

JANUSZ MARIĄSKI

Pedagogika religii w kontekście społecznym

Streszczenie: W poszukiwaniu socjologicznych podstaw pedagogiki religii autor artykułu zwraca uwagę tylko na wybrane kwestie, jak teorie socjologii religii (część teoretyczna) i socjalizację religijną oraz nauczanie religii w szkole (część empiryczna). Takie pojęcia jak religia, religijny, religijność stanowią przedmiot rozważań zarówno socjologii, jak i pedagogiki religii. Socjologiczne teorie religii, socjologiczne teorie przemian religijności we współczesnym świecie mogą być przydatne w budowaniu pedagogicznych koncepcji religii i religijności, właściwych dla pedagogiki religii. Empiryczna socjologia religii – poprzez swoje badania – uwrażliwia wszystkie podmioty edukacyjne na nowe zjawiska religijne i kościelne, zmieniające się ustawicznie w nowych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych. Współpraca między pedagogiką i socjologią religii jest możliwa i potrzebna, ale powinna być niesłychanie ostrożna. Każda dyscyplina naukowa ma swoją odrębność teoretyczną i metodologiczną. Socjologizacja pedagogiki religii byłaby czymś niewskazanym, a socjologiczna pedagogika religii – czymś absurdalnym.

Słowa kluczowe: religia i religijność, pedagogika religii, wartości, kontekst społeczny, sekularyzacja

Współcześnie socjologia religii jest rozumiana jako jedna z ważnych subdyscyplin socjologii ogólnej (socjologia szczegółowa), która zajmuje się religijnymi aspektami społeczeństwa i społecznymi wymiarami religii. Jest ona również ważną częścią religioznawstwa, obok psychologii religii, historii religii, etnografii religii, antropologii religii, politologii religii, filozofii religii i innych dyscyplin naukowych. Już od początku uprzywilejowaną dziedziną badań w socjologii religii były wzajemne relacje między religią a społeczeństwem; badania skupiały się na wzajemnych oddziaływaniach między religią a gospodarką, pracą, kulturą, polityką, rodziną, wartościami życia codziennego. Socjologowie wywodzący się z kręgów kościelnych koncentrowali się przede wszystkim na życiu religijnym grup kościelnych, marginalnie analizując korelacje religii z różnymi przejawami aktywności świeckiej. Częściej problematyką tą zajmowali się socjologowie wywodzący się z kręgów pozakościelnych. Religii nie można traktować wyłącznie jako zmiennej niezależnej

(wyjaśniającej, objaśniającej), wywołującej pewne procesy społeczne w społeczeństwie i kulturze, ani wyłącznie jako zmiennej zależnej (wyjaśnianej, objaśnianej), która odzwierciedla procesy zachodzące w środowisku społecznym i podlega zmianom pod wpływem tego środowiska.

Najogólniej mówiąc, socjologia religii bada wzajemne związki i oddziaływania religii i społeczeństwa, stawia pytania o wpływy czynników społecznych na religię, bada uwarunkowania społeczne kultury religijnej, komunikowania i działania religijnego, kształtowanie się ról religijnych i typów działań w społeczeństwie, wreszcie skutki instytucjonalizacji i dezinstytucjonalizacji społecznej w życiu religijnym. Socjologia nie pomija wpływów religii na życie społeczne (społeczeństwo całościowe i jego subsystemy, takie jak polityka, gospodarka, nauka, kształcenie i wychowanie), na różne grupy w społeczeństwie i jednostki. Religia ma też własną dynamikę rozwojową i oddziałuje na społeczne wzory zachowań i instytucje społeczne, dlatego „socjologia religii jest systematyczną wiedzą o regularnościach relacji religii i społeczeństwach” (Wójtowicz, 2003, s. 26).

Przedmiotem badań socjologii religii są fakty religijne, które tworzą pewną odrębną i specyficzną kategorię zjawisk i procesów. Są one klasyfikowane przez badaczy w zależności od ich zainteresowań i stanowisk metodologicznych. Socjologia nie zajmuje się jednak badaniem genezy i istoty faktów religijnych. Traktuje religię jako zjawisko społeczne, ale nie chce wyjaśniać jej powstania i rozwoju przyczynami wyłącznie społecznymi, a tym bardziej nie przyjmuje założeń, że odpowiednia zmiana stosunków społecznych doprowadzi do jej zmiernych, a nawet całkowitego zaniku. Socjolog postrzega religię *sub specie temporis*, a zatem z konieczności pozostawia jako kwestię otwartą to, czy i jak można ją postrzegać *sub specie aeternitatis*. Jak idee religijne mogą prowadzić do empirycznie uchwytanych zmian w strukturze społecznej, tak i zmiany w strukturze społecznej wpływają na poziom świadomości i wyobrażeń religijnych – religia jawi się tu jako siła kształtująca w jednej sytuacji i jako zjawisko zależne w innej sytuacji.

Wśród socjologów religii upowszechniło się przekonanie, że dyscyplina, którą uprawiają, ma charakter świecki, że religijności, którą badają, nie przypisują jakiegось wyższego znaczenia niż innym zjawiskom społecznym. Religijność badana z socjologicznego punktu widzenia podlega tym samym prawidłowościom co inne zjawiska społeczne. Socjologia dostarcza jednak tylko wiedzy prawdopodobnej, a socjolog nie określa, czym jest religijność w ogóle, lecz zajmuje się religijnością, która wykazuje powiązania z życiem społecznym. Ujmuje więc przede wszystkim zewnętrzne przejawy tego, co

przeżywa człowiek religijny i grupy społeczne o charakterze religijnym (Mariański, 2007, ss. 721–727).

Subdyscyplina pedagogiki, zwana pedagogiką religii¹, wyrasta z chrześcijańskiego personalizmu i założeń antropologii chrześcijańskiej (Marek, 2017, s. 187). Kontrowersyjne są jej relacje z katechetyką, „dla jednych katechetyka i pedagogika religii oznaczały tę samą rzeczywistość, dla innych pedagogika religii była podporządkowana katechetyce, a dla jeszcze innych katechetyka była podporządkowana pedagogice religii. Rozbieżności te wywołały dyskusje nad istotą pedagogiki religii: czy jest ona dyscypliną teologiczną, czy też nią nie jest. Dzisiaj wielu autorów uważa ją za naukę stosowaną i podporządkowuje teologii pastoralnej. Są też i tacy, którzy uznają ją za naukę empiryczną i autonomiczną ze względu na korzystanie w badaniach nie tylko ze źródeł teologicznych” (Marek, 2017, ss. 187–188).

Pedagogika religii opiera swoje badania na źródłach teologicznych, odwołuje się też do osiągnięć nauk społecznych i humanistycznych (np. pedagogika, psychologia, socjologia). Współcześnie przy ustalaniu i opisywaniu charakteru pedagogiki religii podkreśla się, że „dyscyplina ta bada możliwości i sposoby udzielania człowiekowi wsparcia w osiąganiu dojrzałości ludzkiej i religijnej oraz zachodzące korelacje wiary z życiem człowieka. Chodzi o rozpoznawanie, w jaki sposób religia i Kościoły włączone są w ludzkie konteksty życia politycznego, ekonomicznego, kulturowego czy społecznego. W ten sposób rozumienie pedagogiki religii pozwala uważać ją za subdyscyplinę naukową usytuowaną na pograniczu pedagogiki i teologii. Hans-Georg Ziebertz w kontekście jej interdyscyplinarności zauważa, że jest ona wpisana także w teologię praktyczną” (Marek, 2017, ss. 189–190). Pedagogika religii nie rości sobie pretensji do zastępowania teologii czy pedagogiki ogólnej, czy tym bardziej psychologii i socjologii religii.

Pedagogika religii, którą reprezentuje badacz niemiecki Egon Spiegel, wychodzi z założeń indukcyjnych i empirycznych, zaczynając od przyjrzenia się rzeczywistości, z czego wynika pytanie o Boga. Oznacza to uprawianie teologii „oddolnej” („wstępującej”), a nie „odgórną” („zstępującą”). Na

¹ W Polsce spotyka się jeszcze określenie „pedagogika religijna”. Por.: Kiciński, A. 2007. Katechetyka a pedagogika religijna. W: Kiciński, A. red. Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha, ss. 147-165; Milerki, B. 2003. Pedagogika religii, pedagogika religijna. W: Gadacz, T. i Milerki, B. red. Religia. Encyklopedia PWN. T. 8. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, ss. 48-56; Milerki, B. red. 1998. Elementy pedagogiki religijnej. Warszawa: ChAT..

początku nie mówimy wprost o Bogu, lecz dochodzimy do tego, biorąc za punkt wyjścia daną rzeczywistość, a więc w sposób symboliczny. W tej pracy badawczej wychodzimy od podstaw socjologicznych (tzw. dostrzeganie), poprzez refleksję socjoteologiczną (osądzanie), do społeczno-pedagogicznych konsekwencji (działanie). W pierwszej fazie badań nie mówimy o celach religijnych, lecz kognitywnych, afektywnych i sensorycznych, skupiając się na społeczno-antropologicznych i socjologicznych podstawach. Główną rolę odgrywa tu treść i pojęcie interakcji odnoszące się do relacji międzyludzkich (Spiegel, 2010, ss. 429–445, 460–471).

Cyprian Rogowski wskazuje na interdyscyplinarny charakter pedagogiki i wskazuje na wielorakie związki zachodzące między teologią i pedagogiką religii, co może w praktyce oddać cenne usługi przy przekazie wiary na szkolnej lekcji religii i podczas katechezy parafialnej. Wskazuje także na powiązania pedagogiki religii z takimi naukami jak pedagogika, psychologia i socjologia religii, nauki kulturoznawcze i religioznawstwo. Samą pedagogikę religii traktuje jako samodzielną dyscyplinę wśród dyscyplin teologii praktycznej. Ze względu na swój zakres przedmiotowy zajmuje się wychowaniem i kształceniem religijnym w horyzoncie wiary chrześcijańskiej i w kontekście pedagogiczno-religijnie istotnych procesów społeczno-kulturowych nauczania i religijnej socjalizacji. Jako taka wymaga podstawy teologicznej i pedagogicznej (Rogowski, 2007, ss. 565–567; Mette, 2004, ss. 61–95).

Pedagogika religii odwołuje się do zdobyczy nauk teologicznych i humanistycznych. Zarówno teologia, jak i pedagogika stanowią niezbędne i równouprawnione dyscypliny odniesienia „pierwszego rzędu”. Dyscyplinami odniesienia „drugiego rzędu” są psychologia i socjologia. Z tej współpracy i intensywnego dialogu wszystkie te dyscypliny mogą wyciągać dla siebie ważne korzyści (Bucher, 2004, ss. 37–60).

We wszystkich tych przykładowo wskazanych koncepcjach pedagogiki religii zaznaczają się – mniej lub bardziej wyraźnie – powiązania z naukami społecznymi, szczególnie zaś z socjologią religii. Być może lepiej – a w każdym razie bezpieczniejszej – byłoby mówić o powiązaniach pedagogiki religii z socjologią lub o pedagogice religii w kontekście społecznym, niż o socjologicznych podstawach pedagogiki religii (Potocki, 2007, ss. 122–146). Obydwie dyscypliny naukowe mają swoją własną problematykę, posługują się własnymi pojęciami, teoriami i metodami badań. Socjologia zajmuje się opisem i wyjaśnianiem rzeczywistości społeczno-religijnej, nie mówi, jak być powinno, lecz jak jest, oraz wyjaśnia tę rzeczywistość poprzez hipotezy i teorie.

Pedagogika religii z kolei jest nauką nie tylko opisową, ale i wartościującą (normatywną). Zajmuje się nauczaniem i wychowaniem religijnym dzieci i młodzieży, przekazem treści religijnych, a także uwarunkowaniami ewangelizacji w warunkach społeczno-kulturowych XXI wieku. Zajmuje się człowiekiem i jego związkiem z rzeczywistością transcendentną, bada religię i religijność jako proces dochodzenia do wiary, katechetykę zaś interesuje problem personalnej decyzji wiary. Wskazuje się na konieczność obu form edukacji religijnej. Szkolnej nauce religii przypisuje się zadanie przekazywania religijnych informacji, katecheza parafialna ma charakter ściśle formacyjny (Rogowski, 2004, ss. 232–233).

W poszukiwaniu socjologicznych podstaw pedagogiki religii zwrócimy uwagę tylko na wybrane kwestie, jak teorie socjologii religii (część teoretyczna) i socjalizację religijną oraz naukę religii w szkole (część empiryczna). Takie pojęcia jak religia, religijny, religijność stanowią przedmiot rozważań zarówno socjologii, jak i pedagogiki religii. Socjologiczne teorie religii, socjologiczne teorie przemian religijności we współczesnym świecie mogą być przydatne w budowaniu pedagogicznych koncepcji religii i religijności, właściwych dla pedagogiki religii (Jacobs, 2002).

Współczesne teorie socjologiczne ważne w kontekście pedagogiki religii

Przedmiotem badań socjologii i pedagogiki religii jest religia i religijność. Dla praktyki pedagogicznoreligijnej nie wystarczy jedynie interpretacja teologiczna ludzkiej religijności (personalna relacja człowieka z Bogiem). W rzeczywistości społeczno-kulturowej, którą bada socjologia, istnieją rozmaite formy religijności wzajemnie przenikające się (Rogowski, 2011, s. 92). Opis tych różnych form religijności, ujmowany także w ramach różnych teorii socjologicznych, może stanowić orientację dla działań pedagogicznoreligijnych, zmierzających do wypracowania własnych koncepcji religii i przemian religijności we współczesnym świecie.

Od samego początku swego istnienia socjologia wiązała pozycję i rolę religii w społeczeństwie z procesami modernizacji. Wielu socjologów było przekonanych, że w wyniku procesów modernizacyjnych następują zmiany sekularyzacyjne prowadzące do osłabienia, a nawet zanikania religii w życiu społecznym (Wohlrab-Sahr, 2008, ss. 238–241). W ramach teorii modernizacji społecznej lansowano tezę o sekularyzacji, czyli o stopniowym zanikaniu religijności wiążącej się z warunkami tradycyjnymi odchodzącymi w prze-

szłość. „Odczarowanie świata”, jak to określał Max Weber, wiązało się z trzema procesami: a) z procesem racjonalizacji, czyli dominującej roli rozumu, nauki i argumentów empirycznych; b) z procesem zróżnicowania strukturalnego i funkcjonalnego prowadzącego do oddzielenia Kościoła, obrzędów i wiary od codziennego życia; c) zanik znaczenia religii wiąże się z modernizacją cywilizacyjną i zmianami struktury społecznej, przede wszystkim z masową kulturą, z atrakcyjnymi formami spędzania czasu wolnego, komercją i konsumpcją (Sztompka, 2012, ss. 372–373).

Sekularyzacja jako zjawisko społeczne była i jest wyjaśniana głównie poprzez procesy modernizacji. Wskazywano także na takie przyczyny, jak industrializacja i urbanizacja, dyferencjacja społeczna, rozwój techniczny i ekonomiczny, rozpad tradycyjnych środowisk społecznych, pluralizm społeczno-kulturowy, rozwój nauki, procesy racjonalizacji, liberalizacja stosunków Kościół–państwo. Modernizacja społeczna oddziaływała z reguły negatywnie na religię i jej znaczenie w społeczeństwie, na atrakcyjność wspólnot religijnych, niosła ze sobą efekty sekularyzacyjne. W sytuacjach, w których ludziom żyje się coraz lepiej, trudniej jest im koncentrować się na tym, co przyjdzie w przyszłości („po tamtej stronie”). Niekiedy ujmowano wpływ modernizacji jako jednokierunkowy i nieodwracalny. Religię i religijność pojmowano jako zmienne zależne, poddane wpływom wielu czynników społecznych i ekonomicznych, określanym terminem zbiorczym jako modernizacja społeczna.

Współcześnie podkreśla się, że sekularyzacja jest terminem wieloznacznym, może oznaczać różne rzeczy. Filozof i socjolog kanadyjski Charles Taylor wyróżnia trzy podstawowe pojęcia sekularyzacji:

- a) Sekularyzacja jako rozdzielenie państwa od Kościoła. O ile w społeczeństwach przednowoczesnych organizacja polityczna była ufundowana na wierze w Boga lub jakąś ideę rzeczywistości nadrzędnej, to nowoczesne państwa zachodnie są wolne od takich powiązań. Kościoły chrześcijańskie są teraz oddzielone o struktur politycznych, z wyjątkiem Wielkiej Brytanii i krajów skandynawskich, ale i tu związki te mają charakter czysto formalny. Do wspólnoty politycznej mogą należeć na równych prawach wierzący (różnych wyznań) i niewierzący. W świeckich społeczeństwach można w pełni angażować się w politykę bez odwoływania się do Boga. Religia znika z przestrzeni publicznej.
- b) Zeświecczenie, czyli sekularyzacja oznacza, że wiara i praktyki religijne obumierają, że ludzie odwracają się od Boga i przestają chodzić od Kościoła. W tym znaczeniu kraje Europy Zachodniej zeświecczały się

w dużym stopniu, nawet te, w których nie zniknęły z przestrzeni publicznej odniesienia do Boga. Tworzy się postawa nowoczesnego człowieka, którą Taylor nazywa „samowystarczalnym humanizmem”. Ten typ humanizmu staje się powszechną opcją, według której nie akceptuje się żadnych celów najwyższych poza pomyślnością i szczęściem człowieka w różnych „doczesnych” miejscach (zanik relacji transcendentnych).

- c) Sekularyzacja jako zmiana warunków wyznawania wiary. W tym znaczeniu sekularyzacja wskazuje na przejście od społeczeństwa, w którym wiara w Boga jest niekwestionowana i nieproblematyczna, do społeczeństwa, w którym wiara w Boga jest tylko jedną z opcji, często nie najważniejszą, opcją wymagającą poświęceń. Innymi słowy, jest to przejście od społeczeństwa, w którym właściwie nie można nie wierzyć w Boga, do społeczeństwa, w którym wiara nawet dla człowieka głęboko wierzącego jest tylko jedną z wielu uprawnionych dróg życiowych. Wiara w Boga nie jest już aksjomatyczna, istnieją inne możliwości (Taylor, 2007, ss. 12–13).

Teoria sekularyzacji pozwoliła interpretować zanikanie religii jako skutek postępu społecznego. Klasyczne teorie sekularyzacji wskazywały na modernizację społeczną (industrializacja, urbanizacja, dyferencjacja społeczna, mobilność, nauka i technika, instytucje demograficzne, racjonalizacja itp.) jako zasadniczy motor przemian sekularyzacyjnych. Nieuchronną konsekwencją modernizacji społecznej jest zanikanie religii w sferze życia publicznego, a także w indywidualnej i zbiorowej świadomości (linearny spadek religijności). Według zwolenników tezy o globalnej sekularyzacji religia – traktowana jako siła tradycyjna i irracjonalna – musi kapitulować w warunkach dyferencjacji społecznej, pluralizacji i indywidualizacji; jedna ze stron wygrywa kosztem drugiej.

Przyspieszenie procesów sekularyzacyjnych nastąpiło w Europie Zachodniej od końca lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku w kontekście zwrotu kulturowego o znamionach rewolucyjnych. W ramach klasycznych teorii sekularyzacji interpretowano zanik religii jako nieuchronny i nieodwracalny proces towarzyszący społeczeństwu przemysłowemu. W związku z narastającym zjawiskiem dyferencjacji społecznej religia staje się jednym z subsystemów społecznych, niemającym bezpośredniego wpływu na pozostałe subsystemy. Nawet w ramach własnego subsystemu traci ona na znaczeniu, bowiem staje się sprawą jednostek, które poszukują jej niejednokrotnie tylko w zwrotnych momentach swojego życia czy w sytuacjach kryzysowych.

Teoria sekularyzacji w sposób w pełni wystarczający, jak się wydawało, wyjaśniała przemiany w religijności wysoko rozwiniętych gospodarczo i pluralistycznych kulturowo społeczeństw Europy Zachodniej, była natomiast niewystarczająca do wyjaśnienia sytuacji religijnej w Ameryce Północnej. Niektórzy teoretycy sekularyzacji mówią o Ameryce jako „przypadku szczególnym”, o odchyleniu od ogólnej prawidłowości, o historycznej korekturze. Coraz częściej socjologowie kwestionują klasyczny paradygmat sekularyzacji, który wiązał nowoczesność z zanikaniem wierzeń religijnych. Współczesne dyskusje w socjologii religii można określić jako przestrzeń od absolutyzacji teorii sekularyzacji, do zwątpienia w jej uniwersalny i nieodwracany charakter, aż do jej zanegowania. Coraz częściej mówi się o procesach retardacji sekularyzacji w społeczeństwach współczesnych.

Aktualnie nie przyjmuje się już bezdyskusyjnie, że modernizacja nieuchronnie towarzyszy zeświecczeniu (sekularyzacji) społeczeństw. Piotr Sztompka podkreśla, że wiele z formułowanych dawniej diagnoz i wyprowadzanych z nich prognoz nie sprawdziło się. „Obserwujemy nie tylko trwałość religii w epoce późnej nowoczesności, ale jej rozprzestrzenienie się zarówno w postaci tradycyjnej, w ramach wielkich religii, jak również w wielu nowych formach. »Nowa ewangelizacja« w chrześcijaństwie, fundamentalizm czy integryzm islamu, a równocześnie siła ruchów ekumenicznych akcentujących duchowość ponad podziałami religijnymi, zapełnianie się starych kościołów, a równocześnie wyłanianie się nowych zjawisk i ruchów parareligijnych określanych mianem New Age, kariera religii Wschodu w krajach zachodnich – to wszystko fenomeny i tendencje wskazujące raczej na postępującą sakralizację niż sekularyzację naszego współczesnego świata” (Sztompka, 2012, ss. 372–373). We współczesnym świecie jest wiele przykładów sakralizacji życia, rewitalizacji religijności i nowych form fundamentalizmu religijnego.

Wiodącą cechą współczesnych przemian społeczno-kulturowych jest pluralizm społeczno-kulturowy i pluralizm religijny. Socjolog amerykański Peter L. Berger, który w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku przyczynił się do utrwalenia w socjologii tezy sekularyzacyjnej, w późniejszych latach od niej wyraźnie odszedł. W wywiadzie z 2011 roku stwierdził, że skończyła się epoka, kiedy socjologowie automatycznie łączyli modernizację z sekularyzacją. Dzisiaj okazuje się, że wyjątkiem w skali globalnej nie jest Ameryka ze swoim połączeniem nowoczesności z religijnością, ale Europa ze swoim eurosekularyzmem. Nie jesteśmy dziś świadkami upadku religii. Zdaniem Bergera błąd zwolenników poglądu o zbieżności modernizacji i sekularyzacji polegała na tym, że nie dokonali oni rozróżnienia pomiędzy

sekularyzacją i pluralizacją religii. Pluralizm religijny to o wiele ważniejsze zjawisko w skali światowej niż sekularyzacja (Berger, 2012, s. 24).

Ludzie w nowoczesności są religijni, tyle że inaczej. Zmieniło się nie tyle to, w co wierzymy, ale jak wierzymy. Pluralizm społeczno-kulturowy i jego dynamika sprawiają, że coraz trudniej jest utrzymać pewność światopoglądową, nie angażując się w nieustanny proces walki ze samym sobą i ze światem zewnętrznym. We współczesnym świecie jednostki coraz częściej samodzielnie konstruują swoją własną religijność. W opinii Bergera „ludzie wykazują potrzebę nadania własnej egzystencji jakiegoś ostatecznego sensu – zwłaszcza w obliczu zła, cierpienia czy śmierci. Potrzeba ta zdaje się niezbywalna – pomimo licznych prób jej usuwania nieustannie pojawia się w tej lub innej formie. Wychodząc z takiego założenia, nie jesteśmy w stanie przewidzieć konkretnego kształtu, w jakim religia będzie powracać do naszego życia, ale w jakiejś formie na pewno powróci. Całkowicie areligijne, świeckie światopoglądy mają jedną zasadniczą wadę – nie pomagają ludziom w radzeniu sobie ze zwyczajnymi życiowymi kryzysami. [...]. Potrzeba wyjaśnienia sensu cierpienia, zła i skończoności to czynnik, który napędza żywotność różnego rodzaju kultów religijnych” (Berger, 2012, s. 25).

W wyżej wspomnianym wywiadzie Peter L. Berger wyraźnie zaznaczył, że nigdy nie uznawał i nie uznaje nowoczesności oraz pluralizmu za zjawiska zagrażające religijności. Paradoksalnie znaleźliśmy się w pewnym sensie w sytuacji analogicznej do początków chrześcijaństwa. Od kiedy chrześcijaństwo stało się oficjalną religią Cesarstwa Rzymskiego, przez następne stulecia prawdy religijne pozostawały niekwestionowane. „Obecnie z powodów, które już omówiliśmy, ten czas dobiegł końca. W pewnym sensie powróciliśmy więc do czasów apostołskich, kiedy chrześcijaństwo jako całkowicie nowa religia musiało dopiero zostać ukształtowane. W tamtej epoce przyjęcie wiary chrześcijańskiej wymagało świadomego wyboru, nie było po prostu dziedziczone. Nie uważam, by nad powrotem do takiego stanu rzeczy należało ubolewać. Chrześcijaństwo przestało być częścią kulturowego spadku przejmowanego po przodkach – wybór religii znów staje się świadomą decyzją, a instytucje religijne przekształcają się w dobrowolne stowarzyszenia. Moim zdaniem światopogląd religijny obrany wskutek własnej decyzji należy cenić wyżej niż taki, który otrzymujemy po prostu na skutek przyjscia na świat w konkretnym miejscu i kulturze” (Berger, 2012, s. 25).

Zgodnie ze stanowiskiem Bergera w najbliższej przyszłości Stany Zjednoczone nie ulegną sekularyzacji, a Europa nie stanie się bardziej religijna. Nie spodziewa się on dramatycznych przekształceń, podstawowe struktury

pozostaną niezmiennie. Wskazuje ponadto na różne przejawy odrodzenia religijnego we współczesnym świecie, jak np. prawdziwa eksplozja ewangelikalnego protestantyzmu, a zwłaszcza ruchu zielonoświątkowego. Jednym z głównych obszarów tej ekspansji są współczesne Chiny i Korea Południowa. Indie były zawsze krajem różnorodnym religijnie. Chiny takim krajem właśnie się stają, podobnie jak kraje Ameryki Południowej i Afryki (Berger, 2012, ss. 26–27; Milerski, 1998, ss. 218–240).

Zgodnie z tezą pluralizacji, im bardziej rynek religijny jest spluralizowany, tym witalność religijna jest wyższa. W warunkach monopolu kościelnego ludzie wierzący nie mieli możliwości wybierania spośród alternatyw, przyjmowali dostarczane im oferty religijne. Sytuacja ta sprzyjała mniejszemu zaangażowaniu się osób duchownych. W przypadku konkurencji duchowni są zmuszeni zabiegać o nowych członków, utrzymywać dawnych i podejmować nowe działania, by osiągnięcia Kościoła czy wspólnoty religijnej były bardziej znaczące. Konkurencyjny rynek religijny wymaga wciąż nowych zabiegów i poświęceń ze strony osób duchownych, nowych przejawów ofiarności.

Model rynkowy, zwany niekiedy nowym paradygmatem, nie jest tylko zwykłą metaforą, lecz stanowi podstawową zasadę funkcjonowania religii. Im więcej organizacji religijnych jest na tym rynku, tym bardziej rozwija się konkurencja między nimi, wzrasta religijność ludzi. W modelu rynkowym religia staje się swoistym „towarem” i jest dostosowywana do potrzeb klienta, jego osobistych zainteresowań, potrzeb i uczuć. Ona sama, tj. religia, nie tyle kieruje zachowaniami jednostek, ile raczej jest sposobem poprawy samopoczucia i duchowego dobrostanu. Autorytety religijne tracą na znaczeniu, religijność pozostaje pod wpływem indywidualnej świadomości i jest związana z osobistym doświadczeniem jednostki (nie ortodoksja, lecz preferencja i opcja). Wyznawanie jakiejś wiary (religii) nie musi oznaczać pozostawania w niej przez całe życie.

Jeżeli nawet model rynkowy wydaje się nie w pełni pasować do Europy (w przeciwieństwie do USA), w której dominują Kościoły instytucjonalne (monopol religijny), to sytuacja się zmienia. Być może zwiększające się różnicowania religijne w społeczeństwach zachodnich przyniosą w przyszłości pozytywne efekty i konsekwencje. Elementy teorii rynkowej mogą już dzisiaj tłumaczyć wysoką religijność i kościelność w niektórych krajach. Luca Diotallevi wskazuje na przykładzie Włoch, że mimo swoistego monopolu Kościoła katolickiego jest on wewnętrznie bardzo zróżnicowany, co daje właśnie efekt pluralizmu w postaci relatywnie wysokiej religijności. To samo można by odnieść do Polski i Irlandii. Dzięki teorii rynkowej socjologowie religii

w Europie zaczęli dostrzegać wyraźniej, że sytuacja religijna w tym rejonie świata jest także zróżnicowana i wielokształtna (Knoblauch, 2006, s. 285).

Pluralizacja i indywidualizacja prowadzą do prywatyzacji i subiektywizacji wiary. Religia traci na znaczeniu jako tradycyjny element integracji społecznej (wspólnotowej), a zyskuje poprzez wolny wybór rangę wartości osobowej. Zderzenie się odmiennych kultur religijnych przyczynia się zarówno do subiektywizacji przekonań, jak i międzynarodowych i międzywyznaniowych zapożyczeń. Postawie biernej akceptacji przeciwstawia się postawa czynnej asymilacji, cechująca się orientacją na wartości, a nie na instytucje. Postawę wyboru charakteryzuje subiektywizacja wiary, przesunięcie akcentu znaczeniowego ze wspólnoty na indywidualizację doświadczeń religijnych. Ten typ religijności, odchodzący od wspólnoty, a koncentrujący się na prywatności wiary, określany jest przez socjologów jako religijność prywatna, mozaikowa, rozproszona, płynna, pozakościelna czy niewidzialna.

Socjologowie zastanawiający się nad przyszłą trajektorią religii mówią o wzrastającym zróżnicowaniu religijnym oraz zsekularyzowanych i zde-sekularyzowanych zjawiskach. Współczesne teoretyczne dyskusje na temat pluralizmu religijnego, w tym także dotyczące podaży i popytu na rynku religijnym, nie doprowadziły do jednoznacznych wniosków. Można jednak spodziewać się nieco odmiennych przemian religijnych w społeczeństwach jednorodnych oraz zróżnicowanych pod względem wyznaniowym (liczebność i siła ich oddziaływania). Wpływ modernizacji społecznej na religijność będzie przebiegał inaczej w społeczeństwach, w których identyfikacje religijne splatają się z identyfikacjami narodowymi, niż w społeczeństwach, gdzie takiego związku nie ma (Jagodzincki, 1995, ss. 5–26).

Ważną cechą przemian społeczeństw współczesnych jest proces indywidualizacji. To, co jednostka myśli, co czuje, w co wierzy, mniej zależy – w porównaniu ze społeczeństwami przednowoczesnymi – od pochodzenia społecznego i od środowiska społecznego. Jest ona w stanie tworzyć („produkować”) swój styl życia i emancypować się od nadmiernych oddziaływań kontekstualnych, ale równocześnie ta autonomizacja jednostki nie oznacza wyzwolenia się całkowicie od wymagań rynku pracy, uregulowań prawnych, od struktur politycznych czy norm kulturowych. W procesie uniezależniania się od uwarunkowań społecznych jednostka nie jest całkowicie niezależna od społeczeństwa, lecz pozostaje pod wpływem – przynajmniej pośrednim – różnych instytucji, norm prawnych i kodów kulturowych. Znaczy to, że musi ona liczyć się z ograniczeniami swojej indywidualizacji, które są jednak znacznie słabsze niż w społeczeństwach przednowoczesnych. W warunkach

indywidualizacji następuje przesunięcie relacji „jednostka – społeczeństwo” w stronę jednostki. Młódzież jest „socjalizowana w retoryce niezależności, do podporządkowania się kultowi buntowniczego »robienia swojego«” (Barker, 2007, s. 129).

W warunkach indywidualizacji wzrasta ranga własnych przekonań i wyborów (kultura tymczasowości). Kultura współczesna – zauważa Zygmunt Bauman – „składa się dziś z ofert, nie nakazów; z propozycji, a nie norm” (Bauman, 2011, s. 27). Potwierdza to Anthony Giddens: „W warunkach późnej nowoczesności każdy ma jakiś styl życia, i w dodatku jest do tego w istotnym sensie zmuszony: nie ma wyboru – trzeba wybierać. Styl życia można zdefiniować jako mniej lub bardziej zintegrowany zespół praktyk, które podejmuje jednostka, nie tylko dlatego, że są użyteczne, ale także dlatego, że nadają materialny kształt poszczególnym narracjom tożsamościowym” (Giddens, 2007, s. 113). Poszerza się sfera autonomii w budowaniu własnej tożsamości (tożsamość z wyboru), utrwalają się tymczasowe imperatywy teraźniejszości.

Socjologowie podkreślają, że we współczesnym globalizującym się świecie wzrosło znaczenie jednostki i wolność wyboru wciąż nowych przedmiotów i usług, ideologii i wierzeń. Indywidualizacja ma swoje pozytywne, jak i negatywne aspekty. Żyjemy pod ciągłą presją dokonywania wyborów. W ramach samostanowienia (autonomia) jednostka musi wyznaczać sobie własne cele, dobrać właściwe kryteria wyboru i to w sytuacji, gdy brakuje oparcia o trwałe, pewne zasady kształtujące obraz świata. W nowoczesnych społeczeństwach następuje przejście od tożsamości przypisanej do tożsamości osiągananej. Ta druga jest budowana poprzez dokonywanie osobistych wyborów i kształtowanie własnych umiejętności. Nie pozostaje to bez znaczenia dla religijności i więzi z Kościołami.

Wpływ procesów indywidualizacji na życie religijne może wyrażać się w tym, że w swoich orientacjach i działaniach religijnych jednostka czuje się mniej wspierana przez środowisko społeczne, same wierzenia i praktyki religijne stają się mniej stabilne („porowate”). Jeżeli jednostka jest pozostawiona sama sobie, wówczas jej religijne przekonania i praktyki tracą dawną oczywistość charakterystyczną dla społeczeństw przedtechnicznych, staje się ona bardziej wrażliwa na wątpliwości, zakwestionowania i krytykę, zmniejsza się jej religijność. Tendencje indywidualizacyjne wzmacniają tzw. kulturę tymczasowości i fragmentaryczność dzielącą nasze życie na kawałki oraz kulturę względności, które wkraczają także w przeżywanie wiary (np. chrześcijanin „od czasu do czasu”).

Według konkurencyjnej hipotezy uwarunkowana strukturalnie indywidualizacja stwarza szanse dla wysoce zindywidualizowanej religijności, przynajmniej częściowo uwolnionej od uzależnień instytucjonalnych. Religijność w warunkach społeczeństw nowoczesnych traci swoje konwencjonalne kształty i jest realizowana na swój sposób i na własną odpowiedzialność. Tam, gdzie słabnie zaangażowanie religijne z przyzwyczajenia, tym samym wzrasta prawdopodobieństwo osobistego zaangażowania religijnego. Dopiero wtedy można mówić o właściwej wierze religijnej jednostki. Niektórzy socjologowie stawiają nawet tezę, że zinstytucjonalizowane społeczne formy religijności i zindywidualizowana religijność są z sobą w relacjach odwrotnie proporcjonalnych, im więcej jest tej pierwszej, tym mniej jest tej drugiej (Pollack, 2007, ss. 34–35).

Detlef Pollack podtrzymuje tezę, że procesy indywidualizacyjne w społeczeństwie mają raczej negatywny wpływ na religijność i prowadzą do nasilania się procesów sekularyzacyjnych. Także procesy indywidualizacyjne związane z detradycjonalizacją i osłabieniem wpływów rodzinnych na postawy i zachowania swoich członków wywierają raczej negatywny wpływ na religijność kościelną, sprzyjają natomiast powstawaniu nowych form religijności i duchowości. Badania socjologiczne wskazują, że w warunkach autonomizacji jednostki ze społeczeństwa rozwijają się formy niezinstytucjonalizowanej, niekonwencjonalnej, nowej religijności i to niezależnie do tego, czy jednostka jako dziecko podlegała socjalizacji religijnej. Pollack twierdzi, że teoria indywidualizacji, niezakładająca ani spadku znaczenia religijności, ani jej wzrostu, lecz mówiąca o transformacji jej dominującej formy, jest mało ugruntowana analitycznie w wyjaśnianiu przemian religijnych i łączy się z bliżej niezdefiniowanymi procesami modernizacji i dyferencjacji społecznej. Jest ona co prawda bardzo popularna w niemieckiej socjologii religii, ale mało przydatna do tłumaczenia zjawisk religijnych (Pollack, 2012, ss. 77–78).

Procesy indywidualizacji religijnej nie oznaczają tego, że jednostki o takich orientacjach całkowicie rezygnują z jakichkolwiek form wspólnotowania. Winfried Gebhardt wskazuje w tym kontekście na nowe, posttradycyjne struktury życia społecznego, tzw. sceny społeczne. Sceny są to grupy ludzi, którzy prezentują podobne zainteresowania, spotykają się w określonym czasie i w określonym miejscu dla realizacji swoich potrzeb. Mogą to być grupy charyzmatyczne lub wspólnoty zbierające się wokół jakichś prominentnych osobowości, zarówno w ustabilizowanych Kościołach, jak i przede wszystkim poza nimi (np. różnego rodzaju wspólnoty alternatywnej duchowości). Na ogół osoby należące do tych nowych ugrupowań nie wykazują zaintereso-

wania tradycyjnymi wspólnotami kościelnymi (np. parafiami). Odpowiada im niezobowiązująca przynależność, otwartość i respekt dla indywidualnego światopoglądu (Gebhardt, 2007, ss. 304–307).

Można wymienić wiele innych form uwspólnotowienia, nowych form religijności i duchowości, jak mega-Kościół, eventy religijne. Ludzie współcześni, jeżeli nawet nie ufają zbyt mocno instytucjom i zinstytucjonalizowanym autorytetom, to jednak poszukują nowych form przynależności i wspólnotowości. Wielu ludzi współczesnych żyje lub chce żyć według własnych wyborów, ale przecież nie oznacza to pozbawienia się wszelkiego zakotwiczenia w tradycję, czy przeświadczenia, że wszystko jest płynne i bez żadnego fundamentu. Dla wielu religia jest nie tylko świadomym wyborem, ale i niekwestionowanym sposobem życia, także we wspólnotach religijnych, wielu poszukuje zakotwiczenia w kulturze narodowej i kościelnej. Poczucie bezdomności, także w sferze religijnej, jest trudne do zniesienia. Część ludzi współczesnych poszukuje zaspokojenia swoich potrzeb transcendentnych w nowych ruchach religijnych i w różnych formach duchowości religijnej lub pozareligijnej. Z punktu widzenia Kościołów chrześcijańskich te nowe zjawiska określane jako powrót *sacrum* mają duchowy charakter.

Teza indywidualizacyjna pozwala odróżnić zinstytucjonalizowaną kościelność i prywatną religijność oraz badać zróżnicowane formy religijności, sytuujące się pomiędzy prywatną transcendencją a tradycyjną kościelnością. Rozpad kościelności nie musi oznaczać osłabienia religijności osobowej, subiektywnej. We współczesnym świecie religia nie znika, lecz zmienia formę. Obok tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich pojawiają się różne formy konkurencyjne. To, co chrześcijańskie, nie utożsamia się z religijnością zinstytucjonalizowaną czy z religijnością ukształtowaną przez Kościoły. Społecznie nośne stają się pozakościelne nurty życia religijnego, związane ze swoistą respirowaniem czasów ponowoczesnych. Rozkładowi religii nadmiernie zinstytucjonalizowanej towarzyszy ponowne „składanie” wierzeń i innych elementów religijnych (*Bastelreligion, Bricolage, Patchworkreligion*).

W podsumowaniu należy stwierdzić, że w rzeczywistości społecznej mamy do czynienia nie tylko z procesami sekularyzacji i indywidualizacji, ale i desekularyzacji. Sekularyzacja wydawała się w warunkach modernizacji społecznej (nowoczesność, ponowoczesność) czymś nieuchronnym i do pewnego stopnia automatycznym. Procesy desekularyzacji, indywidualizacji, i pluralizacji religijnej oraz nowej duchowości zmuszają do rewizji globalnej tezy sekularyzacyjnej. Niektórzy socjologowie nie mówią już o teoriach, lecz o pewnych narracjach (opowieściach), które wykorzystuje się do tego, by

nadać sens przemianom w religijności współczesnej. Do wielkich tematów socjologii religii, jak sekularyzacja, dyferencjacja, sekularyzacja, indywidualizacja, socjalizacja (w języku teologicznym – ewangelizacja) dochodzi coraz częściej temat duchowości i nowej duchowości.

Omówione tu skrótowo teorie przemian religijności współczesnej, zróżnicowane w poszczególnych krajach, a nawet w regionach danego społeczeństwa, mogą być przydatne, a nawet znaczące dla refleksji pedagogiczno-religijnej. Cyprian Rogowski wymienia przykładowo następujące kwestie: problematykę dotyczącą religijności społeczeństwa polskiego, ze szczególnym uwzględnieniem religijności dzieci, młodzieży szkół średnich i studentów; praktyki religijne jednorazowe i powtarzane, obowiązkowe i nadobowiązkowe; procesy sekularyzacji i prywatyzacji religijności; miejsce i rola Kościoła oraz parafii w społeczeństwie pluralistycznym; przemiany funkcji religijnych w rodzinie; nowe ruchy religijne i procesy konwersji; socjalizacja oraz wychowanie religijne i moralne (Rogowski, 2011, s. 92).

Socjalizacja i wychowanie religijne

W opinii Zbigniewa Marka pedagogika religii w swoich badaniach uwzględnia zarówno rzeczywistość boską, jak i ludzką. „Jako autonomiczna dyscyplina nauki zajmuje się badaniem i formułowaniem zasad oraz teorii własnego funkcjonowania, a także interpretowaniem empirycznie poznawanych spraw ludzkiego życia w świetle objaśnień podawanych przez religie. Nadto określa właściwe swemu charakterowi: przedmiot, cel, zakres i metody badawcze. Korzysta przy tym z dorobku nie tylko nauk o wychowaniu, ale i innych dyscyplin, w tym także teologii, zachowując jednocześnie swe podstawowe nastawienie na interpretowanie ludzkiej egzystencji w świetle treści religijnych. Tym samym kieruje się ku rozwijaniu teorii kształcenia religijnego oraz socjalizacji religijnej w obszarze życia Kościoła, rodziny, szkoły i społeczeństwa, korzystając ze źródeł religijnych (Bożego objawienia) oraz dostępnych naukom humanistycznym (psychologii, socjologii, pedagogiki). To sprawia, że przybiera ona postać dyscypliny normatywno-empirycznej” (Marek, 2017, s. 190).

Pedagogika religii jako subdyscyplina naukowa pedagogiki sytuuje się na pograniczu pedagogiki i teologii. Przedmiotem jej badań jest człowiek, jego rozwój oraz osiąganie stawianych celów religijnych. Zajmuje się wychowaniem, w którym wychowanek jest zawsze traktowany jako podmiot, w ramach którego uczy się interpretowania spraw ludzkich w świetle konkretnej

religii. W odniesieniu do chrześcijaństwa chodzi o zdolność objaśniania rzeczywistości w świetle Bożego objawienia. W zakres badań pedagogiki religii, która opiera się na treściach wiary, wpisuje się zarówno rzeczywistość boska, jak i ludzka. „Jej badania służą opisowi rzeczywistości wychowawczej poszukującej możliwości i sposobów wspomaganie osoby w jej rozwoju i osiągnięciu integralnej dojrzałości dzięki korelowaniu wiary z życiem. W tak rozumianej korelacji chodzi o odkrywaniu związków łączących osobę z transcendencją – Bogiem” (Marek, 2019, s. 92).

Wychowanie religijne (wychowanie do wiary, wychowanie w wierze) jest dążeniem do przejęcia i kierowania się w procesach wspomaganie wychowawczego określonymi wartościami, które proponuje religia (np. sprawiedliwość, miłość, odpowiedzialność). Przejmuje się te wartości od religii i przekazuje wychowankowi. Jeżeli w wychowaniu religijnym przekaz wiary jest powiązany z doświadczeniem dzisiejszego człowieka i obydwie aspekty wzajemnie się przenikają, to pedagogika religii może w swoich badaniach nad wychowaniem i doświadczeniem religijnym korzystać – w jakimś ograniczonym zakresie – z osiągnięć socjologii, zwłaszcza z jej badań nad socjalizacją i wychowaniem religijnym we współczesnym świecie (Rogowski, 2007, s. 116).

Niespodziewanie, ku zaskoczeniu zwolenników tezy o totalnej sekularyzacji, we współczesnym świecie, w wielu społeczeństwach ponowoczesnych, o daleko zaawansowanej sekularyzacji, pojawiają się tendencje świadczące o „duchowej produktywności” współczesnej kultury. Coraz częściej mówi się na gruncie nauk socjologicznych o swoistym renesansie potrzeb religijnych. Ponowoczesny człowiek poszukuje różnych form zaspokojenia potrzeb religijnych, tyle że nie zawsze w zinstytucjonalizowanych religiach i Kościołach, lecz bardziej w sferze „odkościelnionej” i sprywatyzowanej religijności, będącej nierzadko zlepkiem elementów z różnych systemów religijnych i światopoglądowych.

W opinii niektórych socjologów kryzys religijny we współczesnym świecie jest przede wszystkim kryzysem przekazu wiary spowodowanym przerwaniem więzi z tradycją. Przekaz wiary w kontekście dokonujących się przemian ma dla Kościołów chrześcijańskich podstawowe znaczenie, ponieważ wiele czynników pozarodzinnych i rodzinnych przekreśla możliwości udanej socjalizacji religijnej. Socjalizacja religijna w rodzinie nigdy nie była doskonała, ale współcześnie jest szczególnie daleka od doskonałości można ją określić jako problematyczną i tylko częściowo skuteczną. Ludzie nie zawsze wiedzą, co z religijnego dziedzictwa kulturowego warte jest przekazania następnym pokoleniom. W krajach, w których dzieci i młodzież są włączone w proces

socjalizacji religijnej, upowszechniają się tradycyjne chrześcijańskie formy wiary i praktyki religijne (np. w Polsce). Sekularyzacja natomiast wiąże się z reguły z załamaniem się religijnego systemu wychowania (niewydolność wychowawcza).

Jeżeli religia odgrywa w domu rodzinnym niewielką rolę, jeżeli religijność nie jest wartością przeżywaną osobowo, jeżeli słabnie wychowanie religijne, wówczas brakuje podstaw do przekazu wiary i szans na życie religijne w przyszłości. Ludzie młodzi o silnej postawie religijnej pochodzą z reguły z rodzin religijnych, podczas gdy niezdecydowani, obojętni w sprawach religijnych i niewierzący – z rodzin niereligijnych. Od lat osiemdziesiątych XX wieku w wielu krajach Europy Zachodniej jedynie niewielka część dzieci i młodzieży wzrastała w rodzinach kultywujących w pełni wychowanie religijne. Nawet w wielu rodzinach religijnych rodzice rezygnowali ze zbyt demonstracyjnych form wychowania religijnego. Jakkolwiek większość rodziców opowiadała się za wychowaniem religijnym, to jednak tylko część z nich urzeczywistniała deklarowane życzenia. Szanse głębszego przeżycia wiary w domu rodzinnym okazywały się dla wielu nieosiągalne, religia stawała się jakby niewidoczna.

Współcześni badacze zjawiska socjalizacji religijnej w Polsce sygnalizują jej kryzys i wskazują na czynniki odpowiedzialne za taki stan rzeczy: „– transformacja społeczno-kulturowa współczesnych społeczeństw, przejawiająca się w przechodzeniu od społeczeństwa typu tradycyjnego do pluralistycznego; – spadek, w porównaniu z rodzicami, dynamiki religijności u dzieci, będący skutkiem odchodzenia od tradycyjnego modelu religijności do modelu religijności z wyboru (przeprowadzane badania socjologiczne pokazują zależność między religijnością rodziców a ich dzieci); – rozluźnienie więzi młodego pokolenia z parafią wskutek przeniesienia katechezy z sal przyparafialnych do szkół; – tendencja do samostanowienia w dziedzinie wiary, norm moralnych i zaangażowania kultycznego; – przerzucanie odpowiedzialności za edukację religijną z rodzin na Kościół i szkolną katechezę; – wpływ kultury masowej, propagującej postawy liberalne, relatywistyczne, indywidualistyczne i subiektywistyczne; – spadek siły oddziaływania instytucji dotychczas odpowiedzialnych za socjalizację religijną (rodzina, Kościół, szkolna katecheza)” (Zaręba, 2004, ss. 38–73).

Tam, gdzie nie docierają tradycyjne wzorce socjalizacji religijnej, potrzebne są nowe sposoby przekazu treści wiary. Jeżeli nawet wielu oddala się od religijności kościelnej, to można jednocześnie dostrzec wiele przejawów kształtowania się religijności poza oficjalnymi ramami tradycyjnych Kościołów. Wiara w pluralistycznych społeczeństwach nie jest przekazywa-

na automatycznie i w sposób tradycyjny, lecz wzmacnia się przez osobowe świadectwo i osobiste przekonania oraz indywidualne nastawienia. Wiara przekazywana przez wielkie Kościoły chrześcijańskie jest ustawicznie konfrontowana z innymi propozycjami wiary religijnej. Tendencje sekularyzacyjne i indywidualizacyjne we współczesnym świecie nie zatrzymają się przed granicami naszego kraju, ale powoli docierają do Polski. W społeczeństwie polskim dominuje jeszcze religijność kościelna, przekazywana przez dwie podstawowe instytucje socjalizacji i wychowania: rodzinę i Kościół (parafie, ruchy i wspólnoty religijne, stowarzyszenia katolickie itp.), nawet jeżeli ma ona w znacznej mierze charakter niekonsekwentny czy selektywny.

Socjalizacja religijna nie jest pozbawiona elementów normatywnych, powinna stawać się wychowaniem do wartości i norm. Rezygnacja z celów wychowawczych należących do sfery normatywnej oznaczałaby w istocie koniec prawidłowej socjalizacji. Pozostawałaby już wtedy tylko socjalizacją nieskoordynowaną i przygodną. Socjologowie mogą opisywać różne przejawy aksjonormatywnego relatywizmu religijnego i moralnego w społeczeństwie, mogą zachwycać się demontażem drogowskazów etycznych w życiu codziennym, mogą nawet lekceważyć wywody etyków na temat powszechności czy obiektywności wartości i norm moralnych, ale muszą zdawać sobie sprawę z tego, że ich przekonania o tym, że wszelkie systemy aksjonormatywne są zmienne lub są czymś stałym jedynie przez jakiś czas, to tylko część prawdy o religijnej i moralnej kondycji człowieka. Pluralizm czy relatywność wartości moralnych w społeczeństwie jest faktem, ale nie normą czy ideałem. Nie sposób wychowywać do relatywizmu moralnego według reguły: dzisiaj przekazuję ci takie oto wartości i normy, ale są one tymczasowe, jutro mogą być inne lub nawet z pewnością będą inne.

Potrzebne są stałe drogowskazy aksjologiczne i normatywne, przede wszystkim wartości o charakterze uniwersalnym. Wychowanie religijne i moralne nie może być tylko przekazywaniem wychowankom systemu przepisów i norm wraz z zachętą do postępowania zgodnie z przekazanym kodeksem moralnym. Jest ono przede wszystkim kształtowaniem prawidłowych postaw moralnych młodego pokolenia, ale nie można również wychowywać w sytuacji, gdy brakuje stałych wzorców postępowania i wartości moralnych. Ukształtowanie postaw i zachowań o moralnie pożądanej treści musi być wynikiem celowo podejmowanych zabiegów wychowawczych, wynikających z przyjętych ideałów etycznych. Młodzi kształtują jednak swoją osobowość religijną i moralną w społeczeństwie, które jest niepewne swoich ideałów, a nawet sprzyja pogładowi, że bez ideałów też można dobrze żyć.

Nauczanie religii w szkole i katecheza w parafii

Pedagogika religii zajmuje się badaniem procesów edukacji i socjalizacji religijnej, a w swoim chrześcijańskim rozumieniu zmierza do podejmowania działań wychowawczych inspirowanych Bożym objawianiem, dla niesienia pomocy w rozumieniu codziennego życia w świetle wiary w Boga. „Charakterystyczne jest też i to, że jej zainteresowania skupiają się na człowieku. Warto też zauważyć, że pedagogika religii jako subdyscyplina naukowa poszukuje możliwości niesienia człowiekowi wsparcia, swoistego towarzyszenia mu w jego dążeniach do wyznaczonych sobie celów. Fakt ten pokazuje, że jednym z ważniejszych walorów pedagogiki religii jest poszukiwanie możliwości towarzyszenia i wspierania osoby w jej stawaniu się człowiekiem dojrzałym i odpowiedzialnym” (Marek, 2017, s. 192).

Z problematyką socjalizacji religijnej i wychowania moralnego wiąże się kwestia nauczania religii w szkołach. W niektórych wąskich ujęciach kwestie te nadawały pedagogice religii określone uwarunkowania co do pedagogicznych teorii kształcenia, a sama ta dyscyplina naukowa była rozumiana jako teoria naukowa odnosząca się do szkolnych lekcji religii. Szkolne lekcje religii nie są jedynym obszarem badań pedagogicznoreligijnych, ale należą z pewnością do bardzo ważnych przedmiotów zainteresowań pedagogiki religii. Pedagogika religii jako teoria religijnego wychowania i kształcenia odnosi się także do dzieci przedszkolnych, członków rodzin, ludzi dorosłych, a nawet i osób starszych, wreszcie tych, którzy pozostają na peryferiach religii i Kościołów chrześcijańskich (Rogowski, 2011, ss. 51–52).

W niektórych krajach, np. w Niemczech, rozwinęła się związana ze szkołą, podporządkowana jej zadaniom dydaktycznym i dysponująca jej narzędziami, edukacja religijna (nauczanie religijne) oraz związana z parafią katecheza (głoszenie wiary w parafii) (Domsgen i Schwillus, 2019). Obydwie te sfery działania powinny się uzupełniać, katecheza parafialna nie czyni zbędną naukę religii i odwrotnie. W nauczaniu religii są ważne przede wszystkim teologia i jej różne dyscypliny, ale wymienia się także nauki humanistyczne (pedagogika, psychologia, socjologia). Koncepcja teologiczna łączy się tu z antropologiczną, co oznacza otwarcie się na Boga i człowieka (Rogowski, 2007, s. 563).

Jeżeli pedagogika religii ma charakter interdyscyplinarny, jeżeli traktuje przedmiot szkolnej lekcji religii w kontekście zmieniających się uwarunkowań, jeżeli zmierza do uporządkowania zagadnień pedagogicznoreligijnych

w kontekście społeczno-kulturowym, to współpraca między pedagogiką i socjologią religii ma istotne znaczenie oraz może przynieść obu dyscyplinom określone korzyści. Z pewnością pedagogika religii jako teoria wszystkich procesów wychowania religijnego i edukacji ma swoje odniesienia do socjologii religii i może nawiązywać do – nielicznych co prawda – badań socjologicznych dotyczących edukacji religijnej.

Nauczanie religii w Polsce napotyka na różne trudności, ale nie jest bez szans na odpowiednią edukację religijną i etyczną. Problematyka edukacji i wychowania religijno-moralnego w szkole ma fundamentalne znaczenie. „Chodzi głównie o umiejętność kształtowania etycznych osądów i wypracowanie przez uczniów »odpowiedzialnego etosu«. Tu pojawia się szansa przyczyniania się do rozwoju dojrzałej moralności rozumianej nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale również publicznym, oddziaływania »demokratycznego etosu« na wychowanie etyczne szkoły. Etyka powinna mieć charakter personalny i jednocześnie odpowiedzialny w wymiarze społecznym” (Rogowski, 2004, s. 240).

Edukacja religijna w szkołach państwowych była od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku tematem kontrowersyjnym zarówno przed powrotem religii do szkół, jak i po ogłoszeniu instrukcji o wprowadzeniu nauki religii do szkół w połowie września 1990 roku. Dla jednych było to aktem dziejowej sprawiedliwości po tym, jak usunięto religię ze szkół w latach pięćdziesiątych XX wieku, dla innych oznaczało zamach na świeckość i niezależność szkoły. Nawet część osób duchownych i katolików świeckich wyrażała obawy, czy katechizacja w szkole przyniesie więcej strat dla wychowania religijnego niż zysków, czy nauczanie religii przy kościele nie zapewnia lepszej atmosfery religijnej i więzi z parafią. Zwolennicy lekcji religii w szkole byli przekonani, że szkoła jest właściwym miejscem dla katechetycznego oddziaływania i ewangelizacji. Działania podejmowane przez szkołę i katechezę nie tylko nie wykluczają się, ale wręcz uzupełniają, bowiem wspólnym celem szkoły i Kościoła jest wyprowadzenie wychowanka do pełnej dojrzałości.

Większość Polaków opowiadała się za wprowadzeniem nauczania nauki katolickiej do szkół publicznych, ale też dość powszechnie podzielano stanowisko o nieobligatoryjnym jej nauczaniu („za”, ale pod warunkiem dobrowolności wyboru). Katecheza w szkole (lekcje religii) stała się fenomenem masowym. Zgodnie z danymi przekazanymi przez diecezje do Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski w roku szkolnym 2014/2015 w lekcjach religii brało udział ponad 87% dzieci i młodzieży (*Wia-
domości KAI*, 2016, s. 6). W ostatnich latach zaznacza się lekki spadek uczestnictwa młodzieży w lekcjach religii (Tułowiecki, 2010, ss. 109–132).

Jeszcze na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku powrót nauczania religii do szkół publicznych, będący znakiem dokonujących się wówczas przemian ustrojowych i społeczno-kulturowych, budził wiele dyskusji, a nawet sporów. Po wielu latach od powrotu religii do szkół sytuacja ustabilizowała się, a dla większości młodzieży jest ona czymś naturalnym. Dyskusje na temat, czy nauczanie religii powinno odbywać się w kościele czy w szkole – straciły na znaczeniu. Masowa katechizacja w szkole powinna sprzyjać kształtowaniu się postaw proreligijnych w środowiskach młodzieżowych. Wychowanie religijne w rodzinie jest aprobowane niemal powszechnie, z akcentem na wdrażanie dzieci do spełniania praktyk religijnych, w tym i uczestnictwa w katechezie szkolnej. Uczestnictwo w lekcjach religii jest zróżnicowane regionalnie i środowiskowo. Z reguły wyższy poziom tego uczestnictwa jest w środowiskach wiejskich i małomiasteczkowych. Młodzież z tych środowisk jest poddana silniejszej kontroli społecznej i być może wyraźnie odczuwa potrzebę udziału w instytucjonalizowanej edukacji religijnej (Mariański, 2011, ss. 116–136).

Młodzież ucząca się w szkołach średnich w zróżnicowany sposób oceniała swoje uczestnictwo w lekcjach religii. Według sondaży CBOS z 1994 roku 88% badanej młodzieży szkół ponadpodstawowych uczęszczało na lekcje religii, w 2003 roku – 90%, w 2008 roku – 91%, w 2010 roku – 93%, w 2013 roku – 89%, w 2016 roku – 75% (od 85% w miastach poniżej 20 tys. mieszkańców do 49% w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców). W 2013 roku 34% ankietowanej młodzieży oceniło lekcje religii jako ciekawe („chodzę na nie z ochotą”), 38% – są jak każde inne lekcje, niczym szczególnym się nie wyróżniają, 28% – są nudne, nic ważnego się na nich nie dzieje; w 2016 roku (odpowiednio) – 40%, 38%, 22%. W 2016 roku badana młodzież w 50% opowiadała się za nieobowiązkową formą nauczania religii w szkołach, w 14% – za nieobowiązkową w punktach katechetycznych przy parafiach, w 17% – za obowiązkową w szkołach, w 2% – za obowiązkową w punktach katechetycznych i w 17% – trudno powiedzieć (Gwiazda, 2016, ss. 141–148).

W sondażu ogólnopolskim z 2017 roku 76,3% badanej młodzieży szkół średnich oświadczyło, że regularnie bierze udział w lekcjach religii, 9,3% – nieregularnie, 11,9% – w ogóle nie uczestniczy, 2,4% – brak odpowiedzi. Kobiety częściej niż mężczyźni informowały, że uczestniczą regularnie w lekcjach religii w szkole (78,0% wobec 74,7%), młodzież z liceów ogólnokształcących (76,0%) podobnie, jak i z techników (77,5%) i zasadniczych szkół zawodowych (75,8%), młodzież mieszkająca na wsi (84,1%) częściej niż mieszkająca w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców (67,1%). Osoby głę-

boko wierzące (82,1%), wierzące (87,6%) i niezdecydowane, ale przywiązane do tradycji religijnej (80,4%) częściej uczestniczą w lekcjach religii regularnie niż obojętni religijnie (58,7%) i niewierzący (28,0%); praktykujący w każdą niedzielę (93,3%), prawie w każdą niedzielę (90,9%) częściej niż około jeden lub dwa razy w miesiącu (80,7%), tylko w wielkie święta (76,0%), tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. (63,1%) i w ogóle niepraktykujący (35,0%) (Mariański, 2018, s. 169).

Powrót religii do szkół przyczynił się – w opinii niektórych badaczy – do podniesienia poziomu nauczania religii i kompetencji oraz odpowiedzialności nauczycieli religii, opracowania nowych programów i podręczników, spowodował większy udział uczniów w edukacji religijnej i nadał szansę zintegrowania wysiłków wychowawczych szkoły i Kościoła (zmniejszyła się opozycyjność tych instytucji). Katecheza stała się bardziej systematyczna, w większym stopniu są w nią zaangażowani ludzie świeccy. Inni badacze wskazują na pewne niedostatki katechezy szkolnej i domagają się tworzenia małych wspólnot i grup młodzieżowych w parafiach dla dopełnienia formacji chrześcijańskiej katechizowanej młodzieży. Szkolna edukacja religijna nie jest substytutem katechezy parafialnej (Rayzacher-Majewska, 2016, ss. 87–168).

Bardzo wysokie wskaźniki uczestnictwa w lekcjach religii w szkole i znacznie niższe wskaźniki udziału we mszy św. niedzielnej, a nawet w deklaracjach wiary religijnej, dowodzą, że na katechezę szkolną uczęszczają także uczniowie o osłabionych więziach z wiarą i praktykami religijnymi, a nawet niektórzy spośród obojętnych religijnie i niewierzących. Katecheza szkolna jest dla części uczniów – praktycznie rzecz biorąc – jedyną bardziej wyraźną formą kontaktu z Kościołem, a dla katechetów możliwością prowadzenia preewangelizacji. Jeżeli nawet edukacja religijna w szkole stała się faktem społecznym, to pozostaje otwartym pytanie o skuteczność tego oddziaływania na świadomość religijną dzieci i młodzieży.

Mimo że edukacja religijna odbywa się w szkole już 30 lat, wciąż jeszcze stawiane są pytania o właściwe miejsce prowadzenia lekcji religii w szkole czy przy parafii. Przeciwnicy edukacji religijnej na terenie szkoły podkreślają, że wiara religijna jest sprawą prywatną i nie należy jej manifestować przez uczestniczenie w katechezie szkolnej. Wciąż jeszcze pojawiają się domniemania o lekcjach religii jako źródle nietolerancji czy promocji państwa wyznaniowego. Nawet niektórzy z tych, którzy optują za religią na terenie szkoły, są przekonani, że tu nie da się w pełni zrealizować programu dawnej katechezy parafialnej. W szkole nie ma warunków do realizacji wszystkich celów stawianych przed katechezą.

Badania socjologiczne z 2003 roku wśród młodzieży uczącej się w Warszawie ujawniły, że 39,2% ankietowanych opowiadało się za nauką religii w szkole, 12,7% – w kościele, 29,1% – wyrażający obojętność wobec tej kwestii. Pozostałe wypowiedzi obejmowały niezdecydowanych (5,8%), tych, których ta kwestia nie dotyczyła (9,7%), oraz osoby, które uchyliły się od udzielenia odpowiedzi (3,6%). Szczególnie głęboko wierzący i praktykujący systematycznie optowali za szkołę jako miejscem prowadzenia lekcji religii (Zaręba, 2005, s. 253). W czterech miastach (Radom, Włocławek, Łomża, Ostrów Mazowiecka) prawie połowa badanej młodzieży zaakceptowała bez zastrzeżeń szkołę jako miejsce realizacji nauczania religii (48,9%). Ponad co dziesiąty respondent preferował lekcje religii w budynkach kościelnych (12,4%) i dla co trzeciego ankietowanego miejsce nauczania religii było bez znaczenia (34,9%). Tylko nieliczni badani nie mieli zdania w tej sprawie (3,3%) lub nie udzielili odpowiedzi (0,6%) (Mariański, 2008, s. 198).

W całej zbiorowości młodzieży szkolnej w 2017 roku 47,1% ankietowanych wolałoby, aby lekcje religii odbywały się w szkole, 9,7% – w kościele, 25,5% – jest to respondentowi obojętne, 5,1% – trudno powiedzieć, 12,6% – brak odpowiedzi. Kobiety częściej niż mężczyźni preferowały szkołę jako miejsce dla lekcji religii (48,3% wobec 45,4%); młodzież z liceów ogólnokształcących (45,1%) i z techników (47,7%) nieco rzadziej niż młodzież z zasadniczych szkół zawodowych (51,6%); ankietowani mieszkający na wsi (51,9%) częściej niż mieszkający w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców (42,5%); osoby wierzące (54,6%), niezdecydowane w sprawach wiary (47,4%) i obojętne religijnie (44,1%) częściej niż głęboko wierzące (41,6%) i niewierzące (16,1%); osoby uczęszczające do kościoła w każdą niedzielę (47,2%), prawie w każdą niedzielę (54,4%), około jeden lub dwa razy w miesiącu (52,9%), tylko w wielkie święta (50,6%), tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. (48,2%) częściej niż w ogóle niepraktykujące (24,4%). Cechy demograficzne i społeczne, a także religijne tylko nieznacznie różnicowały preferencję młodzieży w sprawie miejsca odbywania się lekcji religii, z wyjątkiem osób niewierzących i w ogóle niepraktykujących (Mariański, 2018, s. 171).

Można z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, że w bliższej lub dalszej przyszłości katecheza szkolna nie będzie tak masowym zjawiskiem jak obecnie. Z jednej strony będą oddziaływać procesy sekularyzacyjne w społeczeństwie polskim, z drugiej zaś strony pojawią się nowe oferty konkurencyjne wobec nauki religii w szkole (np. etyka, religioznawstwo). Wiele zależeć też będzie od katechetów duchownych i świeckich, którzy edukację religijną w szkole będą udoskonalać i czynić atrakcyjną. Aktualnie istotnym pozostaje

pytanie, co należy robić, by masowo katechizowana młodzież przejawiała większe zainteresowanie problematyką religijną, by katecheza szkolna była bardziej skuteczna i przyczyniała się do kształtowania postaw moralnych opartych na wartościach uniwersalnych.

Uwagi końcowe

Socjologia, w tym także socjologia religii, wskazuje na zmieniającą się niemal gwałtownie świadomość społeczną, również w sprawach religijno-moralnych. „Nowoczesne uprawianie pedagogiki religii wymaga niewątpliwie ustawicznych i konstruktywnych dyskursów naukowych, zwłaszcza w relacji do prowadzonych badań socjologicznych i psychologicznych w wymiarze empirycznym. Refleksja pedagogicznoreligijna powinna być osadzona w konkretnych realiach społeczno-kulturowych określonego społeczeństwa. Można powiedzieć, że empiryczna socjologia religii i empiryczna pedagogika religii zmierzają do pewnego stopnia w tym samym kierunku. Badania pedagogicznoreligijne i ich wyniki mogą z kolei być pożyteczne dla socjologa, bowiem pozwalają one na głębszą interpretację opisywanych przez niego fenomenów religijności w wymiarach społecznych. Zaś empiryczna pedagogika religii może wskazywać też na problemy, które socjologowie nie zawsze dostrzegają w swoich badaniach” (Rogowski, 2011, s. 98). Empiryczna socjologia religii – poprzez swoje badania – uwrażliwia wszystkie podmioty edukacyjne na nowe zjawiska religijne i kościelne, zmieniające się ustawicznie w nowych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych.

Socjologia i socjologia religii wskazują na dokonujące się coraz wyraźniej różnicowania religijne (pluralizm, indywidualizacja). Ważne są w tym kontekście pytania, jak zmieniać świadomość religijną i prokościelną ludzi wierzących, jak przekształcać struktury kościelne, by były one bardziej funkcjonalne w przyszłości, jaką drogą powinien zmierzać Kościół w swoich wysiłkach ewangelizacyjnych. Badania socjologiczne mają do pewnego stopnia charakter ostrzegawczy i uwrażliwiają tych, którzy podejmują działania edukacyjno-wychowawcze w społeczeństwie i w Kościele. Wyniki badań i analiz socjologicznych nad religijnością są ważne dla pedagogiki religii, stanowią do pewnego stopnia „znaki czasu”, które pedagogika religii powinna w oparciu o metodę teologiczną odpowiednio zinterpretować i wyjaśnić oraz ewentualnie wziąć pod uwagę w swoich rozważaniach i działaniach. Wyniki badań socjologicznych nie stanowią dla pedagogiki religii wyłącznej zasady czy normy, na których miałyby się ona opierać w swoich wnioskach teoretycznych lub praktycznych dyrek-

tywach działania. Jest to tylko jedna z przesłanek, którą powinna ona przejąć z pełną świadomością, że nie można z faktów wnioskować o powinnościach.

Mówiąc o potrzebie, a nawet konieczności współpracy socjologii – zwłaszcza socjologii religii – pedagogiki religii, trzeba się wyraźnie zastrzec przed możliwymi nieporozumieniami, jakie na tym tle mogą powstawać. Z jednej strony zdarza się, że socjologowie wypowiadają zdania normatywne i wygłaszają sądy powinnościowe, przekraczając tym samym granice kompetencji dyscypliny naukowej, którą reprezentują. Niekiedy narzędzia badawcze stosowane w socjologii empirycznej nie są niezawodne, zdarza się także, że sami socjologowie popełniają błędy w ich stosowaniu, co wpływa na prawidłowość uzyskiwanych wyników empirycznych. Dla teologów, w tym i przedstawicieli pedagogiki religii, sięgających do osiągnięć socjologii, istnieje niebezpieczeństwo ulegania jej sugestywnym stwierdzeniom lub wynikom badań, bez podejmowania rzetelnej oceny rzeczywistości religijnej.

Współpraca między pedagogiką i socjologią religii jest możliwa i potrzebna, ale powinna być niesłychanie ostrożna. Każda dyscyplina naukowa ma swoją odrębność teoretyczną i metodologiczną. Socjologizacja pedagogiki religii byłaby czymś niewskazaniem. Socjolog stawia diagnozy, próbuje interpretować i wyjaśniać rzeczywistość religijną w grupach społecznych i w całym społeczeństwie, a rezultaty tych badań mogą być przydatne dla nauk pedagogicznych. Pedagog religii idzie dalej, on musi ewaluować i wychowywać. Diagnoza społeczna rzeczywistości religijno-moralnej dokonywana na gruncie nauk socjologicznych może być mu przydatna, by lepiej wartościować, reformować i pobudzać do działania indywidualnego i społecznego odpowiadającego religijnym (chrześcijańskim) zasadom.

Ukazywana w socjologii empirycznej kondycja religijna i moralna młodzieży polskiej dowodzi, że praca katechetyczna i pedagogiczna z młodzieżą polską w XXI wieku nie będzie łatwa, a jej rezultaty mogą okazać się niewspółmierne do oczekiwań. Nie znaczy to bynajmniej, że zmierzamy ku społeczeństwu bezreligijnemu i pozbawionemu jakiegokolwiek aksjologii. Przemiany wartości i norm religijno-moralnych zmierzające w określonym kierunku nie muszą mieć charakteru deterministycznego; trudno też określać je jako „wydarzenia naturalne”. Można i trzeba na nie wpływać i kształtować. Jakkolwiek socjalizacja religijno-moralna w warunkach przechodzenia od tradycji do ponowoczesności jest utrudniona, to nie została ona zaniechana ani radykalnie zredukowana. Dla społeczeństwa zdolnego do przetrwania ważny jest nie tylko rozwój społeczno-ekonomiczny, ale i rozwój duchowy, w tym także rozwój religijno-moralny w ramach integralnego wychowania.

Socjologia i pedagogika religii są autonomicznymi dyscyplinami naukowymi, ale współpraca między nimi jest pożądana, o ile zostaną spełnione pewne warunki: a) Przede wszystkim nie należy zacierać granic między tymi dwiema dyscyplinami naukowymi, każda z nich posługuje się własnym językiem, pojęciami, metodami i sposobem stawiania problematyki. Niedostrzeganie tych różnic może prowadzić do nieporozumień i powodować duże szkody; b) Każda z tych nauk musi zachować własną autonomię, co nie wyklucza korzystania z dorobku drugiej, przy przestrzeganiu granic własnej kompetencji nieformułowania tez wykraczających poza jej możliwości i prawidłowości poznawcze; c) Znajomość założeń poznawczych i metodologicznych danej dyscypliny oraz właściwego jej języka (nie tylko w sensie rozumienia pojęć i systemu orzekania) pozwala racjonalnie i celowo korzystać z dorobku innej dyscypliny naukowej (Majka, 1981, ss. 358–359). W kontekście przeprowadzonych powyżej analiz teoretycznych i częściowo empirycznych należy postulować bardziej ożywioną współpracę socjologii i pedagogiki religii.

Bibliografia

- Barker, E. 2007. Jeszcze więcej różnorodności doświadczeń i pluralizmu religijnego we współczesnej Europie. W: Libiszowska-Żółtkowska, M. red. *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, ss. 127–143.
- Bauman, Z. 2011. *Kultura w płynnej nowoczesności*. Warszawa: Narodowy Instytut Audiowizualny, Agora S.A.
- Berger, P.L. 2012. Religia i nowoczesność. Rozmowa z amerykańskim socjologiem religii Peterem Bergerem. *Europa. Miesięcznik Idei*. 5, ss. 23–27.
- Bucher, A.A. 2004. Od katechetyki do pedagogiki religii. Szkice o rozwoju przedmiotu w niemieckim obszarze językowym. *Keryks. Międzynarodowy Przegląd Katechetyczno-Pedagogicznoreligijny*. 2 (3), ss. 37–60.
- Domsgen, M. und Schwillus, H. red. 2019. *Der Religionsunterricht der Zukunft. Modelle auf dem Prüfstand mit Blick auf Sachsen –Anhalt*. Berlin: Logos Verlag.
- Gebhardt, W. 2007. Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung. W: Walter, P. red. *Gottesrede in postsäkularer Kultur*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, ss. 297–317.
- Giddens, A. 2007. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Gwiazda, M. 2016. Religia w szkole – uczestnictwo i ocena. W: *Młodzież 2016. Raport z badania sfinansowanego przez Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii*. Warszawa: CBOS, Warszawa, ss. 141–148.
- Jacobs, M. 2002. *Religion und Religiosität als diskursive Begriffe in der Religionspädagogik*. www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2002-01/jacobs02-1.pdf/ (3.04.2019).
- Jagodzinski, W. 1995. Pluralizm religijny w Europie Zachodniej. *Nomos. Kwartalnik Religioznawczy*. **9**, ss. 5–26.
- Kiciński, A. 2007. Katechetyka a pedagogika religijna. W: Kiciński, A. red. *Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha, ss. 147–165.
- Knoblauch, H. 2006. Religion und Soziologie. W: Weyel, B. und Gräß, W. red. *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Perspektiven*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ss. 277–295.
- Majka, J. 1981. *Metodologia nauk teologicznych*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Marek, Z. 2017. *Pedagogika towarzyszenia. Perspektywa tradycji ignacjańskiej*. Kraków: Akademia Ignatianum w Krakowie.
- Mariański, J. 2007. Socjologia religii. W: Rogowski, C. red. *Leksykon pedagogiki religii. Podstawy – koncepcje – perspektywy*. Warszawa: VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów, ss. 721–727.
- Mariański, J. 2008. *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mariański, J. 2011. Katechizacja szkolna a religijność młodzieży. W: Szafrańiec, K. red. *Młodzież jako problem i jako wyzwanie ponowoczesności. Z prac Sekcji Socjologii Edukacji i Młodzieży PTS 2011*. T. 2. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, ss. 116–136.
- Mariański, J. 2018. *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988–1998–2005–2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych)*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mette, N. 2004. Teologia w dialogu z pedagogiką. *Keryks. Międzynarodowy Przegląd Katechetyczno-Pedagogicznoreligijny*. **2** (3), ss. 61–95.
- Milerski, B. 2003. Pedagogika religii, pedagogika religijna. W: Gadacz, T. Milerski, B. red. *Religia. Encyklopedia PWN*. T. 8. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 48–56.
- Milerski, B. red. 1998. *Elementy pedagogiki religijnej*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Pollack, D. 2007. Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres

- Verhältnisses. W: Walter, P. red. *Gottesrede in postsäkularer Kultur*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, ss. 34–35.
- Pollack, D. 2012. Przemiany religijne w Niemczech: modele i konteksty. W: Firlit, E., Hainz, M., Libiszowska-Żółtkowska, M., Pickel, G. i Pollack, D. red. *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*. Kraków: Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, ss. 77–92.
- Potocki, A. 2007. Katechetyka w poszukiwaniu doświadczenia społecznego, czyli o związkach katechetyki i socjologii. W: Kiciński, A. red. *Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha, ss. 122–146.
- Rayzacher-Majewska, A. 2016. Wychowawcze zadania katechezy w szkolnym nauczaniu religii. W: Rayzacher-Majewska, A. i Bednarczyk, R. red. *Nauczanie religii w szkole w latach 1990–2015 wobec zadań katechezy*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, ss. 87–168.
- Rogowski, C. 2004. Jak uprawiać pedagogikę religii. *Keryks. Międzynarodowy Przegląd Katechetyczno-Pedagogiczno-religijny*. 2 (3), ss. 231–251.
- Rogowski, C. 2007. Doświadczenie religijne z perspektywy pedagogiczno-religijnej. W: Rogowski, C. red. *Leksykon pedagogiki religii. Podstawy – koncepcje – perspektywy*. Warszawa: VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów.
- Rogowski, C. 2007. Pedagogika religii. W: Rogowski, C. red. *Leksykon pedagogiki religii. Podstawy – koncepcje – perspektywy*. Warszawa: VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów, ss. 561–565.
- Rogowski, C. 2011. *Pedagogika religii. Podręcznik akademicki*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Spiegel, E. 2010. Lekcje religii w szkole i katecheza parafialna (elementy wspólne i różnicujące). W: Nowosad, S. i Żurek, B. red. *Barwy nauki. Nowoczesne technologie ICT w upowszechnianiu osiągnięć nauki*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, ss. 460–471.
- Spiegel, E. 2010. Pytanie o Boga – wymiar społeczno-pedagogiczny. W: Nowosad, S. i Żurek, B. red. *Barwy nauki. Nowoczesne technologie ICT w upowszechnianiu osiągnięć nauki*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, ss. 429–445.
- Sztompka, P. 2012. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Taylor, C. 2007. Epoka świecka. Dlaczego porzucamy religię? *Dziennik*. 287, ss. 12–13.

- Tułowicki, D. 2010. Dwadzieścia lat religii w szkole – nadzieje, trudności, wyzwania. Próba refleksji socjologicznej. W: Kotowski, J. i Dziekoński, S. red. *Dwadzieścia lat katechezy w szkole*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ss. 109–132.
- Wiadomości KAI*. 2016. 7, s. 6.
- Wohlrab-Sahr, M. 2008. Religion. In: Farzin, S. und Jordan, S. eds. *Lexikon Soziologie und Sozialtheorie. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., pp. 238–240.
- Wójtowicz, A. 2003. Społeczne i paradygmatyczne warunki współczesnej socjologii religii. *Ateneum Kapłańskie*. 1 (141), ss. 20–33.
- Zaręba, S. H. 2004. Socjalizacja religijna. W: *Leksykon socjologii religii. Zjawisko – badania – teorie*. Warszawa: VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów, ss. 38–73.
- Zaręba, S. H. 2005. Instytucjonalne i pozainstytucjonalne formy przekazu treści religijnych. W: Zdaniewicz, W. i Zaręba, S. H. red. *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, ss. 253–263.

Pedagogy of religion in the social context

Abstract: In a search for sociological foundations of religious pedagogy, the author of the article focuses on some selected questions like the sociological theories of religion (the theoretical part) and the socialization of religion and the religious education in school (the empiric part). Such ideas like religion, religious, religiosity create a core of discussion both in sociology and in pedagogy of religion. Sociological theories of religion, sociological theories of religiosity changes in contemporary world can be useful in the construction of pedagogical concepts of religion and religiosity proper for pedagogy of religion. The empiric sociology of religion – through its study – sensitizes all educational subjects to the new religious and church phenomena and metamorphoses constantly in new socio-cultural conditions. The cooperation between pedagogy and sociology of religion is possible and valuable, yet it has to take place with caution. Socialization of religious pedagogy would be something unwelcome, and socialization of pedagogy of religion would be something absurd.

Keywords: religion and religiosity, pedagogy of religion, values, social context, secularization

Translated by Henryk Rózański