

KS. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI

## PERMANENTNA SOCJALIZACJA RELIGIJNA JAKO PROBLEM PASTORALNY

Współcześnie coraz częściej zwraca się uwagę na problem religijnej socjalizacji jako na centralny problem duszpasterstwa. Wiąże się to ze zmianami dokonującymi się w kontekście społeczno-kulturowym, zwłaszcza w społeczeństwach objętych intensywnymi procesami uprzemysłowienia i urbanizacji. Problem ten sprówdza się do pytania o mechanizmy i podmioty socjalizacji religijnej, mianowicie, czy i o ile są one wystarczające, adekwatne i skuteczne w zmieniających się warunkach życia i aktywności ludzi „tu i teraz”. Znalezienie odpowiedzi na to pytanie niewątpliwie wymaga studiów interdyscyplinarnych.

Poniżej problem religijnej socjalizacji zostanie zanalizowany w aspekcie socjologicznym. Trzeba jednak od razu podkreślić, że podjęte rozważania są niewystarczające dla duszpasterstwa z uwagi na to, że socjologia religii nie jest nauką, która „sama przez się” mogłaby wpływać na zmianę kierunków i metod działania pastoralnego. Niemniej pozwala „zrozumieć” aktualną sytuację, ukazując co, jak i dlaczego się dzieje oraz wskazując na perspektywę dalszego rozwoju w zmieniających się warunkach społeczeństw. W szczególności przedmiotem analiz w tym aspekcie będą tutaj zmiany w kontekście społeczno-kulturowym, a ściślej, zmiany w kontekście społeczeństwa pluralistycznego i ich wpływ na procesy religijnej socjalizacji.

Przystępując do omówienia kontekstu społeczeństwa pluralistycznego, najpierw zwrócimy uwagę na pewien model teoretyczny lub „typ idealny” tego społeczeństwa. Nie trzeba dodawać, że ten model czy typ zawiera tylko pewne cechy ogólne, które jednak weryfikują się w każdym istniejącym społeczeństwie uznanym za pluralistyczne. Nie podważa to faktu występowania w konkretnej rzeczywistości społecznej pewnych cech specyficznych dla takiego społeczeństwa, np. dla współczesnego społeczeństwa polskiego. Gdy chodzi o cechy ogólne, łatwiej można je uchwycić przez porównanie dwóch modeli (typów) społeczeństw

niż dla każdego z osobna. Spośród tych cech socjologowie wymieniają najczęściej następujące:<sup>1</sup>

a) Podział pracy. Społeczeństwo tradycyjne odznacza się małym stopniem zróżnicowania statusów-ról, opartych na cechach „naturalnych”, jak płeć i wiek. Społeczeństwo pluralistyczne zaś odznacza się wysokim stopniem zróżnicowania statusów-ról, opartych na cechach nabytych, jak pozycja społeczna, zawód, wykształcenie itd. Wiąże się to z procesem podziału pracy i zjawiskami pochodnymi, a m.in. z otwartością systemu stratyfikacji społecznej, mobilnością horyzontalną i wertykalną, rozwojem komunikacji, oddzieleniem miejsca zamieszkania od miejsca pracy.

b) Stosunki społeczne. W społeczeństwie tradycyjnym ograniczają się do małych wspólnot (rodzina, sąsiedztwo, społeczność lokalna) oraz są nacechowane partykularyzmem i społeczną izolacją. W konsekwencji współzawodnictwo i konflikty zachodzą w minimalnym stopniu. Podobnie możliwości zmiany i społecznej mobilności są niewielkie. Społeczeństwo pluralistyczne zaś opiera się na wyspecjalizowanych, jednofunkcyjnych grupach celowych. Wielkość tych grup o odmiennych interesach prowadzi do konkurencji i współzawodnictwa, a w konsekwencji do konfrontacji — konfliktu — dialogu.

c) Konsensus. W społeczeństwie tradycyjnym konsensus dotyczący wspólnych wartości, norm i wzorów zachowań jest bardzo duży, a nawet w określonej mierze spontaniczny. Integrację tego społeczeństwa ułatwiają funkcjonowanie homogenicznej i jednolitej kultury oraz oddziaływanie sił tradycji. W społeczeństwie pluralistycznym zaś konsensus dotyczący wspólnych wartości, norm i wzorów zachowań jest niewielki. Pojawia się bowiem wielość i różnorodność systemów znaczenia oraz partykularnych norm i wzorów zachowań, co wiąże się z pluralizmem społeczno-kulturowym<sup>2</sup>. Sytuacja ta sprzyja osobistym wyborom, ale zarazem dewiacjom i konfliktom. Redukcja tych ostatnich, a w konsekwencji osiągnięcie konsensu dokonuje się przez zinstytucjonalizowane systemy kontroli społecznej (przepisy, umowy, kary, nagrody). Zbiu-

<sup>1</sup> Por. np. G. Milanesi. *Sociologia della religione*. Torino 1973 s. 34.

<sup>2</sup> Pluralizm jest zjawiskiem społeczno-kulturowym. Pluralizm społeczny (strukturalny) polega na wielości wyspecjalizowanych instytucji, wypełniających jedną, znaczącą funkcję. Pluralizm kulturowy polega na wielości i różnorodności „systemów znaczeń”, czyli zbiorów poglądów, które ujmują „całościowo” wszelkie doświadczenia człowieka oraz wszystkie zakresy jego działalności i nadają im ogólny sens. Inaczej te systemy znaczeń można określić jako światopoglądy lub filozofie życia. Nosicielami ich są jednostki ludzkie, a w społeczeństwach, w których występuje pluralizm strukturalny, również wyspecjalizowane instytucje. Jak z tego wynika, pluralizm kulturowy ujawnia się w dwóch porządkach: subiektywno-świadomościowym i społeczno-strukturalnym.

rokratyzowane, sformalizowane i zrjonalizowane struktury organizacyjne mogą posunąć się nawet do stosowania przemocy, gdy chodzi o zapewnienie konsensu różnym systemom czy subsystemom społeczeństwa.

d) **Socjalizacja.** W społeczeństwie tradycyjnym zasadniczo brak jest wyspecjalizowanych podmiotów socjalizacji. Kulturowe dziedzictwo rozumiane „całościowo” jest przekazywane nowej generacji przez grupy naturalne, jak np. rodzina. Jednostki ludzkie przyjmują to dziedzictwo bez większych konfliktów, opierając się na autorytecie władzy i tradycji. W społeczeństwie pluralistycznym zaś socjalizacja dokonuje się za pośrednictwem wyspecjalizowanych podmiotów (grup, instytucji społecznych), które — obok pewnego „jądra” wspólnych wartości tradycyjnych — przekazują różne, właściwe im systemy znaczenia. Jednostki ludzkie mają przy tym możliwość przeciwstawiania się podmiotom socjalizacji, dokonywania wyborów i podejmowania wolnych decyzji. Często jednak instytucje, które posiadają większą relewancję w społeczeństwie, a przez to mają silniejszą władzę społeczną, stosują przymus i wywierają nacisk na przyjęcie ich własnych systemów znaczenia. W pewnym stopniu wytwarza się hierarchia różnych instytucji, gdy chodzi o wpływ na jednostki ludzkie w zakresie narzucania im własnych systemów znaczenia.

Wymienione cechy, związane z modelem czy typem społeczeństwa pluralistycznego, mają zastosowanie we wszystkich społeczeństwach, niezależnie od ustroju społecznego. Pluralizm bowiem jest charakterystyczny dla społeczeństw objętych intensywnymi procesami uprzemysłowienia i urbanizacji. Poszukując początków pluralizmu, trudno byłoby jednak przyjąć, że wytworzyły go dopiero wymienione wyżej procesy. Na powstanie pluralizmu z pewnością miały wpływ różne czynniki. Intensywna industrializacja i urbanizacja jedynie przyczyniły się do jego upowszechnienia, pogłębienia i przyspieszenia. P. Berger i Th. Luckmann podkreślają, że globalną, historyczną siłą prowokującą pluralizm był proces sekularyzacji, czyli proces stopniowego wyzwalamia się społecznych sektorów spod panowania religijnych instytucji i systemów znaczenia<sup>3</sup>. Tak pojęta sekularyzacja jest przeciwieństwem dawnej sakralizacji czy monopolizacji społeczeństwa tradycyjnego. Występuje wszędzie tam, gdzie społeczno-kulturowy kontekst sprzyja osobistym wyborom, przynajmniej w sensie powiedzenia „tak” lub „nie” wobec dotychczasowej tradycji religijnej. Sekularyzacja zatem *ab initio* zawiera plu-

<sup>3</sup> *Secularization and Pluralism. Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie.* Vol.2. Köln u. Opladen 1966 s. 74.

ralizm, nawet gdy nie ma jeszcze instytucjonalnie zorganizowanych systemów znaczenia, co wiąże się z wysoko rozwiniętym społeczeństwem<sup>4</sup>.

Proces sekularyzacji oznacza dla Kościoła z jednej strony stopniową utratę wpływów na „całościowe” społeczeństwo, z drugiej zaś kształtowanie się sytuacji współzawodnictwa, konkurencji między religijno-kościelnymi a świeckimi systemami znaczenia. Wspomniany spadek wpływów związany jest z rozdziałem Kościoła od państwa oraz z autonomizacją różnych segmentów społeczeństwa (polityka, nauka, gospodarstwo, kultura itd.). Państwo nie jest już dla Kościoła „pomocnym ramieniem” ani też nie przyznaje mu statusu religii dominującej. Co więcej, państwo w krajach zachodnich stało się rzecznikiem pluralizmu; znalazło to wyraz w aprobachie i faworyzowaniu procesów emancypacyjnych tak w aspekcie społecznym, czyli strukturalnym (autonomia różnych zakresów życia społecznego), jak i w aspekcie kulturowym (wielość i różnorodność systemów znaczenia). Kościół natomiast stał się jednym z subsystemów społeczeństwa, przez co utracił niektóre funkcje, jakie dawniej wypełniał w skali „całościowego” społeczeństwa, np. funkcję monopolizacji, integracji, wychowania, kontroli. Obecnie Kościół znajduje się na etapie poszukiwania nowych funkcji, bardziej adekwatnych do społeczeństwa pluralistycznego, przy czym nie koncentruje się na własnych przywilejach i ich obronie, lecz raczej na popieraniu wartości ogólnoludzkich, narodowych, humanistycznych, które mają swe źródło w Ewangelii.

W Polsce, w przeciwieństwie do Zachodu, sytuacja jest nieco odmienna z uwagi na specyfikę ustrojową. Rozdział Kościoła od państwa jest wynikiem nie tyle procesów sekularyzacji, ile raczej określonych założeń ideologicznych państwa. Sytuacja ta — mimo intensywnych procesów industrializacji i urbanizacji — nie sprzyja pluralizmowi strukturalnemu; przeciwnie, prowadzi do oddziaływania na „całościowe” społeczeństwo. Jak się wydaje, przyczynia się do podtrzymania tradycyjnych funkcji Kościoła w społeczeństwie polskim.

Z kolei autonomizacja polega na emancypacji różnych subsystemów społeczeństwa spod „panowania” Kościoła. Znajduje to wyraz w znikaniu tzw. struktur mieszanych (horyzontalnych i wertykalnych), włączonych dawniej w „całościowy” system oddziaływania Kościoła na społeczeństwo<sup>5</sup>. Struktury te pełniły dwojakie funkcje — własne („świeckie”) i zapożyczone („kościelne”). Proces emancypacji polega na zacieś-

<sup>4</sup> Tamże s. 74-75.

<sup>5</sup> Por. E. Pin. *La paroisse catholique. Les formes variables d'un systeme social.* Rome 1968 s. 139 n.

nianiu się tych struktur wyłącznie do własnych funkcji<sup>6</sup>. Co więcej, różne subsystemy społeczeństwa stają się nosicielami własnych systemów znaczenia, norm i wzorów zachowań. W konsekwencji przestają podtrzymywać wartości wspólne globalnego społeczeństwa, a w tym także wartości religijne. Kościół nie znajduje już w nich oparcia, co oznacza, że nie może oczekiwać od społeczeństwa jako całości podtrzymywania i przekazywania wartości religijnych, czyli wsparcia w zakresie religijnej socjalizacji. Jest to następstwem kształtowania się pluralizmu — podstawowej tendencji społeczeństw rozwiniętych.

W Polsce proces emancypacji kształtuje się inaczej niż w społeczeństwach zachodnich. Emancypacja subsystemów spod wpływów Kościoła dokonuje się w warunkach upowszechniania ideologii laicyzmu i laicyzacji kierowanej. W konsekwencji te subsystemy nie są nosicielami własnych systemów znaczenia, lecz jednego systemu znaczenia preferowanego przez państwo socjalistyczne. Sytuacja ta sprzyja kształtowaniu się postaw „między Kościołem i państwem”, a więc postaw indywidualnych.

Wreszcie skutkiem sekularyzacji jest wielość i różnorodność systemów znaczenia nie tylko świeckich, ale i religijnych. Świeckie systemy znaczenia związane są z różnymi sektorami i instytucjami społeczeństwa, jak polityka, nauka, czas wolny itd., zaś religijne systemy znaczenia z przemianami w instytucjach religijnych. Gdy chodzi o te ostatnie, szczególnie interesujące jest odchodzenie mas wierzących od religijności tradycyjnej i poszukiwanie światopoglądu religijnego bardziej adekwatnego do potrzeb psychicznych i duchowych. Socjologowie traktują to jako przejście od religijności konwencjonalnej do religijności operatywnej<sup>7</sup>. W tendencji tej ujawnia się zjawisko prywatyzacji, subiektywizacji i indywidualizacji religii. Jest to zarazem problem selektywności postaw religijnych oraz poszukiwania własnych legitymizacji dla wyznawanego światopoglądu religijnego. Być może przyczyną tego jest postępujący proces racjonalizacji i związana z nim mentalność techniczna. Na tym tle dokonuje się rozkład tradycyjnego systemu wierzeń religijnych oraz tracą na znaczeniu legitymizacje oparte na aurytecie Kościoła i Tradycji. Mając na uwadze wielość i różnorodność systemów znaczenia, wspomniani autorzy Berger i Luckmann mówią

<sup>6</sup> Kościół katolicki przez dłuższy okres przeciwstawiał się wspomnianemu procesowi autonomizacji „świata”: w końcu jednak pogodził się z zaistniałą sytuacją i dal temu wyraz na Soborze Watykańskim II w Konstytucji *Gaudium et spes*.

<sup>7</sup> Por. *Investigating religious change. A research Proposal*. W: *The contemporary Metemorphosis of Religion?* C.I.S.R. Lille 1973 s. 24.

o sytuacji rynku światopoglądowego<sup>8</sup>, na którym współzawodniczą ze sobą różne instytucje, prezentując odmienne, często sprzeczne systemy znaczenia, z drugiej zaś konsumenci dokonują wyborów w zależności od jakości oferowanego produktu i uświadamianych potrzeb psychicznych i duchowych. Należy jednak podkreślić, że szeroki wachlarz tolerancji i wolności w zakresie wyboru systemów znaczenia rodzi obojętność, względność i niepewność zachowań. Już ten fakt wskazuje na konieczność ciągłej socjalizacji zmierzającej do wychowania dojrzałych osobowości z własną, indywidualną motywacją oraz kooperacji jednostek ludzkich „inaczej” myślących w zakresie podstawowych wartości uznanych za doniosłe dla danego społeczeństwa.

W Polsce, gdzie współzawodniczą ze sobą na arenie rynku światopoglądowego dwa oficjalne systemy znaczenia, sytuacja przedstawia się inaczej niż w krajach zachodnich. Z jednej strony centralnym problemem obydwu tych systemów jest zapewnienie konsensu w szerokim zakresie, co nie jest łatwe w kształtującym się społeczeństwie pluralistycznym. Z pewnością łatwiej byłoby zapewnić ten konsens w zakresie doniosłych dla narodu polskiego wartości wspólnych obydwu systemom niż w zakresie wartości dla nich specyficznych. Sygnalizowany problem wskazuje na potrzebę współdziałania między ludźmi, niezależnie od wyznawanego przez nich światopoglądu, we wszystkim, „co albo jest dobre z samej swej natury, albo też do dobrego prowadzi”<sup>9</sup>. Z drugiej strony specyfika rozdziału Kościoła od państwa oraz społecznego (strukturalnego) pluralizmu prowadzi do kształtowania się bardziej niż gdzie indziej wielości i różnorodności systemów znaczenia w płaszczyźnie kulturowej (subiektywnej świadomości), jednakże bez instytucjonalnego wsparcia. Znaczący to, że w społeczeństwie polskim szczególnie upowszechniają się postawy indywidualistyczne, oparte na wzorach osobistego sukcesu. Jak się wydaje, postawy te zdominowały już obydwa wymienione poprzednio oficjalne systemy znaczenia.

Przechodząc obecnie do dziedziny religijno-kościelnej trzeba podkreślić, że w kontekście społeczeństwa pluralistycznego Kościołowi narzucają się dwa problemy, które wymagają niezwłocznego rozwiązania. Pierwszy z nich, to właśnie zagadnienie konsensu dotyczącego centralnych wartości religijno-moralnych, mianowicie, co i jak przekazywać wiernym, aby to uzyskało powszechną aprobatę lub przynajmniej aprobatę większości. To nie jest kwestia rezygnacji z niezmiennych prawd wiary i zasad moralnych, lecz kwestia ich hierarchizacji, motywacji, sposobów przekazu i wdrażania. Należy bowiem liczyć się z tym, że w spo-

<sup>8</sup> Berger, Luckmann, jw. s. 76.

<sup>9</sup> Jan XXIII. *Pacem in terris*. Paris 1963 s. 82.

leczeństwie pluralistycznym szerzą się postawy nieortodoksyjne, zmniejszają się legitymizacje, zmniejsza się zaufanie do autorytetów na korzyść osobistej decyzji i wyboru. Jeszcze w 1959 r. zauważył to teolog uwrażliwiony na wyniki badań socjologicznych: „Chrześcijaństwo — pisze K. Rahner — przestaje być chrześcijaństwem „narybkowym”, a staje się chrześcijaństwem z wyboru”<sup>10</sup>. Autor ma na uwadze nie tylko proces pogłębienia, ale także selektywności postaw religijnych. „Chrześcijaństwo z wyboru” m.in. oznacza, że identyfikacja z religią instytucjonalną staje się mniej lub bardziej częściowa w zależności od przekonań i motywacji wierzących. O tym właśnie myślał B. Wilson, gdy wykazywał, że w dzisiejszej religijności o wiele więcej spotyka się tego, czego życzą sobie wierni, zaś o wiele mniej tego, czego żąda Kościół<sup>11</sup>. Mając na uwadze ten proces subiektywizacji i indywidualizacji religii, Kościołowi nie może być obojętne, co i jak przekazuje wierzącym w procesie religijnej akulturacji.

Drugi problem, to właśnie zagadnienie religijnej akulturacji czy socjalizacji. Przez te pojęcia na ogół rozumie się proces wrastania nowej generacji w specyficzną kulturę społeczeństwa (subkulturę) oraz w specyficzną strukturę społeczeństwa (subsystem) przez przyjęcie określonego systemu znaczenia, norm i wzorów zachowań<sup>12</sup>. Definicja ta ma ogólny charakter, odnosi się jednak w pełni do procesu przekazywania kultury religijnej. Istotne znaczenie ma przy tym internalizacja czy interioryzacja. Występuje ona wówczas, gdy realizacja religijnego systemu znaczenia oraz religijnych norm i wzorów zachowań dokonuje się nie za pomocą zewnętrznych nacisków, lecz dzięki osobistemu wyborowi, motywacjom i zaangażowaniu. W społeczeństwie tradycyjnym, gdzie miała miejsce identyfikacja Kościoła ze społeczeństwem, kultura religijna była przekazywana, jeśli nie przez wszystkie, to z pewnością przez większość podmiotów socjalizacji. Co więcej, proces ten, jak mówią socjologowie, oparty był na „samozrozumiałości kulturowej”<sup>13</sup>. Inaczej sytuacja przedstawia się w społeczeństwie pluralistycznym. Z uwagi na procesy specjalizacji i emancypacji Kościół utracił wiele podmiotów socjalizacji, np. tzw. struktury mieszane, sam zaś nie miał dostatecznej liczby wyspecjalizowanych grup czy instytucji socjalizujących.

<sup>10</sup> *Theologische Deutung der Position der Christen in der modernen Welt*. W: *Sendung und Gande*. Innsbruck—Wien—München 1959 s. 33.

<sup>11</sup> *Religion in Secular Society*. London 1966 (rozdz. I), por. także: W. Riess. *Glaube als Konsens. Über die Pluralität im Glauben*. München 1979.

<sup>12</sup> U. Boos-Nünning, E. Golomb. *Religiöses Verhalten im Wandel*. Essen 1974 s. 63.

<sup>13</sup> L. A. Vaskovics. *Familie und religiöse Sozialisation*. Wien 1970 s. 68.

Przed Kościołem pojawił się niejako na nowo problem przekazu i wdrażania kultury religijnej, inianowicie jakie mechanizmy i instytucje religijne mają zapewnić kontynuację religii i Kościoła. Co więcej, socjalizacja religijna dzieci i młodzieży nie jest już wystarczająca w społeczeństwie pluralistycznym. Społeczeństwo to bowiem oparte na konkurencji i współzawodnictwie stwarza sytuację ciągłego wyboru, podejmowania decyzji, dialogu. Zakłada to troskę Kościoła nie tylko o własne, specyficzne podmioty socjalizacji, ale także o oddziaływanie ich na wszystkie fazy życia człowieka — dzieciństwo, młodość i dojrzałość. Socjalizacja religijna jawi się w społeczeństwie pluralistycznym jako proces życiowy, obejmujący aktualnie żyjące generacje. Słusznie Boos-Nünning i Golomb zwracają uwagę na potrzebę „socjalizacji permanentnej” w Kościele („eine permanente Sozialisation”)<sup>14</sup>. Ta troska o wyspecjalizowane podmioty socjalizacji oraz o permanentną socjalizację stanowi warunek trwania i rozwoju Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym.

W literaturze z zakresu psycho-socjologii religii rozróżnia się między podstawowymi orientacjami religijnymi a wzorami zachowań religijnych<sup>15</sup>. Jak wykazuje Claessens, podstawowe orientacje religijne zostają zinternalizowane względnie wcześnie, 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<sup>16</sup>. Z kolei wzory zachowań religijnych wdrażane w wieku dziecięcym i młodzieńczym nie mają 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 mogą się zmieniać wzory zachowań religijnych. Na podstawie powyższych rozróżnień można przyjąć, że socjalizacja religijna w rodzinie ma decydujące znaczenie, gdy chodzi o internalizację orientacji podstawowych, nie jest jednak wystarczająca, gdy chodzi o normy i wzory zachowań. Obok niej, również doniosłą rolę w kontynuacji religijnej kultury spełniają podmioty socjalizacji permanentnej.

Przyjrzyjmy się najpierw religijnej funkcji rodziny w kontekście społeczeństwa pluralistycznego. W świetle współczesnych badań psychologów i socjologów nie ulega już wątpliwości, że rodzina poprzez

<sup>14</sup> Boos-Nünning, Golomb. jw. s. 64.

<sup>15</sup> Tamże s. 67.

<sup>16</sup> *Familie und Wertsystem*. Berlin 1962. Cytuję za: jw. s. 65-66.



wykonywanie pewnych ćwiczeń i praktyk religijnych pełni niezastąpioną rolę w religijnej socjalizacji dziecka. F. Neidhardt wskazuje na trzy formy przenoszenia z rodziców na dzieci religijnych wartości i wzorów zachowań<sup>17</sup>:

a) Rodzice spełniają dla dzieci funkcję wzoru, co dokonuje się przez bezpośrednie obcowanie z nimi. W zależności od tego, jaki mają obraz wychowania, stosują odpowiednie nakazy lub zakazy, sankcje pochwały lub kary i kształtują pożądane zachowania u dzieci.

b) Rodzice mogą przekazywać dzieciom wartości i wzory zachowań za pomocą demonstracji, 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>18</sup>.

c) Rodzice wreszcie pośredniczą 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. Trzeba jednak podkreślić rolę rodziców w najwcześniejszym okresie życia dziecka, tj. przed wejściem w inne środowiska socjalizacyjne. Otóż przyjmuje się, że w tym właśnie okresie dokonuje się pierwsza religijna socjalizacja, czyli tzw. socjo-kulturowo-religijne narodzenie<sup>19</sup>. Rodzina bowiem, będąc wówczas jedynym środowiskiem wychowawczym, ma wyjątkowe warunki i szanse przekazywania dzieciom religijnych wartości i wzorów zachowań. Podkreślając tę niezastąpioną rolę rodziny w procesie religijnej socjalizacji dziecka, nie trzeba jednak zapominać, że jest zależna przede wszystkim od postawy i zachowań rodziców, a ściślej, od ich uczestnictwa w życiu religijnym szerszych grup religijnych oraz od ich religijnego oddziaływania bądź bezpośredniego (np. przez spełnianie praktyk religijnych, przestrzeganie tradycji religijnych), bądź pośredniego (np. przez kierowanie się w życiu systemem wartości religijnych, tworzenie atmosfery religijnej). Krótko mówiąc, *nemo dat quod non habet*, co można w tym przypadku sparafrazować w ten sposób, że rodzice nie mogą oddziaływać religijnie, jeśli sami nie są religijni.

Jak wykazują badania socjo-religijne przeprowadzone w różnych, bardziej lub mniej pluralistycznych społeczeństwach, rodzina pełni funk-

<sup>17</sup> *Schichtspezifische Elterneinflüsse im Sozialisationsprozess*. W: G. Wurzbacher (hrsg.). *Die Familie als Sozialisationsfaktor*. Stuttgart 1968 s. 181.

<sup>18</sup> Tamże s. 181.

<sup>19</sup> Por. H. Carrier. *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*. Rome 1966 s. 107 nn.

cję religijną, choć nie w takim zakresie i nie w taki sposób, jak ją pełniła w społeczeństwie tradycyjnym<sup>20</sup>. Spośród wysuwanych przez socjologów hipotez warto zwrócić uwagę na następujące:

1. Religijna funkcja rodziny w społeczeństwie pluralistycznym nie jest powszechnym zjawiskiem. Jedne rodziny wypełniają ją całkowicie, inne częściowo, a jeszcze inne wcale. Niemniej religijność dzieci zależy przede wszystkim od religijności rodziców, co oznacza, że im bardziej religijni rodzice, tym bardziej religijne dzieci. Inaczej mówiąc, w tych rodzinach, w których rodzice są religijni, również dzieci są religijne i odwrotnie, rodziny, w których rodzice są religijnie obojętni, również dzieci są religijnie obojętne. Biorąc ten fakt pod uwagę, niektórzy socjologowie mówią o zjawisku „dziedziczenia życia religijnego”<sup>21</sup>.

2. Oddziaływanie rodziny w zakresie przekazywania religijnych wartości i wzorów zachowań dokonuje się w sposób selektywny, tzn. bardziej według kryteriów subiektywnie odczuwanych potrzeb oraz zgody i wyboru rodziców co do treści religijnej socjalizacji, aniżeli według kryteriów Kościoła instytucjonalnego. Inaczej mówiąc, rodzina z jednej strony świadoma swej funkcji religijnej, z drugiej zaś siły oddziaływań socjalizacyjnych, jest w stanie we własnym zakresie i poniekąd autonomicznie, tj. bez nacisku Kościoła wpływać na system wartości i wzorów zachowań swoich członków.

3. Wpływ rodziny jest silniejszy od innych podmiotów socjalizujących (np. szkoły, grup rówieśniczych, środków masowego przekazu), jednakże dotyczy podstawowych orientacji religijnych. Oznacza to, że te orientacje wdrożone dziecku w środowisku rodzinnym stanowią pewną „tamę” czy lepiej „filtr”, poprzez który ustosunkowuje się ono do treści przekazywanych przez wymienione czynniki. Inaczej mówiąc, oddziaływanie tych ostatnich dziecko przyjmuje selektywnie, dzięki trwałości wpływów rodziny.

4. Nawet te rodziny, które w zupełności pełnią religijną funkcję, nie są w stanie zapewnić kontynuacji życia religijnego wśród młodzieży i dorosłych. Stwierdzenie to dotyczy religijnych wzorów zachowań, a w niektórych przypadkach także religijnych orientacji podstawowych. Religijność ich w społeczeństwie pluralistycznym wymaga ustawicznego podtrzymywania przez środowisko społeczne. Prawdopodobnie najważniejszą rolę w tym zakresie pełni kontakt młodzieży i dorosłych z duszpasterzem oraz z członkami tego samego wyznania.

<sup>20</sup> Por. szerzej W. Piwowarski. *Przemiany religijnej funkcji rodziny — problematyka i hipotezy*. „Studia Warmińskie” 11:1974 s. 405-453.

<sup>21</sup> F. Bouliard, J. Rémy. *Pratique religieuse urbaine et région culturelle* Paris 1968 s. 122.

Biorąc pod uwagę powyższe hipotezy, warto przyjrzeć się niektórym wynikom badań nad religijną funkcją rodziny i szerszej pojętą religijną socjalizacją. Tak np. O. Schreuder badał różnice między praktykami religijnymi dzieci i rodziców. Autor ustalił, że 9/10 dzieci praktykuje podobnie jak ich rodzice, tzn. spełnia praktyki religijne. Z kolei 9/10 młodzieży nie uczestniczy w praktykach religijnych, podobnie jak ich rodzice. W wyniku przeprowadzonych analiz Schreuder stwierdził, że podczas gdy młodzież praktykująca ma przeważnie praktykujących rodziców, to młodzież niepraktykująca — niepraktykujących rodziców. Istnieje zatem pozytywna korelacja między praktykami religijnymi rodziców i dzieci<sup>22</sup>. K. Dobbelaere wykazał, że w przypadku, gdy rodzice regularnie spełniają praktyki religijne, 80% synów i 85% córek również regularnie praktykuje; w przypadku zaś, gdy obydwój rodzice praktykują nieregularnie lub tylko jedno z rodziców czasem bierze udział w praktykach religijnych, również dzieci zaniedbują się w wypełnianiu praktyk religijnych; wreszcie, gdy rodzice zarzucili już praktyki religijne, to dzieci są przeważnie niepraktykujące. Autor podkreśla, że związek między praktyką religijną rodziców i synów jest silny, natomiast między praktyką religijną rodziców i córek jest bardzo silny, przy czym silniejsza zależność występuje w relacji matka — córka niż ojciec — syn<sup>23</sup>. L. A. Vaskovics stwierdził, że rodzice, którzy uczestniczą systematycznie w praktykach religijnych, pragną również religijnie wychować swoje dzieci, przykładają dużą uwagę do ich praktyk religijnych, modlą się wraz z nimi itd. W przeciwieństwie do nich, rodzice, którzy zarzucili już praktyki religijne, nie troszczą się również o religijne wychowanie swoich dzieci i nie zabiegają o to, by brały one udział w praktykach religijnych<sup>24</sup>. K. Ryczan, badając trwałość i zmianę tradycji religijnej w środowisku miejskim, wykazał, że im częściej w domach dziadków i w obecnych domach rodzinnych atmosfera rodzinna określana jest jako pobożna, tym częściej dzieci prezentują postawy trwałości tradycji, a w rodzinach mniej pobożnych — postawy zmiany tradycji. Charakterystyczne jest przy tym, że mimo większego nasilenia religijności wśród kobiet, bardziej mężczyźni niż kobiety stanowią czynnik trwałości tradycji religijnej<sup>25</sup>. F. Boulard i J. Remy stwierdzili,

<sup>22</sup> *Kirche im Vorort. Soziologische Erkundung einer Pfarrei*. Freiburg 1962 s. 328.

<sup>23</sup> *Sociologische analyse van de katholiciteit*. Antwerpen 1966 s. 329.

<sup>24</sup> Vaskovics, jw. s. 211 nn.

<sup>25</sup> *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej. Studium socjologiczne na przykładzie wybranej społeczności miejskiej*. Lublin 1978 (Archiwum KUL); por. także K. Siemieński. *Postawy młodzieży szkolnej i pozaszkolnej wobec ciągłości i zmiany tradycji religijnej w środowisku wiejskim*. Lublin 1979 (Archiwum KUL).

że szansa statystyczna praktyk religijnych młodego pokolenia, zależy od autoidentyfikacji religijnej poprzedniego pokolenia. Podobnie jak religijność, tak samo niereligijność jest dziedziczona. Dzieci rodziców niepraktykujących przejawiają postawy areligijne<sup>26</sup>.

Z przytoczonych tutaj badań wynika, że między religijnością rodziców i dzieci istnieje silna zależność. Na tej podstawie można mówić o *continuum* życia religijnego w ramach rodziny. Oznacza to, że przekazane przez rodziców wartości i wzory religijnych zachowań za pomocą odpowiednich ćwiczeń i technik, mają tendencję do trwania w następnym pokoleniu. Powyższe spostrzeżenie odnosi się jednak do tych rodzin, które są religijne i troszczą się o atmosferę religijną domu. Faktów tych nie obserwuje się w rodzinach religijnie obojętnych i areligijnych.

Jakkolwiek rodzina pełni funkcję religijną w społeczeństwie pluralistycznym, to jednak w ograniczonym zakresie. Znaczy to, że rodzina nie poddaje się już w takim stopniu, jak dawniej, wpływowi Kościoła. Wspomniany poprzednio proces specjalizacji i autonomizacji społeczeństwa odnosi się także do rodziny jako instytucji społeczno-religijnej. Wyrazem tego jest pewna samodzielność rodziny w przekazywaniu wartości i wzorów zachowań religijnych, które można określić jako selektywne. Vaskovics, który przeprowadził w tym zakresie szersze badania, zjawisko to określa jako „uboga socjalizacja”<sup>27</sup>. Rozumie się przez to przekazywanie dzieciom przez rodziców tylko tych wartości i wzorów zachowań, co do których rodzice są przekonani, a nie tych, których żąda Kościół. Sygnalizowane zjawisko wiąże się z procesem przejścia rodziny i religii od sfery publicznej do sfery prywatnej. Na tym tle obydwie instytucje tracą pewne funkcje w płaszczyźnie globalnego społeczeństwa, wzrasta natomiast ich rola w płaszczyźnie życia codziennego. Co więcej, obydwie się wzajemnie wspomagają i uzupełniają. Religia w sferze prywatnej ma większe szanse niż dawniej bezpośredniego oddziaływania na potrzeby osoby ludzkiej, przystosowania się do schematów świadomości ludzi współczesnych oraz ujawnienia się w swym „konsekwencyjnym” komponencie, tj. w zakresie moralności wierzących<sup>28</sup>. Religię jednakże w tym przypadku bardziej rozumie się jako swiatopogląd jednostki niż jako instytucję. Z kolei rodzina wspomaga oddziaływanie tak pojętej religii, stwarzając szansę urzeczywistnienia jej w postawach i zachowaniach swoich członków.

W badaniach prowadzonych w krajach zachodnich stwierdza się po-

<sup>26</sup> Boulard, Remy, jw. s. 122.

<sup>27</sup> Vaskovics, jw. s. 351.

<sup>28</sup> Berger, Luckmann, jw. s. 80 n.

nadto, że rodzina na tle współczesnych przemian kulturowo-społecznych traci „monopol” na pełnienie funkcji socjalizacyjnej. Dziecko dość wczesnie emancypuje się z rodziny, wchodząc w szerszy kontekst społeczny. Charakterystyczne jest jednak, że rodzina zachowuje priorytet, gdy chodzi o podstawowe orientacje religijne. Okazuje się bowiem, że mimo wzrostu co do znaczenia i co do dysponowania środkami, różnych czynników socjalizacyjnych, jak: szkoły, grup rówieśniczych, środków masowego przekazu, podstawowe orientacje religijne wdrożone w rodzinie stanowią „filtr”, przez który dzieci i młodzież przyswajają sobie wartości i wzory zachowań proponowane przez te czynniki. Tak np. szkoła wyznaniowa tylko wzmacnia mentalność i zachowania religijne dzieci ukształtowane w rodzinie<sup>29</sup>. Prawdopodobnie podobną rolę pełni punkt katechetyczny w Polsce. Niektórzy autorzy wprost podkreślają, że naiwnością jest myśleć, iż brak religijnego wychowania w rodzinie może zastąpić szkoła jako czynnik wychowania formalnego<sup>30</sup>. Z kolei, gdy chodzi o grupy rówieśnicze, stwierdza się, że w dokonywanych przez dzieci i młodzież wyborach drugorzędnych, mają one podstawowe znaczenie; zaś w wyborach bardziej podstawowych i „ostatecznych” wpływ rodziny jest silniejszy<sup>31</sup>. Wreszcie zauważa się, że oddziaływanie środków masowego przekazu jest o tyle skuteczne, o ile nakłada się na „schematy rodzinne”, co oznacza, że wpływ ich na religijność dzieci i młodzieży ma charakter wtórny<sup>32</sup>.

Obecnie coraz częściej zwraca się uwagę na fakt, że jakkolwiek rodzina ma duży wpływ na postawy i zachowania religijne dzieci, to jednak wymaga on kontynuacji przez tzw. socjalizację permanentną. Okazuje się bowiem, że przekazywane przez rodzinę tradycje religijne mają tendencję do rutynizacji i rytualizmu i nie utrzymują się w zmieniającym się kontekście społeczno-kulturowym bez dostatecznego pogłębienia. Młodzież po 14 roku życia, a także dorośli mogą utracić zdobyte w rodzinie orientacje religijne i wzory religijnych zachowań, jeśli nie będą one utrwalone w procesie dalszej socjalizacji. Szczególnie „labilne” są wzory zachowań religijnych z uwagi na wpływ różnych instytucji wyspecjalizowanych, które narzucają członkom społeczeństwa odmienne i różnorodne wzory zachowań. Stąd też rola rodziny w zakresie reli-

<sup>29</sup> L. Voyé. *Liaison entre la religion et les fonctions culturelles de la famille*. „Social Compass” 16:1969 s. 369.

<sup>30</sup> A. M. Greeley, P. H. Rossi. *The Education of Catholic Americans*. Chicago 1936 s. 52.

<sup>31</sup> C. V. Britain. *Adolescent choices and parent-peer cross pressure*. „American Sociological Review” 29:1933 s. 335 nn.

<sup>32</sup> Por. V. Raymond-Rivier. *Le développement social de l'enfant et de l'adolescent*. Bruxelles. 1962 s. 62 nn.

gijnej socjalizacji wymaga uzupełnienia przez otoczenie, a zwłaszcza przez liczne kontakty o charakterze religijnym tak w sferze życia publicznego, jak prywatnego. Mając to na uwadze, Boos-Nünning i Golomb piszą, że „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>33</sup>. Wspomniani autorzy po przeprowadzeniu szerszych badań doszli do stwierdzenia, że współcześnie wzrosła, w porównaniu z religijną socjalizacją w rodzinie, rola otoczenia; co więcej, w wielu przypadkach właśnie otoczenie jest warunkiem *sine qua non* kontynuacji i trwania religijności wśród młodzieży i starszych. Gdy chodzi o to otoczenie, badania wykazały, że na naczelnym miejscu znalazł się duchowny, a po nim osoby świeckie przynależne do tego samego wyznania<sup>34</sup>. W konsekwencji socjalizacja permanentna wymaga częstych kontaktów młodzieży i dorosłych z duszpasterzem oraz kontaktów ich między sobą w płaszczyźnie życia religijnego. Wskazuje to na potrzebę rozwijania życia wspólnotowo-religijnego, co nie jest łatwe w Polsce z uwagi na typ duszpasterstwa i na charakter religijności (masowej, ale zarazem indywidualistycznej).

W świetle powyższych uwag widać jasno, że organizacje i wspólnoty o charakterze religijnym stanowią nieodzowny warunek socjalizacji permanentnej tak w zakresie kształtowania świadomości religijnej (sens życia, hierarchia wartości, konsens w zakresie prawd wiary i zasad moralnych, motywacje postaw religijnych), jak i w zakresie podtrzymywania i rozwijania wzorów religijnych zachowań (praktyki religijne, postępowanie moralne, wzory życia wspólnotowego, poszukiwanie identyczności z członkami tej samej grupy religijnej). Trzeba podkreślić, że rodzina, jako wspólnota naturalna w swoim oddziaływaniu na dzieci i młodzież, zachowuje się bardziej biernie niż religijne organizacje i wspólnoty. Inaczej mówiąc, pierwsza socjalizuje, zaś drugie wychowują.

Jakkolwiek socjalizację niekiedy utożsamia się 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 przekazem dziedzictwa kulturowego oraz dopasowaniem podmiotu do kultury i społeczeństwa; wychowanie zaś jest procesem krytycznym i postępowym, dlatego prowadzi do wyboru wartości i czasem czyni propozycje konfliktowe w stosunku do ustabilizo-

<sup>33</sup> Boos-Nünning, Colomb, jw. s. 104.

<sup>34</sup> Tamże jw. s. 161 n.

wanej 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, a wychowanie pełni funkcję krytyczno-twórczą w stosunku do treści kulturowego dziedzictwa<sup>35</sup>.

Stosując powyższe rozróżnienie do socjalizacji religijnej i wychowania religijnego, trzeba podkreślić, że w ramach pierwszej dokonuje się przekazywanie z pokolenia na pokolenie kulturowego dziedzictwa religijnego, tj. modeli religijnych zachowań, związanych z wiedzą religijną, wierzeniami religijnymi, praktykami religijnymi, zwyczajem folklorystycznym, obyczajami oraz przystosowanie się do tych modeli; zaś w ramach drugiego występuje kształtowanie 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. Mając to na uwadze, trzeba podkreślić, że dojrzała osobowość religijna jest bardziej sprawą wychowania niż socjalizacji religijnej, a w konsekwencji bardziej sprawą organizacji i wspólnot religijnych niż rodziny, zwłaszcza nie przygotowanej i nie uczestniczącej w życiu Kościoła. Jeśli np. socjologowie religii stwierdzają spadek religijności (tradycyjnej i instytucjonalnej) u ludzi, którzy przenieśli się z środowiska wiejskiego do środowiska wielkomiejskiego<sup>36</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 rodziny — prowadzi do dojrzałości religijnej.

Warto dodać, że nie tylko socjalizacja, ale i wychowanie religijne mogą być ciasne i nieadekwatne do potrzeb współczesnego człowieka. Religia i religijność nie wyczerpują się w określonym zakresie tradycyjnie przekazywanych wartości i wzorów zachowań religijnych. Obok nich występuje płaszczyzna doświadczenia religijnego jednostek i grup ludzi, które w spotkaniu z Sacrum przeżywają własne problemy egzystencjalne. Rozwiązania ich poszukują z jednej strony przez nawiązywanie do autentycznego posłannictwa religijnego, z drugiej zaś przez od-

<sup>35</sup> Por. Milanesi, jw. s. 52.

<sup>36</sup> Por. E. Pin. *La religion et la 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 s. 251.

niesienie się do własnych przeżyć i do szerszego kontekstu społeczno-kulturowego. Wychowanie religijne przeto, chcąc osiągnąć swój cel, nie może zacieśniać się do tradycji religijnych, lecz musi sięgać głębiej i docierać do autentycznego posłannictwa religijnego oraz do osobowego, subiektywnego przeżycia religijnego<sup>37</sup>. Religia i religijność to nie tylko rzeczywistość historyczna i społeczno-kulturowa, ale także subiektywne, osobowe spotkanie człowieka z Sacrum, co ujawnia się w doświadczeniu religijnym.

Trzeba podkreślić, że religijne organizacje i wspólnoty nie mogą działać w separacji. Powinny integrować członków, włączając ich w życie parafii i Kościoła poprzez wypełnianie zadań wychowawczych w zakresie pogłębiania wiary, inicjacji religijnej, rozwijania wzorów religijnych zachowań itp. Powinny wyjść poza religijną socjalizację i oddziaływać planowo i celowo w kierunku kształtowania właściwych wyborów. Charakterystyczne jest, że religijne organizacje i wspólnoty tym skuteczniej oddziałują na swoich członków, im bardziej upodobniają się do struktur wspólnotowych, zawierających cechy grup pierwotnych. Wówczas stwarzają klimat emocjonalny, atmosferę zaangażowania i przeżycia religijnego. Istnieje jednak niebezpieczeństwo z jednej strony tworzenia sytuacji getta, z drugiej zaś przeciwstawiania się szerszym instytucjom, w ramach których się mieszczą. Rodzi to wzajemną nieufność i konflikty, które należy rozwiązywać poprzez dialog.

Przedstawione powyżej uwagi miały na celu ukazanie przemian w zakresie religijnej socjalizacji i ich perspektyw w kontekście społeczeństwa pluralistycznego. Nie zamierzano przy tym podawać gotowych rozwiązań, lecz raczej postawić pewne problemy, hipotezy i wnioski, które wymagają dyskusji, rozwiązań, a przede wszystkim dalszych badań interdyscyplinarnych.

#### PERMANENT RELIGIOUS SOCIALIZATION AS A PASTORAL PROBLEM

##### Summary

Permanent religious socialization constitutes a problem not only for psychology, sociology or social pedagogy but also for pastoral activity of the Church. The problem is connected with a broad socio-cultural context called pluralistic where in result of the secularizing processes the Catholic Church loses many of

<sup>37</sup> Por. D. Savramis. *Religion als subjektives Erlebnis und als gesellschaftliche Wirklichkeit*. W: *Die Gehäuse des Menschen. Selbstverwirklichung im Spannungsfeld der grossen Institutionen*. Hrsg. G. K. Kaltenbrunner. München 1975 s. 79-81.



her old subjects of religious socialization and does not take much care over new subjects in this field.

The term „permanent religious socialization” denotes exerting influence on children, the young and the adults in the sphere of teaching religious values, symbols and patterns of behaviour. The family is not sufficient as a subject of religious socialization; it would never be even if it thoroughly fulfilled its tasks. Other subjects of socialization are needed, those which will continue and supplement the socializing activities.

The author's hypothesis is that socializing activities of the family are „effective” during the early period of the child's life. The family teaches the child the basic cultural patterns and religious behaviour. The former are more permanent than the latter. Outside-family subjects of socialization are necessary to continue the patterns of religious behaviour. Nevertheless, the basic cultural patterns may disappear when the patterns of religious behaviour are not preserved.

The detailed problems of the paper contain: the pluralistic context, an analysis of secularizing processes present in the context, presentation of two important problems of permanent socialization in the field of religion, namely, the problem of specific subjects of religious socialization (organizations, religious communities, etc.) and pastoral reflections.