

Marek Żmudziński<http://orcid.org/0000-0002-1759-877X>

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

marek.zmudzinski@uwm.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430402.34

Rodzina jako środowisko przeżyć religijnych w świeckiej kulturze

STRESZCZENIE

Rodzina jest kluczową strukturą społeczną z punktu widzenia obecności i znaczenia religii w dzisiejszej kulturze. Proces sekularyzacji spowodował poważne zmiany cywilizacyjne, które dotknęły zarówno religię, jak i rodzinę. Świeckość stała się głównym wyznacznikiem tożsamości człowieka. Badania z dziedziny antropologii kultury, socjologii religii czy teologii fundamentalnej wykazują, że teoretyczny model *homo oeconomicus* czy *homo faber* nie do końca odzwierciedla obraz egzystencji „realnego człowieka”. Pozostają w nim wciąż cechy *homo religiosus*, czyli człowieka odczuwającego dramat istnienia, wymiar ostateczności i tajemnicy. Poszukując sensu istnienia i znaczenia swych przeżyć, tworzy symbole, które są próbą nazwania transcendującego rzeczywistości. W tym aspekcie rodzina jest podstawowym środowiskiem socjalizującym człowieka również w wymiarze religijnym i dającym mu możliwość doświadczenia rzeczywistości sakralnej.

SŁOWA KLUCZE: rodzina, religia, kultura, rytuał, sekularyzacja

ABSTRACT

The Family as an Environment of Religious Experience within Secular Culture

The family is an essential social structure with regard to the presence and importance of religion in contemporary culture. The process of secularization has brought about significant civilizational changes that have affected both religion and the family. Secularism has become the main determinant of a modern person. Studies in cultural anthropology, sociology of religion and fundamental theology show that the theoretical models of *homo oeconomicus* or *homo faber* do not fully reflect the existence of the “real person”. A person still has some characteristics of *homo religiosus*, i.e. a person who feels the drama of existence, the dimension of finality and mystery. In the search for the meaning of existence and the meaning of one’s experience, one creates symbols in an attempt to name the transcendent reality. From this point of view,

Sugerowane cytowanie: Żmudziński, M. (2023). Rodzina jako środowisko przeżyć religijnych w świeckiej kulturze. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 4/2(43), ss. 611–624. DOI: 10.35765/pk.2023.430402.34

Nadesłano: 10.01.2023

Zaakceptowano: 27.09.2023

the family is a fundamental environment that socializes the person, also in the religious dimension, and allows him or her to experience sacred reality.

KEYWORDS: family, religion, culture, ritual, secularization

Wstęp

W ostatnich kilkudziesięciu latach w naukach zajmujących się religią miała miejsce szeroka debata na temat sekularyzacji. Wytworzyła się wyraźna polaryzacja poglądów: z jednej strony twierdzono, że religia traciła stopniowo swoją moc i znaczenie społeczne, z drugiej, że siła religijnych wierzeń nie zmniejszyła się, nawet jeżeli coraz mniej ludzi należało formalnie do organizacji religijnych (Giddens i Sutton, 2014, s. 125).

Propagatorzy świeckości kultury podkreślają potrzebę dominacji poglądów, które są według nich bardziej racjonalne niż myśl religijna. Źródłem takiego nastawienia jest tzw. mit oświecenia, który polega na wezwaniu człowieka do przejścia z ciemności objawienia do światła ludzkiego rozumu, od prawd wątpliwych do tego, co oczywiste. Wyrazem tego mitu ma być przekonanie, że jedynie język oparty na danych empirycznych, wynikających z badań naukowych, ma sens. Natomiast język religijny jest ze swej natury bezprzedmiotowy i nie odnosi się do realnego doświadczenia (Jasiński, 2017, s. 118). W drugiej połowie XX wieku sekularyzację rozumiano i przedstawiano jako kluczowy fakt wyjaśniający zmniejszającą się intensywność wydarzeń o charakterze religijnym. Choć należy dodać za Piwowarskim, że od tezy tej w wielu środowiskach nastąpił odwrót, gdy w wielu badaniach pojawił się widoczny fakt odrodzenia religijnego w parametrze doświadczeniowym oraz utrzymywanie się ludowej religijności, która nie ulegała zmianom, mimo cywilizacyjnych przemian (Piwowarski, 1983, s. 66). Należy więc podkreślić, że osłabienie religii jest faktem, jednak jej obecność jest zauważalna, a nawet w niektórych elementach egzystencji wzrastająca. Nie została ona całkowicie zepchnięta na peryferie życia społecznego. W rozwiniętej nowoczesności religia jakby zyskała na znaczeniu, chociaż stała się bardziej zróżnicowana i pluralistyczna. Mimo pewnego braku zaufania do tradycyjnych form wyrazu przeżyć religijnych odmieniona, nienarzucana wprost, często spontaniczna obrzędowość przeżywa zauważany progres. Widoczne w przestrzeni publicznej stały się pielgrzymki, uliczne nabożeństwa pasyjne oraz nowe formy ekspresji obrzędów religijnych przeżywanych w rodzinach (Dąsał, 2008, s. 1).

Kolejne części niniejszego artykułu przedstawią rodzinę jako środowisko przeżyć religijnych. Kontekstem będzie obraz człowieka egzystującego w szeroko pojętej kulturze, postulującej radykalnie świecką

formułę egzystencji. Następnie wskaże się na widoczną rozbieżność między naukowym opisem człowieka a jego realną egzystencją, której najbardziej widoczną egzemplifikacją jest potrzeba symbolizacji i nadawania znaczenia przeżyciom transcendującym teoretyczny obraz świata. Doprowadzi to do przekonania, że wymiar religijny jest wciąż żywy i choć tradycyjne jego przejawy nie są już powszechne, to jednak nie można mówić o jego zaniku. Następnie wskaże się rodzinę jako niezbędny składnik każdej społeczności i jednocześnie wspólnotę uobecniającą przeżycia religijne. Szczególnym wymiarem tej funkcji jest rytuał religijny, podlegający przeobrażeniom, ale wciąż odnoszący się do wymiaru sacrum. Ten ostatni aspekt przedstawiony zostanie w kontekście przesłania chrześcijańskiego, w szczególności Kościoła katolickiego, dla którego rodzina jest najistotniejszym podmiotem w misji ewangelizacyjnej.

Świeckie tło kulturowe

Sekularyzacja, czyli zjawisko zmniejszania się więzi z religią oraz rezygnacja ze sformalizowanych form pobożności jest widoczna we wszystkich religiach. Pojawiają się jednak też wypowiedzi, które umiejscawiają ten proces praktycznie wyłącznie w obszarze chrześcijaństwa (Jasiński, 2017, s. 144). W tym kontekście określa się ją jako „odkościelnienie”, czyli zmniejszanie się statystyk uczestnictwa w zgromadzeniach liturgicznych, osłabienie wiary, a także zanikanie przejawów religijności w życiu codziennym. Proces ten należałoby rozumieć jako utratę przez instytucje religijne powszechnego wpływu na społeczeństwo oraz jako pomniejszenie wiarygodności religijnego opisu świata w świadomości ludzi wierzących. W Europie sekularyzacja pojawiła się wraz z oświeceniową nowoczesnością. Samo pojęcie zostało upowszechnione nieco później. Oznaczało wówczas wyzwanie rzucone chrześcijaństwu, a przede wszystkim instytucjonalnym formom tej religii (Mariański, 2017, s. 234–236).

Pojęcie sekularyzacji występuje w różnych znaczeniach. L. Schneider wyróżnia cztery odmienne znaczenia tego terminu, a mianowicie: a) desakralizację i racjonalizację społeczeństwa; b) spadek znaczenia religii w społeczeństwie, czyli zjawisko uwolnienia się instytucji świeckich spod zorganizowanej kontroli instytucji religijnych; c) przekształcanie się wartości religijnych w wartości świeckie; d) utratę społecznego znaczenia religijnego myślenia, praktyki i instytucji (1970, s. 176–177).

Z kolei José Casanova teorię sekularyzacji opisuje trzema różnymi twierdzeniami: a) oddzielenie i emancypacja sfery świeckiej od religijnych instytucji i norm, b) zanikanie religijnych przekonań i wzorów zachowań, c) przesunięcia się religii ze sfery publicznej do sfery prywatnej (1998, s. 410).

W wymiarze praktycznym sekularyzacja jest widziana jako ześwieczenie religii, czyli powolna degradacja znaczenia chrześcijaństwa w życiu społecznym. W konsekwencji nastąpiło pomniejszenie znaczenia autorytetów religijnych w dziedzinach świeckiej dominacji, co było jednoznaczne z utratą powszechnej kontroli religii nad życiem społecznym (Kaufmann, 2000, s. 84–85).

Habermas podkreśla, że teza o istniejącym związku przemian społecznych i sekularyzacji opiera się na kilku podstawach: a) antropocentryczny obraz świata jako wynik postępu naukowo-technicznego jest niemożliwy do połączenia z wizją religijną i teologiczną; b) kultura, polityka, prawo, wychowanie i nauka stały się autonomiczne, religia stała się sprawą prywatną, a związki wyznaniowe utraciły dotychczasowe znaczenie, ograniczając swoje funkcje do spraw religijnych; c) wzrastający dobrobyt i bezpieczeństwo zmniejszyło zapotrzebowanie na praktyki religijne, odwoływanie się do sił transcendentnych, gwarantujących bezpieczeństwo stało się coraz mniej widoczne (Habermas, 2009, s. 387).

W takich warunkach dokonała się marginalizacja religii, której znaczenie widoczne stało się bardziej w sferze prywatnej niż społecznej. Dokonał się też radykalny spadek tradycyjnych form religijności, czyli praktyk kościelnych, wiary w Boga osobowego oraz innych prawd przesłania chrześcijańskiego (Mariański, 2017, s. 238).

Świeckość stała się wyznacznikiem zachodniej kultury. Na jej charakterystykę składały się cztery kluczowe cechy: doczesność, relatywizm, przypadkowość i autonomia. Pierwsza – wynika z doświadczenia czasu, który przenika całą rzeczywistość. Egzystują one w historii i przemijają, a tym samym są śmiertelne i mają swój koniec. Dotychczasowy trwały porządek rzeczy zastąpiony został zmienną, przemijającą i nieokreśloną historią, w której szuka się źródeł sensu ludzkiego istnienia. Kultura świecka ukształtowała świadomość własnej historyczności, otwartości na przyszłość, twórczych możliwości natury oraz optymizmu ukierunkowanego na przyszłość (Gilkey, 1976, s. 58). Pojęcia takie jak np. „wieczność” stały się niezrozumiałe, bo nie znalazły przejawów w całym ludzkim doświadczeniu. To, co oznaczone w czasie, zajęło miejsce tego, co wieczne (Smith, 1971, s. 196).

Następny czynnik, czyli relatywizm, eksponuje różnorodne zależności i zdeterminowanie człowieka. Nauki empiryczne oraz nauki społeczne stały się katalizatorem mentalności wiążącej człowieka z przestrzenią i czasem. Z doświadczenia zniknęły przejawy tego, co absolutne. Stałe i niezmiennie faktory zastąpiły takie pojęcia jak: proces, zmiana czy kontekst. Wytworzona tzw. scjentystyczna mentalność wiele elementów kultury, o widocznych związkach z religią, traktuje jako niezrozumiałe, czy nawet obce, bo wytworzone w innym kontekście kulturowym i historycznym (Gilkey, 1976, s. 51–53).

W przestrzeni religijnej język symboliczny funkcjonuje jako narzędzie przenikania pod powierzchnię zjawisk i sięgania do ich głębi, ukazując racjonalność i celowość świata. Natomiast przypadkowość, jako kolejna cecha współczesnej kultury, odmawia rzeczywistości precyzyjnego określenia jej przyczyn. Wprawdzie nie można pominąć faktu, że doświadczenie empiryczne odkrywa jakiś określony porządek, który daje poczucie trwałości ludzkiej egzystencji. Wskazać można powtarzające się prawidłowości czy nawet antycypować przyszłe wydarzenia, ale ma to jedynie wymiar praktyczny czy nawet utylitarny, by w sensie technicznym i naukowym umożliwić rozwój i postęp (Gilkey, 1976, s. 42–58).

Nie ulega wątpliwości, że świecka kultura zachęca do afirmacji wolności, przekonując o możliwościach samorealizacji, według osobistych możliwości. Odpowiedzialność za siebie i swoją historię, której nadaje sens, jest cechą człowieka odrzucającego poglądy oparte na autorytetach religijnych i wymogach z tego wynikających. Jest to kolejna cecha świeckiego samorozumienia. Autonomia, czyli wolność od kościelnego autorytetu i dogmatu, stały się warunkiem *sine qua non* pełnego szczęścia na ziemi (Kongregacja Nauki Wiary, 1986, n. 1).

W konkluzji tego wątku należy stwierdzić, że w przekonaniu wielu autorów świeckość stała się częścią składową nowoczesności (Bruce, 2002, s. 43), a nowoczesna kultura zachodnia oderwała się od swoich sakralnych źródeł (Krasnodębski, 2001, s. 8). Doświadczenie przypadkowości i doczesności oraz wybór relatywizmu i autonomii stały się wyznacznikami samowystarczalnego humanizmu (Taylor, 2007, s. 12–13). W tym kontekście obecne są też twierdzenia, że tego typu nowoczesna świadomość nie oznacza bynajmniej braku religii. Można zauważyć, że kryzys ponowoczesności stwarza warunki do rozwoju wierzeń religijnych, a religia może uczestniczyć w dyskursie publicznym.

Ludzka potrzeba symbolizacji

Spółczesność pluralistyczna jest faktem, jednak teorie stwierdzające zanik religii wraz z postępującą sekularyzacją nie sprawdziły się. Wyrósł z pozytywistycznej koncepcji człowieka takie pojęcia jak *homo faber* czy *homo oeconomicus* nie w pełni adekwatnie oddają codzienną egzystencję. Nie można bowiem pominąć ludzkiej potrzeby i możliwości tworzenia symboli, czyli nadawania znaczeniowości czy wręcz dramatyczności swego życia. S. Langer zalicza zdolność symbolizacji do pierwotnych aktywności człowieka, podobnie jak jedzenie, spostrzeganie i poruszanie się. Jest ona właściwa tylko człowiekowi i stanowi podstawowy i trwały proces duchowego życia człowieka (Langer, 1976, s. 41).

Wobec powyższego można stwierdzić za M. Eliadem, że współczesny człowiek, przekonany o swojej świeckości, w realnym zachowaniu ujawnia jednak cechy *homo religiosus*. Przykładem tego są uroczystości i zabawy, różnego rodzaju ceremonie publiczne, a nawet zawody sportowe – pozbawione treści religijnej, a mimo to zachowujące wciąż strukturę symboli i obrzędów. W pewnym sensie więc religia jest obecna kulturze świeckiej i nie można stwierdzić, że nie pełni nadal zasadniczej funkcji w przestrzeni psychologicznej (Eliade, 1997, s. 180).

Powyższa teza implikuje potrzebę tworzenia obrazu „realnego człowieka”, który ujawnia zarówno racjonalne, jak i nieracjonalne elementy egzystencji w przełomowych momentach doświadczenia zła, cierpienia, egoizmu, ale też dobra, radości i miłości. Taki zaś kontekst domaga się uwzględnienia faktu realnych przeżyć i problemu ich znaczenia. Dogłębna analiza prowadzi do konkluzji, że deklarowany świecki światopogląd nie jest pełnym opisem codziennej egzystencji. Między deklarowanym samorozumieniem a przeżywaną egzystencją istnieje widoczna różnica, czyli między tym, co myśli, i tym, czego doświadcza, istnieje pewien stan napięcia, który nie daje pełnego zrozumienia i domaga się konkretnych dookreśleń (Życiński, 1988, s. 49).

Pierwszym wyznacznikiem tej dysharmonii jest stwierdzenie, że człowiek ma potrzebę zrozumienia własnego życia również w wymiarze moralnym i zdobycia pewności podstaw aksjologicznych. Autonomia i wolność są jego niekwestionowaną przestrzenią, ale ma też świadomość istnienia innych ludzi i życia wspólnotowego. Dlatego np. doświadczenie przyjaźni i miłości implikuje np. rezygnację z osobistych korzyści i interesów. W egzystencji pojawia się więc coś nieznanego dla świeckiego rozumienia i trudnego do interpretacji. I ten wymiar sprawia, że życie ludzkie jest nieporównywalne do niczego istniejącego na ziemi i jest właśnie życiem specyficznie ludzkim (Rahner, 1983, s. 53).

Opisana powyżej wizja człowieka, przed którym otwiera się „pełnia życia”, bez konfliktów i ograniczeń nie jest też pełnym opisem rzeczywistości. Doświadczane wciąż tragedie i kryzysy, komunikowana medialnie przemoc i różne formy nienawiści stanowią inną dysharmonię między świecką deklaracją a konkretną egzystencją. W konsekwencji nie jest możliwa pełna identyfikacja z takim światem (Kasper, 1979, s. 29). Implikuje to konstatację, że realne faktory, które kształtują historię, są poza wpływem człowieka. One powodują także, że cele, które sobie wyznacza, realizuje często w sposób przypadkowy i często na przekór założonej strategii. W historii widać zatem wymiar niepewności i tajemnicy oraz doświadczenie zależności, na którą nie ma żadnego wpływu. To z kolei rodzi przeżycie powinności, niepokoju moralnego, a nawet winy, które rozumie się jako specyficzne ludzkie doznania (Rahner, 1987, s. 87).

W świeckiej egzystencji pozostało więc „coś” do końca niedopowiedziane, niejako spontaniczne, ale żywe i mające znaczenie, a mianowicie wymiar tajemniczej ostateczności. Jak pisze Rogowski:

Tajemnica w swej istocie to nie jakaś reszta pytań, które na razie pozostają bez odpowiedzi, to nie margines problemów, których dzisiaj nie można rozwiązać, ale to coś, co jest nierozdzielnie związane z istotą człowieka i świata, coś, co nie tylko wynika z doczesnej kondycji ludzkiej, ale z natury człowieczeństwa, coś, co nie jest przedmiotem dyskursów akademickich, ale przedmiotem przeżycia i egzystencjalnego doznania (Rogowski, 1986, s. 51).

Świadomość ostatecznego aspektu życia pojawia się np. w sytuacji jakiegoś radykalnego zagrożenia i wynikającej z tego bezsilności. Wymiar ostateczności jawi się więc jako rzeczywistość transcendentna wobec człowieka. Może być rozumiana jako coś pozytywnego, ale też możliwe jest odbieranie jej jako siły destrukcyjnej (Tillich, 1987, s. 41).

Można więc stwierdzić, że na każdym poziomie życia możliwe jest odniesienie do ostatecznej podstawy, z odczuciem jej jako piękna, sensu i radości istnienia lub przerażenia czy też nicości. Niezależnie od rodzaju tego doświadczenia faktem jest odczucie wymiaru egzystencji, które nie pochodzi od człowieka, a jednak jest w nim obecne i jednocześnie go transcenduje (de Schrijver, 1981, s. 46).

Powyższe analizy wskazują na aspekty egzystencji wymykające się racjonalnemu opisowi i potrzebę nadania im znaczenia. Dlatego realny człowiek wytwarza symbole, uczestniczy w zdarzeniach rytualnych i orientuje się na wartości. Symbolizacja i rytuały wiążą całe życie ludzkie: narodziny, zdrowie, chorobę, śmierć oraz religię, odkrywającą sens wspólnoty, społeczną więź, ale też przeżycie sacrum i profanum (Piwowski, 1983, s. 15). Stwarza to możliwość badania obszarów i środowisk, w których uzewnętrznia się egzystencja pomijana w świeckim opisie świata. W niniejszym artykule wyszczególniona jest rodzina jako miejsce, w którym mają miejsce rytuały, wskazujące na religijny charakter człowieka.

Religijna funkcja rodziny

Opisane powyżej procesy przyczyniły się do radykalnej zmiany – transformacji tzw. społeczeństwa losu do społeczności o charakterze pluralistycznym. Kultura, w której wiara w Boga była oczywistością, przeobraziła się w ten sposób, że nawet dla człowieka głęboko i autentycznie religijnego stała się ona tylko jedną z wielu propozycji aksjologicznych (Taylor, 2007,

s. 13). Bezsprzecznie najistotniejszym środowiskiem dojrzałego wyboru wiary religijnej jest rodzina. Należy zaznaczyć, że rozumiana jako podstawowa instytucja społeczna, w zasadniczych elementach zdeterminowana jest funkcjonowaniem całego społeczeństwa. W związku z tym zmiany zachodzące w wymiarze szeroko pojętej kultury wywołują również pewne reperkusje w funkcjonowaniu rodziny. Oczywistym jest, że dokonane powyżej analizy przemian, w tym procesu sekularyzacji, dotyczą również rodziny. W wymiarze praktycznym widoczne zmiany społeczno-kulturowe to chociażby wzrost znaczenia kobiet, powszechnie obecnych na rynku pracy, odkładanie decyzji matrymonialnych, wynikających po części z wydłużenia się okresu kształcenia, ale też rosnąca liczba rozwodów. Współczesny styl życia z zasady nie idzie w parze z potrzebą zachowania spójności i stabilności rodziny. Fakt izolacji młodych rodzin od swoich bliskich, najczęściej związany z koniecznością zmiany miejsca zamieszkania, wielość obowiązków służbowych, coraz szybszy rytm życia, jednoznacznie wpływa na zanik tradycyjnych form spędzania wspólnego czasu (Tysza, 2003, s. 97).

Należy też pamiętać, że obok rodzin, ukształtowanych zgodnie z regulacjami prawnymi i religijnymi, popularne stały się również formy życia rodzinnego o charakterze niezalegalizowanym, które opierają się jedynie na osobistej decyzji wspólnej egzystencji. W związku z tym w badaniach społecznych mówi się o coraz częstszych odmiennych formach: samotnym rodzicielstwie, tzw. związkach kohabitacyjnych czy rodzinach zrekonstruowanych (Janicka i Liberska, 2014, s. 56).

Mimo tych okoliczności dla wielu rodzin religia jest wciąż istotnym składnikiem życia. W wymiarze praktycznym wyznacza rytm codziennej egzystencji i determinuje świąteczną obrzędowość, czyli w pewnym sensie ma kluczowe znaczenie dla podejmowanych decyzji o charakterze ogólnym. Tak istotne wydarzenia, jak narodziny, dojrzewanie, strategia celów życiowych i ich osiągnięcie, ale też ostatecznie śmierć dokonują się w kontekście rodzinnym. W tych egzystencjalnych momentach, jak już wykazano powyżej, szczególną rolę odgrywa religia. J.M. Yinger podkreśla, że jeśli doświadczenie cierpienia, śmierci, niepokoju i w ogóle sensu życia nie znikną z ludzkiej perspektywy, to trudno stwierdzić, że religia nie będzie zajmować ważnego miejsca w ludzkiej historii (1970, s. 9).

W perspektywie socjologicznej rodzinę określa się jako ważną czy nawet podstawową instytucję społeczną. Wynika to z faktu, że w jej funkcjonowaniu obecne są wszystkie istotne elementy instytucji: trwała struktura, kultywowanie podstawowych wartości, ustalonych tradycją i obyczajem zamknięty system, dający wysoki stopień integracji oraz sprzyjające warunki na zaspokojenie podstawowych potrzeb społecznych (Piwowarski, 1974, s. 407).

Należy zaznaczyć, że rodzina, będąc z jednej strony instytucją społeczną, z drugiej jest społecznością religijną. W tym drugim zakresie pełni uprzywilejowaną rolę, realizując np. socjalizację religijną dziecka. Inaczej mówiąc, rodzina jest pierwszą instytucją, w której kształtuje się społeczno-religijna tożsamość człowieka. Według T. Boissen religia i rodzina ukazują wyjątkowy rodzaj powiązań, obcy innym związkom instytucjonalnym. Dodać należy, że relacje te znajdują wyraz w określonym systemie zachowań i symboli religijnych. Wobec tego rodzina jest nie tylko instytucją paralelną w stosunku do religii, ale także posiada analogiczną strukturę. Jest zdolna sama z siebie wypełniać funkcje religijne, w związku z czym uprawniony jest wniosek o pewnego rodzaju symbiozie przynależności religijnej i rodzinnej (1955, s. 35).

Można więc wykazać, że rodzina w różnych społeczeństwach od zawsze była szczególnym „miejscem” religijnej aktywności. Bez wątpienia jednak taki charakter instytucji rodzinnej wynika przede wszystkim z oddziaływania na nią instytucji, czyli różnych związków wyznaniowych (Wach, 1961, s. 87)

Z perspektywy Kościoła katolickiego instytucję rodziny otacza się szczególną troską. Rodzina była zawsze w centrum uwagi Kościoła i wśród wielu instytucji społecznych, zajmowała w chrześcijańskim systemie wartości centralne miejsce. Wraz z ideą odnowy, wynikającą z uchwał Soboru Watykańskiego II, zgodnie z którą sformułowano nowe perspektywy teologiczne, pojawiły się oryginalne inspiracje pastoralne i liturgiczne dotyczące również rodziny, nazywanej Kościołem domowym czy swoistym sanktuarium domowym (Nowak, 2017, s. 185–186).

W takiej właśnie przestrzeni przekazywane są określone wielowiekową tradycją system wartości oraz podstawowe normy i wzory zachowań. Rodzina ich nie tworzy, ale jest swoistym tradentem eklezjalnej aksjologii, która kojarzona jest ze społecznym poczuciem miłości, solidarności i braterstwa. Tego typu procesy socjalizacyjne w rodzinie wywołują oczekiwane skutki społeczne w postaci przystosowania dziecka do odpowiedzialnej pozycji i roli w szerszej społeczności Kościoła (Piwowski, 1974, s. 410–411).

Rytuał rodzinny

Wpływ opisanych wyżej procesów sekularyzacji dotyczy również przemian znaczenia rytuałów. Etymologia terminu „rytuał” wskazuje na łacińskie jego pochodzenie od słowa *ritus* oznaczającego obrzęd religijny, ceremonię, zwyczaj, sposób postępowania. Można więc stwierdzić, że pierwotnie rytuał był zarezerwowany wyłącznie dla zjawisk ze

sferę sacrum. Współczesne tendencje rozszerzają jednak pojęcie rytuału i obejmują nim coraz większą liczbę zjawisk. Kultura świecka ma również wpływ na zmianę dyskursu naukowego dotyczącego pojęcia rytuału, który zdecydowanie wyprowadził je poza sferę religijną. J. Pawlik podkreśla:

Jeśli początkowo „rytuał” oznaczał nabożeństwo albo pisemne wskazówki do niego, to od przełomu XIX i XX wieku słowo „rytuał” jest stosowane do określenia zachowania symbolicznego w ogólności, czegoś, co można odnaleźć prawie we wszystkich dziedzinach kultury (2006, s. 26).

Powyższe uwagi pozwolą lepiej zrozumieć rolę rytuału religijnego w życiu rodzinnym. Podkreślić należy, że rytuały są wciąż jednym z najważniejszych składników socjalizacji religijnej. Podstawową ich funkcją jest komunikowanie, potwierdzanie i symboliczne odgrywanie porządku społecznego, wskazywania na ciągłość między przeszłością i terażniejszością (Herriger, 1998, s. 113–114). W konsekwencji więc z religijnym wymiarem życia rodzinnego związany jest problem rytuału czy też pewnych przepisów, które by odpowiednio kierowały i pomagały rodzinie w przeżywaniu jej modlitw i obrzędów. Badacze zdarzeń rytualnych posługują się różnymi wyrazami, takimi jak „zwyczaj”, „obrzęd”, „ceremonia”.

Rytuał religijny spełniany w rodzinie jest definiowany jako czynność symboliczna, która umożliwia rodzinie – za pomocą przedmiotów, gestów i słów zorientowanych na sacrum – znalezienie całościowej i religijnej perspektywy dla życia rodzinnego. Należy zaznaczyć, że „czynność symboliczna” wskazuje na taką czynność, która zawiera symbole i pozostaje w relacji do nich. „Symbole” zaś to przedmioty, gesty, słowa, które reprezentują coś poza sobą, przekazują jakieś znaczenie lub wyrażają jakąś wartość. W tym wypadku chodzi o symbole religijne, czyli przedmioty, gesty i słowa odnoszące się do sacrum (Piwowski, 1988, s. 8).

Tego typu religijne rytuały mogą być klasyfikowane zgodnie z ich przewidywanymi funkcjami i złożoną lub prostą naturą form ceremonialnych (Marianiński, 1990). Zdaniem W. Piwowskiego można je podzielić na kilka grup, przy czym klasyfikacja ta, uwzględniająca także wymiar rodzinny, nie pretenduje do rozłączności i ekskluzywności. Pierwszą grupę stanowią obrzędy doroczne, które z uwagi na miejsce, w którym się odbywają, mają charakter:

- a. kościelny, np. Adwent, Boże Narodzenie, Wielki Post, Wielkanoc, Boże Ciało, Wszystkich Świętych, odpust parafialny;
- b. lokalny, np. święcenie pól, składanie wieńców dożynekowych w kościele;
- c. związany z domem rodzinnym, np. dzielenie się opłatkiem, błogosławieństwo rodziców przed ślubem, dekorowanie okien domów w miejscach usytuowania sanktuariów maryjnych.

Drugą grupę rytuałów łączy fakt przyjmowania sakramentów świętych. Można tu wyróżnić:

- a. obrzędy kościelne, np. chrzest, Eucharystię, ślub kościelny, pogrzeb;
- b. obrzędy religijno-kulturowe, odwołujące się do zwyczajów regionalnych i lokalnych, np. chrzciny, uroczystość pierwszej Komunii świętej, akt weselny, stypa.

Trzecia grupa rytuałów obejmuje sakramentalia, które w ważny sposób wiążą wartości religijne z życiem codziennym ludzi wierzących: poświęcenie domów, pojazdów, zwierząt domowych, modlitwa różańcowa w otoczeniu kapliczek i przydrożnych krzyży itp. W przypadku obrzędów „mieszanych”, odwołujących się do cyklów i kryzysów życia, inicjacji do nowych ról społecznych i biografii jednostki (imieniny, urodziny), występuje niejednokrotnie splot tradycyjnych wierzeń o charakterze religijno-magicznym, sfery sacrum i profanum (Piwowski, 1996, s. 208–223).

Badania socjologiczne ukazują w tym obszarze pewne tendencje. Jedną z nich jest fakt, że rytuały związane z tradycyjną religijnością zostały uproszczone, a pierwiastek sacrum zredukowany. Jednocześnie nabrały charakteru bardziej rodzinnego i prywatnego. W tym kontekście widoczne jest słabnięcie integracyjnych funkcji religii. Kościół przestał być jedynym układem odniesienia dla rytuałów religijnych w rodzinie, który obecnie bardziej niż kiedyś kształtuje człowiek inspirowany kulturą masową. W praktyce dokonano się przeniesienie praktyk rytualnych z obszaru sacrum do obszaru świeckiego. Nawet obrzędowość bożonarodzeniowa „przeniosła” się do domu i ma niejednokrotnie charakter bardziej rodzinny niż religijny. Indywidualizacja życia rodzinnego pozwoliła na wykształcenie własnych, niepowtarzalnych rytuałów oraz przesunięcie wielu praktyk rytualnych z dużych grup do małych, czyli ze społeczeństwa do rodziny. Zauważa się też pewną dwoistość w funkcjonowaniu rytuału rodzinnego. Z jednej strony jego nasilenie się, z drugiej zaś proces jego laicyzacji. Polega to na autonomizacji wartości drugorzędnych i na zagubieniu wartości nadrzędnych (Decyk, 1992)

Powyzsze procesy mają też wpływ na rozumienie i przeżywanie symboli, jako zasadniczego nośnika znaczenia w rytuale rodzinnym. Podkreślane są dwie tendencje. Pierwszą sygnalizuje Th. O’Dea, gdy stwierdza, że symbole są przedmiotem napięcia w rytuale religijnym, co wynika z jednej strony z ich subiektywnego charakteru (uzewnętrzniają religijne postawy i ucieleśniają religijne znaczenie), a z drugiej strony – z ich obiektywizacji i rutynizacji (przekształcają się w utrwalony i powtarzany schemat). W wyniku tego napięcia symbole religijne tracą związek z emocjami i postawami, a w konsekwencji zostają pozbawione subiektywnego znaczenia (alienują się, nie są zrozumiałe albo służą innym wartościom w rodzinie, np. wzmocnieniu więzi rodzinnej) (1966, s. 92–95).

Drugą tendencję opisuje M. Eliade, wskazując na proces infantylicyzacji symboli religijnych. Ma to miejsce wtedy, gdy w świadomości ludzi symbol traktowany jest w sposób niedojrzały, utożsamiając konkretny symbol z rzeczywistością, na którą wskazuje i do której się odwołuje (1958, s. 444–456).

Bez względu na opisane okoliczności w sensie chrześcijańskim znaczenie rodziny w przekazie wiary religijnej jest zasadnicze. Wraz ze świadomością, że procesy sekularyzacyjne dotyczą zakotwiczonej w rodzinie tradycyjnej religijności, uformowano w ostatnich dziesięcioleciach nowe perspektywy teologiczne i liturgiczne. Zwraca się w nich uwagę na zasadnicze wartości odnoszące się do modlitwy i liturgii w rodzinie, w której celebrytuje się różnego rodzaju wydarzenia eklesjalne i kulturowe. W tym sensie rodzina nazywana Kościołem domowym czy „sanktuarium domowym” traktowana jest jako istotne środowisko rytuału, w tym rytuału religijnego. Z jednej strony analizuje się widoczną dezaktualizację wielowiekowych znaczeń symboli i degradację rytuałów rodzinnych. Z drugiej jednak podkreśla się realną szansę na odbudowę znaczenia rodziny i jej podmiotowości religijnej. Szansę tę upatruje się w konkretnej ludzkiej egzystencji, w której pomimo deklarowanej świeckości obecne są wymiar tajemnicy, ostateczności i lęku przed nieznaną przyszłością oraz potrzeba wspólnoty. Pogłębiona refleksja nad obecnymi w kontekście rodziny przejawami celebracji religijnej daje realną szansę na odnowioną konceptualizację potrzeb religijnych człowieka. Pielęgnowanie rodzinnych rytuałów wynikających z roku liturgicznego i tradycji kulturowych może stać się formą inspirującą odnowioną refleksję intelektualną nad potrzebą wymiaru transcendencji w ludzkiej egzystencji.

BIBLIOGRAFIA

- Boisen, A.T. (2015). *Religion in crisis and custom: a sociological and psychological study*. New York: Andesite Press.
- Bruce, S. (2002). *God is Dead. Secularisation in the West*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Casanova, J. (1988). Deprywatyzacja religii. W: W. Piwowarski (red.), *Sociologia religii. Antologia tekstów*. Kraków: Nomos, 320–412.
- Dąsał, M. (2008). Dlaczego brak nam zaufania do rytuałów? Perspektywa antropologiczna. *Znaczenia. Kultura – Komunikacja – Społeczeństwo*, 1, 33–43.

- Decyk, J. (1992). Liturgia życia rodzinnego. *Collectanea Theologica*, 62(3), 77–90.
- Eliade, M. (1958). *Patterns in Comparative Religion*. New York: Sheed & Ward.
- Eliade, M. (1997). *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, przekł. K. Kocjan. Kraków: Znak.
- Fürstenberg, F.E. (1994). Säkularisierung. W: R. Dunde (Hrsg.), *Religionssoziologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 279–287.
- Giddens, A. i Sutton, P.W. (2014). *Socjologia. Kluczowe pojęcia*, przekł. O. Siara i P. Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2009). Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne? W: J. Habermas (Hrsg.), *Philosophische Texte 5*. Frankfurt am Main: Shurkamp Verlags, 367–389.
- Herriger, C. (1998). *Rytuały. Komunikacja bez słów*, przekł. A. Szarypo. Wrocław: Astrum.
- Janicka, I. i Liberska, H. (2014). *Psychologia rodziny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jasiński, K. (2017). *Relacja między religią i sferą publiczną w filozofii społecznej i politycznej Charlesa Taylora*. Olsztyn: Wydawnictwo UWM.
- Kaufmann, F.X. (2000). *Wie überlebt das Christentum?* Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kongregacja Nauki Wiary. (1986). *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*. Poznań: Pallottinum.
- Krasnodębski, Z. (2001). Pewność Europy. *Tygodnik Powszechny*, nr 18, 8.
- Langer, S. (1975). *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, przekł. A.H. Bogucka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mariański, J. (1990). *W poszukiwaniu sensu życia: szkice socjologiczno-pastoralne*. Lublin: KUL.
- Mariański, J. (2017). Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy. *Relacje Międzykulturowe*, 1, 231–257. DOI: 10.12797/RM.01.2017.01.12.
- Nowak, W. (2011). Liturgia w rodzinie po Soborze Watykańskim II. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 24(1), 185–198.
- O’Dea, T. (1996). *The Sociology of Religion*. Newbury: Englewood Cliffs.
- Pawlik, J. (2006). Antropologiczne badania rytuału. W: M. Filipiak, M. Rajewski (red.), *Rytuał: przeszłość i teraźniejszość*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 19–37.
- Piwowarski, W. (1988). Wstęp. W: W. Piwowski (red.), *Rytuał religijny w rodzinie*. Warszawa–Poznań: Pallottinum, 7–12.
- Piwowarski, W. (1983). Socjologia rytuału religijnego. *Roczniki Nauk Społecznych*, 11, 5–84.
- Rahner, K. (1983). *O możliwości wiary dzisiaj*, przekł. A. Morawska. Kraków: Znak.

- Rahner, K. (1997). *Podstawowy wykład wiary*, przekł. T. Mieszkowski. Warszawa: PAX.
- Schneider, L. (1970). *Sociological Approach to Religion*. New York: Wiley.
- de Schrijver, G. (1981). Wiara jako akt огоłocenia i jej przedmiot, przekł. Ł. Balter. *Communio*, 4, 40–57.
- Smith, J.E. (1971). *Doświadczenie i Bóg*, przekł. D. Petsch. Warszawa: PAX.
- Tillich, P. (1987). *Dynamika wiary*, przekł. A. Szostkiewicz. Poznań: W drodze.
- Tyska, Z. (2003). *Rodzina we współczesnym świecie*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Wach, J. (1961). *Socjologia religii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Yinger, M.J. (1970). *The Scientific Study of Religion*. London: The Macmillan Company.
- Życiński, J. (1988). *Głębina bytu*. Kraków: W drodze.

Marek Żmudziński – doktor habilitowany w dziedzinie nauk teologicznych (teologia fundamentalna), od 2000 r. pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, od 2016 r. dziekan na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie; główny obszar jego badań obejmuje eklezjologię, w szczególności prymat Biskupa Rzymu, nieomylność papieską i dialog ekumeniczny; inny wymiar badań dotyczy apologii, obejmującej współczesny wymiar kultury i rodziny oraz obecności Kościoła w życiu publicznym.