywalcami «Źródła» wraz z rodzicami. Pod koniec lat 70-tych dla małżeństw źródlanych, a było ich kilkanaście w ciągu roku, organizowano dni skupienia. Ci ludzie przyjeżdżali z różnych już stron na «stare śmieci», które tak bardzo kochali. Cieszyli się z tego, że w świetlicy się zmienia i byli dumni, że to oni zaczynali «Źródło». W ciągu dziesięciu lat pracy zmieniły się też siostry prowadzące świetlicę, ale założycielka czuwała wciąż nad wszystkim, mądrze kierowała i służyła radą swoim następczyniom.

W 1980 r. siostry, wspólnie z księżmi salezjanami, zdecydowały się na dwutygodniowy wyjazd wakacyjny z podopieczną młodzieżą. Miał on pogłębić życie wewnętrzne tych, którzy sami postanowili, że pojadą. W tej formie wypoczynku, połączonego z życiem religijnym, wzięło udział 17 osób. Miał to być pierwszy taki wyjazd, a był i ostatnim. Zmiany we władzach zgromadzenia pociągnęły za sobą i zmiany w formach pracy. Niestety na niekorzyść tych, którzy wierzyli, że warto oddać wszystko tym, którzy nic prócz świadomości

grzechu nie posiadają. Świetlica funkcjonowała jeszcze przez jakiś czas, ale stała się miejscem przebywania tylko wybranych. A szkoda".

Wspomniani tu salezjanie jako zgromadzenie tradycyjnie wiążą swą pracę z młodzieżą niedostosowaną społecznie. Między innymi w Krakowie znany jest Salezjański Ruch Troski o Młodzież „Saltrom". Jego koncepcje programowe podnoszą wagę modlitwy, znajomości psychiki młodzieży i uczestnictwa w jej życiowych problemach, współpracy ze wszystkimi, którzy są czynni w pomocy dla tej młodzieży, a wreszcie działań profilaktycznych, jak choćby danie młodzieży szansy swobodnej wypowiedzi.

Z konieczności całkiem odmiennie wygląda praca duszpasterska w zakładach resocjalizacyjnych dla nieletnich. O formalnych podstawach tej pracy była już mowa, czas na relacje obserwatorów. Informują oni, że ze strony kierownictw zakładów nie ma w istocie poważniejszych przeszkód w pracy Kościoła, ten ostatni jednak nie wykorzystuje odnośnych udogodnień formalnych i na szerszą skalę nie zabiega o duszpasterstką obecność w placówkach resocjalizacyjnych. Wychowawcy i psychologowie skłonni są traktować duszpasterstwo jako rodzaj psychoterapeutycznych oddziaływań funkcjonalnych względem proponowanych przez zakład kierunków oddziaływań resocjalizacyjnych. W wielu zakładach istnieje swoboda w urządzaniu pomieszczeń mieszkalnych, stąd przy łóżkach wychowanków spotyka się dewocjonalia. Zdarzały się uroczystości chrztów i I. komunii św. kilkunastoletnich wychowanków. Oto relacje wychowawców zatrudnionych w paru przyzakładowych placówkach:

1. Placówka „A" to zakład poprawczy, zatem instytucja resocjalizacyjna dla nieletnich, podległa resortowi sprawiedliwości. Przebywa tu około 40 chłopców w wieku 14—19 lat, w tym 1/3 z lekkim upośledzeniem umysłowym. Chłopcy mogą uczestniczyć w coniedzielnej mszy św. odprawianej dla nich w zakładowej kaplicy oraz korzystać z katechizacji w wymiarze jednej godziny tygodniowo. Katechizacja odbywa się oddzielnie dla każdej z trzech istniejących w zakładzie grup chłopców. Udział tak we mszy św., jak katechizacja jest dobrowolny, przy czym wychowankowie deklarują chęć tego udziału na piśmie. Program katechizacji obejmuje prawdy wiary, wprowadza w umiejętność modlitwy, przygotowuje do życia sakramentalnego. Pomocą dydaktyczną są przeźrocza i filmy, chłopcy uczą się pieśni kościelnych, otrzymują literaturę religijną. Informator komentuje: „W początkowym okresie (po wprowadzeniu nauki religii w zakładzie) udział wychowanków był gremialny, obecnie jest spora grupa młodzieży, która nie chce brać udziału w zajęciach prowadzonych przez duchownych. Działalność duchownych na początku była bardzo ożywiona, księża starali się brać czynny udział w procesie resocjalizacji (częste kontakty z wychowawcami). Obecnie ograniczają się do działalności jak gdyby wymuszonej na nich przez władze zwierzchnie. Początkowy zapał księży i wychowanków zgasł. Duchowni zorientowali się, że praca z młodzieżą niedostosowaną społecznie jest bardzo trudna i nie przynosi

większych efektów. Dlatego prowadzą ją, ale tylko z obowiązku, z musu. Współpraca z wychowankami została zerwana, młodzież straciła zapał"[12].

2. Placówka „B" to zakład wychowawczy, zatem instytucja wychowawczo-opiekuńcza resortu oświaty i wychowania. Bardziej otwarty charakter tej placówki pozwala sześciorgu spośród 48 wychowanków na korzystanie z katechezy w pobliskim kościele. Informator komentuje: „Problem ten nie interesuje placówki, ponieważ katechizacja jest prowadzona poza terenem szkoły w czasie sobotnio-niedzielnych przepustek. O ile się orientuję, nasi wychowankowie są przyłączani do innych grup katechetycznych, co wydaje się bardzo pomocne w pracy resocjalizacyjnej. Do różnych propozycji współpracy z Kościołem placówka odnosi się niechętnie".

3. Placówka „C" to schronisko dla nieletnich, zatem ośrodek diagnostyczno-selekcyjny. Młodzież czeka tu na decyzję sądu i poddawana jest dokładnym badaniom umożliwiającym dobór stosownego środka wychowawczego. Duszpasterstwo w zakładzie ogranicza się do comiesięcznej mszy św. i cotygodniowej katechizacji. Informator komentuje: „Wydaje mi się, że parafia w ogóle niezbyt chętnie odnosi się do pracy z młodzieżą tak trudną i wymagającą ciągle napiętej uwagi, cierpliwości oraz pewnego przygotowania pedagogicznego. Według wielu pracowników nie bez znaczenia jest też brak bodźców materialnych w pracy z młodzieżą ze schroniska. Na uwagę zasługuje fakt, że znacznie lepiej ze swej roli wywiązują się siostry zakonne niż księża. Działania sióstr wydają się być całkowicie bezinteresowne i świadczą o dużym zaangażowaniu. Na przykład organizują gwiazdkę, same przebierają się za św. Mikołaja. Poświęcają dużo więcej czasu tej tak trudnej młodzieży niż księża. Wychowankowie mimo wysokiego stopnia demoralizacji na swój sposób potrafią to doceniać. W sumie na terenie schroniska współpraca Kościoła z tą placówką opiera się na ścisłym przestrzeganiu ram swej działalności i nie wchodzeniu sobie w drogę. Mimo zgody dyrekcji na odbywanie się katechizacji i dobrowolności uczestnictwa w niej, efekty wychowawczo w pracy księży są znikome bądź żadne."

Także schroniska dla nieletnich dotyczyła opublikowana przed paru laty relacja ks. T. Adamusa[13]. Spośród 45 wychowanków wskazanego zakładu tylko trzech nie korzystało z katechizacji odbywającej się raz w tygodniu dla wszystkich chłopców razem. W schronisku odbywały się msze św., szczególnie uroczyste na Boże Narodzenie. „Niebywałym przeżyciem dla chłopców była obecność księdza w zakładzie na wigilii świąt Bożego Narodzenia. Każdy z chłopców otrzymał ode mnie jakiś drobny upominek, który im wręczyłem osobiście, zamieniając przy okazji kilka słów. W Boże Narodzenie odprawiłem mszę św., poprzedzoną spowiedzią. Na mszy św. sześć osób przystąpiło po raz pierwszy do komunii św. Dołączyli się też inni. Po mszy św. odbyła się

[12] Zob. też K. M. *Wigilia w „poprawczaku"*. „Młodzież Katolicka" 1982 nr 12.

[13] T. Adamus. *Praca duszpasterska w Schronisku dla Nieletnich w Warszawie na Okęciu*. „Problemy Duszpasterskie" 1982 z. 6.

agapa. Wielu uczestników stwierdziło, że pierwszy raz prawdziwie przeżyli wigilię i święta. Wszyscy byli uśmiechnięci i mówili, że wiara daje dużo szczęścia, nawet w murach zakładu. Moim zdaniem, ksiądz pełniący obowiązki kapelana w tego typu zakładzie musi posiadać pewne przymioty, jak serdeczność, stanowczość, chęć i umiejętność wnikania w los nieszczęśliwych, a nade wszystko osobistą wiarę, mogącą zaświadczyć o obecności Boga. Jedyną swobodę mieli na lekcjach religii, gdzie zachowanie się zostawiam ich własnemu sumieniu i koleżeńskiej solidarności (...) Młodzież tego typu jest bardzo krytycznie ustawiona i zetknęła się już z bardzo silną infiltracją różnych poglądów i stylów bycia. Mało zwraca uwagę na to, co się mówi, patrzy bacznie, kim się jest i z jaką intencją przychodzi się do nich. Potrafi osądzić, i to dość trafnie. Trzeba ciągle się kontrolować i mieć na baczności, by nie zawieść nadziei"[14].

Choć ton przywołanych relacji nie we wszystkim jest zgodny, to łatwo wydobyć kilka rysów im wspólnych. Powszechna jest opinia, że praca z młodzieżą niedostosowaną społecznie należy do bardzo trudnych, a trudność tę określają aspołeczne postawy młodzieży, wadliwie ukształtowana hierarchia wartości życiowych, złe nawyki itp. Trudność tę określa też w sposób istotny psychiczna izolacja tej młodzieży. Izolacja fizyczna w zakładach resocjalizacyjnych zdaje się mieć już mniejsze znaczenie. Konieczność przełamania izolacji psychicznej wymaga wysokich umiejętności, talentu i wysiłku duszpasterzy. W przypadku pracy na plebanii czy w klasztorze wymaga też zgody na zakłócenie porządku domowego. Przede wszystkim jednak wymaga zaoferowania młodzieży stosownych wzorców osobowych.

Postulaty i oczekiwania

Próba sformułowania postulatów i oczekiwań zakłada potrzebę syntezy kompetencji teologa, prawnika i socjologa, przy czym każdy z nich musiałby być po trosze także pedagogiem. Określa to stopień trudności takiej próby. Poprzestańmy więc tymczasem na wstępnym zarysowaniu owych postulatów i oczekiwań.

a) Przyczyny społecznego niedostosowania odnajduje się ostatecznie w atmosferze emocjonalnego zaniedbania dzieci i młodzieży, atmosferze lęku, braku zaufania, braku poczucia bezpieczeństwa, oddziaływaniu wadliwych wzorców osobowościowych. Odnajduje się te przyczyny w nadmiernej instytucjonalizacji życia zbiorowego, w zbiurokratyzowaniu instytucji wychowawczych. Na tym tle profilaktyka niedostosowania społecznego i resocjalizacja nieletnich muszą zakładać konieczność dowartościowania relacji osobowych. Chrześcijaństwo zaś to nie ideologia (jak czasem się słyszy), ale to

[14] Tamże s. 34.

religia, której treścią jest Osoba. To ta Osoba buduje w chrześcijaństwie koncepcję człowieka jako osoby, to Ona staje się punktem odniesienia wszelkich międzyludzkich relacji. Głównie do tego sprowadza się terapeutyczna funkcja chrześcijaństwa w patologicznie zbiurokratyzowanym świecie instytucji społeczeństwa przemysłowego. Adresatem wartości osobowych staje się w duszpasterstwie osoba wychowanka, ich nośnikiem osoba duszpasterza. Stąd wołanie o stosowny format tej ostatniej.

b) Relacja Osoba—osoba to w istocie dialog, a właśnie dialog wskazuje się dziś — po Vaticanum II — jako zasadniczą metodę duszpasterską. Co więcej, teolog dostrzega, iż rzeczywistość zbawcza sprowadza się do dialogu Boga i człowieka (por. KDK 19, DM 11, KL 33). To głównie dialogowy charakter misterium Zbawienia winien skłaniać duszpasterzy do przełamania obaw przed ich dialogiem z młodzieżą niedostosowaną społecznie. Dialog ewangelizacji poprzedzić trzeba dialogiem humanizacji, odwołując się do spraw doświadczanych przez młodzież na co dzień[15]. Należy odwoływać się do potrzeb młodzieży: potrzeby bezpieczeństwa i miłości, potrzeby akceptacji, potrzeby przynależności do grupy, potrzeby samorealizacji i rozwoju. Na takim tle ewangelizacja ujawni swą przystawalność do wartości bliskich młodzieży, a dialog duszpasterski otworzy młodzież na dialog z Osobą[16].

c) Dialog prowadzi do wspólnoty, a ta polega w istocie na uspołecznieniu. Zaś człowiek uspołeczniony nie będzie już człowiekiem niedostosowanym społecznie. Kościół może oferować młodzieży życie we wspólnotach, których szczytem będzie (przynajmniej w porządku postulatów) wspólnota eucharystyczna. Pełne w niej uczestnictwo zakłada korzystanie z sakramentu pokuty, który już sam w sobie jest sakramentem resocjalizacji. Lepsza jest oferta małych wspólnot, bo duże zgromadzenia niosą obawę przed zagubieniem i anonimowością. Jednak małe wspólnoty winny otwierać się na uczestnictwo we wspólnotach dużych jako dających im oparcie i mogących — przy poszanowaniu zasady pomocniczości — służyć im pomocą. Współczesna eklezjologia, podkreślając wspólnotowy charakter Kościoła, oferuje więc pedagogice resocjalizacyjnej nowe perspektywy. Nie rokuje jednak istotnych nadziei resocjalizacyjnych zamykanie osobników społecznie niedostosowanych w swoistego rodzaju gettach. Zapewne korzystniejsze będzie włączenie ich w już istniejące grupy młodzieży nie sprawiającej większych trudności wychowawczych.

d) Terenem realizowania się przywołanych wyżej małych wspólnot jest przede wszystkim parafia, tym bardziej że oczekuje się, by ona sama była wspólnotą. Niepowtarzalną zaletą parafii, wyróżniającą ją spośród innych

[15] Tezę, że ewangelizacja musi odbywać się w humanizacji, w jej formach, M.D. Chenu wyprowadza właśnie z faktu Wcielenia. Zob. M. D. Chenu OP. *Lud Boży w świecie*. Kraków 1968 s. 110.

[16] Pożyteczne dla duszpasterza mogą okazać się doświadczenia, które przedstawił ostatnio J. Tarnowski. *Próby dialogu z młodymi. Prekatecheza egzystencjalna*. Katowice 1983.

społeczności wierzących, jest jej terytorialny charakter, dzięki któremu nie ma katolików, którzy mogliby być wyłączeni z troski Kościoła. Dzięki wszechobejmującej, poziomej strukturze parafii adresatami jej duszpasterstwa stają się wszyscy. Co więcej, „zdrowi nie potrzebują lekarza, tylko chorzy" (Mt 9, 12), zatem młodzież niedostosowana społecznie okazuje się adresatem szczególnym.

e) Usytuowane na terenie parafii zakłady resocjalizacyjne dla nieletnich winni duszpasterze traktować jako ważny i niezbywalny odcinek swej pracy, zwłaszcza gdy odnośne przepisy stwarzają dla takiej pracy pewne możliwości. Przede wszystkim zaś księża winni dbać o stałą swą obecność w placówkach resocjalizacyjnych i prowadzić tu integralne duszpasterstwo Słowa i Sakramentu. Jako cel tego duszpasterstwa kapłan winien traktować przyjaźń swych podopiecznych z Bogiem. Zachęta i przykład osobistej modlitwy muszą być fundamentem tej pracy.

f) Ponieważ oddziaływania resocjalizacyjne trzeba indywidualizować, duszpasterz winien dobrze znać swych wychowanków. Przy niezbyt częstej jego obecności w zakładzie brak jest szans na bliższe poznanie wychowanków z autopsji. Niezbędna okazuje się pomoc wychowawców i psychologów, stąd postulat ścisłej z nimi współpracy. Warto usilnie dbać o korelację działań księży i wychowawców, zwłaszcza że zasady resocjalizacji sytuują się w sposób oczywisty w obrębie moralności naturalnej, której werbalizacją jest Dekalog. Parafie i inne struktury kościelne winny zresztą w zakresie i w sposób sobie właściwy współpracować z możliwie wieloma instytucjami i organizacjami o resocjalizacyjnym charakterze.

g) Do duszpasterstwa w zakładach resocjalizacyjnych kierować trzeba raczej młodych księży (choć z pewnym już doświadczeniem), a to w nadziei na większą łatwość nawiązania przez nich kontaktu z młodzieżą. Za celowe uznać wolno odwiedziny zakładów przez kleryckie zespoły wokalno-muzyczne czy kleryckie drużyny sportowe. Skutecznie rozszerzy to charakter duszpasterskich kontaktów.

h) Dostrzeganie w duszpasterstwie parafialnym problemów młodzieży niedostosowanej społecznie to nie tylko uwzględnienie w kapłańskim budżecie czasu potrzeb młodzieży z usytuowanych na terenie parafii zakładów resocjalizacyjnych. To przede wszystkim wieloaspektowa profilaktyka. Duszpasterz wkraczać winien już w sytuacji zagrożenia demoralizacją, a mówiąc dobitniej — winien to zagrożenie wyprzedzać. Terenem takiej kreatywnej profilaktyki winno być zwłaszcza duszpasterstwo dzieci i młodzieży, duszpasterstwo trzeźwości, duszpasterstwo rodzin. Wszak większość dzieci i młodzieży, niedostosowanych społecznie, wywodzi się z rodzin rozbitych i nadużywających alkoholu. Zagrożenie demoralizacją dotyczy dzieci i młodzieży już w sytuacji rozpadu więzi między rodzicami, choćby nawet nie było jeszcze formalnego usankcjonowania tego rozkładu. Powinnością duszpasterza jest szczególna troska o dzieci z takich rodzin, one bowiem są najczęściej zanied-

bane lub opóźnione w rozwoju religijno-moralnym. Dobrze pojętym działaniem profilaktycznym będą zachęty duszpasterzy, by rodziny pełne nawiązywały bliskie kontakty z rodzinami rozbitymi. Wspólny wieczór wigilijny czy kolędowy, wspólna wycieczka czy impreza kulturalna mogą być dobrymi płaszczyznami takich kontaktów[17].

i) We współczesnych koncepcjach instytucjonalnej resocjalizacji mówi się o potrzebie zmniejszenia izolacji zakładów resocjalizacyjnych. Dzisiejszą resocjalizację powiązać trzeba z ogólnym systemem wychowania młodzieży[18]. Większą rolę odgrywać ma wychowanie otwarte, zatem część funkcji zakładów wychowawczych i poprawczych przejmować mają środowiska o otwartych formach profilaktyczno-resocjalizacyjnych. Za środowisko takie uznać wolno także parafię. Zadaniem duszpasterza będzie zatem kreowanie stosownego klimatu wychowawczego w parafii jako całości. Klimat ów będzie nie tylko narzędziem resocjalizacji, ale ułatwi też adaptację do nowego środowiska młodzieży zwalnianej z zamkniętych placówek resocjalizacyjnych. Postulat ten zdaje się dobrze korespondować ze wskazaniem Vaticanum II, by apostołami młodzieży byli sami młodzi: „Właśnie młodzi powinni stać się pierwszymi i bezpośrednimi apostołami młodzieży przez osobistą działalność apostolską w gronie swoich rówieśników, mając na uwadze środowisko społeczne, w którym żyją" (DA 12).

Chciałoby się oczekiwać, że duszpasterstwo niedostosowanej społecznie młodzieży przywróci zagubionych Kościołowi, a przez Kościół społeczeństwu. Żeby tak jednak było, trzeba często wracać do przypowieści o zabłąkanej owcy (Mt 18,12—14; Łk 15,3—7), odczytując ją jako przypomnienie i zobowiązanie zarazem. Zobowiązanie nas wszystkich, by o społecznie niedostosowanej młodzieży nie trzeba było myśleć z goryczą jako o tej, która nie może wzywać Pana, bo w Niego nie uwierzyła. Nie uwierzyła dlatego, bo o Nim nie słyszała. A nie słyszała, bo nikt Go jej nie głosił (por. Rz 10,14).

PASTORAL MINISTRY AND SOCIALLY MALADJUSTED YOUTH

SUMMARY

The increasing heterogeneity of modern industrial society makes it necessary for pastoral work to specialize and diversify. One group of people to be ministered to are socially malad-

[17] Taką sugestię zgłosił H. Kietliński SAC. *Drogi przezwyciężania trudności wychowawczych w rodzinie rozbitej i niepełnej*. W: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*. Red. F. Adamski. Kraków 1984 s. 528.

[18] Zob. o tym np. B. Kowalska-Ehrlich. *Nauczanie ogólne i szkolenie zawodowe w zakładach poprawczych*. W: *Nowe tendencje w postępowaniu z młodzieżą społecznie niedostosowaną*. Warszawa 1980 s. 125—130. W studium zagadnień resocjalizacji dobrze wprowadzają podręczniki: Cz. Czapów. *Wychowanie resocjalizujące. Elementy metodyki i diagnostyki*. Warszawa 1980; Cz. Czapów, S. Jedlewski. *Pedagogika resocjalizacyjna*. Warszawa 1971; O. Lipkowski. *Resocjalizacja*. Warszawa 1980. O roli religii w resocjalizacji wspomina T. Witkowski FDP. *Resocjalizacja niedostosowanych społecznie*. „Ateneum Kapłańskie" 76:1984 z. 2 (453).

justed young people. They are a product of industrial society, in which it is more and more difficult for young people to establish a social bond with their family, school or peer group.

The Polish state legalisation of the early 1980s guarantees the Church freedom to conduct catechesis for children and young people in the parishes and to reach the young people staying in correctional institutions. Yet the latter possibility has not been taken full advantage of so far. Only a few parishes and monasteries have opened their premises to socially maladjusted youth. Nor does the Church make sufficient efforts to ensure pastoral presence in correctional institutions. There is a commonly held opinion that work with socially maladjusted youth is extremely difficult because of their antisocial attitudes, distorted hierarchy of values, bad habits, etc.

Still, the Church has the means to undertake pastoral work with these young people: (1) it stresses the value of the human person — and personal relations are what the socially disorientated young people are particularly in need of; (2) it now regards dialogue as the principal pastoral method — and dialogue is also considered to be the basic instrument of resocialization; (3) it appreciates the value of community — and the essence of community is socialization. Like correctional institutions, the parish may be an education and resocialization environment. What is important in the parish is the systematic social prevention effected through pastoral ministry to children and youth, family ministry and sobriety ministry

Ks. JANUSZ MARIAŃSKI

SENS ŻYCIA W ŚWIADOMOŚCI MŁODZIEŻY SZKÓŁ ŚREDNICH

Według opinii psychologów potrzeba sensu życia należy do jednej z pod stawowych potrzeb psychicznych człowiekowi, a jej zaspokojenie gwarantuje normalne życie i działalność człowieka jako osoby. Jest ona tak naturalna, jak potrzeba latania u ptaka, pływania u ryby czy insynkt opieki matki nad dzieckiem. Świadczy o osiąganiu dojrzałości osobowej. Tylko człowiek potrafi nadawać jawny lub ukryty sens zachodzącym w nim i wokół niego procesom życiowym, doznawanym cierpieniom i niepowodzeniom, tylko on jest zdolny wytworzyć ponadczasowe pojęcie rzeczywistości, szukać tego co sakralne i absolutne, znaleźć ostateczne punkty orientacyjne dla swojego życia.

Dzięki zdolnościom tworzenia wartości i wykraczania poza biologiczną naturę, poprzez interpretację świata w kategoriach symboli i znaczeń człowiek nadaje kształt i jakość życiu, sensowność swoim wyborom i dokonaniom, górując tym samym w sposób zdecydowany nad światem zwierząt. Tylko on potrafi nadawać znaczenie rzeczom i przetwarzać je w wartości. E. Fromm, podkreślając wyjątkowość pytania o sens życia zauważa, że „człowiek jest jedynym zwierzęciem, dla którego jego własne istnienie jest problemem, który on sam musi rozwiązać i od którego nie może uciec"[1].

Człowiek pozostaje w relacji do wartości, przez co rozumie i kształtuje rzeczywistość świata i rzeczywistość własnej osoby. Jeżeli nawet nie pyta wprost o sens życia, to żyjąc w określony sposób daje pośrednio odpowiedź w tej sprawie. Pytania o sens życia stanowią zawsze istotny i kluczowy składnik zainteresowań człowieka. Spełnienie się sensu życia jest decydującym momentem w rozwoju osobowości i ma ogromne znaczenie dla codziennej aktywności ludzkiej.

„Istotną potrzebą człowieka jest poczucie sensu jego egzystencji. Potrzeba ta jest wynikiem zdolności do myślenia symbolicznego, swoistą rzec by można karą za posiadanie umiejętności rozumowania. Potrzeba odnalezienia sensu życia znajduje swe odzwierciedlenie w różnego rodzaju przekonaniach, teoriach kosmologicznych, w systemach religijnych i filozoficznych koncepcjach życia"[2]. Od strony psychologicznej idzie tu o dążenie do wartości istniejących niezależnie od jednostki, przekraczających ją, ale nie w tym znaczeniu jakoby

---

[1] E. Fromm. *Szkice z psychologii religii*. Warszawa 1966 s. 31.

[2] T. Szasz. *Człowiek moralny: model człowieka w świetle psychologii humanistycznej*. W: *Psychologia humanistyczna. Wybór tekstów*. Oprac. K. Starczewska. Warszawa 1978 s. 214.

justed young people. They are a product of industrial society, in which it is more and more difficult for young people to establish a social bond with their family, school or peer group.

The Polish state legalisation of the early 1980s guarantees the Church freedom to conduct catechesis for children and young people in the parishes and to reach the young people staying in correctional institutions. Yet the latter possibility has not been taken full advantage of so far. Only a few parishes and monasteries have opened their premises to socially maladjusted youth. Nor does the Church make sufficient efforts to ensure pastoral presence in correctional institutions. There is a commonly held opinion that work with socially maladjusted youth is extremely difficult because of their antisocial attitudes, distorted hierarchy of values, bad habits, etc.

Still, the Church has the means to undertake pastoral work with these young people: (1) it stresses the value of the human person — and personal relations are what the socially disorientated young people are particularly in need of; (2) it now regards dialogue as the principal pastoral method — and dialogue is also considered to be the basic instrument of resocialization; (3) it appreciates the value of community — and the essence of community is socialization. Like correctional institutions, the parish may be an education and resocialization environment. What is important in the parish is the systematic social prevention effected through pastoral ministry to children and youth, family ministry and sobriety ministry

Ks. JANUSZ MARIAŃSKI

SENS ŻYCIA W ŚWIADOMOŚCI MŁODZIEŻY SZKÓŁ ŚREDNICH

Według opinii psychologów potrzeba sensu życia należy do jednej z podstawowych potrzeb psychicznych człowiekowi, a jej zaspokojenie gwarantuje normalne życie i działalność człowieka jako osoby. Jest ona tak naturalna, jak potrzeba latania u ptaka, pływania u ryby czy insynkt opieki matki nad dzieckiem. Świadczy o osiąganiu dojrzałości osobowej. Tylko człowiek potrafi nadawać jawny lub ukryty sens zachodzącym w nim i wokół niego procesom życiowym, doznawanym cierpieniom i niepowodzeniom, tylko on jest zdolny wytworzyć ponadczasowe pojęcie rzeczywistości, szukać tego co sakralne i absolutne, znaleźć ostateczne punkty orientacyjne dla swojego życia.

Dzięki zdolnościom tworzenia wartości i wykraczania poza biologiczną naturę, poprzez interpretację świata w kategoriach symboli i znaczeń człowiek nadaje kształt i jakość życiu, sensowność swoim wyborom i dokonaniom, górując tym samym w sposób zdecydowany nad światem zwierząt. Tylko on potrafi nadawać znaczenie rzeczom i przetwarzać je w wartości. E. Fromm, podkreślając wyjątkowość pytania o sens życia zauważa, że „człowiek jest jedynym zwierzęciem, dla którego jego własne istnienie jest problemem, który on sam musi rozwiązać i od którego nie może uciec"[1].

Człowiek pozostaje w relacji do wartości, przez co rozumie i kształtuje rzeczywistość świata i rzeczywistość własnej osoby. Jeżeli nawet nie pyta wprost o sens życia, to żyjąc w określony sposób daje pośrednio odpowiedź w tej sprawie. Pytania o sens życia stanowią zawsze istotny i kluczowy składnik zainteresowań człowieka. Spełnienie się sensu życia jest decydującym momentem w rozwoju osobowości i ma ogromne znaczenie dla codziennej aktywności ludzkiej.

„Istotną potrzebą człowieka jest poczucie sensu jego egzystencji. Potrzeba ta jest wynikiem zdolności do myślenia symbolicznego, swoistą rzec by można karą za posiadanie umiejętności rozumowania. Potrzeba odnalezienia sensu życia znajduje swe odzwierciedlenie w różnego rodzaju przekonaniach, teoriach kosmologicznych, w systemach religijnych i filozoficznych koncepcjach życia"[2]. Od strony psychologicznej idzie tu o dążenie do wartości istniejących niezależnie od jednostki, przekraczających ją, ale nie w tym znaczeniu jakoby

---

[1] E. Fromm. *Szkice z psychologii religii*. Warszawa 1960 s. 31.

[2] T. Szasz. *Człowiek moralny: model człowieka w świetle psychologii humanistycznej*. W: *Psychologia humanistyczna. Wybór tekstów*. Oprac. K. Starczewska. Warszawa 1978 s. 214.

człowiek stawał się instrumentem celów leżących poza nim. Ostatecznie człowiek wybiera te określone wartości, próbuje je realizować w konkretnych warunkach i zaspokaja na tej drodze potrzebę sensu życia. „Zaspokojenie to zaś polega na uzasadnieniu sobie w jakiś sposób sensu swojego bytu, wytyczającym jasny, praktyczny i możliwy do zaaprobowania przez siebie kierunek działania"[3].

Poczucie sensu życia jawi się przede wszystkim w wymiarach indywidualnych, ale znajduje swoje reperkusje również w kontekstach społecznych. Socjolog opisuje, czy i w jaki sposób ludzie poszukują sensu swojego życia, jaka jest ich postawa wobec życia, jego blasków i cieni? Jakie cele stawiają sobie i innym ludziom? Co jest źródłem refleksji nad podstawowymi problemami ludzkiej egzystencji? Czy twarde realia życia codziennego utrudniają, czy ułatwiają stawianie trwałych i wartościowych celów? Czy sytuacje konfliktowe i depresyjne, cierpienia i śmierć są źródłem refleksji nad sensem życia? O co człowiekowi chodzi, gdy zapytuje o sens swojej egzystencji i egzystencji ludzkiej w ogóle? Czy wykonywanie obowiązków związanych z nauką i pracą ma jakiś głębszy sens? Czy religia chroni od wewnętrznej pustki, ratuje przed nudą i bezsensem?

Każdy człowiek, niekoniecznie filozof, stawia sobie — wcześniej czy później — pytania o sens życia, o stosunek do siebie, świata i społeczeństwa. Zagadnienie sensu życia należy jednak do tych spraw, w których trudno dać jednoznaczną odpowiedź. Zróżnicowanie uzyskiwanych odpowiedzi wynika m.in. z faktu niepowtarzalności każdej jednostki ludzkiej (każdy ma mniej lub bardziej oryginalny i samodzielny pogląd na świat) oraz z różnorodności sytuacji codziennych, w których się znajdujemy. W zależności od orientacjj intelektualnych, emocjonalnych, moralnych i społecznych, religijnych i laickich próbujemy odnaleźć swoje miejsce w społeczeństwie i nadać sens swojemu życiu.

Pytania o sens życia, chociaż mają przede wszystkim aspekt filozoficzny, są również pytaniami codziennymi, określającymi cele naszego życia i kierunkującymi nasze zamierzenia. Odpowiedź na nie jest uzależniona od konkretnych warunków życiowych i od wewnętrznej siły człowieka jako osoby. Sens życia jako podstawowy problem nie da się wyeliminować z życia. Sam człowiek jako człowiek jest związany z tym podstawowym pytaniem. Mówiąc o takim czy innym poczuciu sensu życia w świadomości młodzieży, oceniamy — w gruncie rzeczy — kondycję psychiczną i społeczno-moralną całego społeczeństwa. Młodzież jest „barometrem" stanu i zmian świadomości ludzi dorosłych, nawet jeżeli nieco „wrażliwiej" niż oni poszukuje sensu i identyczności.

---

[3] K. Obuchowski. *Psychologia dążeń ludzkich*. Warszawa 1966 s. 229.

Sens życia w ujęciu socjologicznym

Socjolog mówi o sensie życia jako czymś charakterystycznym dla pewnej grupy ludzi lub całego społeczeństwa w świetle uznawanego systemu wartości i celów, mając na względzie sens życia jako fakt społeczny. Chodzi tu o hierarchię wartości, o zasady działania, styl życia itp., rozpatrywane w kontekście społecznym. W każdej zastanej sytuacji, w której wypada nam żyć, należy mieć cele, opierać się na wartościach nie budzących poważnych wątpliwości, wybierać pogłębioną hierarchię wartości, poszukiwać głębszych znaczeń życia.

Człowiek poszukujący sensu jest zawsze podporządkowany czemuś lub komuś, może także otwierać się w kierunku nieskończoności (Bóg). Sens ten może być odnajdywany w każdej konkretnej sytuacji życiowej z osobna (sens częściowy) lub w ostatecznym bilansie całości życia (sens absolutny lub ostateczny). Nie zależy natomiast od tego, czy życie trwa długo, czy krótko. Pytania o sens życia kształtują się pod wpływem sytuacji egzystencjalno-indywidualnych i społecznych.

Sens życia jest odnajdywany zarówno w sytuacjach standardowych, jak i w sytuacjach elementarnych, wyjątkowych i nietypowych, tak w przypadkach osobistych dramatów i tragedii, niepomyślnych zdarzeń losowych zakłócających równowagę psychiczną człowieka, jak i w przypadkach „normalnych", leżących na linii egzystencjalnych potrzeb ludzkich, na płaszczyźnie poszukiwania własnego miejsca w społeczeństwie i uzasadniania własnych dążeń oraz pokrewnych poczynań. „Aby pozostać zdrowym, człowiek musi mieć jakiś cel, jakieś zamierzenie w życiu, dla którego mógłby żywić respekt i być dumnym z pracy na jego rzecz"[4].

Od strony treściowej sens życia jest poszukiwany i niejako zobiektywizowany w różnego rodzaju wartościowych celach, aspiracjach i zadaniach. „Jedynie godne, wartościowe cele i praktyczna ich realizacja nadać mogą wartość życiu, one czynią je sensownym"[5]. Dążenie do jakiegoś celu nadaje najczęściej sens życiu, a jego brak pociąga za sobą poczucie bezsensu. Po celach, jakie sobie człowiek stawia i jakich spodziewa się od innych, można poznać sens nadawany życiu. Życie o tyle ma sens, o ile jest związane z wartościowymi celami, które sprawiają, że warto żyć. Słusznie zauważa A. Schaff, że pytania o sens życia zahaczają o wartość i cel życia[6]. W świetle naczelnych celów i wartości ustala się ważność spraw życia, nadaje sens bieżącej sytuacji, w jakiej znajdują się poszczególni członkowie i całe społeczeństwo.

---

[4] H. Selye. *Stres okiełznany*. Warszawa 1977 s. 98—99. Por. P. Tillich. *Rodzaje lęku*. W: *Psychologia w działaniu*. Wybrał i wstępem opatrzył K. Jankowski. Warszawa 1981 s. 62—77.

[5] M. Michalik. *Wzór osobowy człowieka epoki socjalizmu*. „Ideologia i Polityka" 1974 nr 10 s. 62.

[6] Zob. A. Schaff. *Filozofia człowieka. Marksizm a egzystencjalizm*. Warszawa 1962 s. 81—88.

Nadawanie sensu i wartości życiu, szukanie słusznego celu, któremu się służy, przebiega na różnych drogach i na różne sposoby. Można odnajdywać sens życia i orientować się na takie cele, jak: pogoń za dobrami materialnymi, sukces w pracy zawodowej, dążenie do kariery, praca i działalność społeczna, rozwój nauki i techniki, włączanie się w budowanie szczęśliwego świata, miłość, troska o dobro innych ludzi, zdobycie wykształcenia, bycie pożytecznym w społeczeństwie, wypełnianie powinności moralnych, przywiązanie do prawdy naukowej, życie dla dobra przyszłych pokoleń, poszukiwanie sprawiedliwości dla wszystkich, patriotyzm, aktywne uczestnictwo w tworzeniu lepszego jutra, obrona wartości humanistycznych, pogłębianie swojej świadomości ludzkiej itp.

Te częściowe cele mogą nabierać decydującego znaczenia w biografiach poszczególnych jednostek. Nie idzie tu często o realizację wielkich rzeczy, lecz po prostu o to, by być porządnym i uczciwym człowiekiem. Zwykle w polu naszej świadomości stoi wiele celów krótkofalowych. Wszystkie one są podporządkowane celowi perspektywicznemu, który nadaje życiu znaczenie i kierunek (stała wytyczna, orientacja życiowa) oraz pozwala przetrwać w chwilach nadziei, jak i utraty złudzeń co do teraźniejszości i przyszłości.

Stawiane cele nie wybiegają często poza bieżące życie i poza interesy związane z codzienną egzystencją. Na tym etapie celów związanych z pragmatyką życia codziennego religia nie wydaje się bezwzględnie konieczna. Poszukiwanie sensu w tym, co towarzyszy człowiekowi „tu i teraz", nie zawsze jest poszukiwaniem Boga. Uznawane sensy częściowe stanowią jednak szansę stawiania pytań zasadniczych i nadrzędnych, nadających kierunek życiu, a także dotyczących rzeczywistości ponadnaturalnej. Sens życia mierzy się wielkością zadań i celów, jakie człowiek sobie wyznacza i realizuje (ostateczne osiągnięcia).

Podstawowe pytanie egzystencjalne, czym kierować się w życiu, jak żyć godnie, do czego dążyć, jakim być, są rozwiązywane w naszych czasach i w naszym społeczeństwie w różny sposób i ze zmiennym wynikiem. Pytania pozornie proste, jak żyć, aby życia nie zmarnować, jak zapobiec dominacji „mieć" nad „być", dokąd zmierzamy, w imię czego żyć dalej, skoro życie ma nieunikniony kres, pytania te zahaczają o jeszcze bardziej podstawowe, związane z metafizyką ludzkiej egzystencji (na czym polega człowieczeństwo, kim jest człowiek), z poszukiwaniem ostatecznej przyczyny ludzkiego bytu lub przynajmniej poszukiwaniem wyższych racji istnienia.

Nie są to w istocie pytania proste, wymagają gruntownych przemyśleń i rzetelnej odpowiedzi, dotykają bowiem możliwości ostatecznego uzasadnienia i usprawiedliwienia tego, co czynimy, całego naszego istnienia. Od rozwiązania problemów sensu zależy kształt naszego życia. Lekceważenie wymagań duchowych człowieka w tym zakresie może prowadzić do pustki wewnętrznej, do różnego rodzaju nerwic, ukrytych zaburzeń, a nawet patologii: do samobójstwa, narkomanii, alkoholizmu, wchodzenia na drogę przestępczą.

Jeżeli nawet sens życia jest sprawą prywatną każdego człowieka i wyłania się z najgłębszego ludzkiego „ja", to przecież realizuje się w określonym układzie odniesienia społecznego, jest kształtowany również przez konkretne sytuacje społeczne[7]. W kategoriach socjologicznych należy odnosić go do systemu wartości całego społeczeństwa lub określonej grupy społecznej. Szukanie i odnajdywanie sensu życia zależy zarówno od czynników indywidualnych, jak i społeczno-kulturowych. Wybory osobiste wartości i celów życiowych realizują się w określonych układach społecznych. Sens subiektywny staje się w rezultacie sensem zobiektywizowanym. Na tym właśnie polega zasadnicza różnica między psychologicznym i socjologicznym ujęciem problematyki sensu życia.

W podejściu psychologicznym akcentuje się bardziej indywidualne potrzeby, preferencje, wybory, podczas gdy w podejściu socjologicznym punkt ciężkości spoczywa na uwarunkowaniach społecznych dokonywanych wyborów i preferencji. Określone układy społeczne mogą być w pewnych warunkach przyczyną utraty sensu życia, w innych są korzystne dla jego rozwoju. Niekiedy troska o osobową niezależność w kształtowaniu własnego sensu życia wiąże się z walką z niwelującymi działaniami tego, co pochodzi od społeczeństwa lub określonych grup społecznych.

„Społeczny profil bytu ludzkiego — słusznie zauważa S. Kowalczyk — winien znaleźć swój odpowiednik w poszukiwaniu sensu życia. Człowiek nie jest «samotną wyspą» i w tym względzie. Wspólnotowe życie to wspólnotowe odkrywanie (czy zagubienie) poczucia wartości i celu życia. Człowiek jest istotą wartościującą i tworzącą nowe wartości. Realizuje je nie dla samego siebie, lecz dla innych. Sens życia przeżywa wówczas, kiedy wychodzi poza siebie, poświęca się dla innych, daje swoje dobro i prawdę innym. Ukierunkowanie ku innym inicjuje się już na płaszczyźnie życia biologicznego, ale dopełnia się poprzez życie duchowe: umysłu, woli, uczuć, serca, sumienia, miłości przyjaźni"[8].

Prawd związanych z sensem życia nie można naukowo udowodnić, ale można je przeżyć i uprawomocnić. Odpowiedzi na wszystkie podstawowe i drugorzędne problemy człowieka, pomagające w kształtowaniu udanego życia, mają swoją historię i są legitymizowane przez jednostki ludzkie, grupy społeczne i całe pokolenia. W tym znaczeniu można by powiedzieć, że sens życia jest rzeczywistością społeczną konstruowaną i przekazywaną z pokolenia na pokolenie.

W perspektywie socjologicznej sens życia można pojmować jako swoistą sferę percepcji, przeżyć, ocen, indywidualnych dążności życiowych i działań ludzkich, związanych z pozytywną akceptacją życia, uporządkowanych według jakiejś hierarchii celów i wartości, których podłożem są indywidualne prefe-

---

[7] Por. I. M. Bocheński. *O sensie życia*. „Znak" 34:1982 nr 3 (328) s. 90—102.

[8] S. Kowalczyk. *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*. Warszawa 1979 s. 431.

rencje i wybory oraz szeroko rozumiana komunikacja międzyosobowa, będąca współdziałaniem i interakcją. Tak rozumiany sens życia rozgrywa się na płaszczyźnie wiedzy (poznanie) i wartości (wartościowanie), w nieustannym odnoszeniu się do struktury społecznej stanowiącej jego kontekst.

Socjologiczne horyzonty wyjaśniania sensu życia nie są konkurencją dla ujęć filozoficzno-teologicznych i psychologicznych, lecz ich dopełnieniem i poszerzeniem o aspekty społeczne, są szukaniem „struktur powierzchniowych", będących odpowiednikiem psychologicznych „struktur głębokich". Mówiąc o sensie życia, niekoniecznie mówi się o czymś jednostkowym, chociaż w „ostatecznej instancji" jest on osobistym problemem człowieka, a nie sprawą społeczną. Przyjęta definicja sensu życia jest zorientowana zarówno na jednostki, jak i społeczeństwo. Socjolog koncentruje się na socjogennie uwarunkowanych problemach sensu życia lub niemożności jego znalezienia w życiu (bezsens). Płaszczyzna, na której rozgrywa się walka o sens, jest uwarunkowana czynnikami społecznymi i osobistymi. Dla socjologa ważne jest pytanie, jak dalece życie społeczne i przemiany struktury społecznej wpływają na kształtowanie się sensu życia w świadomości ludzkiej.

W niniejszym opracowaniu skupimy uwagę na zagadnieniu sensu życia w świadomości młodzieży szkół średnich. Podstawę empiryczną dla rozważań stanowią trzy badania socjologiczne, zrealizowane w latach 1984—1985. Przedmioten badań była młodzież licealna z klas drugich i klas maturalnych w Skarżysku Kamiennej (1984 r.) i w Sierpcu (1985 r.) oraz młodzież z klas drugich i czwartych technikum elektronicznego i mechanicznego (wyłącznie chłopcy) w Zduńskiej Woli (1985 r.)[9]. Wybrano różne typy szkół i różne środowiska społeczne dlatego, aby mogły uwidocznić się różnorodne horyzonty doświadczenia życiowego młodzieży w odniesieniu do problematyki sensu życia. Skarżysko Kamienna liczyła 47,6 tys. mieszkańców, Sierpc — 18,0 tys., Zduńska Wola — 41,8 tys. mieszkańców[10].

W przebadanej zbiorowości 424 uczniów szkół średnich 51,2% to uczniowie z klas drugich i 48,8% uczniowie z klas czwartych; 44,3% stanowiły dziewczęta i 55,7% chłopcy. Biorąc pod uwagę miejsce zamieszkania rodziców, więcej niż połowa badanych wywodziła się z miast będących miejscem badań socjologicznych (55,0%), znacznie mniej z innych miast (10,4%), pozostali pochodzili ze wsi (32,3%); brak danych — 2,3%. Stosunek do religii wskazuje na silną autodeklarację religijną: 83,0% to głęboko wierzący i wierzący, 13,7% — niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnych, 2,4% —

---

[9] Wyniki pierwszego badania zostały przedstawione w pracy magisterskiej M. Pawłowskiej: *Sens życia w świadomości młodzieży licealnej* (na podstawie badań drugich i czwartych klas III Liceum Ogólnokształcącego im. S. Staszica w Skarżysku Kamiennej). Lublin 1985 (maszynopis, Archiwum KUL). Wyniki badań z Sierpca (S. Kowalski) i Zduńskiej Woli (E. Przewłocka) są w trakcie opracowania. Autor artykułu składa wymienionym osobom serdeczne podziękowanie za udostępnienie wyników ich badań.

[10] Zob. *Rocznik Statystyczny 1985*. GUS, Warszawa 1985 s. 43—44.

obojętni w sprawach religijnych i 0,9% niewierzący. Wśród ogółu przebadanej młodzieży 43,1% to osoby praktykujące systematycznie, 37,5% praktykujący niesystematycznie, 10,4% — przestrzegające niektórych praktyk religijnych, 3,8% — w ogóle nie praktykujące (brak danych — 5,2%). Wskaźnik autodeklaracji religijnej badanej młodzieży koresponduje z rezultatami innych badań socjologicznych z lat osiemdziesiątych, według których około 90% młodych ludzi deklaruje się jako wierzący[11].

Lata osiemdziesiąte charakteryzują się przyspieszoną dynamiką zmian gospodarczych, społecznych, politycznych, kulturalnych, moralnych i religijnych, które mogą wywierać zarówno pozytywny, jak i negatywny wpływ na świadomość młodych ludzi. Zbadanie stanu świadomości społecznej młodzieży w sprawach sensu życia wydaje się niezwykle pożyteczne. W okresach znacznych przemian w wielu dziedzinach życia potęgują się problemy sensu ludzkiej egzystencji, silniejsza jest potrzeba uzyskania na nie wiarygodnej odpowiedzi. Równocześnie ze względu na kryzys wartości i motywacji działań znalezienie tej odpowiedzi staje się trudniejsze niż w okresach stabilizacji społecznej.

Zakładamy w hipotezie badawczej, że młodzież współczesna — wbrew pozorom — odnajduje sens życia w cennych wartościach o charakterze osobistym, jak i społecznym, że skłania się zdecydowanie bardziej w stronę sensu niż bezsensu, że ważną rolę w usensownieniu życia odgrywają wartości religijne. W fazie przejścia od młodości do wieku dojrzałego zagadnienia sensu życia nabierają szczególnego znaczenia i są przeżywane niezwykle intensywnie. Interesuje nas sens życia nie tyle jako pewien rezultat życia (zmienna globalna), ani jako coś danego obiektywnie (zadania przypisywane jednostce z zewnątrz), lecz jako zjawisko świadomości ludzkiej, ukształtowane w określonych warunkach historycznych. Znaczące osobowe doświadczenia ludzkie są „przefiltrowane" przez struktury społeczne, które pozostawiają na nich swoje piętno. Poza sferą rozważań pozostają pytania o cele ludzkości i sens jej dziejów na tym świecie[12].

Sens życia w świetle opinii młodzieży

Niemal każdy człowiek tęskni mniej lub więcej świadomie za sensownością i afirmacją własnego życia. Życie ludzkie stawia coraz to nowe pytania i oczekuje odpowiedzi. Żyjemy w epoce o zachwianym poczuciu sensu życia, w czasach, w których osobowa tożsamość jest zagrożona i niekiedy problematyczna. Sytuacje obiektywne i subiektywne sprzyjają poznawaniu uczucia bezsen-

[11] Zob. P. Aleksandrowicz. *Plus minus średnio*. „Przegląd Tygodniowy" 1986 nr 16.

[12] Por. J. Krucina. *Odpowiedź Kościoła na apel cywilizacji technicznej*. W: *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej*. Pod red. J. Kruciny. Wrocław 1977 s. 240.

sowności z własnego doświadczenia. Rozczarowania, zawody, klęski, frustracje, przeżycia rozmaitych barier i ograniczeń, poczucie zmarnowanych szans rozwojowych, wzrastające postawy obojętności wobec innych itp. nie pozwalają łatwo wykryć wartości tkwiących w życiu. „Kontakty między ludźmi, które dzięki technice stają się niewątpliwie łatwiejsze, szybsze i częstsze, zaczynają tracić coś ze swej wartości specyficznie ludzkiej. Stają się jakby bezosobowe. Dzieją się «na sposób techniczny». Są precyzyjne, oszczędne w słowa, punktualne, lecz tracą zabarwienie emocjonalne, nie ujawniają osobistego zaangażowania. Bywają coraz bardziej pośrednie"[13]. Człowiek z człowiekiem traci kontakt osobowy, rodzą się napięcia, co prowadzi niekiedy do osamotnienia, izolacji, a nawet alienacji duchowej.

Trwający kryzys gospodarczy i społeczny może powodować — zwłaszcza w pokoleniu młodym — pogłębione frustracje i poczucie beznadziejności (swoiste poczucie „filozofii kryzysu"). W skrajnych przypadkach ludzie przeżywający niepokój, poczucie izolacji i odtrącenia sięgają po alkohol, narkotyki, okrutne zabawy i irracjonalne działania. Jedną z przyczyn tej patologii jest niemożność odnalezienia siebie w społeczeństwie, ucieczka od dalszego poszukiwania celów, dla których warto żyć.

Trzeba zauważyć, że mamy tu do czynienia z odwiecznym problemem ludzkości, nie dającym się zagłuszyć na stałe w pogoni za sprawami życia codziennego. Powraca on nieuchronnie w chwilach rozczarowań i bolesnych doświadczeń, podejmowania ważnych decyzji życiowych czy wreszcie wtedy, gdy wkraczamy w tunel śmierci. O sens pytają nie tylko ludzie starzy czy chorzy, ale również ludzie młodzi, stojący dopiero na progu dojrzałego życia. Z psychologicznego i socjologicznego punktu widzenia istotne jest pytanie, w jakim zakresie zagadnienie sensu życia jest uważane przez młodzież za ważne i potrzebne? Czy młodzież odczuwa potrzebę zastanawiania się nad sensem życia? Jakie są źródła refleksji nad tym problemem? Jakie czynniki wpływają na poglądy młodzieży i poczucie sensowności jej egzystencji? Pytania można by mnożyć.

Według S. Szumana, J. Pietera i J. Weryńskiego refleksja etyczno-egzystencjalna stanowi trzecią fazę w rozwoju światopoglądu młodzieży. Zagadnienia sensu życia pojawiają się w wieku 17—20 lat. Warunkiem koniecznym znalezienia sensu życia jest pozytywny i optymistyczny stosunek do życia, czyli zadowolenie z życia[14]. Na zadowolenie składa się szereg stanów subiektywnych dotyczących zarówno zachowania się ludzi, jak i ich stanów psychicznych. Poczucie zadowolenia lub niezadowolenia jest wywoływane przez różne jakościowo czynniki i posiada różną treść. Młodzież szkolna oceniła wprost (pozytywnie lub negatywnie) swoje ogólne zadowolenie z życia, biorąc za-

[13] H. Wistuba. *Człowiek — kultura — znaki czasu*. Olsztyn 1981 s. 209.

[14] Zob. S. Szuman, J. Pieter, J. Weryński. *Psychologia światopoglądu młodzieży. Idealizm. Filozofia. Religia*. Warszawa 1933 s. 371—382.

pewne pod uwagę zarówno obiektywne warunki życia (dobra, usługi, sytuacje itp., które stanowią o treści ludzkiego życia), jak i subiektywne oczekiwania oraz odczucia i satysfakcje.

Tab. 1. Zadowolenie z życia młodzieży szkolnej (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Skarżysko Kamienna N = 122	Sierpc N = 116	Zduńska Wola N = 186	Razem N = 424
zdecydowanie zadowoleni	16,4	22,4	23,1	21,0
umiarkowanie zadowoleni	52,5	55,2	54,3	54,0
umiarkowanie niezadowoleni	13,9	12,0	11,3	12,3
zdecydowanie niezadowoleni	0,8	0,9	5,4	2,9
brak zdania	16,4	9,5	5,9	9,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Wyniki przeprowadzonych badań empirycznych wskazują, że zdecydowana większość młodzieży jest zadowolona ze swojego dotychczasowego życia (około 3/4 badanych). Ogólnego stanu zadowolenia nie zmienia fakt, że przysłówek „zdecydowanie" dodało tylko 21,0% młodzieży. Z drugiej strony 15,1% badanych opisuje swoje życia w kategoriach niezadowolenia (postawa pesymistyczna), przy znikomym odsetku ocen skrajnych (postawa depresyjna). Zwraca uwagę fakt, że część respondentów skorzystała z możliwości zajęcia postawy neutralnej i wybrała odpowiedź „nie wiem". Na podstawie posiadanych materiałów nie można rozstrzygnąć, czy dokonanie oceny życia było faktycznie niemożliwe dla tych respondentów, czy też uchylili się oni od ujawnienia swojego stanu emocjonalnego z innych racji.

Dla porównania dodajmy, że wśród młodzieży starszej, będącej w wieku 21—22 lat, badanej w latach 1978—1979, uzyskano niższy poziom zadowolenia z życia (ponad 50% oceniło swoje życie jako szczęśliwe i pomyślne)[15]. Natomiast wśród młodzieży zachodnioniemieckiej, będącej w wieku 14—21 lat (1983 r.), 39% było zdecydowanie zadowolonych z życia, 49% — właściwie zadowolonych i tylko 11% — niezadowolonych[16]. Globalne postawy wobec życia młodzieży lat osiemdziesiątych, jeżeli nawet nie wskazują na euforię, to są z pewnością przejawem umiarkowanego zadowolenia z życia. Nie potwierdza się teza o ludziach młodych jako głęboko sfrustrowanych, niezadowolonych z życia, ze świadomością własnej beznadziejności i apatii[17].

---

[15] Zob. R. Borowicz. *Subiektywna ocena własnej sytuacji życiowej przez młodzież.* „Wieś i Rolnictwo" 1984 nr 1 s. 188.

[16] Por. H. J. Veen. *Die postmaterielle Revolution fand nicht statt.* „Das Parlament" 34:1984 nr 21 s. 1.

[17] Wśród studentów łódzkich w 1982 r. 61% badanych czuło się szczęśliwymi (zdecydowanie nie — 4%, raczej nie — 20%). Por. E. Lewandowski. *Szkic do portretu.* „Politechnik" 1984 nr 19.

W wyjaśnianiu oraz uzasadnianiu optymizmu lub pesymizmu życiowego znaczna część osób odpowiadających była bezradna i nie udzieliła odpowiedzi (w Skarżysku Kamiennej — 39,3%, w Sierpcu — 25,0%, w Zduńskiej Woli — 75,8%). Optymiści przytaczali m.in. następujące argumenty: „Jestem optymistką. Uważam, że każdy dzień przynosi człowiekowi wiele nowych wrażeń i przeżyć i dlatego warto jest żyć" (II, dz.); „W zasadzie nie miałam w życiu poważnych kłopotów. Mam cel, do którego dążę, mam przyjaciół, kolegów, kocham życie" (IV, dz.); „Uważam, że moje życie jest ciągłym sprawdzaniem własnych możliwości, poznania własnego «ja», wszelkie porażki są tylko obrazem mojej osoby" (II, dz.); „Uważam, że jestem optymistą, gdyż sądzę, że jeżeli człowiek czegoś bardzo pragnie, to może wiele osiągnąć" (II, chł.); „Odnalazłem swoje powołanie, wiem po co żyję i dla kogo. Zdaję sobie sprawę z różnych trudności, ale tutaj mam Zbawiciela-Chrystusa" (IV, chł.).

Mniej liczni, pesymiści, uzasadniali swój pesymizm, odwołując się do realiów życia codziennego: „Jestem raczej pesymistką, nic dotychczas nie wydarzyło się w moim życiu (nic godnego uwagi). Ciągle jest szaro i ponuro. Tracę nadzieję, aby coś się zmieniło" (IV, dz.); „W dzisiejszym świecie nie widzę dla siebie miejsca" (IV, chł.); „Sytuacja w kraju powoduje, że nie myślimy o tym, że będzie lepiej, lecz coraz gorzej. Nie można dostać się do szkoły, znaleźć pracy itp." (IV, dz.); „Jestem pesymistką, gdyż nie wiem, czy gdy stanę u kresu życia, będę mogła powiedzieć, że żyłam jak prawdziwy chrześcijanin" (II, dz.); „Dotychczasowe życie zmęczyło mnie i mam ochotę uciec od niego" (II, dz.); „Moje częściowe niezadowolenie z życia wypływa z niezgody w rodzinie, trudności w nauce" (IV, chł.).

Część młodzieży oceniała swoją postawę życiową w zależności od położenia — raz jako optymistyczną, drugi raz jako pesymistyczną: „Właściwie to nie wiem, czy ja jestem optymistką, czy pesymistką. Zależy w jakiej znajduję się sytuacji" (II. dz.); „Stoję na pograniczu" (IV, dz.); „Są momenty, kiedy dziękuję Bogu za to, że mnie stworzył, że żyję. Są i takie, kiedy nie chce mi się żyć" (IV, dz.); „Jestem pesymistą i optymistą, w zależności od sytuacji i nastroju" (IV, dz.).

Badana młodzież szkolna w zdecydowanej większości wyraża pogląd, że ludzie powinni zastanawiać się nad sensem swojego życia (Skarżysko Kamienna — 95,0% respondentów, Sierpc — 96,6%, Zduńska Wola — 82,8%) i że dla niej samej jest to problematyka ważna i potrzebna (odpowiednio 83,6%, 96,6%, 71,0%). Bardzo rzadko można spotkać kogoś, kto wyraźnie negowałby potrzebę refleksji nad sensem życia[18]. Jeżeli nawet młodzież stanowi kategorię ludzi myślących i zastanawiających się nad sensem swojego życia, jeżeli odczuwa potrzebę posiadania wyraźnie określonego celu dla mądrego pokierowania życiem i przyjmuje zagadnienie sensu i celu za ważne i interesujące,

[18] Problematyka sensu życia i szczęścia człowieka została uznana za najbardziej interesującą przez młodzież szkół średnich. Zob. J. Czerwiński. *Postawy młodzieży zamieszkałej w internatach szkolnych wobec religii*. „Euhemer" (Przegląd religioznawczy) 22:1978 nr 3 s. 108.

to nie znaczy, że te problemy są na co dzień uświadamiane, poddawane systematycznej refleksji i rozstrząsaniom intelektualnym. Niektórzy młodzi ludzie jeszcze nigdy nie zastanawiali się głębiej nad sensem życia, mając zawsze ważniejsze sprawy do załatwienia.

Częstotliwość zastanawiania się nad sensem życia jest wśród młodzieży szkolnej dość zróżnicowana. Na przykład młodzież licealna w Sierpcu określiła to w następujący sposób: bardzo często — 31,3%, często — 57,4%, rzadko — 10,4%, bardzo rzadko — 0,9%. Młodzież z techników w Zduńskiej Woli odznaczała się znacznie niższą częstotliwością refleksji nad sensem życia: bardzo często — 11,8%, często — 35,5%, rzadko — 43,5%, bardzo rzadko — 6,5% i 2,7% w ogóle nie zastanawiało się nad tym problemem. Z dokonanego porównania wynika jeszcze i ten wniosek, że dziewczęta są bardziej wrażliwe na zagadnienie sensu życia niż chłopcy i częściej reflektują nad tym problemem.

Różne też są motywy skłaniające do rozmyślań nad sensem życia. Nie dadzą się one z pewnością sprowadzić do jednego źródła. Są uwarunkowane historycznymi potrzebami społecznymi i aktualnymi przeżyciami indywidualnymi, przeżyciami pozytywnymi i negatywnymi, praktykowaniem religii i jej osłabieniem[19]. Przykre doświadczenia w kontaktach społecznych zmuszają zwykle jednostkę do autorefleksji i stawiania sytuacyjnie uwarunkowanych pytań.

Na pytanie: „Co pobudziło Ciebie do refleksji nad sensem życia?", młodzież szkolna wskazywała przeważnie na konkretne sytuacje życiowe, tzn. kłopoty i niepowodzenia w nauce szkolnej, trudne sytuacje rodzinne lub osobiste problemy życiowe (np. nieudane przyjaźnie, troska o przyszłość). Na drugim miejscu znajdowała się — według częstotliwości wypowiedzi — świadomość ograniczeń i przemijalności ludzkiego życia oraz związana z tym choroba czy śmierć bliskiej osoby. Do refleksji nad sensem życia skłania własne doświadczenie życiowe, czy — jak to określają niektórzy respondenci — „samo życie", a także oddziaływania innych ludzi (rówieśnicy, przyjaciele, rodzice, księża, spotkania oazowe).

Rzadziej oddziaływują inspirująco na rozmyślania o sensie życia wydarzenia społeczno-polityczne w naszym kraju i na świecie, niepewność co do własnej przyszłości, niekonsekwencje w życiu ludzi dorosłych itp. Pewna grupa młodzieży zaczyna zastanawiać się nad sensem życia pod wpływem doznań religijnych. Religia jest tu czynnikiem inspirującym młodzież do głębszych refleksji nad życiem ludzkim. U źródła pytań o sens życia można również odnaleźć wątpliwości i osłabienie wiary religijnej dzisiejszego człowieka. Słabość tej wiary lub jej brak sprawia, że człowiek często pozostaje sam na sam ze swoimi problemami. Na tym tle łatwo zrozumieć dramatyczność poszukiwań niektórych młodych ludzi odchodzących od wiary rodziców.

---

[19] Zob. Cz. Matusewicz. *Charakter i motywy aktywności młodzieży starszej*. Zielona Góra 1968 s. 104.

Dotychczasowe wartości uległy daleko idącemu załamaniu, umarł dawny świat, nowy — po radykalnej zmianie — jeszcze nie narodził się we wnętrzu człowieka.

Dobrą ilustracją przyczyn refleksji nad sensem życia są wypowiedzi swobodne młodzieży. Oto wybrane przykłady: „Niekiedy mam takie okresy przejściowego załamania, spowodowanego przeważnie przez niepowodzenia w szkole, wtedy myślę, czy w ogóle warto się uczyć, czy życie ma jakiś sens? A odpowiadam, że jednak tak" (II, dz.); „Pierwszy raz zastanawiałam się nad sensem życia, gdy mama była w szpitalu" (IV, dz.); „Do refleksji nad sensem życia skłania śmierć bliskiego człowieka, wtedy często zastanawiam się nad sensem własnego życia, czy jest sens żyć, jeśli kiedyś trzeba umrzeć?" (IV, dz.); „Pod wpływem silnych przeżyć, niepowodzeń, kłopotów życiowych, a także pod wpływem zwykłej szarej codzienności (...) zacząłem się zastanawiać nad sensem życia" (IV, chł.); „Sytuacja polityczna w kraju i na świecie, wyścig zbrojeń, to przede wszystkim pobudziło mnie do rozmyślań nad sensem życia" (IV, dz.); „Do refleksji pobudziło mnie zachowanie się ludzi. Bo czyż systematyczne upijanie się jest sensem życia? Czy sensem życia może być częste przebywanie młodzieży w zakładach karnych?" (II, dz.).

Warto podkreślić, że część respondentów w ogóle nie zastanawiała się szerzej nad zagadnieniem sensu życia i dopiero wypełniana ankieta pobudziła ich do takich rozmyślań. Co piąty badany w ogóle nie udzielił odpowiedzi na postawione pytanie (Skarżysko Kamienna — 23,8%, Sierpc — 10,3%, Zduńska Wola — 22,0%), co oznacza, że dla tej części młodych są to problemy dopiero „możliwe", a nie „realne". W miarę narastania doświadczeń życiowych można spodziewać się „wybuchu" problematyki sensu życia i w tych kręgach młodzieży szkolnej[20].

Wydaje się, że sytuacje zewnętrzne i wewnętrzne, w których młodemu człowiekowi przyszło żyć, są obecnie sprzyjające rozważaniom nad celem i sensem życia, m.in. przez istniejące różnice między tym, jak chciałoby się żyć, a tym, jak się żyje naprawdę na co dzień. Pierwsze doświadczenia egzystencjalne ma cała lub prawie cała młodzież szkolna już poza sobą. Wśród młodzieży licealnej z Sierpca 7,0% badanych zaczęło zastanawiać się po raz pierwszy nad sensem życia już w okresie szkoły podstawowej (do klasy VII), 22,6% — w klasie VIII, 40,9% — w okresie szkoły średniej w klasie I—II, 24,3% — w klasie III—IV i 5,2% — w klasie maturalnej (młodzież ze Zduńskiej Woli odpowiednio: 12,4%, 41,9%, 31,2%, 9,7%, 4,8%). Wydaje się, że problemy egzystencjalne pojawiają się u młodzieży szkolnej wcześniej niż to miało miejsce kilkadziesiąt lat temu, nawet jeżeli te pierwsze doświadczenia opierają się bardziej na emocji i wyczuciu niż argumentacji, mają postać bardziej czegoś przeżywanego niż udowodnionego.

---

[20] Zob. H. Rostek. *Młodzież a problem egzystencji*. „Kwartalnik Pedagogiczny" 27:1982 nr 3—4 s. 145—153.

Innym ważnym problemem są czynniki kształtujące poglądy młodzieży szkolnej na temat sensu życia i osoby, z którymi młodzież rozmawia najczęściej na te tematy. W poszukiwaniu rzeczywistych kręgów oddziaływania przedstawiono respondentom listę takich osób, z możliwością wskazania jeszcze innych, nie uwzględnionych w ankiecie. Zaproponowane osoby zapewne w różnym stopniu wywierają wpływ na postawy, jakimi kieruje się młodzież w życiu. Zróżnicowana jest także częstotliwość rozmów z tymi osobami na tematy związane z sensem życia.

Tab. 2. Osoby, z którymi młodzież najczęściej rozmawia na temat sensu życia (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Skarżysko Kamienna N = 122	Sierpc N = 116	Zduńska Wola N = 186	Razem N = 424
nauczyciele	—	0,0	—	0,2
ludzie z najbliższego otoczenia	2,5	5,2	7,0	5,2
rodzice	12,3	20,9	14,0	15,3
duszpasterze	6,6	6,9	10,2	8,3
koledzy i koleżanki	51,6	56,0	46,2	50,5
osoby z organizacji społecznych	0,8	—	1,1	0,7
inni ludzie	2,5	2,6	0,5	1,7
sam rozstrzygam te problemy	12,3	16,5	21,0	17,2
brak danych	11,4	—	—	3,3

Uwaga. Dane nie sumują się do 100,0 %, ponieważ respondenci mogli wskazywać po kilka czynników. Procenty obliczono w stosunku do liczby respondentów w poszczególnych grupach.

Ponad połowa spośród badanej młodzieży prowadzi rozmowy o sensie życia w gronie rówieśników, czyli z kolegami i koleżankami. Znacznie mniej młodzieży rozmawia z rodzicami, z duszpasterzami i z osobami z najbliższego otoczenia (znajomi, sąsiedzi). Zwraca uwagę fakt, że prawie nie prowadzi się rozmów na te tematy z kolegami i koleżankami z organizacji młodzieżowych oraz z nauczycielami. Część młodzieży uznaje problemy sensu życia za sprawy osobiste i we własnym zakresie rozstrzyga pojawiające się w jej życiu problemy egzystencjalne, unikając rozmów na te tematy z innymi ludźmi.

Należy raz jeszcze mocno podkreślić priorytet środowiska koleżeńskiego jako odpowiedniego dla rozmów o sensie życia. Ten wniosek potwierdza również ocena środowiska koleżeńskiego w tym właśnie aspekcie. Na pytanie: „Czy w gronie Twoich rówieśników mają miejsce rozmowy na temat sensu życia?" tylko 11,5% badanych w Skarżysku Kamiennej, 13,9% — w Sierpcu i 17,7% — w Zduńskiej Woli odpowiedziało negatywnie. Tematyka sensu życia nie jest więc dla młodzieży ani terenem zakazanym, ani obcym. Nie zawsze rozmowy prowadzone przez młodzież przyczyniają się do sformułowania konkretnych wniosków i rozstrzygnięć. Warto przytoczyć znamienną wypowiedź jednej z respondentek: „Często w gronie kolegów i koleżanek zadajemy

sobie to pytanie, ale żadne z nas nie potrafi dać na nie odpowiedzi. Może po prostu nikt jej nie zna?" (II, dz.).

Celem rozstrzygnięcia zagadnienia, kto wpływa najbardziej na poglądy młodzieży na temat sensu życia, postawiliśmy pytanie wprost. Młodzież mogła wybierać z listy zasugerowanych czynników te, które odegrały w jej życiu rolę istotną, mogła wymienić inne osoby lub instytucje nie przewidziane w ankiecie, mogła też wskazać na swoje własne doświadczenia i rozstrzygnięcia. W zależności od etapów rozwojowych wyłaniają się różne czynniki kształtujące poczucie sensu życia. Wyniki sondażu zawiera tabela 3.

Tab. 3. Czynniki kształtujące poglądy młodzieży na temat sensu życia (dane w %)

Czynniki kształtujące poglądy młodzieży na sens życia	Skarżysko Kamienna N = 122	Sierpc N = 116	Zduńska Wola N = 186	Razem N = 424
nauczyciele	—	—	5,4	2,4
ludzie z najbliższego otoczenia	1,6	4,3	13,4	7,5
rodzice	4,1	39,7	21,0	21,2
lekcje religii, msza św.	20,5	49,1	16,1	26,4
literatura, kino, teatr	1,6	6,0	—	2,1
telewizja, radio, prasa	2,5	2,6	2,2	2,4
doświadczenia życiowe	15,6	48,3	33,3	32,3
koledzy, koleżanki	4,9	6,9	2,2	4,2
organizacje młodzieżowe	—	0,9	—	0,2
sytuacja społeczno-polityczna	—	3,4	—	0,9
inni ludzie lub instytucje	2,5	2,6	—	1,4
sam rozstrzygam te problemy	26,2	18,1	6,5	15,3
brak danych	20,5	0,9	—	6,1

Uwaga. Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ respondenci mogli wskazywać po kilka czynników. Procenty obliczono w stosunku do liczby respondentów w poszczególnych grupach.

Z wypowiedzi młodzieży wynika, że czynniki kształtujące jej poglądy na sens życia to — według kolejności (od najsilniejszego do najsłabszego) — własne doświadczenia życiowe, lekcje religii i uczestnictwo w praktykach religijnych, rodzice, ludzie z najbliższego otoczenia, koledzy i koleżanki, środki masowego przekazu, nauczyciele, literatura, kino i teatr, sytuacja społeczno-polityczna w kraju i organizacje młodzieżowe. Trzy pierwsze czynniki mają — według ocen młodzieży — znaczenie priorytetowe, pozostałe charakteryzują się zdecydowanie mniejszą siłą oddziaływania na opinie i poglądy w omawianej sprawie.

Należy podkreślić, że chociaż młodzież niezbyt często rozmawia z duszpasterzami o sensie życia, to jednak stosunkowo znaczny wpływ przypisuje

lekcjom religii i uczestnictwu w kulcie religijnym (msza św., spowiedź). „Sensotwórcza dymensja" ludzkiego doświadczenia jest wspierana przez struktury religijne. W świetle deklarowanych przez młodzież ocen nie ma podstaw do twierdzenia, że instytucje religijne ewoluują w stronę wtórnych instytucji odkrywania sensu życia.

Zdecydowanie mały wpływ wywierają koledzy i koleżanki, mimo że właśnie środowisko rówieśnicze jest tym, które najbardziej sprzyja rozmowom na temat sensu życia. Tylko nieliczni młodzi czerpią impulsy do rozmyślań nad sensem życia z kontaktów z książką, filmem i sztuką teatralną. Znaczna część młodzieży sama pragnie rozstrzygać swoje problemy egzystencjalne. Środowisko społeczne, interakcje z ludźmi, ośrodki oddziaływania wychowawczego itp. tworzą sprzyjające lub niesprzyjające warunki, aby jednostka odkryła swój świat wartości. Dla tych respondentów indywidualne doświadczenia aksjologiczne mają znaczenie konstytutywne dla poczucia sensu życia.

Nie zawsze rozmyślania nad sensem życia, rozmowy z innymi ludźmi, oddziaływania wychowawcze różnych osób i instytucji wychowawczych prowadzą do przekonania, że życie ma sens. Wszyscy żyjemy w nieustannym pośpiechu. Spieszymy do szkół, do biur, do fabryk, do kolejki przed sklepem, aby coś załatwić itp. Ta nieustanna pogoń za sprawami życia codziennego, wyścig ze wskazówkami zegara dzień za dniem bez wytchnienia, oznacza skupienie się na potrzebach bieżących, na monotonii rytmu życia nieustabilizowanego. Jeżeli nawet człowiek współczesny nie jest narażony na doznawanie poczucia bezsensowności i bezwartościowości życia, to w znacznej mierze wyciszają się w nim pytania głębsze, związane z sensem ludzkiej egzystencji. Życie staje się splotem wydarzeń nie mających istotniejszego znaczenia, upływa w warunkach nudnej i obojętnej pracy, w dniach świątecznych zaś przy pustej rozrywce. Działania ludzi ogniskują się wokół zdobywania dóbr zaspokajających potrzeby podstawowe.

Młodzież wie — w świetle własnych doświadczeń i obserwacji ludzi dorosłych — że życie nie jest łatwe. Zdaje sobie sprawę z trudności obecnych i przyszłych, bacznie obserwuje otaczającą ją rzeczywistość. Młodość jest specyficznym okresem życia indywidualnego, charakteryzującym się dużym zapotrzebowaniem na ideały i wartości naczelne. Wchodząc w życie dojrzałe, młodzi ludzie napotykają na wciąż nowe zagadnienia, poszukują własnych rozwiązań, tworzą własny system wartości i ocen. W świetle kształtujących się postaw, aspiracji i orientacji oceniają życie w kategoriach „sensowne — bezsensowne". Ukazuje to załączona na stronie następnej tabela.

Wyraźnie przeważa wśród młodzieży szkolnej postawa pozytywnego nastawienia do życia, z uświadomieniem sobie istniejących trudności. Prawie dwie trzecie badanej młodzieży szkolnej uznaje życie „za sensowne, ale trudne". Znacznie rzadziej pojawiają się postawy zdecydowanie aprobujące życie od strony sensu i zadowolenia (zdecydowanie optymistyczny stosunek do życia). Interesująca jest kategoria młodzieży zadowolonej zasadniczo z życia,

Tab. 4. Postawy młodzieży wobec sensu życia (dane w %)

Kategorie postaw	Skarżysko Kamienna N = 122	Sierpc N = 116	Zduńska Wola N = 186	Razem N = 424
życie jest bezsensowne i można w nie zwątpić	9,0	1,7	7,5	6,4
nie dostrzegam w życiu zbyt wiele sensu, ale życie daje mi zadowolenie	18,0	9,5	10,7	12,5
uważam życie za sensowne, ale trudne	56,6	75,9	60,8	63,7
życie jest sensowne i daje mi zadowolenie	15,6	12,9	21,0	17,2
brak danych	0,8	—	—	0,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

chociaż nie dostrzegającej w nim zbyt wiele sensu. To umiarkowanie pesymistyczne stanowisko oscyluje między całkowitym oczarowaniem życia a całkowitą negacją wartości życia. Istnieje wreszcie niewielka, ale wyraźnie uchwytna, grupa młodzieży o całkowicie pesymistycznym nastawieniu do życia. Wątpi ona w sens życia albo go już utraciła[21]. Młodzież z większych miast częściej podważa sensowność życia niż młodzież z mniejszych miast.

Zreferowane dotychczas wyniki badań socjologicznych nie dają wprawdzie całościowego obrazu poglądów młodzieży na sens życia, ale wskazują na kilka istotnych aspektów, świadczących o jego ugruntowanym poczuciu. Deklarowane poczucie bezsensowności, oznaczające deficyt sensu życia, obejmuje bardzo cienką warstwę społeczną, zamykającą się w granicach kilku procent (najwyżej 10%). Tylko u niewielkiej części młodzieży mamy do czynienia z nasilaniem się poczucia niezadowolenia i rezygnacji. Są to prawdopodobnie jednostki, dla których wszelkie systemy wartości są puste i nic z nich nie wynika dla życia (traktują problemy sensu życia jako pseudoproblemy), lub ci, którzy nie potrafili się odnaleźć, chociaż tęsknią za pełnym i dojrzałym życiem ludzkim. Nie można wykluczyć, że niekiedy deklaracja „życie nie ma sensu" jest podyktowana przez modę lub przekorę, według której przyjęte jest mówienie: „życie jest nonsensem".

Znacznie więcej jest natomiast ludzi młodych, którzy pod wpływem konkretnych przyczyn i warunków życiowych przeżyli kiedyś momenty rozcza-

[21] W społeczeństwie zachodnioniemieckim np. w 1978 r. 56% badanych nie spotkało się z poczuciem bezsensu u innych (w 1963 r. — 58% badanych). Zob. G. Schmidtchen. *Die Situation der Frau. Trendbeobachtungen über Rollen- und Bewusstseinsänderungen der Frauen in der Bundesrepublik Deutschland.* Berlin 1984 s. 231.

rowania i załamania, a nawet poczucie zwątpienia w sens życia. Były to jednak stany przejściowe, mijające wraz z ustaniem działania określonych przyczyn. Jeżeli nawet — jak chcą niektórzy — jesteśmy do pewnego stopnia społeczeństwem sfrustrowanym, to z pewnością nie jesteśmy społeczeństwem bez „systemów sensotwórczych". Mało jest ludzi młodych w Polsce, którzy rezygnują w sposób trwały z prób rozwiązywania zaistniałych konfliktów, dylematów życiowych i niepokojów egzystencjalnych, poddających się pesymistycznej lub nihilistycznej negacji życia. Wzrasta zaś liczba tych, którzy nie chcą żyć z dnia na dzień, być anonimowym kółkiem w trybach ogromnego systemu społecznego, lecz chcą odkrywać sens swojej obecności w społeczeństwie i świecie[22]. Wbrew oczekiwaniom warunki kryzysu społeczno-gospodarczego nie stały się priorytetowym źródłem subiektywnego poczucia zagrożenia i stresów życiowych. Prawdopodobnie u młodzieży szkolnej te czynniki nie odgrywają tak ważnej roli, jak u ludzi dorosłych.

Młodzież szkolną cechuje wysoki — nawet zaskakująco wysoki — poziom ogólnego zadowolenia z życia. Zagadnienie sensu życia stanowi dla niej żywotny i ważny problem. Młodzież często o nim rozmyśla i wyraża w zasadzie pozytywny stosunek do życia. Zadowolenie z życia jest dogodnym stanem psychicznym dla kształtowania się osobowości człowieka. Przyczyny rozmyślań o sensie życia są tak zróżnicowane, że nie sposób ująć je w jednej formule. Mogą to być konkretne sytuacje życiowe, jak na przykład zbliżanie się egzaminu dojrzałości, wybór zawodu, doświadczenie samotności, bezowocne cierpienia i utrapienia, zawód miłosny, strata bliskiej osoby, złe warunki życia rodzinnego (rozbicie rodziny, alkoholizm), konflikty z otoczeniem, problemy natury religijno-światopoglądowej i moralnej, świadomość własnych niedostatków i niedoskonałości, nuda i pustka życiowa itp.

Odwieczny niepokój człowieka, kruchość jego własnej egzystencji, pragnienie znalezienia stałego porządku i ukształtowania życia tak, by dawało ono poczucie moralnej słuszności, skłaniają również do rozmyślań nad sensem ludzkiego życia. Zwłaszcza fakt nieuchronnej śmierci, perspektywa przeraźliwego umierania, prowokuje nie tylko doświadczenie niepokoju, ale i zachęca do stawiania pytań o kryteria życia wartościowego i jakość celów mających znaczenie moralne. Wydaje się, że szczególnie w przełomowych i węzłowych punktach życia ludzkiego jednostka przeżywa i uświadamia sobie tajemnicę własnego istnienia, fenomen przemijania oraz wydobywa z głębi serca i umysłu to co istotne.

Inaczej kształtują się przyczyny rozmyślań o sensie życia u młodych, inaczej nieco u starszych. Jeżeli u tych drugich źródła refleksji nad sensem życia mają bardziej „całościowy" wymiar i wiążą się z ograniczonością istnienia i wszelkimi „trudami istnienia", to u młodzieży mają one bardziej doraźny i konkretny charakter, wynikający z określonych sytuacji życiowych. Po-

[22] Por. Z. Kawecki, *Trudne problemy światopoglądowe młodzieży maturalnej (I)*, „Oświata i Wychowanie" 1983 nr 15 s. 13—19.

trzeba odkrycia sensu przybiera w świadomości młodzieży kształt poszukiwania konkretnego planu życiowego, wyobrażeń o przyszłości, o ideale własnych dążeń itp. I młodzi, i dorośli chcą żyć rozumnie oraz działać w sposób celowy. Problematyka sensu życia nie należy do „sfery odległej".

Uznawane wartości a sens życia

Truizmem socjologicznym jest twierdzenie, że człowiek dla zachowania równowagi psychicznej, rozwoju osobowego i normalnego funkcjonowania w społeczeństwie potrzebuje celów i wartości. M. Przełęcki podkreśla nawet, że „pojęcie sensu życia związane jest nierozerwalnie z pojęciem wartości, co więcej, w pewnych swych zastosowaniach do pojęcia wartości po prostu się sprowadza"[23]. Uznawane wartości oraz będące ich uzewnętrznieniem aspiracje i dążenia życiowe są w znacznej mierze z kolei wyznacznikiem postaw i zachowań ludzkich dotyczących samego siebie, innych ludzi i otaczającego świata.

Intelektualny i emocjonalny wybór określonego systemu wartości tworzy swoistą „filozofię życia" młodzieży. „Nie można być prawdziwie wolnym — zauważył Jan Paweł II w słowie do młodzieży przed Apelem Jasnogórskim w Częstochowie 18 czerwca 1983 r. — bez rzetelnego i głębokiego szacunku do wartości". Jeżeli osoba nie poddaje swoich działań pewnemu punktowi widzenia, określonej hierarchii wartości, jej działanie traci powoli sens, staje się bezsensowne („byt bez sensu").

Jak słusznie zauważa się w *Ogólnej Instrukcji Katechetycznej*, wydanej przez Kongregację do Spraw Duchowieństwa, „człowiek w okresie dojrzewania próbuje uporządkować własną wizję życia, bieg swojej egzystencji według pewnych głównych i podstawowych wartości. We wczesnej młodości czuje się dziś człowiek jakby pochłonięty przeciwstawnymi «wartościami». Ten właśnie fakt zaostrza w dorastającym człowieku konflikt między różnymi wartościami, których poszukuje, i nastawia go na odrzucenie wartości, których nie zauważa w życiu dorosłych" (nr 85).

Z socjologicznego punktu widzenia sens życia jest odnoszony do takiego systemu wartości, który można uznać za charakterystyczny dla pewnej grupy czy zbiorowości lub za rozpowszechniony w danym środowisku społecznym. Jest to sens w świetle społecznie uznanych wartości. Deklarowanie określonych ocen lub ich przeżywanie traktuje się jako szczególnego rodzaju fakt społeczny[24]. W każdej grupie społecznej ludzie mają wyobrażenia o tym, co cenne, czego pragną lub unikają — o coś zabiegają.

---

[23] M. Przełęcki. *Sens a wartości*. „Studia Filozoficzne" 1981 nr 4 s. 73. Por. D. Sleszyński. *Osobowość, zachowanie, sens życia*. „Więź" 21:1978 nr 9 s. 25—31.

[24] Por. Z. Ziembiński. *„Sens życia" a system wartości*. „Studia Filozoficzne" 1984 nr 4 s. 80—82.

Od strony społecznej „wartości są na ogół uważane za uwzorcowane wyobrażenia o tym, jaka jest treść przypisywana przez ludzi obiektom, z którymi stykają się oni; na tej podstawie obiekty te ocenia się jako przydatne"[25]. Wartości wyróżniają jednostkę lub charakteryzują grupę według tego, czego się pragnie, co wpływa na wybór środków i celów działania. Z punktu widzenia działań ludzkich wartości są imperatywami dla jednostki, nakazującymi prowadzenie i popieranie określonych kierunków bądź typów działań wobec zbiorowości i własnej roli w zbiorowości[26]. Inaczej mówiąc, wyrażają one standardy selekcji różnych alternatyw pojawiających się w danej sytuacji. Pełnią funkcję swoistego „filtru" dla zachowań ludzkich.

Według S. Ossowskiego z wartościami wiąże się to wszystko, co jest dla nas istotnie atrakcyjne, co odczuwamy jako coś pożądanego lub żywimy przekonanie, że powinno być dla nas istotne i atrakcyjne[27]. Wartości stają się zarówno celami, do których jednostki dążą, jak i mechanizmami selekcji zachowań. W tym sensie C. Kluckhohn określa wartość jako „koncepcję czegoś godnego pożądania, wyrażoną explicite lub implicite, charakterystyczną dla jednostki lub grupy, koncepcję, która wpływa na selekcję spośród dostępnych sposobów, środków i celów działania"[28].

Wartości ujmujące stosunek emocjonalny podmiotu do przedmiotów, pojawiające się w ocenach ludzkich jako pożądane i pociągające (świadomość wartości), mają status aksjologicznie neutralny. W czysto opisowej definicji wartości brak jest zabarwień normatywnych w sensie wartości „dobre" lub „złe", „prawdziwe" lub „fałszywe". W referowanych badaniach socjologicznych ujmowaliśmy wartości poprzez opinie respondentów na temat tego, co jest ważne w życiu, co warto osiągnąć, co nadaje życiu sens, co wreszcie jest na tyle istotne, że nawet warto w jego obronie poświęcić życie. Z tych opinii wyprowadza się wnioski o postawach i o rzeczywiście uznawanych wartościach.

Drugie ograniczenie jest związane z wnioskowaniem o wartościach uznawanych przez młodzież (grupowa hierarchia wartości) z wartości uznawanych przez poszczególne jednostki. Tymczasem wartości przyjęte w pokoleniu młodzieży nie są zwykłą sumą wartości jednostkowych, uwarunkowanych cechami osobowościowymi jednostek. Wypowiedzi młodzieży mogą być swoistym splotem tego, co jest uznawane i cenione w środowisku z tym, co badani cenią osobiście, co wiąże się z ich doświadczeniem życiowym. Niekiedy występuje pokusa ujawniania nie własnych uzewnętrznionych wartości, lecz tego, co jest cenione wysoko w społeczeństwie, co pozwala wypaść korzystnie w ocenie ankietera.

---

[25] T. Parsons. *Struktura społeczna a osobowość.* Warszawa 1969 s. 206.

[26] Zob. tenże. *Structure and Process in Modern Society.* Glencoe 1960 s. 172.

[27] Zob. S. Ossowski. *Konflikty niewspółmiernych skal wartości. Z zagadnień psychologii społecznej.* W: *Dzieła.* T. 3. Warszawa 1967 s. 73.

[28] Cyt. za D. Dobrowolską. *Studia nad znaczeniem pracy dla człowieka.* Wrocław 1974 s. 77.

To wszystko nakazuje ostrożność w interpretacji i uogólnianiu wyników. Szczególnie zaś należy pamiętać, że przeprowadzona „operacja", zmierzająca do odtworzenia ogólnie przyjętej w środowisku młodzieżowym hierarchii celów życiowych, ma przede wszystkim charakter statystyczny i prowadzi do ustaleń o hipotetycznym charakterze.

W niniejszym badaniu wartości nadających sens życiu przedstawiono respondentom do wyboru 14 z nich, z możliwością dodania od siebie wartości nie zamieszczonych w kafeterii pytania. Lista ocenianych wartości odpowiadała różnym potrzebom i tendencjom poszczególnych jednostek oraz koncentrowała się na wartościach określających szeroko rozumianą filozofię życiową młodzieży. Chociaż kafeteria pytania składała się z wielu pozycji, to liczba wyborów była ograniczona (do czterech). Oto wskazane wartości:

A — miłość, wielkie uczucie;
B — zdobycie ludzkiego zaufania, przyjaciół, którzy człowieka lubią i szanują;
C — szczęście rodzinne, poczucie, że żyje się dla dobra najbliższych, własnych dzieci itp.;
D — znalezienie własnego miejsca w społeczeństwie, poczucie, że jest się w nim przydatnym i potrzebnym;
E — pieniądze, komfort życia, dobrobyt, przyzwoita pozycja materialna;
F — wykształcenie, dążenie do wiedzy;
G — praca, którą się lubi;
H — bogactwo wrażeń, zakosztowanie wszystkiego, choćby za cenę przykrości;
I — zdobycie indywidualności, własnego oblicza, umiejętności bycia sobą;
J — wiara w jakąś wielką ideę;
K — głęboka wiara religijna;
L — działanie, dążenie do wybranego celu;
Ł — pozostawienie po swoim życiu jakiegoś trwałego śladu;
M — spokojne życie bez żadnych niespodzianek.

Istnieje wiele wartości nadających sens życiu, uznawanych przez młodzież szkolną z małych i średnich miast, często dających się realizować łącznie, niekiedy wchodzących w rozmaite kolizje. Sens życia — jak wynika to z przeprowadzonych badań — wiązał się bardzo często z pożądaniem i realizacją celów oraz wartościowych dążeń. Wśród wartości nadających sens życiu naczelne miejsce zajmuje szczęście rodzinne, troska o dobro własnych dzieci, ich wykształcenie i wychowanie. Rodzina i szczęście rodzinne to naczelne cele życiowe pokolenia lat siedemdziesiątych, będące przejawem troski o możliwie szybkie zapewnienie rodzinie godziwych warunków życia i stabilizacji. Jest ona również podstawową i pierwszoplanową wartością w skali społecznej u młodzieży szkolnej lat osiemdziesiątych, rodzącą poczucie sensu i istnienia

Tab. 5. Uznawane wartości nadające sens życiu (dane w %)

Wartości (w symbolach)	Skarżysko Kamienna N = 122	Sierpc N = 116	Zduńska Wola N = 186	Razem N = 424
A	55,7	54,3	50,5	53,1
B	54,1	63,8	52,7	56,1
C	48,4	77,6	52,7	58,2
D	42,6	40,5	43,5	42,4
E	9,0	2,6	10,2	7,8
F	23,8	21,6	14,5	19,1
G	23,9	31,9	27,9	27,8
H	4,1	4,3	8,6	6,1
I	19,7	10,3	—	8,5
J	7,4	6,0	9,1	7,8
K	33,6	60,3	17,2	41,5
L	20,5	19,0	17,2	18,6
Ł	11,5	6,9	7,0	8,2
M	4,9	1,7	7,0	4,9
inne	8,1	2,6	2,1	4,0

Uwaga. Odsetek nie można dodawać, ponieważ każdy respondent mógł w swojej odpowiedzi wybrać więcej niż jedną wartość.

człowieka. Udane życie rodzinne należy do tych wartości, które w odczuciach (i w wyborach) badanych osób zajmuje miejsce naczelne niezależne od charakteru środowiska społecznego.

Wysoko ocenione są bliskie i przyjazne kontakty z innymi ludźmi, gwarantujące zaspokojenie potrzeby bezpieczeństwa i więzi międzyludzkich, oraz wielka miłość. Równocześnie sensu życia szuka się w dążeniu do tego, by być użytecznym dla innych, w działalności dla drugich, w poszukiwaniu zaspokojenia potrzeby akceptacji ze strony otoczenia. Dążenia indywidualne są jednak silniej rozbudowane niż dążenie o szerszych odniesieniach społecznych. Dążenia skierowane na dobro innych, a więc skłonności o charakterze altruistycznym, zostały zdominowane przez tendencję do zamykania się w obrębie małych grup. Sprzyja to upowszechnianiu się wzorców życia dla siebie i swoich najbliższych, a nawet skrajnego egoizmu, będącego zaprzeczeniem chrześcijańskiej zasady miłości bliźniego.

Stosunkowo wysoko jest hierarchizowana głęboka wiara religijna. Wartość ta jest wybierana przez ponad dwie piąte badanych osób. Wiara jako wartość duchowa stanowi poszerzenie i pogłębienie wyznawanego przez większość młodzieży „przyziemnego" ideału rodzinno-stabilizacyjnego. Środkową pozycję wśród wartości nadających sens życiu zajmuje wykształcenie i dążenie do wiedzy, praca, którą się lubi, oraz działanie i dążenie do wybranego celu (wszechstronny rozwój osobowości)[29].

[29] Dążenie do realizacji potrzeby sensu życia kojarzy się raczej z aktywnością zapewniającą poczucie społecznej przydatności niż ze stanem posiadania dóbr materialnych. Por. K. Kiciński, J. Kurczewski. *Poglądy etyczne młodego pokolenia Polaków.* Warszawa 1977 s. 39.

Marginesowo są deklarowane takie cele, jak dążenie do ryzyka, służba wielkiej idei, troska o nadmierne gromadzenie dóbr materialnych jako niosące sens życia. Niezbyt często zaznacza się dążenie do samorealizacji poprzez niezwykłe czyny lub udział w szerszych programach społecznych. Niechętne przyznawanie się do dążeń w zakresie wygodnego „urządzenia się w życiu" (często kosztem innych) nie świadczy bynajmniej o braku postaw konsumpcyjnych w środowiskach młodzieżowych. Dążenie do gromadzenia dóbr materialnych („jak najmniej dać, jak najwięcej wziąć") są prawdopodobnie znacznie częstsze niż wynikałoby to z wypowiedzi ankietowanych osób. Zdobycie określonych dóbr materialnych jest także ważne jako punkt wyjścia do założenia rodziny.

Z innych wartości wysuwanych przez samą młodzież można wymienić jeszcze m.in. pomoc dla drugich, wiarę w ludzi, życie dla drugich, wiarę we własne możliwości, ambicję, aktywne uczestnictwo w życiu kulturalnym, poszukiwanie prawdy, postępowanie zgodne z własnymi ideałami, walkę z samym sobą, wolną wolę i wreszcie samo życie. Te wartości są dystansowane przez wiele innych, odgrywających bardziej doniosłą rolę w aspiracjach młodego pokolenia.

Generalnie rzecz biorąc, obraz uznawanych wartości przez młodzież szkolną lat osiemdziesiątych zbliża się do przyjmowanego przez młodzież lat siedemdziesiątych. Młodzież ta „nie deklaruje chęci wpływania na losy świata, społeczeństwa, narodu; pole możliwości własnego działania ogranicza się do życia rodzinnego, towarzyskiego, koleżeńskiego itp. Dominują tu wartości i postawy afiliacyjne, nakierowane na relacje face to face w małej grupie, na zapewnienie jednostce życia spokojnego — pozbawionego gwałtownych napięć, zaskoczeń zła, niesprawiedliwości, nie zmuszającego do udziału w konfliktach, walkach, w decydowaniu o życiu społecznym i przyjmowaniu odpowiedzialności za losy kraju"[30]. Dominuje więc nastawienie na zaspokajanie osobistych potrzeb i urzeczywistnianych indywidualnych potrzeb w kręgu rodzinno-przyjacielskim (prywatyzacja celów życiowych, stabilizacja życiowa) oraz niechęć do celów związanych z szerszą działalnością społeczną, w szerszych strukturach społecznych (niedowład zainteresowań problematyką ogólnospołeczną)[31].

Rzadko zdarza się, by jedna wartość była nosicielką sensu życia, by jednostka szukała go w jednej sferze aktywności życiowej. Zazwyczaj mamy do czynienia z wiązką celów i wartości. Próbowaliśmy jednak ustalić hierarchię wartości „najważniejszych z ważnych". Wybory jednorazowe wartości ułożyły się w trzech badanych środowiskach społecznych w następującą złożoną strukturę: głęboka wiara religijna (16,8%), szczęście rodzinne (16,3%), zdobycie ludzkiego zaufania i przyjaciół (13,7%), znalezienie własnego miejsca

[30] F. Iniewski, B. Czyżkowska, M. Libiszowska, F. Bocian. *Ideowo-moralne postawy młodzieży i determinujące je czynniki.* „Badania Oświatowe" 1981 nr 2 s. 39.

[31] Zob. Aleksandrowicz, jw. s. 3.

w społeczeństwie (12,7%), miłość i wielkie uczucie (12,5%), dążenie do wybranego celu (6,8%), bogactwo wrażeń (3,1%), pieniądze i komfort życia (2,4%), wykształcenie i dążenie do wiedzy (2,1%), zdobycie indywidualności (2,1%), wiara w jakąś wielką ideę (1,4%), pozostawienie po sobie jakiegoś trwałego śladu (1,2%), praca, którą się lubi (0,5%) i spokojne życie, bez niespodzianek (0,2%).

Część respondentów, wbrew podanej instrukcji, dokonała wyborów wielokrotnych (7,3% badanych) lub podawała inne wartości (1,4%). Wybory wielokrotne i jednorazowe ukazują zbliżony obraz uznawanych wartości, przesuwa się tylko nieco kolejność wybieranych wartości. Na czele pozostają wartości stabilizacyjno-afiliacyjne. „Udane życie rodzinne" należy do tych celów, które w odczuciach badanych osób zajmują prawie zawsze miejsce naczelne, będące gwarancją szczęścia i bezpieczeństwa jednostki. Łącznie z dwiema innymi wartościami stabilizacyjnymi („A" i „B") skupia na sobie uwagę 42,0% badanych. Udane życie rodzinne, zdobycie ludzkiego zaufania i przyjaciół oraz wielka miłość stanowią podstawę systemu aksjologicznego młodzieży szkolnej w perspektywie nadawania życiu sensu[32].

Wartości dotyczące współżycia z ludźmi mają charakter uniwersalny i w niewielkim stopniu podlegają modyfikacjom, ale są zawężone do kręgu prywatno-rodzinnego. Tendencja do zawężania zakresu przedmiotów postaw do sfery życia prywatnego oznacza, że wartości i cele społeczne są traktowane „jako instrumentalne wobec celów indywidualnych lub też funkcjonują one w świadomości młodzieży jako dwie, nie korespondujące ze sobą sfery: sfera wartości i sfera postaw «uroczystych», których manifestowanie nie wymaga konkretyzacji w życiu codziennym, oraz sfera wartości codziennych i celów indywidualnych..."[33]

Należy raz jeszcze podkreślić miejsce wartości i celów religijnych, które „awansowały" w wyborach jednorazowych i znalazły się na pierwszej pozycji. Aprobata wartości religijnych nie narusza dominującego syndromu postaw afiliacyjnych, nakierowanych na syntonię w bezpośrednich kontaktach z innymi, zapewniających bezpieczne życie bez konfliktów i napięć. Te tendencje mogą być jeszcze wzmacniane przez pewne formy doświadczenia religijnego.

W wyborach jednorazowych straciły na znaczeniu praca i wykształcenie jako główne cele życiowe. Może to być wskaźnikiem, że w akceptowanej przez młodzież hierarchii dążeń życiowych są one traktowane jako wartości instrumentalne bądź oczywiste[34]. Zaskakuje szczególnie niska pozycja wy-

[32] Por. Rostek, jw. s. 145—153.

[33] Iniewski, Czyżkowska..., jw. s. 39.

[34] Wśród badanych finalistów I Olimpiady Artystycznej (lata 1976—1977) dominowały dwie kategorie wartości jako nadające sens ludzkiemu życiu: praca i miłość. Szczególnie silnie zaznaczyły się wartości interpersonalne. Zob. E. Majchert. *Postawy wobec sztuki a świat wartości młodzieży (na podstawie badania finalistów Olimpiady Artystycznej)*. W: *Wartości w świecie dziecka i sztuki dla dziecka*. Red. M. Tyszkowa, B. Żurakowski. Warszawa 1984 s. 90—91.

kształcenia, które było i jest cenioną wartością społeczną i atrakcyjnym celem życiowym — mimo zmian w społeczeństwie polskim[35]. Siła motywacyjna wykształcenia osłabła w całym społeczeństwie, chociaż pozostaje ono wartością motywacyjną ze względu na swoje funkcje pozaekonomiczne. Pozostałe cele i dążenia życiowe są lokowane bardzo nisko i dystansowane przez wiele innych wartości, odgrywających bardziej doniosłą rolę w aspiracjach młodego pokolenia, zajmujących priorytetowe miejsce w hierarchii uznawanych celów życiowych.

Według Z. Płużek można podzielić ludzi na dwie grupy ze względu na rodzaj wybieranych celów: „takich, którzy w swojej historii życia mogą wskazać na jakąś centralną ideę, centralny motyw, któremu wszystko inne jest podporządkowane i któremu służy całe życie. Cel taki realizuje się stopniowo i bardzo powoli, nieraz w ciągu całego, długiego życia. Druga grupa ludzi nie wykazuje w swojej biografii takiej centralnej idei wiodącej, lecz raczej cały łańcuch krótkotrwałych celów, i podobnie jak w łańcuchu poszczególne ogniwa się łączą ze sobą, tak i te „małe" i krótkotrwałe cele łączą się tworząc łańcuch celów ze sobą jakoś powiązanych. Jedna i druga forma, stawiania sobie celów i ich realizacja może być pozytywna, byleby cele i wartości były świadomie wybierane i byleby nie było luk pomiędzy ogniwami łańcucha. Wybór jednej z dróg formowania się celów jest zależny od cech osobowości, a nie tylko od poziomu inteligencji"[36].

Trudno jest rozstrzygnąć, na ile dokonane przez młodzież szkolną wybory jednorazowe wskazują na obecność „centralnych idei". Są to raczej pewne wybijające się „tendencje" w różnorodnych syndromach wartości, nacechowanych konkretną sytuacją życiową młodzieży i jej dotychczasowymi doświadczeniami. Wartością porządkującą, w pewnym sensie dominującą nad pozostałymi, jest szczęście rodzinne. Można by nawet powiedzieć, że wartości „stabilizacyjno-mikrośrodowiskowe" organizują i hierarchizują całość systemu wartości, przez co kierunkują życie młodych (ustabilizowane życie w małych grupach, bezpośrednie i spontaniczne więzi osobowe).

Rzadko jednak — jak się wydaje — pełnią one funkcje „centralnych idei" czy orientacji fundamentalnych. W każdym bądź razie młodzież szkolna znacznie częściej znajduje w wartościach stabilizacyjno-rodzinnych satysfakcję życiową i motywację do działań niż w sferze wartości intelektualnych, estetycznych, ideowych i prospołecznych. Nie można jednak zapomnieć, że rodzina może stanowić teren realizacji wszystkich tych wartości. Zorientowanie na wartości rodzinne jest świadomym wyborem większości młodzieży.

Uznawane cele i dążenia nadające sens życiu — jakkolwiek dalekie od doskonałości — stanowią dobrą podstawę do pracy wychowawczej, wskazu-

---

[35] Zob. M. Jarosz. *Frustracja młodych Polaków*. „Studia Socjologiczne" 1985 nr 3—4 s. 262—263.

[36] Z. Płużek. *Człowiek w poszukiwaniu siebie samego*. W: *Człowiek, istnienie i działanie*. Red. R. Darowski. Kraków 1974 s. 10.

jącej coraz to nowe i bardziej wartościowe cele oraz pobudzającej do ich wyboru. Należy dbać o to, by człowiekowi nie brakowało wartościowych celów, o ważności których jest on silnie przekonany. Od mniej ważnych celów łatwiej jest przejść do celów bardziej zasadniczych niż od poczucia bezsensu do usensownienia życia w kategoriach realnych. Ważne jest, by ten sens wypełniały cele doniosłe z moralnego punktu widzenia, przynoszące poczucie szczęścia jednostkom i wywierające pozytywny wpływ na życie innych ludzi (cele na miarę możliwości młodzieży). Wartościowe zaś przekształcenia celów to symptom wzrostu.

Dla uzyskania pełniejszego obrazu uznawanych przez młodzież wartości postawiono jeszcze pytanie „otwarte", by dać możliwość szerszej odpowiedzi („Napisz kilka zdań na temat Twoich dążeń, ambicji i celów w życiu?"). Otrzymano różne zestawy wartości i celów będących przedmiotem jej dążeń. Potwierdza się pogląd ustalony na podstawie wcześniejszych rozważań, iż do najważniejszych dążeń życiowych młodzieży szkolnej należy szczęście rodzinne. Oto kilka wypowiedzi charakterystycznych: „Bardzo chciałabym mieć swoją rodzinę, kochającego męża, trójkę wspaniałych dzieci. Chcę stworzyć taką rodzinę, aby życie upływało w niej spokojnie, aby wszyscy byli szczęśliwi i żyli w głębokiej wierze religijnej" (IV, dz.); „Chciałabym założyć rodzinę, ale nie taką, jaką mam obecnie. Chciałabym, aby wszyscy moi domownicy czuli się razem dobrze, aby nigdy nie było w moim domu smutku, łez, przygnębienia i strachu" (IV, dz.).

Celem, który młodzież pragnie osiągnąć w najbliższej przyszłości, jest pomyślne ukończenie szkoły i ewentualne (dla wielu) kontynuowanie nauki na wyższej uczelni. Do często wymienianych celów życiowych należy zdobycie odpowiedniego zawodu i wykonywanie pracy przynoszącej satysfakcję. Młodzież ta pragnie, aby praca sprawiała jej przyjemność, ale jednocześnie była pożyteczna dla innych i dla całego społeczeństwa. Oto kilka wypowiedzi ilustrujących ten typ nastawień życiowych: „Moim największym celem na razie jest skończenie z dobrym wynikiem szkoły, znalezienie przyjaciela, potem zdanie matury, dostanie się na studia lub do szkoły pomaturalnej, założenie rodziny z człowiekiem kochanym" (II, dz.); „Moim podstawowym celem jest teraz ukończenie szkoły. W przyszłości chciałbym znaleźć ciekawą pracę, która przyniosłaby mnie i innym korzyści i zadowolenie" (IV, ch.).

Wyraźnie mniejszą popularnością cieszą się takie cele, jak pomaganie innym, spokojne życie, prowadzenie życia zgodnego z wiarą, pragnienie pozostawienia trwałego śladu po swoim życiu, a także przeżycie wielkiej miłości. W porównaniu z poprzednio ustaloną hierarchią wartości zyskały na znaczeniu wartości związane ze zdobywaniem wiedzy i pracą. Straciły nieco na wadze wartości afiliacyjne (przyjaciele, miłość), z wyjątkiem szczęścia rodzinnego. Dążenia i cele, opisane przez młodzież w pytaniu „otwartym", są bardziej konkretne i związane z najbliższą przyszłością.

Tylko nieliczne wypowiedzi młodych świadczą o wyraźnie zachwianym poczuciu sensu i dezorientacji co do własnych celów życiowych: „Liczy się tylko chwila obecna, teraźniejszość. Nie myślę o tym, co chciałbym, i tak w naszych warunkach trudno cokolwiek zrealizować" (IV, ch.); „Życie nie ma sensu, i tak sprowadza się wszystko do śmierci" (IV, ch.); „Nie mogę znaleźć konkretnego celu w życiu. Dawniej myślałem, że to szkoła, nauka, ale to nie jest to. Sam nie wiem, co będzie dalej. Bezsens. Wydaje mi się, że teraz jedynym celem jest szukanie (a może bierne czekanie?) celu życia (IV, chł.); „Życie nie ma sensu. Przynajmniej takie jak to — kryzys, kryzys, kryzys!!!" (II, dz.); „Będąc w szkole podstawowej miałam wytyczony cel w życiu, do którego uparcie dążyłam. Byłam bardzo dobrą uczennicą. Wydaje mi się, że jestem osobą słabą psychicznie i pierwsze niepowodzenia w szkole średniej całkowicie przekreśliły moje dążenia do celu. Obecnie jest mi wszystko jedno" (II, dz.).

Nihilizm czy poczucie bezsensu, który w różnych swoich formach odzwierciedlają przytoczone odpowiedzi, „polega na zaprzeczeniu sensowi ludzkiego istnienia, w tym także istnienia własnego. Może on u młodzieży wystąpić zarówno pod wpływem pojedynczego, wstrząsającego przeżycia, jak też — co występuje częściej — pod wpływem ciągu traumatyzujących zdarzeń, w wyniku których traci się wiarę w ludzi bądź w samego siebie. Mogą to być na przykład chroniczne niepowodzenia szkolne, a zwłaszcza doznana niesprawiedliwość i poniżenie. W skrajnym przypadku nihilizm może prowadzić do samobójstwa"[37]. U podstawy postaw aprobujących bezsens życia leżą różnego rodzaju stresy powodowane przez rodzinę, układy pozarodzinne lub ogólnie „życie".

Podsumowując tę część rozważań należy stwierdzić, że młodzież w ogromnej większości przywiązuje wagę do posiadania określonego celu, który nadałby życiu sens. Są to cele niezbyt ambitne, mieszczące się w „zasięgu ręki". Wśród aprobowanych celów wyróżnia się przede wszystkim nastawienie na rodzinę, ale także ukończenie szkoły i podjęcie interesującej pracy. Preferowane cele mają częściej charakter wartości indywidualnych niż społecznych, częściej wartości codziennych niż religijnych, częściej konkretnych niż ogólnych. Wybierane wartości pozwalają człowiekowi na stopniowe aktualizowanie własnych możliwości, co daje na ogół poczucie zadowolenia i radości. Są to wartości o charakterze instrumentalnym, związane z celami bliższymi. Istnieje niebezpieczeństwo przekształcania się uznawanych celów życiowych w postawy konsumpcyjne i hedonistyczne, czyli uznawanie za sensowne tego, co użyteczne, co przynosi radość i przyjemność, co można doświadczyć w sposób wymierny i bezpośredni.

Część młodzieży wykazuje symptomy zachwianego poczucia sensu życia (od 5% do 10% badanych), co wskazywałoby, że w ich życiu nie mieszczą

[37] I. Obuchowska. *Okres dorastania.* Warszawa 1983 s. 77.

się funkcjonalnie pomocne wartości. Zagadnienie sensu życia sprowadza się bowiem do urzeczywistniania wartości[38]. Pesymizm oraz brak wiary we własne siły i możliwości prawdopodobnie wzrasta, gdy idzie o realizację wartości w życiu społecznym i politycznym, czyli poza granicami życia rodzinnego.

Deklarowane przez młodzież wartości, nadające sens życiu, nie są najwyższej jakości, są w znacznej mierze praktyczne i zabarwione egocentrycznie. Mogą one przyczyniać się do osiągnięcia pewnej równowagi psychicznej, ale nie są w stanie dostarczyć sensu życia na dłuższą metę. „Sens życia nie zawsze da się sprowadzić do zespołu wartości instrumentalnych, dzięki którym realizuje się zamierzenia życiowe. Sens życia wyraża się także — niekiedy jedynie — w wierności wartościom, które cenimy, chociaż ta wierność może być — z punktu widzenia utylitarnej koncepcji życia — zgoła nieopłacalna"[39]. Sens życia jako dążenie i realizacja nie jest stanem trwałym lecz rozwojowym. W poszukiwaniu codziennych ideałów życiowych młodzież szkolna jest realistyczna, tzn. liczy się z konkretnymi możliwościami i zna mechanizmy realizacji wybranych wartości życiowych.

Religia a sens życia

Sens życia jest jakością, której w całej okazałości nie możemy doświadczyć w jednej chwili i zaraz, jest stanem rzeczy nie pozostającym w stałej postaci, wartością przeżywaną w wymiarze całego życia (przeszłość, teraźniejszość i przyszłość). Nie utożsamia się z tanim optymizmem, zamykającym oczy na cienie i półcienie życia. Poczucia sensu życia nie są w stanie podważyć drobne niepowodzenia, jakie nas nieustannie spotykają, ani przejawy zła i niewdzięczności, jakich doznajemy ze strony otoczenia społecznego.

Dynamiczne rozumienie sensu życia odkrywa przed człowiekiem ogromne możliwości rozwojowe. Ważne jest, aby afirmować życie mimo jego niedostatków oraz przyczynić się do tego, by było ono bardziej wartościowe. Żyć refleksyjnie znaczy poszukiwać sensu i znaczenia życia w jego kształtach rzeczywistych. To także dla wielu oznacza zwrócenie się do Boga w poszukiwaniu własnej tożsamości. Religia daje głębszy wymiar (sakralny) ludzkiemu życiu, ujmuje „całościowo" doświadczenie człowieka, daje wielkie możliwości wyboru w zależności od potrzeb i charakteru jednostki[40].

Według V. E. Frankla ludzka wiara w sens życia jest kategorią transcendentalną, „wydłużającą" ludzkie widzenie i myślenie. Człowiek nie tworzy pozytywnego sensu, ale go odkrywa w życiu[41]. Transcendentne perspektywy

---

[38] Por. S. Witek. *Struktura wartości moralnych.* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 26:1979 nr 3 s. 133.

[39] B. Suchodolski. *Kim jest człowiek?* Warszawa 1985 s. 281—282.

[40] Por. J. Palyga. *Wiara a sens życia.* „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny" 1:1981 nr 4 s. 118—119.

[41] Zob. V. E. Frankl. *Homo patiens.* Warszawa 1971 s. 65.

nie alienują współczesnego człowieka, nie prowadzą do utraty poczucia własnej tożsamości, lecz nadają jego codziennej zapobiegliwości i staraniom głębszy sens oraz wartość chroniącą przed dehumanizacją. Jawi się w tym punkcie rozważań rola religii jako czynnika współkształtującego sens ludzkiej egzystencji, jako celu jednoczącego całe życie jednostkowe.

Jeżeli nawet czysto ludzkie cele, starania i zamiary, wyznaczane i uznawane przez człowieka wystarczą, by nadać życiu doraźny sens, to jednak co począć z życiem jako całością? Czemu warto i należy je podporządkować? Jak przezwyciężyć antynomię własnej egzystencji?

W religijnej koncepcji sensu życia, jaką reprezentuje chrześcijaństwo, nacisk kładzie się na człowieka i jego rozwój. „Naturalny i nadprzyrodzony wymiar człowieka pozwala stwierdzić, że sensem życia jest to, aby człowiek stał się człowiekiem. A jest nim dopiero wówczas, kiedy — mocą swego ducha — transcenduje siebie i kieruje się ku nieskończoności"[42]. W interpretacji zjawisk, w otaczającej rzeczywistości i w głębszym jej widzeniu, pomaga człowiekowi Kościół, który „zawsze ma obowiązek badać znaki czasu i wyjaśniać je w sensie Ewangelii tak, aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania, dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie" (KDK 4). Wychodzi naprzeciw antropologicznej potrzebie poszukiwania jakiegoś ostatecznego wyjaśniania życia.

Jeżeli ktoś „z jakichś względów odrzuca religię, objawienie i wiarę, dla tego niedostępne są już głębsze wymiary ludzkiego życia. Żyje on tym, co jest na przednim planie, jednowymiarowo, nie dosięga ostatecznego sensu życia"[43]. Podkreśla się, że religia spełnia w życiu wielu ludzi ważną rolę czynnika harmonizującego i integrującego osobowość, u innych motywacja religijna zajmuje niską pozycję w hierarchii uznawanych celów i wartości[44]. Według K. Rahnera „prawdziwego sensu życia ludzie nie powinni szukać w nikotynie, alkoholu, pieniądzach czy pracy, ale także nie w sławie i w historycznych dokonaniach, ponieważ wszystkie te rzeczy są przemijalne i nie mają żadnej «wiecznej trwałości». Ostateczny i prawdziwy sens życia człowieka — z racji jego otwartości (ponieważ jest duchem i cieszy się wolnością) na całość tego, co rzeczywiste i na Boską podstawę rzeczywistości — polega na tym, że ta nieskończona, ostatecznie jedyna sama w sobie posiadająca sens Boska podstawa chce się udzielić — jak wiemy na podstawie Objawienia — człowiekowi w łasce i w tym, co nazywamy bezpośrednim oglądem Boga"[45].

W sytuacji społeczeństw współczesnych występują obok siebie liczne systemy interpretacji życia, które na różny sposób rozwiązują problemy

---

[42] Kowalczyk, jw. s. 430.

[43] J. Gründel, *Doświadczenie a moralność*. „Życie Katolickie" 3:1984 nr 5 s. 94.

[44] Zob. Płużek, jw. s. 11.

[45] K. Rahner, *Mój problem*. Karl Rahner odpowiada na pytania młodzieży. Przekł. T. Szafrański. Warszawa 1985 s. 75–76.

dotyczące sensu życia i orientacji wartości (systemy religijne i świeckie). Te różne systemy światopoglądowe dostarczają człowiekowi znaczących mądrości, pozwalających żyć sensownie i wypełnić sensem życie w wymiarach globalnych[46]. Religia nie zawsze jest traktowana jako dostarczyciel „ostatecznego sensu" w procesach społecznego określenia się ludzi. W. Piwowarski — idąc za socjologami holenderskimi — przedstawia trzy fazy zachodzących przemian w pojmowaniu religii. Oto one:

a) Religia oficjalna (zinstytucjonalizowana) funkcjonuje jako dostarczyciel ostatecznego sensu i zgadza się z jednostkowymi i subiektywnymi celami ostatecznymi; dostarcza ostatecznych uzasadnień dla życia jednostkowego i zbiorowego.

b) Religia jako zinstytucjonalizowany system nie znajduje pełnego potwierdzenia w zachowaniach społecznych i nie zgadza się z subiektywnymi treściami.

c) Pojawiają się nowe treści ostateczne, wysoce subiektywne i nie skrystalizowane, świadczące o rozejściu się religii instytucjonalnej i religii operatywnej[47].

Proces przemian religijnych w analizowanej sprawie jest zróżnicowany w poszczególnych społeczeństwach i w życiu poszczególnych jednostek. W sytuacji pluralizmu konkurencyjnych światopoglądów młodym ludziom coraz trudniej jest odnaleźć swoją tożsamość, dokonać wyboru właściwych wartości i zaprogramować roztropnie swoje życie. Tam jednak, gdzie religia cieszy się uznaniem jako dająca odpowiedzi ostateczne, pewne i zdecydowane, gwarantowane przez autorytet Boski, tam staje się ona najsilniejszym wyznacznikiem myślenia i postępowania, także w poszukiwaniach subiektywnego sensu istnienia i działania człowieka. „W szukaniu sensu życia — zauważa J. Szczepański — religia gra ogromną rolę. Odpowiada ona bowiem na te pytania, które dla nauki bądź nie istnieją (dla nauki zorientowanej pozytywistycznie), bądź są przez naukę odsyłane do filozofii, a zwłaszcza do ontologii, gdzie zawsze otrzymujemy odpowiedzi hipotetyczne"[48].

Zachodzące zmiany w stosunku do wartości symbolicznych, pozwalających człowiekowi wyjść poza samego siebie w kierunku transcendencji, pociągają za sobą zmiany w sferze sensu życia. O ile dawne społeczeństwo, koncentrujące się na wartościach i symbolach mających wymiar sakralny, ułatwiało jednostce znalezienie sensu życia, to współczesne warunki życia społecznego sprzyjają „narodzinom" człowieka sfrustrowanego, który nie potrafi nadać

[46] Por. P. M. Zulehner. *Helft den Menschen leben. Für ein neues Klima in der Pastoral.* Freiburg im Breisgau 1978 s. 12—24.

[47] Zob. W. Piwowarski. *Operacjonalizacja pojęcia „religijność".* „Studia Socjologiczne" 1975 nr 4 s. 152—153.

[48] J. Szczepański. *Zapytaj samego siebie.* Warszawa 1983 s. 149—150.

sensu swojemu życiu[49]. Wraz z oddalaniem się od Kościoła pojawiają się z jeszcze większą natarczywością pytania o sens życia i charakter wartości naczelnych.

Rola religii w odkrywaniu sensu życia pozostaje w związku z intensywnością postaw religijnych. W badanych zbiorowościach młodzieży szkół średnich zdecydowana większość przyznawała się do wierzeń religijnych. Nie znaczy to, że wszyscy wierzący stawiają sobie w sposób świadomy pytanie 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.

Religia może być uznawana w funkcji „sensotwórczej" na zasadzie wyłączności lub we współpracy z innymi instancjami, lub może być uznana za neutralną w tej dziedzinie życia. Celem wysondowania właściwych opinii młodzieży na ten temat postawiono następujące pytanie: „Czy możesz powiedzieć, że tylko wiara nadaje Twojemu życiu prawdziwy sens?" Respondenci mieli do wyboru trzy alternatywy, z możliwością zawieszenia swojego sądu lub nie udzielenia odpowiedzi. Uzyskane wyniki przedstawia tabela 6.

Tab. 6. Ocena twierdzenia „tylko wiara nadaje życiu prawdziwy sens"
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Skarżysko Kamienna N = 122	Sierpc N = 116	Zduńska Wola N = 186	Razem N = 424
tylko wiara	24,6	22,4	14,5	19,6
nie tylko wiara, lecz również...	45,9	60,4	55,9	54,2
sens życia jest poza wiarą	3,3	6,0	4,8	4,7
nie wiem	24,6	8,6	24,8	20,3
brak danych	1,6	2,6	—	1,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Najwięcej młodych wybrało drugi wariant odpowiedzi: „nie tylko wiara, lecz również..." Uznają oni siłę motywacyjną wiary w odniesieniu do sensu życia, ale nie na zasadzie wyłączności. Wiara dla nich ma tę moc w powiązaniu z różnymi celami i wartościami życiowymi (motywacja religijna ma charaker równoległy do innych wartości). Prawdopodobnie brakuje tu już świa-

[49] Por. A. Acquaviva, *Rozdźwięk między teorią religii niewidzialnej a jej weryfikacją*. W: *Socjologia religii*. Wybór tekstów. Wybór i oprac. F. Adamski. Kraków 1984 s. 348.

domej i pełnej orientacji na wartości chrześcijańskie. Potrzeba religii, rozważana od strony interpretacji życia, nie zaznacza się przekonywająco.

Prawie co piąty badany uznał religię za jedynie liczącą się instancję w ustalaniu sensu życia, szczególnie wśród głęboko wierzących i przywiązanych do religii. Według nich tylko w świetle religii człowiek odkrywa sens życia i rozwiązuje nurtujące go problemy. W Bogu znajduje swoje ocalenie. Odnaleziony sens pozwala przezwyciężyć świadomość przygodności, odnaleźć pomoc i oparcie w sytuacjach zagrażających fizycznej lub moralnej integralności człowieka. Życie bez Boga oznaczałoby prawdopodobnie utratę sensu i popadnięcie w bezsens.

Niezdecydowani w sprawach religijnych, obojętni i niewierzący najczęściej nie udzielali odpowiedzi lub wybierali odpowiedzi wskazujące na szukanie sensu życia poza religią. Motywacja religijna staje się tu wyraźnie drugorzędną w porównaniu z innymi wartościami, jakie człowiek chce zdobyć. Sens życia dla tych osób tkwi przede wszystkim w miłości, życiu rodzinnym, szczęściu osobistym, pomaganiu innym, w działaniu dla dobra wszystkich lub tylko dobra własnego, z dobrej i uczciwej pracy itp. Zasięg osób odmawiających religii funkcji „sensotwórczych" zbliża się do wskaźnika osób obojętnych wobec religii i niewierzących. Poszukują oni sensu immanentnego zawartego w ziemskiej egzystencji lub popadają w pesymizm i nihilizm.

Zdecydowana większość badanej młodzieży wyraziła pogląd, że religia nadaje sens jej życiu, czyli dodatnio oceniła wpływ religii na jej życie codzienne. Młodzież licealna stosunkowo częściej niż młodzież z techników odwołuje się do religijnego wymiaru sensu życia. Warto jeszcze postawić pytanie kontrolne, ujmujące jakby od strony negatywnej związek pomiędzy religią i sensem życia. Odpowiedzi na pytanie: „Czy uważasz, że sens życia można znaleźć niezależnie od religii?" zawiera tabela 7.

Tab. 7. Ocena twierdzenia „sens życia można znaleźć niezależnie od religii"
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Skarżysko Kamienna N = 122	Sierpc N = 116	Zduńska Wola N = 186	Razem N = 424
na pewno tak	11,5	11,2	15,6	13,2
raczej tak	27,9	20,7	25,8	25,0
raczej nie	15,6	33,6	25,8	25,0
na pewno nie	17,2	19,0	5,9	12,7
nie wiem	27,0	14,6	26,9	23,6
brak danych	0,8	0,9	—	0,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Uzyskany obraz roli religii w odnajdywaniu sensu życia odbiega nieco od poprzedniego. Poszerza się krąg osób uznających za możliwe znalezienie sensu życia poza religią. Ponad trzecia część badanych osób uznaje taką możliwość. Więcej jest takich w większym mieście niż w mniejszym, więcej wśród chłopców niż wśród dziewcząt. Zaistniałą różnicę można tłumaczyć w ten sposób, że w pierwszym pytaniu badani oceniali rolę religii w swoim życiu, w drugim pytaniu ten sam problem oceniali szerzej, w odniesieniu do ludzi w ogóle. Wskaźniki osób aprobujących i dezaprobujących wyłączność religii w analizowanej sprawie są zbliżone.

Warto porównać uzyskane rezultaty z badaniami ogólnopolskimi wśród maturzystów w 1980 r. Na identycznie sformułowane pytanie udzieliło odpowiedzi „na pewno tak" 21,1% badanych, „raczej tak" — 27,9%, „raczej nie" — 25,6%, „na pewno nie" — 14,7%, „nie wiem" — 9,8%. W porównaniu z maturzystami polskimi z 1977 r. nastąpił wzrost znaczenia, jakie młodzież przywiązywała do religii jako wartości nadającej sens życiu człowieka. Wskaźnik odpowiedzi aprobujących wyłączność religii w znalezieniu sensu życia wzrósł o 10,3% (od 30,0% do 40,3%), natomiast wskaźnik odpowiedzi dezaprobujących wyłączność religii zmniejszył się o 13,6% (od 62,6% do 49,0%)[50]. W porównaniu z badaną młodzieżą szkolną oznacza to nieco mniejszą rolę przypisywaną religii przez młodzież maturalną z 1980 r.

W rozwiązywaniu problemów sensu życia religia jest szczególnie ważnym obiektem pozytywnej oceny u młodzieży wierzącej. Ten przychylny stosunek do religii badaliśmy jeszcze poprzez pytanie: „Jakie wartości Twoim zdaniem wnosi religia do życia człowieka wierzącego?" Młodzież wierząca w odpowiedzi na postawione pytanie ujawniała pośrednio wartości, których szuka w religii, młodzież luźno związana z religią mogła domniemywać, że te wartości są przedmiotem dążeń młodzieży silniej związanej z religią. Jeżeli religia ułatwia znalezienie określonych celów życiowych, to wyrazem tego będzie preferowanie przez młodych konkretnych treści jako związanych z religią. Człowiek religijny zdaje sobie na ogół sprawę z tego, jak religia działa w jego życiu, jaką rolę przypuszczalnie odgrywa w życiu innych ludzi wierzących.

Wśród najcenniejszych wartości niesionych przez religię na czoło wysuwają się te, które wskazują, że religia kieruje życiem człowieka, pomaga żyć, podtrzymuje wiarę w sens życia i wiarę w siebie („podtrzymuje na duchu"), czyni człowieka bardziej wartościowym, pomaga przetrwać. Z funkcją „egzystencjalną" ściśle wiąże się funkcja „moralna" religii. Według wielu respondentów najcenniejszą wartością głoszoną przez religię jest postulat miłości i szacunku bliźniego. Uczy ona dobroci, sprawiedliwości, wierności, uczciwości, wzbudza pragnienie pomocy innym ludziom, bycia lepszym, poczucie brater-

[50] Zob. Z. Kawecki. *Postawy światopoglądowe młodzieży* (stan, uwarunkowania, kierunki przemian). „Problemy Wyznań i Laicyzacji" 28:1985 nr 4 s. XXIII; Tenże. *Światopogląd młodzieży*. „Argumenty" 1983 nr 48.

stwa, powstrzymuje przed złem (opanowanie instynktów) i inspiruje do czynienia dobra[51].

Znacznie rzadziej podkreślane są wartości religijne sensu stricto, jak wiara w życie wieczne, nadzieja na eschatologiczną przyszłość, bezpośredni kontakt z Bogiem, zbawienie duszy, bogactwo życia duchowego oraz wartości światopoglądowe związane z dążeniem do prawdy, poznania świata i ludzi. Osoby niewierzące z reguły negatywnie oceniają możliwości aksjologiczne religii. Nie są oni zdolni do widzenia spraw rzeczywistości nadprzyrodzonej. Sprowadzają do zera ingerencję czynnika nadprzyrodzonego w ich życie codzienne.

Jest wreszcie znaczna grupa młodzieży, która nie potrafi w ogóle wskazać na wartości pochodzące z inspiracji religii (Skarżysko Kamienna — 20,5%, Sierpc — 11,2%, Zduńska Wola — 22,6%). Może to pośrednio wskazywać, że religia w ich życiu pełni faktycznie rolę drugorzędną lub minimalną. Wartości religijne nie spełniają ani pozytywnej, ani negatywnej funkcji w ich życiu codziennym.

Priorytet funkcji egzystencjalno-moralnych religii potwierdzają wcześniejsze badania socjologiczne. Według opinii młodzieży szkół warszawskich w latach 1973—1974 religia okazała się nośnikiem wartości allocentrycznych, emocjonalnych i perfekcjonistycznych. Wartość religii polegała na tym, że uczy ona kochać człowieka, daje pociechę w chwilach załamania i depresji, proponuje model życia moralnego oraz mobilizuje do pracy nad sobą[52]. Studenci badani w połowie lat sześćdziesiątych odpowiadali najczęściej, że łatwiej jest być człowiekiem wierzącym, ponieważ religia ułatwia ludziom życie, daje oparcie w trudnych momentach oraz pocieszenie w samotności. Religia gwarantuje cel życia, ułatwia doskonalenie jego wartości, wskazuje na zasady postępowania i kryteria ocen[53].

Wśród młodzieży katechizowanej ponad 90% badanych stwierdziło, że religia jest potrzebna współczesnemu człowiekowi, ale większość odnosiła tę

---

[51] Według badań F. Adamskiego „moralne" motywy wiary nabierają większego znaczenia u osób z osłabioną wiarą i mogą być przysłowiową deską ratunku przed zupełną niewiarą (F. Adamski. *Postawy i praktyki religijne młodzieży*. „Znak" 28:1976 nr 3 (261) s. 394). Młodzież maturalna z 1980 r. bardziej interesowała się „moralną" warstwą religii (religijne sankcje norm moralnych) niż osiągnięciem zbawienia duszy czy intelektualnymi problemami wiary. Zob. Z. Kawecki. *Religijność młodzieży — stan, uwarunkowania, kierunki przemian*. „Wychowanie Obywatelskie" 15:1984 nr 9 s. 563.

[52] Por. H. Świda. *Podsumowanie wyników badań*. W: *Młodzież a wartości*. Red. H. Świda. Warszawa 1979 s. 281.

[53] Zob. A. Jawłowska, S. Ruciński. *Z badań nad młodzieżą studencką*. „Kwartalnik Pedagogiczny" 12:1967 nr 3 s. 157—175. W zbiorowości młodzieży chłopskiego pochodzenia studiującej w Krakowie 38,0% badanych sądziło, że brak religii może spowodować zubożenie uczuć, brak pociechy w trudnych chwilach, utratę nadziei na lepszą przyszłość (J. Jerschina. *Osobowość społeczna studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego chłopskiego pochodzenia. Na podstawie badań socjologicznych z lat 1966—1967*. Wrocław 1972 s. 140—141).

funkcję do wewnętrznego samodoskonalenia się człowieka, zaspokajania potrzeby bezpieczeństwa, zabezpieczenia sobie zbawienia w przyszłym życiu. Opinię, że bez wiary życie nie ma sensu, wyraziło 17,7% badanych. Zdecydowana większość młodzieży udzieliła natomiast pozytywnej odpowiedzi na pytanie, czy religia pomaga jej w życiu. Te korzyści życiowe to pomoc w ulepszaniu i doskonaleniu życia codziennego, pomoc w nauce i pracy, w przezwyciężaniu trudności, spokój wewnętrzny, radość i sens życia oraz nagroda po śmierci[54].

Dla młodzieży warszawskiej, mającej ściślejszy kontakt z Kościołem, wartości religijne wysuwały się na plan pierwszy jako wyznaczające sens własnego życia (52% badanych). Drugie miejsce zajmowały wartości społeczne (37%), trzecie — wartości indywidualne (24%) i osobowościowe (23%). Zachodziła korelacja pomiędzy poziomem praktyk religijnych a wartościami wyznaczającymi sens życia. Osoby praktykujące gorliwie podkreślały częściej niż pozostałe wartości osobowościowe, religijne i społeczne, natomiast dużo rzadziej indywidualne. Według badań warszawskich gorliwość w praktykach religijnych idzie w parze z pogłębionym spojrzeniem na sens życia[55].

Percepcja religii przez badaną młodzież szkół średnich nie jest percepcją jednolitą, ale wyraźnie zaznacza się priorytet wartości egzystencjalnych i moralnych promowanych przez religię. Ważne jest jeszcze i to, że zmienia się — prawdopodobnie powoli — rozumienie tych dwóch funkcji. Młodzież lat osiemdziesiątych mniej akcentuje religię jako „tarczę obronną" przed nieszczęściami, depresją, jako „miejsce" ucieczki przed frustracjami nabytymi w życiu codziennym, bardziej zaś pozytywnie, mniej w roli zabezpieczającej, bardziej zaś w roli twórczej i stymulującej do działania. Trzeba wreszcie podkreślić, że priorytet wartości egzystencjalno-moralnych religii nie oznacza ich wyłączności. Bardzo często występują one łącznie z innymi wartościami niesionymi przez religię na zasadzie komplementarności.

Religia broni przed bezsensownością i absurdalnością życia, przed podstawowymi niepokojami człowieka, sprzyja poczuciu bezpieczeństwa i przynależności, staje się wartością najwyższą, w którą zostają włączone inne wartości i dążenia. Tam, gdzie doświadczenie sensu występuje w powiązaniu z transcendencją, łatwiej wyjaśnić niepokojące pytania i problemy, które są nierozerwalnie związane ze strukturą ludzkiej egzystencji. Wiara w Boga jest tu jednak pojmowana nie tyle jako sposób uwolnienia się od lęków o własną egzystencję, wynikających z poczucia zagrożenia, lecz jako źródło inspiracji do działania, poszukiwania i stawiania nowych pytań.

---

[54] Por. Adamski, jw. s. 191—196.

[55] Zob. J. Słomińska. *Czy wiara wpływa na życie? (O postawach moralnych młodzieży biorącej udział w katechizacji).* „Więź" 18:1975 nr 7—8 s. 63—64.

Uznanie własnej niewystarczalności (ograniczoności) człowieka zakłada potrzebę „Kogoś" jako podstawy wyjaśniania świata, a nie tylko jako pomocy dla przetrwania i wytłumaczenia niejasnych lub niepojętych spraw życia ziemskiego. Religia nie jest tu traktowana jako wytłumaczenie tego, co na innej drodze nie może być wytłumaczone, jako przyczółek nadziei zbudowany na krawędzi rozpaczy (R. Niebuhr)[56]. Wzywa natomiast, by człowiek stawał się w coraz to większym zakresie podmiotem życia indywidualnego i zbiorowego. Inspiruje do działań mających na celu przezwyciężenie rozdarcia między ideałem człowieka a rzeczywistością ludzką.

Wysoki poziom aprobaty religii w jej funkcjach „sensotwórczych" nie musi oznaczać deprecjonowania ludzi niewierzących w ich poszukiwaniach sensu życia. Krąg młodych uważających, że nie można znaleźć sensu życia poza religią, nie był zbyt szeroki i nie przekraczał 40% badanych osób. Warto więc jeszcze zapytać, czy i w czym człowiek niewierzący może odnaleźć sens życia. Odpowiedzi młodzieży niewierzącej są tu informacją o uznawanych przez nią wartościach naczelnych, odpowiedzi młodzieży wierzącej wskazują na świeckie sektory sensu życia i sprawdzają wiarygodność opinii o związkach religii z sensem życia. Wydaje się, że dla ludzi wierzących sprawa sensu życia przedstawia się nieco prościej niż dla niewierzących.

Na pytanie, czy człowiek niewierzący może w ogóle odnaleźć sens życia, 30,1% młodzieży z Sierpca i Zduńskiej Woli odpowiedziało „na pewno tak", 33,5% — „raczej tak", 15,2% — „raczej nie", 4,0% — „na pewno nie" i 17,2% — nie miało zdania lub nie udzieliło odpowiedzi. Stosunkowo najwięcej spośród badanych osób opowiedziało się za stwierdzeniem, że człowiek niewierzący odnajduje sens życia w pracy zawodowej, w wartościach materialnych i w dążeniach do wybranego przez siebie celu. Młodzież niewierząca może odnaleźć sens życia — według innych respondentów — w silnych doznaniach emocjonalnych (miłość, przyjaźń), w zdobywaniu wiedzy, w życiu rodzinnym i w pracy dla innych. Niewielkie znaczenie uzyskały takie wartości, jak praca społeczna, wiara w jakąś ideę, nawrócenie się na wiarę religijną, dążenie do sławy.

W porównaniu z poprzednimi odpowiedziami na temat możliwości znalezienia sensu życia poza religią zmniejszył się krąg respondentów będących zdania, że człowiek niewierzący w niczym nie może odnaleźć sensu życia. Jakkolwiek więc młodzież wierząca powszechnie dostrzega sens swojego życia w perspektywie religijnej i świeckiej (rzadziej wyłącznie w perspektywie religijnej), to równocześnie tylko w niewielkim zakresie odmawia niewierzącym znalezienie sensu życia „tu i teraz" w dziedzinie spraw życia codziennego.

[56] Zob. P. H. Vrijhoh. *Czym jest socjologia religii.* W: *Socjologia religii*, jw. s. 78.

Wartość życia człowieka niewierzącego tkwi w zdobywaniu różnego rodzaju dóbr, ale także w możliwości działania wolnego i odpowiedzialnego[57].

Ogólnie można powiedzieć, że religia pełni ważną rolę w nadawaniu życiu sensu subiektywnego, jest ważnym nośnikiem sensu. Młodzież szkolna w większości wyraża pogląd, że wiara nadaje sens życiu, zwłaszcza w powiązaniu z innymi wartościami. Tylko piąta część badanych osób odnajduje sens życia wyłącznie w wierze religijnej. Konflikt między religią instytucjonalną i operatywną w zagadnieniach sensu życia odnosi się tylko do znacznej mniejszości młodzieży szkolnej. Zdecydowana większość tej młodzieży pozostaje w pierwszej fazie przemian religijnych, w której religia pełni jeszcze rolę adekwatnego dostarczyciela sensu życia.

Jeżeli nawet „symbole i wartości religii katolickiej stanowią dla młodzieży ostatnią instancję, do której można się odwołać, gdy zajdzie taka konieczność"[58], to wcale nie znaczy, by dostarczała ona zawsze celu i sensu życia na co dzień, by należała do obiektywnych warunków i wyznaczników tego życia. Odwoływanie się do religii w uzasadnianiu sensu życia nie zawsze jest wynikiem gruntownych przemyśleń i poważnego potraktowania problemu przez młodzież, ale też nie jest pustą projekcją nie mającą rzeczywistego wpływu wiary na życie.

W religii ceni się wartości egzystencjalne i moralne. Kieruje religia życiem człowieka, pomaga dobrze żyć, uczy miłości i szacunku dla drugiego człowieka, pozwala odnaleźć cel życia. Nieco mniej akcentuje się wertykalny wymiar religii związany z bezpośrednim kontaktem człowieka z Bogiem. Uznanie roli religii w kształtowaniu sensu życia nie ma zasadniczo cech ekskluzywizmu. Uznanie w szerokim zakresie możliwości znalezienia sensu życia także poza religią świadczy pośrednio o istnieniu postaw tolerancyjnych wśród młodzieży. Duże znaczenie przypisywane religii w zakresie problematyki sensu życia tłumaczy w pewnym sensie fakt, iż zdecydowana większość tej młodzieży określała siebie w kategoriach „wierzący" i „głęboko wierzący". Uznaje ona zarówno humanistyczne, jak i religijne podstawy życia ludzkiego, czyli podstawy pełnego humanizmu.

---

[57] Wśród studentów warszawskich badanych na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych przekonanie, że brak religii pozbawia poczucia bezpieczeństwa w życiu, reprezentowało 72,3% studentów głęboko wierzących i systematycznie praktykujących, 65,8% — wierzących i systematycznie praktykujących, 44,0% — wierzących i praktykujących nieregularnie, 26,0% — wierzących i nie praktykujących, 31,5% — agnostyków (interesujący się sprawami religii, ale nie mający definitywnego poglądu), 11,8% — nie interesujący się religią, 4,9% — niewierzących, ale niekiedy praktykujących przez wzgląd na otoczenie, 1,1% — niewierzących i nie praktykujących i 4,0% — zdecydowanych przeciwników religii. Zaznaczyła się wysoka korelacja przekonań światopoglądowych i opinii o funkcjonalności psychologicznej religii. Zob. A. Pawełczyńska, *Treść, dynamika i funkcje postaw wobec religii*. W: *Studenci Warszawy*. Cz. II. Red. S. Nowak. Warszawa 1965 s. 263—264.

[58] E. Ciupak, *Religijność młodego Polaka*. Warszawa 1984 s. 136.

Pogłębienie postawy aktywnej i poszukującej sensu życia jest poszerzeniem zakresu widzenia rzeczywistości o elementy duchowe i w tym znaczeniu sprzyja postawie proreligijnej. Z kolei religia jako zespół „systemów znaczeniowych" fundamentalnych dla człowieka pomaga uchwycić sens życia w konkretnych sytuacjach przez wskazywanie na wartości tkwiące w tych sytuacjach. Oddziaływanie jest więc dwustronne.

Nie wydaje się, by wiara religijna traciła zdolność ofiarowania sensu, czy to na skutek zewnętrznych wydarzeń, czy też procesów wewnętrznych rozgrywających się w poszczególnych jednostkach. Funkcjonuje ona jednak w problematyce sensu życia bardziej jako wartość naczelna (ostateczna) niż wartość codzienna, ujawniająca się w celach i dążeniach życiowych. Pytania o sens życia nie są dla ogółu młodych kwestią niezależną od ich stosunku do religii i Kościoła.

Religia dzisiaj jest czymś znacznie więcej niż tylko zabiegiem terapeutycznym, dzięki któremu likwidowane są frustracje egzystencjalne. Można ją uznać za „ekspozycję" wielu pozytywnych i twórczych działań ludzkich, także tych wiążących się z radosną akceptacją życia i jego sensem. Nie znaczy to, iż tworzenie sensu życia dzięki religii przestaje być procesem skomplikowanym i trudnym. Daje jednak szansę oparcia go na niewzruszonych kryteriach i wartościach. Ruch odnowy religijnej, wyrażający się m.in. w powstaniu małych grup nieformalnych o charakterze religijnym, daje szansę młodym odnajdywania sensu życia w przeżyciach religijnych, w autentycznej wspólnocie poprzez tworzenie więzi bezpośrednich i osobistych.

Zakończmy ten fragment rozważań mądrą uwagą S. Kowalczyka: „Ludzkie życie jest często rozumiane jako walka. Ma to dla chrześcijanina sens jedynie wówczas, gdy przez konstruktywną wiodącą siłę ludzkiego życia rozumie się walkę o «jakość» i sens życia. Człowiek zachowuje wówczas swą godność, gdy pyta, odkrywa i realizuje sens życia. Nie jest to łatwe zadanie. Chrześcijanin, choć akceptuje świat wartości naturalnych i nadprzyrodzonych, ułatwiających odnalezienie sensu życia, musi podejmować odpowiedzialność za własne życie: jego konkretne ukierunkowanie, decyzje, osobiste wybory. Między dostrzeganą pełnią sensu w Bogu a pozornym bezsensem wielu sytuacji jest dramatyczny hiatus, stąd najczęściej udziałem człowieka jest sens cząstkowy. Życiu wierzącego człowieka zawsze towarzyszą wahania, obawy, czasem nawet chwilowe załamania. Człowiek bowiem, jak stwierdził Gabriel Marcel, posiada status pielgrzyma *(homo viator)*. Droga zawsze łączy się z trudem, niejednokrotnie z ryzykiem. Dla chrześcijan istotne jest to, że idąc drogą swego — zwykle niełatwego — życia, dostrzegają absolutny oraz niezniszczalny sens swej drogi"[59].

[59] Kowalczyk, jw. s. 434.

Sens życia a zadania wychowawcze

Problematyka sensu życia jest szczególnie złożona i jak dotychczas nie została wyczerpująco opracowana w teorii i praktyce nauk społecznych. Zreferowane fragmenty wyników badań socjologicznych pokazują, że większość młodzieży reprezentuje w zasadzie pozytywny stosunek do życia, sądzi, że ludzie powinni zastanawiać się nad sensem życia oraz uznaje ważność i potrzebę takich rozważań. Wskazuje to na dojrzałość społeczną badanych osób. Młodzież szkolna chętnie rozmawia w gronie kolegów i koleżanek o dręczących ją problemach egzystencjalnych, ale nie środowiska rówieśnicze wywierają na nią największy wpływ. Rodzice, katechizacja, własne doświadczenia oddziaływują silniej niż środowiska rówieśnicze.

Do refleksji nad sensem życia pobudzają młodzież najczęściej konkretne sytuacje życiowe związane z niepowodzeniami i kłopotami w szkole i w domu. Stosunkowo rzadko natomiast źródłem refleksji są szersze problemy współczesności i zagrożenia cywilizacyjnego (np. wyścig zbrojeń, wojny, terroryzm, katastrofa ekologiczna, demoralizacja), a dalej sytuacja polityczna i gospodarcza kraju, a więc określone warunki społeczno-historyczne, mogące przyczynić się do wyciszenia potrzeb wyższych, zwanych niekiedy potrzebami rozwoju, samourzeczywistnienia, lub krótko, sensu życia.

Wartości związane z życiem rodzinnym jako nadające sens życiu należą do najsilniej zinternalizowanych w świadomości młodego pokolenia. Akcentuje się mocno wartości związane ze sferą prywatności (orientacja na własną rodzinę i małe grupy społeczne), co wskazywałoby na kontynuację modelu tzw. małej stabilizacji i syndromów egzystencjalno-afiliacyjnych. Wartości związane ze sferą życia rodzinnego i przyjacielskiego nie muszą być zawsze rozumiane egoistycznie oraz wskazywać na tendencje do prywatności i eskapizmu. Nie muszą oznaczać konsumpcyjnego nastawienia do życia.

Stosunkowo mniejszy nacisk młodzież kładzie na takie wartości, jak praca, wykształcenie, majątek, a zwłaszcza wartości ogólnospołeczne. Mocno akcentuje się wartości religijne. Realizacja własnego modelu życia w kręgu rodzinnym i przyjacielskim wyznacza ramy dla znalezienia sensu życia. Nie znaczy to bynajmniej, że młodzież akcentująca własne bezpieczeństwo i dobro swojej rodziny nie potrafi — w odpowiednich warunkach — angażować się w szersze problemy społeczne i poświęcać się autentycznie dla spraw uznanych za słuszne.

Postawy wobec sensu życia, ukształtowane pod wpływem różnorodnych czynników, nie są wolne od niekonsekwencji, niespójności, a nawet sprzeczności wewnętrznych. Wypływają one z wielorakich źródeł, m.in. z faktu, że młodzież deklaruje poglądy i opinie nie zawsze w pełni zinternalizowane, niekiedy związane z zewnętrzną warstwą osobowości. Badana młodzież szkolna z trzech środowisk społecznych okazała się dość jednolita w tym, co ją w zasadniczy sposób określa, przy pewnych zróżnicowaniach w sprawach drugorzędnych.

Młodzież szkolna lat osiemdziesiątych w małych i średnich ośrodkach miejskich jest w ogromnej większości młodzieżą refleksyjną i myślącą, chociaż tylko częściowo poszukującą. Sens życia, którego ona szuka, ma raczej indywidualny charakter i zależy od subiektywnego ujęcia własnego życia. Pytania typu „po co człowiek żyje?", „w czym można odkryć sens życia?" nie należą do pseudopytań lub pseudoproblemów, lecz do trapiących problemów, współczesności, do pytań nieuniknionych.

Należy dawać młodzieży w ramach katechizacji szansę rozwiązania tych problemów, ułatwiać znalezienie właściwych odpowiedzi, zarówno w perspektywie religijnej, jak i w optyce pozareligijnej (życie codzienne). Wcześniej czy później każdy musi postawić problem sensu życia i w jakiś sposób na niego odpowiedzieć. Postawienie i pokazanie chrześcijańskiego wymiaru tego problemu stanowi wielkie zadanie, tym bardziej, że młodzież coraz natarczywiej stawia pytania o sens i perspektywy własnego życia, o przyszłość na miarę człowieka i jego godności.

Mówimy o młodzieży „normalnej" i „przeciętnej", nie zaś o tej, która weszła na drogę zachowań dewiacyjnych. I jednej i drugiej należy udzielać pomocy w odkrywaniu i porządkowaniu autentycznych wartości. Godne uwagi są słowa Jana Pawła II z jego listu apostolskiego z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży: „Chrystus pyta o stan Waszej świadomości moralnej. Pyta równocześnie o stan Waszych sumień. Jest to pytanie kluczowe dla człowieka. Kluczowe — dla Waszej młodości. Dla całego projektu życia, który właśnie w młodości ma się ukształtować. Wartość tego projektu jest najściślej związana ze stosunkiem każdego i każdej do dobra i zła moralnego. Wartość tego projektu zależy w sposób zasadniczy od prawdziwości i od prawości Waszego sumienia. Zależy też od jego wrażliwości. Tak więc znajdujemy się tutaj w punkcie newralgicznym, w którym co krok spotykają się doczesność i wieczność na tym poziomie, jaki właściwy jest dla człowieka. Poziom sumienia, poziom wartości moralnych — to najważniejszy wymiar doczesności i historii. Historia bowiem pisana jest nie tylko wydarzeniami, które rysują się niejako «od zewnątrz» — jest ona przede wszystkim pisana «od wewnątrz»: jest historią ludzkich sumień, moralnych zwycięstw lub klęsk. Tutaj też znajduje podstawę istotna wielkość człowieka: jego prawdziwie ludzka godność"[60].

Wychowanie moralne, w tym także wychowanie ku wartościom nadającym sens ludzkiemu życiu, nie rozwija się w próżni społecznej, nie dokonuje się autonomicznie w znaczeniu oderwania się od kontekstu społecznego. Postawy wobec sensu życia u młodzieży rozwijają się na tle całokształtu doświadczeń młodego pokolenia, w kontekście intencjonalnych i spontanicznych oddziaływań wychowawczych, w atmosferze istniejących w społeczeństwie wartości, norm i wzorów zachowań, oczekiwań ze strony ludzi dorosłych itp.

---

[60] *Do młodych całego świata*. List apostolski Ojca świętego Jana Pawła II z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży. Watykan 1985 nr 6.

Omówione skrótowo wyniki badań socjologicznych pokazują ogólnie korzystne warunki kształtowania się postaw młodzieży szkolnej wobec sensu życia. Dla chrześcijańskiego orędzia, głoszącego pełną prawdę o najgłębszym sensie ludzkiego życia, otwierają się nowe możliwości do podjęcia bardziej skutecznej ofensywy wychowawczej. W fazie odrodzenia religijnego młodzieży polskiej wzrosły szanse kształtowania nowego typu religijności, w którym wiara staje się wartością określającą całokształt działalności życiowej człowieka, jego postawy światopoglądowe, moralne, społeczne, a także postawy wobec sensu życia. Umocniły się szanse kształtowania stosunku człowieka do świata nadprzyrodzonego nie tylko w wymiarze obrzędowo-kultowym, ale w większym zakresie, i kształtowania jego postaw w życiu codziennym (parametr konsekwencji wiary). „Zasadniczym zadaniem katechezy w okresie dojrzewania — zauważa się w *Ogólnej Instrukcji Katechetycznej*, wydanej przez Kongregację do Spraw Duchowieństwa w 1971 r. — będzie wskazywanie sensu życia prawdziwie chrześcijańskiego. Powinna ona rzucać światło chrześcijańskiego orędzia na te sprawy, które bardziej interesują dorastającego człowieka, a więc: sens egzystencji cielesnej, miłość i rodzina, norma kierująca życiem, praca i czas wolny, sprawiedliwość i pokój itd." (nr 84).

Poczucie sensu życia określa się często jako przeświadczenie człowieka o wartości jego życia, będące rezultatem konkretnej realizacji celów życiowych. Celami tymi są wartości, do których zmierzają działania indywidualne i społeczne. Wysokie poczucie sensu życia jest uważane za przejaw dojrzałej osobowości jednostki. Z punktu widzenia wychowawczego należy postulować poszerzenie pola wartości dostrzeganych przez młodzież i skłaniać ją do ich realizacji. Warto jednak zauważyć za G. Schmidtchenem, że wzrastająca „potrzeba orientacji" w społeczeństwie nie odnosi się tylko do wartości, ale przede wszystkim do właściwych dróg życiowych[61]. Każdy człowiek do czegoś dąży, stawia sobie cele do osiągnięcia. Ważne jest, by dążył do tego, co jest na miarę człowieka i jego osobowej godności, poszukując własnej pogłębionej filozofii życia[62].

Wskazywanie na cele leżące poza wymiarem rzeczywistości ziemskiej nie oznacza lekceważenia spraw doczesnych, chociaż nadmierna koncentracja na wartościach „z tego świata" może utrudniać dostęp do świata wartości transcendentnych. Treść religii wyraża się w wierzeniach i wartościach odnoszących się do tego, co ostateczne w życiu, ale chrześcijaństwo nie przestaje być orientacją religijną zwróconą również ku sprawom tego świata. Sens musimy odkrywać w pośrodku codziennego życia.

---

[61] Zob. G. Schmidtchen. *Was wird heute als christlich empfunden?* W: *Das europäische Erbe und seine christliche Zukunft.* Hrsg. von N. Lubkowicz. Köln 1985 s. 54.

[62] Według badań z 1981 r. w Europie Zachodniej ponad 7 osób na 10 przyznaje, że często lub od czasu do czasu myśli o celu życia (*Teraźniejszość i przyszłość religii w Europie Zachodniej*). „Chrześcijanin w Świecie" 17:1985 nr 6 (141) s. 32.

Obecne przemiany w pojmowaniu funkcji religii stwarzają większą szansę niż dawniej do ujawnienia się religijności bardziej osobistej, pogłębionej i etycznej, obecnej w życiu codziennym jednostki. Młodzież, która poszukuje intensywnie w religii sensu i identyczności, chętnie uczestniczy w różnego rodzaju małych grupach religijnych. Należałoby to wysoce pozytywne zjawisko popierać i umacniać. Młodzież pogłębiona religijnie stanowi bowiem o przyszłości Kościoła w naszym kraju.

Warto na koniec przytoczyć słowa papieża Pawła VI z encykliki *Populorum progressio* na temat pełnego humanizmu: „Cóż to oznacza, jeżeli nie dążenie wszelkimi sposobami do integralnego rozwoju całego człowieka i wszystkich ludzi? Natomiast humanizm ciasny, odcinający się od ducha i od Boga, który jest jego źródłem, tylko pozornie może wydać się doskonalszy. Zapewne, człowiek może organizować sprawy ziemskie bez Boga, ale bez Boga skierowuje je on ostatecznie przeciw sobie. Humanizm odłączony od spraw nadziemskich staje się z całą pewnością nieludzki. A więc prawdziwym humanizmem jest tylko humanizm dążący do Boga jako najwyższej wartości poprzez uznanie powołania, które życiu ludzkiemu nadaje prawdziwy sens" (PP 42).

THE SENSE OF LIFE IN THE OPINION OF SECONDARY SCHOOL PUPILS

SUMMARY

The sociological investigation of the question of sense of life does not compete with philosophical, theological or psychological approaches, but it broadens and supplements them by adding a social dimension. It searches for „surface structures" to match the psychological „deep structures". When speaking of the sense of life we do not necessarily mean something individual even though in the last instance the sense of life is a man's personal problem rather than a social question. The sociologist concentrates on the sense or senselessness of life as socially conditioned problems of selected social groups or society as a whole.

In the present study the author concentrates on the sense of life as viewed by secondary school students in three Polish towns: Skarżysko-Kamienna, Sierpc and Zduńska Wola. The sociological research was carried out in 1984 and 1985. The problem is arranged in five points: (a) the sense of life within a sociological approach, (b) the sense of life in the opinion of the young, (c) the sense of life and one's system of values, (d) the sense of life and religion, and (e) the sense of life and educational tasks.

The parts of empirical research reported here show that a majority of secondary school pupils from medium-sized towns have an essentially positive attitude towards life. They think that the sense of life is worth reflecting upon and recognize the importance of such reflection. School pupils readily talk about their existential problems to their friends, but it is not their friends opinion that is decisive. According to what the subjects say, the parents, religious instruction and their own experiences have a more important effect than the peer group. Young people are most frequently prompted to reflect on the sense of life by concrete situations, such as failure or other trouble at school or at home.

Most strongly stressed among the values giving sense to life are goals associated with the sphere of private life (orientation towards the family and small groups). The values related to family life and people forming the „microenvironment" are not always understood egoistically; they do not always grow out of escapism or consumption-oriented attitude. But they do testify

a strongly marked presence of the existential and affiliative syndrome in a large number of school pupils.

Religious values are strongly stressed. Religion plays an important part in giving subjective sense to human life. School pupils mostly express the view that faith makes life meaningful, although only for one-fifth of the subjects is the connection between sense of life and religion a necessary and exclusive one. What is appreciated in religion is its existential and moral values. Religion guides a man in his life, helps him to live well, teaches him to love and respect others, enables him to find purpose and sense in life. Less well pronounced is the vertical dimension of religion connected with direct contact between man and God. Faith is regarded not so much as a way to free oneself from existential fears that arise from a sense of danger as a source of inspiration for action, for reflection and for new questions.

The current changes in the way that the functions of religion are understood create a better chance for the manifestation of a more personal, profound and ethical religiousness that pervades people's everyday lives. New prospects of an effective educational offensive are opening for the Christian message, which proclaims the whole truth about the deepest sense of human life.

Ks. MIECZYSŁAW MAJEWSKI SDB

JAKA KATECHEZA MŁODZIEŻY?

Temat tak sformułowany zawiera w sobie bogactwo problematyki. Można w nim udzielić odpowiedzi na pytania: jaka była, jaka jest i jaka będzie katecheza młodzieży, zastanowić się nad jej genezą, opisać obecny stan rzeczy i pokusić się o prognozy katechetyczne. Dobrze byłoby dokonać ustalenia stosunku katechezy młodzieży do katechezy dzieci i dorosłych. Gdybyśmy bowiem nie rozpatrywali katechezy wieloaspektowo, a poprzestali na dociekaniu psychologiczno-pedagogicznym, tak ustawiony problem byłby zbyt zawężony.

Poruszone przed chwilą zagadnienia wejdą w jakiejś mierze w zakres niniejszej wypowiedzi, ale nie będą one wyłącznym przedmiotem podejmowanych refleksji. Zresztą takie ujęcie byłoby tylko poszerzeniem już w pewnym stopniu znanych i publikowanych treści. Zamiarem autora jest pójść nieco dalej, przyjmując odmienną niż dotąd metodę pracy. Piszący stawia sobie zadanie zaprezentowania trzech koncepcji katechezy młodzieży, wyprowadzanych z rzeczywistości polskiej i ubogaconych doświadczeniem i refleksją innych krajów, a jako takie — na nowo przemyślane i metodycznie pogłębione — chce widzieć ponownie wprowadzone w środowisko polskie w działania praktyczne. Będzie to więc równocześnie opis, ocena i propozycje przebudowy polskiej katechezy młodzieży.

Katecheza dla młodzieży

Na przestrzeni dziejów dały o sobie wyraźnie znać przede wszystkim dwa typy katechezy: katecheza dorosłych i katecheza dzieci. Dorośli, uważani za właściwy podmiot życia społecznego i kościelnego, tworzyli katechezę odpowiadającą ich zapotrzebowaniom. Z czasem z katechezy dorosłych wyłoniła się katecheza dzieci, której zadaniem było wprowadzenie dzieci w życie Kościoła. Trzeba było jednak jeszcze długo czekać, by dzieci traktowane były jako czynnik podmiotu katechetycznego. Osiągnięcie takie przypada na czasy współczesne.

Katecheza młodzieży, z pewnością w jakiejś mierze praktykowana, nie posiadała i właściwie nawet obecnie nie posiada całościowej, uzasadnionej i jasno sprecyzowanej koncepcji. Jeżeli się o niej mówi, to bardziej należy w niej widzieć swoisty splot elementów katechezy dzieci i dorosłych niż autentyczną katechezę młodzieży. Raz jest ona przedłużeniem katechezy dziecięcej, to

a strongly marked presence of the existential and affiliative syndrome in a large number of school pupils.

Religious values are strongly stressed. Religion plays an important part in giving subjective sense to human life. School pupils mostly express the view that faith makes life meaningful, although only for one-fifth of the subjects is the connection between sense of life and religion a necessary and exclusive one. What is appreciated in religion is its existential and moral values. Religion guides a man in his life, helps him to live well, teaches him to love and respect others, enables him to find purpose and sense in life. Less well pronounced is the vertical dimension of religion connected with direct contact between man and God. Faith is regarded not so much as a way to free oneself from existential fears that arise from a sense of danger as a source of inspiration for action, for reflection and for new questions.

The current changes in the way that the functions of religion are understood create a better chance for the manifestation of a more personal, profound and ethical religiousness that pervades people's everyday lives. New prospects of an effective educational offensive are opening for the Christian message, which proclaims the whole truth about the deepest sense of human life.

Ks. MIECZYSŁAW MAJEWSKI SDB

JAKA KATECHEZA MŁODZIEŻY?

Temat tak sformułowany zawiera w sobie bogactwo problematyki. Można w nim udzielić odpowiedzi na pytania: jaka była, jaka jest i jaka będzie katecheza młodzieży, zastanowić się nad jej genezą, opisać obecny stan rzeczy i pokusić się o prognozy katechetyczne. Dobrze byłoby dokonać ustalenia stosunku katechezy młodzieży do katechezy dzieci i dorosłych. Gdybyśmy bowiem nie rozpatrywali katechezy wieloaspektowo, a poprzestali na dociekaniu psychologiczno-pedagogicznym, tak ustawiony problem byłby zbyt zawężony.

Poruszone przed chwilą zagadnienia wejdą w jakiejś mierze w zakres niniejszej wypowiedzi, ale nie będą one wyłącznym przedmiotem podejmowanych refleksji. Zresztą takie ujęcie byłoby tylko poszerzeniem już w pewnym stopniu znanych i publikowanych treści. Zamiarem autora jest pójść nieco dalej, przyjmując odmienną niż dotąd metodę pracy. Piszący stawia sobie zadanie zaprezentowania trzech koncepcji katechezy młodzieży, wyprowadzanych z rzeczywistości polskiej i ubogaconych doświadczeniem i refleksją innych krajów, a jako takie — na nowo przemyślane i metodycznie pogłębione — chce widzieć ponownie wprowadzone w środowisko polskie w działania praktyczne. Będzie to więc równocześnie opis, ocena i propozycje przebudowy polskiej katechezy młodzieży.

Katecheza dla młodzieży

Na przestrzeni dziejów dały o sobie wyraźnie znać przede wszystkim dwa typy katechezy: katecheza dorosłych i katecheza dzieci. Dorośli, uważani za właściwy podmiot życia społecznego i kościelnego, tworzyli katechezę odpowiadającą ich zapotrzebowaniom. Z czasem z katechezy dorosłych wyłoniła się katecheza dzieci, której zadaniem było wprowadzenie dzieci w życie Kościoła. Trzeba było jednak jeszcze długo czekać, by dzieci traktowane były jako czynnik podmiotu katechetycznego. Osiągnięcie takie przypada na czasy współczesne.

Katecheza młodzieży, z pewnością w jakiejś mierze praktykowana, nie posiadała i właściwie nawet obecnie nie posiada całościowej, uzasadnionej i jasno sprecyzowanej koncepcji. Jeżeli się o niej mówi, to bardziej należy w niej widzieć swoisty splot elementów katechezy dzieci i dorosłych niż autentyczną katechezę młodzieży. Raz jest ona przedłużeniem katechezy dziecięcej, to

znów próbą wstępnego przejmowania katechezy dorosłych. W niektórych momentach jako metodą zasadniczą posługuje się opowiadaniem, w innych zaś z predylekcją używa metody wykładowej. Z tej racji, że młodość jest przedłużeniem dzieciństwa, jest ona nieco poszerzoną katechezą dzieci. Z tego zaś względu, że młodość jest wstępem do społecznego życia dorosłych, bywa traktowana jako pomniejszona katecheza dorosłych. Taka jednak katecheza, przesycona zarówno infantylizmem, jak i andragogizmem, jest obca młodzieży, nie interesuje jej, irytuje i wywołuje postawę przeciwną od zamierzonej.

Katecheza młodzieży, proponowana w niektórych dokumentach kościelnych i wielu publikacjach katechetycznych, jest katechezą ogólną odnoszoną do młodzieży; katechezą wypracowaną przez dorosłych, odpowiedzialnych za życie Kościoła celem ureligijnienia młodzieży. W jej kształtowaniu się zasadniczo nie brali udziału ludzie młodzi — wraz ze swoimi doświadczeniami, odczuciami i przemyśleniami, ale ludzie dorośli, wyprowadzający z przyjętego własnego systemu myślenia logiczne wnioski w kierunki życia młodzieży. Jawi się więc pytanie: jakimi rezultatami może się poszczycić katecheza młodzieży, która została wzięta „z innego świata"?

Katecheza taka, faktycznie obca młodzieży, dziś jeszcze jest uznawana za jedynie możliwą. Nie mogły w niej ulec zmianie: cel, treść i metoda, gdyż za nimi stało Objawienie, tradycja i nauczanie Kościoła. Do jej zasadniczych zadań należał przekaz syntezy treściowej, wyprowadzonej ze Składu Apostolskiego. Zakres czynnego poruszania się w niej katechizowanych był zbyt ograniczony. Odczuwali z przykrością dążenia spychania ich poza nawias, nadużywanie autorytetu, zarzucani pozorami.

Ten rodzaj katechezy, powszechnie stosowany, niezależnie od zastrzeżeń młodzieży, aż nadto ujawnił swoją nikłą skuteczność. Wówczas to, zamiast podjąć solidne badania i dokonać odpowiednich reform, wykazywano, że wszystkiemu są winne warunki społeczno-polityczne, złe programy, nieodpowiednie pomoce katechetyczne, a przede wszystkim winna jest temu sama młodzież. Głoszona przez niektórych katechetyków teza, że praktykowana katecheza w rzeczywistości nie jest katechezą młodzieży, wywoływała aż dotąd duże oburzenie, a przecież w tym miejscu dotyka się istoty problemu. Jeżeli ona ma być interesująca, rozwijająca wiarę i kształtująca wspólnotowość eklezjalną, to nie może być jedynie odniesiona do życia młodzieży, ale musi z niego wyrastać, w nim tkwić i je ubogacać.

Katecheza o młodzieży

Ustalenia społeczne dość dokładnie nakreślają ramy, prawa i obowiązki dzieci i dorosłych. Inaczej jest z młodzieżą, zawieszoną przez wieki w próżni. Wiadomo, że młodzież za wszelką cenę wyrywała się z dzieciństwa, tymczasem społeczeństwo i Kościół chętnie przedłużały jej okres dzieciństwa i stosun-

kowo długo utrzymywały ją w pozycji dziecka. Próby wejścia młodzieży w życie społeczne i zajęcie tam eksponowanego miejsca, podjęcia wspólnie z innymi odpowiedzialności za świat, nierzadko bezceremonialnie były udaremniane. Dorośli najchętniej traktowali młodzież jak większe dzieci, patrząc na nią bądź z przymrużeniem oka, bądź z niemałą dozą ironii, a przede wszystkim z niewybrednym rygoryzmem. Jej entuzjazm, postawę reformatorską, zwracanie uwagi na konsekwencje wypływające z przyjętych zasad, oceniano jako naiwne podejście do rzeczywistości, brak doświadczenia i elastyczności w życiu.

Takie nastawienie starszych do młodzieży z czasem wywołało napięcia międzypokoleniowe i długotrwały okres wzajemnych porachunków. Powojenne pokolenie młodych przypisywało dorosłym rozpętanie drugiej wojny światowej wraz z jej następstwami w postaci podeptania godności ludzkiej, niesprawiedliwości społecznej i zagrożenia środowiska. W procesie obwiniania wyzwalała się drzemiąca wrażliwość młodzieży i wzmacniało przekonanie o możliwości odegrania przez nią historycznej roli w świecie. Powstające w latach 60-tych grupy młodzieży przerodziły się z czasem w międzynarodowy ruch, wypowiadający się zdecydowanie przeciw istniejącym układom społecznym, politycznym, kulturowym i religijnym. Ich przywódcy głosili hasła, że świat może stać się lepszy tylko przy wszechstronnym zapodmiotowaniu się w nim młodego pokolenia. Zastrzegano się przy tym, że nie rozwiążą problemu tak dekoracyjne, jak i formalne pozostawanie w życiu społecznym, natomiast rokuje pełną nadzieję nowego jutra tylko rzeczywisty udział młodzieży w budowie świata.

W sytuacji społecznego starcia między pokoleniami pojawiła się wyostrzona krytyka, daleko idące otwarcie i szkodzące sprawie zdezorientowanie. Aż do znudzenia powtarzano zdanie, że młodzież nie jest ani dobra, ani zła, tylko inna, co rzetelnie interpretując należało rozumieć, że jest obojętna. Nie brakło ideologów, pedagogów i katechetów, którzy w pełni zaakceptowali sposób myślenia, wypowiadania się, ubierania, świętowania i przeżywania codzienności, jakie młodzież wyraźnie czy ukrycie proponowała. Sami ze zgorszeniem wspominali okres swojej młodości jako swego rodzaju niewolnictwa, potępiali wrogą postawę swoich rówieśników, zdecydowanie i w całości popierając wartości wysuwane przez młodych. Ich zdaniem, po epoce starszych przyszła epoka młodzieży, w którą trzeba się w pełni włączyć i pod kierunkiem młodzieży, a przy pomocy własnego doświadczenia i mądrości, odsłonić jej nadzwyczajność. Na te czasy przypada podział katechetów na młodzieżowców jako katechetów pełnosprawnych i na katechetów dodatkowych, tzn. takich, którzy mają szerokie rozeznanie sytuacji i własny sąd o rzeczywistości.

W omawianym okresie literatura psychologiczna, pedagogiczna i katechetyczna zaroiła się od przyczynków na temat młodzieży, jej zasadniczych cech osobowości, znaczenia dla teraźniejszości i perspektyw dla przyszłości. Zapowiadana szeroka tematyka dotycząca młodzieży — jak się okazało —

sprowadziła się do problemu kultu młodzieży. Programy katechetyczne w niektórych krajach zamieniły się na programy dotyczące zagadnień z psychologii i socjologii. W katechezie praktycznej zdecydowanie wystąpiono przeciw całościowemu przekazowi treści a opowiedziano się za tematami najbardziej interesującymi młodzież. W ten sposób katecheza stała się terenem krzyżowania się pretensji, napięć i rozczarowań młodzieży. Katecheci zasadniczo przytakiwali myśleniu, nastrojom i postawom młodzieży, nie mając odwagi i metod sprzeciwienia się jej w czymkolwiek. Sama zaś młodzież wracała do domu podbudowana autorytetem Kościoła do szerzenia rewolucji. Przedstawiona tu katecheza wprawdzie przestała być katechezą dla młodzieży, ale stała się katechezą o młodzież. Z jednej skrajności popadła w drugą. Gdy w katechezie tradycyjnej młodzież przytakiwała katechecie, w katechezie unowocześnionej katecheta przytakiwał młodzieży.

W czasie, kiedy młodzież faktycznie uzyskiwała poczesne miejsce w katechezie, z czego wyciągano dalekosiężne wnioski, grupy jej uczestników znacznie się kurczyły, a pozostający w jej zasięgu podnosili głosy, że katecheza niewiele daje życiu, gdyż z jednej strony przekazuje przestarzałe schematy myślowe, a z drugiej powtarza to, co inne nauki podają bardziej atrakcyjnie i w sposób pogłębiony. Wzburzona krytyka dokonywała się w obecności katechetów, którzy — nie przygotowani do pracy z młodzieżą — poczęli opuszczać pola pracy katechetycznej. Wśród katechetów pojawił się lęk przed młodzieżą, która oddając się w ich ręce, postawiła jednocześnie wyższe niż dotychczas wymagania osobowościowe i zawodowe. W konkretnej sytuacji pozostali przy młodzieży ludzie maksymalnie zaangażowani, bardziej wykształceni i czujący szczególną więź z młodzieżą. Tym samym inni katecheci, których oddziaływanie na młodzież było znaczące, zostali odsunięci na margines. Jedni, mimo swojej nieprzeciętności, nie mogli podołać podsuwanym zajęciom, drudzy nie czuli się do tego powołani.

Wymienione zjawiska niewątpliwie przyczyniły się do koncentracji katechezy na młodzieży, ale ta z czasem przerodziła się — jak już powiedziano — w katechezę o młodzieży, wokół młodzieży, pod naciskiem młodzieży, w zależności od młodzieży i dzięki młodzieży. Ponieważ nadmierna koncentracja siłą faktu prowadzi do izolacji, katecheza młodzieży straciła kontakt z wieloma wymiarami życia, a tym samym stała się uboga i pozbawiona większych wpływów. Kolejne roczniki, domagające się przybliżenia katechezy do życia młodzieży, podnosiły głosy krytyki przeciw gettu katechetycznemu, które zamknęło katechezę w wąskim świecie.

Katecheza młodzieży

Aktywność młodzieży we współczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej rozwija się w różnych kierunkach i posiada decydujący wpływ na ukie-

runkowanie katechezy. Wśród wielu grup wyraźnie dała o sobie znać grupa młodzieży, dla której pokój i sprawiedliwość społeczna stały się głównymi zadaniami katechezy. Młodzież tych grup, włączając się w politykę, zmierzała do ukształtowania społeczeństwa ludzi otwartych w stosunku do siebie, samorządnych i odpowiedzialnych za przyszłość. Niemałą rolę odegrała grupa młodzieży atakującej Kościół, próbująca go obudzić ze snu i martwoty do właściwego dynamizmu apostolskiego. Ważne miejsce zajęli młodzi, rozwijający życie wewnętrzne Kościoła przez medytację, życie liturgiczne i świadectwo miłości chrześcijańskiej. Zdarzało się czasem, że młodzież natarczywie otwierała furty klasztorów kontemplacyjnych, by tam wspólnie z osobami zakonnymi spędzać długie godziny na modlitwie, adoracji Najświętszego Sakramentu i wymianie doświadczeń duchowych. Niebagatelnymi stały się pielgrzymki do miejsc świętych, rekolekcje zamknięte i nocne czuwania. To wszystko stało się znakiem, że katecheza z jednej strony nie zaspokaja aspiracji młodzieży, a z drugiej sugerowało, jakie wartości są dla niej niezbędne na współczesne nam czasy.

Omawiając różne stanowiska młodzieży, nie można zapominać, że w tym samym okresie dość prężne były grupy młodzieży odrzucającej porządek społeczny, kulturalny i moralny. Na centralnych placach wielkich miast dało się zauważyć młodych włóczęgów, źle ubranych, niedożywionych, znudzonych i zniechęconych do życia. Oni to wewnętrznie czekali na katechezę, ale ta, zbyt związana z uznanymi grupami, nie była skora na nich się otworzyć. Tłumaczono się, że zajęcie się taką młodzieżą osłabiłoby pracę wykonywaną lub też stwierdzano wprost, że katecheza ma się zajmować ludźmi normalnymi.

Kościół z jednej strony z entuzjazmem, a z drugiej z niepokojem obserwował nową rzeczywistość. Generalnie rzecz biorąc, duszpasterze i katecheci ustosunkowali się do niej niejednolicie. Można wśród nich wyróżnić trzy grupy. Najliczniejszą stanowili katecheci wspominający idealną młodzież swoich czasów. Dość pokaźną grupę tworzyli katecheci zdezorientowani i wystraszeni, stojący z daleka od wszystkich, by dopiero wówczas, gdy sytuacja się wyklaruje, zabrać głos i zająć postawę. Odosobnioną wprawdzie, ale jakościowo silną była grupa katechetów w pełni zainteresowanych i oddanych sprawie młodzieży. Wokół nich powoli utworzył się dynamiczny ruch młodzieży.

W wieku młodzieńczym — zauważa G. Biemer[1] — ma miejsce ucieczka od dzieciństwa, by zdecydowanie otworzyć się na wiek dojrzały. Wtedy po raz pierwszy doświadcza się życia, uświadamia się jego głębię oraz dotyka jego granic, jak i bezkresu. W sumie w tym czasie staje się wobec tajemnicy życia, która posiada swoją genezę, istnienie i perspektywy w Bogu. Katecheza, która jest włączona w świat psychiczny młodzieży, jest o wiele wartościowsza

[1] G. Biemer, *Handbuch kirchlicher Jugend-Arbeit*. Freiburg 1985 s. 77.

i wywiera głębszy wpływ niż katecheza odniesiona do świata zewnętrznego. Tymczasem katecheza młodzieży jest wciąż przede wszystkim historyczna, kosmologiczna i religioznawcza.

Młodzież — spostrzega F. Schmid[2] — pragnie jak najszybciej zerwać z dzieciństwem, które jest okresem ograniczonych możliwości. Broni się zarazem przed starszymi, którzy ją ciągle wpychają w ustalone przez siebie ramy bycia, dyktują zawężony sposób myślenia i postępowania, a tym samym blokują proces usamodzielnienia i identyfikacji, będący celem dążeń człowieka. Młody człowiek możliwie szybko i za wszelką cenę pragnie być kimś, tymczasem codzienne życie, ustawione przez starszych, może go najwyżej uczynić czymś. Otoczenie starszych stara się bardziej o przyszłość polityczną i zawodową młodych, niżeli o ich bogactwo życia osobowego i społecznego. Nie licząc zbyt wiele na administrację i wychowanie instytucjonalne, z tym większym zaufaniem młodzież zwraca się do katechezy. Niestety ta, nie mogąc się wydobyć z dzieciństwa i dorosłości, w niewielkim tylko stopniu nawiązuje pełny dialog z młodzieżą i kształtuje jej integralny rozwój.

Według H. Eriksona[3] dzieciństwo charakteryzuje się bezgranicznym zaufaniem do innych. Zaufanie to jednak traci się w wieku młodzieńczym na skutek zawinionych i niezawinionych okoliczności. A przecież ono jest centralną sprawą normalnego rozwoju człowieka, warunkiem wychowania, a wychowania religijnego w szczególności. Stąd zasadniczym zadaniem katechezy młodzieży jest odbudowanie i wzmocnienie zaufania, albo raczej wytworzenie optymalnych warunków do jego odrodzenia i rozwoju. Wówczas katecheza musi zdecydowanie podważyć panujący powszechnie autorytaryzm i narzucającą się apodyktyczność, jak również przesadne węszenie zła u młodzieży, a dać większe pole do samodzielnego i autentycznego bycia i działania.

J. Habermas i F. Krappmann w swoich publikacjach[4] zwracają uwagę na problem balansowania identyczności u młodzieży. Ich zdaniem, w każdym człowieku równocześnie rozwija się we wzajemnych napięciach identyczność indywidualna, podtrzymująca jednostkowość, i identyczność społeczna, aktualizująca istotne cechy społeczne. W tej sytuacji łatwo może dojść do zniekształcenia rozwoju jednostek, jeżeliby zostały one pozostawione własnemu losowi. Tutaj jawi się miejsce dla katechezy, która by wzmacniała rozwojowość człowieka w jego naturalnych napięciach i wewnętrznie ukierunkowywała go na integralność osoby i osobowości. Wówczas stałym zadaniem katechezy będzie wchodzenie w wewnętrzne życie młodzieży i kształtowanie katechezy wespół z nią samą.

---

[2] F. Schmid. *Mit dem Glauben Leben*. München 1985 s. 10.

[3] Zob. H. Heidenreich. *Jugendreligionen und Identitätskrise*. „Katechetische Blätter" 1980 nr 7 s. 496.

[4] Zob. tamże.

H. Heidenreich[5], podzielając powyższe opinie, podsuwa ważne postulaty katechezy młodzieży. W jego mniemaniu wiara w katechezie ma być przedstawiana przede wszystkim jako perspektywa życia, a nie zbiór przepisów ograniczających myślenie i działanie człowieka. Katechizowany powinien znaleźć w katechezie odpowiedź na nurtujące go pytania egzystencjonalne, wzmocnić się i zintegrować wewnętrznie oraz ukształtować własną tożsamość. W tym kontekście jawi się uzupełniające zadanie katechezy, zaspokajającej potrzeby człowieka i rozwijającej solidarność między ludźmi. Zadań tych jednak katecheza nie może osiągnąć za cenę kompromisu, który z natury swojej doprowadza rozwój do niwelowania, lecz poprzez maksymalne dynamizowanie całego rozwoju. Wciąż aktualną i zawsze pozostającą do zdobycia jest sprawa zaufania do siebie i innych, świata i Kościoła. Odbudowanie i pogłębienie zaufania wydaje się istotnym kryterium katechezy młodzieży. Oczywiście, w kształtowanie identyczności, a w nim zaufania, trzeba włączyć doświadczenie, przekaz informacji i wychowanie, rozumiane jako spotkanie między Bogiem i ludźmi.

Do obudzenia i ożywienia katechezy młodzieży w naszych czasach przyczynił się istotnie Ojciec św. Jan Paweł II, który nie tylko interesuje się młodzieżą, kontaktuje z nią i wytycza właściwe drogi rozwoju, ale przede wszystkim czyni ją podmiotem katechezy, stawia na młodzież i na nią składa odpowiedzialność za życie religijne. Wyróżnia się zwłaszcza w obchodzącej nas sprawie list papieża skierowany do młodych całego świata[6]. Wnosi on szereg nowych elementów służących wzbogaceniu katechezy młodzieży, a co najważniejsze — wytycza nowy kierunek i bardziej pełną koncepcję tejże katechezy.

Papież najpierw wydobywa rangę młodości, jej znaczenie dla przyszłości świata i Kościoła. W swoim przesłaniu powiada: „Kościół przywiązuje szczególną wagę do okresu młodości jako kluczowego etapu życia każdego człowieka. Wy, Młodzi (...) jesteście młodością narodów i społeczeństw, młodością każdej rodziny i całej ludzkości — również młodością Kościoła. Wszyscy patrzymy w Waszym kierunku, gdyż wszyscy przez Was stale niejako na nowo stajemy się młodzi. Tak więc Wasza młodość nie jest tylko Waszą własnością osobistą czy pokoleniową (...) jest jakimś szczególnym dobrem wszystkich"[7]. Katecheza, wiążąc się wewnętrznie z młodzieżą, wyświadcza istotne usługi samej młodzieży, ale jednocześnie i Kościołowi. Przez udział w życiu młodzieży sama się odmładza, staje się bardziej dynamiczna i przyszłościowa.

Proponując osobowe, społeczne, kulturowe i objawieniowe treści katechezy — zauważa Jan Paweł II — nie można w nich pominąć życia młodzieży.

---

[5] Tamże.

[6] *Do młodych całego świata*. List apostolski Ojca świętego Jana Pawła II z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży. Watykan 1985.

[7] Tamże nr 1. Dalej miejsce przytoczenia wskazane będzie odpowiednią cyfrą działu po cytacie.

Bo też „sama młodość (niezależnie od jakichkolwiek dóbr materialnych) jest szczególnym bogactwem człowieka" (3). Katecheza ma podjąć zadanie, by „młodość była wzrastaniem, aby niosła z sobą stopniową akumulację wszystkiego, co prawdziwe, co dobre i piękne" (14).

Wśród najważniejszych pytań, które młodzież ma prawo stawiać na katechezie — to pytanie o sens życia. „Wyrywa się — jak pisze papież — z samego serca poszukiwań i niepokojów związanych z projektem tego życia, jakie trzeba podjąć i urzeczywistnić" (4). Do istotnych obowiązków katechezy należy kształtowanie wewnętrznej wolności wśród młodych, co zaś ona oznacza dzisiaj, Ojciec św. wyjaśnia następująco: „Być wolnym? To znaczy: umieć używać swej wolności w prawdzie (...) Wolność zawiera w sobie kryterium prawdy, dyscyplinę prawdy (...) Być prawdziwie wolnym — to znaczy: używać swej wolności dla tego, co jest prawdziwym dobrem (...) to znaczy: być człowiekiem prawego sumienia, być odpowiedzialnym, być człowiekiem «dla drugich»" (13).

„Poziom sumienia, poziom wartości moralnych — to najważniejszy wymiar doczesności i historii — mówi papież. — Historia bowiem (...) jest historią ludzkich sumień, moralnych zwycięstw lub klęsk" (6). W kontekście rozwoju osobowości, wolności i sumienia katecheza ma kształtować stosunek do Boga, siebie i innych. „Młody człowiek, wchodząc w siebie, a zarazem podejmując rozmowę z Chrystusem na modlitwie [ma] (...) odczytać tę odwieczną myśl, jaką w stosunku do niego kieruje Bóg: Stwórca i Ojciec" (9). Dlatego „musimy uczynić wszystko, na co nas stać, aby to duchowe dziedzictwo przejąć, potwierdzić, utrzymać i pomnożyć" (11) (...) „Chrześcijaństwo uczy nas rozumienia doczesności z perspektywy Królestwa Bożego, z perspektywy życia wiecznego" (5). Stąd apel skierowany do każdego radującego się przywilejem młodości: „Musisz z jednej strony umiłować świat (...) a równocześnie musisz zdobyć się na dystans wewnętrzny w stosunku do tej całej bogatej i pasjonującej rzeczywistości, jaką jest świat" (5).

W katechezie młodzieży ogarniającej, splatającej i krzyżującej tak liczne wymiary, powinno się odkryć miłujące spojrzenie Chrystusa: „Człowiekowi koniecznie potrzebne jest to miłujące spojrzenie. Jest mu potrzebna świadomość, że jest miłowany, że jest umiłowany odwiecznie i wybrany odwiecznie" (7).

Jak zdołaliśmy się zorientować — treścią swego przesłania list apostolski Jana Pawła II do młodych podkreślił istotne walory katechezy młodzieży: nieprzemijające wartości okresu młodzieżowego, ogólnospołeczne, kulturowe i religijne ich znaczenie, zaangażowanie i odpowiedzialne kształtowanie siebie, Kościoła i świata. Wartości te dają podstawę do twierdzenia i umacniają w przekonaniu, że należy podejmować refleksję i praktykę w kierunku coraz większego specyfikowania katechezy, przy podtrzymywaniu jej więzów z wartościami ogólnoludzkimi i ogólnokościelnymi.

Teologia współczesna — zauważa G. Biemer[8] — dość często zwraca się do motywu „Exodus", w którym zawiera się życie narodu wybranego. Motyw ten występuje również we współczesnej katechetyce. Wokół niego próbuje się między innymi budować katechezę młodzieży. Katecheza taka miałaby charakter otwartego procesu, związanego z teraźniejszością i skierowanego na przyszłość, uzasadnianego historią. Zdarzenia spotkane po drodze odgrywałyby w niej niemałe znaczenie. W ten sposób nie tyle systematyczna wiedza, co właściwie interpretowane i głęboko przeżywane zdarzenia codzienności miałyby być kolumnami tej katechezy. Taka zaś katecheza wydaje się na wskroś ewangeliczna. Ewangelia bowiem jest przesycona zdarzeniami, spotkaniami i rozmowami. Dlaczegóż więc nie należałoby tego rodzaju katechezy zaproponować młodym, jeżeli zbiega się z Objawieniem, z życiem młodzieży i Kościoła?

Badania prowadzone nad katechezą młodzieży przez Specjalizację Katechetyki KUL wskazują na to, że młodzi posiadają wiele uzasadnionych zastrzeżeń odnośnie do aktualnego stanu katechezy. Najczęściej spotykane zarzuty to: brak przygotowania do jednostki katechetycznej, powtarzanie niektórych tematów, naiwne wyjaśnianie niektórych problemów, nudne prowadzenie zajęć, apodyktyczne podejście do stawianych trudności, autorytatywne rozstrzygnięcia, brak głębszych przeżyć, mała przydatność do życia, kaznodziejski styl katechizacji i moralizatorstwo. Niezadowalające prowadzenie katechezy stało się powodem, że wiele osób, zamiast uczęszczać na katechizację, zapisuje się do grup religijnych albo w ogóle rezygnuje z uczestnictwa.

Z katechezy w małej tylko mierze uwzględniającej młodzież przeszło się w ostatnich latach, w niektórych zwłaszcza środowiskach, do katechezy zamkniętej grupy młodzieżowej. Sama młodzież, po krótkim okresie egzaltacji, zdecydowanie wystąpiła przeciw temu gettu młodzieżowemu, które w pewnej mierze sobie zbudowała. Niewątpliwie, w naszych czasach trzeba bardziej na serio i w sposób pogłębiony zespolić katechezę z życiem, uczynić ją w większym stopniu medytatywną. Zerwanie w niej jednak z katechezą dzieci i dorosłych oraz wyizolowanie z kontekstu ogólnospołecznego, ogólnokulturowego i ogólnoreligijnego wydaje się nie uzasadnione i nie dające szans rozwojowych. Toteż Ojciec św. Jan Paweł II zauważył: „Chodzi o to, by katecheza dzieci, młodzieży, dorosłych, katecheza ciągła, nie były jak gdyby terenami oddzielonymi od siebie czy pozbawionymi wzajemnej łączności. Jeszcze ważniejsze jest, by nie doszło między nimi do całkowitego rozłamu, lecz wręcz przeciwnie, trzeba, by się one między sobą uzupełniały. Dorośli bowiem mają wiele do dania młodzieży i dzieciom w dziedzinie katechezy, ale mogą się też wiele od nich nauczyć dla wzrostu własnego życia chrześcijańskiego"[9].

---

[8] Biemer, jw. s. 101.

[9] Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* nr 45.

Katecheza ma więc wejść w życie młodzieży i pomóc mu się rozwinąć w różnych jego aspektach: indywidualnym i społecznym, świeckim i religijnym, osobowym i zawodowym.

Na myśl o katechezie staje przed oczyma mniej czy więcej wyposażona salka, grupa młodzieży, podręcznik, tablica itp. Jakkolwiek czynniki te i środki posiadają swoją wypróbowaną użyteczność katechetyczną, to jednak nie wypełniają one zawartości katechezy. Rozumienie katechezy trzeba znacznie poszerzyć i wyjść z nią z salki w życie młodzieży. W każdej katechezie, szczególnie zaś w katechezie młodzieży, koniecznie trzeba tworzyć środowisko katechetyczne, miejsce, gdzie młodzież byłaby u siebie, sobą i dla siebie. Środowisko takie młodzież chętnie stworzy sobie sama, o ile nie napotyka na nadzwyczajne trudności, a przeciwnie — o ile natrafi przynajmniej na podstawową przychylność. Ponieważ młodzi stronią na tym etapie życia od rodziny i wszelkich z góry narzuconych organizacji, a dążą do wzmocnienia życia rówieśniczego, takie środowisko katechetyczne — jako przez siebie wybrane i utworzone — może odegrać istotną rolę społeczno-kulturową i religijną. W każdej parafii powinny więc być nie tylko salki, odpowiednio wyposażone do prowadzenia lekcji religii, ale przede wszystkim winna zaistnieć odpowiednia otwartość, życzliwość i umiłowanie młodzieży, pragnącej się przy kościele i w Kościele samoorganizować i samokształtować.

Wciąż przybierają na rozmiarach i sile ogólnopolskie pielgrzymki do Częstochowy. Coraz bardziej włączają się w nie młodzi ludzie, także z zagranicy. Trudno wykazać, czy udział w tych pielgrzymkach, czy też raczej koncentracja życia grup wokół Pisma św. dały rezultaty w tym kierunku, niemniej jednak ukształtował się i u nas nowy model katechezy, określany jako katecheza w drodze. Jest ona faktem, i to wiele obiecującym. Dla młodzieży, która z trudem tkwi w jednym miejscu, a z zadowoleniem przemieszcza się i porusza naprzód, katecheza w drodze, połączona ze zwiedzaniem znaczących pamiątek narodowych, przy pogłębionej medytacji, godziwych rozrywkach, wydaje się być zgodna z potrzebami młodzieży, tradycją narodową i współczesnymi doświadczeniami duszpasterskimi.

W naszych czasach na szeroką skalę dały o sobie znać rozmaite religijne ruchy młodzieżowe. Młodzież, wchodząc w ich atmosferę i życie, poczuła się wewnętrznie u siebie, w przekonaniu, że wartości tam zastane są jej autentycznymi wartościami. Bezpośredni kontakt ze Słowem Bożym, żywe uczestnictwo w liturgii, małe wspólnoty, napotkany klimat braterstwa i przyjaźni znaczyły dla młodych więcej niż wieloletnie katechezy, prowadzone metodą wykładową. Doceniając rangę tych wartości, wołano o uwewnętrznienie katechezy, naniesienie na nią istotnych wartości Bożych i ludzkich. Czasem też domagano się rozbudowania ruchów religijnych kosztem ograniczenia oddziaływania katechezy. Ale jest to tendencja przesadna, nie korespondująca z nauką Ojca św., który mówi: „Nie pomniejszając znaczenia różnych okazji

życia osobistego, społecznego lub kościelnego, które trzeba umieć wykorzystać dla celów katechezy, kładę jednak nacisk na konieczność całościowego i systematycznego nauczania chrześcijańskiego"[10].

Różne nowe formy życia młodzieży mogą i powinny odnowić, pogłębić i zdynamizować katechezę. Związana kiedyś ze szkołą, od której z racji nauczania aż do tej pory nie może się oderwać, przeszła na teren parafii, z którą utrzymuje bardziej kontakty administracyjne niż osobowo-wspólnotowe. A przecież katecheza młodzieży na terenie parafii ma szczególne zadania do spełnienia, z których nie może zrezygnować. Ruchy i grupy religijne będą posiadać duże znaczenie tak dla całego Kościoła, jak i Kościoła lokalnego, jeżeli zostaną oparte na gruntownych podstawach, zaczerpniętych z katechizacji. Do katechezy więc będzie należało stwarzanie fundamentów i kształtowanie integracji między różnymi ugrupowaniami, budującymi wspólnotę Ludu Bożego, tj. żywy Kościół.

*

Kończymy nasze rozważania słowami Jana Pawła II: „Zaprawdę ogarnęła mnie radość, gdy dostrzegłem podczas IV Zgromadzenia Ogólnego Synodu i w latach następnych, że Kościół jak długi i szeroki został ogarnięty troską: jak katechizować dzieci i młodzież? Dałby Bóg, by tak rozbudzona troska pozostawała długo w świadomości Kościoła (...) Praca katechetyczna, jeśli chce się ją pełnić dokładnie i poważnie, jest dziś trudniejsza i bardziej męcząca niż kiedykolwiek, a to z powodu przeszkód i trudności wszelkiego rodzaju, na które napotyka, jednakże przynosi ona równocześnie więcej pociechy (...) Jest to skarb, na który Kościół może i powinien liczyć"[11].

„Od Was zależy przyszłość — pisze papież w liście do młodych — od Was zależy kres tego tysiąclecia i początek nowego. Nie trwajcie w bezczynności; podejmujcie odpowiedzialne działania na wszystkich dostępnych Wam polach w naszym świecie" (16). Słowa te mogą być również z powodzeniem odniesione do pracujących w swoich środowiskach katechetów z całej Polski.

WHAT SHOULD YOUTH CATECHESIS BE LIKE

SUMMARY

Three concepts of catechesis are presented and an answer is given to the question of what Polish youth catechesis is like. The three concepts are: catechesis for the young, catechesis about the young and catechesis of the young. The first is derived from the principles of life and the teachings of the Church as applied to the young, who are to accept it without reservation. The second has been proposed by young people; it resolves itself into a discussion of

[10] Tamże nr 21.

[11] Tamże nr 40.

the problems od adolescent world; it speaks about young people, and in particular about their goals and aspirations. The third is a meating place for the worlds of the adults and of the young for Divine Revelation and human experience, for the Church's teaching and the world's scientific discoveries. All three concepts have some following in Poland. In practice, catechesis for the young is the most popular, although catechesis about the young is lately beginning to mark its presence in some circles. While he recognizes the unquestionable values of both, as well as their drawbacks, the author postulates catechesis of the young as the most suitable kind of catechesis for our time. He also appeals for cooperation with the young in both the preparation and the implementation of the catechetic programme.

Ks. HENRYK ŁUCZAK SDB

KATECHEZA MŁODZIEŻY W POLSCE W ŚWIETLE PROGRAMU Z ROKU 1971

Wstęp

Kściół, którego zadaniem jest kontynuowanie misji Chrystusa w czasie i przestrzeni, wierny swemu Mistrzowi i Nauczycielowi, za przykładem Apostołów przekazuje nieustannie Objawienie Boże przez posługę słowa, kierując wezwanie do wiary coraz to nowym pokoleniom[1]. Nic też dziwnego, że od samego początku uważał on katechezę — która jest szczególną formą posługi słowa[2] — za jedno z istotnych zadań powierzonych mu przez Jezusa Chrystusa[3]. Stanowi ona integralną część misji profetycznej, jaką Kościół wypełnia wobec ludzi[4].

Kościół w Polsce, głosząc Orędzie zbawienia w zmieniających się warunkach społeczno-polityczno-kulturowych, od zarania swoich dziejów nie tylko ewangelizował, udzielał sakramentów świętych, organizował kult i szkolnictwo, ale także szczególną uwagę zwracał na katechizację[5], którą na przestrzeni wieków w różny sposób ujmowano, chociaż cel zawsze pozostawał ten sam: doprowadzić do dojrzałości chrześcijańskiej „według pełni wzoru Chrystusa" (Ef 4, 13). Rozumiał bowiem jej doniosłość, ważność i potrzebę oraz zdawał sobie sprawę z tego, że praca katechetyczna decyduje o przyszłości nie tylko jednostki, ale i całego katolickiego narodu[6]. Nic zatem dziwnego, że i w naszych czasach katecheza zajmuje naczelne miejsce w duszpasterskiej posłudze Kościoła. Sobór Watykański II podkreśla, że „katecheza oświeca i wzmacnia wiarę, karmi życie wedle ducha Chrystusowego, doprowadza do świadomego i czynnego uczestnictwa w misterium liturgicznym i pobudza do działalności apostolskiej"[7].

Katecheza, która z natury swej jest głoszeniem Orędzia zbawienia człowiekowi żyjącemu w zmieniających się warunkach socjologiczno-kulturowych, domaga się stałej odnowy i nieustannej konfrontacji z rzeczywistością, w jakiej

---

[1] Por. *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim. I Synod diecezji katowickiej.* Katowice—Rzym 1976 s. 29.

[2] *Directorium Catechisticum Generale* (DAG). Città del Vaticano 1971 nr 17.

[3] Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* (CT) nr 1.

[4] Por. *Documento di base. Il rinnovamento della catechesi.* Torino 1970 s. 42.

[5] Zob. J. Wolny. *Z dziejów katechezy.* W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce.* Red. M. Rechowicz. T. 1. Lublin 1974 s. 166.

[6] J. Szrejter. *Katecheza parafialna w Polsce* (mps KUL). Lublin 1979 s. 39.

[7] *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim* nr 4.

the problems od adolescent world; it speaks about young people, and in particular about their goals and aspirations. The third is a meating place for the worlds of the adults and of the young for Divine Revelation and human experience, for the Church's teaching and the world's scientific discoveries. All three concepts have some following in Poland. In practice, catechesis for the young is the most popular, although catechesis about the young is lately beginning to mark its presence in some circles. While he recognizes the unquestionable values of both, as well as their drawbacks, the author postulates catechesis of the young as the most suitable kind of catechesis for our time. He also appeals for cooperation with the young in both the preparation and the implementation of the catechetic programme.

Ks. HENRYK ŁUCZAK SDB

KATECHEZA MŁODZIEŻY W POLSCE W ŚWIETLE PROGRAMU Z ROKU 1971

Wstęp

Kściół, którego zadaniem jest kontynuowanie misji Chrystusa w czasie i przestrzeni, wierny swemu Mistrzowi i Nauczycielowi, za przykładem Apostołów przekazuje nieustannie Objawienie Boże przez posługę słowa, kierując wezwanie do wiary coraz to nowym pokoleniom[1]. Nic też dziwnego, że od samego początku uważał on katechezę — która jest szczególną formą posługi słowa[2] — za jedno z istotnych zadań powierzonych mu przez Jezusa Chrystusa[3]. Stanowi ona integralną część misji profetycznej, jaką Kościół wypełnia wobec ludzi[4].

Kościół w Polsce, głosząc Orędzie zbawienia w zmieniających się warunkach społeczno-polityczno-kulturowych, od zarania swoich dziejów nie tylko ewangelizował, udzielał sakramentów świętych, organizował kult i szkolnictwo, ale także szczególną uwagę zwracał na katechizację[5], którą na przestrzeni wieków w różny sposób ujmowano, chociaż cel zawsze pozostawał ten sam: doprowadzić do dojrzałości chrześcijańskiej „według pełni wzoru Chrystusa" (Ef 4, 13). Rozumiał bowiem jej doniosłość, ważność i potrzebę oraz zdawał sobie sprawę z tego, że praca katechetyczna decyduje o przyszłości nie tylko jednostki, ale i całego katolickiego narodu[6]. Nic zatem dziwnego, że i w naszych czasach katecheza zajmuje naczelne miejsce w duszpasterskiej posłudze Kościoła. Sobór Watykański II podkreśla, że „katecheza oświeca i wzmacnia wiarę, karmi życie wedle ducha Chrystusowego, doprowadza do świadomego i czynnego uczestnictwa w misterium liturgicznym i pobudza do działalności apostolskiej"[7].

Katecheza, która z natury swej jest głoszeniem Orędzia zbawienia człowiekowi żyjącemu w zmieniających się warunkach socjologiczno-kulturowych, domaga się stałej odnowy i nieustannej konfrontacji z rzeczywistością, w jakiej

---

[1] Por. *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim. I Synod diecezji katowickiej.* Katowice—Rzym 1976 s. 29.

[2] *Directorium Catechisticum Generale* (DAG). Città del Vaticano 1971 nr 17.

[3] Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* (CT) nr 1.

[4] Por. *Documento di base. Il rinnovamento della catechesi.* Torino 1970 s. 42.

[5] Zob. J. Wolny. *Z dziejów katechezy.* W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce.* Red. M. Rechowicz. T. 1. Lublin 1974 s. 166.

[6] J. Szrejter. *Katecheza parafialna w Polsce* (mps KUL). Lublin 1979 s. 39.

[7] *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim* nr 4.

ma oddziaływać. Nieuwzględnienie tych uwarunkowań zmniejsza jej skuteczność.

W polskiej rzeczywistości powojennej, kształtowanej nie tylko przez radykalne przemiany cywilizacyjne, dokonujące się w całym współczesnym świecie, lecz również znaczonej walką ideologiczną między Kościołem a władzą polityczną, przełomowym momentem w odnowie katechetycznej stało się wprowadzenie nowego programu katechizacji w roku 1971. U jego podstaw znajduje się dorobek ogólnokościelnego ruchu odnowy katechetycznej, nauka Soboru Watykańskiego II i specyficzne polskie doświadczenia duszpasterskie. Katecheza w Polsce, umożliwiając wychowanie dzieci i młodzieży w duchu religijnym, stanowi istotny element strategii duszpasterskiej Kościoła, dlatego też poświęca jej wiele wysiłków i środków materialnych.

Na płaszczyźnie teoretycznej, dążąc do wypracowania odpowiednich koncepcji, wykorzystuje się idee, pomysły i rozwiązania zagraniczne, nawiązuje się do dokumentów kościelnych i poszukuje inspiracji w katechezie zachodnioeuropejskiej, natomiast bardzo mało pisze się na temat katechezy rodzimej, jej uwarunkowań środowiskowych, jej charakteru, istotnych wartości. Niezrozumiały jest fakt, że dotychczas nie pojawiła się u nas żadna poważniejsza pozycja, która w sposób naukowy potraktowałaby istotne zagadnienia z tym związane. Można jedynie odnotować kilka artykułów o profilu informacyjnym i opisującym działalność praktyczną, opublikowanych przez polskich autorów w periodykach zagranicznych i opisanych w obcych językach[8], ale nie da się zaliczyć ich do poważniejszych dzieł naukowych. W artykułach publikowanych w kraju znajdują się zasadniczo jedynie krótkie wypowiedzi dotyczące koncepcji, kształtu i zadań naszej katechezy. Stąd też konieczną jest rzeczą, aby ten brak został jak najszybciej uzupełniony. Naprzeciw temu zapotrzebowaniu wychodzi niniejsze studium, w którym podejmuje się próbę ukazania katechezy młodzieży w Polsce w świetle programu z roku 1971. Najpierw zostaną przedstawione założenia ideowe znajdujące się u podstaw programu, następnie wynikający z programu charakter polskiej katechezy dla młodzieży, potem podkreśli się istotne wartości katechezy i stawiane jej zarzuty, na końcu sformułuje się postulaty pod jej adresem.

Założenia ideowe programu

W pierwszych latach po drugiej wojnie światowej zasadniczo obowiązywał w Polsce program katechizacji z roku 1935, formalnie zatwierdzony przez

[8] Zob. J. Charatyński. *La catechese en Pologne*. „Lumen vitae" 30:1975 nr 3—4; M. Jakubiec. *Scuola e religione nella Repubblica popolare polacca dal 1945 ad oggi*. „Religione e scuola" (mensile), 2 ottobre 1983; M. Majewski. *L'organizazzione della catechesi in Polonia*. W: *Scuola e religione*. Torino 1971.

Ministerstwo Oświaty w roku 1947[9]. Wkrótce jednak okazało się, że program ten nie odpowiada nowej rzeczywistości społeczno-politycznej, znaczonej procesami laicyzacji spontanicznej i kierowanej. Rozpoczęła się dyskusja nad reformą programu katechizacji, która — ze względu na trudności obiektywne — szybko została przerwana. W latach 1948—1956 nauczanie religii w szkołach należało do wyjątków[10]. W roku 1956 — po przełomie październikowym — religia wróciła do szkoły, jako lekcja nadobowiązkowa. Dwa lata później nastąpiła kolejna zmiana programu.

Program katechizacji z roku 1958 jeszcze przystosowany był do nauczania religii w szkole. Wkrótce po tym, kiedy w roku 1961 katecheza została definitywnie przeniesiona poza obręb szkoły, zaczęły się podnosić głosy postulujące dostosowanie programu do warunków nauczania szkolnego. Sprawę tę podniósł po raz pierwszy na Komisji Katechetycznej Episkopatu Polski w dniu 8 lutego 1961 roku ks. Marian Finke, redaktor naczelny *Katechety*. Rozpoczęto prace, które — ze względu na różnorodność stanowisk — trwały 10 lat. Komisja Katechetyczna, dostrzegając różne trudności w opracowaniu jednolitego we wszystkich szczegółach programu dla całej Polski, zdecydowała się na zredagowanie ramowego programu katechezy, co miało być rozwiązaniem kompromisowym. Został on ostatecznie zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski w dniu 1 kwietnia 1971 roku i aktualnie obowiązuje we wszystkich diecezjach polskich[11].

Autorzy programu, pragnąc dostosować katechezę do aktualnych potrzeb Kościoła posoborowego i społeczeństwa polskiego, podjęli próbę przebudowy jej zasadniczych form. W naszym czasie nie wystarcza podawanie katechizowanym obiektywnych prawd wiary, nawet w najbardziej poprawnej formie, lecz trzeba doprowadzić ich do dojrzałości w wierze, której przejawem jest chrześcijański styl życia. Katecheza tradycyjna, która w określonych warunkach historycznych stała się „lekcją religii", a jej głównym zadaniem był przekaz wiedzy religijnej, nie była już w stanie doprowadzić do integracji między życiem a wiarą. W tej sytuacji trzeba było wypracować nową koncepcję posługiwania katechetycznego i oprzeć ją na odmiennych zasadach.

Pracując nad nowym programem katechizacji, przyjęto zasadnicze idee ruchu kerygmatycznego, który zaczął intensywnie rozwijać się tuż przed drugą wojną światową na terenach objętych językiem niemieckim. Katecheza w ujęciu kerygmatycznym powinna być przepowiadaniem Dobrej Nowiny o Królestwie Bożym. Ośrodkiem tego przepowiadania winna stać się osoba Chrystusa w Jego życiu ziemskim i w Jego działalności w Kościele, czyli kerygma[12].

---

[9] Zob. J. Stroba, *Geneza nowego programu katechezy*. „Katecheta" 1972 nr 4 s. 158.

[10] Por. J. Stanisławski, *Ewolucja koncepcji katechezy młodzieżowej w Polsce*. „Poznańskie Studia Teologiczne" III (1981) s. 174, 166.

[11] Zob. Stroba, jw. s. 156—160.

[12] Zob. J. Charytański, *Katechetyka a teologia praktyczna*. „Ateneum Kapłańskie" 66:1974 nr 391 s. 234.

Katecheza w ujęciu kerygmatycznym powinna być chrystocentryczna: przepowiadając słowo Boże, zmierza do nawiązania osobowego kontaktu z Chrystusem. „Nie chodzi więc już o obiektywistyczne przekazanie doktryny, jak w matematyce lub w nauce o ziemi, lecz o uczestnictwo w miłości Boga, powołanie i ocalenie człowieka, o nawrócenie i zaangażowanie, o wiarę i miłość, o wszczepienie w Chrystusa. Nie chodzi tu już o duszę indywidualną, która powinna dojść do nieba, lecz o przeogromne dzieło Boga, które obejmuje całą ludzkość"[13]. Katecheza taka jest ujmowana w kategoriach personalnego wezwania Bożego i wolnej odpowiedzi człowieka[14]. Uznając wagę przedmiotu aktu wiary, kładzie szczególny nacisk na decyzję osobistą i wszystko, co do tego prowadzi. W konsekwencji zwraca się przeciw sakramentaryzmowi, wysuwając na pierwszy plan w duszpasterstwie przepowiadanie. Aby uniknąć błędów Oświecenia, na pierwszym miejscu podkreśla Boga i Jego działanie, a nie problem człowieka[15]. Pragnąc doprowadzić do spotkania katechizowanego z Chrystusem, posługuje się językiem biblijnym, liturgicznym, świadectwa i doktrynalnym.

Ramowy program katechizacji, wykorzystując osiągnięcia ruchu kerygmatycznego, odrzuca tradycyjny podział na przedmioty, którymi były, od nawrotu scholastyki w XIX wieku, liturgika, historia Kościoła, dogmatyka i etyka[16]. Obejmuje trzy cykle: cykl pierwszy (kl. I—IV) — eucharystyczny, czyli wprowadzenie w życie chrześcijańskie; cykl drugi (V—VIII) — dojrzałości chrześcijańskiej, przedstawia syntezę prawd wiary, przygotowując do sakramentu bierzmowania; cykl trzeci (IX—XII) — odpowiedzialności chrześcijańskiej, to znaczy wychowania młodzieży do świadomego chrześcijańskiego życia osobistego i społecznego[17]. Założenia ideowe, które znajdują się u podstaw programu, zasadniczo dotyczą w jednakowym stopniu wszystkich trzech cyklów, tj. zarówno katechezy dla dzieci ze szkoły podstawowej (I—VIII), jak i katechezy dla młodzieży ze szkół średnich z tym, że na poziomie szkoły podstawowej bardziej wyeksponowano wymiar liturgiczny, zaś później w szczególny sposób podkreślono element świadectwa. W układzie cyklicznym zauważa się odejście od integralności materialnej, gdyż żaden cykl nie usiłuje podać całości materiału ani nie chce być szerszym i trudniejszym powtórzeniem cyklu niższego[18].

---

[13] K. Tilann. *Odnowa katechetyczna a praktyczne nauczanie religii.* „Collectanea Theologica" 40:1970 f. 4 s. 8.

[14] M. Majewski. *Katecheza antropologiczna na tle współczesnych tendencji katechetycznych.* Lublin 1977 s. 31.

[15] Por. J. Charytański. *Geneza współczesnego ruchu katechetycznego.* „Katecheta" 1962 nr 1 s. 9.

[16] Zob. J. Łopot. *Katechetyka.* Kielce 1947 s. 60.

[17] Por. Stroba, jw. s. 160.

[18] Por. A. Kotlarski. *Nowy program katechizacji młodzieży.* „Katecheta" 1972 nr 1 s. 19.

Treścią katechezy — jak już nadmieniliśmy — jest kerygma, to znaczy głoszenie zbawczego orędzia Chrystusa, ale w wymiarze antropologicznym[19]. Każdy temat — zgodnie z założeniami kerygmatyki — ukazany jest w aspekcie powołania i zadań chrześcijanina. Nic zatem dziwnego, że akcent położony jest nie tyle na wiedzę o prawdach religijnych i moralnych, lecz na osobiste zaangażowanie się młodzieży w wiarę, która powinna być odpowiedzią człowieka na apel Boga. Stąd też wytyczne na wszystkie lata katechizacji podane są w układzie: wezwanie Boże — odpowiedź człowieka[20].

W zakresie szkoły średniej przyjęto egzystencjalny, a nie ontologiczny punkt wyjścia[21]. Autorzy programu wyszli z założenia, że egzystencja ludzka stanowi istotne uwarunkowanie katechezy, dlatego też podstawowe doświadczenia człowieka odgrywają zasadniczą rolę w wychowaniu do wiary. Wyobcowanie prawd religijnych z życia codziennego sprawia, że są one przyjmowane jako „pobożna teoria", która nie wytrzymuje konfrontacji z konkretnymi sytuacjami życiowymi, niekiedy bardzo trudnymi, skomplikowanymi, tragicznymi. Pragnąc, aby prawda Boża została „zakorzeniona" w konkretnym życiu uczestników katechezy, należy uwzględnić ich sytuację życiową, podjąć ich problemy, nawiązać do ich potrzeb, trosk i niepokojów, ukazać związek, jaki istnieje między konkretną sytuacją a rzeczywistością nadprzyrodzoną. Treść przekazywana na katechezie nie może pozostać w sferze czystej abstrakcji, lecz musi dotrzeć do młodego człowieka w jego konkretnej sytuacji życiowej i zinterpretować jego własną egzystencję[22].

W katechezie tradycyjnej zasadniczo panował dogmatyzm, który polegał na przekazywaniu słów i pojęć zaczerpniętych z teologii[23]. Przekazywane prawdy wiary, oderwane od rzeczywistości historycznej i społeczno-kulturowej, stanowiły system zamknięty sam w sobie. Nic więc dziwnego, że katecheza, polegająca na przekazie suchych, abstrakcyjnych i oderwanych od życia pojęć i definicji religijnych, nie miała większego wpływu na kształtowanie chrześcijańskiego stylu życia i nie wyrabiała mentalności wiary.

Nowy program, przyjmując egzystencjalny punkt wyjścia, przezwycięża koncepcję katechezy, która poprzestaje na stronie dogmatycznej czy egzegetycznej jednostki dydaktycznej, domagając się zarazem, aby — głosząc Orędzie zbawienia — uwzględniać doświadczenia katechizowanych i udzielać właściwych odpowiedzi na pytania, jakie katechizowani stawiają w związku z usłyszanym słowem Bożym. Prawda religijna, jeżeli nie będzie dotyczyła

---

[19] Zob. tamże s. 20.

[20] J. Tarnowski. *Próba oceny polskiego programu katechetycznego w zakresie szkół ponadpodstawowych.* „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" t. IX (1976) s. 172.

[21] *Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły średniej (I—IV).* „Wrocławskie Wiadomości Kościelne" 25:1971 nr 7—8 s. 206 (odtąd RPK).

[22] Por. R. Murawski. *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi.* „Katecheta" 1974 nr 5 s. 201.

[23] Zob. J. Charytański. *Zadania katechizacji w świetle dokumentów soborowych.* „Collectanea Theologica" 37:1967 f. 3 d. 82.

istotnych problemów ludzkiej egzystencji, to albo zostanie odrzucona, albo będzie przyjęta jedynie zewnętrznie, bez większego wpływu na życie katechizowanych[24]. Przyjęcie egzystencjalnego punktu wyjścia ma doprowadzić — zgodnie z intencją autorów programu — do „zakorzenienia" prawdy Bożej w konkretnym życiu uczestników katechezy, a to z kolei stwarza większą szansę integracji między wiarą a życiem.

Nowy program, idąc po linii wskazanej przez Sobór Watykański II, uwzględnia także antropologię[25]. Programy poprzednie były ujmowane przedmiotowo i statycznie, aktualnie zaś obowiązujący wprowadza moment subiektywny i dynamiczny. Zwraca się w nim uwagę na osobę katechizowanego, a zarysowując punkty odniesienia: Chrystus (I rok liceum), Kościoł (II rok), wiara (III rok), świat (IV rok), usiłuje się kształtować postawę młodzieży w kierunku spotkania, zaangażowania i dialogu[26].

Autorzy programu, uwzględniając duszpasterski charakter posługi katechetycznej, starają się nakreślić przed każdym rocznym cyklem materiału krótki „profil psychologiczny" młodzieży. Nie chodzi tu o obraz adekwatny, ponieważ można go znaleźć w odpowiedniej literaturze, lecz o podkreślenie istotnych rysów. W pierwszym roku, wskazując na wzmożone zainteresowanie światem wewnętrznym, zwracają uwagę na różnego rodzaju trudności w kształtowaniu światopoglądu religijnego; w drugim akcentują kształtowanie się postawy poszukującej, z której wypływają wysokie wymagania stawiane innym i surowa ocena ich postępowania; w trzecim ukazują kryzys wiary, u którego podstaw znajdują się trudności natury intelektualnej; w czwartym roku zwracają uwagę na zainteresowanie młodzieży sprawami społecznymi, przeżywanie problemów wielkiego świata i poszukiwanie swego miejsca w Kościele[27]. Profil psychologiczny, w myśl zasady, że katecheza powinna być wierna Bogu i człowiekowi, ma pomóc w doborze odpowiednich treści, form i metod katechetycznych.

Okres dojrzewania jest okresem krytycznym dla religijności młodego człowieka. Badania socjologiczne wykazują, że krzywa intensywności życia religijnego osiąga swój szczyt około 10—11 roku życia, następnie gwałtownie opada między 15—20 rokiem i wznosi się na nowo, ale już tylko w części, po 30 roku życia[28]. Charakterystycznymi symptomami religijnego kryzysu młodzieży są: odchodzenie od praktyk religijnych, zakwestionowanie niektórych punktów credo, opozycja w przynależności do Kościoła jako instytucji,

---

[24] Por. R. Murawski. *Potrzeba antropologicznego ukierunkowania katechezy*. „Katecheta" 1975 nr 4 s. 164.

[25] Tarnowski, jw. s. 168.

[26] Zob. tamże s. 167.

[27] Zob. RPK, jw. s. 207—220.

[28] Por. R. Murawski. *Co katecheta daje młodzieży w wychowaniu do odpowiedzialności za Kościół?* „Katecheta" 1975 nr 5 s. 197.

tendencja do tworzenia religijności osobistej, według osobistych wymagań i subiektywnych interpretacji[29].

Obowiązujący ramowy program katechizacji młodzieży, podkreślając całościowe wychowanie do wiary, jednocześnie ustawiony jest w duchu nauczania wychowującego. Katecheta ma nie tylko przekazywać wiadomości, ale powinien również kształtować odpowiednie postawy, wzbudzać wartościowe uczucia, umacniać wolę w dążeniu do dobra[30].

W przeszłości zazwyczaj utożsamiano wychowanie z socjalizacją, czyli procesem oddziaływań społecznych, wprowadzających stopniowo młodego człowieka w świat ludzi dorosłych tak, by przyjął on w zasadzie całokształt ich postaw[31]. Obecnie, kiedy zakwestionowano kształt współczesnego społeczeństwa[32], inaczej rozumie się wychowanie. Powinno ono być „egzystencjalne, tzn. powinno docierać do «rdzenia» egzystencji młodego człowieka, a nie kształtować tylko na pewien czas jego sposób postępowania"[33]. Chodzi o to, by młody człowiek umiał zachować się po chrześcijańsku w określonych sytuacjach czy też podejmował decyzje w życiu tak prywatnym, jak publicznym, wymagane przez wiarę, wbrew wszelkiego rodzaju trudnościom[34]. Katecheza — w odróżnieniu od jakiegokolwiek innego nauczania szkolnego — jest nie tylko teoretycznym przekazem prawd wiary, których trzeba się nauczyć i inteligentnie zasymilować, lecz jest przede wszystkim formacją konkretnej egzystencji człowieka. Formacja ta wymaga doboru odpowiednich treści, form i metod. Chodzi o to, by katechizowany przepoił swoje życie wiarą, angażując się w życie Kościoła lokalnego. Wyrazem tego zaangażowania powinno być uczestnictwo w liturgii, realizacja posłannictwa chrześcijańskiego w świecie oraz nawiązanie dialogu z wszystkimi ludźmi dobrej woli.

Zatwierdzony program, odstępując od tradycyjnego podziału na przedmioty, łączy ze sobą — zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II — treści biblijne, liturgiczne, historyczne, dogmatyczne i moralne[35], a tak zwane „przedmioty", które kiedyś stanowiły: Pismo św., historia Kościoła, dogmatyka, liturgika i etyka, stają się źródłami katechezy.

W przeciwieństwie do programów dawnych, nowe ujęcie podkreśla, że Pismo św. jest istotnym źródłem treści katechetycznych, dlatego nie może być jedynie argumentem na potwierdzenie tez teologicznych czy też obrazem poglądowym do ich uprzystępnienia, co tak często miało miejsce w katechezie

---

[29] Zob. G. Negri. *Metodologia della catechesi.* W: *Educare.* T. III. Zürich 1964 s. 436.

[30] Zob. P. Bednarczyk. *Ramowy program katechizacji w aspekcie wychowawczym.* „Katecheta" 1973 nr 1 s. 4.

[31] Zob. J. Tarnowski. *Wychowawczy aspekt katechezy.* „Ateneum Kapłańskie" 71:1978 nr 418 s. 179.

[32] Por. *Orędzie Synodu do ludu Bożego.* „Życie i Myśl" 1978 nr 2 (284) s. 204—206.

[33] Tarnowski. *Wychowawczy aspekt katechezy,* jw.

[34] Por. W. Kubik. *Zasadnicze problemy współczesnej dydaktyki w katechetyce.* „Ateneum Kapłańskie" 71:1978 nr 418 s. 241.

[35] RPK, jw. s. 206.

tradycyjnej. Katecheza, jako jedna z podstawowych form posługi Słowa w Kościele, stanowi uprzywilejowane miejsce, gdzie to słowo Boże dociera do człowieka, ukazując mu zbawczy plan Boga wobec ludzi[36]. Z tego powodu w Biblii, w której zawiera się słowo Boże, należy szukać treści, jakie powinno się przekazywać w katechezie. Pismo św. stanowi także istotne źródło przy wychowaniu do wiary, przy katechezie sakramentalnej i w wychowaniu sumienia chrześcijańskiego[37].

W katechezie doktrynalnej, apologetycznej i katechizmowej Biblia była najczęściej przedmiotem nauczania religijnego, zbiorem najważniejszych argumentów, zestawem wzniosłych przykładów i propozycją najdoskonalszych poglądów. W przedmiotowym nauczaniu Pisma św. zwracano uwagę na daty, fakty i osoby, zaś rzeczywistość zbawcza, której one są znakami, pozostawała w ukryciu[38]. Sobór Watykański II, dążąc do odnowienia nauczania chrześcijańskiego, postuluje, „aby nauczanie katechetyczne opierało się na Piśmie św., tradycji, liturgii oraz na Magisterium i życiu Kościoła"[39]. Należy jednak pamiętać, że Biblia jest Księgą wspólnoty, pisaną przez wspólnotę i dla wspólnoty, stąd też może być odczytana autentycznie jedynie w kontekście życia Kościoła, pod kierunkiem Urzędu Nauczycielskiego[40]. Lektura prywatna Biblii jest procesem wtórnym, złączonym organicznie z oficjalną lekturą we wspólnocie liturgicznej, dlatego proces ten powinien być kierowany przez Kościół, który ma prawo interpretacji wydarzeń i słów Bożych, zawartych w Księgach świętych.

Element biblijny, który powinien być uwydatniony w każdej jednostce metodycznej, bardzo mocno podkreślony jest w pierwszym roku cyklu młodzieżowego. Ukazując cele i zadania katechizacji na tym poziomie program postanawia: „Ma to być spotkanie z Chrystusem w Ewangelii. Drogą do «zaaranżowania» tego spotkania będzie lektura tekstów ewangelijnych. Zamiast podawania prawd o Chrystusie w formie teologicznych sformułowań, dla których Ewangelie byłyby ewentualnym potwierdzeniem — katecheza będzie spotkaniem dla wspólnego wydobywania prawd o Chrystusie z opisu ewangelijnego"[41].

Autorzy programu, czerpiąc inspiracje z nauki Vaticanum II, zaznaczają, że istotnym wymiarem katechezy jest wymiar eklezjalny. Oznacza to, że do istotnych zadań katechezy należy ukazywanie tajemnicy Kościoła, będącego „powszechnym sakramentem zbawienia"[42], oraz doprowadzenie wiernych do

---

[36] Por. M a r a w s k i. *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, jw. s. 197.

[37] J. C h a r y t a ń s k i. *Nowy program*. „Katecheta" 1972 nr 1 s. 14.

[38] Zob. M. M a j e w s k i. *Propozycja katechezy integralnej*. Łódź 1978 s. 60.

[39] *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* nr 14.

[40] Zob. Z. Z i ó ł k o w s k i. *Documento di base. Il rinnovamento della catechesi*. Turyn 1970 (recenzja). „Studia Theologica Varsaviensia" 1971 f. 2 s. 180.

[41] RPK, jw. s. 209.

[42] *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* (KK) nr 1.

pełnego życia w Kościele swego czasu, aby stali się oni twórczym i odpowiedzialnym podmiotem[43].

Wymiar eklezjalny, który powinien być uwzględniany na wszystkich szczeblach katechezy, w szczególny sposób wyeksponowany jest w drugim roku cyklu młodzieżowego. Nowy program, uwzględniając eklezjologię soborową, stara się ukazać młodzieży tajemnicę Kościoła, podkreślając jego dwuwymiarowość[44]. Chodzi o to, aby wyraźnie zaznaczyć, iż w Kościele istnieje element boski i ludzki, niewidzialny i widzialny, nadprzyrodzony i ziemski.

W dawniejszych programach katechetycznych przykładano wielką wagę do nauczania historii Kościoła. Traktowano ją przede wszystkim apologetycznie, to znaczy miała ona dostarczać argumentów służących obronie Kościoła i wykazać jego dobroczynny wpływ na cywilizację, kulturę, obyczaje. Starano się wykazać boskie pochodzenie Kościoła, rozumianego w kategoriach prawno-hierarchicznych, podnoszono jego triumf nad przeciwnikami, gloryfikowano przeszłość. Owocem tego polemicznego nastawienia była triumfalistyczna koncepcja Kościoła oraz akcentowanie jego widzialnej, zewnętrznej, hierarchiczno-prawnej strony[45].

Sobór Watykański II, starając się przedstawić współczesnemu światu oblicze Kościoła nadane mu przez Chrystusa, wychodzi daleko poza aspekt historyczno-jurydyczny. Kościół zostaje ukazany jako lud Boży pielgrzymujący przez świat ku eschatologicznej pełni zbawienia. We wspólnocie Kościoła w sposób tajemniczy obecny jest Bóg w swoim Synu Wcielonym i w uświęcającym działaniu Ducha Świętego[46]. W tej perspektywie apologetyzm musi ustąpić miejsca ekumenizmowi, tzn. budowaniu postawy otwartej, odznaczającej się szacunkiem dla innych ludzi i gotowością do dialogu.

Odchodząc od chronologicznego wykładu historii Kościoła, nowy program chce go ukazać w ramach historii zbawienia. Katecheza ma pomóc młodemu człowiekowi w zrozumieniu tajemnicy Kościoła, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, żywą wspólnotą wszystkich powołanych do zbawienia, ludem Bożym, pielgrzymującym przez czas do niebieskiej Ojczyzny.

Program nie poprzestaje na ukazaniu samej tajemnicy Kościoła, lecz stara się rozbudzić świadomość i poczucie przynależności do niego. Inicjacja katechizowanych w życie Kościoła oraz takie kształtowanie ich postaw, by byli zaczynem dobra w świecie — należy do podstawowych zadań katechezy[47]. Autorzy programu stwierdzają, iż „młodzież winna ujrzeć, że każdemu ochrzczonemu przynależy własne miejsce w Kościele, wynikające z pełnoprawnej przynależności do ludu Bożego, że w związku z tym każdy chrześcijanin po-

---

[43] Por. Ciaratyński. *Zadania katechizacji w świetle dokumentów soborowych*, jw. s. 92.

[44] RPK, jw. s. 212.

[45] Zob. J. Bagrowicz. *Kościół w katechezie*. „Collectanea Theologica" 46:1976 f. 4 s. 201.

[46] Por. W. Koska. *Katechetyczne konsekwencje nowego obrazu Kościoła*. W: *W służbie Kościoła poznańskiego*. Poznań 1974 s. 435.

[47] Zob. J. Szańca. *Eklezjalny wymiar katechezy*. „Katecheta" 1980 nr 1 s. 19.

siada własne zadania, które nie mogą być przeniesione na kogo innego, że każdy członek Kościoła winien posiadać poczucie odpowiedzialności za Kościół"[48]. Ponieważ Kościół Powszechny urzeczywistnia się w konkretnej wspólnocie parafialnej, dlatego też katecheza powinna doprowadzić katechizowanych do zaangażowania się we własnej parafii.

Ramowy program katechizacji, uznając świadectwo wiary za istotny element w katechizacji, zwraca uwagę na jej wymiar moralny. Chrześcijański styl życia ma być konsekwencją przyjęcia słowa Bożego i owocem liturgii świadomie przeżywanej[49]. Mówi o tym Paweł IV w *Evangelii nuntiandi* pisząc, że „Kościół jak najbardziej może ewangelizować za pomocą swego postępowania i obyczaju, to jest przez świadectwo potwierdzone życiem; ono jasno uwidacznia jego wierność Panu Jezusowi, ubóstwo, wstrzemięźliwość, wolność od jakiejkolwiek ziemskiej władzy w świecie, a wreszcie świętość" (EN 41).

W rozumieniu chrześcijańskim moralność nie może być sprowadzana jedynie do zachowania przykazań, lecz ma być stałym odpowiadaniem na wezwanie Boże, które zawiera się w słowie Bożym, w spotkaniu sakramentalnym z Chrystusem i we wszystkich sytuacjach życiowych[50]. Sakramenty — zgodnie z nauką soborową — są nie tylko środkami łaski, lecz przede wszystkim osobowym spotkaniem z Chrystusem i źródłem powołania chrześcijańskiego. Każdy chrześcijanin, szczególnie na mocy sakramentów chrztu św. i bierzmowania, powołany jest i uzdolniony do budowania wraz z Chrystusem Królestwa Bożego na ziemi. Zawiera się w tym zaangażowanie społeczne, walka o sprawiedliwość i pokój, obrona ludzkiej godności i praw człowieka. Aby takie zaangażowanie nie straciło swego eklezjalnego charakteru, potrzebna jest troska o wierność nauce Kościoła oraz pogłębienie wewnętrznego związku z Chrystusem ukrzyżowanym, uczącym ofiary, a zarazem Chrystusem zmartwychwstałym, źródłem wszelkiej nadziei, który żyje i działa w swoim Kościele[51].

Wymiar moralny, jakkolwiek uwzględniany jest w całym cyklu przeznaczonym dla młodzieży, w szczególny sposób został zaakcentowany w trzecim i czwartym roku nauczania. W trzecim roku katechizacji program przewiduje podjęcie konfrontacji wiary z nauką, by młodzież wyniosła przekonanie, że chrześcijaństwo nie boi się zestawienia ze współczesnymi kierunkami myślowymi, dlatego ludzie wierzący — dając świadectwo swoim przekonaniom religijnym — nie powinni przeżywać kompleksu niższości[52]. Ma to istotne znaczenie w aktualnej polskiej rzeczywistości, gdzie podejmuje się wiele prób

---

[48] RPK, jw. s. 213.

[49] Por. B. Mokrzycki, *Liturgia jako źródło i cel katechezy*. „Ateneum Kapłańskie" 71:1978 nr 417 s. 97—98.

[50] Por. Charytański, *Nowy program*, jw. s. 17.

[51] Zob. tenże, *Katecheza Ewangelii i według Ewangelii*. „Collectanea Theologica" 49: 1979 f. 1 s. 41—42.

[52] RPK, jw. s. 216.

przezwyciężenia religii na płaszczyźnie naukowej. W ostatnim roku katechizacji „zmierza się do rozszerzenia wizji chrześcijaństwa i ukazania go na tle współczesnych problemów świata"[53]. Chodzi o ukształtowanie u katechizowanych postawy będącej wynikiem spotkania z Chrystusem, polegającej na służbie światu i świadczeniu przed nim o Chrystusie. Młodzież katechizowana powinna wyrobić sobie przekonanie, że uświęcenie świata należy do zasadniczych obowiązków chrześcijanina, dlatego też zaangażowanie doczesne ma swoje znaczenie przed Bogiem.

Analizując założenia ideowe ramowego programu katechizacji dla młodzieży zauważa się, iż wielkim jego osiągnięciem jest odejście od ustawienia przedmiotowego, przyjęcie egzystencjalnego punktu wyjścia w nauczaniu prawd wiary i przesunięcie akcentu z wiedzy o prawdach religijnych i moralnych na osobiste zaangażowanie się młodzieży w wiarę. Nowy program z roku 1971 włącza katechezę polską w nurt ogólnokościelnej odnowy katechetycznej i wywiera coraz skuteczniejszy wpływ na praktykę katechetyczną w Polsce.

Charakter polskiej katechezy dla młodzieży

Na przestrzeni wieków katecheza w Polsce była związana co do treści i metody z nauczaniem religii katolickiej na Zachodzie Europy. Katechizmy i metoda pracy katechetycznej wędrowały stamtąd do nas i decydowały o sposobie naszego nauczania[54]. Nowy program katechizacji z roku 1971 uwzględnia nie tylko ruch katechetyczny na Zachodzie, skąd czerpie wiele inspiracji, lecz także liczy się z własnymi przemyśleniami, doświadczeniami i uwarunkowaniami. W świetle tego programu ukazuje się specyficzny charakter naszej katechezy dla młodzieży. W tym wypadku przez „charakter" rozumie się zespół cech właściwych polskiej katechezie młodzieżowej, która — zorganizowana poza szkołą — została ściśle złączona z życiem religijnym oraz liturgicznym wspólnoty parafialnej[55].

Znamienną cechą polskiej katechezy dla młodzieży jest nastawienie na konkret i praktykę. Nie jest to zwykły praktycyzm — w sensie ucieczki od intelektualizmu, lecz próba przeniknięcia praktyki intelektem. Chodzi tu głównie o działanie personalne, historyczne i moralne. Dopiero na tym poziomie łączy się myśl z praktyką w sposób sprzężony zwrotnie. U podstaw katechezy znajduje się przekonanie, że świat jest opanowywany i przekształcany przez akt ludzki, nie zaś przez samą myśl, teorię, poznanie czy technikę[56].

---

[53] Tamże s. 220.

[54] Zob. S. Biznń. *Współczesny katechizm na tle historycznym*. „Katecheta" 1962 nr 3 s. 4.

[55] Zob. *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim*, jw. s. 31.

[56] Por. C. Bartnik. *Główne linie polskiej myśli chrześcijańskiej*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" t. XXX (1983) z. 6 s. 81.

Nastawienie na praktykę, które wynika ze zrozumienia dla czynu pracy twórczej i działania, nie powoduje odrzucenia teorii, lecz doprowadza do ścisłego związania jej z praktyką. Teoria, ujmując całościowo problematykę katechetyczną, ukazuje nowe idee, dostarcza racjonalnych argumentów i wytycza kierunek rozwoju praktyce, praktyka natomiast dostarcza teorii materiału. Wzajemny stosunek teorii i praktyki można określić jako stosunek obustronnego oddziaływania na siebie. Dzięki temu teoria, kreśląc linie rozwojowe katechezy, znajduje swoje przedłużenie w praktyce, praktyka zaś — szukając uzasadnień w teorii — zyskuje na skuteczności, głębi oddziaływania, wszechstronności.

Katecheza polska, ze swym ogólnym pastoralno-kerygmatycznym ukierunkowaniem — podobnie jak rodzima teologia — faworyzuje przede wszystkim jej „teo-pragmatyczne" elementy. Nie hołduje ona wygórowanym ambicjom teoretycznym ani nie tworzy eklektycznych teorii, stara się natomiast podtrzymywać soteriologicznie uzasadniony związek między świadomością wiary (orto-Doxis) a sposobem działania (orto-Praxis). Dzięki chrześcijańskiej praxis wartości życia nadprzyrodzonego zostają wcielone w kontekst historyczny, harmonizując historię zbawienia z historią świecką[57]. Wychodząc z założenia, że osoba ludzka musi być zawsze transcendentna w stosunku do każdej praktyki, katecheza polska zwraca szczególną uwagę na człowieka konkretnego, uwikłanego w polską przeszłość historyczną i kulturową, napotykającego na różnorodne trudności w aktualnej rzeczywistości społeczno-politycznej, przeżywającego swoje indywidualne problemy. Z tego też powodu jest tak bardzo uwrażliwiona na problemy egzystencjalne, jakie przeżywa współczesne pokolenie młodych Polaków.

Charakterystyczny jest dla polskiej katechezy młodzieżowej swoisty personalizm. Bazuje on na tym, że osoba ludzka stanowi najwyższą wartość wśród wszystkich stworzeń i jest pewnego rodzaju centrum świata. Człowiek, jako osoba, jest najwyższym upodmiotowaniem bytu, które posiada w sobie coś boskiego. Stąd jest on głównym przedmiotem refleksji katechetycznej; wyżej stawia się kontakt osobowy pomiędzy katechizującym a katechizowanym niż czynności dydaktyczne. Wychodzi się z założenia, że osoba otwiera się na kerygmę, jeżeli istnieje druga osoba, która ją głosi i objawia, ponieważ tylko osoba ma moc wezwać drugą osobę i tylko słowo oznajmione przez osobę może rozbudzić osobowe moce drugiego. Tak pojmowana katecheza opiera się na osobach i wspólnotach, zaś narzędzia i środki traktuje jako pomocnicze[58]. Chrześcijaństwo, którego istotę stanowi ustawiczny dialog Boga z człowiekiem, rozpowszechnia się nie tyle przez książki, ile za pośrednictwem osobistego wpływu ludzi, którzy w tym samym czasie winni być nauczycielami, świadkami i wychowawcami.

---

[57] Zob. K. Klauza. *Ortopraxis jako jeden z nurtów eklezjologicznych.* Tamże s. 120.

[58] Zob. M. Majewski. *Polska katecheza powojenna w poszukiwaniu swego miejsca* (mpsKUL). Lublin 1983 s. 11.

Katecheci polscy, starając się być zorientowanymi nauczycielami, taktownymi wychowawcami i otwartymi duszpasterzami, ciągle zabiegają o to, by ich oddziaływanie osobowe stawało sie coraz bardziej intensywne. W swej działalności katechetycznej nie ograniczają się do „nauczania religii w salce katechetycznej", lecz szukają różnych kontaktów poza nią, podejmując różnorodne akcje, prowadząc rozmowy indywidualne, włączając się w grupy nieformalne tworzone przez samą młodzież. W zależności od sytuacji posługa słowa wzmacniana jest świadectwem obecności. Głoszone słowo, zdynamizowane przez osobowość katechety, otrzymuje charakter osobowego wezwania.

Podkreślając prymat relacji interpersonalnych na świecie, bazuje się na różnego rodzaju wspólnotach, które umożliwiają przekaz wiary. Wśród nich naczelne miejsce zajmuje rodzina, będąca z natury swej „szkołą bogatszego człowieczeństwa"[59]. Katolicka rodzina polska, będąca oazą pozytywnych wartości, przekazuje młodemu pokoleniu Polaków globalny stosunek do prawd wiary, zasady ewangeliczne i tradycje religijne.

Starając się doprowadzić młodzież do pełnej dojrzałości w wierze, tworzy się różnego rodzaju grupy formalne i nieformalne, które zapewniają jej naturalne podstawy rozwojowe, jako że tendencja do zrzeszania się jest zjawiskiem naturalnym w życiu młodych. Małe grupy religijne, organizowane świadomie i celowo, dążąc do wyrobienia odpowiedzialnej postawy wobec Boga i ukształtowania mentalności wiary, mają być ewangelicznym zaczynem Królestwa Bożego. Warunkują one także socjalizację permanentną. Wśród tych grup i wspólnot należy wyróżnić:

a) grupy katechetyczne, które tworzą się w ramach katechezy systematycznej prowadzonej dla młodzieży w środowisku parafialnym;

b) oazy, w których pogłębienie życia religijnego dokonuje się przez specjalnie dobierany i realizowany program rekolekcyjno-kulturowy;

c) wspólnoty neokatechumenalne, które zmierzają do intensywnej odnowy życia religijnego w oparciu o słuchanie Słowa Bożego i wspólnotowe przeżywanie liturgii;

d) grupy liturgicznej służby ołtarza i zespoły charytatywne.

W małych grupach, rezygnując z lekcyjnego systemu podawania wiadomości religijnych, wspólnotowo poszukuje się prawdy, realizuje się dobro i egzystencjonalnie doświadcza się wartości ewangelicznych.

Ważnym rysem polskiej katechezy dla młodzieży jest specyficzne napięcie, które istnieje między dwoma biegunowymi elementami: emocjonalnym i racjonalnym. Element emocjonalny, faworyzujący przeżycie, zorientowany jest w pierwszym rzędzie na obyczaj, zwyczaj, tradycję. Emocjonalność jest siłą, która zabezpiecza życie religijne przed wewnętrzną sterylnością, broni zmiany religii w ideologię i nie pozwala zredukować Kościoła do zinstytucjonali-

[59] *Konstytucja duszpasterska o kościele w świecie współczesnym* nr 52.

zowanych struktur[60]. Nic zatem dziwnego, że w polskiej katechezie młodzieżowej nawiązuje się do rodzimych tradycji religijnych, uwzględnia nabożeństwa paraliturgiczne, rozwija pobożność prywatną, podkreśla znaczenie modlitwy indywidualnej. Jednocześnie w posługiwaniu katechetycznym nie poprzestaje się jedynie na stwarzaniu możliwości różnego rodzaju przeżyć religijnych związanych ze świętowaniem, manifestacjami zewnętrznymi czy też uczestnictwem w podniosłych uroczystościach o charakterze narodowym, lecz — podkreślając rolę intelektu w życiu religijnym — eksponuje się racje filozoficzne, nawiązuje się do osiągnięć współczesnej nauki, zawyża rygory metodologiczno-formalne. Integralny przekaz autentycznej doktryny chrześcijańskiej, która wytrzymuje konfrontację ze współczesną nauką — należy do istotnych zadań w posługiwaniu katechetycznym.

Inną znamienną cechą polskiej katechezy młodzieżowej jest moralizm, który przejawia się w patrzeniu na świat i człowieka przez pryzmat wartości etycznych i postępowania ludzkiego. Chodzi tu nie tylko o etykę indywidualną, ale także społeczną. U jego podstaw znajduje się przekonanie, że wszelka działalność społeczna, polityczna i kulturalna ma charakter etyczny[61].

Katecheza polska, podkreślając, że moralność jest podstawowym wymiarem bytu ludzkiego, istotną treścią egzystencji człowieka i spełnieniem osobowości, w szczególny sposób eksponuje problemy etyczno-moralne, spychając nawet na plan dalszy problemy dogmatyczne i doktrynalne. Opierając się na przekonaniu, że ład moralny leży u podstaw każdej kultury, upatruje w rozwoju etyczno-moralnym konieczny warunek wszelkich działań reformistycznych i ogólnej samorealizacji społecznej w Ojczyźnie. Nic też dziwnego, że w posłudze katechetycznej wobec młodzieży większą uwagę przywiązuje się do kształtowania odpowiednich postaw chrześcijańskich niż przekazywania abstrakcyjnych pojęć i wiadomości religijnych. Kształtowaniu postaw towarzyszy ludzka wyrozumiałość i głęboka wiara w miłosierdzie Boże.

Pragnąc doprowadzić katechizowanych do postępowania w codziennym życiu, zgodnie z zasadami wiary chrześcijańskiej, zwraca się uwagę nie tylko na osobistą doskonałość, lecz podkreśla obowiązek zaangażowania się w chrześcijańskie budowanie lepszego świata zgodnie z duchem Ewangelii. Z tego też powodu katecheza wprowadza nie tylko w życie modlitwy, liturgię i medytację, lecz — pamiętając o autonomii wartości doczesnych — podejmuje problemy życia społecznego, domaga się poszanowania niezbywalnych praw osoby ludzkiej, wychowuje do prowadzenia dialogu z wszystkimi ludźmi dobrej woli.

Kolejną właściwością polskiej katechezy młodzieżowej, poszukującej dynamicznej syntezy, wolnej od rozwiązań ekstremalnych, jest realizacja zasady wierności Bogu i człowiekowi[62]. Wierność Bogu oznacza, że słowo przekazy-

---

[60] Por. A. Nossol, *Kościół w Polsce i jego specyficzny charakter w perspektywie rodzimej teologii*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" t. X (1983) s. 145.

[61] Por. J. Kloczowski, *Religijna interpretacja kultury polskiej w pielgrzymkowych wypowiedziach Jana Pawła II*, „Studia Theologica Varsaviensia" 18:1980 nr 2 s. 177.

[62] Zob. Majewski, *Polska katecheza powojenna*, jw. s. 8.

wane na katechezie wierne jest orędziu Bożemu, które osiągnęło swój szczyt w Chrystusie, wierność zaś człowiekowi oznacza, iż niezmienne słowo Boże wyrażone jest językiem i w kategoriach zrozumiałych dla katechizowanych. Chodzi tu o adaptację, czyli przystosowanie słowa głoszonego przez Kościół do odbiorców tego słowa: do czasów, miejsca i mentalności. W imię tej zasady „podejmuje ona zagadnienia ludzkie i boskie, przenikają ją objawienie Boże i doświadczenie człowieka, bliski jest jej kontekst kościelny i narodowy"[63].

Realizując zasadę wierności Bogu, uwzględnia się trynitarną strukturę chrześcijaństwa. Ostatecznym celem całej ekonomii zbawienia jest doprowadzenie wszystkich ludzi do Ojca: idziemy do Ojca, przez Chrystusa, w Duchu Świętym[64]. Stąd też struktura całej treści katechezy jest teocentrycznotrynitarna[65]. Odkupienie ludzkości dokonało się dzięki zbawczej interwencji Ojca, wyrażonej przez Syna w Duchu Świętym. Dzięki Chrystusowi, który zrealizował zbawczy plan Ojca i udzielił nam daru Ducha Świętego, możemy wejść w zażyłość z Trójcą Świętą, która pozostaje fundamentem, wzorem, warunkiem i przyczyną wszelkiej ludzkiej komunii na płaszczyźnie nadprzyrodzonej[66]. Z tego powodu Chrystus ukazywany jest w łączności z Ojcem i Duchem Świętym.

Wychodząc z fundamentalnego stwierdzenia, że trójjedyny Bóg objawia się historycznie, osobowo, zbawczo i eschatologicznie w Chrystusie i przez Chrystusa, tym samym katecheza zorientowana jest chrystocentrycznie. „Chrystocentryzm katechetyczny — pisze M. Majewski — polega na tym, że katecheza otwarta jest na Chrystusa, dokonuje się w ścisłym z Nim powiązaniu, przekazuje Jego zbawcze orędzie i w Nim szuka sposobów realizacji"[67]. Uwidacznia się w tym troska, aby tak teoria, jak i praktyka zostały zakotwiczone w Tajemnicy Chrystusa, która stanowi najistotniejszy element chrześcijaństwa[68].

Wyrazem orientacji chrystocentrycznej jest postawienie na naczelnym miejscu Osoby Chrystusa, Wcielonego Syna Bożego, dokonującego zbawienia świata przez swoje Misterium Paschalne. Katecheza ukazuje młodym Chrystusa wyczekiwanego przez ludzi, którzy zerwali przymierze z Bogiem; Chrystusa historycznego, żyjącego na ziemi, który wszystkim głosił Ewangelię zbawienia; Chrystusa Uwielbianego, który — zasiadłszy po prawicy Ojca — nadal działa dla naszego zbawienia przez Kościół, będący Jego Mistycznym Ciałem; Chrystusa oczekiwanego, który przyjdzie w momencie Paruzji, aby dopełnić

---

[63] Tamże.

[64] DCG 41.

[65] Zob. A. Szafrański. *Chrystocentryzm w katechetyce i katechezie.* „Nostra" 1980 nr 4 (194) s. 15.

[66] Por. E. Ozorowski. *Trynitarna struktura chrześcijańskiego „communio".* „Collectanea Theologica" 41:1971 f. 4 s. 61—62.

[67] M. Majewski. *Geneza i problemyatka „Catechesi Trandendae".* „Nostra", jw. s. 10.

[68] Zob. W. Sobczyk. *Idea chrystocentryzmu we współczesnej katechezie.* „Katecheta" 1986 nr 1 s. 12.

dzieła Odkupienia oraz sądzić żywych i umarłych. Stąd każdy jej element ma odniesienie do Jezusa Chrystusa, będącego centralną prawdą Objawienia Bożego. W Nim szuka się wyjaśnienia tajemnicy człowieka, odpowiedzi na najistotniejsze pytania, rozwiązania życiowych dylematów.

W posłudze katechetycznej Chrystus ukazywany jest nie tylko jako najwyższa Prawda, ale również jako żywa Obecność. W Nim nawiązuje się dialog zbawienia z Bogiem, On przeprowadza nas ze śmierci do życia, dzięki Niemu możemy skutecznie przeciwstawiać się „mocom ciemności". Toteż celem katechezy jest nie tylko dostarczanie pewnych informacji na temat Chrystusa, lecz doprowadzenie do intymnej zażyłości z Tym, który — będąc Drogą, Prawdą i Życiem — wprowadza nas w poznanie i miłość Ojca w Duchu Świętym[69].

W szczególny sposób został podkreślony chrystocentryzm soteriologiczny. Nawiązując ustawicznie do dzieła Chrystusa wywyższonego, działającego mocą Ducha Świętego w Kościele, uwydatnia się zasadniczy fakt, iż Chrystus — zbawiający ludzi dobrej woli — przemienia ich w „nowych ludzi", czyli wychowuje, aby coraz doskonalej kształtowali w sobie „nowego człowieka", pogłębiali „nowe życie", upodabniali się do swego Mistrza. Tak zrozumiany chrystocentryzm nadaje chrześcijańskiemu życiu charakter osobowy. Oznacza to, że fakty i wydarzenia w życiu Chrystusa przyczyniają się do upodobnienia uczniów do swego Mistrza[70].

We współczesnej młodzieżowej katechezie polskiej, która stara się dostosować do aktualnej samoświadomości Kościoła, istotny wymiar stanowi także wymiar eklezjalny. Oznacza to, że katecheza nie tylko zmierza do pouczania o Kościele, ale pragnie wprowadzić katechizowanych w życie Kościoła oraz tak ukształtować ich postawy, aby — poczuwając się do odpowiedzialności za Mistyczne Ciało Chrystusa — byli zaczynem dobra w świecie.

Eklezjologia posoborowa podkreśla, że Kościół, jako jedyna droga spotkania z Bogiem, zakorzeniony w historii rodzaju ludzkiego, znajduje się na linii zbawczego działania Boga, stanowiąc sakrament Chrystusa[71]. Kościół jest wyrazem Bożej ekonomii zbawienia, znajdującej swój punkt kulminacyjny w Tajemnicy Chrystusa. Nie tylko przepowiada słowo Boże, ale sam jest słowem Bożym skierowanym do ludzi. Znakiem Boga w świecie nie jest Ewangelia, lecz Kościół, który nie tylko słowem głosi Ewangelię, ale całym swym sposobem istnienia i posługi: jest on znakiem stosunków, jakie Bóg chce ustanowić między sobą a ludźmi[72].

---

[69] Por. E. Materski. *Relacja łacińskiej grupy językowej „circuli minores"*. „Czrześcijanin w Świecie" 10:1978 nr 5 (65) s. 73.

[70] Zob. Szafrański, jw.

[71] Por. J. Charytański. *Inspiracje soborowe w katechetyce*, W: *Myśl posoborowa w Polsce. Materiały z sympozjum*. Warszawa 1970 s. 153.

[72] Tamże.

Zgodnie z zasadą eklezjocentryzmu katecheza zogniskowana jest na rzeczywistości Kościoła, która ogarnia całą naszę egzystencję. Ukazując katechizowanym Kościół we wszystkich jego wymiarach i aspektach, stara się nie tylko odczytać właściwy jego obraz, lecz pragnie rozbudzić świadomość przynależności do niego i poczucie odpowiedzialności za Kościół. Mówiąc o Kościele jako dynamicznej wspólnocie Ludu Bożego, podkreśla w nim aspekt nadprzyrodzony i przyrodzony. W pierwszym wypadku akcentuje fakt, że Kościół jest jedyną sferą kontaktu Boga miłosierdzia z grzeszną ludzkością, wspólnotą powołanych do zbawienia, środowiskiem, w którym aktualnie urzeczywistnia się zbawcze dzieło Chrystusa. W drugim wypadku — zgodnie z eklezjologią Vaticanum II — podkreśla, że Kościół nie zastępuje Boga w zbawieniu człowieka, lecz jedynie użycza mu swej widzialnej struktury, dzięki czemu permanentnie uobecnia się w nim paschalne Misterium Chrystusa[73].

Katechizowani, mając udział w prorockiej, kapłańskiej i królewskiej misji Chrystusa, uczestniczą w realizacji posłannictwa zleconego Kościołowi przez Chrystusa. Z tego też powodu katecheza polska, starając się kształtować właściwą świadomość eklezjalną, pragnie wprowadzić katechizowanych do wspólnoty Kościoła, aby — tworząc apostolską wspólnotę miłości — przyczyniali się do zbawienia innych ludzi i uświęcania świata przez słowo, modlitwę i świadectwo życia z wiary. Z powyższym zadaniem łączy się zadanie bardziej konkretne, którym jest budzenie odpowiedzialności za Kościół lokalny. Może ona przejawiać się w różny sposób, w zależności od osobistych charyzmatów i potrzeb wspólnoty parafialnej.

Polska katecheza młodzieżowa, pragnąc doprowadzić katechizowanych do dojrzałości w wierze, zakorzeniona jest głęboko w słowie Bożym, które — będąc przedmiotem funkcji profetycznej — wzbudza i rozwija wiarę oraz stanowi podstawę życia chrześcijańskiego. W katechezie tej, znaczonej wielkim wysiłkiem aktualizacji słowa Bożego, chodzi nie tylko o przekazanie pewnej sumy wiedzy, lecz o doprowadzenie do spotkania z żywym Bogiem, który poprzez Księgi Święte prowadzi dialog zbawienia z człowiekiem, uwikłanym w problem swojej egzystencji.

Słowo Boże, będące istotnym źródłem katechezy, rozumiane jest bardzo szeroko. W określeniu tym zawiera się Pismo św., Tradycja, symbole wiary i nauczanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Z tego powodu, dążąc do zachowania integralności, zawsze uwzględnia się w katechezie wewnętrzny i nierozerwalny związek między Pismem św., Tradycją i Magisterium Kościoła. Całość depozytu wiary przekazywana jest zgodnie z hierarchią prawd i w ramach określonych przez Nauczycielski Urząd Kościoła.

---

[73] Zob. K o s k a, jw. s. 435—436.

Ujmując katechezę jako żywą tradycję słowa Bożego, uwzględnia się powiązanie, jakie zachodzi między głoszeniem słowa a jego celebracją w obrzędach liturgicznych.

W liturgii, w której uobecnia się paschalne Misterium Chrystusa, stanowiące szczyt i syntezę zbawczego działania Boga, słowo Boże objawia swą pełną skuteczność; właśnie tu, w liturgii, stanowiącej akt kultu, od obecności Chrystusa w Jego słowie przechodzi się do obecności pod postaciami chleba i wina, a z kolei do obecności Chrystusa w nas. Wierni, jednocząc się z Chrystusem i pomiędzy sobą, stają się dla całej rodziny ludzkiej znakiem pojednania, pokoju, rozwoju, a więc zbawienia[74]. Nic zatem dziwnego, że katechetyczne przepowiadanie słowa Bożego skierowane jest do liturgii, widząc w niej swój cel i swoje wypełnienie.

Życie liturgiczne, w które stara się wprowadzić katecheza, nie jest traktowane jako ucieczka od problemów i spraw doczesnych, lecz jako zobowiązanie do apostolstwa, do uczestnictwa w realizacji misji zleconej Kościołowi przez Chrystusa, do zaangażowania się w uświęcenie świata. Naśladowanie Chrystusa w duchu błogosławieństw ewangelicznych winno być zawsze konsekwencją przyjęcia słowa Bożego i owocem liturgii świadomie przeżywanej. Toteż w katechezie polskiej, którą można określić jako integralną, ściśle łączą się ze sobą trzy podstawowe elementy, stanowiące nierozerwalne aspekty doświadczenia chrześcijańskiego: słowo Boże, sakrament i świadectwo życia.

Charakterystycznym elementem katechezy polskiej — podobnie jak i całenaszej religijności — jest maryjność. Cześć okazywana Matce Bożej w Polsce ma wymiar społeczny, apostolski i misyjny[75]. Wywiera to wpływ na charakter katechezy, gdzie Maryja ukazywana jest zawsze w łączności z Chrystusem, którego zrodziła dla nas w Jego człowieczeństwie: za jej zgodą nastąpiło wcielenie Syna Bożego; ona współcierpiała z Chrystusem, towarzysząc Mu aż do śmierci na krzyżu; ona trwała wraz z uczniami w modlitwie. Oznacza to, że kult Maryi jest uzależniony od kultu Chrystusa i jest mu podporządkowany. Istota pobożności maryjnej, którą cechuje duch modlitwy, kontemplacja i myślenie obrazowe, wyraża się w znanych słowach: przez Maryję do Chrystusa.

Czerpiąc inspiracje z nauki Soboru Watykańskiego II, podkreśla się związek Maryi z Kościołem. Maryja jako Dziewica i Matka jest prototypem Kościoła, Kościół jest Dziewicą całkowicie oddaną Chrystusowi, a jednocześnie jest Matką, która przez Słowo i chrzest rodzi dzieci Boże. Maryja jest dla Kościoła wzorem wspólnoty z Chrystusem; wzorem wiary, miłości i posłu-

---

[74] L. Kuc. *Słowo Boże skuteczne*. W: *Pismo święte w duszpasterstwie*. Red. zbiorowa. Warszawa 1969 s. 186.

[75] Zob. A. Młotek. *Maryjne inspiracje w kształtowaniu postaw i moralności narodu polskiego*. „Chrześcijanin w Świecie" 14:1982 nr 4—5 (106—107) s. 18.

szeństwa; wzorem apostolstwa i macierzyństwa duchowego. Okazuje się jej cześć jako najwspanialszemu owocowi Misterium Paschalnego Chrystusa[76].

Nawiązując do doktrynalnego i kulturowego dziedzictwa chrześcijaństwa polskiego, w którym temat maryjny zajmuje bardzo ważne miejsce, eksponuje się w katechezie dwa wątki: uznanie królewskiej władzy Maryi nad narodem oraz oddanie się do dyspozycji Bogarodzicy. Doświadczenie przeszłości wykazuje, że Polacy, szczególnie w sytuacjach zagrożenia bytu narodowego, zawsze okazywali Maryi bezgraniczne zaufanie, wierność, miłość i cześć, a specyficzna pobożność maryjna była wyrazem tożsamości narodowej, opowiedzeniem się po stronie wartości i zasad chrześcijańskich, dowodem autentycznego patriotyzmu[77]. Aktualnie widać spotęgowanie poczucia służby maryjnej, które znajduje swoje odbicie w różnych deklaracjach czy aktach prywatnego lub publicznego ofiarowania się Matce Boskiej, aby bronić jej czci i dziedzictwa wyznawanej wiary. Od czasów Millenium polskiego coraz mocniej podkreśla się w mariologii eklezjalny wymiar odpowiedzialności „za wolność Kościoła w świecie i Ojczyźnie naszej"[78].

Katecheza polska, ukazując Maryję jako Matkę Chrystusa i Kościoła oraz nawiązując do polskich tradycji religijnych, upatruje w niej — za ojcami Soboru — znak niezawodnej nadziei i pocieszenia dla pielgrzymującego Ludu Bożego. Starając się wychować katechizowanych w głębokim umiłowaniu Maryi, zwraca się uwagę na obowiązek naśladowania jej postawy wobec Boga, której charakterystycznym rysem jest wiara, miłość i posłuszeństwo. Akcentując znaczenie oddania się do dyspozycji Maryi, wskazuje się na apostolskość, której istotę stanowi poświęcenie się dla dobra innych, aby doprowadzić ich do zbawienia.

Usiłując doprowadzić katechizowanych do dojrzałości w wierze, przypomina się im nie tylko obowiązek dochowania wierności Bogu, lecz również zwraca się uwagę na wierność człowiekowi. Akcent, jaki został położony na wierność człowiekowi, można określić trzema słowami: kultura, język i religijność ludowa.

Uważając się za jedno z narzędzi inkulturacji, katecheza chce zakorzenić Orędzie chrześcijańskie w kulturze narodowej, wychodząc ze słusznego stwierdzenia, iż wiara i kultura łączą się nierozerwalnie ze sobą w konkretnym człowieku, który do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi przez kulturę. Zgodnie z obecną ekonomią zbawienia proces inkulturacji Ewangelii dokonuje się poprzez dialog między objawionym słowem Bożym a kulturą ludzką, przez wzajemne ich przenikanie się, ubogacanie i udoskonalenie. Nic

---

[76] Por. J. Charytański. *Katecheza o Maryi w świetle Soboru Watykańskiego II*. „Katecheta" 1968 nr 3 s. 114.

[77] Por. J. Pasierb. *Matka Boska Częstochowska w kulcie i kulturze polskiej*. W tegoż: *Pionowy wymiar kultury*. Kraków 1983 s. 124—131.

[78] J. Kopeć. *Uwarunkowania historyczno-kulturowe czci Bogarodzicy w polskiej religijności*. W: *Religijność ludowa*. Red. W. Piwowarski. Wrocław 1983 s. 61.

więc dziwnego, że katecheza polska — dochowując wierności człowiekowi — zabiega, by przepoić Ewangelią najgłębsze i najintymniejsze fundamenty życia ludzkiego, wychodząc od tej rzeczywistości, jaką jest naród.

W procesie przekazu wiary podstawowym przekaźnikiem treści jest słowo. Inkulturacja Ewangelii wymaga wypracowania odpowiedniego języka katechetycznego. Ma on pełnić swoistą funkcję poznawczo-komunikatywną, której funkcję stanowi informacja, formacja i inicjacja[79]. J. Bagot, podkreślając specyfikę języka chrześcijańskiego, płynącą z jego charakteru symbolicznego, wskazuje na trzy języki, stanowiące zwartą całość: egzystencjalny, biblijny i ustanowiony. Język egzystencjalny pozwala opisać różnorodne przejawy życia konkretnych ludzi, a wnosząc konkret życia w obręb całościowego języka wiary, powoduje, że liturgia zwraca się do człowieka rzeczywistego, przeżywającego konkretne problemy, trudności i dylematy. Język biblijny sprawia, że wydarzenia codziennego życia zyskują nowe ukierunkowania pod wpływem zbawczych faktów przeszłości i przyszłości, dzięki czemu zostają przeobrażone. Język ustanowiony pochodzi od wspólnoty, która formułuje dogmaty, ryty i przepisy, aby wszyscy członkowie tej wspólnoty mogli się rozpoznać i porozumieć ze sobą[80].

Katecheza w Polsce — uwzględniając egzystencjalne problemy konkretnych ludzi, zmuszona do unikania sformułowań czysto politycznych — bardziej postawiła na język ewangeliczny, którym przekazuje prawdę o Bogu i o człowieku. Chodzi tu nie tylko o znaczenie semantyczne czy literackie, ile raczej o uwydatnienie sensu antropologicznego i doktrynalnego przedmiotu. „Ewangelizacja — ostrzega Paweł VI — wiele traci na swej mocy i wpływie, jeśli nie uwzględnia charakteru ludzi, do których się zwraca, jeśli nie posługuje się ich językiem, znakami i obrazami, jeśli nie odpowiada na stawiane przez nich pytania, jeśli wreszcie nie dotyczy i nie porusza ich rzeczywistego sposobu życia"[81].

Ważną właściwością polskiej katechezy dla młodzieży jest nawiązanie do religijności ludowej, która jest silnie zakorzeniona w masach. Najistotniejszą wartością w tej formacji jest uczuciowy związek z wiarą. Wyrazem tego jest uczuciowe przywiązanie do praktyk religijnych, intensywne poczucie przynależności do Kościoła, zakorzenienie w tradycjach wspólnoty religijno-narodowej. Zakorzenienie to wynika z powszechności wiary, a jednocześnie ową powszechność potwierdza i wspiera[82].

---

[79] Por. J. Szarkowski, *Funkcja komunikatywna języka katechetycznego*. „Katecheta" 1969 nr 3 s. 101.

[80] Zob. K. Osuch. *Jaki język dla katechezy?* „Znak" 29:1977 nr 5 (275) s. 650.

[81] Paweł VI. Adhoracja apostolska *Ewangelii nuntiandi* (EN) nr 63.

[82] Por. B. Cywiński. *Myśli o polskim duszpasterstwie*, „Znak" 23:1971 nr 6 (204) s. 705.

Religijność ludowa, jeszcze niedawno lekceważona i zaliczana do reliktów przeszłości, w ostatnim czasie została jakby na nowo odkryta. Doświadczenie codziennego życia wskazuje, że wierzenia i praktyki jako podstawowe przejawy religijności ludowej przetrwały gwałtowne przemiany społeczno-kulturowe, a nawet uległy wzmocnieniu. W różnorakich nabożeństwach bardziej widzialny i dotykalny jest zmysłowo fenomen „sacrum", mocniej zaakcentowana jest funkcjonalność religijna rzeczy stworzonych[83]. „Trzeba przyznać — trafnie zauważa Paweł VI — że ludowa religijność zamyka się w pewnych ciasnych granicach. Nierzadko jest ona podatna na wpływ wielu fałszywych form religijności i zbliża się nawet do zabobonu; często polega na najniższym poziomie kultu religijnego, który nie prowadzi do należytego aktu wiary; może też skłaniać do tworzenia sekt i stronnictw, co zagraża samej wspólnocie Kościoła. Ale, jeśli jest należycie kierowana, zwłaszcza przez odpowiedni sposób ewangelizowania, to wtedy obfituje też w wiele dobrego. Bo nosi w sobie jakiś głód Boga, jaki jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać, udziela ludziom mocy do poświęcania się i ofiarności aż do heroizmu, gdy chodzi o wyznanie wiary"[84].

Podkreślając prymat liturgii w bogactwie duchowej ekspresji człowieka, uwzględnia się w Polsce ogromny walor duchowy nabożeństw ludowych, które stwarzają szansę bardziej spontanicznego, bezpośredniego kontaktu człowieka danego czasu i określonej kultury z Bogiem.

Katecheza polska, włączona w całokształt duszpasterskiej działalności Kościoła, pełni jednocześnie funkcję krytyczną wobec aktualnej rzeczywistości społeczno-politycznej, a w niektórych sytuacjach jest jedyną skuteczną „opozycją moralną".

Chrześcijaństwo z natury swej zmierza do obrony ludzkiej godności, ukazywania człowiekowi nadprzyrodzonych perspektyw, wyzwalania ludzi z wszelkiego rodzaju zniewoleń. Zabezpieczając transcendentalny charakter osoby ludzkiej, przeciwstawia się wszelkiej przemocy, nienawiści, dyskryminacji. Celem działania w duchu chrześcijańskim jest doprowadzenie do wspólnoty, opartej na zasadzie sprawiedliwości, miłości, poszanowania niezbywalnych praw osoby ludzkiej.

Kościół w Polsce, uwzględniając aktualne uwarunkowania polityczne i polską rację stanu, nie chce stanowić przeciwwagi dla władzy państwowej, lecz jedynie pragnie służyć najwyższym ludzkim wartościom, poszukiwać istotnego dobra wspólnego, walczyć o prawa ludzkie. Działając w imię wyższych wartości moralnych, zajmuje niekiedy postawę „opozycji moralnej", aby wywrzeć pewną presję na sprawujących władzę. Nie chodzi mu w tym wypadku o przejęcie władzy czy też zmianę rządzących państwem, lecz o reali-

---

[83] Zob. J. Stefański. *Pobożność ludowa w świetle dokumentów liturgicznych*. „Studia Theologica Varsaviensia" 18:1980 nr 2 s. 254. .

[84] EN 48.

zację najwyższych wartości, przestrzeganie podstawowych zasad etycznych, zabezpieczenie transcendentalnej godności osoby ludzkiej[85].

Katecheza, pełniąc funkcję krytyczną wobec powojennej rzeczywistości społeczno-politycznej, z niewzruszoną konsekwencją przypomina podstawowe prawa ludzkie i religijne, dopomina się o poszanowanie prawdy, sprawiedliwości i wolności, dąży do pełnego rozwoju osoby i społeczeństwa, uzupełnia zaniedbania w przekazie wartości kulturowych i narodowych, kształtuje postawę krytyczną i odpowiedzialną wobec historii, narodu i Kościoła, zwalcza plagi społeczne, wyniszczające biologicznie naród i deprawujące jego charakter.

Istotną właściwością polskiej katechezy jest również to, że — podtrzymując na duchu katechizowanych w „sytuacjach próby" — rodzi nadzieję religijną, która czerpie swą moc z wyzwolenia dokonanego przez Chrystusa, a nie z danych ludzkiej świadomości, rozwoju naukowo-technicznego czy też działalności rewolucyjnej. Nadzieja chrześcijańska, ukazując kruchość świata i jego strachów, wyzwala człowieka od obsesji lękowej, napawa go optymizmem i umożliwia powiedzenie „nie" różnego rodzaju zagrożeniom. Dzięki katechezie, rodzącej nadzieję, katechizowani uniezależniają się od socjologicznych uwarunkowań, od wpływów i ograniczeń, od przypadkowości sytuacji i zdarzeń, od wąskiego realizmu, ufającego wyłącznie weryfikacji empirycznej, wreszcie — od przemocy, totalitaryzmu, kontroli i restrykcji, które są zaprzeczeniem nadziei. Nadzieja pokładana w Bogu uzdalnia do heroizmu, zabezpiecza niepodległość ducha i umożliwia zachowanie tożsamości religijnej oraz narodowej. Ma to istotne znaczenie w polskiej rzeczywistości.

Analizując charakter polskiej katechezy młodzieżowej należy generalnie stwierdzić, że mimo różnego rodzaju przeszkód, na jakie napotyka w aktualnej rzeczywistości, zachowała ona znamię autentycznej posługi Kościoła wobec młodzieży, której zasadniczym celem jest doprowadzenie katechizowanych do zbawczego spotkania z Chrystusem. Od strony teologicznej jest ona trynitarna, chrystocentryczna, eklezjalna i mariologiczna, a od strony antropologicznej personalna, narodowa i apologetyczna.

Istotne wartości katechezy młodzieżowej

Katecheza, która od czasów apostolskich znajduje się w samym centrum działalności Kościoła, na przestrzeni wieków — zależnie od różnych uwarunkowań — szukała swego miejsca w rodzinie, szkole, parafii. Z końcem XVIII wieku, kiedy państwa zaczęły wprowadzać obowiązkowe nauczanie na poziomie szkoły podstawowej, religia stała się jednym z przedmiotów nauczania szkol-

[85] Zob. J. Majka. *Kościół jako „opozycja moralna"*. „Chrześcijanin w Świecie" 14:1982 nr 4 (103) s. 2.

nego, a jej głównym zadaniem było pouczenie dzieci i młodzieży o religijno-etycznych obowiązkach chrześcijan. Przez dłuższy czas uważano, że szkoła stanowi najodpowiedniejsze miejsce dla katechezy. Podkreślano zalety katechezy szkolnej: objęcie systematyczną nauką wszystkich uczniów, regularne i pogłębione nauczanie, harmonię między wychowaniem religijnym i wyrobieniem kulturalnym[86]. Założenia, normy i wskazania, wypracowane dla katechezy dziecięcej, z pewnymi modyfikacjami były stosowane w katechezie młodzieżowej[87].

W polskiej rzeczywistości społeczno-politycznej katecheza szkolna przetrwała — z krótką przerwą — aż do roku 1961, kiedy to definitywnie została przesunięta poza obręb szkoły przez władze państwowe, które przyjęły zasadę świeckości nauczania. Katecheza w szkole — jako jeden z przedmiotów nauczania — miała charakter nauki prawd wiary, natomiast wprowadzenie w życie chrześcijańskie dokonywało się w rodzinie, wiernej tradycjom religijnym. Z chwilą, kiedy katechizację przejęła parafia, katecheza nabiera wyraźnie cech działalności duszpasterskiej. Oznacza to ścisłe powiązanie dzieci i młodzieży z życiem religijnym i liturgicznym wspólnoty parafialnej.

Zorganizowanie katechezy systematycznej w ramach duszpasterstwa parafialnego stanowi istotną wartość w realizacji katechetycznej posługi Kościoła w Polsce. Już dawno przezwyciężono u nas opinię, że katecheza jest zajęciem marginesowym w duszpasterstwie. Dążąc do wyrobienia świadomej postawy chrześcijańskiej, kładzie się silny nacisk na systematyczną realizację katechezy młodzieżowej, która w swej strukturze zawiera elementy nauczania, przeżycia, przekonania i działania[88]. Katecheci polscy ustawicznie zabiegają o to, aby katechezę ulepszyć, włączyć w całokształt oddziaływania duszpasterskiego. Ogromne zaangażowanie duchowieństwa w posługę katechetyczną sprawia, że jest ona tak bardzo dynamiczna. Polska należy do tych krajów, którym udało się „odszkolnić" katechezę, a zarazem jest jedynym krajem w całym Kościele Powszechnym, gdzie zorganizowano systematyczną katechezę dla młodzieży na tak wielką skalę[89]. Ma to tym większe znaczenie, że w ostatnich latach szkoła przeżywa ogromny kryzys jako tradycyjne miejsce katechezy. Dlatego Ojcowie Synodu Rzymskiego (1977) — biorąc pod uwagę trudności, na jakie napotyka współcześnie katecheza w szkole — wskazali jako konkretne jej miejsce przede wszystkim parafię, rodzinę i małe grupy nieformalne[90].

---

[86] Por. J. Jungmann. *Catechetica*. Torino 1956 s. 38.

[87] Zob. C. Skupień. *Katecheza młodzieży w świetle Dyrektorium Katechetycznego* (mps KUL). Lublin 1977 s. 12.

[88] Zob. Majowski. *L'organizzazione della catechesi in Polonia*, jw.

[89] Por. J. Stroba. *Synod Biskupów o katechizacji współczesnej*. „Katecheta" 1978 nr 4 s. 146.

[90] Zob. tenże. *Najważniejsze tematy Synodu Biskupów 1977*. „Ateneum Kapłańskie" 71:1978 nr 417 s. 31.

Istotną wartością w katechezie polskiej jest także to, że zostało rozbudzone poczucie odpowiedzialności wspólnoty Kościoła za katechezę[91]. W specyficznych warunkach polskich podmiotem katechezy jest cały naród w 90% ochrzczony, a w nim duchowni i świeccy, siostry zakonne, nauczyciele i ludzie pracujący w różnych zawodach, którzy w różny sposób starają się przekazywać wiarę pokoleniu młodych Polaków. Okazuje się, że w świadomości katolików polskich obowiązek uczestniczenia w katechizacji jest bardziej żywy niż obowiązek uczestniczenia we Mszy św. niedzielnej. Wierni traktują katechizację jako wypełnienie obowiązku wynikającego z wiary, a zarazem ma ona charakter wyznania wiary, jako że udział w katechizacji w pewnych okolicznościach wymaga odwagi[92].

Inną wartością katechezy polskiej jest bezpośredni wpływ osobowy katechetów na katechizowanych. Ubóstwo środków dydaktycznych i pomocy katechetycznych sprawia, że katecheci muszą w wielu wypadkach nie tylko samodzielnie tworzyć katechezy, lecz główną uwagę koncentrują na oddziaływaniu osobowym: najpierw są katecheci, potem katechizmy.

W procesie nauczania i wychowania osobowość nauczyciela i wychowawcy spełnia istotną rolę. Doświadczenie codziennego życia wykazuje, że żadne systemy wychowania, żadne metody, programy i teorie pedagogiczne nie są w stanie pobudzić uczniów do doskonalszego życia, jeśli do tego ich nie pociągnie praca usłużnego wychowawcy, o duszy wielkiej i prawej, kochającej wychowanków i pełnej dla nich poświęcenia[93]. Można to także odnieść do katechezy, która jest nauczaniem, wychowaniem i świadczeniem o Bogu zbawiającym człowieka.

Konieczność wpływu osobowego katechety na katechizowanych wypływa z samej natury posługi słowa, z sytuacji rozwojowej młodzieży i z natury procesu wychowawczego. Prawda religijna, umożliwiająca człowiekowi zajęcie właściwej postawy wobec Boga, realizuje się na poziomie osób, a nie rzeczy. W okresie dojrzewania wielu patrzy na religię i Kościół poprzez swego katechetę i w nim przede wszystkim szuka potwierdzenia głoszonej prawdy. Uczeń, szukając wielkości duchowej u swego nauczyciela i wychowawcy, za jego przykładem ma odwagę wspinać się duchowo wzwyż, i to z największym entuzjazmem, pomimo licznych trudności, na które napotyka na drodze swego życia. Nic też dziwnego, że katecheta jest ważniejszy niż metody, techniki komunikacyjne i pomoce katechetyczne. *Ogólne Dyrektorium Katechetyczne*, podkreślając rolę katechety w przekazie Orędzia zbawienia, stwierdza: „Najszlachetniejsze bowiem przymioty ludzkie i chrześcijańskie katechety bardziej gwarantują owocność katechezy aniżeli wyszukane metody"[94].

---

[91] T e n ż e. *Synod Biskupów o katechizacji współczesnej*, jw.

[92] Zob. K. W o j t y ł a. *Prawo do katechezy*. „Życie i Myśl" 27:1978 nr 2 s. 127.

[93] Por. J. D a j c z a k. *Typologia katechetów a talent katechetyczny*. W: *Rozważania duszpastersko-katechetyczne*. Poznań 1967 s. 34.

[94] DCG 71.

Zauważalną zaletą katechezy polskiej dla młodzieży jest jej związek z chrześcijańską tradycją kultury narodowej[95]. Kultura, zawierając w sobie hierarchię wartości, wpływa na sposób myślenia i interpretowania problemów egzystencjalnych, dlatego też nazywa się ją niekiedy „duszą narodu". Dzięki kulturze człowiek coraz prawdziwiej i pełniej określa się wobec siebie samego, wobec świata, wobec drugiego człowieka, a ostatecznie i Boga. Określiwszy siebie, znajduje wspólny język z innymi. Ostateczny sens kultury jest etyczny[96].

Polska kultura narodowa, mimo różnych burz dziejowych i zmian ustrojowych, pozostaje pod silnym wpływem chrześcijaństwa, czerpiąc istotne wartości z Ewangelii. W szczególny sposób należy podkreślić umiłowanie wolności, sprawiedliwą równość i braterską miłość. Charakterystycznym rysem jest humanistyczne rozumienie religii i religijne rozumienie kultury[97].

W ostatnich czasach Kościół w Polsce okazał się jedynym spadkobiercą tysiącletniej chrześcijańskiej kultury narodowej. Nic więc dziwnego, że katecheza — będąca istotną funkcją Kościoła — stara się doprowadzić do zakorzenienia życia religijnego młodzieży w otrzymanej w spadku kulturze. Wychowując do szacunku wobec chrześcijańskiej kultury narodowej, w której poprzez Kościół obecny jest Chrystus[98], i poczucia odpowiedzialności za nią, uczy ona młodzież czerpania z bogactwa narodowej przeszłości, ukazując zarazem religijne elementy w literaturze, sztuce, obyczajach narodowych, polityce.

Specyficzną wartością katechezy jest wykorzystywanie tych możliwości, jakie dla rozwoju wiary stwarza rodzima religijność ludowa. Każdy naród ma własną zdolność i tendencję, aby wyrazić swą autentyczną religijność nie tyle przez ustaloną różnymi normami strukturę rytualną, ile raczej przez zespół obchodów, świąt, rytów właściwych często jedynie danej grupie społecznej. Zazwyczaj jest to język ubogi „technicznie", ale za to odpowiada duchowi danej społeczności[99].

W Polsce — jak wykazuje historia — ruch liturgiczny, rozwijający się dynamicznie na przełomie XIX i XX wieku, nie zyskał większych sukcesów i pełnił rolę drugorzędną. Zwyciężyły w życiu religijnym wiernych tradycje rodzime polskiej religijnej kultury ludowej[100]. Liturgia jest uniwersalistyczna, oficjalna, hierarchicznie uporządkowana, natomiast nabożeństwa ludowe wyrastają ze spontanicznego odczucia wiary, wciągają bardziej integralnie całego człowieka, dobrze łączą moment sacrum i profanum, wyzwalają społeczne

[95] Por. Stroba. *Najważniejsze tematy Synodu Biskupów 1977*, jw. s. 35.

[96] Zob. Kłoczowski, jw. s. 170.

[97] Tamże s. 181.

[98] Tamże s. 175.

[99] Por. Stefański, jw.

[100] Zob. D. Olszewski. *Kulturowe zakorzenienie myśli religijnej i teologicznej na przykładzie sytuacji panującej na ziemiach polskich w XIX wieku.* „Studia Theologica Varsaviensia". 18:1980 nr 2 s. 131.

zaangażowanie, wyrażają potrzebę wewnętrznej przemiany, charakteryzują się kontrastowymi reakcjami uczestniczących[101].

Współczesna katecheza polska, podkreślając prymat celebracji liturgicznych, docenia jednocześnie rolę nabożeństw ludowych, które — właściwie traktowane — prowadzą w efekcie do owocniejszego korzystania z samych źródeł łaski, jakie prezentuje nam liturgia. Szczególną uwagę zwraca się na nabożeństwa wspólnotowe, które są wyrazem międzyludzkiej solidarności opartej na Chrystusie, dają poczucie siły płynącej z wielości, przez co umacniają w wierze.

Cenną zdobyczą polskiej katechezy młodzieżowej jest jej nastawienie na świat idealny, co doprowadza do swoistego mistycyzmu. Katecheza, ukierunkowana na transcendencję, ukazuje bliskość Boga, podkreśla konieczność zdania się na Opatrzność Bożą, interpretuje życie ludzkie w perspektywie wieczności. Bazując na nadziei pokładanej w Bogu, który jest Stworzycielem świata i Panem historii, zapowiada osateczne zwycięstwo prawdy nad kłamstwem, dobra nad złem, miłości nad nienawiścią, sprawiedliwości nad przemocą, gwałtem, zniewalaniem innych. Zafascynowanie tajemnicą ducha doprowadza do mistycyzmu. Nie jest to mistycyzm gnostycki, przyrodniczy czy też panteistyczny, lecz bazuje on na szczególnym przeżywaniu historii jednostkowej i narodowej. U jego podstaw znajduje się tajemnica osoby, historii, wartości moralnych i działania[102].

Wśród wielu wartości, jakie wypracowała polska katecheza dla młodzieży, należałoby też wymienić uwzględnienie w niej w znacznym stopniu hagiografii[103]. Kult świętych, wśród których pierwsze miejsce zajmuje Najświętsza Maryja Panna, podporządkowany kultowi Boga i Chrystusa, ma ułatwić nawiązanie zbawczego dialogu z Bogiem w Chrystusie. Sobór Watykański II podkreśla, że „mieszkańcy nieba, będąc głębiej zjednoczeni z Chrystusem, jeszcze mocniej utwierdzają cały Kościół w świętości, a cześć, którą Kościół tutaj na ziemi oddaje Bogu, uszlachetniają i różnorako obracają na większe zbudowanie Kościoła"[104]. Zakładając, że na przykładzie wybitnych ludzi z historii Kościoła i ich doświadczeń we współżyciu z Bogiem można lepiej zrozumieć zwracanie się Boga do człowieka w określonej sytuacji, katecheza polska pragnie konkretnie ukazać, w jaki sposób Bóg — kierując się ogromną łaskawością — powołuje człowieka do nawiązania z Nim osobistej przyjaźni. Dzięki świętym można bowiem poznać najpewniejszą drogę, która wiedzie do doskonałego zjednoczenia z Chrystusem, czyli do świętości.

Ze względu na ustawiczną konfrontację z marksizmem, zwraca się w katechezie szczególną uwagę na ujęcia apologetyczne[105]. Chodzi tu nie tylko

---

[101] Por. Stefański, jw. s. 256.

[102] Zob. Bartnik, jw. s. 82.

[103] Por. Charytański. *Katecheza Ewangelii i według Ewangelii*, jw. s. 27.

[104] KK 49.

[105] Zob. Charytański. *Katecheza Ewangelii i według Ewangelii*. jw.

o obronę prawd wiary, ale również i o uwzględnianie argumentów skłaniających do uwierzenia. W aktualnej polskiej rzeczywistości eksponowanie elementów filozoficzno-racjonalnych nabiera szczególnego znaczenia[106]. Jest to jak najbardziej zgodne z *Ogólnym Dyrektorium Katechetycznym*, w którym czytamy: „Dorastający młodzieniec posiada, formalnie rzecz biorąc, zdolność samodzielnego rozumowania. Uczy się właściwego posługiwania się intelektem i zdaje sobie sprawę z tego, że kultura, z którą spotyka się, wymaga przemyślenia i musi znaleźć zastosowanie w jego życiu. Jeżeli katecheza pragnie zaszczepić życie wiary, nie może w żaden sposób zaniedbywać kształtowania religijnych sposobów myślenia wykazujących powiązanie tajemnic wiary między sobą i z ostatecznym celem człowieka. Dla ugruntowania tego rodzaju religijnego sposobu myślenia nie wystarcza tylko świadectwo. Dzisiaj wszędzie wymaga się prawdy naukowej. Z tej też racji katecheza winna z wielką troskliwością przedstawić również rozumowe podstawy wiary"[107]. Nic więc dziwnego, że Jan Paweł II, uwzględniając potrzeby dorastającej młodzieży i specyficzną mentalność współczesnego człowieka, do zadań kerygmatycznych katechezy dołącza „działalność apologetyczną, czyli poszukiwanie argumentów skłaniających do uwierzenia"[108].

Polska katecheza młodzieżowa chociaż napotyka na wiele trudności, jakie istnieją między Kościołem a państwem, nadal znajduje się w centrum życia społecznego. Mając wiele wartości osobowych, społecznych i kulturowych, sama jest wartością społeczną. Korzystając z dorobku ogólnokościelnego ruchu odnowy katechetycznej, wypracowała wiele istotnych zdobyczy, które mają szczególne znaczenie w obecnej rzeczywistości. Zasadniczo dotyczą one praktyki katechetycznej.

Zarzuty stawiane katechezie

Obok licznych osiągnięć zauważalne są także braki w katechezie. Zwracają na to uwagę zarówno teoretycy, jak i praktycy. Teoretycy, formułując konkretne zarzuty pod adresem katechezy, wychodzą z osobistych przemyśleń, konfrontowanych z dorobkiem ogólnokościelnego ruchu odnowy katechetycznej, praktycy natomiast opierają się na własnych doświadczeniach, indywidualnych odczuciach, napotykanych trudnościach. Na płaszczyźnie teoretycznej zarzuty dotyczą samej koncepcji, niedociągnięć w treści i formie przekazu, zaś od strony praktycznej krytykuje się rozbieżność teorii i praktyki, brak integracji między wiarą i życiem, pominięcie uwarunkowań socjologicznych.

---

[106] Por. Nosseol, jw. s. 146.
[107] DCG 88.
[108] CT 18.

Zarzuca się współczesnej katechezie młodzieży w Polsce, że nadal dominuje w niej intelektualizm, który wiąże się z nadmiernym eksponowaniem znaczenia wiedzy w kształtowaniu postawy religijnej[109]. W tym ujęciu głównym celem katechezy staje się nauczanie prawd wiary i zasad moralnych. Oznacza to utożsamienie przekazywania wiedzy religijnej z przekazywaniem życia religijnego wiary. „Wydaje się — pisze J. Szrejter — że w rzeczywistości polskiej zmiany w łonie katechezy nie posunęły się zbyt daleko. Salki katechetyczne, stosowane metody i pomoce nadal niewiele odbiegają od układów szkolnych. Katecheza wpada w stary dydaktyzm, gdyż ciągle jeszcze podaje informacje dotyczące podstawowych pojęć religijnych, wyjaśnia prawdy wiary, ukazuje miejsce człowieka, chrześcijanina i dziecka Bożego w odwiecznym planie zbawczym, uczy zasad moralnych i stara się wdrożyć katechizowanych do ich stosowania w życiu codziennym. Jest to więc przede wszystkim informacja, pouczenie stosowane do poziomu katechizowanego na danym etapie rozwoju. Sama jednak informacja nie wystarcza, gdyż «wiedzieć» nie znaczy poprawnie «działać»"[110].

Inny zarzut dotyczy niewystarczającego uwzględnienia aspektu antropologicznego[111]. „Katecheza — pisze J. Stroba — winna być wierna Bogu i człowiekowi. Wierna Bogu, tzn. głosić autentyczną i pełną naukę objawioną; wierna człowiekowi, tzn. mówić do takiego człowieka, jakim jest i gdzie jest. Wydaje się, że pierwszy z tych postulatów jest u nas spełniony. Ani ludzie, ani księża nie szukają u nas nowinek, lecz autentycznej nauki Kościoła. W dochodzeniu do człowieka natomiast, w uwzględnianiu jego problemów i potrzeb — przede wszystkim jeśli chodzi o młodzież i ludzi dorosłych — mamy jeszcze wiele do zrobienia"[112]. W polskich programach i podręcznikach problematyka ludzka zajmuje jeszcze ciągle za mało miejsca, przeważa natomiast informacja teologiczna czy też teologiczno-biblijna. W wielu wypadkach młody człowiek, uczestniczący w katechezie, nie może dostrzec problemów ludzkich, z którymi spotyka się na co dzień w życiu[113].

Zbyt słabo uwzględniany jest jeszcze wymiar ekumeniczny. Dotyczy to zarówno koncepcji teoretycznych, jak i posługi katechetycznej w praktyce. Znamienny jest fakt, że ramowy program katechizacji z roku 1971 ani słowem nie wspomina o ekumenizmie, chociaż został opracowany kilka lat po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, natomiast w programie szczegółowym,

---

[109] Zob. F. Blachnicki. *Katechetyka fundamentalna*. Lublin 1970 s. 112; W. Koska. *Modlitwa w katechezie*. „Poznańskie Studia Teologiczne". T. II (1981) s. 146, Murawski. *Potrzeba antropologicznego ukierunkowania katechezy*, jw. s. 163; Szrejter, jw. s. 141.

[110] Szrejter, jw.

[111] Zob. J. Charytański. *Katecheza jako forma ewangelizacji*. „Katecheta" 1975 nr 4 s. 151; B. Mokrzycki. *Założenia teologiczne nowego programu katechizacji w Polsce*. „Collectanea Theologica" 63:1973 f. 1 s. 116.

[112] Stroba. *Synod Biskupów o katechizacji współczesnej*, jw. s. 150.

[113] Por. Charytański. *Katecheza jako forma ewangelizacji*, jw. s. 151.

w tzw. wersji poznańskiej, uwzględniono zaledwie dwa tematy: „Chrystus zbliża chrześcijan" (kl. II) i „Kościół ekumeniczny i misyjny" (kl. IV), a w wersji krakowskiej ani jednego.

Ekumenizm nie jest sprawą jedynie teologów i hierarchii. Każdy chrześcijanin, na miarę własnych sił i możliwości, winien troszczyć się o przywrócenie jedności, do której droga prowadzi przez odnowę Kościoła i poszczególnych wiernych. Sobór Watykański II zachęca wszystkich chrześcijan, „by rozeznając znaki czasu pilnie uczestniczyli w dziele ekumenicznym"[114]. Z tego też powodu katecheza — chcąc przygotować katechizowanych do osobistego uczestniczenia w ruchu dążącym do jedności chrześcijan — musi posiadać wymiar ekumeniczny. A będzie miała wymiar ekumeniczny wówczas, „jeśli nie przestając nigdy nauczać, że pełnia prawd objawionych i środków zbawienia, ustanowionych przez Chrystusa, znajduje się w Kościele katolickim, będzie to jednak czyniła ze szczerym szacunkiem w słowach i czynach w stosunku do wspólnot kościelnych, które jeszcze nie żyją w doskonałej jedności z tymże Kościołem"[115].

Katecheza, aby mogła właściwie zinterpretować teraźniejszość ukierunkowaną na przyszłość, powinna posiadać wymiar eschatologiczny, który stanowi podstawowy wymiar teologii chrześcijańskiej. Zbawienie ma historyczny punkt wyjścia, lecz pełnię realizacji osiągnie w przyszłości. Oznacza to, że eschatologia nie jest oderwana od życia, doczesności i historii, lecz z niej wyrasta i w niej jest zakorzeniona[116]. Należy stwierdzić, że tego właśnie wymiaru eschatologicznego, który łączy się z chrześcijańską nadzieją, pozbawiona jest współczesna katecheza polska dla młodzieży. Dotyczy to zarówno teorii katechetycznej, jak i praktyki.

Katecheza tradycyjna, zwrócona na ogół ku przeszłości, ograniczała się najczęściej do retrospektywnego przekazu dorobku chrześcijańskiego minionych wieków, czyli tego, co już zostało wypróbowane, dokładnie określone i zdefiniowane[117]. Wiadomo jednak, że Bóg stoi nie tylko na początku naszej historii, lecz także u jej końca. On nadaje sens życiu ludzkiemu i historii; On ukazuje człowiekowi nowe perspektywy we wszechświecie; On dopełni dzieła zbawienia w momencie jedynie sobie wiadomym. Wymiar eschatyczny zawarty jest we wszystkich głównych prawdach wiary. Stworzenie jako początek implikuje koniec. Posiadają go sakramenty święte, które wprowadzają chrześcijanina w rzeczywistość ostatnią, zainaugurowaną przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Wymiar eschatyczny posiada także Kościół, który został ustanowiony w czasie, lecz ukierunkowany jest ku Królestwu Bożemu, bę-

[114] *Dekret o ekumenizmie* nr 1.

[115] CT 32.

[116] Por. M. Rusecki. *Eschatologia na linii zainteresowań człowieka współczesnego.* „Ateneum Kapłańskie" 74:1982 nr 438 s. 74.

[117] Zob. R. Murawski. *Potrzeba odnowy katechezy.* „Katecheta" 1974 nr 1 s. 21.

dącemu z natury swej Królestwem eschatycznym: wypełnia się w nim to, co objawiło się w czasie w osobie Jezusa Chrystusa i w Jego zbawczych czynach[118]. Z tego powodu katecheza, patrząc w przyszłość, powinna odczytywać „znaki czasu", uzdalniać człowieka do przeobrażania rzeczywistości doczesnej, artykułować cel historii.

Jeden z zarzutów, kierowany pod adresem polskiej katechezy młodzieżowej, dotyczy braku jej skuteczności. Ks. F. Blachnicki twierdzi, że „nasza tradycyjna katechizacja jest jeszcze wprawdzie w stanie przekazać pewien zasób pojęć i wiedzy religijnej, ale nie potrafi przekazać i rozbudzić wiary i życia religijnego"[119]. Doświadczenie codziennego życia wykazuje, że w „polskim stylu katechizowania" element świadectwa jest najsłabszy, ponieważ ze względu na sytuację polityczną przez wiele lat dominowała tendencja ukrywania swej wiary[120]. Dla prawidłowego ukształtowania świadectwa życia nie wystarczy samo wcielenie w życie zasad etyki chrześcijańskiej, ponieważ zasady te stosują również niektórzy ludzie niewierzący, lecz trzeba także postawę etyczną uzupełnić przeżywaniem wartości autentycznie religijnych oraz ujawnić chrześcijańską motywację swojej postawy życiowej.

Z krytyką katechezy łączą się niektóre mankamenty i braki omawianego ramowego programu katechizacji. Program ten, zgodnie z intencją autorów, miał wprowadzić katechetów w Polsce na drogę odnowy posługiwania katechetycznego. Na początku zakładano, że będzie on obowiązywał przez dłuższy czas, natomiast udoskonalenie katechezy będzie dokonywało się przez zmianę programów szczegółowych[121]. Obecnie coraz więcej mówi się na temat konieczności zmiany samego programu ramowego[122].

Najczęściej powtarza się pretensja, że program ramowy za mało podkreśla antropologiczny charakter katechezy[123]. Analiza szczegółowa wykazuje, że moment kerygmatyczny jest w nim wypunktowany dość wystarczająco. Program zawiera postulat, aby Chrystus, stanowiący centralne wydarzenie zbawczego działania Boga, został ukazany młodzieży jako Ktoś żywy, za Kim winno się pójść[124]. Mniej wyraźnie natomiast uwypuklono element antropologiczny. „Profile psychologiczne", potraktowane zbyt ogólnie, nie uwzględniają bogactwa dążeń, pragnień i tęsknot jednostki, jak np. ból istnienia, samotność, strach, rozpacz, ambicja, radość[125]. Teologia tradycyjna

---

[118] Por. Rusecki, jw. s. 76.

[119] Blachnicki, jw. s. 111.

[120] Zob. T. Mierzwa. *Przemiany postaw wiary i perspektywy ich rozwoju.* „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne". T. VII (1974) s. 309.

[121] Por. Stroba. *Geneza nowego programu katechezy*, jw. s. 162.

[122] Zob. J. Charytański. *Katecheza: wiedza, przeżycie, doświadczenie?* „Przegląd Katolicki" 73:1985 n 1 s. 3.

[123] Zob. B. Mokrzycki. *Założenia teologiczne nowego programu katechizacji w Polsce.* „Collectanea Theologica" 43:1973 f. 1 s. 116; Charatyński. *Nowy program*, jw. s. 19; Tarnowski. *Próba oceny polskiego programu katechetycznego*, jw. s. 174.

[124] RPK s. 208.

[125] Zob. Tarnowski. *Próba oceny polskiego programu katechetycznego*, jw. s. 170.

widziała swe zadanie w tym, aby dane Objawienia Bożego pozbierać, systematycznie uporządkować i następnie przekazać jako zwartą doktrynę[126], teologia posoborowa tymczasem, ukierunkowana antropologicznie, stara się przede wszystkim pytać, jakie znaczenie mają treści Objawienia dla człowieka dzisiaj[127]. W objawieniu zawiera się nie tyle zwarta nauka o Bogu, ile raczej nauka Boża o człowieku tak, aby on mógł zobaczyć swoje życie w świetle Bożym.

Następny mankament dotyczy braku charakterystyk socjologicznych, które tyle miejsca zajmują w *Ogólnym Dyrektorium Katechetycznym*[128]. Bardziej uwzględnia się w programie rozwój indywidualny katechizowanego niż jego uwarunkowania socjologiczne[129]. Wiadomo, że między człowiekiem i środowiskiem istnieje współzależność, chociaż nie determinizm. Dlatego, głosząc Orędzie zbawienia, trzeba liczyć się z uwarunkowaniami środowiskowymi. Współcześnie zmieniły się warunki zewnętrzne życia człowieka na skutek wzrostu uprzemysłowienia, urbanizacji, podniesienia stopy życiowej, oddziaływania środków masowego przekazu. Zmienione warunki zewnętrzne powodują wewnętrzne zmiany w człowieku. W wyniku tych przemian zmieniają się ludzkie pragnienia, wartościowanie, sposób myślenia[130]. Katecheza, jeżeli ma dotrzeć do współczesnego człowieka, musi uwzględnić jego uwarunkowania zewnętrzne i przemiany wewnętrzne.

Kolejne niedomagania wiążą się z faktem, że ten sam program, rozłożony na 4 lata, ma być realizowany we wszystkich typach szkół średnich: liceach ogólnokształcących, technikach i różnego rodzaju szkołach zawodowych[131]. Wiadomo jednak, że potrzeby młodzieży ze szkół zawodowych są zupełnie inne niż u młodzieży z liceów czy też techników. Inna jest także ich mentalność, stosunek do życia, hierarchia wartości[132]. Fakt ten uwzględniano w programach wcześniejszych, różnicując przekazywane treści, cele i formy katechizacji.

Ramowy program — jak wskazuje sama nazwa — z natury swej jest ogólny. Ma to swoje dobre i złe strony. Pozytywną cechą programu jest to, że z powodu ramowości jest dynamiczny i wyklucza skostnienie, natomiast niebezpieczne jest to, że stwarza możliwości wielkiej dowolności interpretacyjnej[133]. Realizacja tego rodzaju programu wymaga odpowiednio przygotowanych katechetów. Ma to tym większe znaczenie, że pewnych idei można się w nim doszukać poprzez dogłębną jego analizę. I tak np. aspekt eklezjalny należy do

---

[126] Por. Murawski. *Potrzeba antropologicznego ukierunkowania katechezy*, jw. s. 161.

[127] Zob. tenże. *Etapy rozwoju katechezy*. „Ateneum Kapłańskie" 71:1978 nr 417 s. 67.

[128] Por. DCG 1—9.

[129] Por. Charytański. *Nowy program*, jw. s. 18.

[130] Zob. Stroba. *Synod Biskupów o katechezie współczesnej*, jw. s. 147.

[131] Zob. S. Jackowski. *Katecheza młodzieży w świetle soborowych założeń duszpasterstwa w środowisku polskim* (mps KUL), Lublin 1979.

[132] Zob. F. Kamecki. *Projektowanie treści katechezy*. „Katecheta" 1976 nr 2 s. 22.

[133] Por. Bednarczyk, jw. s. 7—8.

fundamentalnych założeń programu, a tymczasem w podziale treści katechetycznych na poszczególne klasy jest to niewidoczne[134], ponieważ zestaw tematów razi przypadkowością, brakuje jednej linii przewodniej i określonej koncepcji[135]; w programie wskazuje się na pewne bloki tematyczne, które należy przerobić, lecz problematyka zaproponowana dla poszczególnych klas licealnych jest mało spójna, przy jednoczesnym zróżnicowaniu zagadnień, a niekiedy w ogóle treść wskazana dla poszczególnych jednostek rozmija się z tytułem[136]; program jest w swym ujęciu pedagogiczny, ale trzeba przeprowadzić szczegółową analizę, aby te akcenty odnaleźć, co bardzo utrudnia realizację nauczania wychowującego[137]. Wymienione niedociągnięcia można by wyeliminować poprzez opracowanie programów szczegółowych, ale — jak wykazuje doświadczenie życiowe — brakuje w tym względzie twórczej inwencji zainteresowanych katechetów.

Rozpatrując „blaski i cienie" polskiej katechezy dla młodzieży trzeba jasno powiedzieć, że obok niekwestionowanych wartości, jakie posiada, ma ona także szereg niedociągnięć. W odniesieniu do koncepcji katechezy istotnym brakiem jest zauważone nieuwzględnienie wymiaru ekumenicznego i eschatologicznego. Jeśli zaś chodzi o treść, to w stopniu niezadawalającym podejmowane są problemy interesujące młodzież. W posłudze katechetycznej natomiast duża część katechetów-praktyków opowiada się jeszcze za intelektualistyczną koncepcją katechezy, przywiązując znaczną wagę do logicznego układu treści oraz ścisłych pojęć religijnych.

Postulaty pastoralno-katechetyczne

W aktualnej rzeczywistości polskiej wkłada się w dzieło katechizacji ogromnie dużo dobrej woli, wysiłku i środków materialnych, a mimo to napotyka się z biegiem czasu na coraz większe trudności. Katecheci zauważają, że młodzież coraz mniej interesuje się problemami religijnymi i zajmuje krytyczną postawę wobec katechezy, jej treści i przekazu. Fakt ten zmusza do głębszego zastanowienia się nad koncepcją i metodami naszej katechezy.

Jak już sygnalizowaliśmy, przedstawiciele katechetyki polskiej reagują niemal natychmiast na idee pojawiające się w katechetyce europejskiej, a zbyt mało uwagi poświęcają specyfice katechezy prowadzonej w kraju, jej uwarunkowaniom środowiskowym, konkretnym zadaniom. Ma tu miejsce swoistego rodzaju import bez eksportu. Należy zatem wysunąć postulat, aby

---

[134] Por. Murawski. *Co katecheta daje młodzieży w wychowaniu do odpowiedzialności za Kościół?*, jw. s. 254.

[135] Zob. Bagrowicz, jw. s. 206.

[136] Zob. A. Zając. *Formacja katechetyczna młodzieży do przyjaźni z Chrystusem* (mps) KUL). Lublin 1978 s. 1—2.

[137] Por. Bednarczyk, jw. s. 8.

w twórczości naukowej rodzimej więcej analiz poświęcano polskiej katechezie młodzieżowej, badając jej uwarunkowania socjologiczne, formułując konkretne zadania, ukazując specyficzne możliwości.

Faktem jest, że zaangażowanie duchowieństwa w katechezę w Polsce należy do największych w świecie. Trzeba jednak stwierdzić, że więcej uwagi poświęca się katechizacji dzieci ze szkół podstawowych niż młodzieży ze szkół średnich. Wydaje się, że jeżeli generalnie katecheci polscy są wystarczająco przygotowani do katechizowania dzieci, to przygotowanie do prowadzenia katechezy na poziomie szkół średnich nie jest wystarczające. W tym między innymi należy upatrywać przyczynę rezygnacji młodzieży z regularnego uczestnictwa w katechezie. Zbyt często bowiem rezygnuje się z treści głębszych na rzecz atrakcyjnej formy przekazu i dlatego młodzież wyraża zawód, że ksiądz tylko „zabawia"[138]. W tej sytuacji rodzi się potrzeba podniesienia poziomu katechezy dla młodzieży oraz odpowiedniego przygotowania katechetów. Realizacja tego postulatu wymaga spełnienia szeregu warunków. Wśród nich wymienia się dobrze rozpracowaną teorię, wprowadzenie pewnych zmian w programie, przygotowanie odpowiednich pomocy katechetycznych, właściwe przygotowanie teologiczne i pedagogiczne katechetów.

Zmiany w programie domagają się w szczególny sposób uwzględnienia wymiaru ekumenicznego i eschatologicznego. Nawiązując do wskazań Soboru Watykańskiego II, trzeba podnieść liczne związki, które istnieją między Kościołem katolickim a innymi wyznaniami chrześcijańskimi; uznać, że wszystkie wspólnoty chrześcijańskie mają zdolność otwierania wstępu do społeczności zbawienia; wychowywać do szacunku wobec innych wyznań i prowadzić do realizacji tego wymagania w kontaktach z niekatolikami. Wskazane jest szczególnie zapoznanie się z tymi wyznaniami, z którymi młodzież styka się najczęściej na terenie własnej parafii, diecezji czy kraju.

Mówiąc o eschatologicznym wymiarze katechezy, nie można sprowadzać go tylko do przedstawienia rzeczy ostatecznych, jak: paruzja, Sąd Ostateczny, powszechne wskrzeszenie zmarłych i odnowienie wszystkiego w Chrystusie, ponieważ już „tu" i „teraz" należy tworzyć warunki, będące niejako przedsionkami przyszłości mesjańskiej, a to z kolei wymaga oparcia się na chrześcijańskiej nadziei,którą dla ludzie wierzących jest Chrystus (Kol 1, 27). Chrześcijańska nadzieja antycypuje przyszłość, realizując ją w konkretnych warunkach historycznych.

Katecheza polska, uwzględniając eschatologię chrześcijańską, powinna z jednej strony wzywać do czujności, z drugiej natomiast — budzić nadzieję i dodawać odwagi. Winna zawsze ukazywać wiarę chrześcijańską jako współokreśloną przez oczekiwanie tego, co znajduje się w nadejściu, gdyż centralnym problemem dla teologii nie jest „tamten świat", lecz „przyszłość", w której Bóg dopełni życie ludzkie i ludzką historię, nadając im ostateczny sens.

---

[138] Zob. Mierzwa, jw. s. 304.

Innym żądaniem dotyczącym treści katechezy jest postulat, aby w szerszym zakresie wprowadzić w treści katechezy problemy przeżywane przez młodzież w ich konkretnym życiu. Chodzi o to, by katechizowani nauczyli się rozwiązywać je po chrześcijańsku w świetle Ewangelii. Pragnąc, aby katecheza polska odznaczała się większą skutecznością, należy w szczególny sposób ukazać ludzkie wartości chrześcijaństwa. Sobór Watykański II podkreśla, iż działalność wychowawcza Kościoła ma być ukierunkowana na to, by katechizowani najpierw zdobyli prawdziwe ludzkie wartości, a wśród nich umiejętność braterskiego współżycia, współdziałania i nawiązywania dialogu[139].

Kolejna potrzeba dotyczy większego zróżnicowania metod stosowanych w procesie katechetycznym. Zasadniczo w katechezie młodzieżowej stosuje się wykład, czy też pewną formę pogadanki, w której istotną rolę odgrywa słowo katechety, katechizowani zaś są biernymi słuchaczami. Doświadczenie codziennego życia wykazuje, że posługiwanie się w procesie katechetycznym jedynie metodą podającą nie jest w stanie ukształtować osobowości zaangażowanej, aktywnej, zdolnej do dialogu i współdziałania z innymi ludźmi. Aktywny wymiar katechezy całkowicie zgadza się z ekonomią zbawienia i kształtowaniem życia chrześcijańskiego. Rzeczywistości te domagają się aktywnej odpowiedzi w modlitwie, w sakramentach, w podejmowaniu obowiązków we wspólnocie i w całym społecznym życiu oraz praktyki miłości.

Katecheza młodzieżowa w Polsce, dążąc do zniwelowania dualizmu wiary i życia oraz bierności katechizowanych, powinna poprzez stosowanie różnych metod wyzwalać aktywność uczestników spotkań katechetycznych. Aktywność jednostki jest fundamentalnym warunkiem jej orientowania się w świecie, poznawania przez nią rzeczywistości oraz zdobywania indywidualnego doświadczenia. Aktywność katechizowanych winna się również wyrażać w akcji liturgicznej, w podejmowaniu zadań duszpasterskich i w zaangażowaniu społecznym.

Badania wykazują, że młodzież polska, chociaż posiada poprawną wiedzę o Kościele i znaczny zasób pojęć religijnych, to jednak nie czuje się ściśle związana z Kościołem. Oznacza to, że nasza katecheza — przekazując informacje o Kościele — niewiele przyczynia się do przekształcenia grupy katechetycznej we wspólnotę kościelną[140]. Wynika z tego bardzo ważny postulat kierowany pod adresem młodzieżowej katechezy w Polsce, aby grupa katechetyczna była wspólnotą chrześcijańską, małym Kościołem, o silnych więzach międzyosobowych, dającym katechizowanemu oparcie religijne, a nie luźnym zbiorowiskiem osób przygodnie spotykających się raz w tygodniu w salce katechetycznej. Aby mogła spełnić to zadanie, powinna otworzyć się na działanie Ducha Świętego i postawić w centrum swoich zainteresowań życie

---

[139] Por. *Dekret o apostolstwie świeckich*, nr 29.

[140] Zob. Murawski. *Co katecheta daje młodzieży w wychowaniu do odpowiedzialności za Kościół?*, jw. s. 199.

modlitwy, gdyż w przeciwnym wypadku może przerodzić się w kółko dyskusyjne czy też towarzystwo wzajemnej adoracji.

Ze względu na specyficzną sytuację, w jakiej Kościół w Polsce realizuje swoje zbawcze posłannictwo, katecheza powinna wzmocnić swoją funkcję krytyczną, uzupełniającą i formacyjną[141].

Katecheza, pełniąc funkcję krytyczną, powinna oceniać treści i wartości przekazywane młodemu pokoleniu. Winna także wskazywać na zagrożenia życia, moralności i kultury narodowej, a zarazem kształtować poczucie odpowiedzialności za rodzinę, naród i Kościół.

Ze względu na różnego rodzaju zaniedbania w przekazie wartości, katecheza powinna także pełnić funkcję uzupełniającą. Odnosić się to będzie do literatury, sztuki, moralności i kultury.

Najistotniejszą jednak wydaje się funkcja formacyjna. Katecheza powinna kształtować w katechizowanych poczucie chrześcijańskiej tożsamości przez pogłębianie świadomości, że są ludźmi ochrzczonymi, wierzącymi i członkami Kościoła. Należy jednak uważać, aby nie formować postawy defensywnej, lecz misyjną, zdolną do prowadzenia dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, opartego na wierności prawdzie i poszanowaniu godności osoby ludzkiej. Katecheza, aby mogła spełnić to zadanie, musi umożliwiać spotkanie z Chrystusem, nawracanie serca i doświadczenie Ducha Świętego we wspólnocie kościelnej[142].

W realizacji katechezy młodzieżowej istotną trudność stanowi brak odpowiednich pomocy katechetycznych. Materiały katechetyczne, czy też szkice gotowych katechez, które dotychczas się ukazały, nie wszystkich zadawalają, a poza tym nakłady są tak niskie, że nie można zaspokoić istniejących potrzeb. W tej sytuacji należy postulować, aby — wykorzystując doświadczenia katechetów — opracować na odpowiednim poziomie i w zróżnicowanej formie pomoce katechetyczne, które znalazłyby akceptację ze strony katechetów-praktyków.

Kiedy w roku 1971 — po wieloletnich dyskusjach i eksperymentach — ukazał się ramowy program katechizacji dla dzieci i młodzieży ze szkół średnich, Episkopat Polski zalecił, aby natychmiast przystąpiono do realizowania odnowionej katechezy. W tym kontekście staje się niezrozumiały fakt, że dotąd jeszcze nie opracowano programu szczegółowego dla młodzieży ze szkół zawodowych. Brak takiego programu stanowi jedną z zasadniczych trudności w katechizacji tejże młodzieży. Należy zatem wysunąć postulat, aby — biorąc pod uwagę jej mentalność — jak najszybciej opracować taki szczegółowy program, wraz z pomocami katechetycznymi, bazując na sytuacji życiowej katechizowanych. Sytuacja ta powinna tak być zinterpretowana w świetle Objawienia, aby doprowadzić tę grupę młodzieży do apostolskiego zaangażo-

---

[141] Zob. B. Klaus. *Reorganizacja szkolnictwa w Polsce jako problem katechetyczny* (mps KUL). Lublin 1979 s. 187.

[142] Zob. tamże, s. 268.

wania w ich środowisku. Nie można nie zauważyć faktu, że — jak wykazują wszystkie badania — w katechezie systematycznej najmniej uczestniczy uczniów ze szkół zawodowych.

We współczesnej rzeczywistości polskiej katechizacja stanowi zasadniczą możliwość religijnego wychowania młodzieży. Z tego też powodu wkłada się wiele wysiłku w prowadzenie katechezy formalnej, która jest urzędowa i organizowana przez Kościół, a jej celem jest niesienie pomocy w wierze przy zastosowaniu środków pedagogicznych. Wiadomo jednak, że tych kilkanaście godzin w ciągu roku szkolnego nie może zastąpić zasadniczego środowiska wychowawczo-katechetycznego, jakim powinna być rodzina, grupy młodzieżowe, parafia. Nic więc dziwnego, że rezultaty katechezy formalnej są raczej skąpe. Okazuje się, że znaczny procent młodzieży, po ukończeniu całego wieloletniego cyklu katechezy, przestaje praktykować. Wobec tego konieczne staje się postawienie na katechezę nieformalną, która sprowadza się do niesienia bliźniemu charyzmatycznej pomocy w wierze, w zależności od potrzeb chwili i zgodnie z sytuacją.

W katechezie nieformalnej należałoby szczególnie wzmóc ewangelizację i formowanie grup elitarnych. Wynika to z faktu, że młodzież współczesna bardzo wyraźnie różni się między sobą poziomem życia religijnego i nie wszyscy w jednakowym stopniu są wrażliwi na wartości religijne. Ewangelizacja, licząc się z rzeczywistością, powinna ukazać inny wymiar ludzkiej egzystencji, powinna nawiązać do naturalnego otwarcia się na Boga, wyzwalać religijne tęsknoty, oczekiwania i niepokoje.

W procesie wychowania religijnego młodzieży istotną rolę mogą spełniać różnego rodzaju grupy religijne i małe wspólnoty. Mogą to być grupy modlitewne, samokształceniowe, charytatywne. Formy tych wspólnot muszą być rozmaite, przystosowane do wieku, zdolności, pragnień, potrzeb. Należy starać się o to, by łączyły w sposób harmonijny kształcenie charakteru z rozwojem umysłu, modlitwę osobistą z modlitwą liturgiczną, pogłębienie wiary z gotowością do ofiarnej pomocy bliźnim. Trzeba jednak unikać w tym względzie skrajności, która doprowadza do naruszenia wewnętrznej harmonii w człowieku. W grupach tych szczególną uwagę powinno się zwrócić na czynną realizację przykazania miłości, ponieważ współczesna młodzież polska za mało uwrażliwiona jest na potrzeby innych ludzi i za mało interesuje się problemami społecznymi.

W religijnym wychowaniu młodzieży ważne są nie tylko struktury, lecz także program, na który składają się ideały, wartości, zasady. Doświadczenie codziennego życia wykazuje, że religijność znacznej części młodzieży ogranicza się do tradycyjnych praktyk i zwyczajów religijnych, które nie mają większego wpływu na życie duchowe. Wynikiem takiej postawy jest brak konsekwencji w codziennym życiu z wiary. Z tego też powodu w religijnym oddziaływaniu na młodzież należy intensywniej rozbudzać życie wewnętrzne, rozumiane w sensie chrześcijańskim. Wiadomo, że sama religijność, u podstaw której

znajduje się przeżycie własnej skończoności, nie oznacza jeszcze życia wewnętrznego.

Życie wewnętrzne to istota chrześcijańskiej egzystencji, zrodzonej z dzieła Bożego w Jezusie Chrystusie, obecnego nadal w Słowie i sakramencie Kościoła. Żadnych, nawet najbardziej imponujących form zewnętrznej działalności chrześcijańskiej nie można nazwać chrześcijańskimi, jeżeli nie wypływają one z tego wewnętrznego źródła. Młodzieży współczesnej zagraża eksterioryzacja sposobu myślenia, wartościowania i działania, dlatego też trzeba przeciwstawić jej szansę interioryzacji, której głębia opiera się na wartościach sakramentalnych.

Jednym z najważniejszych problemów życia współczesnego jest naruszenie godności osoby ludzkiej. Dlatego istotnym zadaniem Kościoła staje się wzmaganie etycznego poczucia własnej godności, u podstaw którego znajduje się czyste sumienie. Prawidłowy rozwój sumienia jest koniecznym warunkiem wszechstronnego rozwoju osoby ludzkiej i podstawą zaangażowania we wszystkie dziedziny życia.

W wierności głosowi sumienia kryje się źródło prawdziwego autentyzmu, którego istotę stanowi odwaga bycia sobą w każdej sytuacji życiowej. Wszelkiego rodzaju odstępstwa, interes i lęk doprowadzają do zakłamania w życiu, myśleniu, działaniu. Kościół — uwzględniając aktualną rzeczywistość — winien zmierzać w wychowaniu do tego, aby młodzież osiągnęła prawdę w sposobie życia i sposobie mówienia.

Kończąc nasze rozważania należy stwierdzić, że katecheza młodzieży w Polsce, analizowana w świetle programu z roku 1971, posiada wiele istotnych wartości osobowych, społecznych, religijnych i kulturowych. Inspiruje się słowem Bożym i liturgią, ściśle wiąże się z życiem Kościoła i narodu, jest realizowana systematycznie i wspierana przez ruchy pastoralne. Główną przeszkodą jednak w realizacji tej katechezy w praktyce jest brak odpowiedniego przygotowania katechetów do pełnienia posługi katechetycznej wśród młodzieży. Znaczny procent polskich katechetów, skierowanych do pracy z młodzieżą, bazuje na pełnieniu posługi katechetycznej w dawnym stylu i nie jest w stanie odpowiedzieć na autentyczne zapotrzebowanie religijne współczesnej młodzieży, której mentalność kształtowana jest przez cywilizację techniczną.

THE CATECHESIS OF YOUTH IN POLAND IN THE LIGHT OF THE 1971 PROGRAMME

SUMMARY

In proclaiming the message of salvation amidst changing social, political and cultural circumstances the Church in Poland has from the dawn of its history not only preached the Gospel, administered the sacraments and organized worship and education. It has above all paid attention

to catechesis. The apprehension of catechesis has varied over the ages but its aim has remained the same: it is to make people: „fully mature, with the fullness of Christ himself (Ep. 4.13). The Church has always understood the need for and the importance of catechesis and realized that catechetic work is crucial to the future of the whole Catholic nation as well as that of the individual. It comes as not surprise, then, that also in our time catechesis occupies the foremost place in pastoral ministry of the Church.

In the present Polish situation, marked by both spontaneous and directed secularization, catechesis as seen in the 1971 programme still bears the stamp of authentic Church ministry to the young. Its basic goal is to bring the participants to the salutary meeting with Jesus Christ. From the point of view of theology, the catechesis is trinitarian, Christocentric, ecclesiastic and Marian; in anthropological terms, it is personal, national and apologetic. The main obstacle to catechesis lies in the inadequate preparation of catechists fork work with the young. A high proportion of Polish catechists, trained for catechesis in the old style, implement an intellectualistic conception of catechesis, trying to convey the maximum amount of information about the Christian doctrine.

Ks. MARIAN BARTOS SAC

SPOŁECZNE KONTAKTY SPONTANICZNE I ICH ZNACZENIE DLA KATECHEZY MŁODZIEŻY

Stosunki między ludźmi w epoce współczesnych przemian cywilizacyjnych i społecznych charakteryzują się nasilonymi kontaktami i stycznościami, coraz więcej spontanicznymi[1]. Wzrasta obecnie dążenie do tego, aby kontakty społeczne stawały się osobowymi. Równocześnie zauważa się, iż mogą one stawać się takimi poprzez uwzględnianie kontaktów spontanicznych pomiędzy osobami i grupami społecznymi.

Przemiany cywilizacyjne i społeczne powodują u ludzi młodych zmiany psychiczne, moralne i religijne. Więcej niż dawniej młodzi ludzie kwestionują dzisiaj wartości zastane[2], a gdy je ponownie akceptują, to często spontanicznie, według osobistego osądu, który nie zawsze pokrywa się ze zdaniem starszych. Dla rodziców i wychowawców wyłaniają się przez to trudności wychowawcze, które zmuszają ich do szukania nowych sposobów nawiązania i utrzymywania kontaktów z młodymi ludźmi i ukazywania im treści kulturalnych, moralnych i religijnych w sposób komunikatywny, przystępny i humanitarny, żeby się młodzi w nie angażowali.

Współczesne zatem duszpasterstwo, a tym bardziej katechizacja nie może obok tego problemu przejść obojętnie. Koniecznością wprost staje się rozważenie wartości i użyteczności społecznych kontaktów spontanicznych w procesie religijnego oddziaływania Kościoła[3]. Ich użyteczność dla katechezy młodzieżowej jest dzisiaj ważna przede wszystkim dlatego, że zależność katechezy od stosunków społecznych staje się w naszych czasach zjawiskiem normalnym.

W kontaktach ludzie odnoszą się do siebie zwykle w sposób naturalny, spontanicznie. Trzeba jednak być świadomym, że jakość stosunków międzyludzkich i ich użyteczność zależy od wiedzy społecznej o słusznym postępowaniu, od zachowań, od postaw, od kultury osób[4]. Dlatego najpierw trzeba starać się docierać do ludzi, wchodzić z nimi w kontakt czy nawiązywać go, przeważnie przez zachowanie się spontaniczne, w płaszczyźnie ludzkich spraw codziennego życia. Potem dopiero przechodzi się zwykle do wartości wyższych, nawet nieraz do przeciwstawnych zasad, postaw myślenia i przekonań, poprzez

---

[1] Por. Z. Zaborowski. *Stosunki międzyludzkie a wychowanie*. Warszawa 1972 s. 74.

[2] Zob. S. Siwek. *Rewolta czy poszukiwanie*. „Communio" 1983 nr 4 s. 21n.

[3] Zob. A. Wielowiejski. *O religijności młodzieży i niezwykłych przemianach Kościoła w Polsce*. „Communio", jw. s. 114n.

[4] B. Suchodolski. *Wychowanie dla przyszłości*. Warszawa 1969 s. 120; Por. Jan Paweł II. *Nauczanie społeczne* 1980. Warszawa 1984 s. 334n.

to catechesis. The apprehension of catechesis has varied over the ages but its aim has remained the same: it is to make people: „fully mature, with the fullness of Christ himself (Ep. 4.13). The Church has always understood the need for and the importance of catechesis and realized that catechetic work is crucial to the future of the whole Catholic nation as well as that of the individual. It comes as not surprise, then, that also in our time catechesis occupies the foremost place in pastoral ministry of the Church.

In the present Polish situation, marked by both spontaneous and directed secularization, catechesis as seen in the 1971 programme still bears the stamp of authentic Church ministry to the young. Its basic goal is to bring the participants to the salutary meeting with Jesus Christ. From the point of view of theology, the catechesis is trinitarian, Christocentric, ecclesiastic and Marian; in anthropological terms, it is personal, national and apologetic. The main obstacle to catechesis lies in the inadequate preparation of catechists fork work with the young. A high proportion of Polish catechists, trained for catechesis in the old style, implement an intellectualistic conception of catechesis, trying to convey the maximum amount of information about the Christian doctrine.

Ks. MARIAN BARTOS SAC

SPOŁECZNE KONTAKTY SPONTANICZNE I ICH ZNACZENIE DLA KATECHEZY MŁODZIEŻY

Stosunki między ludźmi w epoce współczesnych przemian cywilizacyjnych i społecznych charakteryzują się nasilonymi kontaktami i stycznościami, coraz więcej spontanicznymi[1]. Wzrasta obecnie dążenie do tego, aby kontakty społeczne stawały się osobowymi. Równocześnie zauważa się, iż mogą one stawać się takimi poprzez uwzględnianie kontaktów spontanicznych pomiędzy osobami i grupami społecznymi.

Przemiany cywilizacyjne i społeczne powodują u ludzi młodych zmiany psychiczne, moralne i religijne. Więcej niż dawniej młodzi ludzie kwestionują dzisiaj wartości zastane[2], a gdy je ponownie akceptują, to często spontanicznie, według osobistego osądu, który nie zawsze pokrywa się ze zdaniem starszych. Dla rodziców i wychowawców wyłaniają się przez to trudności wychowawcze, które zmuszają ich do szukania nowych sposobów nawiązania i utrzymywania kontaktów z młodymi ludźmi i ukazywania im treści kulturalnych, moralnych i religijnych w sposób komunikatywny, przystępny i humanitarny, żeby się młodzi w nie angażowali.

Współczesne zatem duszpasterstwo, a tym bardziej katechizacja nie może obok tego problemu przejść obojętnie. Koniecznością wprost staje się rozważenie wartości i użyteczności społecznych kontaktów spontanicznych w procesie religijnego oddziaływania Kościoła[3]. Ich użyteczność dla katechezy młodzieżowej jest dzisiaj ważna przede wszystkim dlatego, że zależność katechezy od stosunków społecznych staje się w naszych czasach zjawiskiem normalnym.

W kontaktach ludzie odnoszą się do siebie zwykle w sposób naturalny, spontanicznie. Trzeba jednak być świadomym, że jakość stosunków międzyludzkich i ich użyteczność zależy od wiedzy społecznej o słusznym postępowaniu, od zachowań, od postaw, od kultury osób[4]. Dlatego najpierw trzeba starać się docierać do ludzi, wchodzić z nimi w kontakt czy nawiązywać go, przeważnie przez zachowanie się spontaniczne, w płaszczyźnie ludzkich spraw codziennego życia. Potem dopiero przechodzi się zwykle do wartości wyższych, nawet nieraz do przeciwstawnych zasad, postaw myślenia i przekonań, poprzez

---

[1] Por. Z. Zaborowski. *Stosunki międzyludzkie a wychowanie*. Warszawa 1972 s. 74.

[2] Zob. S. Siwok. *Rewolta czy poszukiwanie*. „Communio" 1983 nr 4 s. 21n.

[3] Zob. A. Wielowiejski. *O religijności młodzieży i niezwykłych przemianach Kościoła w Polsce*. „Communio", jw. s. 114n.

[4] B. Suchodolski. *Wychowanie dla przyszłości*. Warszawa 1969 s. 120; Por. Jan Paweł II. *Nauczanie społeczne* 1980. Warszawa 1984 s. 334n.

które nawiązany kontakt przybiera cechy trwałości. Myślę, że tak rozumiane społeczne kontakty spontaniczne stanowią wiele o jakości życia w ogóle, a w nim życia kulturalnego, moralnego i religijnego, powodując pytanie: Czym są uwarunkowane kontakty spontaniczne? Na czym one polegają? Czym różnią się od kontaktów zaplanowanych? Jaka jest ich użyteczność dla katechezy? Usiłując odpowiedzieć na nie, trzeba będzie zebrać rozsiane w literaturze spostrzeżenia, ukazać nasilanie się spontaniczności w kontaktach społecznych i z kolei zająć się jej użytecznością w kontekście procesu wychowawczego i katechezy.

Rozwój społecznych kontaktów spontanicznych

Prezentowany artykuł nie zamierza bynajmniej dokonać pełnej analizy kontaktów spontanicznych. Niemniej jednak jest nadzieja zarysowania ich roli tak, by można zająć się ich użytecznością dla katechezy. Kontakty spontaniczne to oczywiście kontakty nie przypadkowe, ale też nie zaplanowane całkowicie. Wychowawca mając np. na uwadze konkretny klub młodzieżowy z kawiarnią, czytelnią, dyskoteką — zapoznaje się uprzednio z wieloma problemami młodzieżowymi. Znając młodzież i jej sprawy możliwie dostatecznie, znalazłszy się wśród niej, ma wtedy większą szansę zegrania swojej spontaniczności z młodzieżową, łatwiej może nawiązać kontakty. W tej sytuacji nie mniejsze znaczenie ma dla niego znajomość środowiska, jak rodzinne i lokalne oraz dalszego, jak narodowe i państwowe, w których znalazła się konkretna młodzież. W tym właśnie celu wychowawcy i katecheci powinni uwzględniać rozszerzanie się kontaktów spontanicznych w świecie, w społeczności kościelnej, pomiędzy różnie wierzącymi i pomiędzy wszystkimi ludźmi dobrej woli.

a) ROZSZERZANIE SIĘ KONTAKTÓW SPONTANICZNYCH W ŚWIECIE

Do niedawna przedmiotem zainteresowań w stosunkach międzyludzkich były kontakty społeczne przeważnie zaprogramowane. Na użyteczność kontaków spontanicznych nie zwracano większej uwagi. Prawnicze, a niejednokrotnie rygorystycznie ujmowane dotychczas stosunki społeczne przysłaniały wartości kontaktów spontanicznych.

Dla człowieka, istoty społecznej, która urzeczywistnia siebie przez swój stosunek do drugiego człowieka we wspólnocie i przez wspólnotę, spontaniczność odgrywa ważną rolę, ponieważ tą właśnie drogą nawiązują się kontakty dobre i niedobre. W zaraniu więc kontaktów można zapobiec powstawaniu i rozszerzaniu się w przyszłości niejednego zła. Życie społeczne stwarza bowiem szereg sytuacji, w których ludzie spotykają się, oddziałują na siebie, komuni-

kują sobie pewne wartości, żądają od siebie pewnych dóbr i starają się wywrzeć wpływ na postawę[5].

W świecie współczesnym zachodzą liczne czynniki, które sprzyjają kontaktom pomiędzy ludźmi, wyzwalając w nich spontaniczne reakcje. Są nimi szybkie i wygodne podróże, społeczne środki przekazu, które informują o wydarzeniach dokonujących się na całym globie, wzrastająca stale współzależność, spowodowana politycznymi i ekonomicznymi potrzebami, czy postęp na polu kultury i nauki[6]. Ludzie dziś kontaktują się między sobą nie tylko dlatego, że posiadają tę samą naturę ludzką, ale i dlatego, że czują się wzajemnie uzależnieni od fizycznych, intelektualnych i duchowych wytworów pracy ludzkiej, jak i od naturalnych zasobów świata[7]. Równocześnie spontanicznie chcą wyzwalać się spod przesadnej władzy przyrody i nie poddawać się zupełnemu zniewoleniu technicznemu, słusznie sądząc, że wspomniane oddziaływania mają służyć twórczości kulturalnej, permanentnie zadawanej[8]. Tak samo, dzięki spontaniczności, człowiek kulturowo ustosunkowuje się do pracy indywidualnej i zbiorowej, czyniąc z niej nie nużący środek rozwoju i doskonalenia siebie[9].

Pierwszą społecznością, w której najbardziej rozwijają się kontakty spontaniczne, jest rodzina. Jest ona pierwszą grupą, która tworzy się w sposób naturalny, w toku spontanicznego zaspokajania potrzeb[10]. Rodzina, podstawowa komórka życia społecznego, stanowi pomost między osobą a społeczeństwem, wprowadza członków wspólnoty rodzinnej w szerszy krąg kontaktów społecznych z osobami i z innymi grupami społecznymi[11]. Najbliższa rodzinie jest społeczność lokalna, czyli grupa ludzi żyjących na zwartej małej przestrzeni, sama spontanicznie wyznaczająca sobie i określająca wspólny sposób życia[12]. Może to być społeczność zamieszkująca wieś, gminę, miasteczko,

---

[5] Zob. C. Strzeszowski. *Katolicka nauka społeczna*. Warszawa 1985 s. 18n i 377n; Por. A. Bea. *Rozważania o rodzinie ludzkiej*. Kraków 1967 s. 8; S. Jarocki. *Katolicka nauka społeczna*. Paryż 1964 s. 16; P. Rybicki. *Społeczeństwo miejskie*. Warszawa 1972 s. 5; W. Zdaniewicz. *Człowiek a rzeczywistość społeczna*. W: *Powołanie człowieka*. T. 3. Być człowiekiem. Praca zbiorowa. Poznań 1974 s. 246; Tenże. *Wspólnota ludzka*. „Ateneum Kapłańskie" (AK) 62:1970 nr 367 s. 208.

[6] Zob. Bea, jw. s. 7n; Strzeszewski, jw. s. 702—720.

[7] Por. J. Krucina. *Dobro osobowe a dobro wspólne*. AK, jw. s. 218.

[8] Zob. A. Wielowiejski. *Przed trzecim przyśpieszeniem*. Warszawa 1969 s. 211; Por. C. Strzeszewski. *Integralność kultury a integralny rozwój człowieka*. AK 62:1970 nr 370 s. 248; Tenże. *Katolicka nauka społeczna*, jw. s. 578n.

[9] Zob. Wielowiejski. *Przed trzecim przyśpieszeniem*, jw. s. 23; Por. Strzeszowski. *Katolicka nauka społeczna*, jw. s. 578n.

[10] Zob. J. Szczepański. *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa 1972 s. 301; Por. H. Muszyński. *Rodzina, moralność, wychowanie*. Warszawa 1972.

[11] Zob. R. Wroczyński. *Pedagogika społeczna*. Warszawa 1974 s. 155n; Por. Strzeszewski. *Katolicka nauka społeczna*, jw. s. 398n.

[12] Zob. Wroczyński, jw. s. 167, 169; B. Suchodolski. *Nasza współczesność a wychowanie*. Warszawa 1972 s. 269.

dzielnicę dużego miasta. Dla niej jednorodne układy lokalne sprzyjają kontaktowości nieformalnej, spontanicznej. Również w osiedlach, dzielnicach, sektorach miasta koncentruje się i pulsuje życie rodzin, które nierzadko przywraca człowiekowi świadomość, że nie jest sam wśród ludzi[13]. A to się dokonuje przede wszystkim za pośrednictwem spontaniczności, która z kolei ukazuje, iż rodzina nie wystarcza do zapewnienia pełnego rozwoju osoby ludzkiej. Także mała społeczność lokalna czy też społeczność wielkomiejska nie zapewniają takiego rozwoju. W tym procesie potrzebna jest jeszcze społeczność państwowa, wspierająca rozwój człowieka[14]. Życie codzienne w społeczności państwowej jakże mocno zakłada kontakty gospodarczo-przemysłowe, zawodowe, naukowe, kulturalne, oświatowe, turystyczne, religijne, opieki społecznej i w dziedzinie techniki[15]. Niemniej też na uprzednich kontaktach spontanicznych kilku czy kilkunastu ludzi-bazują stosunki między państwami i narodami o społeczne porozumienie i pokój[16].

Widać wyraźnie, jak w naszej epoce, w której zmierza się do współpracy i współdziałania, coraz bardziej osoby wierzące i niewierzące, wierzący inaczej, chrześcijanie i katolicy, wszyscy ludzie dobrej woli czują się w sprawach społecznych więcej odpowiedzialni[17]. Bez społeczno-spontanicznych kontaktów pomiędzy osobami, grupami, społecznościami narodowymi i państwowymi prawdopodobnie byłoby to niemożliwe.

b) POMOC KONTAKTÓW SPONTANICZNYCH W ROZWOJU ŻYCIA RELIGIJNEGO W KOŚCIELE

Społeczne przeobrażenia w świecie współczesnym powodują powstawanie nowych postaw i zachowań religijnych, powodują też rozszerzanie się kontaktów spontanicznych w społecznościach religijnych oraz pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi[18]. Społeczność chrześcijańska uświadamia sobie życie i działalność Kościoła w środowiskach socjalistycznych, ateistycznych, obojętnych religijnie[19]. Spostrzega posuwającą się szybko demokratyzację życia, prostotę w sposobie bycia, ubierania się, mieszkania, wyrażania się. Podziela

---

[13] Por. Suchodolski. *Nasza współczesność*, jw. s. 269n; Wroczyński, jw. s. 176; A. Kloskowska. *Kultura masowa*. Warszawa 1964 s. 136.

[14] Por. Leon XIII. Encyklika *Immortale Dei*; R. Dionizjak. *Współczesne społeczeństwo polskie*. Warszawa 1974 s. 122.

[15] Zob. B. Suchodolski. *Labirynty współczesności*. Warszawa 1972 s. 24n; Tenże. *Nasza współczesność*, jw. s. 187; P. Rybicki. *Nauki społeczne a rozwój społeczny*. Warszawa 1971.

[16] Zob. H. Andrzejczak. *Kościół a Narody Zjednoczone*. „Chrześcijanin w Świecie" (ChS) 1970 nr 7 s. 3n; Strzeszewski. *Katolicka nauka społeczna*, jw. s. 171n; Paweł VI. *Przemówienie do prezydenta SFR Jugosławii 24 III 1971*. ChS 1971 nr 12 s. 80n.

[17] Zob. J. Majka. *Solidarność i współodpowiedzialność*. AK 62:1970 nr 367 s. 232; *Deklaracja o stosunku do religii niechrześcijańskich* 1.

[18] Por. A. Bardecki. *Kościół epoki dialogu*. T. 1. Kraków 1966 s. 5; M.W. *Kościół w Polsce a dialog*. „Życie i Myśl (ŻM) 1972 nr 6 s. 86.

[19] Zob. (ab). *Czy możemy potępiać ateistów*. Dialog chrześcijanie—marksiści. ŻM, jw. s. 114.

świadomość praw osoby ludzkiej, uwrażliwienie na wolność, pokój i potrzebę dialogu. Zauważa, jak wzrasta świadomość poczucia przynależności do rodziny ludzkiej jako najwyższej społeczności, a przy tym uświadamia sobie diasporę chrześcijan i zaangażowanie się wielu z nich w czynne apostolstwo[20].

Zasadniczą sprawą dla społeczności chrześcijańskiej jest dzisiaj miłość Boga, jaka wyraziła się historycznie w Jezusie Chrystusie. Chrystus bowiem przyszedł na ziemię, aby zbawić cały świat. Odkupienie objęło wszystkich ludzi, a nie tylko członków widzialnego Kościoła[21]. Stąd kontakty pomiędzy katolikami i chrześcijanami, z braćmi inaczej wierzącymi i ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, także niewierzącymi, uważa się za niezmiernie ważny obowiązek.

Takie nastawienie Kościoła na kontakty społeczno-religijne rysuje się wyraźnie od Soboru Watykańskiego II. „Ponieważ zatem Bóg pierwszy rozpoczął zbawczy dialog, bo On sam nas umiłował (1 J4,10), dlatego trzeba, byśmy pierwsi dążyli do dialogu z ludźmi i nie czekali, aż inni nas do tego wezwą" — poucza Paweł VI[22].

Drogę do kontaktów z niekatolikami zaczęły torować Tygodnie Modlitw o Jedność Chrześcijan. Wspólna modlitwa stała się przejawem kontaktów i przygotowywała do nich odpowiednią postawę. Być może, właśnie dzięki wspólnym modłom chrześcijanie zaczęli rozumieć się i powstała Światowa Rada Kościołów, a potem Sekretariat Jedności Chrześcijan. Być może, że także na skutek ekumenicznej modlitwy zaproszono spontanicznie przedstawicieli chrześcijan niekatolików na Sobór. Kiedy Sobór ogłosił *Dekret o ekumenizmie*, a Sekretariat Jedności Chrześcijan nawiązał bliższe kontakty ze Światową Radą Kościołów, uzgodniono projekt powołania wspólnej grupy roboczej. Z czasem katolicy i niekatolicy zaczęli podejmować wspólnie pewne akcje społeczno-charytatywne, omawiać problemy związane z eksplozją demograficzną, z akcją odpowiedzialnego rodzicielstwa i wiele innych[23].

Ponieważ *Dekret o ekumenizmie* zawiera zasady ogólne i wskazania generalne kontaktów, a stosunki ekumeniczne domagają się szczegółowych i praktycznych wskazówek w działaniu, opracowano wspólnie *Dyrektorium Ekumeniczne*[24]. Dyrektorium, w trosce o dobre stosunki między wszystkimi Kościołami chrześcijańskimi, o nawiązanie bliższych kontaktów i wychowanie do wspólnej odpowiedzialności wobec świata — zaleca tworzyć ośrodki diecezjalne i komisje przy episkopatach poszczególnych krajów. Omawia obszernie sprawę chrztu i potrzeby kontaktów pomiędzy wierzącymi. Mówi o modlitwie

---

[20] Zob. *Czy możemy potępiać ateistów*, jw. s. 114; Jan Paweł II. *Nauczanie społeczne*, jw. s. 381n; Z. Miedziński. *U podnóża soborowej odnowy*. ZM 1985 nr 11—12 s. 49.

[21] Por. J. Braun. *Ekumenizm*. Londyn 1968 s. 11.

[22] Paweł VI. Encyklika *Ecclesiam suam*. W: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II. *Encykliki*. Warszawa 1981 s. 201.

[23] Zob. Bardecki, jw. t. 2. Kraków 1971 s. 206.

[24] Zob. Z. Czajkowski. *Na soborze i poza soborem*. Warszawa 1965 s. 227.

jako cennej formie kontaktowania się, dostępnej wierzącym. Zaleca wspólne posługiwanie się przedmiotami i miejscami kultu, a po uzgodnieniu z władzami kościelnymi, proponuje uczestnictwo w sakramentach i liturgii poszczególnych Kościołów.

Narastające spontaniczne kontakty kulturalno-społeczno-charytatywne i liturgiczne doprowadziły do kontaktów w płaszczyźnie wiary w odniesieniu do udzielania chrztu, przyjmowania Eucharystii i zawierania małżeństw mieszanych[25]. Do kontaktów spontanicznych, a potem zaprogramowanych należy zaliczyć też inicjatywę tłumaczenia i wydawania Pisma świętego, wzrastanie zbieżności poglądów katolickiej i niekatolickiej myśli społecznej oraz wspólne przemyślenie interpretacji prawa naturalnego[26].

Powtarzające się często spontaniczne spotkania pomiędzy hierarchią Kościołów chrześcijańskich wytwarzały stopniowo atmosferę i potrzeby dalszych kontaktów zarówno u dostojników kościelnych, jak i w społecznościach parafialnych, w małych grupach biblijnych, katechetycznych czy w grupach przygotowujących młodych ludzi do życia w małżeństwach mieszanych. W wielu miejscowościach radości i cierpienia jednej wspólnoty były podzielone przez drugą. Prace nad ekumenicznym wydaniem Biblii spowodowały wspólne pielgrzymki do Ziemi św. Zaczęto zbierać się wspólnie na dni skupienia. Grupy studenckie zaczęły wymieniać pomiędzy sobą prelegentów. Jako jedna z pierwszych na szerzenie ducha ekumenicznego i współdziałanie otworzyła się zakonna wspólnota ewangelicka w Taize. Tamtejszy Kościół Pojednania przyciąga uwagę przechodnia zobowiązującym napisem: „Wy, którzy tu wchodzicie, pojednajcie się: Ojciec z synem, mąż z żoną, wierzący z tym, który wierzyć nie może, chrześcijanin ze swym bratem odłączonym"[27].

Spontaniczne odezwania miały u podstaw spotkania na Wschodzie papieża Pawła VI z patriarchą Konstyntynopola Atenagorasem i z innymi patriarchami niezależnych Kościołów prawosławnych[28]. Obustronnie dawano sobie do zrozumienia, że odgórnie i urzędowo, po wielu latach wzajemnego zagniewania, bez spontanicznego głosu miłości chrześcijańskiej nie ma szansy dialogu. Zauważa się to we wspólnej *Deklaracji* Pawła VI i Atenagorasa, z której jawnie przemawia serdecznie chrześcijańska spontaniczność. Kto wie, czy nie dlatego oporny dotąd wobec ekumenizmu Patriarchat Grecki, organizując uroczyste obchody z okazji 1100 rocznicy dzieła misyjnego świętych Cyryla i Metodego, zaprosił do udziału inne Kościoły prawosławne i Kościół katolicki.

---

[25] Zob. J. Almen. *Wzrastające pragnienie interkomunii*. „Concilium" 1969 nr 1—5 s. 22.

[26] Zob. W. Abbott. *Wspólna praca ekumeniczna nad Biblią*. „Concilium" 1969 nr 1—5 s. 228; J. Bennet. *Współpraca ekumeniczna*. Tamże s. 235n.

[27] J. Paupert. *Taizé i Kościół jutra*. Warszawa 1966 s. 9; Zob. też Z. Bobrowski. *Młodzież zaczynem pojednania*. „Communio" 1983 nr 4 s. 107; J. Brosseder. *NRF* (Doświadczenie ekumeniczne). „Concilium" 1969 nr 1—5 s. 272n; R. Beaupère. *Francja* (Doświadczenie ekumeniczne). Tamże s. 278n.

[28] Zob. *Kalendarz reformy posoborowej: mialog ekumeniczny*. ŻM 1972 nr 10 s. 37 n; G. Polak. *Kalendarium ekumeniczne*. „Więź" 1985 nr 1—3 s. 91; Bardecki. T. 2, jw. s. 225.

Kontakty na szczycie z prawosławiem nazwano etapem wstępnym, etapem oczyszczenia przedpola. Niebawem zeszły one do podstawowych wspólnot — parafii. Ma to niezmiernie praktyczne znaczenie. Łatwiej bowiem spotykać się, dyskutować teologom, zwierzchnikom, gdy kontakty religijne rozwijają się samorzutnie w podstawowych wspólnotach[29].

Obserwując dialog Kościoła katolickiego z anglikańskim, ewangelickim i prawosławnym możemy przypuszczać, że dzięki dobrej woli wielu osób i grup w tych Kościołach zacieśnianie się dalszych kontaktów pomiędzy społecznościami chrześcijańskimi, tak ważne dla chrześcijańskiej misji w świecie współczesnym, będzie rozwijać się raczej drogą spontanicznych poczynań, prób, eksperymentu niż poprzez planowanie i odgórne zarządzenia[30].

Istotną cechą zbliżającą wierzących do siebie jest wspólne uświadomienie sobie, że wysiłki podejmowane w dialogu i współdziałaniu wspiera wspólny wszystkim jeden i ten sam Bóg, który chce wszystkich zbawić[31]. Ta świadomość pomniejsza spontanicznie wiele religijnych różnic. Ponieważ przeświadczenie takie wśród ludzi obecnie wzrasta, kontakty pomiędzy chrześcijanami i kontakty chrześcijan z wierzącymi inaczej rozwijają się coraz bardziej samorzutnie. Obecnie, zdaniem chrześcijan, jest rzeczą wysoce niestosowną, ażeby w erze jednoczenia się ludzi i narodów w wielu dziedzinach świeckich, wielkie wspólnoty religijne pozostawały jeszcze wobec siebie nawzajem zamknięte, nieufne, nieprzychylne[32].

Soborowa *Deklaracja o wolności religijnej* mówi, że naturalne prawo do wolności religijnej przysługuje wszystkim wspólnotom religijnym, nie tylko religii katolickiej. Sama natura społeczna człowieka wymaga, aby człowiek wewnętrzne akty religijne ujawniał na zewnątrz, aby łączył się z innymi ludźmi w dziedzinie religii, wyznawał swoją religię w sposób społeczny. Także *Deklaracja o stosunku do religii niechrześcijańskich* poleca podjęcie dialogu i współpracy z niechrześcijanami. Stawia zasadę szukania tego, co ludziom jest wspólne i nie odrzucaniu niczego, co w innych religiach jest święte i prawdziwe. Wyraża szacunek dla wyznawców innych religii i wzywa katolików, by z roztropnością i miłością, przez rozmowę i wspólnotę pozostawali w bratnich kontaktach z wyznawcami innych religii. Celem stałego prowadzenia dialogu z tymi religiami Paweł VI powołuje Sekretariat dla Niechrześcijan. Ponieważ religie niechrześcijańskie są także objęte zbawczym planem Boga, kontakt ich z chrześcijaństwem może je pogłębić i przyczynić się do ich we-

---

[29] Por. (j). *Kościół w Watykanie, na świecie, w Polsce*. ŻM 1974 nr 4 s. 116 n; D i d y m o s. *Parafie ekumeniczne*. Tamże 1973 nr 3 s. 150 n.

[30] Por. R. J e f f e r y. *Anglia. Kościół anglikański*. (Doświadczenie ekumeniczne). „Concilium" 1969 nr 1—5 s. 268n; G. P o l a k. *Dekret o ekumenizmie po 20 latach*. „Więź" 1985 nr 1—3 s. 69n.

[31] Zob. J. B r o w n. *Rewolucja ekumeniczna*. Warszawa 1970 s. 354.

[32] Zob. J. S i e g. *Nowe spojrzenie Kościoła na świat*. AK 61:1969 nr 364 s. 215; H. P a p r o c k i. *Vancouver*. „Więź" 1984 nr 1 s. 127; J a n P a w e ł II. *Nauczanie społeczne*, jw. s. 384.

wnętrznej przemiany, może też chrześcijaństwu pomóc w realizacji posłannictwa zbawczego[33].

W stosunku do współczesnego ateizmu, niewierzących ludzi dobrej woli, stanowisko Kościoła — wspólnoty chrześcijańskiej — wyraża się w pragnieniu nawiązywania uczciwego dialogu. Wierzący bowiem, jak i niewierzący, skazani są na wspólne bytowanie. Stykają się oni codziennie i współpracują razem na najróżniejszych odcinkach działalności ludzkiej. Złączeni jednym i tym samym zadaniem budowy świata, popierający często te same wspólne wartości — godność ludzką, sprawiedliwość i solidarność między ludźmi — mogą oczywiście przeciwstawiać się sobie, wzajemnie ze sobą konkurować, czy nie zauważać nawzajem w imię odmiennych przekonań metafizycznych, ale mogą też usiłować dotrzeć do lepszej wzajemnej znajomości i w tym celu prowadzić dialog[34]. Sprzyjające warunki do dialogu, a nawet współpracy między światem wierzących i niewierzących stworzyły apele wielkich papieży: Jana XXIII i Pawła VI. Kontynuuje je, poszerza i pogłębia osobiście i poprzez Sekretariat do Spraw Dialogu z Niewierzącymi Jan Paweł II[35].

Można powiedzić, że zarówno po stronie katolickiej, jak i ateistycznej dokonują się głębokie zmiany, które mimo okresowych zahamowań zmierzają do takiego stopnia rozwoju dialogu, w którym niemożliwa już będzie prymitywna antyreligijność czy równie prymitywne utożsamianie ateizmu ze wszelkim złem moralnym[36].

W dobie jednoczenia się ludzi, podejmowania przez Kościół dialogu z wielkimi religiami świata, państwami, z wszystkimi ludźmi dobrej woli, zaczęła też wyraźnie wchodzić w życie wewnątrzkościelna zasada pomocniczości[37], opierająca się o kontakty więcej spontaniczne. W myśl tej zasady, zaleconej już przez Piusa XI i Piusa XII, życie podyktowało kolegialność w administracji Kościoła. Przeorganizowano Kurię Rzymską[38]. Dla bliższych i częściej zachodzących kontaktów powołano odpowiednie Sekretariaty. Zaczęła wzrastać inicjatywa i działalność Kościołów lokalnych, małych wspólnot, a hierarchia kościelna te poczynania dialogu, kontaktu, współpracy i współdziałania postanowiła przyjmować spontanicznie i programowo zarazem, jako realizację wytycznych Soboru.

Z przedstawionych refleksji wynika, że spontaniczność w kontaktach międzyludzkich, zwłaszcza w życiu chrześcijanina, może służyć rozwojowi życia religijnego w Kościele i chrześcijanin powinien z niej korzystać w realizacji posłannictwa zleconego mu przez Chrystusa.

---

[33] Por. J. Salij. *Szukającym drogi*. Poznań 1982 s. 55n; T. Dusza. *Kościół katolicki w Indiach*. „Tygodnik Powszechny" 1986 nr 4.

[34] Zob. KDK 92; M. Lelong. *O dialog z niewierzącymi*. Paryż 1967 s. 131 n.

[35] Por. Jan Paweł II. *Nauczanie społeczne*, j.w s. 145.

[36] Por. (jg). *Ks. Six w potrzebie dialogu z niewierzącymi*. ŻM 1974 nr 5 s. 121.

[37] Zob. Strzeszewski. *Katolicka nauka społeczna*, jw. s. 511n.

[38] Zob. J. Eska. *Zmiany w Kurii Rzymskiej*. „Więź" 1984 nr 8 s. 108n; A. Skowronek. *Papiestwo w służbie ekumenii*. Tamże nr 1 s. 3n.

Spontaniczne kontakty zewnątrz i wewnątrz katechetycznej grupy młodzieżowej

Jedną z cech katechezy współczesnej jest jej dążenie do nawiązania kontaktu z otaczającym światem. Dlatego kontakty spontaniczne nabierają tu szczególnego znaczenia. Ich wartości zauważalne w polityce, życiu społecznym, ekonomicznym, ogólnokościelnym — należałoby przyswoić również katechezie. Zanim jednak przejdziemy do omówienia, jakie korzyści społeczne kontakty spontaniczne mogą wnieść do katechezy młodzieżowej, zastanówmy się najpierw nad formą ich istnienia wewnątrz i zewnątrz grupy młodzieżowej.

a) KONTAKTY POMIĘDZY MŁODZIEŻĄ A STARSZYMI

Młodzi i dorośli stanowią integralne części społeczeństwa, a ich specyficzne sprawy i potrzeby, wzajemne kontakty, nie są im obce ani obojętne[39]. Tworząc razem społeczność, z konieczności zainteresowani są jej przyszłością i zdają sobie sprawę, że decydować będzie o niej w znacznej mierze młodzież. Podstawową bowiem potrzebą młodzieży pozostaje zmienianie rzeczywistości[40].

Zwracając uwagę na rolę młodzieży w społeczeństwie, nie można zapominać, że młodzież nie jest zamkniętą, jednolitą grupą społeczną, że jest zewnętrznie zróżnicowana pod względem wieku, doświadczenia życiowego, wykształcenia, podlega ciągłym przeobrażeniom, że kształtuje się rozmaicie, zależnie od struktury i kultury społeczeństwa[41].

Obok zróżnicowania wieku, o cechach psychicznych młodzieży i jej psychicznym kontakcie ze starszymi decydują wiele czynniki środowiskowe. Środowisko w dużym stopniu wyznacza zakres i rodzaj kontaktów. Kontakty pomiędzy młodzieżą i starszymi w środowisku wielkomiejskim przebiegają inaczej niż w środowisku małomiasteczkowym czy wiejskim lub dzielnicy miasta. Tak samo młodzież z rodzin robotniczych i już pracująca różni się wyraźnie od uczącej się młodzieży inteligenckiej[42].

O charakterze kontaktów pomiędzy młodzieżą i starszymi decyduje mocno najbliższa rodzina. Jest ona terenem, na którym przedstawiciele kolejnych pokoleń stykają się bezpośrednio w mało sformalizowanych stycznościach,

---

[39] Zob. S. Czajka. *Młodzież pracująca i jej problemy*. Warszawa 1972 s. 36; C. Diaz. *Młodzież w obliczu zmieniających się modeli życia społecznego*. „Communio" 1983 nr 4 s. 3n.

[40] Por. Czajka, jw. s. 35; B. Suchodolski. *Świat człowieka a wychowanie*. Warszawa 1967 s. 545; Jan Paweł II. *Nauczanie społeczne*, j.w. s. 188.

[41] Zob. J. Chałasiński. *Społeczeństwo i wychowanie*. Warszawa 1958 s. 39, 43; S. Garczyński. *Potrzeby psychiczne*. Warszawa 1969 s. 12; Suchodolski. *Świat człowieka a wychowanie*, jw. s. 539; Wielowiejski. *O religijności młodzieży*, jw. s. 114n; Czajka, jw. s. 13.

[42] Por. Z. Włodarski. *Spór o młodzież*. Warszawa 1973 s. 30n; *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*. Dokument wydany przez Kongregację do Spraw Wychowania Katolickiego. Przekład polski Poznań 1986 s. 21.

a jednocześnie dotyczących spraw chyba najważniejszych dla młodego pokolenia. Mimo nieuniknionych konfliktów codzienne kontakty spontaniczne najwięcej zachodzą w rodzinie. Coraz więcej rodzice i starsi zaczynają rozumieć młodzież. Coraz częściej przestawiają się z pracy dla młodych na pracę z młodymi[43].

Poza domem rodzinnym młodzież przestaje ze starszymi wiele godzin w szkole, niektóra częściowo w miejscach pracy. W tych środowiskach, mimo rozwoju spontanicznych kontaktów pomiędzy młodzieżą a starszymi, nie można pominąć uwagi na wadliwe postawy rodzicielskie i wychowawcze, które bywają jeszcze albo zbyt surowe, albo zbyt łagodne, a co najgorsze, niekonsekwentne. Wtedy żadna z nich nie sprzyja kontaktom spontanicznym pomiędzy stronami i nie przygotowuje młodzieży do podejmowania spontanicznych kontaktów w życiu społecznym. Dlatego zabiega się o postawę rodzicielską i wychowawczą prawidłową, zwaną też postawą demokratyczną, w której młodzi i starsi rozumieliby się wzajemnie[44].

Prawdziwą szkołę życia przechodzi młody człowiek dopiero w zakładzie pracy. Często zakład pracy zastępuje dla niego dom i szkołę. Przez kilka godzin dziennie doskonali tam swój zawód, nabywa umiejętności współżycia w grupie, rozwija sposoby zachowania i postawę społeczną. Dlatego kontakty młodzieży ze starszymi w zakładzie pracy w dużej mierze uwarunkowane są postawą starszych, a szczególnie gdy starsi biorą pod uwagę cechy psychofizyczne młodych i powierzają im pracę zgodną z ich możliwościami i zainteresowaniami[45].

Ważne miejsce w życiu młodzieży odgrywa czas wolny. Dochodzi wtedy do spotkań kulturalnych, rozrywkowych i wypoczynku. Idzie wówczas o to, z jakimi młodymi i z jakimi starszymi młodzież poprzestaje, czy z nimi może wypoczywać i doskonalić swoją osobowość, czy potrafi przewartościowywać kontakty rzeczowe w stosunki osobowe[46]. Oglądany film czy udana wycieczka mogą być odpoczynkiem, rozrywką i zajęciem kształcącym, stwarzającym możliwości kontaktu osobowego spontanicznego.

Jest rzeczą zauważalną, że młodzież ustosunkowuje się do starszych i tego, co zastane jak do ludzi i wartości, z pomocą i przy użyciu których można dokonywać pożytecznych przemian społecznych i rozwijać własną osobowość.

---

[43] Zob. F. Adamski. *Wychowanie do zaangażowania w Kościele.* „Communio" 1982 nr 5 s. 127; H. Świda. *Młodzież i dorośli.* „Problemy opiekuńczo-wychowawcze" 1972 nr 4; Włodarski, jw. s. 107n.

[44] Zob. K. Pospioszyl. *Psychologiczna analiza wadliwych postaw społecznych młodzieży.* Warszawa 1973 s. 156n; C. Czapów. *Rodzina i wychowanie.* Warszawa 1965 s. 224; M. Ziemska. *Postawy rodzicielskie.* Warszawa 1969.

[45] Zob. Z. Ruczko. *Zakład pracy a szkoła.* W: *Młodzież i dorośli.* Ankieta „Trybuny Ludu". Oprac. i wybór J. Kraśniewski. Warszawa 1971 s. 106; H. Gorzawski. *Decyduje indywidualne podejście.* Tamże s. 171n; Wroczyński, jw. s. 206n.

[46] Zob. Czajka, jw. s. 187.

Trzeba stwierdzić, że im starsza jest młodzież i więcej psychicznie dojrzała, tym lepiej rozumie dorosłych i z nimi się kontaktuje. Prawdą jest również, że kontaktowość pomiędzy młodzieżą a starszymi w szkole czy w pracy zależy bardzo od osobowych kontaktów pomiędzy rodzicami i dziećmi w domu rodzinnym. Rodzice na ogół coraz więcej są takiego zdania i zabiegają o kontaktowość w rodzinie. I wreszcie tak starsi, jak i młodzi mówią dzisiaj swoim zachowaniem, że im więcej zachodzi pomiędzy nimi konfliktów, tym większa staje się potrzeba kontaktów osobowych, a zwłaszcza humanitarnych kontaktów spontanicznych.

b) KONTAKTY WŚRÓD RÓWIEŚNIKÓW

W rozumieniu starszych młodzież ma przejąć dziedzictwo społeczne i kulturalne, ma w okresie młodości przygotować się do odpowiedzialności za osobowe doskonalenie siebie i za dalszy rozwój społeczeństwa. Warto dodać, że w ustabilizowanej kulturze młodzież przejmuje wzory życia ustalone w zasadzie przy współudziale starszych. Natomiast w okresie dynamicznych przeobrażeń młodzi widzą perspektywy dojrzałego życia także w swoich, odmiennych kategoriach.

W okresie szkoły średniej mają już trzy równie ważne światy społeczne. Jeden z nich stanowi jeszcze rodzina, zwłaszcza aktualnie dobra. Kontakty z rodzicami, braćmi, siostrami i innymi krewnymi, wobec obowiązków wynikających z pracy, nauki, rozrywki zmieniają oblicze, ale nie ustają. Drugi świat społeczny tworzy szkoła, a trzeci, który tworzy sobie młodzież samodzielnie i spontanicznie, to jej mały świat rówieśników[47]. Uniezależniając się stopniowo od wpływów rodziców i nie mając jeszcze rozeznania rzeczywistości i pełnego zaufania do starszych, młodzi spontanicznie kontaktują się więcej z rówieśnikami, w grupie rówieśników analizują życie społeczne i z nimi usiłują wrastać w społeczność dorosłych[48].

Psychologiczne i socjologiczne grupy rówieśnicze stanowią naturalną formę życia młodzieży. W młodzieżowych grupach rówieśniczych wyrażają się bezpośrednio postawy młodej generacji, a szczególnie dążenie do określonej roli społecznej i do czynnego udziału w życiu społecznym.

Szerokie i częste kontakty z rówieśnikami nawiązuje młodzież w szkole. Pozostając ze sobą w klasie szkolnej w mniej lub bardziej zażyłych kontaktach, poznaje się coraz lepiej. Zachodzą więc stosunki koleżeńskie i przyjacielskie, powstają rywalizacje, spory, zatargi, intrygi i dłużej trwające konflikty[49].

---

[47] Por. E. B. Hurlock. *Rozwój dziecka*. Warszawa 1960 s. 137n; M. Przetacznikowa. *Rozwój i wychowanie młodzieży*. Warszawa 1971 s. 173n; R. Łapińska. *Psychologia wieku dorastania*. Warszawa 1966; Czajka, jw. s. 4 1n; Wroczyński, jw. s. 176n.

[48] Por. Wroczyński, jw. s. 179n; Włodarski, jw. s. 53n; R. Forycki. *Wychowanie młodzieży do apostolstwa*. „Communio" 1983 nr 4 s. 97n.

[49] Zob. J. Szczepański. *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa 1963 s. 84; M. Łobocki. *Wychowanie w klasie szkolnej*. Warszawa 1974 s. 73.

Ustalonemu formalnie w klasie systemowi pozycji i ról oraz obowiązującym w niej odgórnie normom towarzyszy stale narastający nurt życia nieformalnego klasy, który jest rezultatem spontanicznych wzajemnych oddziaływań uczniów, a zwłaszcza niekontrolowanego ich porozumiewania się ze sobą, jak również wspólnych upodobań, potrzeb, zainteresowań i uzdolnień. Od tej to właśnie nieformalnej, specyficznej kontaktowości pomiędzy uczniami zależy w dużej mierze kontaktowość formalna w klasie i nierzadko poprzez klasę w całej szkole. Dlatego niezależnie od grup formalnych na terenie szkoły tworzą się młodzieżowe grupy nieformalne. Cechuje je wielka więź emocjonalna i zaspokajanie potrzeb psychicznych i społecznych wszystkich członków[50]. Stają się one poważnym czynnikiem wychowawczym. Młodzi bowiem w grupach nieformalnych, będąc przedmiotem i podmiotem oddziaływania pedagogicznego przy pomocy właściwych zasad i ukierunkowań pedagogicznego wychowania — wzbogacają proces nauczania i wychowania. Ale też i odwrotnie — mogą go zakłócić i wyrządzić wiele zła, gdy sposób i formy zachowania całej grupy i jednostek wpływowych, zwłaszcza przywódców, nie harmonizują z dobrą postawą wiodącą, a życie grupy zależy od przywódców o niskim poziomie umysłowym i niewyrobionym charakterze[51]. Trzeba zatem dużo spontanicznych styczności z grupami, żeby przywódcami grup zostawały jednostki pozytywne, a równocześnie żeby ci przywódcy byli powołani w sposób nieformalny, tj. w naturalnym przebiegu życia klasowego, wskazani przez klasę, a nie mianowani odgórnie przez nauczycieli-wychowawców. Jest to już dzisiaj prawie oczywiste, że młodzi rówieśnicy w małych grupach nieformalnych, w samorządach klasowych i ogólnoszkolnych, jeśli są przez starszych życzliwie inspirowani, samorzutnie w swych poczynaniach i działaniu zauważają wspólne sobie zadania i cele szkoły i środowiska. Kontaktując się przede wszystkim osobowo i spontanicznie tworzą zespoły amatorskie, koła zainteresowań, organizacje lub związki młodzieżowe[52], przez które poszerza się działalność młodych na tereny pozaszkolne.

Bliższe stosunki koleżeńskie i przyjacielskie na ogół nawiązują się poza szkołą. Tam bowiem są większe możliwości kontaktu swobodnego, nie kontrolowanego wypowiadania się, życia w atmosferze wyłączności i intymności. Lecz poza grupami pozytywnymi rozprzestrzeniają się też grupy koleżeńskie w postaci paczki, band, młodzieżowych gangów itp., oceniane najczęściej negatywnie. Jeżeli chodzi o pożytek czy szkodliwość przynależenia do paczki lub bandy, zależy to głównie od charakteru i od poziomu moralno-społecznego jednostek. Kontakty w grupach zgubne są w skutkach i dla młodzieży, i dla starszych. Zbiera się w nich młodzież społecznie nie przystosowana, która stała się taką najczęściej dlatego, że została uprzednio odtrącona lub nie

[50] Zob. Łobocki, jw. s. 15, 66; Przetacznikowa, jw. s. 185; Z. Zaborowski. *Psychologia społeczna a wychowanie.* Warszawa 1962 s. 18.

[51] Por. Hurlock, jw. s. 144; Łobocki, jw. s. 85n.

[52] Zob. Łobocki, jw. s. 22n; Wroczyński, jw. s. 184.

zaangażowana przez szkołę, Kościół czy inne pomniejsze struktury społeczne. Pozyskanie takiej młodzieży do życia społecznego udaje się zwykle spontanicznie rówieśnikom społecznie zaangażowanym[53].

Ponieważ tworzenie się grup formalnych i nieformalnych w oparciu o kontakty spontaniczne zauważa się dość powszechnie — w ostatnich latach wychowawcy, kierownicy organizacji istniejących przy kościołach oraz kierownicy różnych organizacji społecznych zaczęli doceniać znaczenie różnych grup młodzieżowych jako pewien sposób powstrzymywania młodych ludzi od wykroczeń i stwarzania im możliwości życia społecznego. W efekcie powstają tzw. zespoły zadaniowe, zespoły religijne samokształceniowe, apostolskie czy kultowe, a także rozrywkowe i towarzyskie. Szczególną uwagę zwraca na nie Sobór Watykański II, papież Paweł VI i Jan Paweł II, określając je jako znak autentycznej żywotności chrześcijańskiej w rodzinie ludzkiej[54].

Reasumując można powiedzieć, że młodzież wieku dorastania chce wrastać w świat dorosłych, zmieniać go w lepszy od zastanego, ale nie pod dyktando starszych, lecz samodzielnie i proporcjonalnie do rozwoju swojej osobowości i społecznego rozeznania.

Samodzielnie, to według młodzieży oznacza nie tylko o własnych siłach, zdolnościach, umiejętnościach, lecz także za radą i z pomocą starszych. Młodzi mają bowiem prawo trochę w życiu pobłądzić, sprawdzając spontanicznie siebie i życie, ale nawet wtedy, kiedy czują się sami, kiedy są w paczkach lub bandach, konfrontują spontanicznie sądy i oceny odnośnie do siebie, starszych, całej rzeczywistości społecznej z tym, co mówią i jak orzekają o tym samym starsi. Dlatego młodzi tak wiele spodziewają się po starszych w szkole, w organizacjach, w różnych grupach formalnych, w których zaprawiają się do życia społecznie odpowiedzialnego, trochę już je kształtując. Wydaje się więc, że w okresie społecznego dojrzewania młodzieży kontakty spontaniczne, bezpośrednie i osobowe, odgrywają bardzo ważną rolę tak wśród rówieśników, jak i w stosunkach młodych wobec starszych.

e) KONTAKTY KATECHETY Z MŁODZIEŻĄ

Z kolei interesują nas kontakty pomiędzy młodzieżą a katechetą w czasie katechezy i poza nią. Owocność ich zależy w znacznej mierze od stosunków, jakie kształtują się pomiędzy katechetą i młodzieżą w czasie samej katechezy[55]. Jeżeli młodzi w toku katechezy odczuwają swój kontakt z katechetą jako miły i satysfakcjonujący, jeżeli uważają katechetę za człowieka, z którym warto się spotykać, to zwykle także poza katechezą udają się spontaniczne spotkania

[53] Por. Hurlock, jw. s. 168n; Czapów, jw. s. 248; Forycki, jw. s. 104.

[54] Zob. Przemówienie Pawła VI zamieszczone w „Osservatore Romano" z 15 II 1968 i *Do młodych całego świata*. List apostolski Ojca św. Jana Pawła II z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży, nr 1.

[55] Por. A. Janowski, *Kierowanie wychowawcze w toku lekcji*. Warszawa 1971 s. 11—12, 157.

z nimi, a przez to z ich rówieśnikami. Skoro jakość kontaktów kształtujących się pomiędzy katechetą a młodzieżą podczas katechezy ma ogromne znaczenie, nasuwa się z kolei pytanie, jakie zachowania katechety przede wszystkim powodują wzajemne samorzutne rozumienie się.

Oddziaływanie katechety w toku katechezy realizuje się poprzez szereg różnorodnych działań. Ważne są treści, jakie katecheta przekazuje grupie katechetycznej, odpowiednio do sytuacji i potrzeb młodzieży. Duże znaczenie ma sposób postępowania katechety, to znaczy całokształt jego zachowań wobec grupy. Wymienić tu można sposób zwracania się do katechizowanych, dialog, dyskusje, metody rozwiązywania konfliktów, stosunek do inicjatyw i poglądów młodzieży, ewentualnie sposób oceniania, interweniowania czy operowania sankcjami.

Odnośnie do przekazywanych treści i odpowiednich komentarzy wiążących je z życiem, panuje na ogół w katechezie jednomyślność. Trudności pojawiają się dopiero, gdy chodzi o sposoby postępowania i działania, które mogłyby wpłynąć na powstanie właściwego typu kontaktów katechety z młodzieżą katechizowaną. Postulat właściwych, opartych na szacunku dla osoby i zespołu stosunków między wychowawcą a wychowankiem jest wyraźnie i jednoznacznie wymieniany wszędzie tam, gdzie określa się zadania wychowawcy-katechety. W procesie wychowania wyraża się pragnienie, by młody człowiek był nie tylko przedmiotem, lecz i podmiotem oddziaływania wychowawczego. W tym rozumieniu postuluje się też umożliwianie spontanicznego włączania się młodzieży do współgospodarzenia grupą i podejmowania odpowiedzialności za pracę.

W przedziale średniego wieku, kiedy to dorastająca młodzież zaczyna krytycznie odnosić się do świata dorosłych, szczególnie niebezpieczne staje się narzucanie młodym rozmaitych celów i zadań, jak również postaw, opinii i poglądów[56]. Dlatego autokratyczna postawa katechety, która wywołuje niechęć do jego osoby i do zadań, jakie mają młodzi wykonać, nie może mieć w katechezie miejsca. Hamuje ona samodzielność i inicjatywę oraz wpływa ujemnie na rozbudzenie zainteresowań młodzieży. Dominatywny typ kierownictwa prowadzi do stosunków konfliktowych między katechetą i młodzieżą, wytwarza się dystans, zmniejszają się możliwości kontaktów samorzutnych i osobowych.

Natomiast postawa demokratyczna, ideowo-społeczna, integratywny sposób ustosunkowania się do młodzieży[57], prowadzi do współpracy katechizowanego z katechetą, kierującym się dobrem drugiego człowieka, uwzględniającym inicjatywę wychowanków, ich zainteresowania i opinie. W takim układzie katecheta potrafi przekazywać stopniowo katechizowanym określone funkcje organizacyjne i uprawnienia, pozostając przez to z młodzieżą w kon-

---

[56] Por. Przetacznikowa, jw. s. 195.

[57] Por. Janowski, jw. s. 155n; Łobocki, jw. s. 177; Przetacznikowa, jw. s. 201.

takcie; pobudza ją tedy do aktywności i wysiłku, zwiększając poczucie odpowiedzialności i inne pozytywne cechy charakteru. Katecheta o postawie demokratycznej wobec młodzieży za podstawowy warunek kontaktu z młodymi uznaje wszechstronną znajomość katechizowanych, ich potrzeb i zainteresowań, warunków domowych i możliwości intelektualnych. Odznaczając się pedagogicznymi cechami, może zdobyć się na właściwie rozumianą postawę demokratyczną, która nie wyklucza dystansu, a ułatwia kontakt. Potrafi również zauważyć i inspirować powstające spontanicznie grupy i zespoły w formalnie zorganizowanej grupie katechetycznej, jak i poza nią. Potrafi utrzymać z członkami grup samorzutny kontakt. Katechecie o pedagogicznej osobowości udaje się zwykle tworzyć zarówno grupy stałe, np. na przeciąg całego roku, jak i doraźne, okolicznościowe, które przestają istnieć z chwilą wykonania określonego zadania.

Na terenie większego punktu katechetycznego kontakty pomiędzy katechetą i młodzieżą zachodzą i poszerzają się poprzez różne formy takiej działalności grupowej. Mogą to być prace kulturalno-religijno-oświatowe, prace przy punkcie katechetycznym, na terenie parafii. Z reguły są wdzięcznym terenem działalności grupowej młodzieży katolickiej. Są one nierzadko podstawą wyodrębnienia takich grup, jak zespół kulturalno-artystyczny, zespół gazetki ściennej i obiegowej, czytelniczy i obsługujący bibliotekę, fotograficzny, filatelistyczny, zespół organizujący wycieczki, gry sportowe, zabawy itp.

Inną dziedzinę kontaktów katechety z młodzieżą stanowią spotkania o celu wyraźnie religijnym. Mogą to być dni skupienia, urządzane zwłaszcza na wyjeździe, zespoły liturgiczne, muzyki religijnej, sprawowane msze święte w kameralnej atmosferze w dni imieninowe, urodzinowe czy rocznic. Podobną rolę odgrywają spotkania opłatkowe, święconego jajka, spotkania Żywego Różańca. Urządzane w sali katechetycznej lub kolejno w domu katechizowanych mogą sprowadzić ich rówieśników. Porusza się bowiem na nich sprawy młodzieży. Powszechne do niedawna przekonanie, że katecheta ma uczyć i wychowywać tylko przez 45 minut katechezy, obecnie nie wytrzymuje krytyki[58].

Tak więc, żeby katecheta mógł pedagogicznie religijnie oddziaływać na młodzież, potrzebna mu jest znajomość psychiki i zapotrzebowań młodych, ale znajomości tej nie zdobędzie bez osobistych kontaktów z nimi[59]. Z kolei poznanie młodzieży poprzez osobiste i spontaniczne kontakty zakłada u katechety konieczność pedagogicznej osobowości. Wtedy bowiem potrafi nawiązywać i utrzymywać z młodzieżą kontakty spontaniczne i osobowe w katechezie i poza nią. Dopiero wówczas, osobiście i poprzez grupy czy zespoły młodzieżowe, poprzez rodziców i wiele innych przygodnych okoliczności, może

---

[58] Por. F. Czerwiński. *O współpracy domu ze szkołą*... „Problemy opiekuńczo-wychowawcze" 1972 nr 8.

[59] Zob. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, jw. s. 20.

katecheta kontaktować się z młodzieżą owocnie, oddziaływać na nią wychowawczo społecznie i moralnie, a przede wszystkim religijnie. Wreszcie, ukazując niektóre możliwości kontaktów młodzieży z katechetą, trzeba zaznaczyć, że najbardziej atrakcyjna forma kontaktu z czasem się przeżywa. Wszystkiemu zagraża rutyna. Trzeba eksperymentować, poszukiwać wciąż bieżących form kontaktu[60].

Wartość społecznych kontaktów spontanicznych dla katechezy młodzieżowej

Oddziaływanie katechetyczne ma za cel wprowadzenie człowieka w stały kontakt z Bogiem w środowisku wskazanym przez powołanie. W osiągnięciu tego celu dawniejsza katecheza stawiała na pierwszym planie Boga jako punkt wyjścia i dojścia, problematyka człowieka była rozważana dopiero w następstwie. Takie podejście zostało zakwestionowane przez katechetykę antropologiczną, która postawiła problem ukierunkowania badań i realizacji katechezy wychodząc nie od idei Boga, lecz człowieka[61]. W takiej katechezie, zwanej antropologiczną, zbawcze oddziaływanie katechetyczne na człowieka w świecie współczesnym dokonuje się w dużym stopniu poprzez osobowe kontakty i dialog pomiędzy katechetą i katechizowanym. Z kolei osobowy kontakt katechetyczny, zwłaszcza z młodzieżą, można nawiązać łatwiej i ożywiać go — jak na to wskazywaliśmy — poprzez mało wykorzystywane dotychczas kontakty spontaniczne. Młodzież współczesna zdradza powszechnie niekłamany przesyt kontaktami urzędowymi i obowiązkowymi. Szuka raz po raz wytchnienia poprzez kontakty samorzutne w gronie rówieśników czy starszych. Angażowanie przeto młodzieży w katechezę, jak też dynamizowanie katechezy przez kontakty spontaniczne może stwarzać katechezie wiele możliwości wprowadzenia katechizowanych w stały kontakt i dialog z Bogiem.

a) ANGAŻOWANIE MŁODZIEŻY W KATECHEZĘ POPRZEZ KONTAKTY SPONTANICZNE

Konstytucja *Gaudium et spes* uzależnia głębokie zmiany warunków życia od wzrostu znaczenia nauk i techniki, które dziś urabiają inaczej niż dawniej charakter i sposób myślenia (KDK 5). Jednak mimo tych zawrotnych zmian, jakie się dokonują, ani nauka, ani technika nie zaspokajają wszystkich potrzeb współczesnego człowieka, zwłaszcza potrzeb ludzi młodych, którzy stali się bezsprzecznie najczulszym sejsmografem zmian we współczesności[62]. Kate-

---

[60] Por. Chałasiński, jw. s. 71; J. Wołkowski. *Wspólnota poszukująca.* ŻM 1972 nr 6 s. 17.

[61] Zob. M. Majewski. *Antropologiczna koncepcja katechezy.* Lublin 1974 s. 68.

[62] Por. S. Kunowski. *Współczesna młodzież.* „Zeszyty Naukowe KUL" 1972 nr 2 (58) s. 26; Zaborowski, jw. s. 6; Jan Paweł II. *Nauczanie społeczne,* jw. s. 145n.

cheta zatem, stając dzisiaj przed możliwościami angażowania młodych ludzi w katechezę, powinien uwzględniać warunki życia, aktualny porządek społeczny i wielkie zróżnicowanie psychologiczne, moralne i religijne młodzieży. Powinien też uświadamiać sobie, że wspomniane uzależnienia dyktują w angażowaniu kontakty spontaniczne jako nieodzowne. Taki warunek stawia dzisiaj techniczna mentalność młodzieży, jej trzeźwa rzeczowość i praktycyzm, które bynajmniej, jak się niektórym wydaje, nie pozbawiają młodzieży ideowości. Młodzi ludzie patrzą na życie trzeźwo i realnie[63]. Chodzi im o zdobycie wykształcenia i zawodu odpowiadającego zainteresowaniom, pragną szczęścia w wewnętrznym życiu osobistym i dążą do doskonalenia własnej osobowości. Nie wystarczają im wartości naukowo-techniczne, młodzi szukają sensu życia także w wartościach religijnych[64]. Ujawnia się dzisiaj wyraźna zbieżność między potrzebą współczesnej młodzieży w szukaniu sensu życia a misją Kościoła, szczególnie przez katechezę[65]. Współczesne otwarcie się Kościoła na świat służy przekonaniu młodzieży, że człowiek autentycznie wierzący jest twórczy i rzetelny, że jest powołany i uzdolniony do budowania jedności w rodzinie, w zakładzie pracy, w społeczeństwie[66].

Tak rozumiana katecheza i ukazywana przez nią katechetyczna misja Kościoła od najlepszej strony, bezsprzecznie angażuje młodzież twórczo i praktycznie. Angażowani młodzi ludzie stają się aktywnymi współautorami pozytywnego porządku społecznego, wkraczają w jego bieg i świadomie ukierunkowują go, kształcąc swoją osobowość humanitarnie i przyszłościowo. Jest to niezmiernie ważne w angażowaniu młodzieży w katechezę poprzez kontakty spontaniczne.

Angażowanie młodych w katechezę może dokonywać się bezpośrednio poprzez katechetę i pośrednio poprzez osoby i grupy przez niego inspirowane. Sposoby bezpośredniego angażowania mogą być przeróżne, a zakres zależy od jakości spontanicznych kontaktów katechety z racji zajęć, jak i w jego czasie wolnym. Z tego też względu wyliczanie ich, choćby niektórych, trzeba tu świadomie pominąć.

---

[63] Zob. Z. Zaborowski. *Z badań nad opiniami młodzieży szkół średnich.* W: *Psychologia wychowawcza.* Red. M. Przetacznikowa, Z. Włodarski. Warszawa 1965 s. 29n; Włodarski, jw. s. 104n.

[64] Por. C. Matusewicz. *Ucząca się młodzież małych miast o wartościowaniu cech moralnych.* W: *Psychologia wychowawcza,* jw. s. 256; C. Piana. *Młodzi wobec kryzysu wartości.* „Communio" 1983 nr 4 s. 18.

[65] Zob. H. Jedrzyński. *Duchowa formacja współczesnej młodzieży.* „Więź" 1970 nr 10 s. 26n; Kunowski, jw. s. 23n.

[66] Por. W. Fijałkowski. *Świadectwo życia.* ŻM 1974 nr 5 s. 19; B. Cooke. *Kształtowanie wiary.* Warszawa 1973 s. 123n; Z. Pawłowicz. *Stanowisko współczesnych synodów europejskich wobec problemu młodzieży.* „Katecheta" 1985 nr 1 s. 19; *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole,* jw. s. 21n.

Pośrednio mogą pomóc katechecie rodziny[67]. Głównie jednak katecheta może angażować młodzież w katechezę przez grupy formalne i nieformalne, wykorzystując ich autorytet i wpływ na jednostkę. Praktyka wykazuje bardzo dowodnie, że grupa stanowi niezwykle silne narzędzie oddziaływania wychowawczego[68]. Młodzież, zwłaszcza rówieśnicza, okazuje się dobrym podmiotem angażowania, bo lepiej rozumie młodych. Bez pomocy rówieśników, bezsprzecznie, trudno jest pozyskać młodzież moralnie zaniedbaną. Nie mniej ciężko bez ich pośrednictwa zyskuje się młodzież zaniedbaną religijnie, która albo nie otrzymała dostatecznego wykształcenia religijnego, albo swej wiedzy religijnej nie umie wiązać z życiem codziennym lub nie ma odwagi prosić katechetę o religijną posługę i pomoc w zdobywaniu wiedzy religijnej i religijnej formacji życia. Tej młodzieży nie można pozostawić poza nawiasem troski katechetycznej. Chrystus chce za pośrednictwem chrześcijan dotrzeć do wszystkich zagubionych owiec. Bierze to pod uwagę Sobór, gdy głosi, że „właśnie młodzi powinni stać się pielgrzymami i bezpośrednimi apostołami młodzieży przez osobistą działalność apostolską w gronie swoich rówieśników, mając na uwadze środowisko społeczne, w którym żyją"[69].

Do takiej jednak działalności angażowania młodzieży w katechezę mogą stanąć młodzi, którzy już dobrze zakosztowali w katechezie i w różnych akcjach społecznych, charytatywnych czy kulturalnych w gronie rówieśników. Takie grupy aktywne i dynamiczne musi sobie katecheta przygotować[70]. Oczywiście, powinny one odznaczać się odpowiednim zasobem wiedzy i kierować się wezwaniem Chrystusa: „Gdzie dwóch albo trzech zgromadzonych spotyka się w imię moje, tam ja jestem wśród nich" (Mt 18,19). Chodzi bowiem o chrześcijańską wizję życia i działania, które streszczają się w trzech hasłach Chrześcijańskiej Młodzieży Robotniczej (J.O.C.) we Francji: widzieć, oceniać, działać.

Należy zatem do angażowania młodzieży w katechezę wykorzystywać naturalne i spontaniczne zrzeszanie się młodych ludzi w zespoły, inspirować je i katechetycznie na nie oddziaływać[71]. Mogą to być zorganizowane przy punkcie katechetycznym zespoły:

— kulturalno-religijno-oświatowe, np. zespół czytelniczy, dramatyczny, gazetki obiegowej, ściennej, fotograficzny, filatelistyczny i inne;

— mające na celu treści i zadania wyraźnie religijne, np. zespoły liturgiczne, katechetyczne, zainteresowane Pismem św., oazowe;

---

[67] Zob. J. Słomińska. *Rodzina polska a katecheza*. „Communio" 1983 nr 1 s. 117; J. Tarnowski. *Dialog z młodymi*. Tamże nr 4 s. 80; *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, jw. s. 21.

[68] Por. A. Lewin. *Jednostka i grupa w systemie wychowania kolektywnego*. Warszawa 1967 s. 226; Tenże. *Metodyka wychowania w zarysie*. Tamże 1966 s. 65.

[69] *Dekret o apostolstwie świeckich* nr 12.

[70] Por. tamże nr 29, 30; Cooke, jw. s. 125n; Forycki, jw. s. 93n.

[71] Zob. Pawłowicz, jw. s. 20.

— zajmujące się organizacją rozrywki i wypoczynku, przygotowujące wycieczki, obozy, gry sportowe, zabawy itd.;

— zespoły, które mają na względzie prace porządkowe przy punkcie katechetycznym i działania związane z aktywizowaniem katechezy pod kierunkiem katechety.

Ważna jest w angażowaniu młodzieży w katechezę poprzez kontakty spontaniczne — jak staraliśmy się tego dowieść — znajomość psychiki współczesnej młodzieży, jej potrzeb i środowiska, w którym ona żyje, ważna jest także pedagogiczna osobowość katechety, życzliwość, zaangażowanie i umiejętność inspirowania jednostek, rodzin, młodzieży w grupach formalnych i nieformalnych. Wydaje się też, że katecheta, angażując młodzież w katechezę poprzez kontakty spontaniczne, może także przez nie katechezę dynamizować

b) DYNAMIZOWANIE KATECHEZY DZIĘKI KONTAKTOM SPONTANICZNYM

Ruch katechetyczny, korzystając z osiągnięć pedagogiki, proponuje i ocenia katechezę nie według sumy przekazywanej wiedzy religijnej, lecz według jej wpływu na życie religijne katechizowanych. Inspiruje więc zbliżenie doktryny do życia. Zbliżenie to ma polegać na takim ujmowaniu i interpretacji prawdy objawionej, by ona ożywiała życie ludzkie życiem Bożym, by katechizowany mógł dostrzec, że to, co jest osnową życia ludzkiego, jest także osnową prawdy objawionej, że celem katechezy nie jest ani sama doktryna, ani samo życie, lecz budzenie i ożywianie życia przez głoszenie i akceptację słowa Bożego. Dlatego przekazując w katechezie prawdy objawione, trzeba uwzględniać problemy chwili i potrzeby współczesnego człowieka, korzystać z dorobku nauk szczegółowych o człowieku i świecie[72], a udaje się to lepiej, gdy katecheza podejmuje kontakty spontaniczne. Bez spontanicznego kontaktowania się katechety ze środowiskiem i młodzieżą jego pomoc w interpretacji, w procesie przyswajania i akceptacji treści religijnych może okazać się dla niej spóźniona[73].

Dynamizowanie katechezy, czyli wyposażanie jej w katechetyczną moc rozwojową i aktywizowanie młodzieży do zaangażowanego życia religijnego, zależy od wielu czynników. Należą do nich: znajomość młodzieży i jej potrzeb, pedagogiczna osobowość katechety, demokratyczne ustosunkowanie się do katechizowanych, przystępne ukazywanie treści w kontekście konkretnego życia[74]. Dwa ostatnie szczególnie ważne są w bezpośrednim działaniu.

Treści współczesnej katechezy wyrażają się w relacji człowiek — Chrystus — Bóg. Punktem wyjścia jest człowiek konkretny i współczesny. Z kolei jawi.

---

[72] Zob. R. Murawski. *Katecheza korelacji*. „Communio" 1983 nr 1 s. 99n; Cooke, jw. s. 108, 117.

[73] Zob. C. Teklak. *Problem historyczności Jezusa w nauczaniu katechetycznym*. „Katecheta" 1974 nr 3.

[74] Zob. M. Majewski. *Katecheza w świecie współczesnym*. „Katecheta" 1973 nr 3; R. Murawski. *Potrzeba odnowy katechezy*. Tamże 1974 nr 1.

się Chrystus — człowiek i zarazem Bóg, wiążący ludzi z Bogiem, bliski człowieczeństwem i odwieczny w bóstwie[75]. Toteż w katechezie winno się spontanicznie zwracać uwagę na Chrystusa, który mówi o życiu, a jest to potrzebne, ponieważ dzisiejsza młodzież odczuwa brak wiedzy o życiu, brak wskazań i przygotowania do życia. W katechezie jawi się także Chrystus jako wybitna osobowość, a dzisiejsza młodzież czeka na wzór, ideał człowieka doskonałego, którego mogłaby poważać ze względu na jego wartość moralną, brać go na serio i zaufać mu. Można też wychodzić od czynów człowieka współczesnego i czynów Chrystusa[76].

Chrystus w katechezie to nie tylko ten, który był, ale i ten, który jest w Piśmie św., w liturgii Słowa, w Eucharystii, we wspólnocie Kościoła[77]. Mając na uwadze spontaniczność kontaktów z młodzieżą, można różnorodne aspekty życia chrześcijańskiego ukazywać w sposób pozytywny, budujący, optymistyczny. Można dać młodzieży szansę włączenia się w porę do tego, co chrześcijanie powinni robić. Umożliwia to wówczas młodym odkrycie apostolatu przez nich samych[78]. Chrystus ukazywany spontanicznie jawi się jako ten, którego nie można rezerwować tylko dla siebie. Jego osoba i nauka, jego działanie w Kościele inspirują, dynamizują, wyzwalają i pomnażają energię u chrześcijan, jak i u ludzi poza Kościołem. Dla R. Garaudy'ego np. Chrystus jest tylko człowiekiem, lecz pisarz uważa, że dzięki nauce Chrystusa człowiek może zrozumieć też swe człowieczeństwo[79]. Z pomocą kontaktów spontanicznych można zatem ukazywać młodzieży treści religijne jako odpowiedź na potrzeby współczesnego człowieka.

W dynamizowaniu katechezy zakłada się bogactwo osobowości katechety, ale nie można jej rozumieć statycznie. W tej właściwości trzeba stale wzbogacać wiedzę o Bogu, człowieku i świecie i równocześnie korygować system wartościowania i szukać ciągle aktualnych sposobów kontaktowania. Bez kontaktów spontanicznych katecheta, jeśli nawet odznacza się ogólnie dobrą osobowością, nie potrafi jej wykorzystać. Musi więc z młodzieżą rozmawiać, zachęcać ją do wyrażania własnych myśli, nie gniewać się i nie obrażać, gdy jej myśli, poglądy nie będą zgodne z jego sposobami widzenia życia[80].

Uwzględniając spontaniczność młodzieży, zachodzi z kolei potrzeba włączania w porę grup, jednostek i zespołów w dynamizowanie katechezy[81]. Działalność zespołowa bezsprzecznie wyzwala w katechizowanych postawę

---

[75] Zob. M a j e w s k i. *Katecheza w świecie współczesnym*, jw. s. 167n.

[76] Por. M u r a w s k i. *Katecheza korelacji*, jw. s. 106; S. P l a z a. *Treści homiletyczno-katechetyczne w encyklice „Redemptor hominis"*. „Katecheta" 1981 nr 2 s. 55n.

[77] Zob. C o o k e, jw. s. 108—126.

[78] Zob. F o r y c k i, jw. s. 93n.

[79] Zob. C. M a r e c h a l. *Obrazy Jezusa Chrystusa*. „Katecheta" 1974 nr 3.

[80] Por. J a n o w s k i. *Kierowanie wychowawcze w toku lekcji*, jw. s. 256; *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, jw. s. 36n.

[81] Zob. J a n o w s k i. *Kierowanie wychowawcze w toku lekcji*, jw. s. 257n.

bardziej aktywną i samodzielną. Dzięki niej katechizowani stają się częściowo podmiotem wzajemnych oddziaływań katechetycznych.

Badania i doświadczenia wykazują, że możliwości tkwiące w różnorodnych sferach działania aktywizują katechizowaną młodzież w chwili, gdy prawidłowo funkcjonuje cały kompleks czynników pobudzających aktywność społeczno-katechetyczną[82], a więc poznawanie, działanie społeczne i odpowiedzialność.

Sposobów dynamizowania katechezy może być wiele. Na pewno są wśród nich: swobodna rozmowa — bezpośrednia i spontaniczna, dyskusja, omawianie przeczytanych lektur, ankietowe zebranie wypowiedzi i wspólna ich analiza, krótka kontemplacja tekstów — refleksja i dyskusja, recytacje tekstów o dużej sile retorycznej i krótkie inscenizacje wybranych fragmentów, wreszcie wywiady i spotkania z ludźmi, którzy mogą wnieść w życie młodzieży pewne wartości, oraz przygotowane przez młodzież pytania i odpowiedzi pomiędzy grupami.

Przy widzianej różnorodności zaleca się urozmaicenie i zmianę metod, podyktowaną aktualnymi potrzebami na skutek bieżących spontanicznych kontaktów, które korzystnie wpływają na przebieg i skuteczność katechizacji.

Jakkolwiek dynamizowanie katechezy zależy dzisiaj od wielu czynników, to kontakty spontaniczne odgrywają w nim rolę zasadniczą. W ich bowiem atmosferze szuka katecheta we współczesnym świecie aktualnych sposobów kontaktowania ludzi z Bogiem. Najważniejsze jest to, że katecheta nie szuka ich sam, lecz wspólnie z młodzieżą.

c) WEJŚCIE KATECHEZY W ŻYCIE ZA POŚREDNICTWEM KONTAKTÓW SPONTANICZNYCH

W obecnym świecie, podległym tak szybkim i gwałtownym przemianom, katecheza nie może stać w miejscu, nie może dać się zamknąć w jakąś ciasną uliczkę, lecz musi się poddać poruszeniom Ducha Świętego, który jest niewyczerpanym źródłem życia i nowości, i szukać ciągle nowej formy katechetycznej, przystosowanej do rzeczywistości, w jakiej ma oddziaływać[83]. W katechizacji trzeba stawiać pytanie, w jaki sposób ma człowiek wierzący włączyć się w nową cywilizację i kulturę. Problem kultury ludzkiej z wiarą czy bez wiary nie jest nowy. We wszystkich bowiem epokach, w których na skutek nowych cywilizacji rodził się spontanicznie nowy humanizm, głoszący nowe wartości, ludzie byli zmuszeni do rewizji dotychczasowych, a niejednokrotnie do zajęcia nowych postaw i zachowań światopoglądowych[84].

Obecnie powstała taka sytuacja, że na umysłowość człowieka wywiera wpływ humanizm kształtujący życie bez Boga, z drugiej strony nie przestał

---

[82] Por. Lewin. *Jednostka i grupa w systemie wychowania kolektywnego*, jw. s. 146.

[83] Zob. Murawski. *Potrzeba odnowy katechezy*, jw. s. 24.

[84] Zob. J. Honoré. *Refleksja na temat stosunku kultury i wiary*. „Katecheta" 1970 nr 6; Por. Jan Paweł II. *Nauczanie społeczne*, jw. s. 527n.

istnieć pogląd, że nie da się wytłumaczyć sensu istnienia i życia, odrzucając odniesienie człowieka do Boga. Lecz w kulturze współczesnej odniesienie to napotyka na większe trudności. Są one jednak do przezwyciężenia, wszystko bowiem, co się w świecie planowo i spontanicznie dzieje — cały rozwój kulturalny i techniczny — jest objęte stwórczym i zbawczym planem Boga. Chrześcijanin, korzystając z osobowych kontaktów spontanicznych i zaprogramowanych, jest w stanie ukazywać, że dzieje ludzkie to dzieje zbawienia[85], w których Bóg współdziała stale z człowiekiem dobrej woli. Trudności recepcji są różnorodne, ale można je sprowadzić do problemów psychologicznych, socjologicznych i katechetycznych[86].

Problemy psychologiczne wynikają z postaw młodzieży wobec katechezy, jej treści i przekazu. Współczesna młodzież, wychowana w atmosferze wyraźnych doznań i bezpośrednich korzyści, stawia często pytanie, co wiara dodaje do wartości ludzkich. Uznając np. takie wartości, jak szczerość, miłość, przyjaźń, pokój, nie dostrzega niejednokrotnie, że wiara, religia chrześcijańska, leżą u ich podstaw, że przez katechezę można je ożywiać, pogłębiać i poszerzać[87].

Z kolei na konto wchodzenia katechezy w życie z pomocą kontaktów spontanicznych można zaliczyć rozwiązywane pozytywnie problemy socjologiczne. Chodzi tu o środowiska, w których dokonuje się katechizacja, i o ich bezpośredni wpływ na młodzież. Otóż spontanicznie można w tym procesie nie tylko nadążać z oddziaływaniem katechetycznym za wieloma sytuacjami społecznymi, ale też nimi pokierować[88].

Trzecią grupę ważkich problemów, które warunkują wejście katechezy w życie w świecie współczesnym, stanowią problemy katechetyczne. Wyrażają się one w katechezie antropologicznej i egzystencjalnej. Katecheza w dziejach Kościoła była, jest i powinna być misją głoszenia Słowa Bożego, misją zbawczą Kościoła. Dlatego współczesna katecheza powinna być nie tylko kerygmatyczna, ale i egzystencjalna. Taka katecheza potrzebna jest obecnie ze względu na przemiany, jakim podlega człowiek, społeczeństwo i Kościół. Katecheza jest przecież dla człowieka i ma doprowadzić go do odpowiedzi na wezwanie Boże, zawarte w Objawieniu i doświadczeniu ludzkim[89]. Stąd aktualna w Kościele troska, aby punktem wyjścia katechezy była właśnie sytuacja człowieka. Katecheza ostatnich dziesięcioleci uwzględnia wielorakie aspekty ludzkiej sytuacji: indywidualne, rodzinne, społeczne, kulturalne itp. Człowieka nie

---

[85] Por. W. Bless. *Jakie są wytyczne do układania katechizmu.* „Concilium" 1970 nr 1—5 s. 186.

[86] Zob. H. Pagiewski. *W poszukiwaniu nowych rozwiązań katechetycznych.* „Katecheta" 1972 nr 3 s. 109.

[87] Zob. Tarnowski, jw. s. 90n; Forycki, jw. s. 103n.

[88] Zob. Pagiewski, jw. s. 109; A. Exeler. *Katecheza i pedagogika.* „Concilium" 1970 nr 1—7 s. 179.

[89] Por. A. Kotlarski. *Nowy program katechizacji młodzieży.* „Katecheta" 1972 nr 1; Murawski. *Katecheza korelacji,* jw. s. 100n.

można zrozumieć, jeżeli się nie uwzględnia tych różnorodnych aspektów jego sytuacji życiowych. Kiedy się głosi Słowo Boże, chodzi przede wszystkim o to, by to Słowo docierało do człowieka w całym jego kontekście życiowym i było przyjmowane przez niego całą jego osobowością, wszystkimi jego władzami, intelektualnie i emocjonalnie, oraz aby ujawniło się w świadectwie religijnego życia człowieka, w jego apostolskiej postawie, zachowaniu i działalności[90].

Katecheza egzystencjalna, która niesie człowiekowi odpowiedź na dręczące go pytania, która służy osiąganiu człowieczeństwa, jest więc uwarunkowana społecznymi kontaktami spontanicznymi. Przez nie może zahaczać w świecie współczesnym o palące problemy sensu i wartości życia ludzkiego[91]. Dopiero przez nie aktualne problemy ludzkie stają się punktem wyjścia do zwiastowania orędzia Bożego. Człowiek dzisiejszy dalej oczekuje odpowiedzi co do istotnych zagadnień życiowych także od religii. Zachodzące przemiany w świecie nie oznaczają niemożliwości głoszenia orędzia, lecz postulują odnowę w sposobie jego przekazu. Powodują potrzebę nowych form i metod przedstawiania Bożego orędzia ludziom. Stąd chrześcijanie mają szukać takich form, jakie będą okazywać sens ich życia chrześcijańskiego i nauczą ich dawać świadectwo wiary w różnych sytuacjach życiowych[92]; form, które ukażą, jak uzdalniać do nieustannego odkrywania Boga, jak z nim współdziałać w osiąganiu człowieczeństwa, w budowaniu lepszego świata na zasadach sprawiedliwości i miłości we wspólnocie Kościoła i poza nią[93].

Katecheza ma się posługiwać zarówno analizą antropologiczną, jak i bezpośrednim odwoływaniem się do Pisma św. Biblia może być należycie zrozumiana tylko przez życie, a życie — dzięki Biblii[94]. Wychodząc z doświadczenia ludzkiego, od człowieka, wprowadza się go dzięki temu w życie religijne, w tajemnicę zbawienia łatwiej i lepiej. W kontekście współczesności, tego co młodzież przeżywa w szkole, w domu rodzinnym, w środowisku społecznym, udaje się przybliżyć treści najbardziej powszechne i nadprzyrodzone. A skoro tak, to należy korzystać ze społecznych kontaktów spontanicznych, aby katecheza, skoncentrowana na konkretnym doświadczeniu, mogła być odpowiedzią na kwestie życiowe człowieka[95].

---

[90] Zob. Z. Grzegorski. *O umiejętność reklamacji Słowa Bożego.* „Katecheta" 1972 nr 2 s. 58; Foryck i, jw. s. 93n; Por. *Wnioski Międzynarodowego Kongresu Katechetycznego* nr 20—25. „Katecheta" 1972 nr 1 s. 6; *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, jw. s. 6n.

[91] Por. S. Napierała. *Generalne Dyrektorium Katechetyczne.* „Katecheta" 1972 nr 1 s. 24; R. Echarran. *Obecny stan katechizacji.* „Concilium" 1969 nr 1—5 s. 164.

[92] Zob. *Wnioski Międzynarodowego Kongresu Katechetycznego*, jw. s. 6; Jan Paweł II. *Catechesi Tradendae* (CT) nr 53.

[93] Zob. Kotlarski, jw. s. 19; *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, jw. s. 6n.

[94] Por. CT 22.

[95] Por. M. Majewski. *Odnowa katechetyczna.* „Katecheta" 1971 nr 2; J. N. Delanny a. *Problemy aktualne punktem wyjścia katechezy młodzieżowej.* Tamże nr 6 s. 273.

Mówi się, że ta metoda katechezy jest dobra, która do minimum potrafi zmniejszyć dystans, wytworzyć bezpośredniość, szczerość i zaufanie, a tym samym budzi lub ożywia wiarę[96]. Nie wątpimy, że dopiero w spontanicznych kontaktach mogą zrodzić się stosowne ku temu formy.

Wejście katechezy w życie poprzez społeczne kontakty spontaniczne dla korzystnego pełnienia zbawczej misji Kościoła uwidacznia się w kształtowaniu się katechezy egzystencjalnej, w szukaniu współczesnych form odczytywania zbawczego planu i Bożego działania w doświadczeniu ludzkim, w Kościele i poprzez Objawienie. Wyraża się ono również w świadectwie osobowej wiary ludzi katechizowanych egzystencjalnie i kerygmatycznie, a także w spontanicznym szukaniu nowych sposobów katechizowania młodzieży.

Zwiększające się i intensyfikujące kontakty spontaniczne podsuwają myśl szerszego ich wykorzystania na terenie katechezy. Kontakt bowiem jako taki jest centralnym zagadnieniem katechezy[97]. Za jego pośrednictwem przekazuje się treść, wyzwalają się przeżycia i kształtuje się postawa. Będzie on tym bardziej znaczący, jeśli znajdą się w nim wartości spontaniczne.

SPONTANEOUS SOCIAL CONTACT AND ITS SIGNIFICANCE FOR THE CATECHESIS OF THE YOUNG

SUMMARY

The importance of human contact to both groups and individuals is growing with the current increase in social contacts in the fields of politics, economics, science and technology, culture and religion. In all these fields there is a tendency to give the relations between individuals in groups and larger communities a personal dimension. Modern men aim at social cooperation with little regard for differences of race, background, culture or religious conviction, but they are pertinacious and uncompromising in their straving for individual rights and personal values. This desire to develop and perfect human personality, a striking sign of our time, is markedly visible in spontaneous social contacts. In noble spontaneousness a man's true nature is revealed: he feels free and ready for contact and dialogue, he is more responsible and he recognizes the human dignity and the rights of others.

These facts and observations ought to be borne in mind by members of communities large and small: civic, religious or catechetic. They should be heeded above all by the educator and catechist if he wants his catechesis to be evangelical and existential, if through Christ, the Church and daily life he wants to bring men into contact with God the Creator, Redeemer and Saviour. Spontaneous social contacts facilitate communication with the young, enliven catechesis and so make the salutary mission of catechesis in the world more fruitful.

[96] Zob. J. Colomb. *Kontestacja na terenie katechezy.* „Katecheta" 1970 nr 6 s. 260.
[97] Zob. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole,* jw. s. 20.

JAK STUDIOWAĆ KATECHETYKĘ DZISIAJ?

Skrót referatu wygłoszonego do studentów katechetyki KUL w dniu 24 IV 1986 przez ks. R. Giannatellego, rektora Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie

W dniach 19—28 kwietnia 1986 r. przebywał w Polsce rektor Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego (UPS) w Rzymie, ks. Robert Giannatelli. Odwiedził Wyższe Seminaria Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie i Lądzie i złożył wizytę w ATK i KUL. Celem spotkań było nawiązanie współpracy naukowej i bliższe zorientowanie się w problematyce i schemacie zajęć uniwersyteckich co do sposobu i zakresu nauczania katechetyki i pedagogii katechetycznej studentów sekcji katechetyki w polskich centrach uniwersyteckich studiów katolickich.

Ks. Giannatelli jest profesorem i długoletnim wykładowcą katechetyki w UPS, dyrektorem Instytutu Katechetyki i kierownikiem Departamentu Teologii Pastoralnej Młodzieży i Katechetyki tegoż uniwersytetu. Jego wypowiedź obrazuje doświadczenia i przemyślenia zdobyte na macierzystej Uczelni, która jest Uczelnią młodą, a z racji powierzenia jej salezjanom, naznaczona charyzmatem szczególnej odpowiedzialności za formację religijną przede wszystkim młodzieży.

Uniwersytet Salezjański jest ostatnim z uniwersytetów powołanych przez papieży w Rzymie, obrosłych już wielowiekowymi tradycjami. Został założony 3 V 1940 r. na mocy Dekretu Świętej Kongregacji do Spraw Seminariów i Studiów Uniwersyteckich jako Papieskie Ateneum Salezjańskie (PAS) i podniesiony do rangi uniwersytetu motu proprio Pawła VI: „Magisterium vitae", z dnia 24 V 1973 r. Powierzając tę uczelnię salezjanom, powołując się na cele Zgromadzenia, jakie wytyczył mu św. Jan Bosko, papież wyraźnie określił, czym ma być ona w Kościele i świecie współczesnym: nauczycielką życia głównie dla młodej generacji, młodych liderów, którzy jutro będą wychowawcami i odpowiadającymi za sprawę młodzieży wszędzie tam, gdzie istnieje Kościół Chrystusowy i gdzie włącza się w służbę dla człowieka. Toteż specyfikę programu uczelni ma stanowić „formacja tych wszystkich, którzy raz otrzymawszy do tego przygotowanie, powinni być wychowawcami innych, zgodnie z duchem Świętego Założyciela, który wyraża się w tzw. systemie zapobiegawczym i który nie bez natchnienia czerpie swój naturalny charakter i siłę z Ewangelii".

Chcemy być uniwersytetem od spraw młodzieży — powiedział ks. Giannatelli — i jesteśmy dumni, że inspiratorem naszego posłannictwa uniwersyteckiego jest ksiądz Bosko, jesteśmy dumni z zadania, jakie po nim odziedziczyliśmy, a „mówić o młodości, to mówić o wartości zaczynania,o ofercie świeżych możliwości życia, o zasiewie, który wzrasta w sposób niepohamowany ku przyszłej dojrzałości, o porze życia, w której dobro jest silniejsze od zła, jest radosnym poszukiwaniem tego wszystkiego, co jest nosicielem prawdy i miłości, jest momentem szczęśliwym i decydującym życia, kiedy ideał liczy się bardziej niż kalkulacja, śmiałość i wielkoduszność bardziej niż rozsądek i strach" — jak pisał w swoim liście ogólnym przełożony Generalny Towarzystwa, ks. Idzi Viganò.

Ta rola UPS w działaniu na rzecz młodzieży wpisana jest w jego historię od początku. Myślał o tym ks. Piotr Ricaldone, jego założyciel, ówczesny generał salezjanów, chcąc wyposażyć Zgromadzenie w Wydział Pedagogiki, będący w stanie prezentować pedagogiczne posłannictwo księdza Bosko w naszych czasach. Tę misję naukową uczelni podkreślił także Jan Paweł II podczas pamiętnej wizyty na UPS 31 I 1981 r., akcentując w sposób szczególny potrzebę działania ewangelizacyjnego w dziedzinie specyficznie katechetycznej. Zobowiązanie katechetyczne

Mówi się, że ta metoda katechezy jest dobra, która do minimum potrafi zmniejszyć dystans, wytworzyć bezpośredniość, szczerość i zaufanie, a tym samym budzi lub ożywia wiarę[96]. Nie wątpimy, że dopiero w spontanicznych kontaktach mogą zrodzić się stosowne ku temu formy.

Wejście katechezy w życie poprzez społeczne kontakty spontaniczne dla korzystnego pełnienia zbawczej misji Kościoła uwidacznia się w kształtowaniu się katechezy egzystencjalnej, w szukaniu współczesnych form odczytywania zbawczego planu i Bożego działania w doświadczeniu ludzkim, w Kościele i poprzez Objawienie. Wyraża się ono również w świadectwie osobowej wiary ludzi katechizowanych egzystencjalnie i kerygmatycznie, a także w spontanicznym szukaniu nowych sposobów katechizowania młodzieży.

Zwiększające się i intensyfikujące kontakty spontaniczne podsuwają myśl szerszego ich wykorzystania na terenie katechezy. Kontakt bowiem jako taki jest centralnym zagadnieniem katechezy[97]. Za jego pośrednictwem przekazuje się treść, wyzwalają się przeżycia i kształtuje się postawa. Będzie on tym bardziej znaczący, jeśli znajdą się w nim wartości spontaniczne.

SPONTANEOUS SOCIAL CONTACT AND ITS SIGNIFICANCE FOR THE CATECHESIS OF THE YOUNG

SUMMARY

The importance of human contact to both groups and individuals is growing with the current increase in social contacts in the fields of politics, economics, science and technology, culture and religion. In all these fields there is a tendency to give the relations between individuals in groups and larger communities a personal dimension. Modern men aim at social cooperation with little regard for differences of race, background, culture or religious conviction, but they are pertinacious and uncompromising in their straving for individual rights and personal values. This desire to develop and perfect human personality, a striking sign of our time, is markedly visible in spontaneous social contacts. In noble spontaneousness a man's true nature is revealed: he feels free and ready for contact and dialogue, he is more responsible and he recognizes the human dignity and the rights of others.

These facts and observations ought to be borne in mind by members of communities large and small: civic, religious or catechetic. They should be heeded above all by the educator and catechist if he wants his catechesis to be evangelical and existential, if through Christ, the Church and daily life he wants to bring men into contact with God the Creator, Redeemer and Saviour. Spontaneous social contacts facilitate communication with the young, enliven catechesis and so make the salutary mission of catechesis in the world more fruitful.

[96] Zob. J. Colomb. *Kontestacja na terenie katechezy.* „Katecheta" 1970 nr 6 s. 260.
[97] Zob. *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole,* jw. s. 20.

JAK STUDIOWAĆ KATECHETYKĘ DZISIAJ?

Skrót referatu wygłoszonego do studentów katechetyki KUL w dniu 24 IV 1986 przez ks. R. Giannatellego, rektora Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie

W dniach 19—28 kwietnia 1986 r. przebywał w Polsce rektor Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego (UPS) w Rzymie, ks. Robert Giannatelli. Odwiedził Wyższe Seminaria Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie i Lądzie i złożył wizytę w ATK i KUL. Celem spotkań było nawiązanie współpracy naukowej i bliższe zorientowanie się w problematyce i schemacie zajęć uniwersyteckich co do sposobu i zakresu nauczania katechetyki i pedagogii katechetycznej studentów sekcji katechetyki w polskich centrach uniwersyteckich studiów katolickich.

Ks. Giannatelli jest profesorem i długoletnim wykładowcą katechetyki w UPS, dyrektorem Instytutu Katechetyki i kierownikiem Departamentu Teologii Pastoralnej Młodzieży i Katechetyki tegoż uniwersytetu. Jego wypowiedź obrazuje doświadczenia i przemyślenia zdobyte na macierzystej Uczelni, która jest Uczelnią młodą, a z racji powierzenia jej salezjanom, naznaczona charyzmatem szczególnej odpowiedzialności za formację religijną przede wszystkim młodzieży.

Uniwersytet Salezjański jest ostatnim z uniwersytetów powołanych przez papieży w Rzymie, obrosłych już wielowiekowymi tradycjami. Został założony 3 V 1940 r. na mocy Dekretu Świętej Kongregacji do Spraw Seminariów i Studiów Uniwersyteckich jako Papieskie Ateneum Salezjańskie (PAS) i podniesiony do rangi uniwersytetu motu proprio Pawła VI: „Magisterium vitae", z dnia 24 V 1973 r. Powierzając tę uczelnię salezjanom, powołując się na cele Zgromadzenia, jakie wytyczył mu św. Jan Bosko, papież wyraźnie określił, czym ma być ona w Kościele i świecie współczesnym: nauczycielką życia głównie dla młodej generacji, młodych liderów, którzy jutro będą wychowawcami i odpowiadającymi za sprawę młodzieży wszędzie tam, gdzie istnieje Kościół Chrystusowy i gdzie włącza się w służbę dla człowieka. Toteż specyfikę programu uczelni ma stanowić „formacja tych wszystkich, którzy raz otrzymawszy do tego przygotowanie, powinni być wychowawcami innych, zgodnie z duchem Świętego Założyciela, który wyraża się w tzw. systemie zapobiegawczym i który nie bez natchnienia czerpie swój naturalny charakter i siłę z Ewangelii".

Chcemy być uniwersytetem od spraw młodzieży — powiedział ks. Giannatelli — i jesteśmy dumni, że inspiratorem naszego posłannictwa uniwersyteckiego jest ksiądz Bosko, jesteśmy dumni z zadania, jakie po nim odziedziczyliśmy, a „mówić o młodości, to mówić o wartości zaczynania,o ofercie świeżych możliwości życia, o zasiewie, który wzrasta w sposób niepohamowany ku przyszłej dojrzałości, o porze życia, w której dobro jest silniejsze od zła, jest radosnym poszukiwaniem tego wszystkiego, co jest nosicielem prawdy i miłości, jest momentem szczęśliwym i decydującym życia, kiedy ideał liczy się bardziej niż kalkulacja, śmiałość i wielkoduszność bardziej niż rozsądek i strach" — jak pisał w swoim liście ogólnym przełożony Generalny Towarzystwa, ks. Idzi Viganò.

Ta rola UPS w działaniu na rzecz młodzieży wpisana jest w jego historię od początku. Myślał o tym ks. Piotr Ricaldone, jego założyciel, ówczesny generał salezjanów, chcąc wyposażyć Zgromadzenie w Wydział Pedagogiki, będący w stanie prezentować pedagogiczne posłannictwo księdza Bosko w naszych czasach. Tę misję naukową uczelni podkreślił także Jan Paweł II podczas pamiętnej wizyty na UPS 31 I 1981 r., akcentując w sposób szczególny potrzebę działania ewangelizacyjnego w dziedzinie specyficznie katechetycznej. Zobowiązanie katechetyczne

rzeczywiście charakteryzuje uczelnię — przyznaje ks. Giannatelli. Katechetyka i duszpasterstwo młodzieży, zgodnie z wolą papieża, stanowią główny cel, ku któremu zmierzają wszystkie badania naukowe i nauczanie na Uniwersytecie. Są przedmiotem ścisłej współpracy między Wydziałem Teologii i Wydziałem Nauk o Wychowaniu. Uniwersytet Salezjański jako jedyny spośród uczelni rzymskich posiada Departament Teologii Pastoralnej Młodzieży i Katechetyki i stanowi w Kościele ważne centrum formacji katechetycznej i podstaw duszpasterstwa młodzieży, o zasięgu międzynarodowym. Skupia międzynarodowe grono specjalistów, profesorów o uznanym autorytecie naukowym.

Po wprowadzeniu w strukturę i charakter UPS ks. Giannatelli przeszedł następnie do właściwego tematu spotkania, skupiając się na dwu zagadnieniach: jak studiować katechetykę dzisiaj, jakie metody i wymagania naukowe stosuje w tym względzie UPS oraz jakie tematy stawiane są w centrum badania katechetycznego, będące żywym wyrazem problemów dzisiejszego Kościoła.

Dzisiejsze studia katechetyki

Ks. Giannatelli mówi:

W Kościele nie po raz pierwszy pojawia się potrzeba refleksji na poziomie naukowym nad praktyką. Sama teologia określana jest jako sposób myślenia i wyrażania doświadczenia wiary „w oparciu o rozum". W ostatnich dziesięcioleciach doszła do głosu potrzeba „myślenia" i „planowania" również praktyki wychowania do wiary, z udziałem krytycznym nauk, a w szczególności nowoczesnych nauk antropologicznych. Od teologii i od nauk wychowawczych wymaga się, by nie tylko wyjaśniały i informowały o działalności Kościoła, ale także, by włączyły się w płodny dialog interdyscyplinarny, zdolny wnieść nowy wkład do refleksji i do praktyki katechetycznej i pastoralnej. Wydaje mi się, że zasada katechetyczna podwójnej wierności: Słowu Bożemu i człowiekowi[1] stanowi inspirację dla podwójnego skupienia uwagi — na naukach teologicznych i na człowieku, w szczególności na naukach wychowawczych, mających ułatwić konstruktywny dialog interdyscyplinarny. W rzeczywistości bowiem katechetyka jest nauką pograniczną.

Badania naukowe katechetyczne z jednej strony zależą od nauk teologicznych. To one uzasadniają i dają podstawę, określają cel oraz treści tej praktyki, która jest przedmiotem studiów katechezy lub chrześcijańskiego wychowania młodzieży. Katecheta jest kompetentny i na bieżąco obeznany w teologii, rozumie jej język, może także iść za tą teologią, która okaże się bardziej bliska zainteresowaniom i potrzebom dzisiejszego człowieka.

Jednakże katecheta wie, że nauki teologiczne same w sobie nie wystarczają do przekazania chrześcijańskiego posłannictwa dzisiejszym ludziom. Nie badają jako takie konkretnej sytuacji człowieka i „możliwości, jakie pozwalają

[1] Por. *Directorium Catechisticum Generale* (DCG) nr 112.

mu — wychodząc od konkretnej sytuacji — przyjąć orędzie chrześcijańskie i stać się prawdziwym chrześcijaninem"[2]. Stąd wynika potrzeba wykorzystania innego źródła inspiracji: są nimi nauki wychowawcze. Nauki te „biorą wprost pod uwagę konkretnego adresata, możliwość jego edukacji, metody przekazu i formacji"[3]. Otóż papież Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae* (nr 52) polecił, aby tworzono taki skarbiec ważnych zdobyczy nowoczesnej pedagogii.

Jednak i nauki wychowawcze same „nie są zdolne rozwiązać problemów katechetyki zarówno dlatego, że nie dostarczają treści posłannictwa chrześcijańskiego, jak też dlatego, że formowanie chrześcijan do dojrzałości jest dziełem, które ma nie tylko charakter wychowawczy, dydaktyczny, formacyjny. Katecheza bowiem wchodzi w skład dzieła Bożego. Kierowana przez Kościół i wewnętrznie związana z obecnością Ducha Świętego, jest również w sposób istotny związana z przynależnością do wspólnoty chrześcijańskiej w modlitwie i uroczystym sprawowaniu kultu, w praktykach życia chrześcijańskiego połączonych ze społecznym i apostolskim zobowiązaniem"[4].

Wiedza katechetyczna umieszcza się więc na pograniczu, w strefie, gdzie kontaktują się ze sobą nauki teologiczne i nauki wychowawcze. Jej metodą badawczą jest metoda integralna. „Badacz z zakresu katechetyki nie traktuje różnych metod naukowych jak zamknięte kręgi, jak byty stojące obok siebie, ale stanowią dla niego integralną całość w globalnym obrazie metodologii katechetycznej, w której miejsce i wkład rozmaitych nauk i ich specyficznych metod także jest teoretycznie ustalony i uzasadniony"[5]. Oryginalność badania katechetycznego naukowego polega na umiejętnym sprowadzaniu ku celowi (formacja wiary) danych pochodzących z podwójnego źródła inspiracji: teologicznego i pedagogicznego i na umiejętnym budowaniu integralnej i jednolitej metody, zdolnej kierować działaniem katechetów i duszpasterzy.

Podsumowując wytyczne nauk katechetycznych prof. G. Stachel stwierdza: „Obowiązkiem katechetyki, jako wiedzy, jest uwydatnianie zadań i warunków charakteryzujących teren pracy katechetów i katechumenów, dokumentowanie i analizowanie procesów określających działanie katechetyczne, planowanie działania katechetycznego i w końcu rozwijanie kompleksowej teorii katechetyki w powiązaniu z jej historią. W takim spełnieniu katechetyka jako misja ewangelizacyjna Kościoła jest dyscypliną teologiczną, a jako organizacja nauczania, zdobywania wiedzy i wychowania religijno-kościelnego jest zarazem dyscypliną będącą częścią nauk wychowawczych. Treści i cele katechezy powinny być ustalone zgodnie z kryteriami dyscyplin naukowych (dogmatyki, teologii moralnej, egzegezy biblijnej itd., także

[2] J. Gevaert. *Studiare catechetica*. Turyn 1983 s. 17.
[3] Tamże.
[4] Tamże.
[5] Tamże s. 18.

antropologii!) i powinny być «przefiltrowane» dydaktycznie. Katechetyka bowiem podejmuje decyzje normatywne. Nie wywodzi się jednak z dogmatów i z norm, ale — w oparciu o założenia socjo-kulturowe i indywidualne — stara się poznać, co jest konieczne i wytycza to, co jest możliwe"[6]. Na takich właśnie zasadach opierają się prowadzone na naszym Uniwersytecie studia teologii pastoralnej młodzieży i katechetyki (...) Na konkretnym polu wychowania do wiary dokonuje się dialog i wzajemne wzbogacanie między naukami teologicznymi a naukami humanistycznymi.

Następnie, po krótkiej charakterystyce współpracy Departamentu Teologii Pastoralnej Młodzieży i Katechetyki z obu wydziałami, ks. Giannatelli wnioskuje:

Sądzimy, że katecheza i wychowanie powinny „kroczyć razem"; że trzeba „ewangelizować wychowując" i „wychowywać ewangelizując". Chcemy być szczególnie uwrażliwieni na człowieka i na młodzież dzisiejszą, na jej „pełny rozwój". Chcemy utwierdzać się w przekonaniu, że sama katecheza nie wystarcza do wychowania wierzącego człowieka i mogłaby okazać się „sterylna", że głoszenie i pogłębianie wiary powinno mieścić się w szeroko pojętych procesach wychowania i duszpasterstwa młodzieży.

Nauka Teologii Pastoralnej Młodzieży i Katechetyki w UPS trwa 3 lata i posiada własną metodę, własną strategię formacyjną. Zakłada posiadanie podstawowych studiów filozoficznych i teologicznych i gwarantuje wszystkim zetknięcie się z całokształtem myślenia katechetycznego, obejmującego takie zagadnienia, jak bagaż historyczny (historia dyscypliny), refleksja teoretyczna, krytyczny i konstruktywny wkład nauk humanistycznych do katechetyki i duszpasterstwa młodzieży, a w szczególności pedagogiki, dydaktyki, psychologii i socjologii religii, teoretyczne i praktyczne studium katechetyki i wychowania młodzieży, dające podstawę do rozwijania wiarygodnych doświadczeń i badań na tym polu. Departament posiada do wyboru jedną z 5 specjalizacji: nauczanie katechetyki i duszpasterstwa młodzieży w seminariach duchownych i Wyższych Instytutach Wiedzy Religijnej; animacja i koordynowanie katechizacji i duszpasterstwa młodzieży (w obrębie diecezji itd.); katecheza i duszpasterstwo szkolne; duszpasterstwo ugrupowań młodzieżowych; komunikacja społeczna poprzez środki masowego przekazu i audiowizualne.

Główne problemy katechezy dzisiaj

Przechodząc do drugiej części prelekcji ks. Giannatelli spostrzega:

Żywa nauka bada problemy żywe, realne, naglące. Wiedza katechetyczna, która chce wykonywać użyteczną pracę dla Kościoła, bacznie wsłuchuje

[6] Hasło *Catechetica*. W: *Dizionario di Catechetica*. Turyn 1986.

s i ę w to, co dzieje się w dzisiejszym Kościele. Dlatego chciałbym przedstawić 3 problemy, które wydają mi się pilne i żywotne w Kościele obecnie (a sądzę, że także w Kościele polskim) i które są przedmiotem dogłębnego badania na naszym Uniwersytecie. Są to:

a) — inicjacja chrześcijańska i metody ewangelizacji;

b) — formacja katechetów;

c) — dialog z innymi religiami i współczesnym światem.

Wszystkim nam znana jest wypowiedź Pawła VI o „dramatycznym rozłamie" między Ewangelią a współczesną kulturą (EN 20). Znacie również zapewne prorocze słowa francuskiego katechety J. Colomba, który nazajutrz po II wojnie światowej zapowiedział koniec epoki „socjalizacji religii" i konieczność organizowania „katechumenatu" dla nowych czasów[7].

Pierwotny Kościół umiał zorganizować potężny „instytut" dla formowania chrześcijan — katechumenat — gdzie z głoszeniem wiary splatały się zadania uczestnictwa w modlitwie i życiu wspólnotowym, urzeczywistniania wiernej realizacji kodeksu moralnego. Masowe nawrócenia narodów europejskich przyniosły upowszechnienie doświadczenia chrześcijańskiego i procesów „socjalizacji religijnej" wyręczając tamto pierwotne katechumenatu.

Z nadejściem epoki współczesnej i zjawisk takich jak urbanizacja, uprzemysłowienie i zeświecczenie, Kościół znalazł się w sytuacji, gdy musi na nowo przemyśleć swoje metody formacji chrześcijańskiej. W niektórych krajach Kościół zetknął się z ateizmem walczącym, w innych z ateizmem praktycznym, wzmocnionym materialistyczną i „konsumpcyjną" mentalnością, a na pewno metody „socjalizacji religijnej", jakie dotychczas towarzyszyły życiu kościelnemu, w ostatnich wiekach okazały się niewystarczające.

Dochodzi dziś do głosu konieczność umieszczania ewangelizacji i katechezy wewnątrz struktur formacyjnych pojętych bardziej kompleksowo, tak jak proponuje *Ordo initiationis christianae adultorum*, czyli formowanie chrześcijanina poprzez doświadczenie modlitwy w rodzinie; doświadczenie uczestnictwa we wspólnocie chrześcijańskiej; doświadczenie progresywnej praktyki życia chrześcijańskiego, powiązanego z pracą charytatywną i świadectwem chrześcijańskim[8].

Okres formacyjny należałoby przedłużyć aż do wieku młodzieńczego. Skandalem katechezy w krajach zachodnioeuropejskich jest to, że praktycznie zamyka się ona u progu wieku dorastania, podczas gdy prawdziwa osobowość wierzącego formuje się począwszy od okresu wczesnego dorastania (13—15 lat), kiedy młody człowiek akceptuje i interioryzuje wartości nie tylko wynikające z zaufania, jakim obdarza osoby znaczące dla siebie (jak to dzieje się w dzieciństwie), ale także poprzez dociekanie i osobiste przekonanie. Choć

---

[7] Zob. J. Colomb. *Plai ouverte ou flanc de l'Église*. Lyon 1947.

[8] Por. J. Gevaert. *Diventare cristiani oggi*. Turyn 1983; E. Alberich. *Come e quando si diventa cristiani oggi in Italia*. „Orientamenti Pedagogici" 1986 s. 102—113; DCG nr 17; *Catechesi tradendae* 19.

dla inicjacji chrześcijańskiej przewidywany jest okres wystarczająco wydłużony (aż do wieku młodzieńczego), nie wyklucza się też wieku burzliwego, w którym może zrealizować się autentyczne „pierwsze spotkanie z Ewangelią", a młody człowiek stanie wobec konieczności dokonania wyboru na rzecz Chrystusa.

Świadomość dechrystianizacji Zachodu zmusza do podjęcia odpowiednich kroków zaradczych. Z tego względu UPS podejmuje m.in. cykl wykładów prof. J. Gevaerta na temat: „Metody ewangelizacji".

Co do punktu następnego, ks. Giannatelli informuje:

W myśl zaleceń Konferencji Episkopatu Włoch[9] Instytut Katechetyki UPS zajął się w ostatnich latach problemem formacji katechetów. Rezultatem tego są wydane publikacje książkowe[10].

We Włoszech, podobnie jak we Francji i Hiszpanii, świeccy katecheci są interesującym i napełniającym otuchą zjawiskiem w Kościele. Są to osoby, które przyjęły zachętę Soboru Watykańskiego II, zajmują miejsce we wspólnocie Kościoła i czują się odpowiedzialne za głoszenie Ewangelii i budowanie chrześcijańskiej wspólnoty. W oparciu o przeprowadzone przez nas w 1982 r. na terenie Włoch badania, katecheci stanowili prawdziwą „armię", liczącą ponad 200 tys. osób. Ograniczeniem działalności jest fakt, że w dużej mierze armia ta składa się z kobiet (78%) i że katechizowani w dużym odsetku nie wykraczają poza 12 rok życia (...) Nasze kursy, mające na celu formację wychowawców przyszłych katechetów, skoncentrowały swą uwagę na trzech tematach:

— być katechetą: studium na temat tożsamości i duchowości;

— umieć być katechetą: formacja teologiczna, biblijna, liturgiczna, antropologiczna katechety;

— umieć działać jako katecheta: kształtowanie mentalności pedagogiczno-dydaktycznej, umiejętność projektowania i wprowadzania w czyn metod katechetycznych, organizacja katechezy.

Następnie ks. Giannatelli zajął się relacją na temat interesującego dialogu Uniwersytetu z laickim stowarzyszeniem buddystów Rissho-Kosei-kai, skupiającego około 6 milionów członków. Jest to grupa religijna, która wyciągnęła przyjazną dłoń do Kościoła, od kiedy papież Paweł VI zaprosił ich założyciela Nikkyo Niwano na VII sesję Soboru Watykańskiego II i tak została otwarta droga do rzetelnej wymiany poglądów, bez żadnych uprzedzeń. Stowarzyszenie to przysłało w 1981 r. młodego buddystę na UPS celem studiów teologii katolickiej. Ks. Gianna-

[9] *La formazione dei catechisti nella comunità cristiana.* List Episkopatu Włoskiego z dnia 25 III 1982.

[10] Są to m.in. praca zbiorowa Instytutu Katechetyki UPS: *Formare i catechisti in Italia agli anni ottanta.* Turyn 1982; C. Bissoli, L. Soravito. *I catechisti in Italia: identità e formazione.* Turyn 1983.

telli był niedawno gościem Stowarzyszenia w Tokio[11]. W jesieni br. przyjedzie następny student-buddysta na UPS.

Zamykając swoje refleksje na temat potrzeby dialogu międzywyznaniowego, którego wielkim orędownikiem jest Jan Paweł II, i zadań uczelni, ks. Giannatelli kończy je słowami:

Jako „Uniwersytet dla Młodych" odczuwamy potrzebę dołączenia do dwu terminów: „religia" i „pokój" elementu trzeciego: „wychowania młodzieży". Jako Kościół i jako Uniwersytet pragniemy pracować, aby młodzi, którzy będą bohaterami ludzkości w trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa, byli ludźmi religijnymi, ludźmi pokoju, by oddawali chwałę Bogu i byli budowniczymi bardziej humanitarnego i lepszego — ojcowskiego świata...

Opracował ks. Marian Lewko

HOW IS CATECHETICS TO BE STUDIED TODAY?

SUMMARY

The article presents a lecture delivered to students of catechetics at the Catholic University of Lublin in April 1986 by Rev. Robert Giannatelli, Rector of the Università Pontificia Salesiana (UPS) in Rome. After a short review of the history and structure of his University, the distinguished visitor spoke about the characteristics of catechetic studies today and about the status of catechetics as a borderline discipline between the science of theology and education; as such, catechetics must adopt an integral methodological approach. The speaker went on to point to three major problems of today's catechesis: the need for deeper evangelization and Christian initiation in the face of modern dechristianization, for the appropriate formation of catechists and for dialogue with other religions and with the world at large.

[11] Warto wspomnieć, że wraz z ks. Giannatellim, gościem Stowarzyszenia był także Polak, ks. Józef Struś SDB, który jest wykładowcą UPS (przyp. red.).

SPIS RZECZY
Index rerum

Redakcja naukowa tomu
ks. MARIAN LEWKO

Redakcja techniczna
DANUTA ŚPIEWAKOWSKA

WYDAWNICTWO SALEZJAŃSKIE
Nakład 1000 + 150 egz. Ark. wyd. 13. Ark. druk. 14.
Papier offset mat. kl. III, 80 g, B-1.
Oddano do składu w październiku 1986 r.
Druk ukończono w listopadzie 1987 r.

Zakł. Graf. „Tamka". Z-d nr 2, W-wa, zam. 2109/1100/87, P-30