

JANUSZ MARIAŃSKI

CIĄGŁOŚĆ I ZMIANA POSTAW RELIGIJNYCH W RODZINIE MIEJSKIEJ W ŚWIETLE BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH

1. POSTAWIENIE ZAGADNIENIA

W analizie ciągłości i zmiany postaw religijnych oraz procesów socjalizacyjno-wychowawczych w zakresie życia religijnego należy wyróżnić dwa odmienne środowiska społeczne: miejskie i wiejskie. Na strukturę społeczną wsi tradycyjnych składały się wspólnoty koncentryczne, które kontrolowały całość zachowań jednostek ludzkich. W społeczeństwie miejskim człowiek integruje się poprzez grupy wyspecjalizowane (tzw. struktura sektorialna), do których należy się poprzez ściśle określone role społeczne. Grupy wyspecjalizowane nie tworzą już mikrostruktury Kościoła i nie pełnią funkcji służebnej względem instytucji religijno-kościelnych. W środowisku miejskim następuje specjalizacja i rozdzielenie funkcji społecznych. Miejsca pracy, rozrywki, nauki i rezydencji są oddzielone od siebie. Urbanizacja niesie z sobą komplikowanie się styczności i stosunków społecznych, układów hierarchii i zależności.

Zmianom podlegają stosunki międzyludzkie. W miejsce stosunków typu pierwotnego (*face to face*) zjawiają się stosunki bardziej funkcjonalne, pośrednie, coraz mniej sąsiedzkie i bardziej anonimowe (heterogeniczność społeczna środowiska). Mieszkaniec miasta żyje w pluralistycznym świecie i kieruje się bardziej własnymi przekonaniem (zdolność do autodeterminacji własnego postępowania) niż konformizmem względem zwyczajów rodzinnych i środowiskowych. Może o wiele łatwiej niż mieszkaniec wsi wyciągać konsekwencje praktyczne ze swoich przekonań osobistych bez obawy narażania siebie na swoiste kary społeczne. Polaryzacja życia społecznego w mieście na sferę publiczną i prywatną oraz anonimowość życia ułatwiają jednostce decyzje w kierunku zachowań nonkonformistycznych w dziedzinie religijnej, na większą płyn-

ność norm, wzorów i systemów wartości. Wielość wzorów zachowań i stylów życia, niekiedy kontrowersyjnych względem siebie, nie jest czymś obojętnym dla skuteczności procesów socjalizacyjno-wychowawczych w rodzinie.

Twierdzi się, że rodzina jest podstawowym środowiskiem społecznym, w którym przebiega proces socjalizacji jednostki (wdrażanie jednostkom określonych systemów wartości, norm i zachowań). Spełnia nie tylko funkcje reprodukcji i rekrutacji, nadawania statusu społecznego, przekazu wartości i norm, kontroli społecznej, funkcje zaspokajania potrzeb biologicznych, emocjonalnych i gospodarczych jednostki¹, ale również jest istotnym czynnikiem rozwoju osobowościowego i religijnego. Poprzez wypełnianie funkcji kształtuje społeczeństwo i Kościół, będąc równocześnie kształtowaną przez te obydwie społeczności. Relacje pomiędzy rodziną, społeczeństwem i Kościołem wyrażają się poprzez system dwustronnych oddziaływań².

Rodzina należy do tradycyjnych, klasycznych instytucji socjalizacji religijno-kościelnej. Socjologowie podkreślają, że w środowiskach miejskich zmniejsza się liczba osób objętych socjalizacją kościelną, zaś sam proces przekazywania wartości i norm kościelnych nabiera charakteru selektywnego ze względu na konkurencyjność społecznych wartości i norm. W sytuacji rodziny współczesnej wyróżnia się trzy formy (typy) uczestnictwa w życiu Kościoła: a) rodziny o względnie pełnym uczestnictwie w wierze i życiu Kościoła; b) rodziny o częściowej identyfikacji i częściowym uczestnictwie; c) rodziny, w których brak jest uczestnictwa kościelnego, co w konsekwencji prowadzi często do rezygnacji z członkostwa w Kościele³.

Stosowanie do własnej religijności i kościelności rodzina włącza jednostkę do specyficznej warstwy społeczno-kościelnej o pełnej lub częściowej identyfikacji z Kościołem (wyższy lub niższy status kościelności)⁴. Od „mikrokultury” religijnej w rodzinie zależy w dużym stopniu kontynuowanie postaw religijnych lub ich zmiana w stosunku do postaw pokolenia rodziców.

¹ W. F. Goode. *Die Struktur der Familie*. Köln-Opladen 1960 s. 32.

² U. F. Schmäzle. *Ehe und Familie im Blickpunkt der Kirche. Ein inhaltsanalytisches Forschungsprogramm zu Zielwerten in deutschen Hirtenbriefen zwischen 1915 und 1975*. Freiburg i Br. 1978 s. 4.

³ P. M. Zulehner. *Es geht nicht Christ zu sein ohne Gemeinde. Es geht um gegliücktes Leben*. W: W. Dinger, R. Volk (Hg.). *Heimatlos in der Kirche? Probleme heutiger Jugendpastoral*. München 1980 s. 95-96.

⁴ P. M. Zulehner. *Zur Taufe schulpflichtiger Kinder. Analysen und Modelle „Lebendige Seelsorge”* 29:1978 nr 3 s. 160. O religijnej funkcji rodziny w społeczeństwie preindustrialnym pisze W. Piwowarski (*Przemiany religijnej funkcji rodziny — problematyka i hipotezy*. „Studia Warmińskie” 11:1974 s. 415-431).

W artykule niniejszym interesuje nas zagadnienie, w jakim stopniu rodzina miejska w Polsce — w ramach dokonującej się socjalizacji religijno-kościelnej — zabezpiecza trwałość postaw religijnych, w jakim zaś zakresie dokonuje się ich zmienność? Czy w dalszym ciągu rodzina jest „głównym obok Kościoła ośrodkiem wychowania religijnego”⁵, czy też następuje daleko idący proces rozluźnienia więzi rodzina-Kościół, aż do zaniku funkcji religijno-wychowawczych i istotnego zmniejszenia się rangi rodziny jako nośnika socjalizacji religijnej? W jakim stopniu ogólne funkcjonowanie rodziny i jej działalność wychowawcza w Polsce sprzyja lub utrudnia trwałość postaw religijnych, w jakim zakresie przyczynia się do kształtowania i pomyślnego rozwoju osobowości religijnej jednostek? Czy rzeczywiście „wpływ rodziny na kształtowanie się religijności dzieci jest tak duży, że nie potrafią jej zatrzeć żadne późniejsze przeciwstawne oddziaływania”⁶? Jak należy oceniać tezy skrajnego empiryzmu i socjologizmu usiłującego wyprowadzać z dokonywających się zmian w religijnych funkcjach rodziny współczesnej wnioski zapowiadające religijność zerową w wymiarach makrostrukturalnych w przyszłości?

Na podstawie wtórnych analiz wybranych badań socjologicznych staramy się przede wszystkim przedstawić wybrane aspekty ciągłości i zmiany postaw religijnych w społeczeństwie miejskim w Polsce, traktując drugoplanowo pozostałe wyżej postawione pytania i problemy badawcze. Czy i w jakim zakresie w warunkach życia miejskiego rodzina jest grupą odniesienia skłaniającą do identyfikacji z wzorami zachowań religijnych? Czy i w jakim zakresie przy uwzględnieniu różnorodnych procesów socjalizacyjno-wychowawczych dokonuje się „reprodukcja” zaangażowań religijnych w rodzinach miejskich? Czy zasięg postaw wierzeniowych w dwóch generacjach ludności miejskiej jest taki sam czy różny? Jak wielka jest ewentualna różnica? Co na ten temat mówią dotychczasowe badania socjologiczne nad rodziną miejską?

2. SOCJALIZACJA JAKO PODSTAWA TRWAŁOŚCI POSTAW RELIGIJNYCH

Najogólniej przez socjalizację rozumie się podstawowy i wielostronny proces wprowadzania jednostki w „obiektywny świat” społeczeństwa lub jakiejś części tego społeczeństwa. Socjalizacja pierwotna jest pierwszą

⁵ H. Izdebska. *Nasze dzieci i my*. Warszawa 1961 s. 38.

⁶ E. Mitek. *Znaczenie najbliższego środowiska w kształtowaniu przeżyć religijnych dzieci*. W: *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej*. Pod red. J. Kruciny. Wrocław 1977 s. 265-266. Por. J. Charytański. *Zycie religijne dziecka sześciolatniego*. „Collectanea Theologica” 47:1977 nr 4 s. 133-135.

fazą, w której człowiek w swoim dzieciństwie staje się członkiem społeczeństwa. Socjalizacja wtórna odnosi się do późniejszego procesu, w którym jednostka uprzednio socjalizowana wchodzi w nowe etapy „obiektywnego świata” konkretnego społeczeństwa⁷. Od momentu urodzenia dziecko jest otoczone wieloma instytucjami, za pośrednictwem których społeczeństwo przekazuje mu określony sposób postępowania, wiedzę, wartości, normy, umiejętności, motywacje do działań itp. oraz kształtuje jego osobowość poprzez uczestnictwo w życiu społecznym. W socjologii wiedzy podkreśla się, że ten przekazywany przez społeczeństwo „zasób wiedzy” ma charakter „społecznej konstrukcji”⁸.

Według J. Wössnera socjalizacja to „proces, przez który społeczne (kulturalne) cele, wartości, normy i praktyki są przekazywane i ustanawiane w sposób wiążący dla jednostki w ramach członkostwa grupy. Kontrola zachowań i oczekiwania zachowań grup odniesienia powinny okazać się społecznie skuteczne przez kierowanie, nadzór i kształtowanie indywidualnych dyspozycji pobudzających. Wskutek tego powinno nastąpić uwewnętrznione dopasowanie się do uzewnętrznionych celów grupowych”⁹. Człowiek nie przychodzi na świat z gotowym zasobem pojęć, wartości, symboli i norm, lecz zdobywa to wszystko i rozwija w wielostronnych interakcjach społecznych, w których przekazywane są treści kulturowe o charakterze motywacyjnym dla osoby. Ten przekaz, będący swoistym procesem uczenia się i identyfikacji, dokonuje się najpierw i przede wszystkim w rodzinie, która stanowi jakby „otoczkę” społeczną dla osoby, będąc grupą szczególnego rodzaju o dużej sile afektywno-emocjonalnych powiązań, potem zaś jest kontynuowany w innych mniej osobowych instytucjach.

F. Neidhardt wyróżnia trzy formy, poprzez które dokonuje się przeniesienie wartości obyczajowych, politycznych, religijnych, estetycznych i etycznych oraz stylów życia i wzorów zachowań z rodziców na dzieci. Po pierwsze, rodzice wykonują funkcję normatywną w trakcie bezpośredniego wychowywania, gdy na podstawie posiadanych modeli wychowawczych oraz technik nagradzania i karania dzieci wpajają im pożądane zachowania lub zabraniają zachowań niepożądanych. Po drugie, rodzice oddziałują na dzieci spontanicznie, jakby niezależnie od założonych celów pedagogicznych, są bowiem dla dzieci najważniejszymi

⁷ P. L. Berger, Th. Luckmann. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main 1969.

⁸ Tamże s. 21-97.

⁹ J. Wössner. *Kirche — Familie — Sozialisation*. W: G. Wurzbacher (Hg.). *Die Familie als Sozialisationsfaktor*. Stuttgart 1977² s. 338; tenże. *Soziologie*. Wien—Köln—Graz 1971 s. 225. For. L. Rosenmayr. *Jugend*. Stuttgart 1976² s. 170.

i najbardziej oddziaływającym modelem życia. Z wrażliwością, często niedocenianą przez rodziców, dzieci przejmują upodobania (predylekcje) rodziców, ich odczucia, niechęci, antypatie itp. poprzez naśladownictwo i głęboko sięgający proces identyfikacji (funkcja demonstratywna). Po trzecie, wpływy wychowawcze mają wymiar pośredni, związany z oddziaływaniem pozarodzinnych podmiotów socjalizacji, jak sąsiedztwo, kręgi przyjacielskie, szkoła, środki masowego przekazu itp. Ten ostatni kanał socjalizacji zyskał w ostatnich latach na znaczeniu i stanowi konkurencję dla bezpośrednich rodzicielskich wpływów socjalizacyjnych¹⁰

Opisane mechanizmy oddziaływania w rodzinie prowadzą do ukształtowania się zjawiska, zwanego identyfikacją z rodziną. Jej przejawem jest poczucie więzi i solidarność z członkami rodziny, troska o autorytet rodziny, jej prestiż, stan posiadania itp. „Sprawa” rodziny staje się „sprawą” jednostki. Nie u wszystkich członków rodziny proces identyfikacji zachodzi w jednakowym stopniu, a w pewnych przypadkach nie zachodzi w ogóle, gdy zasady i normy rodzinne, motywacje, oczekiwania i aspiracje przekazywane w trakcie socjalizacji nie są przyswajane (internalizowane) przez jednostkę.

Od pojęcia „socjalizacji” należy odróżnić pojęcie „wychowania”. Nie są to pojęcia przeciwstawne, ale również nie utożsamiają się. G. Milanesi zaznacza, że proces socjalizacji ma charakter anonimowy i niezamierzony, a osoba socjalizowana nie uświadamia sobie wielorakich oddziaływań, do pewnego stopnia poddaje się pasywnie wpływom społecznym. W procesie wychowania mamy do czynienia z wyraźnymi intencjonalnymi interwencjami wychowawczymi, zamierzonymi i świadomymi, przebiegającymi według z góry określonych celów i zadań. Zadaniem socjalizacji jest adaptacja i integracja społeczna jednostki (konformizm społeczno-kulturowy). Cele wychowania wyrażają się w kształtowaniu osobowości jednostki nastawionej krytycznie wobec tego, co wchodzi w zakres socjalizacji (postawa krytyczno-twórcza), a więc osobowości autonomicznej, w pełni dojrzałej, zdolnej do konstruktywnego i twórczego myślenia oraz przekształcania zastanych wzorów i systemów wartości¹¹.

¹⁰ F. Neidhardt. *Schichtspezifische Elterneinflüsse im Sozialisationsprozess*. W: Wurzbacher, *Die Familie* s. 181.

¹¹ G. Milanesi. *Glaubenserfahrung und Sozialisation*. W: E. Feifei, E. Paul, G. Stachel (Hg.). *Sozialisation — Identitätsfindung — Glaubenserfahrung. Referate und Protokolle des zweiten Kongresses der „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik dozenten“*. Zürich—Einsiedeln—Köln 1979 s. 107-112. R. Morawski. *Socjalizacja — poszukiwanie tożsamości — doświadczenie wiary* „Collectanea Theologica” 49:1979 nr 3 s. 139. F. Znaniecki rozróżnia uspołecznienie i przystosowanie. Drugie pojęcie oznacza internalizowanie i pełnienie

Podobnie pojmuje socjalizację i wychowanie J. Szczepański. Określa socjalizację jako tę „część całkowitego wpływu środowiska, która wprowadza jednostkę do udziału w życiu społecznym, uczy ją zachowania się według przyjętych wzorów, uczy ją rozumienia kultury, czyni ją zdolną do utrzymania się i wykonywania określonych ról społecznych”¹². Wychowanie zaś jest procesem intencjonalnego kształtowania osobowości człowieka według propagowanego w grupie ideału wychowawczego, według przyjętego punktu widzenia i określonych koncepcji wychowawczych.

Socjalizacja jest do pewnego stopnia procesem żywiołowym i spontanicznym. Prowadzi do tego, co nazywane jest wrastaniem w kulturę, uczeniem się kultury, uczeniem się ról społecznych pełnionych w przyszłości, stawaniem się czynnym członkiem społeczeństwa ludzi dorosłych, przejmowaniem symboli kulturowych, przekazywaniem dziedzictwa kulturowego, przenoszeniem wewnętrznych i zewnętrznych wzorów zachowań obowiązujących w danym społeczeństwie itp. W tym znaczeniu socjalizacja jest zbliżonym terminem do „akulturacji”. Wychowanie jest działaniem celowym, zamierzonym i bardziej zorganizowanym. W pewnym sensie odpowiada mu termin „personalizacja”. Według G. Wurzbachera personalizacja oznacza „aktywne i selektywne przejęcie przez jednostkę uprzednio ustalonych norm, ról, wzorów zachowań, orientacji wartości i dóbr kultury”¹³. Jeżeli socjalizacja ma bardziej pasywny charakter, to personalizacja oznacza proces aktywnego współkształtowania, współkoordynowania i modyfikowania przejmowanych wartości i norm. W pewnym sensie socjalizacja jest dopasowaniem się (akomodacja) osoby do społeczeństwa, zaś personalizacja jest dostosowaniem się społeczeństwa do osoby. Poprzez socjalizację i personalizację (wychowanie) aktualizuje się w człowieku dziedzictwo kulturowe społeczeństwa, w którym on żyje, dokonuje się w osobowości integracja społecznego i kulturowego pluralizmu charakteryzującego to społeczeństwo. Jednostka staje się pełnym i zintegrowanym członkiem społeczeństwa, przy zachowaniu jej autonomii i kreatywności, jako istoty rozwijają-

ról bez ich modyfikowania (proces konformistycznego identyfikowania się z grupami i rolami społecznymi), pierwsze — implikuje selektywne i przetwarzające uczenie się ról oraz ich pełnienie. F. Znaniecki. *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*. Lwów—Warszawa 1934 s. 114-133.

¹² J. Szczepański. *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa 1970 s. 94.

¹³ G. Wurzbacher. *Sozialization — Enkulturation — Personalisation*. W: Tenże (Hg.). *Der Mensch als soziales und personales Wesen*. Stuttgart 1963 s. 14. Por. M. Kohli. *Sozialisation und Lebenslauf: Eine neue Perspektive für die Sozialisationsforschung*. W: *Zwischenbilanz der Soziologie. Verhandlungen des 17 Deutschen Soziologentages*. Stuttgart 1976 s. 315.

cej się samodzielnie, a nie tylko nośnika społecznie ukształtowanych ról. Oddziaływania socjalizacyjno-wychowawcze nie przebiegają jednokierunkowo, lecz mają naturę interakcyjną. Istnieje — jakkolwiek znacznie słabszy — wpływ przedmiotów socjalizowanych na podmioty socjalizujące¹⁴.

Socjalizacja obejmuje całokształt wpływów społecznych kształtujących osobowość jednostki i ma charakter opisowy. Szczególnym wycinkiem socjalizacji jest proces wychowania mający bardziej normatywny charakter i wiążący się z uprzednio zamierzonym oddziaływaniem na wychowanka poprzez podejmowanie działań mających na celu planowe kształtowanie jego osobowości¹⁵. Wychowanie stanowi więc węższy wycinek, sektor tamtego szeroko rozumianego procesu i przebiega jakby „wewnątrz” procesu socjalizacji. W praktyce nie zawsze jest łatwo oddzielić precyzyjnie oddziaływania spontaniczne (samorzutne) i intencjonalne, nie zaplanowane i mniej lub bardziej zamierzone, socjalizacyjne i wypływające z pobudek wychowawczych oraz odróżnić bezpośrednie i pośrednie czynniki społeczne pola wychowawczego¹⁶.

Wydaje się, że proces kształtowania i utrwalania postaw religijnych można również opisać za pomocą pojęcia socjalizacji jako paralelnego do teologicznego pojęcia „przekazu wiary”. Socjalizacja religijna byłaby segmentem socjalizacji ogólnej. Rozróżnia się niekiedy socjalizację religijną i kościelną. Pierwsza oznacza „pewien proces uczenia się, w ramach którego wytwarza się w podmiotach — nieodłączna od całościowego procesu socjalizacji — specyficzna możliwość wartościowania siebie samego i rzeczywistości”¹⁷. U podstaw tej koncepcji leży takie pojmowanie religijności, które nie redukuje jej do zinstytucjonalizowanych i zorganizowanych form religii, do socjalizowanej i wyuczonej kościelności. Religijność w szerokim znaczeniu wiąże się z pragmatyką działań codziennych¹⁸, kształtuje się w procesach interakcji i uczestnictwa społecznego, w procesach refleksji konstytuujących modele życia codziennego¹⁹, w na-

¹⁴ G. Czeli. *Religiöse und kirchliche Sozialisation in der Alltagswelt*. W: M. Arndt (Hg.). *Religiöse Sozialisation*. Stuttgart 1975 s. 37. K. R. Allerbeck, L. Rosenmayr. *Einführung in die Jugendsoziologie. Theorien, Methoden und empirische Materialien*. Heidelberg 1976 s. 81.

¹⁵ M. Ziemska. *Wpływ przemian funkcji rodziny na socjalizację dzieci*. W: *Rodzina i dziecko*. Pod red. M. Ziemskiej. Warszawa 1979 s. 223-229.

¹⁶ Z. Tyszką. *Społeczna przynależność rodziny a sytuacja rodzinna dziecka*. W: *Rodzina* s. 258. Por. K. Dienelt. *Anthropologie des Jugendalters*. Düsseldorf 1974 s. 76-77.

¹⁷ *Przedmowa*. W: Arndt. *Religiöse* s. 7.

¹⁸ G. Dux. *Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion*. „Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie” 8:1973 s. 53.

rastającym i aktywnym procesie selektywnego przejmowania proponowanych kościelnych wzorów zachowań, w „subiektywnej konstytucji sensów” mających dostateczne oparcie w panującej kulturze (lub subkulturze)²⁰.

Drugi typ socjalizacji (socjalizacja kościelna) wiąże się z formami zachowań, postawami i schematami interpretacyjnymi zinstytucjonalizowanymi w Kościele. Jednostka staje się religijna z chwilą przejmowania kościelnie ukształtowanych i przekazywanych modeli i wzorów myślenia, wartościowania i zachowania się, gdy zdobywa zinstytucjonalizowaną orientację ku tradycyjnym wspólnotom religijnym. Zdaniem niektórych socjologów schematy kościelne stały się mało pomocne dla integracji i legitymizacji życia codziennego w wysoko rozwiniętych społeczeństwach współczesnych²¹. W społeczeństwach pluralistycznych zaznacza się pewien rozdźwięk pomiędzy kościelnością i religijnością, analogiczny do tego, który występuje pomiędzy instytucją i osobą.

Mówiąc o socjalizacji religijnej będziemy mieć na uwadze przede wszystkim socjalizację kościelną. Przekaz religijnych wartości i kształtowanie się wzorów zachowań w ramach uznanych ról społecznych dokonuje się poprzez zinstytucjonalizowane modele i wzory religijności²². Wraz z przyjęciem chrztu (inicjacja w obrębie instytucji kościelnych) rozpoczyna się etap socjalizacji religijnej pierwotnej, która stanowi strukturalną podstawę dla przyszłej religijności dziecka. Troistość sposobów przekazywania wartości i norm zaznacza się także w odniesieniu do sfery religijnej.

Przekazywanie wartości religijnych zakłada osobowe stosunki społeczne. Na osobowość oddziałuje się bardziej skutecznie w toku kontaktów bezpośrednich. Przyjęcie wartości religijnych dokonuje się z reguły poprzez identyfikację z osobą lub grupą uznaną za wzorcową, cieszącą się zaufaniem i autorytetem²³. Rodzina jest tą grupą, w której dokonuje się proces socjalizacji religijnej w sposób najbardziej naturalny i spontaniczny, w której jednostki uczą się stopniowo wykonywania swoich ról religijno-kościelnych, w której przekazuje się normy i wartości

²⁰ Czeli, jw. s. 26-49.

²¹ F. X. Kaufmann. *Gesellschaftliche Bedingungen der Glaubensvermittlung*. W: Feifel, Paul, Stachel (Hg.). *Sozialisation* s. 73.

²² Czeli, jw. s. 30.

²³ L. A. Vaskovics. *Religionssoziologische Aspekte der Sozialisation wertorientierter Verhaltensformen*. „Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie” 3:1967 s. 115-151.

²⁴ F. X. Kaufmann. *Zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums heute*. W: L. Bertsch, F. Schlösser (Hg.). *Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Pastoraltheologische Perspektiven zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche*. Freiburg i. Br. 1978 s. 44.

kierujące życiem religijnym, w której dokonuje się kontrola społeczna przez egzekwowanie realizacji przekazywanych treści religijnych. Jednostka jest wprowadzana w język, myślenie i interakcje związane z religią. Wszystko to dokonuje się w ramach globalnego procesu socjalizacji, w którym jednostka uczy się przejmowania ról i pozycji społecznych, internalizowania wzorów zachowań, krótko mówiąc, integrowania się w kulturę społeczeństwa („powtórne społeczno-kulturowe narodzenie”)²⁴.

Rodzice mogą nakazywać swoim dzieciom określone zachowania religijno-kościelne lub zakazywać zachowań odbiegających od uznanych wzorów religijno-kościelnych. Rezultatem tych zabiegów wychowawczych będzie pełna lub częściowa internalizacja nakazów i poleceń lub tylko zewnętrzny konformizm i formalne posłuszeństwo. Osobisty przykład życia religijnego rodziców i wsparcie ze strony pozarodzinnych podmiotów socjalizacji — to dwa dalsze mechanizmy przekazu wartości i norm religijnych. Siła oddziaływań socjalizacyjnych rodziny jest tym większa, im bardziej występuje w niej zbieżność postaw i zachowań religijnych rodziców oraz spójność przekazywanych treści z wzorami zachowań rodziców. W pośrednim przekazywaniu wartości religijnych rolę priorytetową odgrywiają instytucje kościelne (parafie i Kościół jako społeczność globalna), w mniejszym zaś zakresie grupy sąsiedzkie, przyjacielskie, koleżeńskie itd.

Wszystkie te mechanizmy prowadzą do uwewnętrznienia kościelnych (religijnych) celów, wartości, norm i praktyk, do pełnienia określonych ról we wspólnocie religijnej, do przejęcia dziedzictwa kulturowo-religijnego i stania się elementem funkcjonalnym w Kościele. Wrastanie w Kościół rozumiane jako proces socjalizacji jest podstawą nie tylko jego fizycznej egzystencji, ale i duchowego rozwoju. Rozwój ten zależy od tego, w jakiej mierze coraz to nowe jednostki przejmują wartości, normy i style zachowań typowe dla wspólnot kościelnych za własne i przekazują następnym pokoleniom. Socjalizacja rozumiana jako proces dynamiczny nie oznacza prostego przystosowania się (dostosowania się), lecz wiąże się z tendencjami ożywiania i odnowy wspólnoty kościelnej²⁵. Można więc mówić o procesach socjalizacyjno-wychowawczych jako gwarantujących ciągłość postaw religijnych i członkostwo w Kościele.

Odpowiedź na pytanie, w jaki sposób w dzisiejszych warunkach spo-

²⁴ L. Vaskovics. *Religion und Familie — Soziologische Problemstellung und Hypothesen*. W: J. Wössner (Hg.). *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Stuttgart 1972 s. 337.

²⁵ G. Biemer, J. Müller, R. Zerfass. *Eingliederung in die Kirche. Handreichung für den pastoralen Dienst*. Mainz 1972 s. 15-16.

łecznych i wewnątrzkościelnych przebiega socjalizacja religijna, należy do bardzo istotnych. Traktując socjalizację religijną jako podstawę trwałości postaw religijnych, rozpatrujemy ją od strony osiągniętych efektów zapewniających kontynuację lub zmianę postaw wobec religii, najpierw w relacji dzieci — rodzice, potem młodzież — rodzice, w końcu dorośli ich rodzice.

3. POSTAWY RELIGIJNE DZIECI SZKOLNYCH I ICH RODZICÓW

Według psychosocjologów człowiek w pierwszej fazie swojego istnienia nie jest ani religijny, ani areligijny, lecz uczy się religijnych wzorów zachowań w rodzinie²⁶. W bliskich interakcjach z matką, ojcem, rodzeństwem, dziadkami, krewnymi i znajomymi kształtuje się podstawowa struktura osobowości religijnej dziecka. Psychosocjologowie mówią o identyfikacji z religijnością rodziców, przy czym identyfikacja ma charakter dynamiczno-rozwojowy. Emocjonalno-ekspresyjna struktura rodziny stwarza dogodny klimat dla wychowania dzieci. Zagadnienia socjalizacji religijnej podejmują w swoich badaniach również socjologowie, interesując się bardziej zewnętrznymi formami wyrazu funkcji religijnych spełnianych przez rodzinę.

Warto dodać, że początków formowania się postaw w ogóle można dopatrywać się już w okresie poniemowlęcym, między 2 a 3 rokiem życia²⁷. Trzeci rok życia jest uważany za przełomowy, bowiem wtedy dziecko w procesie wyodrębniania się z otoczenia zaczyna odkrywać swoją tożsamość, swoje „ja”²⁸. Wczesne dzieciństwo staje się także decydującą fazą socjalizacji religijnej, a główne linie rozwojowe osobowości człowieka nakreślone w pierwszych latach życia i podstawowe do-

²⁶ Ze względu na aspekty poznawczo-motywacyjne i ekspresyjno-wykonawcze wyróżnia się w rozwoju religijności dziecka okres areligijny (1 rok życia), okres początków religijności dziecka (2 i 3 rok życia), okres religijności magicznej (od 4 do 7 lat), okres religijności autorytarno-moralnej (7-8 lat do 12 lat), okres kształtowania się religijności autonomicznej (12 lat do 16-17 lat). Cz. Walesa. *Rozwój religijności małego dziecka*. „Życie i Myśl” 28:1978 nr 4 s. 28-29. Rozwój osobowości religijnej wiąże się w ogóle z rozwojem psychologicznym jednostki. Procesy stawania się chrześcijaninem i stawania się osobą nie dadzą się precyzyjnie oddzielić.

²⁷ T. Mańdrzycki. *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*. Warszawa 1970 s. 154.

²⁸ R. Miller. *Znaczenie dzieciństwa w procesie socjalizacji i wychowania*. „Kwartalnik Pedagogiczny” 24:1979 nr 3 s. 33.

świadczenia zdobyte w tym okresie odznaczają się wyjątkową trwałością²⁶.

Socjalizacja religijna, która zmierza do przekazania i internalizacji wartości, motywacji oraz wzorów zachowań religijnych jest inaugurowana w rodzinie polskiej dość wcześnie. Wdrażanie dzieciom pierwszych czynności religijnych, jak żegnanie się, odmawianie krótkich modlitw w określonych porach dnia, rozbudzanie pierwszych przeżyć religijnych itp. rozpoczyna się w większości rodzin już wtedy, gdy dziecko jest jeszcze małe i nie uczęszcza do szkoły (2-4 lata). Wychowanie religijne, a zwłaszcza uczęszczanie na lekcje religii, traktuje się jako wierność tradycyjnym wzorom wychowawczym wyniesionym z domu rodzinnego. W niektórych środowiskach miejskich zaznaczają się odstępstwa od tych zasad. Wychowanie religijne traktuje się w tych rodzinach w sposób bardziej liberalny, zostawiając dzieciom znaczną swobodę w wyborze lekcji religii³⁰. W środowiskach miejskich coraz więcej rodzin nie żyje duchem chrześcijańskim, praktykuje nieregularnie lub nawet zrywa z praktykami religijnymi, co wpływa ujemnie na wykonywanie i utrwalanie zabiegów socjalizacyjno-wychowawczych.

W środowiskach robotniczych, chłopskich i rzemieślniczych rodzice kładą większy nacisk niż w środowiskach inteligenckich na uczęszczanie dzieci do kościoła, odmawianie pacierza, zachowanie postów itp. praktyk religijnych³¹. Większość badanych rodzin stoczniovców w Gdańsku żądała od swoich dzieci uczestnictwa w lekcjach religii (80%), wychodząc z założenia, że parafia wspomaga wychowanie w rodzinie, przekazując ogólne normy moralne o charakterze uniwersalnym. Dotyczyło to także rodzin, w których rodzice nie praktykowali. W hierarchizacji występujących wpływów na wychowanie moralne dzieci przyznawano priorytet rodzicom. Szkoła i parafia w ocenie badanych odgrywała dość znaczną rolę, natomiast znacznie mniejszą rolę przypisywano sąsiedztwu, szerszej rodzinie i znajomym³². Pomniejszony wpływ Kościoła wyrażał się w niedocenianiu przez rodziców światopoglądowej funkcji religii oraz w tym, że część dzieci uczęszczających na lekcje religii aprobowała z

²⁶ H. J. Thilo. *Frühkindliche Vorprägungen religiösen Verhaltens und religiöser Vorurteile*. „Ehe” 10:1973 s. 136-145. W. Kubik. *Doświadczenie małego dziecka istotnym uwarunkowaniem wychowania do wiary*. „Collectanea Theologica” 49:1979 nr 4 s. 47-53. J. Wilk. *Wpływ rodziców na religijność dziecka do 6 lat*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 22:1975 nr 6 s. 55-74.

³⁰ F. Adamski. *Rodzina nowego miasta. Kierunki przemian w strukturze społeczno-moralnej rodziny nowohuckiej*. Warszawa 1970 s. 167.

³¹ H. Malewska, H. Muszyński. *Klamstwo dzieci*. Warszawa 1932 s. 139.

³² M. Latoszek. *Procesy wychowawcze w rodzinie stoczniovców*. W: *Współczesne rodziny polskie w świetle aktualnych badań*. Pod red. Z. Tyszki. Poznań 1976 s. 78.

zastrzeżeniami swoje uczestnictwo w katechizacji parafialnej³³. Uczestnictwo dzieci w nauce religii pozostaje jednak najczęściej realizowanym zajęciem nadobowiązkowym w ramach spędzania czasu wolnego przez dzieci³⁴.

Uczęszczanie dzieci na katechizację parafialną jest częściowo aprobowane nawet przez niewierzących. Ponad 30% niewierzących z ogólnopolskiej próby reprezentatywnej ludności w wieku 25-65 lat uważało, że należy posyłać dzieci na lekcje religii. Wśród motywów brania udziału w katechizacji wymieniano: potrzebę wychowania w zakresie potocznej codziennej moralności, zapewnienie dziecku alternatywy wyboru światopoglądowego, szacunek dla tradycji, poszerzenie wiedzy o religii jako elemencie kultury, nie wyróżnianie się od otoczenia katolickiego³⁵. Niewierzący tego typu nie opowiadają się za całkowitą dysfunkcjonalnością katolickiego modelu etyczno-religijnego, dostrzegają w nim pewne elementy pozytywne, do których z pobudek pozareligijnych zamierzają się dostosowywać w życiu.

Wpływ rodziny miejskiej na religijność dzieci był przedmiotem badań w ramach prac prowadzonych przez Zakład Socjologii Religii KUL³⁶. Badaniami objęto dzieci uczęszczające na katechizację w parafiach miejskich i wielkomiejskich w różnych regionach kraju. Ankiety przeprowadzone w parafii Najśw. Serca Jezusowego w Lublinie (1969 r.), w Kraśniku Fabrycznym (1970 r.) i Częstochowie (1970 r.) wykazały wyższy poziom praktyk religijnych (msza św., komunia, spowiedź, pacierz codzienny) dzieci niż rodziców, zwłaszcza zaś ojców. Częstsza obecność na mszy św. rodziców (nawet jednej ze stron) pociągała za sobą silniejsze zaangażowanie się religijne dzieci. Badane dzieci lubelskie przewidywały, że tylko 3% ich rodziców nie reagowałoby na opuszczanie lekcji religii, 1,9% — mszy św. i 3,4% — spowiedzi. Kary fizyczne stosowałyby 3,8% rodziców w przypadku zaniebdywania przez dzieci lekcji religii, 2,7% — w przypadku opuszczania mszy św. i 3,4% — spowiedzi. Zdecydowana większość rodziców — według opinii badanych dzieci — odwoływałaby się do sankcji łagodniejszych (perswazja i tłumaczenie). Wśród dzieci z Kraśnika 75,7% uczęszczało na mszę św. z własnego wyboru, 6,7% — z zachęty księdza, 8,3% — z zachęty rodziców, 3% — z na-

³³ M. Białoszek. *Funkcja wychowawcza w rodzinie stoczniowca*. W: *Przemiany społeczne w regionie gdańskim w powojennym 30-leciu*. Pod. red. K. Podolskiego. Gdańsk 1977 s. 233.

³⁴ K. Wszeborowski. *Funkcja wychowawcza rodziny w środowisku marynarskiej jłoty handlowej PLO*. Gdańsk 1979 s. 112.

³⁵ K. Darczewska. *Portret człowieka niewierzącego*. „Argumenty” 1979 nr 47 s. 4.

³⁶ *Biuletyn Socjologii Religii*. „Collectanea Theologica” 45:1975 nr 4 s. 197-206.

kazu rodziców i 4,6% — ze względu na przykład innych. Nasilanie się dezintegracji wewnętrznej i środowiskowej rodziny (kłótnie w rodzinie, gniewy w sąsiedztwie) sprzyjało narastaniu wśród dzieci z tych rodzin tendencji do bójek i nieporozumień w gronie koleżeńskim³⁷.

Dzieci uczęszczające na katechizację w Krośnie Odrzańskim przewyższały swoich rodziców pod względem życia religijnego we wszystkich jego aspektach. Według skonstruowanej typologii 24,9% badanych dzieci należało do typu religijnie aktywnych (21,6% rodziców), 60,6% — do typu religijnie biernych (52,7%) i 14,5% — do typu obojętnych religijnie (25,7%). Dzieci z rodzin religijnie aktywnych należały w 75,5% do typu aktywnych religijnie, w 22,7% — do typu biernych i w 1,8% — do typu obojętnych. W rodzinach obojętnych religijnie 11,4% dzieci reprezentowało religijność aktywną, 62,3% — bierną i 26,3% — obojętność w sprawach religijnych³⁸.

Zasięg wpływów środowiska rodzinnego na religijność katechizowanych dzieci badano w Piotrkowie Trybunalskim (oddzielnie rodziców i dzieci). Rodziny głęboko religijne stanowiły 18% ogółu rodzin, tradycyjnie religijne — 39%, marginalne — 23% i mieszane — 20%. Dzieci zaangażowanych religijnie było 20%, tradycyjnie religijnych — 52% i zaniedbanych pod względem religijnym — 28%. Pomędzy typami religijności rodzin a typami religijności dzieci zarysowała się wyraźna korelacja. W rodzinach głęboko religijnych przeważały dzieci zaangażowane religijnie, w rodzinach marginalnych — dzieci zaniedbane religijnie. Jednak pewna część dzieci z rodzin marginalnych wykazywała znaczną gorliwość religijną (5% dzieci)³⁹.

Zależność postaw i zachowań religijnych dzieci od religijności rodziców potwierdzono również w badaniach uczniów i uczennic szkół podstawowych w Szczecinie (1973 r.) i Międzyrzeczu Wielkopolskim (lata 1973-1974). Jakkolwiek w skali globalnej dzieci były bardziej religijne niż ich rodzice, to jednak nie zawsze dzieci z rodzin aktywnych religijnie reprezentowały ten sam typ religijności, ani nie zawsze dzieci z rodzin obojętnych były zaniedbane pod względem religijnym. Częściej jednak zachodziły wyjątki od reguły w rodzinach obojętnych niż aktywnych religijnie⁴⁰.

Dotychczasowe rezultaty badań socjologicznych nad religijnością dzieci w środowiskach miejskich w Polsce potwierdzają znane tezy o „kon-

³⁷ *Biuletyn Socjologii Religii*, „Collectanea Theologica” 45:1975 nr 4 s. 191-193.
Biuletyn Socjologii Religii, „Collectanea Theologica” 46:1976 nr 1 s. 208.

³⁸ *Biuletyn Socjologii Religii*, „Collectanea Theologica” 45:1975 nr 4 s. 195-196.

³⁹ *Biuletyn Socjologii Religii*, „Collectanea Theologica” 46:1976 nr 1 s. 209-211.

⁴⁰ *Biuletyn Socjologii Religii*, „Collectanea Theologica” 46:1976 nr 1 s. 211-214.

formizmie familijnym kościelności" („Familienkonformität der Kirchlichkeit") i „kościelności rodzinnej" („familiale Kirchlichkeit"). Dzieci z reguły wykazują wyższą religijność niż rodzice i to we wszystkich jej aspektach i wymiarach⁴¹. W tej fazie socjalizacji odtwarzają one klimat i styl życia religijnego w rodzinie w „nadmiarze". Konformizm w zakresie zachowań religijnych rodziców i dzieci świadczący o rodzinnej wewnątrzpokoleniowej ciągłości można wyjaśnić tylko w ten sposób, że w dokonywającym się skomplikowanym i kompleksowym procesie socjalizacji dzieci internalizują wartości i normy swoich rodziców.

Zastrzeżenia powstają dopiero przy rozpatrywaniu charakteru i mechanizmów socjalizacji religijnej. Jak pisze K. Belch, „po nauczeniu dziecka pacierza, z chwilą zapisania go na katechizację i posyłania na mszę św. niedzielą rodzice — w większości przypadków — ograniczają swoje wychowawcze zabiegi do kontroli i stosowania w razie potrzeby odpowiednich środków nacisku"⁴². Jeżeli więc rodzice przerzucają na Kościół i jego reprezentantów to wszystko, co dotyczy religii, a swoje zadania wychowawcze sprowadzają do posyłania dzieci na katechizację i do kościoła, nie widząc, w jakim zakresie kształtowanie zachowań religijnych przez dawanie przykładu (modelowanie) i codzienne obcowanie z dziećmi ma znaczenie dla późniejszej postawy chrześcijańskiej, to szanse religijnej socjalizacji i przekazu chrześcijaństwa ulegają pewnej redukcji oraz utrudnieniu.

Z punktu widzenia socjotechniki duszpasterskiej znaczenie rodziny dla życia religijnego w obecnym skomplikowanym społeczeństwie powinno wzrastać, a to szczególnie w związku z częściową utratą wpływów religii w publicznych sektorach życia i szansą jej intensyfikacji w przestrzeni życia prywatnego⁴³, a więc w rodzinie i w innych małych grupach. Jeżeli więc droga dzieci do wspólnoty kościelnej prowadzi przez rodziców, należy intensywną katechezą obejmować zarówno dzieci, jak i rodziców tych dzieci. Z punktu widzenia prawidłowego kształtowania osobowości religijnej ważne jest właściwe współzycie i współdziałanie rodziny i instytucji kościelnych oraz odnowa katechezy domowej. Jest bowiem rzeczą wątpliwą, czy rodzice katolicy mają wystarczające kwalifikacje i poczucie odpowiedzialności za całościowe wypełnienie swoich zadań socjalizacyjno-wychowawczych.

Proces socjalizacji religijnej nie kończy się na etapie wstępnym, lecz

⁴¹ Por. W. Piwowarski. *Proces sekularyzacji rodziny jako instytucji społeczno-religijnej*. „Roczniki Nauk Społecznych" 4:1976 s. 113-119.

⁴² K. Belch. *Rodzina katolicka a praktyki religijne dzieci*. „Znak" 39:1978 nr 7-8 s. 949.

⁴³ Biemer, Müller, Zerfass. *Eingliederung* s. 26.

wymaga ciągłej kontynuacji dla stabilizacji postaw religijnych i ochrony przed płynnością wiodących orientacji, zwłaszcza w okresie stopniowego usamodzielniania się młodego pokolenia.

4. POSTAWY RELIGIJNE MŁODZIEŻY MIEJSKIEJ NA TLE POSTAW RODZICÓW

Badania nad postawami religijnymi dzieci i młodzieży mają wartość dla badacza religijności społeczeństwa dorosłych, ponieważ właśnie społeczeństwo dorosłych dostarcza młodemu pokoleniu tych wartości, które ono później wyznaje. Przekazane i odziedziczone treści religijne, przyjęte uprzednio w dzieciństwie, jeżeli zostaną zaakceptowane jako własne, stanowią swoisty rodzaj psychologicznego kompasu w życiu młodzieży⁴⁴.

Z drugiej strony proces socjalizacji religijnej zbiega się w okresie młodości ze zjawiskiem wewnętrznych konfliktów w rodzinie pomiędzy rodzicami i dziećmi, ze zjawiskiem ugruntowania świadomości siebie, poczucia odpowiedzialności i autoafirmacji, narastającym poczuciem niezależności i chęci wyjścia poza wszelkie uwarunkowania doświadczane przez jednostkę w rodzinie, z rozwojem i personalizacją przeżyć religijnych, z coraz szerszym i głębszym oddziaływaniem instytucji pozarodzinnych, z krytycznym i twórczym przemyśleniem uprzednio wyuczonych i przyjętych zasad postępowania, z odchodzeniem od norm restryktywnych do wartości wybieranych w sposób wolny. Jednostki będące w fazie dorastania pozostają pod wpływem subkultury młodzieżowej, nieco odmiennej od kultury społeczeństwa dorosłych, uzyskują nowe możliwości identyfikacji indywidualnych i społecznych. W wysoko zróżnicowanych i pluralistycznych społeczeństwach jednostki stoją wobec konieczności koordynacji i integracji częściowo lub całkowicie sprzecznych z sobą ról społecznych, a tym samym wobec możliwości podejmowania osobowych decyzji i autonomicznych wyborów wobec różnorodnych i konkurencyjnych oczekiwanych ról zachowań⁴⁵.

Młody człowiek wychowany w atmosferze religijnej, migrujący do środowiska biernego lub wrogiego wobec religii, może cofnąć się po jakimś czasie w swoim rozwoju religijnym. Z tego względu nabierają szczególnego znaczenia podmioty socjalizacyjne, z którymi jednostka kontaktuje się po wyjściu z fazy dzieciństwa, w procesie emocjonalnego i intelektualnego usamodzielniania się, w fazie powstawania wątpliwości, wewnętrznych konfliktów, rozczarowań i konfrontacji z różnymi poglą-

⁴⁴ Z. Uchnast. *Psychologiczne aspekty motywacji religijnego zachowania*. „Częstochowskie Studia Teologiczne” 5:1977 s. 318-319.

⁴⁵ Dienelt, jw. s. 79.

dami. Rodzina jest uzupełniana w procesie oddziaływania na swoich członków przez różnorodne instytucje nie zawsze sprzyjające postawom religijnym, niekiedy im przeciwstawne⁴⁶. Fałszem byłoby izolowanie wpływów rodzinnych od innych środowisk wpływających na jednostkę. W dziedzinie kształtowania się postaw światopoglądowych okres adolescencji jest jednym z bardziej przełomowych i decydujących etapów oraz ma duże znaczenie dla przyszłych decyzji i wyborów⁴⁷. W okresie młodzieńczym trwa tzw. socjalizacja wtórna (sekundarna), w trakcie której już uprzednio socjalizowana osoba wprowadzana jest w następne etapy życia społecznego⁴⁸.

Na zagadnienie ciągłości i zmienności postaw religijnych w społeczeństwie rzucają cenne światło badania nad dynamiką zmian w światopoglądzie młodzieży w stosunku do światopoglądu rodziców. Ogólna tendencja, jaka wyłania się ze stosunkowo licznych badań socjologicznych, wskazuje na pewne zróżnicowanie w strukturze postaw rodziców i młodzieży w kierunku nieznacznego zmniejszenia się zakresu postaw religijnych i zwiększania się postaw niezdecydowanych, indyferentnych i ateistycznych u młodzieży. W rodzinach miejskich nie osiąga się grupowego konsensusu w zakresie religijno-kościelnych wartości. Nie trzeba dodawać, że częściowa rozbieżność postaw oraz zachowań rodziców i młodzieży nie dotyczy tylko sfery religijnej. Zachwianie lub brak ciągłości socjalizacyjnej („Diskontinuität der Sozialisation”) zaznacza się również w zakresie problemów moralnych, wychowawczych, małżeńsko-rodziny, politycznych, zawodowych, rozrywki i innych. Starsi będący w innej fazie życiowej widzą sprawy zawodowe, społeczne, rodzinne i religijne jakby z innej pozycji. Różnice pokoleniowe zależą od bardzo wielu czynników⁴⁹. Poniżej zreferujemy na przykładzie wybranych badań so-

⁴⁶ I. Lukatis, G. Wurzbacher. *Religiös-kirchliche Sozialisation in Kindheit und Jugendalter*. W: E. Amelung (Hg.). *Strukturwandel der Frömmigkeit. Situationen der Kirche. Eine Bestandsaufnahme*. Stuttgart 1972 s. 219.

⁴⁷ Studenci rzeszowscy badani w 1977 r., oceniając w sposób retrospektywny rozwój swojego światopoglądu, w 12,1% potwierdzili, że dokonywał się on w okresie dzieciństwa, w 54,6% — w okresie wczesnej młodości (15-19 lat) i w 33,3% — na studiach. O ile w okresie nauki w szkole średniej decydujące znaczenie w rozwoju światopoglądu miała rodzina, wychowawcy w szkole (nauczyciele) i Kościół, o tyle w czasie studiów wiodąca rola przypadła własnym przemyśleniom, kontaktom z pracownikami nauki i z lekturą. Rodzina i Kościół odgrywały niewielką rolę w porównaniu z okresem szkoły średniej. W jeszcze mniejszym stopniu na kształtowanie się postaw światopoglądowych wpływały organizacje młodzieżowe. S. Marczuk, D. Markowski. *Młodzież studencka małego ośrodka akademickiego*. „Kultura i Społeczeństwo” 23:1979 nr 4 s. 273-274.

⁴⁸ Berger, Luckmann, jw. s. 140-141.

⁴⁹ W. Jaide. *Sind die Grundeinstellungen zwischen Jüngeren und Älteren*

cyjologicznych charakter i rozmiary zbieżności i rozbieżności postaw religijnych młodzieży i jej rodziców.

Badania nad systemem wartości młodzieży z klas maturalnych technikum zawodowego i rodziców tej młodzieży nie ujawniły zbyt silnego zróżnicowania postaw religijnych obydwu rozpatrywanych generacji (1973 r.). Wśród młodzieży 22⁰/o przypadło na wierzących i praktykujących regularnie, 36⁰/o — na wierzących i praktykujących niesystematycznie, 14⁰/o — na wierzących, ale niepraktykujących, 5⁰/o — na niewierzących, ale praktykujących i 16⁰/o — na niewierzących i niepraktykujących (7⁰/o — to niezdecydowani). Analogiczne dane odnoszące się do pokolenia rodziców wyrażały się następująco: 37,3⁰/o, 28,4⁰/o, 17,9⁰/o, 1⁰/o, 15,4⁰/o. Pewna część młodzieży skłaniała się ku postawom niezdecydowanym wobec religii, natomiast zakres deklarowanej niewiary w obydwu pokoleniach był dość zbliżony. Widoczne zróżnicowania wprowadzało dopiero uwzględnienie czynnika płci jako zmiennej niezależnej, natomiast postawy uczniów i ich ojców, oraz matek i ich córek były zaskakująco zbieżne.

W konfrontacji z innymi typami wartości (konsumpcyjne, etyczne, estetyczne, zabawowo-rozrywkowe, afiliacji, uznania, pracy i wiedzy) wartości religijne znalazły się dopiero na siódmym miejscu zarówno w pokoleniu rodziców, jak i dzieci⁵⁰.

Znaczny stopień zbieżności postaw wobec religii odnotowano wśród młodzieży uczęszczającej do klas czwartych w Kielcach i Warszawie oraz jej rodziców (1973 r.)⁵¹. Porównanie postaw religijnych i ateistycznych opierało się nie na ocenach formułowanych przez młodzież, ale na osobnych deklaracjach uczniów i uczennic oraz ich rodziców. W Kielcach 61⁰/o uczniów określiło siebie jako wierzących (71⁰/o rodziców), w Warszawie — 48⁰/o (63⁰/o rodziców). Niezdecydowani stanowili w Kielcach i Warszawie po 19⁰/o (10⁰/o rodziców), natomiast postawy ateistyczne zadeklarowało w Kielcach 20⁰/o młodzieży (18⁰/o rodziców), w Warszawie zaś 31⁰/o młodzieży (25⁰/o rodziców). Odsetek osób niewierzących w obydwu badanych generacjach był dość zbieżny, co świadczyłoby o swoistym

verschieden? W: M. Graff, H. Tiefenbacher (Hg.). *Kirche — Lebensraum für Jugendliche? Beiträge zum Spannungsfeld Jugend — Religion — Kirche*. Mainz 1980 s. 27-33; Por. B. L. Neugarten, N. Datan. *Lebensablauf und Familienzyklus — Grundbegriffe und neue Forschungen*. W: L. Rosenmayr (Hg.). *Die menschlichen Lebensalter. Kontinuität und Krisen*. München 1978 s. 165-188.

⁵⁰ S. Jałowicki. *Struktura systemu wartości. Studium zróżnicowań międzygeneracyjnych*. Warszawa—Wrocław 1978 s. 55-110.

⁵¹ T. Szawiel. *Podstawy wobec religii i ich korelaty*. W: *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*. Pod red. S. Nowaka. Warszawa 1976 s. 439-469.

procesie społecznego „dziedziczenia” niewiary. Chociaż w przypadku młodzieży mamy do czynienia z bardziej posuniętym zachwianiem porządku wiary i praktyk niż u rodziców, to jednak „wartości związane z religią stanowią bardzo silny element kulturowy specyficznie rodzinnej oraz że w związku z tym poglądy młodzieży na sprawy związane z religią są w Polsce niemal całkowicie determinowane przez rodzinę. W tej dziedzinie rodzina jest podstawową jednostką zapewniającą kontynuację międzypokoleniową”⁵².

Powolne zmiany zaznaczają się w treściach przekazywanych w ramach socjalizacji rodzinnej. Dla młodzieży liceów i techników warszawskich z lat 1973-1974 rzeczą najważniejszą w religii był głoszony przez nią postulat miłości bliźniego, a więc wartości allocentryczne (52,7% badanych), mniej ważną — proponowany przez religię model życia moralnego, a więc wartości perfekcjonistyczne (41,7%) i znacznie mniej ważną — umożliwienie przez religię kontaktu z Bogiem, a więc wartości sensu stricto religijne (16,4%). Przewaga osób oceniających religię poprzez pryzmat wartości allocentrycznych wskazuje na dokonujący się proces przewartościowania religii w mentalności młodzieży miejskiej. „Pokolenia poprzednie — jak piszą autorzy tych badań — eksponowały w religii to, co łączyło się w niej z wartościami typu perfekcjonistycznego, natomiast młodzież współczesna postrzega w religii przede wszystkim postulaty głoszące obowiązek miłości bliźniego [...] Można więc założyć — może ryzykowną — hipotezę, że religia jest „usprawiedliwiona” w oczach młodzieży przez głoszenie postulatów o charakterze allocentrycznym. Jest to więc bardzo świeckie traktowanie religii, a przez to bliskie również młodzieży niewierzącej”⁵³. Ów proces „uetycznienia” przekazu religijnego byłby odejściem od wzorów katolicyzmu tradycyjnego, w którym nacisk spoczywał bardziej na obrzędowości i rytuale niż na odczuwaniu i doświadczeniu religijnym czy aktywnym praktykowaniu miłości bliźniego.

Interesujące badania nad ciągłością i zmianą tradycji religijnej przeprowadził K. Ryczan w Rzeszowie wśród młodzieży klas maturalnych i ich rodziców (1976 r.)⁵⁴. Podobieństwo w sprawach religijnych u młodzieży i starszych, według przeprowadzonych badań, dostrzegało 17,5% młodzieży, 39,2% ojców i 47,6% matek, zaś różnice nieistotne odpowiednio: 75,5%, 45,9% i 40%. Atmosfera wychowawcza w większości rodzin

⁵² Tamże s. 446.

⁵³ M. Baraniecka-Witkowska. *Wartości allocentryczne*. W: *Młodzież a wartości*. Pod red. H. Świdry. Warszawa 1979 s. 185.

⁵⁴ K. Ryczan. *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej*. „Collectanea Theologica” 49:1979 nr 3 s. 163-166; tenże. *Tradycja religijna w środowisku miejskim*. „Chrześcijańskie w świecie” 13:1931 nr 1 s. 96-119.

była pozytywna. Dostrzegano jednak ewolucję atmosfery religijnej od bardzo pobożnej do dość pobożnej i mało pobożnej. Na przykład 99% badanych matek określiło dom swoich rodziców jako bardzo pobożny lub dość pobożny, natomiast własny dom rodzinny oceniało 14,3% badanych jako mało pobożny lub obojętny religijnie. Szczególnie cenna jest kompleksowa typologia stosunku do tradycji religijnej. Typ akomodujący, obejmujący 15,6% badanej młodzieży, 43,2% — ojców i 46,7% — matek, odnosił się do tych badanych, którzy akceptowali tradycję religijną w trzech analizowanych aspektach: ideologicznym (wierzenia), behawioralnym (normy i wzory zachowań) i symbolicznym (ryty i symbole). Dominującym w badanych zbiorowościach okazał się typ selektywnego ustosunkowania się do prawd wiary, norm moralnych i rytów sakramentalnych (zasięg procentowy odpowiednio: 84,2%, 56,8% i 53,3%). Charakterystycznym zjawiskiem był zupełny brak w obydwu pokoleniach typu całkowicie kwestionującego, wskazującego na pełne odejście od wszystkich elementów tradycji religijnej.

Różnice międzypokoleniowe — jakkolwiek wyraźne — dotyczyły upowszechniania się postaw selektywnych wobec tradycji religijnej. „Spójność postaw generacji młodszej — jak zaznacza K. Ryczan — jest wprost proporcjonalna do spójności postaw generacji starszej, z tą różnicą, że u młodzieży proces zmian jest bardziej zaawansowany, co uwiadcza się w większej niekonsekwencji”⁵⁵. Postawy selektywne wobec tradycji religijnej upowszechniały się silniej w rodzinach stosujących łagodniejsze wychowanie dzieci, postawy akomodujące zaś w rodzinach o wychowaniu surowszym. Postawy religijne młodzieży bardziej zbliżały się do poglądów ojców aniżeli matek.

Przeprowadzone przez J. Laskowskiego w Warszawie badania wśród 130 par narzeczonych pozwoliły ustalić pewne zależności między religijnością badanych a religijnością ich rodziców (1974 r.). Stwierdzono silny związek między religijnością matki i religijnością córki, między religijnością matki i religijnością syna, między religijnością ojca i religijnością syna oraz brak istotnego związku między religijnością ojca i religijnością córki. Wśród wierzących córek 78,6% miało systematycznie praktykujące matki i 78,1% — praktykujących ojców, natomiast wśród wierzących synów 72,5% miało praktykujące matki i 86,7% — praktykujących ojców. „Związek między religijnością syna a religijnością ojca jest silniejszy niż związek między religijnością syna a religijnością matki. Oddziaływanie zarówno ojca, jak i matki na religijność syna jest większe niż na religijność córki. W religijności córki siła oddziaływania religijności matki jest większa niż religijności ojca, ale oddzia-

⁵⁵ Ryczan. *Tradycja religijna* s. 101.

ływanie nie jest tak duże jak w przypadku religijności syna"⁵⁶. Z tą opinią nie harmonizuje w pełni hipoteza o „matrylinearnym sposobie dziedziczenia religijności”⁵⁷.

Związek między religijnością młodzieży a stopniem zaangażowania religijnego rodziców badał F. Adamski na przykładzie młodzieży katechizowanej, pochodzącej z różnych środowisk społecznych⁵⁸. W przekonaniu młodzieży największy pozytywny wpływ na umacnianie jej wiary wywierało duchowieństwo i katecheci. Tylko dla połowy respondentów rodzina stanowiła zasadnicze środowisko kształtujące podstawy życia religijnego w tym okresie rozwoju młodego pokolenia. Może to być sygnałem wskazującym na zjawisko osłabienia funkcji religijnej rodziny w porównaniu z okresem dzieciństwa. Pozytywny wpływ otoczenia domowo-rodzinnego zaznaczał się bardziej w środowiskach wiejskich, potem małomiasteczkowych i w końcu w środowiskach wielkomiejskich. Wystąpiła dodatnia korelacja między regularnością uczestnictwa we mszy św. niedzielnej młodzieży oraz jej rodziców. Młodzież zaniedbująca praktyki niedzielne naśladowała swoich rodziców. W skali globalnej młodzież katechizowana spełniała gorliwiej praktyki niedzielne niż rodzice, zwłaszcza zaś ojcowie. Dodatnia korelacja zachodziła również między faktem oraz częstotliwością modlitwy młodzieży i jej rodziców. „Spadkowi częstotliwości i osłabieniu regularności modlitwy rodziców odpowiada identyczne zachowanie dzieci”⁵⁹.

W grupie młodzieży uczęszczającej na lekcje religii lub konwersatoria duszpasterstwa akademickiego w Warszawie 78% zadeklarowało się jako regularnie praktykujący, 14% — nieregularnie i 8% — jako raczej niepraktykujący. Praktyki religijne rodziców według opinii ankie-

⁵⁶ J. Laskowski. *Religijność w środowisku uprzemysłowionym*. „Collectanea Theologica” 49:1979 nr 4 s. 43.

⁵⁷ Tamże s. 45. Jakość stosunków pomiędzy rodzicami wpływa na proces socjalizacji w rodzinie. Na przykład szczęście w małżeństwie oddziałuje na postawy religijne dzieci. Czynniki ten wywiera wyraźny wpływ na religijną postawę syna i mało dostrzegalny wpływ na pobożność córki. W. i N. McCready. *Die Sozialisation und das Fortbestehen der Religion*. „Concilium” 9:1973 nr 1 s. 30-31.

⁵⁸ F. Adamski. *Małżeństwo i rodzina. Analizy socjologiczne*. Lublin 1980 s. 136-155.

⁵⁹ Tamże s. 146. W badanej przez A. Kłoskowską grupie młodzieży 70% uznało wpływ rodziny za silny i trwały w zakresie wpajanych przez rodzinę zasad życiowych, a 24% badanych negowało wszelki wpływ. Stanowiska pośrednie były niezwykle rzadkie. Jednakże zdecydowana większość tej młodzieży odrzucała zasady moralności seksualnej uznawane przez rodziców. A. Kłoskowska. *Rodzina jako czynnik transmisji i twórczości kulturalnej*. „Kwartalnik Pedagogiczny” 16:1971 nr 4 s. 88.

towanych przedstawiały się znacznie gorzej. Zaledwie w 51% przypadków praktykowali oboje z rodziców, w dalszych 23% — jedno, a w 26% — żadne z rodziców. Badania J. Słomińskiej wskazują na fakt, że w pewnych kręgach młodzieży silniej zainteresowanej praktykami religijnymi następuje nawet wzrost zaangażowań religijnych w porównaniu z pokoleniem rodziców⁶⁰.

Młodzi robotnicy w wieku 18-30 lat z trzech zakładów przemysłowych (Fabryka Naczyń Emaliowanych w Olkuszu, Zakłady Chemiczne w Oświęcimiu i Huta im. Lenina), przebadani w latach 1974-1975, nie odbiegali istotnie w swoich postawach religijnych od rodziców. Charakteryzowali się jedynie większą tendencją do przejawiania postaw zwątpienia wobec religii. Grupa „wierzących i nie wątpiących” obejmowała 57,2% młodych robotników i 66% ich rodziców, „wierzących, ale wątpiących” odpowiednio — 29,6% i 12,5%, „niewierzących, ale wątpiących” — 7,9% i 2,5%, niewierzących i nie wątpiących — 4,9% i 2,9% (12,2% młodych robotników nie umiało określić poglądów religijnych swoich rodziców). Tendencja przemian w zakresie autoidentyfikacji religijnej w pokoleniu młodych robotników i ich rodziców wyrażała się w powiększaniu się nieufności i zwątpienia wobec religii u młodych robotników. Jednak globalne wskaźniki postaw wierzeniowych (wierzący bez zastrzeżeń i z zastrzeżeniami) były nawet u młodych robotników wyższe niż u ich rodziców⁶¹.

W grupie robotników, będących w wieku 18-34 lat, zatrudnionych w hucie Małapanew w Ozimku na Śląsku Opolskim, 44,8% przypadało na wierzących i praktykujących regularnie, 43,8% — na wierzących, ale praktykujących nieregularnie i 11,1% — na obojętnych i ateistów. Wśród ojców badanych robotników trzy wyróżnione kategorie ustosunkowań do religii obejmowały odpowiednio: 56,6%, 24,8% i 14,2%, zaś wśród matek: 79,2%, 14,2% i 3,5%. W skali międzypokoleniowej uwidoczniły się nieznaczne zróżnicowania postaw religijnych, głównie jednak w stosunku do matek oraz w sferze praktyk religijnych (badania z 1974 r.)⁶².

⁶⁰ Podaję za A. Święcickim. (Z badań nad stanem polskiego etosu. Referat wygłoszony na Kongresie Moralistów w Krakowie dnia 17 września 1974 r.). W: *Teologia moralna w obliczu aktualnego stanu etosu polskiego. Akta Kongresu Teologów Moralistów Polskich odbytego w Krakowie 17-19 IX 1974*. Pod red. S. Olejnika. Kraków 1977 s. 29. Według H. Janiga młodzież uczęszczająca do kościoła i odznaczająca się silnym zaangażowaniem religijnym ma bardzo często religijnych rodziców. H. Janig, *Zur Situation der Jugend in Österreich*. „Report-Forschung und Information” 1930 nr 23 s. 15.

⁶¹ J. Jerschina. *Młodzież i procesy laicyzacji świadomości społecznej*. Warszawa—Kraków 1978 s. 29.

Sytuacja rodzinna jest jednym z ważniejszych czynników określających postawy i dążenia religijne młodzieży. Problem religijności młodzieży miejskiej nie da się zasadnie rozpatrywać bez poruszenia „problemu rodziców”, ich życia religijnego, atmosfery religijnej w domu itp. Porównanie postaw religijnych młodzieży miejskiej z analogicznymi postawami ich rodziców wykazało, że religijność obydwu grup nie jest taka sama. Na skutek ścierania się światopoglądu religijnego, który był zaszczerpiiony dzieciom w rodzinie od najmłodszych lat, ze światopoglądem niereligijnym kształtowanym przez szkołę i inne pozarodzinne kręgi oddziaływań czynników wychowawczych, dochodzi do napięć i konfliktów. Deklarowane postawy wobec religii u młodzieży wykazują znaczne podobieństwo do postaw ojców i pewną odmiennność w stosunku do postaw matek (różnica od kilku do kilkunastu punktów procentowych). Według jednych badań zaznacza się dość daleko idące ujednoczenie międzypokoleniowe religijności, według drugich — różnice są bardziej dostrzegalne. Zawsze jednak podkreśla się, że rodzina wywiera silny wpływ na postawy światopoglądowe młodzieży. Mimo istniejących różnic zakres „konwergencji” postaw wierzeniowych jest znaczny, zwłaszcza w odniesieniu do młodzieży pracującej. Postawy wobec religii młodzieży uczącej się nie są w stadium końcowym, lecz znajdują się w fazie „kryształizowania się”.

Z przytoczonych rezultatów badań socjologicznych wynika, że religijność młodzieży rozpatrywana w aspekcie autoidentyfikacji nie dorównuje religijności rodziców, chociaż różnice są mniejsze niż można by spodziewać się. Osłabienie religijnych orientacji wyniesionych z domu rodzinnego dokonuje się w okresie szkoły średniej, szczególnie u młodzieży będącej w wieku 17-19 lat. W drugiej fazie socjalizacji w rodzinie zaznaczają się pewne „ubytki” ze zbiorowości wierzących. Wskazuje to na siłę oddziaływania pozarodzinnych podmiotów socjalizacji czy „kontrsocjalizacji” religijnej. Niepełna „reprodukcja” religijności rodziców w postawach młodzieży wskazuje na potrzebę ustawicznej socjalizacji religijnej w rodzinie.

5. POSTAWY RELIGIJNE DOROSŁEJ LUDNOŚCI MIEJSKIEJ NA TŁE POSTAW RODZICÓW

Problem ciągłości i zmiany postaw religijnych w rodzinie miejskiej można rozpatrywać w świetle porównań postaw ludzi dorosłych z posta-

⁶² Z. Kaweckii, *Światopogląd młodzieży robotniczej (na przykładzie badań w hucie „Małapanew”)*. „Studia Religioznawcze” 1979 nr 15 s. 114.

wami ich rodziców i pytać, czy w tym układzie utrzymała się zgodność (spójność) poglądów wobec religii? W jakim stopniu postawy religijne ludzi dorosłych są uzależnione od postaw religijnych rodziców? Poniżej zreferujemy szereg badań socjologicznych omawiających bezpośrednio lub pośrednio zagadnienie konsensu religijnego w rodzinie miejskiej.

Ogólnopolskie badania socjologiczne, przeprowadzone przez Instytut Filozofii i Socjologii PAN w 1977 r. wśród ludności dorosłej będącej w wieku 25—65 lat, wykazały, że 17,9% ankietowanych zaliczyło siebie do głęboko wierzących, 68,4% — do wierzących, 5,8% — do niezdecydowanych i 6,5% — do niewierzących (1,4% — brak odpowiedzi). Postawy wobec religii ojców — według opinii respondentów — kształtowały się odpowiednio: 26,8%, 63%, 3,3% i 3,3% (3,6%), zaś matek: 34,7%, 60,9%, 1,6% i 0,9% (1,9%)⁶⁸. Z tych danych wynika obraz dość jednolitych postaw wobec religii w dwóch pokoleniach Polaków. Postawy pro-wierzeniowe i proateistyczne są reprezentowane w podobnych proporcjach w generacji respondentów i ich rodziców. Bardziej znaczące różnice ujawniają się jedynie przy porównaniu kategorii intensywności wiary (głęboko wierzący — wierzący), na niekorzyść pokolenia badanego. Nasuwa się pytanie, czy studia monograficzne sięgające do układów lokalnych, pozwalające na „widzenie” jakby z bliska odkrywanych związków między określonymi rodzajami zjawisk, potwierdzą obraz konsensu wiary społeczeństwa polskiego uzyskany z reprezentatywnych, idących „wszerz”, przekrojowych badań socjologicznych.

Badana w latach 1967-1968 rodzina nowohucka — prawie w dwóch trzecich pochodzenia wiejskiego — wykazywała różnice w zakresie zaangażowania religijnego w porównaniu z rodziną pochodzenia. Co druga badana rodzina uważała, iż stopień jej zaangażowania religijnego był równy zaangażowaniu religijnemu jej rodziców (50,6%), co czwarta podkreślała — pomimo przyznawania się do wiary — swoją mniejszą gorliwość i bardziej krytyczny niż u jej rodziców stosunek do spraw wiary (25,7%). Niewiele, bo tylko 5,6% badanych, zarejestrowało u siebie totalną zmianę od wiary rodziców do niewiary własnej i 0,2% — drogą odwrotną, od niewiary rodziców do wiary własnej. Wreszcie 0,9% badanych kontynuowało niewiarę swoich rodziców (16% — brak odpowiedzi). Opinie mówiące o pomniejszeniu się wiary pojawiły się szczególnie wśród respondentek z wyższym wykształceniem, nierzadko legitymujących się wiejskim pochodzeniem. W porównaniu z praktykami religijnymi rodziców osłabły wyraźnie zachowania religijno-kultowe. Pra-

⁶⁸ K. Darczewska. *Religion et famille polonaise contemporaine*. W: *Religiousness in the polish society life (chosen problems)*. Pod red. W. Zdaniewicza. Warszawa 1981 s. 157.

wie połowa badanych nie dorównywała pod tym względem swoim rodzicom, chociaż zmiany, jakie tu zaszły, dotyczyły w zasadzie nieregularności uczestnictwa we mszy św. niedzielnej (około 80% badanych spełniało regularnie lub nieregularnie obowiązek niedzielny). Większość rodzin w Nowej Hucie (4 na 5) wychowywała religijnie swoje dzieci, ale faktycznie zaledwie w co drugiej rodzinie dzieci otrzymywały staranne wychowanie religijne i uczęszczały regularnie na katechizację. Jest rzeczą wątpliwą, czy w rodzinach, w których wychowanie religijne odbywa się raczej z motywów tradycji i bez szczególnego zainteresowania ze strony rodziców, przygotowuje się przyszłych rodziców zdolnych do przekazywania wartości i wzorów religijnych przyszłemu pokoleniu⁶⁴.

Wyraźna zbieżność struktury światopoglądowej dorosłych mieszkańców Nowej Huty i rodzin ich pochodzenia potwierdziła się w późniejszych o kilka lat badaniach w tym samym mieście (1971 r.)⁶⁵. Z porównania zaangażowania światopoglądowego ojca i matki z własną sytuacją respondenta w tym zakresie wynikało, że dzisiejsi mieszkańcy Nowej Huty różnią się nieznacznie od swoich rodziców pod względem struktury światopoglądowej. Postawy wierzeniowe (głęboko wierzący i wierzący) reprezentowało 77,5% mężczyzn i 90,3% kobiet w pokoleniu nowohucian oraz 85,3% mężczyzn i 93,9% kobiet w pokoleniu ich rodziców. Światopogląd religijny obydwu grup pokoleniowych kształtował się dość jednolicie, a istniejące różnice bardziej zaznaczały się w kategoriach głęboko wierzących niż obojętnych religijnie czy niewierzących. Nieznaczne osłabienie stopnia związania badanych z religią i Kościołem w porównaniu z ich rodzinami pochodzenia nie podważa, zdaniem Adamskiego, zasadniczej tendencji, według której „tradycje religijne rodziny pochodzenia, znajdują swe wyraźne przedłużenie w obecnych postawach religijnych mieszkańców Nowej Huty. Ich oddziaływanie zachowawcze w dokonującym się tu stopniowo procesie przeobrażeń światopoglądowych jest zapewne równie silne jak laicyzujący wpływ nowego środowiska miejskiego wraz z jego urządzeniami cywilizacyjnymi”⁶⁶.

Z innych badań zrealizowanych na terenie Nowej Huty wśród wychodźców ze wsi nowotaraskich wynikało, że 75,5% respondentów opowiedziało się za nauczaniem religii (według trzeciej części badanych szkoła powinna być miejscem, gdzie prowadzi się naukę religii), 17% było niezdecydowanych i tylko 7,5% wypowiedziało się przeciw nauczaniu dzieci religii. Pozytywne stanowisko większości mieszkańców Nowej Huty

⁶⁴ Adamski. *Rodzina* s. 86-167.

⁶⁵ Tenże. *Przeniesienie religijności w warunkach urbanizacji. Postawy światopoglądowe ludności nowego miasta*. „Ateneum Kapłańskie” 67:1975 t. 84-85 nr 1 s. 145-150.

wobec nauki religii dzieci — jak zaznacza H. Kubiak — wynika przede wszystkim „z ich trudności wychowawczych, bezradności rodziców wobec szeregu problemów moralnych, z tradycji i wreszcie z przekonania, że jeżeli nawet religia nie wywiera pozytywnych skutków wychowawczych, to w każdym razie nie pociąga za sobą skutków negatywnych”⁶⁷. Motywy czysto religijne, jak poznanie Boga, rozwijanie wiary u dziecka itp. występowały raczej drugoplanowo⁶⁸.

Stosunkowo znaczną trwałość tradycji rodzinno-religijnych obserwował E. Ciupak wśród rodzin pochodzenia wiejskiego na terenie parafii św. Augustyna w Warszawie (lata 1964-1965). Większość spośród 90 rodzin warszawskich charakteryzowała się jednak częściową identyfikacją z katolicyzmem (65,6%). Rodziny pochodzenia wiejskiego wykazywały znacznie silniejsze powiązania z parafią i życiem religijnym niż pozostałe rodziny. Zdaniem Ciupaka styl życia wielkomiejskiego oddziałuje w zasadzie dezorganizująco na religijność mieszkańców, w przypadku rodzin pochodzenia wiejskiego jego wpływ kanalizuje się w rodzinie, która wykazuje znaczną odporność na destrukcyjne bodźce i sytuacje życia wielkomiejskiego. Podtrzymywanie regularnych kontaktów z rodzinnym środowiskiem wiejskim sprzyjało utrzymywaniu się więzi rodzinnej będącej częścią odziedziczonej kultury. Spośród ogółu badanych rodzin warszawskich 47,7% uznało szkołę za najważniejszą instytucję w wychowaniu własnych dzieci, 12,2% — Kościół i 33,3% — szkołę i Kościół⁶⁹.

Charakter rodzinny praktyk religijnych potwierdzono w badaniach plockich (1969 r.). Osoby regularnie uczęszczające na mszę św. niedzielą rekrutowały się głównie z rodzin, w których wszyscy byli regularnie praktykującymi. Katolicy uczęszczający tylko kilka razy w roku do kościoła wywodzili się z rodzin o niejednorodnym poziomie uczestnictwa kultowego, natomiast w rodzinach, z których pochodzili katolicy niepraktykujący, regularna praktyka była faktem zupełnie sporadycznym (3,6%). Fakt zgrupowania się katolików systematycznie praktykujących w rodzinach respektujących obowiązek niedzielny świadczy o wpływie środowiska rodzinnego na intensyfikację praktyk religijnych. Rodzina okazała się grupą modelującą zachowania religijno-kultowe swoich członków⁷⁰.

⁶⁷ H. Kubiak. *Religijność a środowisko społeczne. Studium zmian religijności pod wpływem ruchów migracyjnych ze wsi do miasta*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1972 s. 95.

⁶⁸ Tamże s. 92-100.

⁶⁹ E. Ciupak. *Religijność warszawiaków*. „Człowiek i Światopogląd” 1968 nr 2 s. 33-53.

⁷⁰ J. Mariański. *Msza niedzielna*. „Znak” 25:1973 nr 4-5 s. 551.

Zagadnieniem spójności współczesnej rodziny miejskiej w zakresie przyjmowania orientacji światopoglądowej, a tym samym pytaniem, w jakiej mierze rodzina miejska pełni funkcję przekaznika orientacji światopoglądowej religijnej lub ateistycznej, zajął się L. Dyczewski. Badaniami objęto rodzinę trzypokoleniową w Puławach (1971 r.). Prawie 90% badanych zadeklarowało wiarę. Im młodsze było pokolenie, tym wyższy był odsetek niewierzących, wątpliwych i obojętnych religijnie oraz niższy był odsetek deklarujących się jako głęboko wierzący. Dość daleko idąca zbieżność orientacji światopoglądowych w przekroju globalnym różnicowała się na bardziej konkretnej płaszczyźnie. Rodzina puławska przekazywała w dalszym ciągu religijną orientację światopoglądową, ale funkcję tę w sposób bardziej skuteczny i kompetentny spełniło pokolenie najstarsze wobec pokolenia średniego niż pokolenie średnie wobec najmłodszego.

W 41,10% ogółu rodzin wystąpiła jedność religijnych orientacji światopoglądowych w trzech pokoleniach (bardzo silna więź w rodzinie w zakresie światopoglądu), w 43% rodzin dwa pokolenia przyjmowały ten sam światopogląd religijny (silna więź w rodzinie) i w 4,8% — każde pokolenie reprezentowało odmienne orientacje światopoglądowe (słaba lub żadna więź w rodzinie). Nie odnotowano ani jednej rodziny trzypokoleniowej, w której wystąpiłaby zgodność trzech pokoleń przyjmujących postawę ateistyczną, a tylko w 0,8% — dwa pokolenia przyjmowały światopogląd niereligijny i w 4% rodzin wystąpiły postawy światopoglądowe o charakterze mieszanym (6,3% — brak pełnych odpowiedzi). Przyczyną i źródłem rozbieżności religijnych orientacji światopoglądowych stawało się najczęściej pokolenie najmłodsze, rzadziej pokolenie średnie i sporadycznie pokolenie najstarsze.

Okazuje się, że w toku przeobrażeń kulturowych rodzina miejska wykazuje (jeszcze) dość zwartą wspólnotę światopoglądową i gotowość przekazywania wiary młodszemu pokoleniu. Dostrzega się jednak symptomy dezintegracji rodzinnej wspólnoty światopoglądowej, przy czym najbardziej dostrzegalne różnice występują między pokoleniem dziadków i wnuków (prawie w co czwartej rodzinie pokolenie najmłodsze ujawnia nieco odmienne orientacje światopoglądowe niż pokolenie najstarsze). Mimo istniejącej znacznej spójności orientacji światopoglądowych zaznaczył się w wielu rodzinach proces pluralizacji orientacji światopoglądowych. W rejonie miejsko-przemysłowym rodzina pełni w nieco ograniczonym zakresie funkcję przekaznika orientacji światopoglądowych⁷¹.

⁷¹ L. Dyczewski. *Orientacja światopoglądowa jako czynnik spójności więzi w rodzinie trzypokoleniowej*. „Roczniki Nauk Społecznych” 4:1976 s. 151-170.

W grupie młodzieży zdobywającej zawód w szkołach pomaturalnych, wśród nauczycieli i pracowników rad narodowych stwierdzono rozbieżności między modelami światopoglądowymi respondentów i ich rodziców (1971 r.). Pokolenie młodsze reprezentowało niższą religijność niż pokolenie rodziców i bardziej zbliżało się do postaw światopoglądowych ojców niż matek. O ile 64,8⁰/o ogółu respondentów reprezentowało tzw. postawy ortodoksyjne, to wśród ojców respondentów analogiczne postawy przejawiało 73,5⁰/o, a wśród matek — 87,1⁰/o. Około 15⁰/o spośród ogółu badanych nie kontynuowało postaw ortodoksyjnych swoich rodziców, lecz skłaniało się ku postawom indyferentnym i ateistycznym (27,9⁰/o respondentów prezentowało postawy indyferentne i ateistyczne, 11,2⁰/o — ich ojców i 4⁰/o — ich matek). Na przykładzie tej grupy widać, jak „we współczesnej polskiej rodzinie inteligenckiej dokonuje się proces dezintegracji światopoglądowej, który ujawnia się z jednej strony w nierespektowaniu przez dzieci wzorów światopoglądowych rodziców; z drugiej zaś — w rozpiętości postaw światopoglądowych, jaka występuje między pokoleniem rodziców a pokoleniem dzieci”⁷².

Szczególnie długi proces przeobrażeń światopoglądowych przeszli badani przez M. Kozakiewicza nauczyciele (lata 1969-1970). Według deklaracji respondentów wśród ich ojców — 86,3⁰/o i wśród matek — 95,4⁰/o było wierzących, natomiast wśród badanych nauczycieli 68,7⁰/o przyznawało się wyraźnie do wiary. W obrębie jednego pokolenia dokonało się znaczne przesunięcie w kierunku indyferentyzmu religijnego i ateizmu w różnych jego wariantach. W zestawieniu z zapleczem religijno-rodzinnym, które reprezentowały matki, co czwarty z badanych nauczycieli przeszedł daleko idącą ewolucję światopoglądową, odchodząc od klimatu religijnego, w którym wzrastał i wychowywał się. Około 90% nauczycieli uznało, że religia odgrywa w ich życiu mniejszą rolę niż w życiu ich rodziców. Fakt powyższy oceniło pozytywnie 52,2⁰/o nauczycieli wiejskich, 58,3⁰/o nauczycieli z małych miast i 49⁰/o nauczycieli z dużych miast. Żal z powodu spadku roli religii w życiu obecnego pokolenia nauczycieli wyraziło tylko 16⁰/o nauczycieli mieszkających na wsi, 9⁰/o — w mieście i 14,8⁰/o — w ośrodkach wielkomiejskich. Nauczyciele są szczególnie wystawieni na silne oddziaływanie wzorów laickich i światopoglądu ateistycznego. „Przeskok” pomiędzy ich religijnością i rodziców był dość znaczny⁷³.

Trwałość lub zmienność postaw religijnych w społeczeństwie pol-

⁷² E. Ciupak. *Postawy światopoglądowe społeczeństwa polskiego*. „Człowiek i Światopogląd” 1975 nr 3 s. 19-20.

⁷³ M. Kozakiewicz. *Nowoczesność nauczycieli polskich. Próba diagnozy*. Warszawa 1974 s. 94-99.

skim badano poprzez zbieranie ocen dotyczących religijności własnej respondentów w zestawieniu z ich religijnością z przeszłości. Słabością tego kryterium, jako instrumentu pomiaru dynamiki postaw religijnych, jest to, iż nie wiadomo dokładnie, jaką podstawę biorą respondenci pod uwagę w ocenie ewolucji religijności i jakie są rozmiary dokonywających się przemian. Odpowiedzi na pytania retrospektywne mają ograniczoną wartość, a stąd na ich podstawie można formułować tylko bardzo ograniczone wnioski.

Wśród mieszkańców Puław (1969 r.) 34,9⁰/₀ badanych określiło siebie jako bardziej religijnych „dawniej” (w Kazimierzu — 28,7⁰/₀), 9⁰/₀ — jako bardziej religijnych „obecnie” (w Kazimierzu — 7,5⁰/₀) i 54,6⁰/₀ — jako ustabilizowanych w swojej religijności (w Kazimierzu — 63,8⁰/₀). W Puławach 82,2⁰/₀ badanych wyraziło opinię, że wszyscy członkowie ich rodziny są wierzącymi i 69⁰/₀ — że wszyscy są praktykującymi⁷⁴. W grupie wychodźców ze wsi podmiejskich mieszkających w Płocku (badania z lat 1976-1977) 40,2⁰/₀ przejawiało świadomość pomniejszenia się zaangażowań religijnych, 52,5⁰/₀ nie dostrzegało zmian w swoich postawach religijnych i tylko nieliczni byli skłonni dostrzegać u siebie zmiany religijne in plus (7,3⁰/₀). Prawie połowa imigrantów wiejskich nie rejestrowała u siebie relatywnych strat w religijności w porównaniu z generacją rodziców, przyznając się do kontynuowania linii religijnej rodziców (44,7⁰/₀); 12,3⁰/₀ kwalifikowało swoją religijność jako „wyższą” niż religijność rodziców, 27,4⁰/₀ — jako „niższą”, 2,8⁰/₀ — jako pod pewnym względem „wyższą”, a pod innym „niższą” i 12,8⁰/₀ — nie potrafiło wydać w tej sprawie jednoznacznego osądu⁷⁵.

Na podstawie tych prostych wskaźników samooceny zmian religijności można sformułować hipotezę, według której w środowiskach bardziej „otwartych”, o wyższym stopniu zurbanizowania społeczno-kulturowego, mobilność postaw religijnych jest wyższa i odwrotnie: w środowiskach bardziej „zamkniętych”, o niższym stopniu zurbanizowania społeczno-kulturowego, mobilność postaw religijnych jest niższa. Zmiany w postawach religijnych nie przebiegają zawsze jednokierunkowo, nie zawsze w kierunku negatywnym. Istnieje — wyraźnie słabsza — tendencja do pozytywnych przekształceń postaw religijnych.

Mobilność religijną społeczeństwa próbuje się szacować na podstawie ogólnych ocen retrospektywnych dotyczących sytuacji religijnej „dawniej” i „dziś”. Idzie tu o wypowiedzi respondentów na temat, czy ludzie współcześni są bardziej, mniej lub tak samo religijni jak ludzie żyjący

⁷⁴ W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*. Warszawa 1977 s. 142-143, s. 352.

⁷⁵ Badania własne autora.

dawniej? Jak ewentualnie ocenia się zjawisko obniżania się religijności: pozytywnie czy negatywnie?

Jedną z prób tego rodzaju były badania zrealizowane przez H. Kubiaka w Nowej Hucie i we wsiach byłego pow. nowotarskiego. Zarówno wśród imigrantów wiejskich, jak i wśród ludności wiejskiej były dość rozpowszechnione przekonania o niższej religijności ludzi współczesnych (około 70% badanych). Wartościowanie dokonywanego się procesu przekształceń religijności w społeczeństwie było już mniej jednolite i bardziej zróżnicowane. Wśród ludności wiejskiej przeważała krytyczna postawa względem dokonywających się przemian religijnych: 58,5% wypowiedziało oceny negatywne, 5,5% — pozytywne i 29% — niezdecydowane (7% — brak odpowiedzi). Spośród ludności miejskiej pochodzenia wiejskiego sądy negatywne wyraziło 26% badanych, pozytywne — 26% i ambiwalentne — 43% (5% — brak odpowiedzi). Wielu respondentów dostrzegało więc zmiany w religijności współczesnych Polaków i to zmiany idące w kierunku pomniejszenia rangi religii w społeczeństwie. Jednak tylko zdecydowana mniejszość spośród nich oceniała pozytywnie i popierała ten kierunek przekształceń⁷⁶.

Odmianą metody badania stabilności i zmienności postaw religijnych przez odwołanie się do porównań religijności z przeszłości i teraźniejszości jest metoda szacowania szans religii w przyszłości. W badaniach reprezentatywnych dla całego kraju, obejmujących ludność w wieku 15-40 lat, 50% ankietowanych wyraziło przekonanie, że religijność w roku 2000 w Polsce zmaleje, 10% — mówiło o wzroście, 24% — o stabilizacji i 16% — było bez sprecyzowanego zdania w tej kwestii. Życzenia ankietowanych w zakresie przekształceń religijności w przyszłości kształtowały się odmiennie od wypowiedzianych przypuszczeń i osądów. Tylko 11% życzyło sobie pomniejszenia religijności, 32% — wzrostu, 28% — stabilizacji i 29% — to niezdecydowani⁷⁷. Wśród badanej młodzieży klas neutralnych z 1977 r. aż 82,6% wyraziło pogląd, że religia będzie zawsze ludziom potrzebna. W innej wersji pytania kwestionariusza ankiety tylko 11% wyraziło przekonanie, że religia zniknie w przyszłości, 76,5% — odrzuciło ten pogląd i 11,9% — było niezdecydowanych⁷⁸.

Nieco inaczej kształtowały się oczekiwania odnośnie do szans religii w przyszłości u młodzieży w niereprezentatywnych badaniach w woj.

⁷⁶ Kubiak. *Religijność* s. 76-83.

⁷⁷ A. Siciński. *Młodzi o roku 2000. Opinie, wyobrażenia, postawy*. Warszawa 1975 s. 41.

⁷⁸ Z. Kaweckie. *Przekonania światopoglądowe młodzieży*. „Wychowanie Obywatelskie” 10:1970 nr 12 s. 3.

szczecińskim (1971 r.). Osłabienie religijności w przyszłości przewidywało 23,6⁰/₀ młodzieży wiejskiej i 41⁰/₀ młodzieży miejskiej; 5,1⁰/₀ — z pierwszej i 12,3⁰/₀ — z drugiej grupy wyraziło przekonanie o trwałości wierzeń religijnych w przyszłości oraz 71,3⁰/₀ młodzieży na wsi i 46,7⁰/₀ — w mieście nie udzieliło odpowiedzi na postawiony problem⁷⁹. Również znaczna część młodzieży ze szkół średnich i studentów z woj. krakowskiego i katowickiego nie wypowiedziała się na temat roli religii w przyszłości (37⁰/₀). Opinię o zmniejszeniu się lub zaniku w przyszłości wpływu religii na życie ludzkie reprezentowało 31,3⁰/₀ badanych, przekonanie o zwiększeniu się wpływów religii — 11,9⁰/₀, zaś o niezmienionej roli religii w przyszłości — 19,9⁰/₀. Osoby o pozytywnych postawach wobec religii oczekiwały zwiększenia się wpływów religii, osoby o postawach negatywnych wobec religii — przewidywały zmniejszenie się jej wpływów lub nawet całkowity zanik⁸⁰.

Można zastanawiać się, czy dziedzina religijności może być poddawana takim zabiegom, które nazywa się prognozowaniem lub przewidywaniem? Czy można określać kształty religijności w przyszłości na podstawie stanu teraźniejszego (ekstrapolacja)? Z pewnością opinie respondentów nie są tu materiałem rozstrzygającym. Pośrednio jednak ukazują pewien subiektywny sposób wartościowania miejsca religii w społeczeństwie i jej szans w przyszłości. Dając niedokładny obraz dynamiki przemian religijnych i prognoz dotyczących przyszłości Kościoła, ukazują, jak te wielkie procesy przekształceń „przełamują się” w ludzkiej świadomości. Trudno jest powiedzieć w oparciu o dotychczasowe, nieliczne i obejmujące wybrane środowiska społeczno-zawodowe badania socjologiczne, jak kształtuje się świadomość malejącej lub wzrastającej roli i wpływu religii w całym społeczeństwie polskim. Jedno natomiast wydaje się pewne. Krąg osób „widzących” pesymistycznie szanse religii w teraźniejszości i w przyszłości jest większy niż krąg osób życzących sobie takiej zmiany pozycji religii w społeczeństwie. Religia należy do tych centralnych wartości życiowych, z którymi człowiek niezbyt chętnie rozstaje się i z tej perspektywy ocenia negatywnie to wszystko, co przyczynia się do rozluźnienia związków z religią. Z drugiej strony, przekonania o malejącej roli religii są częstsze niż opinie o wzroście jej znaczenia. Zwątpienie w przyszłość religii jest jakimś ukrytym sposobem za-

⁷⁹ K. Wenta. *Wzrost osobowy obywatela Polski Ludowej i jego środowiskowe uwarunkowania*. Warszawa—Poznań 1978 s. 121-122.

⁸⁰ H. Domagała, H. Grzymała-Moszczyńska. *Postawy wobec religii a niektóre sposoby i warunki społecznego funkcjonowania młodzieży*. „*Studia Religioznawcze*” 1979 nr 4 s. 62-63.

kwestionowania wartości wiary. Religia bez perspektyw rozwojowych nie jest w stanie załascynować człowieka i zmobilizować go do działania.

Kończąc omawianie zasadniczych nurtów badań socjologicznych nad trwałością postaw religijnych w rodzinach miejskich należy stwierdzić, że dysponujemy dość fragmentarycznym materiałem empirycznym dotyczącym tych kwestii, nie zawsze w pełni porównywalnym. Przemiany, jakim ulega rodzina miejska, nadwerzęły nieco jej jedność światopoglądową, ale jej nie zniszczyły. Studia monograficzne tego zagadnienia potwierdzają z pewnymi wyjątkami rezultaty sondażu reprezentatywnego dla całego kraju. Rodzina pozostaje w dalszym ciągu „filtrem społecznym” wychowania religijnego i uprzywilejowanym środowiskiem, w którym dokonuje się transmisja wiary i praktyk religijnych⁸¹. Wiąż rodzin z Kościołem określa w znacznym stopniu więź z Kościołem ich dzieci. Na podstawie analizy porównawczej postaw ludzi dorosłych i ich rodzin można stwierdzić częściowy brak kontynuacji w młodym pokoleniu postaw religijnych przekazywanych przez pokolenie starsze.

6. REFLEKSJE NAD WYNIKAMI BADAŃ

Konfrontacje różnorodnych wpływów socjalizacyjno-wychowawczych — a także reperkusje oddziaływań cywilizacyjno-urbanizacyjnych — prowadzą niejednokrotnie do osłabienia zwartości orientacji religijnych w rodzinie, do niepełnego zespolenia i zharmonizowania wartości, celów i zadań jednostkowych i grupowych. Dokonujące się zmiany nie oznaczają utraty wpływów kształcących i stymulujących rozwój religijny w rodzinie, lecz oznaczają w trakcie akomodacji wprowadzanie we własny świat wartości treści nie zawsze z sobą spójnych, czasem sprzecznych, oraz pojawianie się rodzin, które tylko częściowo lub wcale nie wypełniają funkcji przekaznika wartości i norm religijnych oraz chrześcijańskich wzorów zachowań.

Zbyt powolny proces osłabienia wpływów rodziny na życie religijne jest przedmiotem analiz i niepokojów socjologów marksistowskich, którzy usiłują dociec, dlaczego tak wolno dokonuje się przewyżnianie wierzeń religijnych w społeczeństwie. Obserwowany „kryzys” życia religijno-kościelnego interpretują jako globalny kryzys chrześcijaństwa i religii w ogóle. Niektórzy z nich podzielają pogląd, że „rodzina reli-

⁸¹ Wśród protestantów zachodniemieckich religijność domu rodzinnego określała w sposób dość wyraźny zaangażowanie się w praktyki religijne. G. Schmidtchen. *Gottesdienst in einer rationalen Welt. Religionssoziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD*. Stuttgart 1973 s. 66.

gijna, chociaż w warunkach socjalizmu pozostaje głównym źródłem reprodukcji religijności w nowych pokoleniach. Jest już niezdolna w pełnej mierze do spełniania tej funkcji nakładanej na nią przez Kościół. Na skutek tego liczne gminy religijne nie mogą zapobiec naturalnemu ubytkowi swych członków poprzez rekrutację młodzieży⁸². Inni na podstawie założenia filozoficznego formułują tezę, że „ogólny poziom aktywności religijnej współczesnych społeczeństw przemysłowych będzie zbliżał się do zera. Każde pokolenie będzie mniej aktywne religijnie od poprzedniego [...]”⁸³. Zgromadzone i przeanalizowane materiały socjologiczne żadną miarą nie usprawiedliwiają twierdzeń skrajnego empiryzmu i socjologizmu o jednokierunkowej i jednoznacznej linii spadkowej wiary religijnej w społeczeństwie polskim.

Dokonany skrótowy przegląd badań socjologicznych pokazał natomiast, że deklarowane przez respondentów zmiany postaw religijnych w porównaniu z pokoleniem rodziców dotyczą nie tyle zasadniczych orientacji religijnych (wiara — niewiara), ile intensywności więzi z religią. Młodzież dzisiejsza przeżywa w swoich rodzinach mniej intensywne życie religijne⁸⁴. Nie pozostanie to zapewne bez echa dla socjalizacji religijnej w następnych pokoleniach. Zasadnicza orientacja światopoglądowa jest „dziedziczona” w rodzinach wierzących w kierunku wiary, w rodzinach niewierzących — w kierunku postaw ateistycznych. Większość mieszkańców miast przejawiających postawy ateistyczne pochodzi z rodzin luźno związanych z Kościołem, w których dzieci były wychowywane od samego początku w atmosferze mało religijnej. Pomimo zarysowującej się „heterogeniczności” religijnej w rodzinach miejskich rodzina pozostaje silną i ważną „podporą” więzi religijno-kościelnych, osobową „matrycą”, według której jednostki orientują i wartościują swoje zachowania wobec religii oraz czynnikiem warunkującym kontynuowanie praktyk religijnych.

W środowisku miejskim zaznacza się ciągłość rodzinna praktyk religijnych z jednego pokolenia na drugie. Ze względu jednak na różno-

⁸² E. G. Filimonow. *Kryzys religii i jego cechy w warunkach społeczeństwa socjalistycznego*. W: *Religia w warunkach społeczeństwa socjalistycznego*. Warszawa 1976 s. 29.

⁸³ B. Leś. *Religijność społeczeństw przemysłowych. Studium porównawcze Francji i Wielkiej Brytanii*. Warszawa 1977 s. 175.

⁸⁴ Obniżenie się rangi rodziny w procesie socjalizacji religijnej ujawnia się między innymi w ocenach retrospektywnych atmosfery religijnej domu rodzinnego. W miarę jak przechodzi się od młodszych do starszych pokoleń badanych osób, wzrasta odsetek osób uznających dom rodzinny za „bardzo religijny”. Schmidtchen. *Gottesdienst* s. 197.

rodność oddziaływań kanałów przekazu wartości i norm w społeczeństwie miejskim, nie zawsze osoby otrzymujące wychowanie religijne w rodzinie odznaczają się stabilizacją praktyk religijnych. W momentach „przełomowych” związanych z przejściem od wieku młodzieńczego do dojrzałego (małżeństwo, praca zawodowa) odchodzą niektórzy od wzorów życia religijnego. W społeczeństwie miejskim, które charakteryzuje się silniejszym niż środowisko wiejskie dążeniem do sekularyzacji, w którym wyłaniają się nowe struktury i kręgi społeczne nie przyczyniające się do religijnej socjalizacji lub uszczuplające wpływ instytucji kościelnych, zaznacza się heterogenizacja postaw wobec religii. Wychowanie religijne dzieci w tych warunkach wydaje się trudniejsze niż w ustabilizowanych strukturach społeczności wiejskiej. Nie podważa jednak to wszystko tezy, którą U. Boos-Nünning i E. Golomb opisują jako „konformizm familijny kościelności i religijności”⁶⁵, wskazując na zasadniczą zbieżność postaw religijnych rodziców i dzieci oraz trwałość wartości i orientacji religijnych, zdobytych i ukształtowanych w rodzinie.

Związek między postawami religijnymi rodziców i dzieci nie ma charakteru deterministycznego, dopuszcza więc wyjątki i odchylenia od ogólnej prawidłowości. Jest to konformizm o charakterze „labilnym”. Późniejsze wpływy socjalizacyjne (poza okresem dzieciństwa i wczesnej młodości) wprowadzają bardziej znaczące korektury w życiu religijnym mieszkańca miasta niż — jak można przypuszczać — w życiu mieszkańca wsi. Teza o decydującym i jednolitym wpływie rodziny na tworzenie się systemu wartości religijnych dzieci, która jest słuszna w odniesieniu do wczesnej fazy procesu socjalizacji, w stosunku do dalszych etapów socjalizacji nie jest już w pełni uzasadniona.

W środowisku miejskim w większym zakresie pojawia się nie tylko typ rodzin, w których funkcje religijne są pełnione z punktu widzenia założonych celów Kościoła w sposób niewystarczający i problematyczny, ale i typ rodzin, w których nie podejmuje się funkcji kościelno-religijnej „reprodukcji”. Wskazuje to na pewien regres warunków religijno-wychowawczych w rodzinach miejskich. Ostry nonkonformizm postaw religijnych w relacji do rodziców jest udziałem tylko zdecydowanej mniejszości młodzieży, a liczba rodzin, które w ogóle nie wypełniają funkcji religijnych lub charakteryzują się funkcją „kontrreligijną”, jest w dalszym ciągu stosunkowo mała, z lekką tendencją wzrostową. Jedyne w niektórych kręgach młodego pokolenia i w niektórych warstwach społecznych (np. wśród nauczycieli, pracowników rad narodowych) zaznacza się wyraźniejszy brak identyfikacji światopoglądowej między ro-

⁶⁵ U. Boos-Nünning, E. Golomb. *Religiöses Verhalten im Wandel. Untersuchungen in einer Industriegesellschaft*. Essen 1974 s. 80.

dzicami i dziećmi, a wpływy laicyzacyjne na kształtowanie osobowości jednostek są tu bardziej skuteczne i konsekwentne.

W świetle przeprowadzonych analiz wiodąca rola rodziny w wychowaniu religijnym wydaje się bezsporna. Należy ona do czynników hamujących postępy laicyzacyjne oraz jest środkiem wywierania wpływu na pokolenie dzieci i młodzieży w kierunku podtrzymywania dotychczasowych tradycji religijnych i traktowania religii jako części wspólnych wartości w rodzinie. Ogólne elementy więzi z religią mają dość stabilny charakter i nie poddają się zbyt łatwo modyfikacjom czy totalnym przekształceniom. Można sądzić, że stoi za nimi długa tradycja narodowa i religijna, że są głębiej osadzone i silniej powiązane z innymi elementami i cechami świadomości indywidualnej oraz społecznej mieszkańców miast.

CONTINUITY AND CHANGE OF RELIGIOUS ATTITUDE IN URBAN FAMILIES IN THE LIGHT OF SOCIOLOGICAL RESEARCH

Summary

The present paper is concerned with the problem of to what degree an urban family in Poland preserves the stability of religious attitudes within the frames of ecclesiastical-religious socialization. How much are the attitudes changed? If and to what extent the family constitutes a datum prompting to identify oneself with the patterns of religious attitudes. And basing on various socio-educational processes, is there, and how intensive is, a „reproduction” of religious committal in urban families? The author presents the process of religious socialization from the angle concerning effects securing continuation or change of attitudes towards religion first in the relation between children and parents, and then young people and their parents, and finally, adults and their parents.

The brief survey of sociological research in this problem has shown that changes in religious attitudes as declared by people interviewed, when compared to parents, are connected not so much with the principal religious orientations (belief vs. unbelief) as with the intensity of the ties with religion. Young people of modern age live their religious life in the family less intensively. This will probably meet a response in religious socialization in next generations. The basic outlook on life is „inherited” in believing families as religious outlook. In unbelieving families it is close to an atheistic one. Despite the „heterogeneous” character of urban religiousness the family still remains an important and strong „support” of religious-ecclesiastical ties and Church membership; it is a personal „matrix” according to which individuals shape and value their religious behaviour and a factor which conditions the continuation of religious practices.

The relationship between the religious attitude of parents and the religious attitude of children does not have a deterministic character, thus it allows exceptions and deviations from the average regularity. This is a conformism of a „labile” character. Socialization processes, which follow later on, introduce

more significant corrections in urban families than in the families living in the country. The claim that the family has the decisive and uniform influence on the process of creation religious values in their children is right only if referring to the early stage in the process of socialization. When referring to the further stages in socialization it is not fully justified.

In urban environment there are more families in which religious functions are only partially fulfilled, insufficiently from the point of view of the Church's goals, and families where no functions of ecclesiastical-religious „reproduction” are undertaken. The above points out to some regression in religious-educational conditions among urban families. Only a decisive minority of young people are characterized by sharp nonconformity of religious attitudes in the relation young people and their parents. The number of families which do not fulfil religious functions at all or are characterized by a „counter-religious” function is still comparatively small. In the light of the analyses made the leading role of the family in religious education seems unquestioned. It is one of the factors which restrains secularization processes and has a positive influence on children and young people in preserving the religious traditions as well as in treating religion a part of common values in the family.