

ALDONA ŻUREK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Socjologii

e-mail: alzurek@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0003-4431-1081

DOI: 10.34813/ptr1.2020.7

Religijność polskich rodzin a proces modernizacji rodziny

The religiosity of Polish families and the process of family modernization

Abstract. Looking for sources of changes in the religiosity of modern societies, attention is paid primarily to global modernization processes. The impact of social microstructures on specific behavior and attitudes of people is often underestimated. In particular, this applies to the family, which impact on social practices undertaken by people, lifestyle preferences or accepted values cannot be overestimated. Therefore, it is worth analyzing how the great family transformations, namely those related to pluralization, deinstitutionalization, and individualization, have influenced the religious attitudes and behavior of its members.

Keywords: religiousness, family modernization

Wdiagnozach dotyczących stanu religijności polskiego społeczeństwa zwraca się uwagę na zmianę obejmującą zarówno postawy wobec dogmatów i nakazów religii, podejmowanie określonych praktyk religijnych, jak i miejsce zajmowane przez religię w sferze symbolicznej i aksjologicznej, znaczącej dla jednostek i zbiorowości.

Dla socjologów, interesujących się tym zagadnieniem, istotna staje się odpowiedź na dwa pytania. Pierwsze dotyczy ewaluacji procesu modernizacji

postaw i zachowań religijnych społeczeństw, manifestujących się w konkretnych zjawiskach i procesach. Ocena ta w szczególności dotyczy skutków, ale także intensywności dokonujących się zmian. Punktem wyjścia w dokonywanych szacunkach są napięcia pomiędzy postawami religijnymi mającymi skrajnie fundamentalistyczny charakter a przejawami laicyzacji. Pomiedzy nimi odnaleźć można jeszcze jeden wymiar, określany jako nowa duchowość, wiążący się z poszukiwaniem wiary poza tradycyjnymi wspólnotami religijnymi (Mariański, 2013, s. 23). Powoduje to zmianę funkcji pełnionych przez religię. Jej wymiar organizacyjny staje się wtórny wobec indywidualnego przeżywania wiary. Ta manifestuje się często poza instytucjonalnym porządkiem. Wiara bez przynależności, jak nazywa to Janusz Mariański (2014), oznacza nie tylko słabość tradycyjnych Kościołów, ale również innych instytucji, które z mocy tradycji odpowiedzialne były za międzypokoleniową transmisję wiary i praktyk religijnych.

Drugim obszarem będącym przedmiotem zainteresowań badaczy są zachowania i postawy religijne osób należących do konkretnych kategorii i zbiorowości społecznych (Ellison i Xu, 2014, s. 279). Postaci, jakie przyjmują praktyki religijne, miejsce religii w hierarchii wartości czy nowe zachowania łączące życie codzienne ze sferą *sacrum* zostają wprzęgnięte w schemat analizy, w którym religijność jest jednym z elementów szeroko rozumianego stylu życia. Przyjmując taką perspektywę, ocenia się powiązania między wybranymi elementami statusu społecznego (wykształceniem, płcią, stanem cywilnym, miejscem zamieszkania) a podejmowanymi praktykami religijnymi. W tym wszystkim traci się jednak z pola widzenia kontekst sytuacyjny i strukturalno-instytucjonalny. Znaczenie danego statusu dla podejmowanych przez jednostkę aktywności możliwe jest do oszacowania dopiero wtedy, gdy cecha ta powiązana jest z innymi i ukazana na pełnym planie środowiska społecznego, w którym człowiek funkcjonuje.

Warto mieć na uwadze także to, że wiara, rozumiana jako postawy i zachowania religijne, to nie tylko manifestacja światopoglądu jednostki, ale również czynnik wskazujący na jej społeczną i kulturową afiliację. Jest ona również funkcjo-znakiem, którego manifestowanie pozwala na formułowanie oczekiwań wobec osób, które stają się ich nośnikami. Zawsze jednak odbywa się to w odwołaniu do kontekstu społecznego, w którym dany status stanowi podstawę oczekiwań, związanych z konkretnymi działaniami. Oczekiwania dotyczące zachowań religijnych, kierowane wobec dzieci i osób dorosłych, są wyraźnie odmienne. W podobny sposób religijność modyfikowana jest przez przełomowe wydarzenia społeczne, które aktywizują lub powodują atrofię określonych praktyk religijnych.

Uznając znaczenie zjawisk o globalnym charakterze, które wpływają na stan religijności współczesnych społeczeństw, nie można jednak tracić z pola

widzenia procesów zachodzących w mikrostrukturach społecznych. W szczególności zaś tych, które mają miejsce w grupach pełniących strategiczną rolę w zaspokajaniu podstawowych potrzeb człowieka. Z tego punktu widzenia za niedoszacowaną uznać należy rolę współczesnej rodziny, w zakresie dotyczącym podejmowane przez ludzi praktyk, budowanych i utrwalanych preferencji związanych ze stylami i sposobami życia czy wpływu na respektowany i realizowany system wartości.

Podstawowy związek pomiędzy religią a rodziną polega na tym, że obie te instytucje należy uznać za kluczowe dla budowania ładu społecznego. Działając w obszarach dla siebie specyficznych, tworzą zrębny systemu moralnego i obyczajowego, na którym jednostka buduje swoje aktywności życiowe. Oba te systemy nie tylko wskazują cele godne osiągnięcia, ale określają również narzędzia, za pomocą których powinny być one osiągnięte. Regulacyjna i kontrolna funkcja rodziny i religii pełniona jest w odniesieniu do kluczowych momentów życia człowieka, obejmuje także codzienne praktyki, często przybierające rytualizowany charakter. Uznaje się w związku z tym za znaczące, aby tworzyły one system koherentny, wzajemnie się wzmacniający i uzupełniający.

Podobieństwa pomiędzy religią a rodziną wynikają również z tego, że do ich charakterystyki częstym odwołaniem jest idea wspólnotowości. Pozostawiając otwartą kwestię, czy i na ile spełniają one socjologiczne kryteria wspólnotowości (w znaczeniu nadawanym temu pojęciu przez Ferdynanda Tonniesa), modelem ich działania są więzi, oparte na zasadach wspólnotowości, które mają prowadzić jednostkę do poczucia przynależności do wspólnoty. „Ja” wspólnotowe przewyższać ma naturalną skłonność człowieka do obrony indywidualnych potrzeb i interesów. Kolektywizm, na której to idei opiera się działanie rodziny i religii, nakazuje branie pod uwagę dobra wspólnoty przed dobrostanem jednostki. Intensywność oddziaływań religii i rodziny w zakresie regulacji zachowań jednostki ulega wzmocnieniu poprzez skuteczność systemu kontroli społecznej, w tym obejmujących internalizowanie norm i wartości, które stają się częścią tożsamości społecznej ludzi. Z tej perspektywy wypieranie ideałów kolektywistycznych przez indywidualizm uznać należy za wyzwanie, jakie staje przed obydwoma instytucjami. Jeśli poczucie zobowiązania i powinności zastąpione zostanie przekonaniem o konieczności osiągnięcia maksimum wolności osobistej i niezależności, obumierać będą więzi, oparte na formalnych i instytucjonalnych podstawach. Proces prywatyzowania się życia religijnego i towarzyszące mu zjawisko deinstytucjonalizacji rodziny, toczące się równolegle, prowadzić mogą do zmian związanych ze społecznym pozycjonowaniem jednostek. Wybór, a nie konieczność, jednostkowa autonomia, a nie przymus strukturalny wyznaczać będą afiliacje członków społeczeństwa.

Badania, w których obiektem uczynione zostały relacje pomiędzy rodziną a religią, uwzględniają dwie perspektywy. W pierwszej czynione są ustalenia na temat tego, w jaki sposób religia wpływa na sposób funkcjonowania rodziny. W tym przypadku obszarem zainteresowań badaczy staje się regulatywna funkcja religii, odnosząca się do różnorodnych sfer życia domowo-rodzinnego. Dotyczy ona wybranych praktyk rodzinnych, takich jak spędzanie świąt, międzypokoleniowa transmisja wartości czy zachowań związanych ze sferą seksualną i prokreacyjną małżonków (Edgell, 2006). W drugiej badaczy interesuje to, w jaki sposób rodzina wpływa na systemy wartości, postawy, zachowania religijne poszczególnych swoich członków, tworząc i umacniając modele zachowań związanych z religijnością (King, 2003; Wilcox i Wolfinger, 2008). Owe oddziaływania mają związek z wprost wyrażanymi celami życia rodzinnego, w których wiara i praktyki religijne wkomponowane są w życie codzienne członków rodziny. Stają się one nie tylko częścią ich życia osobistego, ale także istotnym elementem stylu życia rodzinnej wspólnoty. Wpływ rodziny na praktyki religijne jej członków wyraża się także w możliwości użytkowania zasobów materialnych, czasowych czy kapitału społecznego rodziny (Ellison i Xu, 2014, s. 280). Korzystanie z nich, także wtedy, gdy dotyczy to poszczególnych osób, wymaga przyzwolenia lub wsparcia ze strony pozostałych krewnych. Rodzina pełni w ten sposób sprawczą rolę w odniesieniu do praktyk i wierzeń religijnych. Przekładając to na język założeń metodologicznych, można stwierdzić, że zarówno rodzina, jak i religia stać się mogą zmiennymi niezależnymi, jak i zależnymi (Vermeer, 2014).

Za konieczne uznać należy wprowadzenie jeszcze jednej perspektywy, w której czynnikiem wpływającym na zmiany religijności są przemiany, którym podlega sama rodzina. Przeobrażenia te są oczywiście wplecione w ciąg zdarzeń i procesów, mających ponadfamilijną postać, jednak procesy modernizacyjne rodziny posiadają własną dynamikę i w części są specyficzne tylko dla tej struktury społecznej. Przy całej ich złożoności można wskazać na kilka głównych transformacji: związanej z pluralizmem form życia rodzinnego, zmianami jej zorganizowania (deinstytucjonalizacja) oraz autonomizowaniem się rodziny od wpływu środowiska społecznego. Procesy te, choć połączone w syndrom modernizacyjny, wywołują innego rodzaju zjawiska, odnoszące się zarówno do życia poszczególnych osób tworzących rodzinę, jak i do całego systemu rodzinnego. Oddziałują także na postawy i praktyki religijne poszczególnych członków rodziny, jak i na kształt religijności całego systemu rodzinnego. Ze względu na pewne szczególne okoliczności mogą stać się przyczynkiem do zmian nauczania i polityki prowadzonej przez kościoły (Thornton, 1985).

Siłę związku między polską rodziną a religią jeszcze w latach 80. XX wieku ocenić można jako silną i stabilną. Prowadzone w tym czasie badania empi-

ryczne wskazywały na rodzinę jako na główny czynnik międzypokoleniowej transmisji wiary i praktyk religijnych, co prowadziło do umocnienia więzi społeczeństwa z Kościołem (Marianiński, 1982, s. 199). Rodzina w tym czasie pełniła rolę stabilizacyjną, zarówno w obszarze instrumentalno-materialnym, jak i emocjonalnym i aksjologicznym. Centralne miejsce, jakie zajmowała w systemie wartości Polaków, niewątpliwie związane było też z podejmowaniem działań kompensacyjnych wobec niestabilnych i często dysfunkcyjnych instytucji publicznych (Koralewicz i Wnuk-Lipiński, 1990). Afirmujące religię postawy pokolenia dziadków i rodziców przejmowane były przez najmłodsze w rodzinie pokolenie, dzięki czemu religia stawała się częścią systemu wartości rodzinnych. Spójność wartości podzielanych przez pokolenia zaznaczała się właśnie w kwestiach związanych z religijnością (Jałowicki, 1978, s. 54). Wpływało to na sposób zorganizowania życia codziennego rodzin, w tym podejmowane praktyki związane z węzłowymi etapami życia rodzinnego. Istotne dla kształtowania się kolejnych etapów ontogenezy rodzin fazy powiązane były ze sferą *sacrum*. Normy, które towarzyszyły takimi przełomowym dla rodzin wydarzeniom, jak na przykład narodziny czy śmierć, w sposób wiążący i niejako przymusowy wyznaczały charakter podejmowanych przez członków rodziny praktyk (Tyszka, 1982; Adamski, 1982). Należy także podkreślić, że choć pojawiły się już pierwsze symptomy zmiany w funkcjonowaniu polskich rodzin, to nadal etyka Kościoła wpisana była w model świadomościowy rodziny. Sposób formowania się małżeństw, ich rozwiązywanie, relacje między- i wewnątrzgeneracyjne przyjmowały w większości przypadków postać zgodną z nauczaniem Kościoła na temat małżeństwa i rodziny. Dobitnie świadczą o tym dane statystyczne odnoszące się do struktury demograficznej polskiego społeczeństwa. Do lat 80. XX wieku odsetek urodzeń pozamałżeńskich utrzymywał się na niskim poziomie, nie przekraczając 6% ogółu urodzeń (Szukałski, 2003, s. 90). W nowym milenium odnotowano ponad trzykrotny wzrost liczby takich urodzeń i trend ten ma stały charakter. Rozwiązanie małżeństw wskutek rozwodu dotyczyło w tym czasie około 38 tysięcy par, zawierano zaś przeciętnie około 300 tysięcy związków małżeńskich, co oznaczało, że mniej więcej na siedem zawartych związków przypadał jeden rozwód. Jednocześnie większość z 300 tysięcy zawartych związków małżeńskich miała sakramentalny charakter. Pod koniec obecnej dekady średnio rocznie udzielanych jest 65 tysięcy rozwodów, wobec znaczącego zmniejszenia się liczby zawieranych małżeństw; w roku 2019 na 3 zawarte związki przypadał jeden rozwód (CBOS, 2019). Małżeństwa wyznaniowe pod koniec drugiej dekady XXI wieku zawiera nieco ponad 60% par (jest to spadek w ostatnich dwóch dekadach o ponad 10%). Zmiana w stylach życia Polaków wyraża się również w tym, że znacząco zwiększyła się liczba par kohabitujących oraz osób posiadających status singla.

Procesy modernizacyjne, które rozpoczęły się w Polsce pod koniec lat 80., objęły też tak ważne dla stabilności porządku społecznego instytucje, jakimi są religia oraz rodzina. Dane sondażowe prezentują obraz religijności Polaków, który nie ma spójnego charakteru. Deklarację dotyczącą przynależności do wyznania religijnego składa ogółem 94,2% Polaków, w tym do Kościoła katolickiego 92,8%. Jednak wtedy, gdy pytamy o miejsce, jakie zajmuje wiara religijna pośród innych cenionych wartości, to lokuje się ona w połowie drugiej dziesiątki. Religia jest dla Polaków mniej istotna niż rodzina, zdrowie, przyjaciele, a nawet sprawność fizyczna czy patriotyzm (GUS, 2017, s. 93). Istotną zmienną, która wpływa na znaczenie przypisywane religii, jest płeć, wykształcenie, miejsce zamieszkania, a przede wszystkim wiek. W szczególności ta dystynkcja odróżnia osoby należące do kategorii młodych dorosłych oraz seniorów (Swadźba, 2012).

Religia jest bardzo ważna dla mniej niż połowy osób, które nie ukończyły 35. roku życia (wśród najmłodszych Polaków w wieku 16–24 lat odsetek ten jest jeszcze mniejszy). Natomiast wśród seniorów (osób należących do kategorii 75+) odsetek ten wynosi 84%. Wyjaśniając te prawidłowości, można odwołać się do dwóch, niekoniecznie konkurencyjnych, wyjaśnień. Pierwsze mówiłoby o przyjmowaniu przez pokolenia odrębnych priorytetów, związanych z określaniem istotnych celów życiowych. W przypadku osób najstarszych, przeżywających schyłek swoich sił witalnych, wiara religijna daje egzystencjalne poczucie ukojenia i uspokojenia wobec nieuchronnie zbliżającej się śmierci. Inna hipoteza wskazywałaby na zmieniający się charakter więzi łączących najstarsze i najmłodsze pokolenia. Siła wpływu seniorów na postawy i zachowania najmłodszych generacji maleje. Nie są oni w stanie wpływać na wybory życiowe pokolenia swoich wnuków. Natomiast najmłodsze pokolenia (wśród których prawie co piąta osoba uznaje, że religia odgrywa w ich życiu bardzo małą lub nic nieznaczącą rolę) autorytetów szukają w innych niż rodzina obszarach aktywności.

Charakterystyczną dla religijności Polaków cechą jest to, że wśród osób deklarujących się jako wierzące można wyróżnić kilka podtypów, a mianowicie osoby silnie zaangażowane religijnie, słabo zaangażowane oraz te, które można nazwać pozakościelnymi (GUS, 2017, s. 119). Wśród tych, których postawy i zachowania religijne wskazują na słabnący związek z religią, dominują osoby młodsze wiekiem. Badania przeprowadzone przez Pew Research Center (2018), porównujące religijność ludzi przed czterdziestką i po czterdziestym roku życia w 108 państwach na całym świecie, pokazały, że młodzi Polacy przodują wśród tych, którzy porzucają praktyki religijne oraz deklarują, że religia ma dla nich niewielkie znaczenie. Można wyraźniej niż w przypadku innych społeczeństw dostrzec w tym zakresie dużą lukę generacyjną. Starsi religię akceptują i przeżywają, dla młodszych ma ona rytualną i fasadową postać.

Brak ciągłości aksjologicznej przekłada się również na odmienny w charakterze i intensywności udział w praktykach religijnych. Najrzadziej w nabożeństwach uczestniczą osoby, które nie przekroczyły 35. roku życia (GUS, 2017, s. 116). Ponad połowa z nich chodzi do kościoła nie częściej niż dwa razy w miesiącu. Natomiast wśród seniorów odsetek uczestniczących w nabożeństwach wynosi powyżej 60%. Poczynając od roku 2005, można także zaobserwować wzrastającą liczbę osób nieregularnie praktykujących oraz takich, które w ogóle nie biorą udziału w praktykach religijnych (CBOS, 2018). Wzrost ten jest niewielki, ale tendencja ma stały charakter. Wśród nieregularnie i w ogóle niepraktykujących (odpowiednio jest to 37% i 13%) przeważają mieszkańcy dużych miast, osoby o poglądach lewicowych, a co ważniejsze – ludzie młodzi, a zwłaszcza ci, którzy kontynuują edukację – uczniowie i studenci. Jak się wydaje, dla części młodzieży opuszczenie domu rodzinnego, w związku z kontynuowaniem nauki czy studiów, oznacza uwolnienie się od kontroli rodziny pochodzenia, która określa standardy uczestnictwa w praktykach religijnych. Role regulacyjne, dotyczące wyznaczania wzorów aktywności, przejmują grupy przyjacielsko-rówieśnicze, dla których kwestie światopoglądowe nie są tak ważne jak dla rodzin lub zgoła mało istotne.

Jednym z aspektów powiązania religijności z rodziną jest stopień akceptacji społeczeństwa dla nauczania Kościoła, związanego z rodziną i rodzinnością. Obejmuje to zarówno kwestie dotyczące seksualności, prokreacji, jak i preferowanych stylów życia czy akceptowanych modeli rodziny i małżeństwa. Dla ponad połowy dorosłych Polaków ideałem struktury rodzinnej są dwa pokolenia prowadzące wspólne gospodarstwo domowe, jedna trzecia uznaje, że jest nią rodzina wielopokoleniowa (CBOS, 2019, nr 46). Wskazuje to na stałą, trwającą od kilku dekad tendencję polegającą na wskazywaniu takiej formy rodzinności, która związana jest z osobistymi doświadczeniami Polaków. Należy jednak podkreślić, że skłonność do wybierania tego ostatniego typu rodziny wzrasta wraz z wiekiem oraz poziomem religijności. Maleje zaś wraz ze wzrostem zamożności oraz stopniem zurbanizowania środowiska lokalnego.

Jednocześnie Polacy włączyli do akceptowanego modelu rodzinności takie rozwiązania, które stoją w sprzeczności z nauczaniem Kościoła na temat formowania i tworzenia się rodziny. Ponad 60% Polaków uważa, że młodzi dorośli mają prawo do odraczania czasu, w którym zawierają związek małżeński (CBOS, 2019, nr 42). Tłumaczone jest to częściej motywacjami związanymi z dążeniem do autonomii i wolności niż obawami przed obniżeniem stopy życiowej młodych kobiet i mężczyzn zakładających rodzinę. W ostatniej dekadzie wyraźnie wzrosła liczba osób, które sądzą, że osoby kochające się nie muszą zawierać związku małżeńskiego i mogą żyć w związku nieformalnym (42%). Coraz więcej osób uważa też, że formalizacja związku łączącego kobietę

i mężczyznę może mieć zarówno cywilny, jak i kościelny charakter (sądzi tak 39% Polaków), przeciwnego zdania jest 27% osób.

Większość Polaków uważa też, podkreślmy, że jeśli kobieta i mężczyzna podejmą wspólnie taką decyzję, mają prawo wziąć rozwód (CBOS, 2019, nr 15). Tego rodzaju poglądy podzielają przede wszystkim osoby młodsze, mieszkające w miastach, mające stosunkowo wysokie dochody. Istotny wpływ na ich postawy mają osobiste doświadczenia, bowiem prawie 70% osób dorosłych ma w swoim środowisku społecznym kogoś, kto się rozwiódł, a dla 40% był to ktoś z najbliższych krewnych. Jednocześnie co piąta osoba sama jest rozwiedziona lub żyje w związku z osobą rozwiedzioną.

Przyglądając się tym danym, można postawić hipotezę, że w warstwie symboliczno-etykietowej współczesne rodziny można określić jako rodziny katolickie, a ich członków jako osoby należące do wspólnoty Kościoła. Natomiast życie codzienne rodzin odbywa się często z pominięciem zasad, na których oparte jest nauczanie Kościoła. W pewnym sensie wskazywałoby to na napięcia między tym, co Stanisław Ossowski nazywa wartościami odczuwanymi i wartościami uznawanymi (Ossowski, 2000, s. 73). Religia jest dla rodzin wartością uznawaną, co przede wszystkim odnosi się do całego rodzinnego systemu. Wybierając ważne i godne szacunku cele życiowe, wspólnota rodzinna wskazuje na te sfery życia, a religia do nich należy, które bezsprzecznie uznawane są za stabilizujące sytuację życiową jednostek. Odwoływanie się do społecznie utrwalonych przekonań, związanych z istniejącymi skryptami kulturowymi, dodatkowo wzmacnia taki stan rzeczy. Wskazywanie na religię jako jedną z istotnych wartości ma też związek z podejmowaniem wspólnotowych działań, często łączących się ze zrytualizowanymi praktykami (Baxter i Braithwaite, 2006). Rola, jaką pełnią, związana jest nie tylko z transmisją wartości religijnych. Dodatkowo przez asymilowanie ich w ramach rodzinnej pragmatyki przyczyniają się one do utrwalania ciągłości pokoleniowej i przekazywania tożsamości grupowej.

Natomiast wtedy, gdy działania wiążą się z nadawaniem im emocjonalnej i subiektywnej miary – religijność przechodzi w obszar wartości odczuwanych. Przeżycia religijne, wewnętrzne poczucie przynależności do wspólnoty religijnej nie staje się obiektem kontroli rodzinnej. Im słabiej, w sensie instytucjonalnym, powiązani są ze sobą krewni, tym mniejsza jest ich siła oddziaływania. Z punktu widzenia postaw i zachowań jednostek powinności związanych ze sferą życia religijnego nie można utożsamiać z ich instrumentalną użytecznością. Dlatego też autodeklaracje społeczeństwa, wyrażające się przez definiowanie siebie jako członka wspólnoty Kościoła, nie znajdują kontynuacji w postaci podejmowania określonych praktyk religijnych czy poszanowania dla dogmatów wiary.

Oslabienie wpływu rodziny na całe spektrum zachowań i postaw związanych z religijnością wynika z przemian, jakim współcześnie podlega sama ta mikrostruktura. Zmiany te obejmują szereg procesów, wśród których najbardziej znaczącymi są: pluralizacja, deinstytucjonalizacja oraz autonomizacja. Pluralizm form rodziny nie sprowadza się tylko do występowania różnorodnych jej postaci, bo ta miała już miejsce w procesie filogenezy rodziny. Konkubinaty, małżeństwa jedнопłciowe lub czasowe mają długą historię i nie można ich uznać za wynalazek współczesności. Natomiast nowym zjawiskiem jest społeczne i obyczajowe przyzwolenie na ich występowanie, w tym prawną ochronę. Pozytywną tego konsekwencją jest powiększenie się sfery wolności ludzi, którzy nie muszą, kształtując swoje ścieżki karier życiowych, wybierać z już istniejących i spetryfikowanych reguł dotyczących funkcjonowania rodziny. Część badaczy prowadzi to do konstatacji o występowaniu „rodziny zrób to sam” (Duncan, 2011). Metafora ta przekuta jest w propozycje badawcze, które zalecają mówić o rodzinach (w liczbie mnogiej) zamiast o rodzinie czy używać określenia życie rodzinne, po to, aby objąć cały kompleks zjawisk nazywanych rodzinnością.

Konsekwencją tego, że próbuje się objąć pojęciem rodziny coraz więcej niesprowadzalnych do siebie struktur i form praktykowania rodzinnego stylu życia, jest uprawianie refleksji nad życiem rodzinnym bez używania tego pojęcia. W zamian mówi się o praktykach rodzinnych (Morgan, 1996), życiu osobistym (Smart, 2007) czy – jak w koncepcji *displaying family* – pokazywaniu rodziny w miarę potrzeb własnych i oczekiwań publiczności, wobec której rodzinność jest odgrywana (Fintch, 2007). Skrajne stanowiska mówią wręcz o śmierci rodziny jako struktury społecznej (Popenoe, 1993). Rodzina, w formach strukturalnych, jakie zaczęła przyjmować, straciła monopol na działania, jakie dotąd były jej udziałem. W sposób oczywisty dotyczy to także sfery życia religijnego. Z jednej strony pewne postaci rodzinności nie mają już swego umocowania w sankcjach religijnych. Z drugiej zaś – proces transmisji wartości religijnych odbywa się już tylko pomiędzy dwoma najbliższymi sobie pokoleniami, a jego intensywność jest mocno ograniczona.

Proces deinstytucjonalizacji polega na osłabieniu oddziaływania norm, na których oparte jest funkcjonowanie małżeństw i rodzin. Członkowie rodziny nadal podlegają regulacyjnym oddziaływaniom systemu aksjonormatywnego, jednak jego źródłem stały się negocjacje między osobami tworzącymi rodzinę. W konsekwencji przymus strukturalny, który był dla rodzin tradycyjnych podstawowym ich spoiwem, zastąpiony został indywidualną oceną gratyfikacji z uczestnictwa w rodzinie. Odstąpienie od odtwarzania reguł, które posiadały społeczną sankcję, i zastąpienie ich tymi, które tworzone są na użytek danej sytuacji rodzinnej, prowadziły do kilku znaczących konsekwencji. Pierwsza

oznaczała daleko idącą prywatyzację rodziny. Rodziną stawiała się ta grupa, którą jej członkowie definiowali jako rodzinę. W konsekwencji zamiast reguł określających członkostwo w rodzinie pojawia się zjawisko „niejednoznaczności granicznej” (Cherlin, 2013, s. 13). Więzy oparte na pokrewieństwie czy powinowactwie przestały stanowić podstawę podejmowania ról rodzinnych, co oznaczało rozluźnienie więzi zarówno wewnątrz-, jak i międzypokoleniowych. Pełnione przez członków rodziny role coraz częściej abstrahują od atrybutów posiadanych przez jednostki. Dodatkowo ich scenariusz opisywany jest w odwołaniu do jakości relacji rodzinnych, a nie istniejących już modeli. Sposób, w jaki pełnione są role rodzinne, stał się wypadkową inwencji jednostki oraz oczekiwań osób, wobec których są one pełnione.

Deinstytucjonalizacja rodziny wiązała się również z tym, że wzajemne zobowiązania jej członków przestały mieć oparcie w społecznie kontrolowanych wzorach. Obok tradycyjnych ról rodzinnych pojawiają się nowe, które można określić „nienazwanymi”. Nie tylko nie wiemy, jak zwracać się do matki konkubenta czy ojca kolejnego męża kobiety. Nie mamy także wiedzy na temat oczekiwań, jakie możemy w ich stronę skierować, oraz naszych własnych wobec nich zobowiązań. Jeśli w jakiś sposób przyczyniamy się do osiągnięcia przez osoby o takim nieokreślonym rodzinnym statusie dobrostanu, jest to skutkiem negocjacji i namysłu, które towarzyszyły wypracowaniu modeli, na których oparte były relacje społeczne. W konsekwencji to okoliczności i osobiste preferencje decydują o tym, kto i na jakich zasadach działa na rzecz innych członków rodziny (Gilding, 2010, s. 760). W szczególności dotyczy to relacji mających horyzontalny charakter oraz takich, które łączą osoby nietworzące jednego gospodarstwa domowego. W ten sposób siła tradycji rodzinnych w dużym stopniu oparta na praktykach religijnych ulega osłabieniu lub zanikowi, a przynajmniej nie jest związana z swego rodzaju teologią opieki rodzinnej, obecnej w nauczaniu Kościołów chrześcijańskich (Agius i Chircop, 1998). Dlatego różnego typu neorodziny przestają tworzyć koherentny system z instytucją religii.

Autonomizacja rodziny ściśle związana jest z procesem indywidualizacji i dotyczy uzyskiwania niezależności wobec środowiska społecznego, przez całą strukturę (Beck i Beck-Gernsheim, 2002). Funkcjonowanie rodziny nie odbywa się oczywiście w próżni społecznej. Tak jak w przeszłych czasach różnego rodzaju grupy, instytucje, organizacje nadal tworzą warunki, w obszarze których rodzina może osiągać założone cele. Jednak siła wpływu, a także kierunek oddziaływań trudne są do jednoznacznego oszacowania. Jest to konsekwencją dwóch zjawisk. Po pierwsze tego, że rodzina ma możliwość korzystania ze zdywersyfikowanych źródeł zasobów niezbędnych dla jej funkcjonowania. Po drugie – pojawiają się okoliczności, w których wybór zamiast przymusu

staje się atrybutem współczesnej rodziny. Czy i w jaki sposób uczestniczyć w grupach, kręgach czy organizacjach staje się przedmiotem autonomicznych decyzji członków rodziny. Co więcej, tego rodzaju dylematy nie tylko mogą, ale muszą być rozwiązywane przez rodzinę.

Taki stan rzeczy wskazuje na słabości współczesnej rodziny, które są pochodną procesu modernizacji społeczeństw. Proces indywidualizacji, poszerzający sferę wolności jednostek, jednocześnie wpłynął na osłabienie siły rodzinnego wpływu. Wybór, a nie przymus, zwłaszcza przyjmujący strukturalną postać, zadecydował o tym, że osoby tworzące rodzinę działają, uwzględniając interes tej instytucji, a nie podporządkowując się mu. Prawo do samodzielnego ustalania własnej ścieżki kariery życiowej czy stylu życia mają członkowie rodziny bez względu na ich aktualny status czy zobowiązania wobec innych krewnych (Albertini, Kohli i Vogel, 2007). Wybory karier życiowych czy realizowane style życia, w tym związane z podejmowaniem lub nie określonych praktyk religijnych, stają się obszarem niezależnych decyzji, paradoksalnie, zwłaszcza najmłodszego pokolenia w rodzinie. Przejście w fazę określaną jako młodość uzbraja już nastolatków w prawo do samodzielných i autonomicznych decyzji, w tym dotyczących ich postaw i zachowań religijnych. Te zaś coraz częściej podlegają wpływom standardów tworzonych przez grupy i kręgi należące do ich osobistego środowiska społecznego.

Należy mieć na względzie także to, że zmieniła się również sama idea rodzinności. Uznając jej społeczną rangę, odchodzi się od łączenia jej z określoną strukturą czy regułami, które wyznaczają sposób funkcjonowania rodziny. O tym, jaki charakter przyjmie życie rodzinne, w coraz większym stopniu decydują potrzeby i przekonania członków rodziny. Wiążące decyzje, w tym dotyczące praktyk religijnych, powstają w wyniku kompromisu między tym, co społecznie pożądane (często w nawiązaniu do skryptów kulturowych), a tym, co wynegocjowane przez członków rodziny. W ten sposób powstają swoiste hybrydy, w obrębie których istniejące standardy (np. dotyczące konieczności instytucjonalizowania związku łączącego partnerów) łączone są z nowo wytworzonymi rytuałami (np. ceremonia zawierania małżeństw humanistycznych).

Dodatkową tego konsekwencją jest to, że pojęcie rodziny przestaje być odnoszone do jakiegoś konkretnego modelu rodzinności. Wielość zróżnicowanych postaci strukturalnych, często nazywanych rodziną, przestaje dawać pewność, że można oczekiwać od jej członków określonego sposobu pełnienia ról rodzinnych. Konieczność definiowania członkostwa w rodzinie staje się problemem nie tylko dla samych zainteresowanych, ale również dla instytucji państwowych. Szereg zobowiązań, ale również przywilejów, jakie mają krewni i powinowaci (np. prawa spadkowe), są pochodną przyjmowanego w danym

porządku prawnym modelu rodziny. Ten zaś nie obejmuje wszystkich tych przypadków, w których ludzie sami siebie określają jako rodzinę.

Odejście od jednolitych wzorów, na jakich budowane jest życie rodzinne, ma jeszcze jedną konsekwencję, a mianowicie nie pozwala na określanie miar wpływu, jaki wzajemnie mają członkowie rodziny. Układ relacji rodzinnych ujmowanych horyzontalnie (łączyjących np. kuzynostwo, rodzeństwo czy szwagrow) nie stanowi istotnego dla działań jednostek kontekstu społecznego. Silne, w sensie mocy, złożoności i siły sprawczej, są współcześnie już tylko te więzi, które łączą pokolenia. Badania dotyczące transmisji międzypokoleniowej mówią o wpływie na religijność najmłodszego pokolenia zarówno rodziców, jak i dziadków (Bengtson i in., 2009). Jednak pozostawanie dziadkami, poza wskazaniem na możliwość nawiązania więzi z wnukami, nie wyposaża tych pierwszych w prawo do wpływania na wybory, jakich dokonuje najmłodsze pokolenie. Dziadkowie nie mogą, tak jak w przeszłości, wychowywać dzieci, wskazując im, wspólnie z rodzicami, cele uznawane przez nich za ważne. Tym bardziej nie wpływają też na aksjologiczną sferę funkcjonowania ich wnuków. W ten sposób rodzina, ujmowana w szerszej perspektywie niż tylko obejmującej domowników, jest nośnikiem wartości i praktyk religijnych jedynie w płaszczyźnie łączącej rodziców i dzieci.

Obumieranie niektórych więzi i osłabianie innych, obok prywatyzacji instytucji rodziny, uznać należy za istotną, choć niejedyną przesłankę powodującą transformację religijności rodzinnej. Funkcja ta, kiedyś równie istotna jak te, które związane są z zaspokajaniem podstawowych potrzeb, przesuwana jest na obrzeża życia rodzin i aktywizowana najczęściej w momentach dla rodzin przełomowych czy granicznych.

Literatura

- Adamski F. (1982). *Socjologia małżeństwa i rodziny. Wprowadzenie*. Warszawa: PWN.
- Agius E., Chircop L. (1998). *Caring for Future Generations: Jewish, Christian and Islamic Perspectives*. Westport, Conn.: Praeger.
- Albertini M., Kohli M., Vogel C. (2007). Intergenerational transfers of time and money in European families: common patterns different regimes? *Journal of European Social Policy*, 17, 5–21.
- Baxter L.A., Braithwaite D.O. (2006). Family Rituals. W: L.H. Turner, R. West (red.), *The family communication sourcebook* (259–280). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Beck U., Beck-Gernsheim E. (2002). *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage.
- Bengtson V.L., Copen C.E., Putney N.M., Silverstein M. (2009). A Longitudinal Study of the Intergenerational Transmission of Religion. *International Sociology*, 24, 325–345.

- Cherlin A.J. (2004), The Deinstitutionalization of American Marriage. *Journal of Marriage and Family*, 66, 848–861.
- Cherlin A.J. (2013). *Public and Private Families. An Introduction*. New York: McGraw-Hill.
- Duncan S. (2011). Personal life, pragmatism and bricolage. *Sociological Research Online*, 4, 1–12.
- Edgell P.A. (2006). *Religion and Family in a Changing Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Ellison C.G., Xu X. (2014). Religion and Families. W: J. Treas, J. Scott, M. Richards (red.), *The Wiley Blackwell Companion to the Sociology of Families* (277–299). Malden: Wiley-Blackwell.
- Finch J. (2007). Displaying Family. *Sociology*, 41, 65–81.
- Gilding M. (2010). Reflexivity over and above convention: the new orthodoxy in the sociology of personal life, formerly sociology of the family. *British Journal of Sociology*, 61, 757–777.
- Jałowiecki S. (1978). *Struktura systemu wartości. Studium różnicowań międzygeneracyjnych*. Warszawa – Wrocław: Wydawnictwo Instytutu Śląskiego w Opolu.
- King V. (2003). The Influence of Religion on Fathers' Relationships With Their Children. *Journal of Marriage and Family*, 65, 382–395.
- Mariański J. (1982). Ciągłość i zmiana postaw religijnych w rodzinie miejskiej w świetle badań socjologicznych. *Roczniki Nauk Społecznych*, 10, 169–203.
- Mariański J. (2013). *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość. Studium socjologiczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mariański J. (2014). *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Morgan D. (1996). *Family Connections: An Introduction to Family Studies*. Cambridge: Polity Press.
- Ossowski, S. (2000). Konflikty niewspółmiernych skali wartości. W: tenże, *Z zagadnień psychologii społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Popenoe D. (1993). American Family Decline, 1960–1990: A Review and Appraisal. *Journal of Marriage and Family*, 55, 527–555.
- Smart C. (2007). *Personal life: New directions in sociological thinking*. Cambridge: Polity Press.
- Swadźba U. (2012). *Wartości – pracy, rodziny i religii – ciągłość i zmiana: socjologiczne studium społeczności śląskich*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Szukalski P. (2003). Urodzenia pozamałżeńskie w Polsce – problem polityki społecznej? *Problemy Polityki Społecznej. Studia i Dyskusje*, 5, 87–108.
- Thornton A. (1985). Reciprocal Influences of Family and Religion in a Changing World. *Journal of Marriage and Family*, 47, 381–394.
- Tyszką Z. (1982). *Rodziny współczesne w Polsce*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych.
- Vermeer P. (2014). Religion and Family Life: An Overview of Current Research and Suggestions for Future Research. *Religions*, 5, 402–421.
- Wilcox W.B., Wolfinger N.H. (2008). Living and loving „decent”: religion and relationship quality among urban parents. *Social Science Research*, 37, 828–843.

- Wnuk-Lipiński E. (1987). *Nierówności i upośledzenia w świadomości społecznej*. Warszawa: IFiS PAN.
- The Age Gap in Religion Around the World*. (2018). Pew Research Center. www.pewforum.org/2018/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world/ [12.12.2019].
- Jakość życia w Polsce w 2015 r. Wyniki badania spójności społecznej*. (2017). Główny Urząd Statystyczny. <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/warunki-zycia/dochody-wydatki-i-warunki-zycia-ludnosci/jakosc-zycia-w-polsce-w-2015-roku-wyniki-badania-spojnosci-spoecznej> [20.11.2019].
- Alternatywne modele życia rodzinnego w ocenie społecznej*. (2019). CBOS, nr 42. www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2019/K_042_19.PDF [20.11.2019].
- Preferowane i realizowane modele życia rodzinnego*. (2019). CBOS, nr 46. www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2019/K_046_19.PDF [2.12.2019].
- Religijność Polaków i ocena sytuacji Kościoła katolickiego*. (2018). CBOS, nr 147. www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_147_18 [2.12.2019].
- Rozwody w osobistych doświadczeniach*. (2019). CBOS, nr 15. www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2019/K_015_19.PDF [4.12.2019].
- Stosunek Polaków do rozwodów*. (2019). CBOS, nr 7. www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2019/K_007_19 [4.12.2019].