

# Władysław Piwowarski

---

## Socjalizacja religijna w społeczeństwie rozwiniętym

---

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 13, 25-42

---

1980

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI

## SOCJALIZACJA RELIGIJNA W SPOŁECZEŃSTWIE ROZWIŃNIĘTYM

### WSTĘP

W społeczeństwie rozwiniętym problemy socjalizacji i wychowania nabierają szczególnego znaczenia. Wiązą się one nie tylko ze zmianą kontekstu społeczno-kulturowego, która spowodowała kryzys tradycyjnych form oddziaływania na społeczeństwo, ale także ze wzrostem sfery czasu wolnego, zmianą stylu życia i jakości życia, poszerzeniem się zakresu wolności i odpowiedzialności itp. Jeśli dla całego społeczeństwa, to tym bardziej dla Kościoła problemy socjalizacji i wychowania są doniosłe i wymagają ciągłej refleksji. Świadomość ich zaznaczyła się na Soborze Watykańskim II, gdy stwierdzono, że „... wychowanie młodzieży, a nawet ciągłe jakieś kształcenie dorosłych, stają się łatwiejsze i zarazem bardziej palące w warunkach naszych czasów”<sup>1</sup>. Niezależnie od tego, jak się zinterpretuje tę wypowiedź Soboru, trzeba podkreślić, że jakiegokolwiek zaniedbania w zakresie socjalizacji i wychowania religijno-kościelnego, nie pozostają bez wpływu na przyszłość religii w społeczeństwie rozwiniętym. Chodzi tu bowiem nie tylko o metody czy techniki adekwatnego oddziaływania na ludzi wierzących, ale o coś więcej: o podmioty tego oddziaływania oraz o treści w nim występujące.

Problemy religijnej socjalizacji i wychowania wymagają studiów interdyscyplinarnych. Tutaj zostaną one zanalizowane w aspekcie socjologicznym. W szczególności zwróci się uwagę na przemiany kontekstu społeczno-kulturowego i płynące z nich następstwa dla sytuacji religii w społeczeństwie rozwiniętym, a następnie na ważniejsze zagadnienia religijnej socjalizacji i wychowania, wreszcie na potrzebę socjalizacji i wychowania permanentnego w dziedzinie religijno-kościelnej. Wcześniej trzeba poświęcić trochę uwagi tym ostatnim pojęciom, ponieważ mają one podstawowe znaczenie w tym artykule.

### I. SOCJALIZACJA RELIGIJNA I WYCHOWANIE RELIGIJNE

Przez socjalizację rozumie się na ogół proces wzajemnych oddziaływań między określonymi osobami, dokonujący się zazwyczaj w ramach różnych grup społecznych, w toku którego społeczeństwo przekazuje z pokolenia na pokolenie swoją kulturę oraz kształtuje poprzez odpowiednie ćwiczenia i praktyki takie zachowania, które są konieczne dla integracji z tym społeczeństwem<sup>2</sup>. Socjalizacja jest procesem społeczno-kulturowym.

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, Paris 1967, 309.

<sup>2</sup> Por.: J. H. Fichter, *Grundbegriffe der Soziologie* (tłum. z ang.), Wien — New York 1968, 135—149; J. Wössner, *Soziologie. Einführung und Grundlegung*, Wien—Köln—Graz 1971, 225—234. W przytoczonej definicji należy podkreślić wyrażenie: „proces wzajemnych oddziaływań”, ponieważ nie jest to proces jednostronny w znaczeniu, że socjalizowany jest tylko biernym przedmiotem wpływu socjalizacyjnego. Ma to szczególne znaczenie dla socjalizacji religijnej, która jest *immer ein wechselseitiger*

Występują w niej z jednej strony elementy społeczne, tj. interakcje między uczestnikami życia społecznego, z drugiej zaś elementy kulturowe, tj. przekazywanie kultury. W tym przypadku przez kulturę rozumie się zorganizowane modele zachowania i dla zachowania<sup>3</sup>. W procesie socjalizacji chodzi nie tylko o internalizację tych modeli, ale także o dopasowanie do nich członków społeczeństwa. Ponieważ celem socjalizacji jest zinternalizowanie zorganizowanych modeli zachowań i wyuczenie się ich przez osoby ludzkie, w procesie tym można wyróżnić dwa aspekty: obiektywny i subiektywny. W pierwszym z nich akcentuje się wdrażanie, które prowadzi do podzielenia przez osobę ludzką wraz z całym społeczeństwem jego dążeń, systemów wartości, ideałów życiowych i ról społecznych. W drugim zaś zwraca się uwagę na społeczne uczenie się dla łatwiejszego przystosowania się do społeczeństwa i integracji ze społeczeństwem.

Jakkolwiek socjalizację utożsamia się niekiedy z wychowaniem, to jednak trzeba podkreślić, że: a) socjalizacja w przeważającej mierze jest procesem automatycznym, spontanicznym i często nieuświadomionym; wychowanie zaś jest procesem zamierzonym, racjonalnym i świadomym; b) socjalizacja jest procesem mało krytycznym i konserwatywnym, dlatego zadowala się dopasowaniem podmiotu do kultury i społeczeństwa; wychowanie zaś jest procesem krytycznym i postępowym, dlatego prowadzi do wyboru wartości i czyni czasem propozycje konfliktowe w stosunku do ustabilizowanej kultury; c) socjalizacja jest często procesem, który zmierza do stopniowej dojrzałości osoby ludzkiej, jednakże przebiega w sposób neutralny, bez wyraźnego zaangażowania; wychowanie zaś zmierzając do tego samego celu, czyni to za pomocą zorganizowanych i celowych interwencji; d) socjalizacja pełni funkcję kulturowej kontynuacji, zaś wychowanie pełni funkcję krytyczno-twórczą w stosunku do treści kulturowego dziedzictwa<sup>4</sup>.

Trzeba podkreślić, że między socjalizacją a wychowaniem, mimo wskazanych różnic, występuje również ścisłe powiązanie. Wychowanie bazuje na socjalizacji i ją suponuje, a z kolei socjalizacja wpływa bardzo silnie na procesy wychowawcze. Upraszczając, można by powiedzieć, że socjalizacja jest wychowaniem, ale odznaczającym się pewną swoistością.

Stosując powyższe uwagi do dziedziny religijno-kościelnej, można przyjąć, że socjalizacja religijna polega na przekazywaniu z pokolenia w pokolenie kulturowego dziedzictwa religijnego, tj. modeli zachowań religijnych, związanych z wiedzą religijną, wierzeniami religijnymi, praktykami religijnymi, zwyczajami folklorystycznymi, obyczajami oraz na przystosowaniu zachowań religijnych do tych modeli. Z kolei wychowanie religijne polega przede wszystkim na kształtowaniu poprzez zorganizowane i celowe interwencje takich zachowań religijnych, które prowadzą do dojrzałości religijnej osób ludzkich oraz do podejmowania wolnych i umotywowanych decyzji w spotkaniu z religijnymi wartościami. Jak widać z powyższego, osobowość dojrzała pod względem religijnym jest bardziej wynikiem wychowania niż socjalizacji religijnej. Ta ostatnia prowadzi do przyjęcia kulturowego dziedzictwa w zakresie religii

*Prozess* (W. Riess, *Glaube als Konsens. Über Pluralität und Einheit im Glauben*, München 1979, 42).

<sup>3</sup> Por. Wössner, dz. cyt., 95.

<sup>4</sup> Por. G. Milanesi, *Religionssoziologie. Wandlungsprozesse im religiösen Verhalten* (tłum. z włosk.), Köln 1976, 52.

i z reguły nie sprzyja opcjom<sup>5</sup>. Jeśli np. socjologowie religii stwierdzają spadek religijności (tradycyjnej i instytucjonalnej) u ludzi, którzy przenieśli się z środowiska wiejskiego do środowiska wielkomiejskiego<sup>6</sup>, to z pewnością uprzednia socjalizacja religijna ograniczała się do przyjęcia określonego dziedzictwa kulturowego; nie spowodowała podjęcia dojrzałej decyzji odnośnie do wyboru wartości religijnych. Brak im było wychowania religijnego, które — bazując na religijnej socjalizacji — prowadzi do dojrzałej religijności.

Warto dodać, że nie tylko socjalizacja, ale także wychowanie religijne mogą być ciasne i nieadekwatne do potrzeb współczesnego człowieka. Religia i religijność, nie wyczerpują się w określonym zakresie tradycyjnie przekazywanych wartości i modeli zachowań religijnych. Obok nich występuje płaszczyzna doświadczenia religijnego jednostki ludzkiej, która w spotkaniu z *sacrum* przeżywa własne problemy egzystencjalne. Rozwiązania ich poszukuje ona z jednej strony przez nawiązywanie do autentycznego posłannictwa religijnego, z drugiej zaś przez odniesienie się do własnych przeżyć i do szerszego kontekstu społeczno-kulturowego. Wychowanie religijne przeto, chcąc spełnić swój cel, nie może zacieśniać się do przekazywania tradycyjnego zrębu wartości i modeli zachowań religijnych, lecz musi sięgać głębiej i docierać do autentycznego posłannictwa religijnego oraz do osobowego, subiektywnego przeżycia religijnego<sup>7</sup>. Religia i religijność bowiem, to nie tylko rzeczywistość społeczno-kulturowa, ale także subiektywne, osobowe spotkanie osoby ludzkiej z *sacrum*.

Socjalizacja i wychowanie religijne rozciągają się na całe życie człowieka wierzącego — dzieciństwo, młodość i dojrzałość. Stąd można mówić o socjalizacji i wychowaniu religijnym ciągłym, permanentnym<sup>8</sup>. Mimo to, są pewne okresy w życiu człowieka, w których występują one z większym nasileniem i mają bardziej decydujący charakter. W okresach tych, a chodzi tu zwłaszcza o wiek rozwoju (dzieciństwo i młodość), rytmiczność uczenia się jest bardziej intensywna niż w pozostałych (różne fazy przystosowania w wieku dojrzałym, zwłaszcza ze względu na zmiany środowiska społecznego). Socjologowie różnią między socjalizacją i wychowaniem pierwotnym i wtórnym<sup>9</sup>. Pierwsze z nich włączają osobę ludzką jako swego rodzaju *tabula rasa* w kulturę swojej grupy społecznej, zwykle w kulturę swoich rodziców (enkulturacja). Nazywa się je „pierwotnymi” z uwagi na pierwsze zetknięcia się z kulturą („pierwsze kulturowe narodzenie”). Drugie z kolei włączają osobę ludzką już po okresie enkulturacji w szersze środowiska społeczne i w kulturę globalnego społeczeństwa („drugie kulturowe narodzenie”). Podczas gdy w pierwszej fazie brak konfliktów, to w drugiej fazie konflikty te pojawiają się, a niekiedy przybierają postać skrajną. Już z tego widać, że podstawową rolę w dziedzinie życia religijno-kościelnego pełni rodzina,

<sup>5</sup> Przez „opcje” w dziedzinie religijnej rozumie się dojrzałe i umotywowane wybory wartości religijnych przez jednostki ludzkie.

<sup>6</sup> Por. E. Pin, *La religion et le passage d'une civilisation pré-industrielle à une civilisation industrielle*, w: H. Carrier, E. Pin, *Essais de sociologie religieuse. Sociologie d'aujourd'hui*, Paris 1967, 251.

<sup>7</sup> Por. D. Savramis, *Religion als subjective Erlebnis und als gesellschaftliche Wirklichkeit*, w: G. K. Kaltenbrunner (Hg.), *Die Gehäuse des Menschen. Selbstverwirklichung im Spannungsfeld der grossen Institutionen*, München 1975, 79—81.

<sup>8</sup> Por. U. Boos-Nünning, E. Golomb, *Religiöses Verhalten im Wandel*, Essen 1974, 64 („eine permanente Sozialisation”).

<sup>9</sup> Por. W o s s n e r, dz. cyt., 226.

w której dokonuje się enkulturacja religijna. Dotyczy to jednak najwcześniejszego okresu życia dziecka, kiedy pozostaje ono pod wyłącznym jej wpływem. W późniejszych okresach rola rodziny zmniejsza się na korzyść grup, instytucji i organizacji religijnych. Oddziaływanie ich ma charakter wtórny w stosunku do rodziny, niemniej te właśnie środowiska religijne przyczyniają się do rozwoju dojrzałej religijności. Stąd można powiedzieć, że rodzina bardziej socjalizuje niż wychowuje, pozostaje zaś środowiska bardziej wychowują niż socjalizują, ale czynią to w nawiązaniu do socjalizacji rodzinnej.

Z socjologicznego punktu widzenia można by się zacieśnić do pojęcia religijnej socjalizacji i posługiwać się nim zgodnie z podaną wyżej definicją. Wydawało się jednak pożyteczne wprowadzenie tutaj także pojęcia wychowania, by zwrócić uwagę na fakt, że adekwatne oddziaływanie religijne na ludzi wierzących, to nie tylko problem zapewnienia kontynuacji tradycji religijnych, ale coś więcej, mianowicie doprowadzenie człowieka wierzącego do dojrzałości religijnej, a ściślej, do podejmowania przezeń wolnych i umotywowanych decyzji w spotkaniu z wartościami religijnymi w każdym miejscu, czasie i stadium rozwoju jego osobowości. Poniżej będziemy się posługiwać terminem „socjalizacja religijna”, nadając mu jednak szerszy sens i zakres przez objęcie nim wszystkich wymienionych płaszczyzn i elementów, zarówno socjalizacji, jak i wychowania religijnego.

## II. KONTEKST SPOŁECZNO-KULTUROWY A RELIGIJNA SOCJALIZACJA

W publikacjach z zakresu socjologii religii zwraca się uwagę na dwa odrębne, społeczno-kulturowe konteksty, w których dokonuje się religijna socjalizacja pokoleń<sup>10</sup>. Pierwszy z nich, to kontekst „społeczeństwa chrześcijańskiego”, drugi zaś to kontekst „społeczeństwa zsekularyzowanego”. Trzeba dodać, że chodzi tutaj o społeczeństwa znajdujące się w sferze wpływów kultury północnoatlantyckiej i tradycji judeochrześcijańskiej. Społeczeństwa te już od kilku wieków objęte są procesami kompleksowych przemian społeczno-kulturowych, występujących zarówno w makrostrukturze, jak i w mikrostrukturze. Wymienione dwa konteksty stanowią dwa krańce przemian, pomiędzy którymi można jednak wyodrębnić różne pośrednie ogniwa przemian, oscylujące bądź w jednym, bądź w drugim kierunku. Jeśli akcentuje się dwa przeciwstawne konteksty społeczno-kulturowe, to tylko dlatego, by wyraźnie ukazać odmienne warunki, w których przebiega socjalizacja religijna.

Kontekst „społeczeństwa chrześcijańskiego” charakteryzuje się szczególnymi powiązaniem między religią instytucjonalną a kultura, struktura i osobowością społeczną. Zaczynając od kultury, trzeba podkreślić, że w kontekście tym tworzy ona jednolitą, zwartą i homogeniczną całość, w której wartości religijne zajmują centralne miejsce. Wartości te z jednej strony „wcielają” się w kulturę społeczeństwa, wskutek czego przechodzą proces redefinicji i przystosowania do jego potrzeb, z drugiej zaś stanowią część składową panującego systemu ostatecznych znaczeń, czy lepiej: oficjalnej filozofii życia, znajdującej się u podstaw funkcjonowania instytucji społecznych. Tworząc część integralną kultury, stają się one dobrem dziedzicznym i niepodważalnym dla całego społeczeństwa.

<sup>10</sup> Por. P. M. Zulehner, *Einführung in den pastoralen Beruf. Ein Arbeit buch* München 1977, 43—49.

W płaszczyźnie struktury społecznej, religia jako instytucja zajmuje uprzywilejowaną pozycję. Społeczeństwo „całościowe” przyjmuje kształt piramidy, na szczycie której znajduje się religijna organizacja — wiodąca i hegemonalna. Organizacja ta pełni rolę uniwersalną, tj. oddziałuje na wszystkie dziedziny życia publicznego i prywatnego. W szczególności wywiera ona silny wpływ na mikrostruktury tego społeczeństwa. Jak zauważa E. Pin, „społeczeństwo chrześcijańskie” od czasów masowych nawróceń po erze konstancjańskiej, wywierało decydujący wpływ na małe naturalne i świeckie społeczności podstawowe, jak rodzina, szkoła, korporacja, społeczność lokalna itp. Można powiedzieć, że Kościół nie tworzył własnych mikrostruktur ściśle religijnych, lecz zapożyczał je od wspólnot naturalnych i świeckich, które pozostawały pod kontrolą różnych autorytetów lokalnych. W tych wspólnotach ochrzczony pełnił rolę świeckie i religijne, kształtując w sobie poczucie przynależności do społeczeństwa nacechowanego religijnie<sup>11</sup>. Rezultatem tego typu przynależności było wytworzenie się „mieszanej motywacji”<sup>12</sup> u członków społeczeństwa, która znalazła wyraz w pewnej ambiwalencji podwójnego członkostwa w ramach tej samej mikrostruktury, np. parafii i wspólnoty lokalnej, traktowanych jako jedna i ta sama społeczność.

Wpływ religii w płaszczyźnie osobowości społecznej jest również dominujący. Ujawnia się on z jednej strony w koherencji między oficjalnym modelem religijności kościelnej i modelem religijności osobowej, z drugiej zaś, w silnym wpływie instytucji na religijność indywidualną. Wartości religijne i modele religijnych zachowań głoszone i legitymizowane przez Kościół oddziałują na wszystkie dziedziny życia i aktywności jednostek ludzkich. Wszelkie wyłamywanie się spod ich wpływu jest od razu dostrzegane, tępiące i eliminowane przez instytucje i autorytety lokalne.

W kontekście „społeczeństwa chrześcijańskiego” z uwagi na uprzywilejowane miejsce i dominującą rolę religii, socjalizacja religijna nowych generacji nie nastęrcza trudności. Dokonywała się ona nie przez wyspecjalizowane struktury religijno-kościelne, lecz przez „całościowe” społeczeństwo. Wartości religijne i modele religijnych zachowań były przekazywane wraz z całym dziedzictwem kulturowym. Właściwie w kontekście tego społeczeństwa nie było religijnego wychowania w ścisłym tego słowa znaczeniu. Socjalizacja miała charakter ogólnokulturowy i prowadziła do akceptacji naturalnego dziedzictwa grup społecznych.

Trzeba dodać, że opisany powyżej kontekst „społeczeństwa chrześcijańskiego” odzwierciedla raczej pewien model idealny<sup>13</sup>. Trudno bowiem wyobrazić sobie społeczeństwo, które nie odznaczałoby się przynajmniej minimalnym zróżnicowaniem społeczno-kulturowym, a w konsekwencji pewną odmiennością funkcjonowania religii na omówionych tutaj płaszczyznach, jak to jeszcze poniżej zostanie wykazane. Przedstawiając ten model, chodziło raczej o ukazanie punktu wyjścia przemian.

Przechodząc do opisu kontekstu „społeczeństwa zsekularyzowanego”, należy podkreślić, że nie ukształtował się on ani w krótkim czasie, ani też w sposób jednolity. Zanim zostaną ukazane miejsce i rola religii

<sup>11</sup> Pin, dz. cyt., 248—249.

<sup>12</sup> Th. F. O’Dea, *The sociology of religion*, Englewood Cliffs 1966, 91.

<sup>13</sup> Przez „typ idealny” rozumie się pewien zespół cech i elementów uznanych za ważne, uporządkowanych i powiązanych w pewną całość pojęciową, służących jako „ramy idealne” do uchwycenia złożonej rzeczywistości społecznej. W socjologii pojęcie typu idealnego wypracowali M. Weber i E. Troeltsch.

w tym kontekście, warto wcześniej przyjrzeć się procesowi powstawania pluralizmu społecznego i kulturowego. Te bowiem rodzaje pluralizmu wyznaczają kontekst „społeczeństwa zsekularyzowanego”.

P. Berger i Th. Luckmann podkreślają, że globalną historyczną siłą, choć nie wykluczającą wpływu innych czynników, prowokującą pluralizm, jest sekularyzacja. Rozumieją oni przez nią stopniowe wyzwalanie się społecznych sektorów spod panowania religijnych instytucji i systemów znaczeń<sup>14</sup>. Stosownie do tej definicji, proces sekularyzacji przyczynia się z jednej strony do zanikania dominacji religii w kulturze i strukturze społeczeństwa globalnego, z drugiej zaś do pojawienia się współzawodnictwa między różnymi systemami znaczeń, których nosicielami są różne podmioty społeczeństwa (jednostki ludzkie i instytucje społeczne). Jak zaznaczają wspomniani autorzy, sekularyzacja *ab initio* zawiera pluralizm i występuje wszędzie tam, gdzie istnieje możliwość przynajmniej minimalnego wyboru w postaci powiedzenia „tak” lub „nie” w stosunku do panującej tradycji religijnej<sup>15</sup>. Proces ten nie jest wyłączną cechą „społeczeństwa chrześcijańskiego”. Obejmuje on wszystkie religie, wyznania i sekty, a także te ideologie świeckie, które funkcjonują jako „substraty religii”. Bardziej jednak zaznacza się w strukturach typu „kościół” niż typu „sekta”<sup>16</sup>. Trzeba dodać, że jakkolwiek sekularyzacja sięga swymi początkami jeszcze średniowiecza, to jednak szczególnie upowszechnia się w społeczeństwach wysoko rozwiniętych, które są objęte intensywnymi procesami uprzemysłowienia, urbanizacji, migracji, mobilności społecznej, „umasowienia” itp. W konsekwencji pluralizm, będący rezultatem sekularyzacji, mimo swej wcześniejszej genezy, szczególnie upowszechnia się w tych właśnie społeczeństwach.

Pomijając bardziej szczegółową analizę procesu sekularyzacji, przejdźmy obecnie do ukazania, czym jest pluralizm społeczny i kulturowy.

Pluralizm społeczny lub strukturalny można by określić jako sytuację, w której jednostki ludzkie i instytucje społeczne ze względu na segmentaryzację, autonomizację i specjalizację społeczeństwa pozostają we wzajemnej konkurencji w preferowaniu, legitymizowaniu i realizowaniu własnych systemów znaczeń. Z określenia tego widać, że ten rodzaj pluralizmu jest ściśle powiązany z innym, mianowicie z pluralizmem kulturowym. Dlatego też zostaną na tym miejscu omówione tylko te elementy, które nie nakładają się na drugi rodzaj pluralizmu. Należy do nich wymieniona w definicji segmentaryzacja, autonomizacja i specjalizacja społeczeństwa. Pierwsza z nich polega na wyemancypowaniu się z „całościowego” społeczeństwa i spod protektoratu religii poszczególnych dziedzin życia społecznego i ukształtowaniu się względnie samodzielnych subsystemów, mianowicie: polityki, nauki, filozofii, gospodarstwa, wychowania, czasu wolnego, turystyki. Druga z nich polega na kierowaniu się wymienionych dziedzin i związanych z nimi instytucji społecznych własnymi prawami, wartościami i systemami znaczeń, co oznacza, że przyjmują one horyzontalny kształt struktury społecznej (a nie piramidalny),

<sup>14</sup> P. L. Berger, Th. Luckmann, *Secularization and Pluralism*, Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Köln und Qpladen 1966, 74.

<sup>15</sup> Tamże, 74—75.

<sup>16</sup> Z socjologicznego punktu widzenia przez „kościół” rozumie się strukturę organizacyjną scentralizowaną, hierarchiczną i sformalizowaną, ale zarazem otwartą na uniwersalizm; zaś przez „sekte” rozumie się małą, zamkniętą grupę, która przybiera różne postawy w zależności od społeczno-kulturowego kontekstu (protestu, agresywności, tolerancji, asymilacji itd.).

z własnym „miejszem” i równymi prawami<sup>17</sup>. Trzecia wreszcie z nich polega na zacieśnianiu się instytucji społecznych do jednej, naczelnej, własnej funkcji w przeciwieństwie do dawnej wielofunkcyjności. Nie trudno zauważyć, że wymienione zjawiska wzajemnie się zazębiają, a po części nakładają się na siebie. Użycie różnych terminów związane jest z akcentowaniem różnych aspektów tego samego zjawiska pluralizmu społecznego lub strukturalnego. Pluralizm tego typu sprzyja konkurencji, konfliktom, dialogowi.

Skutkiem ukształtowania się pluralizmu społecznego (strukturalnego) jest zmiana miejsca i funkcji religii instytucjonalnej w społeczeństwie. Zaznacza się to w dwóch płaszczyznach: z jednej strony w relacji religia instytucjonalna a społeczeństwo, z drugiej zaś, w samej religii instytucjonalnej.

W pierwszej płaszczyźnie można mówić o przekształcaniu się religii instytucjonalnej w subsystem społeczeństwa oraz o stopniowej utracie przez nią wpływów na „całościowe” społeczeństwo. Znajduje to wyraz przede wszystkim w rozdziale Kościoła od państwa. To ostatnie nie wspomaga już Kościoła pod względem prawno-administracyjnym i nie przyznaje mu statusu religii panującej. Co więcej, państwo demokratyczne stało się rzecznikiem pluralizmu, a zatem próbuje i faworyzuje ono procesy emancypacyjne społeczeństwa oraz pokojowe współzawodnictwo między wyspecjalizowanymi instytucjami społecznymi w dążeniu do podobnych celów. Kościół natomiast jako jeden z subsystemów społeczeństwa, który również uległ procesowi specjalizacji, spychany jest na margines społeczeństwa, przez co kurczy się jego rola uniwersalna, znajdująca wyraz w zanikaniu funkcji monopolizacji, integracji, kontroli, sankcji itp. w zakresie „całościowego” społeczeństwa. Nowa sytuacja sprawia, że Kościół poszukuje funkcji adekwatnych do pluralistycznego społeczeństwa, przy czym nie koncentruje się już na własnych przywilejach i ich obronie, lecz na właściwej misji ewangelizacyjnej oraz na wspieraniu wartości i dążeń ogólnoludzkich, międzynarodowych i narodowych (funkcja humanizacyjna).

Co więcej, w pluralizującym się społeczeństwie dokonuje się proces emancypacji instytucji społecznych („świeckich”) spod panowania religii instytucjonalnej. Rezultatem tego procesu jest zanikanie tzw. struktur mieszanych, związanych ze wspomnianą poprzednio ambiwalencją motywacji przynależności. Struktury te się specjalizują, zacieśniając się do pełnienia swej podstawowej funkcji. Jednocześnie stają się one nosicielami własnych wartości i systemów znaczeń. Fakt ten sprawia, że przestają one podtrzymywać wartości społeczeństwa globalnego, poza podstawowym „jądrem” wartości tradycyjnych. Odnosi się to także do wartości religijnych, które nie znajdują już oparcia w wyspecjalizowanych instytucjach społeczeństwa. Wielość instytucji społecznych, które lansują, legitymizują i preferują własne modele zachowań, stwarza sytuacje konfliktowe oraz wywołuje spory o kompetencje i wpływy na jednostki ludzkie. Te ostatnie z kolei mają wolność wyboru w zakresie prezentowanych modeli, przy czym zwykle ukierunkowują się na modele bardziej atrak-

<sup>17</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* zaznacza: „Jeżeli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać; nie tylko bowiem domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona także woli Stwórcy” (nr 36).



cyjne. Mimo wielu opcji stojących przed jednostkami ludzkimi, społeczeństwo pluralistyczne nie jest wolne od przymusów i nacisków ze strony instytucji bardziej relewantnych w życiu społecznym, które dążą do narzucenia im własnych „posłannictw kulturowych”<sup>18</sup>. W tej sytuacji Kościół napotyka na trudności w przekazywaniu, legitymizowaniu i interioryzacji własnej kultury religijnej. Trudności te potęgują się wówczas, gdy wartości religijne są zbyt nacechowane tradycją i przeszłością. Atrakcyjność „posłannictwa kulturowego” domaga się bowiem, by obok „jądra” wartości tradycyjnych, uwzględniła otwartość na nowe wartości, a ponadto nawiązywało do pierwotnego posłannictwa religijnego i do religijnych doświadczeń jednostek ludzkich.

W drugiej płaszczyźnie można mówić o stopniowym ujawnianiu się pluralizmu w samej religii instytucjonalnej w postaci wielości orientacji i opinii. Jak się wydaje, u podstaw ich znajdują się pewne schematy kulturowe, związane z różnymi typami mentalności religijnej. Jako przykład można tutaj podać schemat Kościoła hierarchicznego i Kościoła wspólnotowego. Pierwszy, przez całe wieki ugruntowany w społeczeństwie, był schematem kulturowym *explicite*, co znalazło szczególny wyraz w opisanym przez socjologów typie „Kościoła ludowego”<sup>19</sup>. Drugi, który z różną siłą ujawnił się zwłaszcza w ostatnich dziesiętkach lat, był schematem kulturowym *implicitie*. Schemat ten został podniesiony do rangi schematu *explicite* na Soborze Watykańskim II. Z doktrynalnego punktu widzenia nie można mówić o zastąpieniu jednego przez drugi, gdyż obydwa są ważne i uznane w Kościele. Chodzi raczej o dowartościowanie drugiego z nich przy jednoczesnym poszanowaniu dla pierwszego. Z socjologicznego punktu widzenia interesujące są jednak pewne reperkusje, związane z akcentowaniem schematu Kościoła wspólnotowego w postaci np. przemian autorytetu religijnego, redefinicji roli duchowieństwa, miejsca i roli katolików świeckich, obecności i misji Kościoła w świecie itp. Szczególnie drastyczne wydają się być tendencje profetyczne, znajdujące wyraz w różnych ruchach odnowy Kościoła, traktowanych niejednokrotnie jako przejawy kontestacji. Różnorodność orientacji i opinii w Kościele, choć nie podważa jedności, prowadzi jednak do konfliktów i dialogu, co jest zjawiskiem pozytywnym w kontekście społeczeństwa pluralistycznego. Przyczynia się bowiem do pogłębienia krytycznej refleksji nad „własną istotą” i do poszukiwania nowej samoświadomości w nowym kontekście społeczno-kulturowym.

Z kolei pluralizm kulturowy można by, za Bergerem i Luckmannem, określić jako sytuację, w której występuje konkurencja w instytucjonalnym porządku ogólnych znaczeń, dotyczących życia codziennego<sup>20</sup>. Konkurencja występuje tam, gdzie brak monopolu światopoglądowego. Wówczas jednostki ludzkie i instytucje społeczne mogą rywalizować na „rynku światopoglądowym” w zakresie preferowania własnych światopoglądów. W powyższej definicji konkurencja dotyczy właśnie światopoglądu, który można utożsamiać z takimi wyrażeniami, jak: filozofia

<sup>18</sup> Por. Milanese, dz. cyt., 65.

<sup>19</sup> „Kościół ludowy” charakteryzuje się następującymi cechami: nastawienie uniwersalne, przeakcentowanie religijności rytualnej w masach, ekstensywne oddziaływanie na instytucje społeczne, podkreślanie zasady urzędu i roszczeń władczych, zdogmatyzowanie prawd wiary i zasad moralnych, centralizm organizacji i zarządzania (por. O. Schreuder, *Die strukturell-funktionale Theorie und die Religionssoziologie*, Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Köln und Opladen 1966, 118 nn.

<sup>20</sup> Berger, Luckmann, dz. cyt., 73.

życia, system znaczenia, ogólne znaczenia. Wspomniani autorzy używają tego ostatniego wyrażenia, rozumiejąc przez to takie systemy poglądów, które obejmują wszelkie „codzienne doświadczenia człowieka i wszystkie zakresy jego aktywności oraz nadają im całościowy sens”<sup>21</sup>. Nosicielami tych ogólnych znaczeń są jednostki ludzkie i instytucje społeczne. W pierwszym przypadku istnieją trudności zartykułowania ogólnych znaczeń z uwagi na różnorodność zindywidualizowanych przejawów. W drugim przypadku natomiast są one bardziej rozpoznawalne, ponieważ konkretyzują je instytucje społeczne. Stąd też w definicji autorzy uwzględniają raczej te drugie. W „instytucjonalnym porządku” oznacza zatem, że te ogólne znaczenia występują bądź w instytucjach globalnego społeczeństwa, bądź w wyspecjalizowanych agencjach społecznych.

Wspomniani autorzy utrzymują, że w „społeczeństwie chrześcijańskim” obiektywna rzeczywistość była konstruowana i legitymizowana w ramach zamkniętego, religijnego „kosmosu”<sup>22</sup>. Stąd też funkcjonował w nim tylko jeden oficjalny system znaczenia, upowszechniany przez Kościół i podtrzymywany przez chrześcijańską tradycję. W miarę jednak nasilania się procesów kształtowania się pluralizmu kulturowego, dostrzeżono z jednej strony brak adekwatności między oficjalnym systemem znaczenia a potrzebami jednostek ludzkich<sup>23</sup>, z drugiej zaś pojawienie się nowych systemów znaczeń, zarówno religijnych, jak i świeckich. Wszystkie te systemy na swój sposób rozwiązywały problemy dotyczące sensu życia, orientacji wartości i wzorów zachowania we wszystkich podstawowych dziedzinach ludzkiego życia i aktywności. W tych warunkach tradycyjny i oficjalny system znaczenia znalazł się w sytuacji konkurencji z innymi systemami światopoglądowymi. Sytuacja ta sprzyja wyborom, indywidualnym decyzjom i poszukiwaniu tożsamości przez jednostki ludzkie<sup>24</sup>.

Trzeba podkreślić, że pluralizm kulturowy jest procesem upowszechniającym się w subiektywnej świadomości jednostek ludzkich. Proces ten w dziedzinie życia religijno-kościelnego prowadzi do indywidualizacji i prywatyzacji religii. Oznacza to, że religia instytucjonalna traci swój obiektywny status w indywidualnej świadomości; „ona przestaje być obiektywną rzeczywistością i staje się sprawą wyboru, przekonania i preferencji”<sup>25</sup>. Wiąże się z tym dążność do znalezienia takich form religijności, które byłyby w stanie odpowiedzieć na dręczące ludzi problemy egzystencjalne. Rozwiązania w tym zakresie poszukują oni bądź indywidualnie, bądź grupowo, tworząc różnego rodzaju wspólnoty religijne. Obok różnych form religijności upowszechnia się pluralizm świeckich systemów znaczeń. Przykładowo można tutaj wymienić humanizm, scjentyzm, sekularyzm, psychoanalizę jako styl życia. Z kulturowego punktu widzenia traktuje się je bądź wprost jako substraty religii, bądź jako systemy pełniące funkcje zastępcze religii. Wszystkie te systemy usiłują

<sup>21</sup> Zjawisko pluralizmu kulturowego podobnie ujmuje P. M. Z u l e h n e r, określając je terminem *Lebenswissen*. Autor rozumie przez to „die Summe jener für das Leben Bedeutsamer Weisheiten, die uns helfen, sinnvoll zu leben und das Ganze des Lebens deutend mit Sinn zu erfüllen” (*Helft den Menschen leben. Für ein neues Klima in der Past oral*, Freiburg i. Br. 1978, 12).

<sup>22</sup> B e r g e r, L u c k m a n n, dz. cyt., 73 nn.

<sup>23</sup> Niektórzy socjologowie zauważają, że „oficjalny system znaczenia” dla wielu ludzi stał się „retoryczny”, tzn. nie był już adekwatny do potrzeb człowieka w nowym kontekście społeczno-kulturowym (por. np. M i l a n e s i, dz. cyt., 65).

<sup>24</sup> Por. B e r g e r, L u c k m a n n, dz. cyt., 81; Z u l e h n e r, dz. cyt., 16—24.

<sup>25</sup> B e r g e r, L u c k m a n n, dz. cyt., 81.

na swój sposób dostarczyć jednostkom ludzkim sensu i tożsamości.

Jak widać z powyższego, pluralizm społeczny i kulturowy w sekularyzującym się i w zsekularyzowanym społeczeństwie stwarza szczególnie trudny kontekst dla religijnej socjalizacji. Przede wszystkim religia instytucjonalna nie znajduje już oparcia w „całościowym” społeczeństwie. W konsekwencji wartości religijne i modele religijnych zachowań nie są, jak dawniej, przekazywane nowej generacji wraz z całą kulturą. W społeczeństwie tym Kościół w dużej mierze utracił tradycyjne podmioty socjalizacji. Te zaś, które pozostały, jak np. rodzina, nie są w stanie wypełnić należycie swej funkcji socjalizacyjnej. One również podlegają procesowi sekularyzacji<sup>26</sup> i przeżywają własne słabości w zmieniających się warunkach społeczeństwa. Przekazywane przez Kościół i przez związane z nim instancje socjalizacyjne — „tradycyjne posłannictwo religijne”<sup>27</sup> spotyka się z konkurencją ze strony innych „posłannictw kulturowych”, co po części neutralizuje wpływy instytucji religijnych. Jednostki ludzkie mają przy tym możliwość przeciwstawiania się podmiotom socjalizacji, dokonywania wyborów i podejmowania wolnych decyzji. Często jednak instytucje, które posiadają większe znaczenie w społeczeństwie, a przez to mają silniejszą władzę społeczną, stosują przymus i wywierają nacisk na przyjęcie ich własnych systemów znaczeń. W pewnym stopniu wytwarza się hierarchia różnych instytucji, gdy chodzi o wpływ na jednostki ludzkie w zakresie narzucania im własnych systemów znaczeń. W ten sposób pluralizm społeczno-kulturowy sprzyja nie tylko konkurencji, ale także naciskom i przymusom ze strony bardziej relewantnych instytucji.

### III. WAŻNIEJSZE PROBLEMY RELIGIJNEJ SOCJALIZACJI

Spośród wielu problemów, jakie nasuwają się odnośnie do religijnej socjalizacji w społeczeństwie rozwiniętym, na szczególną uwagę zasługują dwa, mianowicie: jakie treści religijne przekazywać i kto ma je przekazywać.

1. Pierwszy z nich dotyczy centralnych wartości religijnych i związanego z nimi konsensu wiary. Jak wyjaśnia W. Riess, termin konsens (zgodność, jedność, jednomyślność) przeciwstawia się każdej formie dysensu (niezgodności, różnorodności opinii i braku jednomyślności)<sup>28</sup>. Obydwa te pojęcia dotyczą międzyludzkiego doświadczenia i wyrażają raz doświadczenie zgodności, a innym razem doświadczenie niezgodności u różnych osób. Doświadczenie konsensu lub dysensu może współcześnie wystąpić w każdej grupie w odniesieniu do jej centralnych wartości, tak w grupie dużej, jak i w grupie małej. Wskazuje to na fakt, że nie jest ono obce także różnym grupom religijnym.

Pojęcie konsensu obejmuje dwa aspekty: z jednej strony obiektywny, dotyczący normatywnego układu odniesienia dla danej grupy społecznej, z drugiej zaś subiektywny, dotyczący faktycznej zgodności w ramach obowiązującego ją układu. Pomiędzy stanem pożądanym a stanem faktycznym mogą występować różnice, a co więcej, napięcia i konflikty. Te właśnie różnice, ujawniające się w doświadczeniach grupy ludzkiej, to dysens (całkowity lub częściowy), który ma subiektywny charakter. Sko-

<sup>26</sup> Por. W. Piwowarski, *Proces sekularyzacji rodziny jako instytucji społeczno-religijnej*, Roczniki Nauk Społecznych 4 (1976) 93—123.

<sup>27</sup> Milanesi, dz. cyt., 54—55.

<sup>28</sup> Riess, dz. cyt., 14.

ro konsens lub dissens jest współcześnie cechą każdej grupy, a w tym także grupy religijnej, to w konsekwencji może on wystąpić w dziedzinie wiary religijnej oraz prowadzić do napięć i konfliktów między Kościołem i jego członkami<sup>29</sup>.

Jak wykazały poprzednie analizy, uzyskanie konsensu w dziedzinie wiary religijnej stanowi wyjątkowo trudny do rozwiązania problem. Chodzi o to, co przekazywać wiernym w ramach religijnej socjalizacji, aby to znalazło powszechną aprobatę lub przynajmniej aprobatę większości. To nie jest kwestia rezygnacji z niezmiennych prawd wiary i zasad moralnych, lecz raczej kwestia ich hierarchizacji, motywacji i sposobów wdrażania. Należy bowiem liczyć się z tym, że w społeczeństwie rozwiniętym szerzą się postawy nieortodoksyjne, zmieniają się legitymizacje, zmniejsza się zaufanie do autorytetów na korzyść osobistej decyzji i wyboru. Omawiając te zjawiska, P. M. Zulehner, używa pojęcia „religia z wyboru”<sup>30</sup>, ale to nie jest wybór w sensie dojrzałości religijnej wierzącego, lecz często daleko posunięta negacja treści religijnych. Dobitnie wyraził to B. Wilson, gdy pisał, że w dzisiejszej religijności o wiele więcej spotyka się tego, czego życzą sobie wierni, zaś o wiele mniej tego, czego żąda Kościół<sup>31</sup>. Mając na uwadze ten proces subiektywizacji i indywidualizacji religii, Kościołowi nie może być obojętne, czy i o ile kształtuje świadomość religijną ludzi wierzących.

Zanim przejdziemy do ukazania przykładów w tym zakresie, zwróćmy najpierw uwagę na pewien bardziej ogólny proces występujący w społeczeństwie rozwiniętym, mianowicie na przejście od *sacrum* do *profanum*. W literaturze z zakresu socjologii religii spotyka się dwie konkurencyjne hipotezy dotyczące tego procesu. Pierwsza z nich głosi, że w społeczeństwach wysoko rozwiniętych zanikają nie tylko tradycyjne i instytucjonalne formy religijności, ale także te orientacje, które wiążą się z doświadczeniem *sacrum*. Jednocześnie szerzą się świeckie orientacje wartości. bądź w postaci indyferentyzmu religijnego (orientacja na wartości instrumentalne i konsumpcyjne), bądź w postaci sekularyzmu i laicyzmu (orientacja na wartości humanistyczne). Druga z hipotez głosi, że w społeczeństwach wysoko rozwiniętych tradycyjne i instytucjonalne formy religijności ulegają zmianie, jednakże sama religijność nie zanika, ponieważ doświadczenie *sacrum* stanowi integralną część ludzkiego doświadczenia. Inaczej mówiąc, człowiek w społeczeństwie rozwiniętym zachowuje zdolność przeżywania *sacrum*, choć poszukuje różnych form jego wyrazu m.in. poza instytucją religijną. Jak widać, pierwsza z wymienionych hipotez dotyczy zanikania religijności, zaś druga jej przemian. W świetle dotychczasowych badań socjoreligijnych, można mówić jedynie o weryfikowaniu się drugiej z nich<sup>32</sup>. Nie ma żadnych podstaw empirycznych nie tylko dla utrzymania, ale także dla postawienia pierwszej z wymienionych hipotez.

Pewne nieporozumienia na tym tle można usunąć m.in. przez doprecyzowanie dwu pojęć, mianowicie *sacrum* i *profanum*. Jak się wydaje, pojęcia te należałoby definiować nie tyle w aspekcie obiektywnym (miejsca, osoby, urzędy, sposoby zachowań), ile raczej w aspekcie subiektywnym. Oznacza to, że kategorie *sacrum* i *profanum* wiążą się przede wszystkim z orientacją wartości, czyli z perspektywą wartości-

<sup>29</sup> Tamże, 14–16.

<sup>30</sup> Znalazło to wyraz już w samym tytule książki: *Religion nach Wahl* (Wien 1974).

<sup>31</sup> B. Wilson, *Religion in Secular Society*, London 1966 (rozdz. I).

<sup>32</sup> Por. szerzej Milanesi, dz. cyt., 116 nn.

wania, interpretacji i rozwiązywania problemów egzystencjalnych. Stąd decydującą rolę odgrywa tutaj wewnętrzna postawa podmiotów doświadczających, w której wyraża się ich stosunek do rzeczywistości (świata). Biorąc to pod uwagę, *sacrum* można określić jako całościową postawę wobec rzeczywistości, w której usiłuje się ująć tę rzeczywistość wychodząc od doświadczenia istnienia „czegoś całkiem innego”<sup>83</sup>, co pozostaje w relacji do tej rzeczywistości, wpływa na nią i ją modyfikuje, zaś *profanum* to taka całościowa postawa wobec rzeczywistości, w której usiłuje się ująć tę rzeczywistość bez doświadczenia „czegoś całkiem innego”<sup>84</sup>. Jak widać, *sacrum* związane jest z religijną orientacją wartości, czyli z przyjęciem „transcendentnego” w ujmowaniu stosunku człowieka do rzeczywistości. Natomiast *profanum* związane jest ze świecką orientacją wartości, czyli z odrzuceniem „transcendentnego” w ujmowaniu stosunku człowieka do rzeczywistości. To wykluczenie „czegoś całkiem innego” z perspektywy poszukiwania sensu życia, nie świadczy jeszcze o tym, że człowiek nie jest na swój sposób „religijny”. Chcąc osiągnąć psychiczną pewność, często absolutyzuje on wartości ludzkie i tworzy substraty religii i pseudoreligie.

Biorąc pod uwagę powyższe rozumienie *sacrum* i *profanum*, trzeba zauważyć, że w społeczeństwach rozwiniętych podstawowym kierunkiem przemian nie jest przejście od religii do świeckiej orientacji wartości, lecz pewien proces ujawniający się w ramach pierwszej orientacji, czyli w ramach stosunku człowieka do *sacrum*. Ogólnie można by ten proces określić jako stopniowe rozluźnianie się więzi z instytucją religijną przy jednoczesnym akcentowaniu doświadczenia religijnego i poszukiwaniu osobowej identyczności. Na tym tle problem konsensu wiary jawi się z całą ostrością. Chcąc to uwypuklić, warto przyrzeć się wynikom niektórych badań socjoreligijnych zarówno na Zachodzie, jak i w Polsce.

M.in. W. Riess na przykładzie katolików niemieckich (RFN) wykazał, że treści religijne są coraz powszechniej percypowane wybiórczo i indywidualistycznie<sup>85</sup>. Im bardziej treści te są zróżnicowane i obejmują szersze obszary wiary, tym częściej są kwestionowane lub wprost negowane przez katolików. Biorąc pod uwagę odpowiedzi na pytania stawiane w dotychczasowych badaniach, autor ten ustalił, że maksymalny konsens wiary występuje tylko u 9,4% katolików, zaś brak konsensu, czyli dissens, polegający na całkowitym odrzuceniu treści religijnych, występuje u 10,6% katolików. Olbrzymia większość członków Kościoła charakteryzuje się konsensem minimalnym (10%) i konsensem częściowym, tj. między maksymalnym a minimalnym (70%)<sup>86</sup>. Przytoczone wskaźniki procentowe wskazują wyraźnie na fakt wzrastającego dissensu, a co więcej, że dissens ten stanowi element konstytutywny wiary w społeczeństwie rozwiniętym.

To samo zjawisko zaobserwował P. M. Zulehner, jednakże przy swoim opisie i interpretacji posłużył się odmienną terminologią. Opierając się na studiach socjologicznych z różnych krajów, a zwłaszcza z Austrii, przeprowadził on następującą typologię ze względu na stosunek ludności do religii: a) nie-chrześcijananie ok. 5%, b) chrześcijanie kościelni (bierni 10—15% i czynni 5—10%), c) chrześcijanie z wyboru ok. 75%<sup>87</sup>. Na szcze-

<sup>83</sup> R. Otto, *Świętość* (tłum. z niem. B. Kupis), Warszawa 1968, 55.

<sup>84</sup> Por. Milanese, dz. cyt., 107.

<sup>85</sup> Riess, dz. cyt., t. 1 56—159.

<sup>86</sup> Tamże, 100, 107, 110.

<sup>87</sup> Zulehner, dz. cyt., 19—25.

gólną uwagę zasługuje kategoria ostatnia, która charakteryzuje się nie tyle wyborem, ile raczej kwestionowaniem lub negowaniem treści religijnych. Typowymi bowiem cechami są dla niej względnie silny dystans w stosunku do Kościoła, częściowa identyfikacja z Kościołem oraz „odkościelnienie” (subiektywizacja i indywidualizacja) religijności. Kategoria ta zdradza tendencję do dalszego „odkościelnienia”, a nawet „odchrześcijanienia” i stanowi istotny komponent społeczeństwa rozwiniętego.

W Polsce brak tego typu badań obejmujących cały kraj i szeroki zakres pytań. W tej sytuacji trzeba odwołać się do badań o mniejszym zasięgu, biorąc pod uwagę np. rejony uprzemysłowione. Na przykładzie wiejskiego rejonu uprzemysłowionego Płocka, J. Mariański wykazał, że w 1967 r. postawy wobec wiary kształtowały się następująco: katolicy o pełnej religijności kościelnej — 18,7%, katolicy o niepełnej religijności kościelnej — 67,3%, katolicy o religijności selektywnej — 14%. Jak widać, zróżnicowanie tych postaw jest znaczne. Trudno powiedzieć, czy dawniej sytuacja w tym zakresie przedstawiała się lepiej. Można jednak zasadnie przypuszczać, że im bardziej tradycyjne środowisko społeczne, tym mniejsze zróżnicowanie postaw religijnych. Charakterystyczne jest jednak, że badania zrealizowane w tym samym rejonie w 1976 r. ukazały jeszcze większe zróżnicowanie tych postaw, a mianowicie: katolicy o pełnej religijności kościelnej — 6,1%, katolicy o niepełnej religijności kościelnej — 68,8%, katolicy o religijności selektywnej — 19,7%, katolicy religijnie obojętni — 5,4%<sup>38</sup>. Sygnalizowane przemiany, co prawda, dokonały się w rejonie intensywnej industrializacji, niemniej kierunek tych przemian jest wyraźny i nie budzi wątpliwości.

Z kolei badania zrealizowane w Nowej Hucie (1970), Płocku (1969) i Puławach (1969) wskazują na podobne zjawisko, choć przy jego analizie posłużono się odmienną typologią, mianowicie: katolicy o religijności pogłębionej 10—15%, katolicy o religijności tradycyjnej 40—45%, katolicy o religijności selektywnej ok. 30%, osoby religijne obojętne i niewierzące 15—20%<sup>39</sup>. Pierwsze dwie z tych kategorii katolików w zasadzie nakładają się na wyróżnione przez Mariańskiego kategorie katolików o pełnej i niepełnej religijności kościelnej, pozostałe zaś dwie nie budzą wątpliwości. Ogólnie można by więc przyjąć, że w środowisku miejskim jeszcze bardziej upowszechniają się postawy selektywne wobec religii. W ten sposób jasne jest, że proces, który stanowi główną tendencję przemian religijności na Zachodzie, coraz wyraźniej zaznacza się także wśród katolików polskich. Krótko mówiąc, problem konsensu wiary także w Polsce jest realny i nie może być obojętny dla duszpasterstwa.

Zasygnalizowany proces przemian religijności instytucjonalnej w świadomości katolików, charakteryzujący się przejściem od jedności do pluralizmu wiary, ujawnia fakt szerzenia się herezji w Kościele katolickim (grec. *hairesis* — wybór). Chodzi tu jednak nie tyle o herezję formalną, ile raczej o herezję materialną, która polega na kwestionowaniu lub negowaniu treści religijnych, ale bez świadomego i dobrowolnego przeciwstawiania się dogmatom<sup>40</sup>. Jak wyjaśnia K. Rahner, większość współ-

<sup>38</sup> J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w warunkach industrializacji*, Chrześcijaństwo w świetle 11 (1979) nr 76, 60.

<sup>39</sup> W. Piwoński, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym — studium socjologiczne*, Warszawa 1977 360—364.

<sup>40</sup> POT. O. Karrer, *Häresie*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (hrsg. von H. Fries), München 1962, 616.

czesnych heretyków, mimo faktycznego odejścia od oficjalnej doktryny religijnej, nie chce odłączyć się od Kościoła i życia Kościoła<sup>41</sup>.

2. Drugi z postawionych powyżej problemów właściwych dla społeczeństwa rozwiniętego, dotyczy wyspecjalizowanych podmiotów socjalizacji religijnej, oddziałujących na wszystkie fazy życia ludzkiego, czyli podmiotów permanentnej socjalizacji religijnej. Jak zaznaczono poprzednio, podstawową słabością Kościoła w społeczeństwie rozwiniętym jest z jednej strony brak oparcia w „całościowym” społeczeństwie z uwagi na sekularyzację, specjalizację i pluralizm, z drugiej zaś niedobór wyspecjalizowanych struktur religijnych, które byłyby w stanie zapewnić nie tylko kontynualność życia religijnego, ale także oddziaływać na wierzących w kierunku wychowania do dojrzałości religijnej. Przyjrzyjmy się bliżej sytuacji w tym zakresie.

Obecnie wiele uwagi poświęca się religijnej funkcji rodziny. W świetle najnowszych badań psychologów i socjologów nie ulega już wątpliwości, że rodzina poprzez wykonywanie pewnych ćwiczeń i praktyk religijnych, pełni niezastąpioną rolę w religijnej socjalizacji dziecka. M.in. F. Neidhardt wskazuje na trzy formy przenoszenia z rodziców na dzieci religijnych wartości i wzorów zachowań<sup>42</sup>: a) Rodzice spełniają dla dzieci funkcję wzoru, co dokonuje się przez bezpośrednie obcowanie z nimi. W zależności od tego, jaki mają oni obraz wychowania, stosują odpowiednie nakazy lub zakazy, sankcje, pochwały lub kary i kształtują pożądane zachowanie u dzieci. b) Rodzice mogą przekazywać dzieciom wartości i wzory zachowań w formie przykładu, bez specjalnego pedagogicznego wpływu. „Rodzice są dla swoich dzieci — pisze ten autor — najwcześniejszym i z reguły najbardziej wpływowym modelem życia. Dzieci przejmują bezpośrednio z życia rodziców ... istotne części rodzicielskich zachowań przez naśladownictwo oraz poszukiwanie identyfikacji”<sup>43</sup>. c) Rodzice pełnią wreszcie rolę pośrednictwa w nawiązywaniu przez dzieci kontaktów z zewnątrzrodzinnymi podmiotami socjalizacji, jak sąsiedztwo, grupy rówieśnicze, Kościół, szkoła, organizacje. Wymienione przez Neidhardta formy socjalizacji rodzinnej rozciągają się na cały okres dzieciństwa. Szczególnie są one jednak skuteczne w najwcześniejszej fazie rozwoju, tj. przed wejściem dziecka w inne środowiska socjalizacyjne. Ogólnie przyjmuje się, że w tym czasie dokonuje się „pierwsze socjo-kulturowo-religijne narodzenie”<sup>44</sup>. Rodzina bowiem, będąc wówczas jedynym środowiskiem wychowawczym, posiada wyjątkowe warunki i szanse przekazywania dzieciom religijnych wartości i wzorów zachowań. Na tym tle nieuzasadniony jest pogląd, że rodzina nie powinna narzucać dziecku żadnego światopoglądu, lecz czekać aż dorosnie i samo dokona wyboru. Podkreślając tutaj niezastąpioną rolę rodziny w procesie religijnej socjalizacji dziecka, nie trzeba jednak zapominać, że jest ona zależna przede wszystkim od postawy i zachowania rodziców, a ściślej, od ich uczestnictwa w życiu szerszych grup religijnych oraz od ich religijnego oddziaływania bądź bezpośredniego (np.

<sup>41</sup> K. Rahner, *Schisma in der katholischen Kirche?*, w: *Schriften IX*, Einsieden 1970, 449.

<sup>42</sup> F. Neidhardt, *Schichtspezifische Elterneinflüsse im Sozialisationsprozess*, w: Wurzbacher (Hg.), *Die Familie als Sozialisationsfaktor*, Stuttgart 1968, 181.

<sup>43</sup> Tamże, 181.

<sup>44</sup> H. Carrier, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Rome 1966, 107.

przez przestrzeganie tradycji religijnych w rodzinie), bądź pośredniego (np. przez kierowanie się w życiu religijną orientacją wartości)<sup>45</sup>.

Trzeba podkreślić, że rodzina, chociaż posiada dużą szansę religijnego oddziaływania na nową generację, to jednak w kontekście społeczeństwa pluralistycznego część rodzin ją świadomie porzuciło, a część zaniedbało. Niewiara lub obojętność religijna rodziców wpływa wyraźnie na areli-gijność młodego pokolenia<sup>46</sup>. Co więcej, te rodziny, które w miarę intensywnie spełniają religijną funkcję, często czynią to w sposób selektywny, tzn. bardziej według kryteriów subiektywnie odczuwanych potrzeb oraz zgody i wyboru rodziców co do treści religijnej socjalizacji, aniżeli według kryteriów Kościoła. L. A. Vaskovics zjawisko to określa jako „ubogą socjalizację”<sup>47</sup>, wskazując przy tym na pewną samodzielność rodziny w przekazywaniu wartości i wzorów religijnych zachowań.

Niezależnie od szans i słabości rodziny w pełnieniu religijnej funkcji, faktem jest, że jej oddziaływania nawet najbardziej intensywne w dziedzinie życia religijno-kościelnego nie są wystarczające. Chcąc to wykazać, należy odwołać się do osiągnięć psychosocjologii religii. Otóż, jak zauważa m.in. D. Claessens, w socjalizacji religijnej należy odróżnić podstawowe orientacje religijne od modeli zachowań religijnych<sup>48</sup>. Pierwsze z nich są internalizowane względnie wcześniej, jeszcze w wieku dziecięcym. Internalizacja ich dokonuje się wraz z kształtowaniem sumienia dziecka. Orientacje te mają duże, jeśli nie rozstrzygające znaczenie dla późniejszego ukierunkowania zachowań, gdyż funkcjonują jako trwałe dyspozycje. Poniekąd stanowią one filtr, poprzez który człowiek ustosunkowuje się do treści przekazywanych przez różne świeckie czynniki i podmioty socjalizacji. Z kolei modele zachowań religijnych wdrażane dziecku, nie posiadają już tej trwałości, ponieważ opierają się na normach społecznych, uwarunkowanych kontekstem społeczno-kulturowym. Stabilność ich w dużej mierze zależy od trwałości środowiska społecznego, które jednakże w społeczeństwie pluralistycznym ulega ciągłej zmianie. W konsekwencji modele te mogą ulegać deformacji, a nawet zanikać.

Opierając się na powyższym rozróżnieniu można przyjąć, że socjalizacja religijna w rodzinie ma decydujące znaczenie, gdy chodzi o internalizację pierwszych, podstawowych orientacji religijnych, nie jest jednak wystarczająca, gdy chodzi o normy i modele religijnych zachowań. Obok niej, również doniosłą rolę w kontynuacji życia religijnego, a tym bardziej w wychowaniu do dojrzałej religijności, spełniają podmioty socjalizacji permanentnej. Co więcej, brak podtrzymywania i ugruntowywania przez te podmioty modeli zachowań religijnych może prowadzić do zaniku podstawowych orientacji religijnych. Przykładem mogą tu być te osoby, które wprawdzie przejęły kulturę religijną rodziny, niemniej nie kontynuowały jej w środowisku pozarodzinnym, przez co stały się religijnie obojętne. Zarzucają modele religijnych zachowań, z czasem tracą także podstawowe orientacje religijne.

<sup>45</sup> Por. W. Piwowarski, *Przemiany religijnej funkcji rodziny — problematyka i hipotezy*, Studia Warmińskie 11 (1974), 405—453.

<sup>46</sup> Por np. O. Schreuder, *Kirche im Vorort. Soziologische Erkundung einer Pfarrei*, Freiburg 1962, 328; K. Dobbelaere, *Sociologische analyse von de katholiciteit*, Antwerpen 1966, 329; L. A. Vaskovics, *Familie und religiöse Sozialisation*, Wien 1970, 211nn.

<sup>47</sup> Tamże, 351.

<sup>48</sup> D. Claessens, *Familie und Wertsystem*, Berlin 1962, cyt. za Boos-Nünning, *Golomb*, dz. cyt., 65—66.



Zasygnalizowana tutaj szczególna labilność modeli religijnych zachowań w społeczeństwie pluralistycznym z uwagi na wpływ różnych instytucji wyspecjalizowanych, które narzucają członkom społeczeństwa odmienne i różnorodne modele zachowań, wskazuje wyraźnie na potrzebę wielości wyspecjalizowanych podmiotów religijnej socjalizacji i jej kontynuacji. U. Boos-Nünning i E. Golomb, analizując ten problem, szczególnie uwagę zwracają na wsparcie wierzącego przez religijne otoczenie tak w sferze życia publicznego, jak i prywatnego. M.in. piszą oni: „silna kościelno-religijna więź w naszych czasach potrzebuje ustawicznej stabilizacji przez kontakty środowiskowe lub wyrażając to inaczej, stopień religijności jednostki jest w dużej mierze zależny od religijnego środowiska jej otoczenia”<sup>49</sup>. Zdaniem ich, w społeczeństwie pluralistycznym wzrosła, w porównaniu z religijną socjalizacją w rodzinie, rola tego otoczenia. Co więcej, w wielu przypadkach właśnie otoczenie jest warunkiem *sine qua non* kontynuacji i trwania religijności wśród młodzieży i starszych. Badania socjoreligijne wykazały, że w otoczeniu wierzącego najważniejszą rolę odgrywa kapłan-duszpasterz, a następnie świeccy — wierzący i praktykujący<sup>50</sup>. Jak z tego widać, socjalizacja religijna młodzieży i dorosłych wymaga częstych kontaktów w płaszczyźnie religijnej. Wskazuje to na potrzebę rozwijania życia wspólnotowo-religijnego (wspólnoty, organizacje, kręgi itp.), co nie jest łatwe w Polsce z uwagi na warunki prowadzenia duszpasterstwa i na charakter religijności (masowej, ale zarazem indywidualistycznej).

Z kolei gdy chodzi o podstawowe orientacje religijne, to z pewnością mają one większą trwałość, niemniej sytuacja pluralizmu kulturowego i związane z nią współzawodnictwo w dziedzinie światopoglądowej, nie sprzyja utrzymaniu się ich bez dostatecznego pogłębienia. Wiąże się to z wychowaniem do dojrzałości religijnej, podejmowania umotywowanych decyzji i wyborów. W tym zakresie konieczne jest również oddziaływanie wyspecjalizowanych podmiotów socjalizacji religijnej i jej kontynuacja. Dotychczasowe wpływy Kościoła na świadomość religijną wierzących, zwłaszcza młodzieży i dorosłych są niewystarczające. W Polsce, mimo organizowania różnych akcji religijnych, obejmujących głównie sferę zachowań religijno-moralnych ludności katolickiej, sfera świadomości religijnej jest raczej zaniedbana, co stanowi poważne zagrożenie dla przyszłości religii. Przemiany kulturowo-społeczne znajdują odbicie w osobowości społecznej. Człowiek ciągle znajduje się w procesie „kulturowego rodzenia”, co sprawia, że zmienia się jego mentalność, potrzeby i problemy, na które Kościół przy dotychczasowych metodach i formach oddziaływania nie jest w stanie udzielić adekwatnej odpowiedzi. Przykładem może tu być zanalizowany powyżej problem konsensu wiary. Problem ten zasługuje obecnie na baczną uwagę, dyskusję, a przede wszystkim na pastoralną reakcję Kościoła. Chodzi zwłaszcza o tworzenie różnych struktur religijnych rozwijających inicjatywy w dziedzinie przepowiadania i katechezy. Przykładem może tu być katecheza dorosłych w całym bogactwie form występujących w diecezji katowickiej. Ten rodzaj oddziaływania religijnego w pewnej mierze warunkuje nie tylko pogłębienie świadomości religijnej katolików, ale także aktywizację życia religijnego w całej parafii. W *Uchwałach I Synodu Diecezji Katowickiej* świadomość ta została wyraźnie sprecyzowana:

<sup>49</sup> Tamże, 104.

<sup>50</sup> Tamże, 161 n.

„Ważną potrzebą chwili — czytamy tam — staje się katecheza dorosłych. Zrodzona z troski o ugruntowanie i umocnienie wiary oraz budzenie ducha apostołskiego u jak najszerzego ogółu wiernych, przede wszystkim jednak w rodzinach, zdąża katecheza dorosłych tym samym do ożywienia wspólnoty parafialnej”<sup>51</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Powyższe analizy zmierzały do ukazania zmian w kontekście społeczno-kulturowym i ich wpływu na procesy religijnej socjalizacji. Zmiany te jakkolwiek są oczywiste, to jednak nie zawsze dostatecznie uświadomiane. Wiąże się to prawdopodobnie z przekonaniem o specyfice polskiej religijności oraz z „samozadowoleniem” Kościoła tryumfującego, który — mimo laicyzacji spontanicznej — oddziałuje na „całościowe” społeczeństwo. Nie kwestionując tego typu działalności pastoralnej, trzeba mieć jednakże na uwadze rodzący się pluralizm, zwłaszcza kulturowy, związany z procesami sekularyzacji, czyli laicyzacji spontanicznej. Właśnie ta nowa sytuacja, podobna do tej, jaka występuje w społeczeństwach wysoko rozwiniętych świata zachodniego, sprawia, że poniekąd na nowo trzeba postawić problemy religijnej socjalizacji, zwłaszcza zaś przemyśleć potrzebę tworzenia wyspecjalizowanych podmiotów religijnej socjalizacji i ich oddziaływania na świadomość religijną katolików.

Poczynione powyżej uwagi nie miały na celu podawania gotowych rozwiązań pastoralnych z punktu widzenia socjologii religii. Dyscyplina ta bowiem sama z siebie nie jest kompetentna w dziedzinie pastoralnej, gdzie chodzi o organizację działania oraz o normatywne modele, programy i metody działania. Natomiast jest w stanie ukazać sytuację, postawić problemy i sformułować hipotezy. Wszystko to może być pomocne dla działalności pastoralnej Kościoła, opartej z jednej strony na przesłankach teologicznych, z drugiej zaś na rzetelnym rozeznaniu sytuacji. Chodzi wszakże o działalność Kościoła „tu i teraz”, a co więcej, o działalność nie tylko w perspektywie przeszłości, lecz przede wszystkim w perspektywie przyszłości.

---

<sup>51</sup> *Wiara, Modlitwa i Życie w Kościele Katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej*, Katowice—Rzym 1976, 32.

## **DIE RELIGIÖSE SOZIALISATION IN EINER ENTWICKELTEN GESELLSCHAFT**

### Z u s a m m e n f a s s u n g

Durch Sozialisation versteht man die Gesamtheit gegenseitiger Beeinflussung zwischen bestimmten Personen. Durch diese Beeinflussung übergibt die Gesellschaft den weiteren Generationen ihre Kultur und ihr Verhalten, die notwendig sind zur Integration in die Gesellschaft. Es ist ein sozio-kultureller Prozess, in dem verschiedene Interaktionen vorkommen. Manchmal wird die Sozialisation mit der Erziehung identifiziert, das stimmt jedoch nicht ganz, denn Sozialisation ist ein automatischer und spontaner, die Erziehung dagegen ist ein zielbewusster und systematischer Prozess.

Dem Autor geht es in seiner Abhandlung um das Verhältnis zwischen der Sozialisation und der Erziehung, das sich in einem sozio-kulturellem und religiösem Kontext entwickelt.

In weiteren Ausführungen befasst sich der Verfasser mit den wichtigsten Problemen der religiösen Sozialisation. Es geht um ihren religiösen Inhalt und um die Frage, wer sie tradieren soll. In jedem Fall ist es nicht so sehr ein Problem der Religionssoziologie, sondern der Pastoraltheologie, wo es sich um die Organisation der Pastoral, um normative Modelle, Programme und Methoden handelt.