

Wybór i wprowadzenie  
Władysław Piwowski



# Socjologia religii

## Antologia tekstów



Socjologia religii  
Antologia tekstów

Wybór i wprowadzenie  
Władysław Piwowski

A series of concentric circles in a light gray color, centered on the page, creating a subtle spiral effect.

# Socjologia religii

## Antologia tekstów

NOMOS

© Copyright for the Polish translation by Zakład Wydawniczy »NOMOS«, 2012

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana, ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie, ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Opracowanie tłumaczeń: Natalia Barbaro, Beata Czarnowska, Maja Jabłońska, Janusz Mika, Jan Siek, Grzegorz Sowinski, Kinga Wysieńska, Jacek Ziemek

Podręcznik akademicki dotowany przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Redakcja naukowa serii *Socjologia religii*: prof. dr hab. Irena Borowik

Komitet redakcyjny serii:

prof. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska

ks. prof. dr hab. Janusz Mariański

prof. dr hab. Włodzimierz Pawluczuk

Redakcja naukowa III wydania: prof. dr hab. Irena Borowik

Redakcja wydawnicza i korekta: Alina Doboszevska

Redakcja techniczna: Dariusz Piskulak

II korekta: Eliza Litak

ISBN 978-83-7688-105-8

Wydanie III, poprawione i uzupełnione  
Kraków 2012

Zakład Wydawniczy »NOMOS«

31-208 Kraków; ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax (12) 626 19 21

e-mail: [biuro@nomos.pl](mailto:biuro@nomos.pl) [www.nomos.pl](http://www.nomos.pl)

Objętość: ark. wyd. 40, nakład: 1000 egz.

# SPIS TREŚCI

Od Wydawcy .....	7
------------------	---

Władysław Piwowarski, Wprowadzenie .....	9
--	---

## Część I: SOCJOLOGICZNE TEORIE RELIGII

Max Weber, Główne cechy religii światowych .....	31
Clifford Geertz, Religia jako system kulturowy .....	48
J. Milton Yinger, Funkcjonalne i konfliktowe modele społeczeństwa. Perspektywa badawcza .....	80
Thomas Luckmann, Teorie religii a zmiana społeczna .....	102
Rodney Stark, William S. Bainbridge, Zaangażowanie religijne – ogólny zarys teorii .....	122

## Część II: RELIGIA JAKO PRZEDMIOT BADAŃ SOCJOLOGICZNYCH

Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Socjologia religii a socjologia wiedzy .....	151
Karel Dobbelaere, Socjologiczna analiza definicji religii .....	160
Roland Robertson, Główne zagadnienia analizy religii .....	176
Rodney Stark, Charles Y. Glock, Wymiary zaangażowania religijnego .....	207

## Część III: INSTYTUCJONALIZACJA RELIGII

Helmut Schelsky, Czy trwała refleksja podlega instytucjonalizacji? .....	217
Robert N. Bellah, Ewolucja religijna .....	237
Bryan R. Wilson, Typologia sekt. Ujęcie dynamiczne i porównawcze .....	261
Albert Doutreloux, Colette Degive, Współczesny ruch religijny w perspektywie antropologicznej .....	277
James T. Richardson, Prawo. Kontrola społeczna a nowe religie .....	289

## Część IV: RELIGIA A SPOŁECZEŃSTWO

Henri Desroche, Religia i rozwój społeczny .....	311
J. Milton Yinger, Religia, kultura i społeczeństwo .....	341
Samuel N. Eisenstadt, Teza o etyce protestanckiej .....	362
Robert R. Alford, Religia i polityka .....	376

**Część V: RELIGIA W PROCESIE PRZEMIAN**

Gustavo Guizzardi, Sekularyzacja a ideologia eklezjalna . . . . .	385
Bryan R. Wilson, Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie . . . . .	406
Franz X. Kaufmann, Religia i nowoczesność . . . . .	414
Paul M. Zulehner, Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna . . . . .	439
José Casanova, Deprywatyzacja religii . . . . .	468
 Bibliografia prac cytowanych . . . . .	 491
 Indeks nazwisk . . . . .	 515
Indeks rzeczowy . . . . .	523

## OD WYDAWCY

Oddając do rąk Czytelnika tę książkę, która okazała się z wielu względów bardzo trudnym przedsięwzięciem wydawniczym i świadomi jej edytorskiej niedoskonałości, chcielibyśmy przekazać kilka informacji.

Bibliografia cytowanych prac nie we wszystkich przypadkach zawiera pełny adres bibliograficzny. Najczęściej nie mogliśmy tego uczynić dlatego, że oryginalne opracowania, z których dokonywano tłumaczeń, również były niekompletne. Tam gdzie to było możliwe staraliśmy się informacje uzupełnić, ale niestety nie zawsze się to nam udało. Pewnym problemem był fakt wielokrotnego cytowania wielu różnojęzycznych wydań książek najpopularniejszych w socjologii religii. By uniknąć powtórzeń, bibliografię prac cytowanych skonstruowaliśmy w taki sposób, że wymieniamy tylko lata kolejnych wydań w tym samym języku.

Nazwy własne grup religijnych są tłumaczone na język polski i nie jest podawana ich nazwa w języku obcym wtedy, kiedy są to grupy dobrze znane w Polsce. W innych przypadkach podajemy nazwę użytą w oryginale tłumaczonego artykułu wraz z nazwą polską lub tylko nazwę użytą w oryginale, jeżeli grupa nie jest w Polsce znana i z dotychczasowych informacji wynika, że w Polsce nie występuje.

Zachowaliśmy strukturę i sposób porządkowania tekstu (części, śródtytuły itp.) stosowany przez autorów, stąd antologia pod tym względem nie jest jednolita. Pewnym ułatwieniem w orientacji może być żywa pagina, która jednocześnie zawiera nazwę danej części antologii oraz nazwisko autora i tytuł bieżącego artykułu.

Informacje na temat *copyright* oryginalnego wydania publikowanych tu artykułów i rozdziałów książek są podane na końcu każdego tekstu.





## WPROWADZENIE

Socjologia religii budzi współcześnie coraz większe zainteresowanie zarówno ośrodków naukowych, jak i polityków, działaczy społecznych, wychowawców, a nawet zwykłych obserwatorów życia codziennego. Powodem tego są z jednej strony przemiany religijności i Kościołów, w tym szczególnie Kościoła katolickiego, z drugiej zaś gwałtowny wzrost nowych ruchów i sekt stanowiących zagrożenie nie tylko dla Kościołów, ale także dla państw. W tej sytuacji rodzą się pytania, które domagają się w miarę naukowo uzasadnionej odpowiedzi.

Z myślą o zapotrzebowaniu społecznym na socjologię religii w Polsce podjęto inicjatywę opublikowania podręcznika *Socjologia religii* (Piwowski 1996) oraz wyboru *Socjologia religii. Antologia tekstów*, z tym, że druga z tych książek – jak to dalej zostanie wyjaśnione – miała ukazać się znacznie wcześniej.

Jako wprowadzenie do przedłożonego wyboru tekstów należałoby najpierw ukazać rozwój socjologii religii i to w dwóch zakresach – w świecie i w Polsce.

## ROZWÓJ SOCJOLOGII RELIGII W ŚWIECIE

Ogólnie wiadomo, że socjologia religii nie zajmuje się genezą i istotą religii. W konsekwencji nie stawia pytań o pochodzenie religii czy też na czym ona polega. Socjologia interesuje się religią w aspekcie społeczno-kulturowym i to w ograniczonym zakresie. Stawiane przez nią pytania dotyczą odrębnej i specyficznej kategorii faktów. Dawniejsi socjologowie interesowali się wpływem społeczeństwa na religię i religii na społeczeństwo. Zbyt mocno akcentowali jednak ekonomiczne, społeczne, kulturowe i polityczne skutki religii dla społeczeństw, nie doceniali natomiast religii jako podstawowego wymiaru życia, który dla wielu ludzi stanowi dymensję *sui generis* nieredukowalną do innych dymensji. Inaczej mówiąc, istnieje pewien wachlarz faktów związanych z różnymi formami życia społecznego, które spostrzega się tak w płaszczyźnie postaw i zachowań jednostek i grup ludzkich, jak i w płaszczyźnie instytucji i organizacji religijnych. Te właśnie specyficzne fakty społeczne stanowią przedmiot zainteresowań socjologii religii.

Badanie, które polega na opisie, analizie i wyjaśnieniu tych faktów można podzielić na trzy okresy.

## Powstanie i rozwój socjologii religii jako subdyscypliny socjologicznej

Początki socjologii jako nauki, w tym socjologii religii, sięgają drugiej połowy XIX wieku. Charakterystyczne jest, że „wielu wybitnych przedstawicieli pokolenia twórców socjologii dało się poznać jako autorzy prac z zakresu socjologii religii” (Kehrer 1996: 14-15). Oznacza to, że pierwsi socjologowie byli socjologami religii. Należą do nich zwłaszcza Émile Durkheim (1858–1917) i Max Weber (1864–1920). Obydwaj socjologowie, mimo różnic w podejściu do badań i w uzyskanych wynikach, zmierzali do wspólnego celu, tj. do ukazania miejsca i roli religii w społeczeństwie. Co więcej, obydwoj zajęli przy tym stanowisko neutralne wobec zjawisk religijnych, wreszcie obydwoj odcieśli się od ewolucjonistycznego sposobu myślenia swojej epoki i zapoczątkowali naukowy rozwój socjologii religii.

Durkheim określa religię jako „wyzwalający solidarność system wierzeń i praktyk odnoszący się do rzeczy świętych, a więc rzeczy wyodrębnionych i zakazanych – wierzeń i praktyk jednoczących wszystkich, którzy je wyznają, w jedną wspólnotę moralną, zwaną Kościołem” (1968: 65). Definicja ta jest zbyt ogólna i szeroka, ponieważ Durkheim chciał nią objąć wszystkie systemy uznane za „religijne”. W konsekwencji nie określił dokładnie „wierzeń”, tj. idei bóstwa, a praktyki, tj. rytuały, sprowadził do funkcji jednoczącej członków społeczeństwa; Kościół zaś potraktował jako wspólnotę moralną dla podkreślenia, że wierzenia i praktyki są sprawą grupy, a nie jednostki. Interesujące jest, że dla Durkheima ważniejsze od „wierzeń i praktyk” są „rzeczy święte” (*sacrum*) różniące się od „rzeczy codziennych” (*profanum*). Obydwie wymienione kategorie potraktował subiektywnie, tzn. uznał, że nie istnieją one w rzeczywistości, lecz w świadomości ludzi, którzy dokonują tych rozróżnień (Kehrer 1996: 24). Ta sama rzecz może być rozumiana w jednym kontekście jako *sacrum*, a w drugim jako *profanum*.

Oceniając koncepcję religii Durkheima J. Szacki pisze: „Durkheimowskie rozumienie religii miało niewiele wspólnego z jej rozumieniem potocznym, wiążącym wszelką religię z wiarą w jakieś zjawiska nadprzyrodzone. Durkheim określa religię nie przez treść wierzeń, która jest historycznie zmienna i bynajmniej nie zawsze »teologiczna«, lecz przez funkcję polegającą na integrowaniu społeczeństwa i regulowaniu zachowania się jednostek” (1981: I: 435).

Ogólnie mówiąc, definicja religii z góry przesądza o naturze socjologicznej teorii religii Durkheima. Istotne znaczenie ma struktura *sacrum* i *profanum* w konkretnych społeczeństwach. *Sacrum* obejmuje to co wspólne, czyli co łączy, a *profanum* to co jednostkowe, czyli co dzieli. Biorąc pod uwagę integrację społeczeństwa poprzez *sacrum*, można teorię Durkheima nazwać strukturalno-funkcjonalną. Teoria ta wywarła później znaczący wpływ na rozwój socjologii religii, zwłaszcza w USA.

Podczas gdy Durkheim w punkcie wyjścia przyjmuje jakąś definicję religii, to Max Weber pisze: „Nie jest możliwe przedstawienie definicji tego, czym religia »jest«, na początku rozważań; w najlepszym razie może ono znaleźć się na końcu, jako wynik przeprowadzonych analiz” (1956: I: 317). Jak widać, Webera nie interesuje pojęcie religii, lecz zwraca uwagę na konkretne fakty, które jego zdaniem podpadają pod to pojęcie. Należą do nich określone „warunki i skutki” czynności religijnej, którą utożsamia

z czynnością społeczną (Mörth 1978: 296). Czynność ta obejmuje następujące elementy: 1) czynność sensowna, która może być rozumiana tylko na podstawie subiektywnych przeżyć i celów jednostki; 2) czynność zorientowana na „ten świat”, tj. wykluczająca wszelką transcendentną istotę; 3) czynność względnie racjonalna, jeśli nie przez dobór środków do celu, to przynajmniej przez stosowanie reguł doświadczenia.

Najważniejszy spośród wymienionych elementów jest trzeci, tj. racjonalność, ponieważ Weber traktuje religię jako środek ludzkiej racjonalności. Będąc czynnikiem motywacyjnym, wpływa ona na rozwój świadomości i przekonań jednostek ludzkich w kierunku sensownego kształtowania rzeczywistości społecznej (tzw. *praxis*). W ten sposób religia umożliwia doświadczenie i przekształcenie świata. W społeczeństwach uprzemysławiających się zapoczątkowała ona proces „odczarowania świata” (*Entzauberung der Welt*). Raz rozpoczęty proces racjonalizacji rozciąga się stopniowo na wszystkie dziedziny społeczeństwa. Weber wykazuje, że kapitalistyczna struktura społeczna i gospodarcza kształtowała się pod wpływem etyki kalwińskiej, która przyczyniała się z jednej strony do dużego aktywizmu (osiągnięcia doczesne były wskaźnikiem wybraństwa Bożego), z drugiej zaś do wewnątrzświatowej ascezy (pracowitość, oszczędność, zaufanie, porządek). Racjonalność inspirowana przez etykę religijną osiągnęła swój szczyt w upowszechnianiu się kapitalizmu przemysłowego (Weber 1994). Biorąc pod uwagę schemat: religia – sens – racjonalność, trzeba podkreślić, że dla Webera religia jest nie tylko narzędziem interpretacji doświadczenia świata, ale także źródłem panowania nad nim.

Trzeba dodać, że proces racjonalizacji w ujęciu Webera utożsamia się z procesem sekularyzacji. Szukając punktu wyjścia w historyczno-porównawczej perspektywie socjologii religii, Weber przyjmuje podstawową hipotezę zwaną sekularyzacyjną, która mówi o stopniowym „odkościelnieniu” nowożytnego świata kapitalistycznego.

Przedstawiony tutaj, przynajmniej w ogólnym zarysie, wkład Durkheima i Webera do socjologii religii wskazuje na otwarcie szerokich teoretycznych perspektyw badań nad zjawiskami religijnymi. Nie od razu jednak znaleźli oni kontynuatorów. Słusznie zauważa R. Robertson: „Trzeba zaznaczyć, że socjologia religii pod wieloma względami pozostawała w stanie uśpienia przez około 30 lub więcej lat, licząc od daty śmierci Webera w 1920 roku” (1969b: 12). W tym okresie socjologowie albo nie doceniali zjawisk religijnych, albo zajmowali się nimi w wąskiej, opisowej perspektywie.

### Kościelna socjologia religii

W okresie „uśpienia”, o którym mówi Robertson, socjologia religii z jednej strony była uprawiana w środowiskach kościelnych, a z drugiej była doraźnie powiązana z praktyką duszpasterską. Niektórzy socjologowie, jak np. R. Ritter, pisali wprost o tzw. „socjologii pastoralnej”, która nie jest dyscypliną teologiczną, lecz socjologią stosowaną (1968: 8). Oznacza to, że teorie i metody czerpie ona z socjologii, zaś wyniki badań traktuje jako pytania dla duszpasterstwa, a nie jak imperatywy. Inaczej mówiąc, socjologia pastoralna jako nauka empiryczna tylko konstatuje i wyjaśnia fakty, a nie ustala normy. Wcześniej jednak badania tego typu nie odznaczały się tak jasną konceptualizacją

i operacjonalizacją. Chodziło w nich o doraźne rozeznanie potrzeb i problemów środowisk społecznych znajdujących się pod silnym wpływem industrializacji i urbanizacji dla celów duszpasterskich. Najbardziej systematyczne badania w ramach tej orientacji rozwinął Gabriel Le Bras (1955–56). Dokonał on pewnego zabiegu polegającego na wyłączeniu z pola zainteresowań socjologii zjawisk trudno uchwytnych empirycznie, jak np. postawa religijna, wierzenia religijne, przekonania moralne, a skoncentrował się na zachowaniach religijnych, zacieśniając ich indeks do empirycznego mierzenia praktyk religijnych. W szczególności Le Bras badał stan uczestnictwa w niedzielnej mszy i przyjmowania wielkanocnej komunii św. (*dominantes* i *paschantes*). Z kolei na tej podstawie ustalał stopień więzi z Kościołem katolickim oraz typologię badanych osób (np. niezwiązani, sezonowi, obserwanci i gorliwi). Stan uczestnictwa w życiu Kościoła, czyli poziom „kościelności”, korelował on z różnymi czynnikami: demograficznymi, społecznymi i geograficznymi.

Pod wpływem Le Brasa podjęło badania wielu socjologów, zwłaszcza z kręgów katolickich, nie tylko we Francji, ale i w innych krajach Europy i obydwu Ameryk. Gromadzona przez nich wiedza o stanie „kościelności” miała bardziej charakter ilościowy niż jakościowy, co było związane z typem i charakterem badań. Jednocześnie pojawiły się głosy krytyki pod adresem tego typu socjologii. Podkreślano, że kościelnie inspirowane badania nad religijnością w małym stopniu przyczyniają się do pogłębienia socjologicznych analiz religii. Wychodzą one ze specyficznych założeń i koncentrują się na szczegółowych problemach, a co więcej, zacieśniają się do jednej religii, najczęściej katolickiej. Najważniejsze było to, że *implicite* zakładały one tezę sekularyzacyjną. W oparciu o tę tezę stwierdzono, że dotychczasowa, instytucjonalna religia (Kościół) traci na znaczeniu społecznym; kategorie ludzi z wysokim poziomem „kościelności” stanowią margines społeczeństwa (ludzie starzy, o tradycyjnych zawodach, kobiety); „odkościelnienie” przekształca się w „odchrześcijanienie” i w areligijność (Mörth 1978: 304-307).

F. Fürstenberg wszystkie zarzuty stawiane socjologii kościelnej czy pastoralnej sprowadza do czterech: 1) odejście od globalnego stawiania problemów w połączeniu z jakąś socjologiczną teorią religii; 2) odwrót od uniwersalnych typologii formułowanych na bazie porównawczej na korzyść bezpośrednich strukturalno-funkcjonalnych analiz; 3) posługiwanie się przeważnie socjograficznymi metodami ze względu na doraźne cele i chęć uzyskania przede wszystkim danych ilościowych; 4) orientowanie się w stawianiu problemów na potrzeby praktyki (1964: 22).

Mimo stawianych zarzutów trzeba podkreślić, że tzw. socjologia kościelna stanowiła pewną nowość w stosunku do badań klasyków. Z jednej strony w sytuacji gwałtownych przemian społeczno-kulturowych przyczyniła się do ukazania „stanu posiadania” Kościołów; dalej wykazała, jak dalece się on różnicuje ze względu na pewne cechy i czynniki; wreszcie próbowała wyjaśnić ten stan zarówno w perspektywie historycznej, jak i w kontekście współczesności. Z drugiej strony zaś zainspirowała szeroki program badań nad religijnością indywidualną oraz nad instytucjami i wspólnotami religijnymi. Badania te rozwijają się w różnych kierunkach, a co więcej, czerpią inspirację z różnych koncepcji socjologicznych, dawnych i współczesnych.

## Powrót do klasycznej socjologii religii

Po okresie ekspansji socjologii kościelnej ożywiła się także socjologia religii, nawiązująca do tradycji Durkheima i Webera. Jak zaznacza R. Robertson „[...] w ostatnich latach badania nad społecznym i kulturowym znaczeniem religii, powiązanie z różnymi religijnymi kontekstami, stały się mniej parafialne i bardziej adekwatne socjologicznie do swoich procedur” (1969b: 13). Spośród szerokiego wachlarza nazwisk socjologów w różnych krajach można zwrócić uwagę na trzy najbardziej typowe dla nowszych orientacji teoretycznych socjologii religii, a mianowicie na Talcotta Parsonsa, Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna. Interesujące jest, że w tym okresie rozwoju socjologii religii spotyka się więcej funkcjonalnych niż substancjalnych ujęć religii. Prawdopodobnie wiąże się to z tendencją do poszukiwania identyfikacji jednostek i grup ludzkich oraz społeczeństw z jakąś religią, Kościołem, wyznaniem, sektą czy wręcz z różnymi substratami religii.

Parsons rozwinął i zmodyfikował teorię strukturalno-funkcjonalną. Podobnie jak jego poprzednicy, wychodzi z kategorii czynności społecznej (Yinger 1970: 9). Inaczej jednak niż oni formułuje problem, pytając o społeczne interakcje pozostających w funkcjonalnej, wzajemnej zależności elementów systemu społecznego, osobowościowego i kulturowego.

Religia, która pełni znaczącą funkcję w społeczeństwie jest głównie związana z systemem kulturowym. Na tym najwyższym poziomie zapewnia ona porządek społeczny przez ukazanie celów i wartości oraz przez pozytywne sankcjonowanie interakcji dla ich osiągnięcia. Dzięki rytom, symbolom, a zwłaszcza wierzeniom pomaga ona jednostkom ludzkim (aktorom) w procesie socjalizacji, w toku którego przyswajają sobie dominujące wartości. Akcent jest tutaj przesunięty z religijnych praktyk na religijne przekonania, które w procesie socjalizacji jednostek ludzkich odgrywają podstawową rolę w przyswajaniu obowiązujących w systemie społecznym norm i modeli zachowań. Jak widać, Parsons wprowadził pewną nowość do socjologii religii, mianowicie podkreślił znaczenie religii, zwłaszcza wierzeń religijnych w procesie socjalizacji. Parsons poniekąd zmienił tezę Webera, podejmując problem ewolucji religii. Według Parsonsa religia w nowożytnym społeczeństwie nie zanika, lecz się niejako na nowo zakorzenia (Parsons 1967: 385-421). Wiąże się to ze stopniowym wzrostem religijnej autonomii jednostki, o czym świadczy historia chrześcijaństwa. Pierwszym etapem religii był religijny indywidualizm, który ujawnił się w pierwotnym chrześcijaństwie w postaci postawienia jednostki w centralnym punkcie zainteresowań. Kościół jako system religijno-kulturowy dostarczał jednostce ogólnych zasad etycznych i nią kierował, nie tylko w religijnych, ale i w świeckich zakresach życia. Drugi etap tej ewolucji rozpoczyna reformacja, która wywarła wpływ na uwolnienie się jednostki spod panowania moralnego kleru, wskutek czego stała się autonomiczną istotą pod względem religijnym. Życie religijne oddzieliło się od życia świeckiego. Trzecim i ostatnim etapem tej ewolucji był system denominacyjnego pluralizmu, zwłaszcza w USA. Denominacja jest to nowy typ wspólnoty religijnej, obok Kościoła i sekty. Jest ona wolnym zrzeszeniem i dostarcza szerokich możliwości wyboru w kształtowaniu życia i otoczenia. Ogólnie mówiąc, religia według Parsonsa podlega

zmianom, jednakże nie w kierunku racjonalizacji (sekularyzacji), jak twierdził Weber, lecz w kierunku wolności i autonomii religijnej.

Obok ujęć strukturalno-funkcjonalnych na uwagę zasługują koncepcje teoretyczne Bergera i Luckmanna, wypracowane w ramach socjologii wiedzy i ukazujące pewne perspektywy dla dalszego rozwoju socjologii religii.

Według Bergera religia – podobnie jak społeczeństwo – jest tworem czysto ludzkim. Społeczeństwo kształtuje się w dialektycznym procesie eksterioryzacji, obiektywizacji i interioryzacji. Pierwszy sprawia, że człowiek tworzy świat znaczeń i symboli religijnych; drugi, że człowiek przekształca ten wytworzony świat w rzeczywistość *sui generis*; a trzeci, że człowiek przyswaja sobie świat znaczeń i symboli religijnych znajdując w nich wyjaśnienie zdarzeń dnia powszedniego i obronę przed niebezpieczeństwami chaosu (1969: 25). Procesy te w zakresie religii prowadzą do stworzenia „świętego kosmosu”. Stąd Berger określa religię jako „»kosmizację« w postaci świętego kosmosu” (1971a: 25). *Cosmos sacré* wskazuje na tajemniczą i straszną moc, różną od człowieka, z którą jednak może on wejść w kontakt i która – jak wierzy – tkwi w pewnych przedmiotach doświadczenia, w kategoriach czasu i przestrzeni oraz w bytach świętych (bóstwa, duchy, aniołowie). Przedmioty te mogą być przeniesione na siły wyższe lub rządzące kosmosem. W sumie wszystko to składa się na kosmos. Można więc powiedzieć, że „święty kosmos” to świat stworzony przez religię.

Analizując związek między religią a świętym kosmosem Berger rozróżnia pomiędzy *sacrum* i *profanum* na dwóch poziomach. Na pierwszym przeciwieństwem *sacrum* jest *profanum*, które charakteryzuje się po prostu brakiem sakralności. *Profanum* zawiera sens codziennego świata, *sacrum* zaś sens innego świata. Religia poprzez odniesienie do *sacrum* umiejscawia sens codziennego świata w innym świecie, wskutek czego przyczynia się do ugruntowania go w porządku sensu ostatecznego. Na drugim poziomie przeciwieństwem *sacrum* jest chaos przedstawiany często w mitach kosmologicznych. Biorąc pod uwagę chaos, religia odgrywa w życiu jednostek ludzkich i społeczeństw jeszcze większą rolę, zakotwiczać sensowny porządek w „świętym kosmosie”, zapewnia im najwyższą legitymizację, chroni przed bezsensownością i absurdem. Religia przeto jest dla Bergera centralnym wymiarem społeczeństwa. Łączy ona niepewną konstrukcję rzeczywistości ludzkiej z rzeczywistością ostateczną.

W epoce nowożytnej wiedza naukowa zdradza wyraźne tendencje do „kosmizacji świeckiej”, a w konsekwencji do zastąpienia świata znaczeń i symboli religijnych światem znaczeń i symboli świeckich.

Z kolei Luckmann dostrzega w religii zdolność organizmu ludzkiego do transcendencji swej natury biologicznej w konstruowaniu świata znaczeń przedmiotowych, moralnie wiążących i obejmujących całą rzeczywistość. W konsekwencji religia jest dla niego nie tylko zjawiskiem społecznym, ale i antropologicznym. Oznacza to, że wszystko, co *tout court* ludzkie jest *ipso facto* religijne. Natomiast zjawiskami niereligijnymi są te, które mają swe źródło w zwierzęcej naturze człowieka, a ściślej w tej konstytucji biologicznej, jaką posiada on wspólnie ze zwierzętami (Luckmann 1967: 25; por. także Berger 1971a: 268-271).

W oparciu o przyjętą koncepcję religii Luckmann poddaje surowej krytyce te badania nad religijnością, które koncentrują się na jej „obiektywnych” i „widzialnych”



przejawach (religijność instytucjonalna, kościelna); jednocześnie usiłuje zorientować socjologiczną teorię religii na „nieinstytucjonalizowany”, „niewidzialny” aspekt religijności (religijność prywatna, pozakościelna). Jakkolwiek Luckmann jest skrajnym funkcjonalistą, to jednocześnie jest jednym z twórców hipotezy subiektywizacyjnej. Głosi ona, że stare, tradycyjne treści religii utraciły status obiektywnej rzeczywistości w indywidualnej świadomości oraz stały się przedmiotem subiektywnego wyboru i przekonania (Fürstenberg, Mörtz 1979: 57). Jak się okazało, w ramach tej hipotezy pomieszano fakty i mity postmodernizmu. Upowszechniano hasła: od „Kościoł nie – Jezus tak” do „Bóg nie – religia tak”.

Porównując teoretyczne i metodologiczne osiągnięcia socjologii religii Bergera i Luckmanna trzeba stwierdzić, że choć różnią się oni w definicjach religii<sup>1</sup>, to jednak są zbieżni w poglądach na przemiany religijności we współczesnych społeczeństwach. Obydwaj stają na stanowisku sekularyzacji, pluralizacji i subiektywizacji religii. Jak się wydaje, Berger bardziej akcentuje utratę „samozrozumiałości świętego kosmosu”, a w związku z tym legitymizacyjnej funkcji religii i zacieśniania się do mniejszościowego getta, zaś Luckmann rozwój pozainstytucjonalnych form religijności, tzw „religijności niewidzialnej”. Obydwaj zasługują na szczególną uwagę, ponieważ ukazali nowe perspektywy poszukiwania teoretycznych wyjaśnień religii objętej głębokimi przemianami społeczno-kulturowymi.

Przedstawiony powyżej zarys historyczny rozwoju socjologii religii w świecie nie jest wyczerpujący. Ograniczono się bowiem do podstawowych etapów i kierunków rozwoju. Socjologia jako nauka teoretyczna z pewnością rozwinęła się bardziej niż socjologia religii, choć ta druga znajdowała się u jej początków.

## ROZWÓJ SOCJOLOGII RELIGII W POLSCE

Jak w świecie, tak i w Polsce socjologia religii sięga swymi korzeniami XIX w. Rozwój jej był jednak odmienny ze względu na swoiste uwarunkowania społeczno-kulturowe i polityczne, które wycisnęły na niej pewne piętno. Śledząc ten rozwój, poniżej zwróci się uwagę jedynie na pewien przedział czasowy.

### Polska socjologia religii przed II wojną światową

Trudno byłoby na tym miejscu omówić wszystkie zainteresowania badaczy koncentrujących się na socjologii religii. Poświęcono im osobną uwagę gdzie indziej (por. Piwowarski 1971). Tutaj warto przyjrzeć się tylko tym socjologom, którzy w swoich studiach nawiązywali do założeń teoretyczno-metodologicznych światowej socjologii religii lub tworzyli własne, oryginalne koncepcje w tym zakresie.

W ramach pierwszej orientacji na szczególną uwagę zasługuje Stefan Zygmunt Czarnowski (1879-1931). Był uczniem znakomitych socjologów i religioznawców

<sup>1</sup> Według G. Kehra, Berger zalicza swoją definicję religii do substancjalnych, a w rzeczywistości definicje obydwu, tj. Luckmanna i Bergera, należą do funkcjonalnych [1996: 31].

francuskich, E. Durkheima i P. Saintyvesa. Stanowisko metodologiczne Czarnowskiego jest dość trudne do sprecyzowania. W pierwszej fazie swej twórczości naukowej tkwił niewątpliwie w kręgu metodologii i problematyki szkoły Durkheimowskiej. Później stanowisko to częściowo zredukował w kierunku socjologizmu polegającego na próbie wyjaśnienia faktów społecznych w ramach danego społeczeństwa.

W badaniach nad religijnością Czarnowski wyszedł z założenia, że fakt religijny mimo swej odrębności jest kategorią kulturową, przy czym przez kulturę rozumiał „całokształt zobjektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szeregowi grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie” (1956: I: 20). W konsekwencji, zjawisko religijne jest faktem grupowym czy międzygrupowym, społecznym, gdyż ujawnia się w nim „nie tylko wpływ, ale i czynne współdziałanie całej grupy społecznej” (1956: II: 238). Nie zależy ono zatem od doświadczenia jednostki; przeciwnie, jest jednostce narzucone z zewnątrz jako przedmiotowe i w swej treści z góry określone. Toteż należy je badać w taki sposób, jak bada się wszystkie zjawiska społeczne, tzn. przez ustalenie ich przyczynowych, strukturalnych i funkcjonalnych związków.

Z punktu widzenia religijności na szczególną uwagę załugują dwie prace Czarnowskiego: *Reakcja katolicka w Polsce w końcu XVI i na początku XVII wieku* (1956: II: 147-166) i *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego* (1956: I: 88-107). W pierwszej z nich zajmuje się ruchem kontrreformacyjnym w Polsce, jego hasłami ideowymi i społecznymi uwarunkowaniami. Interesujący jest zwłaszcza obraz kultury religijnej szlachty polskiej oraz funkcji instytucji Kościoła katolickiego wobec „szlachetczyzny”. Zdaniem Czarnowskiego kult pełni funkcję jednoczącą wobec rozproszonej i niepowiązanej żadnymi więzami organicznymi polskiej szlachty. W kulcie religijnym szlachta wzajemnie się odnajduje i podziwia. Stąd duży akcent położony na splendor i teatralność uroczystości religijnych. Kościół katolicki w Polsce stał się wyrazem dążeń szlachty i jej klasowej suwerenności. W drugiej z kolei pracy Czarnowski charakteryzuje religijność chłopów polskich. Ukształtowała się ona w wyniku długofalowego wzajemnego oddziaływania katolicyzmu na środowisko wiejskie i odwrotnie – środowiska wiejskiego na katolicyzm. Czarnowski koncentruje się na społecznych aspektach religijności wiejskiej traktując ją jako ludową kulturę religijną. Wymienia on i analizuje podstawowe cechy tego typu religijności: nacjonalizm wyznaniowy, społeczno-narodowy charakter kultu religijnego, związek między religią a życiem codziennym, naiwny sensualizm pomieszany z magicznym rytualizmem, potrzeba statusu społecznego zaspokajana przez religię, tradycjonalizm i rytualizm, pozytywne i negatywne postawy wobec duchowieństwa. Wymienione cechy świadczą o dużym rozeznanii Czarnowskiego w katolicyzmie polskim.

Z kolei w ramach drugiej orientacji na szczególną uwagę zasługuje Florian Witold Znaniński (1882-1958) i jego szkoła. Założenia teoretyczne i metodologiczne tej szkoły zostały częściowo sformułowane w pracy *Chłop polski w Europie i Ameryce* (1976). Dokładniej sprecyzował je Znaniński w swoich innych rozprawach (1922, 1934). F. Mirek, uczeń Znanińskiego, sprowadził je do następujących twierdzeń: a) socjologia jest nauką humanistyczną formułującą swe prawa na wzór nauk ścisłych; b) świat kultury zawiera w sobie zjawiska heterogeniczne, co oznacza, że społeczeństwo nie może być traktowane



jako „całość”; c) badanie zjawisk społecznych musi uwzględnić stanowisko nie tylko zewnętrznego obserwatora, ale także samych podmiotów działających – jednostek ludzkich i grup społecznych; d) badanie socjologiczne może dotyczyć tylko ściśle określonych układów (styczności, czynności, stosunków, instytucji i grup społecznych); e) badanie praw przyczynowych jest możliwe tylko w ramach tych „zamkniętych układów” (1930: 168).

W oparciu o wymienione założenia uczniowie Znanieckiego rozwinęli działalność naukową obejmującą, oprócz szerszych zainteresowań socjologicznych, również badanie wewnętrznej struktury zjawisk religijnych i ich wpływu na życie społeczne. Trzeba podkreślić, że zainteresowanie religijnością w tej szkole było raczej słabe. Najwięcej uwagi poświęcono jej w ramach dwóch nurtów badawczych: pierwszy dotyczył elementów grupy religijnej, drugi zaś wpływu instytucji i grup religijnych na kształtowanie się więzi lokalnej i narodowej.

Wśród przedstawicieli pierwszego nurtu należy wymienić przede wszystkim Franciszka Mirka, autora pracy pionierskiej w skali światowej na temat socjologicznej koncepcji parafii (1928, 1951). Na podstawie materiału faktograficznego zebranego w kilku wybranych parafiach w różnych krajach i środowiskach społecznych, autor przeprowadza analizę opisową i porównawczą, wydobywając te elementy, które uważa za istotne dla grupy parafialnej. Wnioskiem z tych analiz było ustalenie czterech podstawowych elementów parafii rzymskokatolickiej jako grupy społecznej, a mianowicie: 1) kapłan posłany przez właściwą władzę wyższą, pozostająca w łączności z biskupem Rzymu; 2) nawiązanie przez tegoż kapłana stosunku społecznego z określoną – np. przez terytorium – grupą ludzi, za pomocą różnych tzw. narzędzi styczności społecznej; 3) przyjęcie przez poszczególne jednostki i naturalizacja głoszonych przez kapłana ideologii; 4) instytucjonalizacja funkcji kapłana i wiernych (1928: 90).

Wymienione elementy stanowią przedmiot dalszych szczegółowych analiz prowadzonych w pracy Mirka. I tak: autor precyzuje dokładniej społeczną rolę kapłana w parafii; analizuje znaczenie styczności i ich narzędzi oraz czynności i stosunków społecznych dla życia parafialnego; dalej spośród czynności omawia bardziej szczegółowo naturalizację ideologii, asymilację i akomodację społeczną; wreszcie osobną uwagę poświęca problemowi instytucjonalizacji czynności kapłana i wiernych, wskazując na związane z nią korzyści i niebezpieczeństwa. Podjęta przez Mirka próba wypracowania socjologicznej teorii parafii wymagała dalszych badań w celu doprecyzowania i zweryfikowania zasygnalizowanych rozwiązań, które mimo dużego wkładu autora należało traktować hipotetycznie. Najważniejszy był dorobek ks. Mirka z badaniach nad parafią jako wspólnotą lokalną, która w Polsce stanowiła dominującą rzeczywistość społeczną.

W ramach drugiego nurtu zajmowano się lokalnym i ponadlokalnym oddziaływaniem parafii, próbując dociec z jednej strony jak kształtuje się poczucie więzi z macierzystą parafią emigrantów, z drugiej zaś w jakiej mierze przenoszone są wzory z parafii macierzystych do nowych parafii w Ameryce. Były to jednak badania marginalne w stosunku do zainteresowań socjologii religii. Przedstawicielami tego nurtu są: J. Chałasiński (1935, 1936), T. Makarewicz (1936) i K. Duda-Dziewierz (1938).

Omówiony dorobek naukowy Znanieckiego i jego szkoły świadczy, że uczniowie Znanieckiego mieli szansę – ze względu na charakter tej szkoły oraz jej założenia teoretyczne i etodologiczne – wypracowania zrębów socjologii religii jako subdyscypliny

socjologicznej. Niestety, szansa ta nie została dostatecznie wykorzystana, choć wielu autorów miało świadomość potrzeby tego typu badań, np. L. Halban, S. Nowakowski, W. Makarewicz, E. Ciupak.

### Polska socjologia religii po II wojnie światowej

#### – tendencje przemian religijności i Kościoła

W drugim okresie rozwoju polskiej socjologii religii przez wiele lat brak było klimatu wolności. Oznacza to, że badacze życia religijnego z ośrodków tak kościelnych, jak i państwowych znajdowali się pod wpływem różnorodnych nacisków ideologicznych i instytucjonalnych. Pomimo trudności wielu socjologów w Polsce zajmowało się religią w sposób obiektywny i naukowy. Biorąc pod uwagę szeroki wachlarz zainteresowań i osiągnięć polskiej socjologii religii (Piwowski 1971: 361-387) poniżej zostaną pokrótce omówione dwa konteksty społeczno-kulturowe charakteryzujące społeczeństwo polskie po II wojnie światowej oraz niektóre osiągnięcia w tym okresie.

Nie ulega wątpliwości, że po wojnie w społeczeństwie polskim, mimo ugruntowywania się systemu totalitarnego, panował jeszcze silny wpływ tradycji. Niemniej było ono poddane oddziaływaniu różnych czynników – spontanicznych i sterowanych, które wpływały na przemiany religijności i Kościoła, a przy tym odmiennie w systemie totalitarnym i po przejściu do demokracji. Do czynników funkcjonujących spontanicznie należy najpierw proces sekularyzacji i jej następstwo, pluralizm. Przez sekularyzację na ogół rozumiane jest wyzwalamie się społecznych sektorów spod panowania religijnych instytucji i systemów znaczenia (światopoglądów). Stosownie do tej definicji proces ten polega z jednej strony na zanikaniu dominacji religii instytucjonalnej w kulturze i strukturze społeczeństwa, z drugiej zaś na wytworzeniu się sytuacji współzawodnicstwa pomiędzy różnymi światopoglądami. Następstwem procesu sekularyzacji jest pluralizm społeczny i kulturowy. Przez pluralizm społeczny rozumie się sytuację, w której grupy i instytucje społeczne ze względu na segmentację, autonomizację i specjalizację społeczeństwa pozostają we wzajemnej konkurencji w preferowaniu własnych systemów znaczenia. Pluralizm społeczny wiąże się ściśle z pluralizmem kulturowym i tylko analitycznie dla celów badawczych można odróżnić jeden od drugiego. Przez pluralizm kulturowy rozumie się sytuację, w której występuje konkurencja w zakresie preferowania różnych systemów znaczenia i pozyskiwania dla nich klientów na tzw. rynku światopoglądowym. Czynnikiem wzmagającym oddziaływanie sekularyzmu i pluralizmu są procesy industrializacji i urbanizacji, które w systemie totalitarnym były błędnie interpretowane jako wiodące i wywołujące przemiany społeczno-kulturowe. Do drugich z kolei należy laicyzacja sterowana oraz oddziaływanie Kościoła na globalne społeczeństwo. Poprzez laicyzację państwo ateistyczne zmierzało do ukształtowania specyficznego typu osobowości socjalistycznej i do zmiany symbolicznych potrzeb, odpowiadających tzw. kulturze socjalistycznej. Z kolei poprzez duszpasterstwo masowe Kościół katolicki zmierzał do eliminowania skutków laicyzacji sterowanej i pod tym względem miał duże osiągnięcia, co przyznają nawet socjologowie z ośrodków państwowych (Pawelczyńska 1968: 75-76).

Spółeczno-kulturowy kontekst w systemie totalitarnym PRL nacechowany był dualizmem znajdującym wyraz w oddziaływaniu państwa i Kościoła katolickiego na naród i społeczeństwo polskie. Ułatwiał to brak autonomicznych struktur pośrednich między jednostką i rodziną a państwem. Spośród czynników, niezależnie od ich faktycznego wpływu na życie społeczne, akcentowane były szczególnie, z jednej strony, socjalistyczna industrializacja i urbanizacja, a z drugiej laicyzacja sterowana, poprzez którą państwo ateistyczne zmierzało do eliminowania wpływu religii na społeczeństwo oraz do wprowadzenia struktur laickich. Kościół katolicki ze swej strony integrował naród, broniąc go przed ateizacją i zniewoleniem. Charakterystyczne jest jednak, że ani państwo, ani Kościół nie dostrzegały wpływu sekularyzacji spontanicznej i jej następstwa, pluralizmu społeczno-kulturowego. Tymczasem obydwa te czynniki o wiele bardziej niż pozostałe wyznaczały kierunki przemian religijności i Kościoła.

Z pewnością można przyjąć, że drugi z tych kontekstów, tj. przejście od totalitaryzmu do demokracji, nacechowany jest przede wszystkim pluralizmem i sekularyzmem. Podczas gdy w pierwszym kontekście pluralizm społeczno-kulturowy miał ukryty charakter, co oznacza, że funkcjonował w mentalności ludzi i nie znajdował oparcia w strukturach społecznych, to w drugim kontekście przybrał on już charakter jawny i funkcjonuje podobnie jak w społeczeństwach wysoko rozwiniętych. Do tego dochodzi sekularyzm upowszechniający wizję świata bez Boga. Jan Paweł II zauważa: „Nie potrzeba już zwalczać Boga – człowiek myśli, że może się bez Niego po prostu obejść” (*Pastores dabo vobis*, 1992: 7). Pluralizm w Polsce współczesnej został wykorzystany przez siły polityczne wrogo ustosunkowane do Kościoła i narodu w celu propagowania fałszywie rozumianej wolności i tolerancji. Przyszłość wykaże, na ile znajdzie to odbicie w przemianach religijności i Kościoła.

Przechodząc do omówienia przemian religijności trzeba przypomnieć, że jej cechą specyficzną jest odmienne funkcjonowanie na dwóch płaszczyznach. W pierwszej przejawia się ona przede wszystkim w tzw. globalnych wyznaniach wiary. Chodzi tu zwłaszcza o dwa wskaźniki: autodeklaracji wiary i autodeklaracji praktyk religijnych. Charakterystyczne jest, że odsetki ludności w jakiś sposób wierzącej i praktykującej po II wojnie światowej nie uległy zmianie, a w pewnych okresach nawet wzrastały. W drugiej płaszczyźnie przejawia się ona w pozostałych parametrach, zwłaszcza wierzeń religijnych i przekonań moralnych. W tym zakresie nastąpiły znaczące zmiany, które są podobne do tych, jakie występują w społeczeństwach wysoko rozwiniętych. Świadczy o tym podstawowa tendencja przemian religijności. Nie jest nią ani ateizm, ani obojętność religijna, co najbardziej odpowiadałoby państwu laickiemu. Jest nią natomiast selektywność, która ze szczególnym nasileniem ujawnia się głównie w parametrze wierzeń religijnych i przekonań moralnych. W innych parametrach mniej się zaznacza, choć można mówić także o rozluźnieniu więzi z Kościołem oraz o tendencji do kształtowania się religijności pozakościelnej (prywatnej).

Mając na uwadze wymienione powyżej płaszczyzny funkcjonowania religii, można zasadnie przyjąć podstawową hipotezę przemian religijności, która zasadniczo została już zweryfikowana w badaniach empiryczno-terenowych. Hipoteza ta jest następująca: religia w społeczeństwie polskim zachowuje ciągłość i utrzymuje się na wysokim poziomie, w pewnych okolicznościach nawet wzrasta, ale tylko w płaszczyźnie

ogólnonarodowej, natomiast w płaszczyźnie życia codziennego podlega ona już znaczącym zmianom, najbardziej w kierunku selektywności. Oznacza to, że religia dla olbrzymiej większości Polaków jest religią życia świątecznego, a dla pewnej części także religią życia codziennego.

Powstaje pytanie, czy religijność polska w społeczeństwie pluralistycznym i demokratycznym, a przy tym poddanym silnym wpływom laicyzacyjnym, zachowa pewną swoistość i utrzyma się na dotychczasowym poziomie, przynajmniej w płaszczyźnie ogólnonarodowej? Można zasadnie przypuszczać, że w tej płaszczyźnie będzie ona słabnąć w miarę zmniejszania się oddziaływania czynników politycznych i patriotycznych, które ją dawniej podtrzymywały i ożywiały. Wraz z ich słabnięciem manifestowanie religijności, zwłaszcza przez masowy udział w praktykach religijnych, może okazać się zbyt słabe. Nie oznacza to, że pewien rodzaj „masowości” nie utrzyma się ze względu na przywiązanie Polaków do tradycji i „wiary ojców”, a także na oddziaływanie duszpasterskie Kościoła. W płaszczyźnie życia codziennego można również przewidywać spadek religijności w kierunku – najbardziej selektywności, mniej obojętności religijnej, a najmniej ateizmu. Ten ostatni jest w zasadzie obcy kulturze polskiej. Warto przy tym zwrócić uwagę na dążenie do pogłębienia życia religijnego przez aktywne uczestnictwo tak w życiu parafialnym, jak w ruchach, wspólnotach i organizacjach religijnych.

Z kolei Kościół katolicki w Polsce po II wojnie światowej – w przeciwieństwie do krajów rozwiniętych – zachował wysoką pozycję, ale jako Kościół ludowy. Z pewnością było to spowodowane komunistycznym totalitaryzmem i brakiem jawnego pluralizmu społeczno-kulturowego. W tej sytuacji Kościół w Polsce był jedyną siłą opozycyjną oddziałującą na globalne społeczeństwo. Można powiedzieć, że był to Kościół ludowy, którego model wypracowali M. Weber i E. Troeltsch<sup>2</sup>. Z cech tego typu Kościoła w odniesieniu do Polski na uwagę zasługują następujące:

1. Nastawienie uniwersalne. Przejawiało się ono w otwartości na wszystkich Polaków, tak wierzących, jak i niewierzących. Kościół w Polsce był organizacją religijno-narodową, a ściślej, Kościołem dla całego narodu.
2. Masowość oddziaływania. Kościół prowadził duszpasterstwo masowe, zorientowane na przeciętnego katolika. Mało interesował się duszpasterstwem wyspecjalizowanym, które uwzględniałoby potrzeby i problemy różnych grup społecznych i kategorii zawodowych.
3. Hierarchiczność na niekorzyść wspólnotowości. Wyrażało się to w dyrygowaniu wiernymi, w uniformizmie w myśleniu i działaniu oraz w jedności opartej na posłuszeństwie władzy kościelnej. Aktywności duchowieństwa towarzyszyła bierność laikatu. Wspólnoty religijne katolików świeckich z trudem były tolerowane nawet po Soborze Watykańskim II.
4. Duchowość. Kościół kształtował zawsze pewną *spiritualité* religijności polskiej, która trudna jest do zrozumienia dla ludzi np. z Zachodu. Należy tutaj nie tylko maryjność, ale także swoista dymensja doświadczenia religijnego, która ujawnia się szczególnie w sytuacji zagrożenia dobra narodu.

<sup>2</sup> Za wymienionymi autorami cechy Kościoła ludowego uporządkował i przedstawił H. R. Müller-Schwefe [1962: 1458-1461].

5. Rytualizm. Skierowany był on na utrzymanie mas przy religii i patriotyzmie. Przemawiała za tym tak tradycyjna obecność Kościoła w narodzie, jak i konieczność podtrzymania religijności manifestowanej w życiu publicznym, a tym samym więzi narodowej i religijnej.

Wymienione cechy Kościoła wskazują na jego wybitnie ludowy (narodowy) charakter, jak i na pewną specyfikę w stosunku do tego typu Kościoła w krajach zachodnich. Można by zapytać, czy była to słabość, czy siła Kościoła ludowego w Polsce. „Kościół staje się słaby – napisał w XIX w. W. H. Riehl – kiedy wyobcowuje się z życia narodu, dlatego okresy najbardziej błyskotliwej erudycji teologicznej były nierzadko okresami słabości Kościoła. Staje się on silny i odmładza się, kiedy znowu wchodzi w kontakt z ludem i jego praktycznymi potrzebami” (1856: 320). Wydaje się, że było to jego siłą w społeczeństwie tradycyjnym i totalitarnym. Jest natomiast słabością w społeczeństwie pluralistycznym, w którym szczególnego znaczenia nabiera Kościół wspólnotowy, a co więcej, zmienia się jego rola w społeczeństwie.

Tak rozumiany Kościół ludowy pełnił szerokie funkcje narodowe i społeczne. Najogólniej biorąc, można je podzielić na religijne i pozareligijne. Pierwsze z nich związane są z ewangelizacyjną misją Kościoła. Należą tutaj: przepowiadanie, liturgia i diakonia. Do nich dodaje się jeszcze funkcję profetyczno-krytyczną, którą Kościół pełni w ramach nauczania społecznego „wchodzącego w zakres – jak wyjaśnił Jan Paweł II – ewangelizacyjnej misji Kościoła” (*Sollicitudo rei socialis*, 1987: 41). Funkcja ta polega, z jednej strony, na krytycznej ocenie różnych przejawów niesprawiedliwości społecznej, a z drugiej na pozytywnej kooperacji z tymi siłami społeczno-politycznymi, które przyczyniają się do budowania dobra wspólnego, będącego celem państwa. Drugi rodzaj funkcji, pełnionych przez Kościół w sytuacji zniewolenia narodu, obejmuje: funkcję monopolizacyjną w konkurencji z laicyzacją czy nawet ateizacją państwa ideologicznego; funkcję integracyjną skierowaną przeciw atomizacji społeczeństwa zaplanowanej i realizowanej przez państwo komunistyczne; funkcję opiekuńczą z uwagi na ubezwłasnowolnienie narodu przez państwo totalitarne. Nie są to wszystkie funkcje pozareligijne, lecz tylko te, na które było największe zapotrzebowanie społeczne w Polsce po II wojnie światowej.

Koncentrując się na przemianach Kościoła ludowego, można przyjąć następującą hipotezę: Kościół katolicki w Polsce traci stopniowo właściwości, autorytet i funkcje Kościoła ludowego, przekształcając się w Kościół wyboru, przy czym przez „wybór” rozumie się świadomą przynależność opartą na inicjacji religijnej, nawróceniu i osobowym zaangażowaniu. Ta stopniowa utrata związana jest ze zmianą miejsca i roli Kościoła w społeczeństwie. Jeśli przez długi okres powojenny Kościół nakładał się na społeczeństwo globalne, to po przejściu do pluralizmu i demokracji stał się tylko segmentem i wyspecjalizowaną instytucją pełniącą własne, religijne funkcje. Naród, czy szerzej, społeczeństwo polskie zostało upodmiotowione i samo we własnym zakresie artykułuje i rozwiązuje swoje problemy. Należy podkreślić, że spośród wymienionych trzech znamion Kościoła ludowego w Polsce przestaje on być Kościołem ludowym najbardziej przez utratę funkcji pozareligijnych. Oznacza to, że Kościół nie powinien już konkurować z państwem, integrować społeczeństwa, bronić narodu przed zapędami władzy, ale czy demokracja polska dojrzała już do jego rezygnacji z tych funkcji?

Można zapytać, jaka jest perspektywa Kościoła w Polsce jako Kościoła ludowego. Z pewnością nie jest taka jak w Niemczech, gdzie nastąpiło już „pożegnanie z Kościołem ludowym” (Strack 1993). W Polsce jeszcze się to nie dokonało z uwagi na wiele czynników tak zewnętrznych, jak i wewnętrzkościelnych. Obydwa te rodzaje czynników zdecydują o profilu Kościoła katolickiego w przyszłości. Oby nie było tak jak dawniej, gdy walka z laicyzmem i ateizmem przysłoniła wewnętrzną odnowę Kościoła w duchu nowej ewangelizacji.

## WYBÓR I UZASADNIENIE PROBLEMATYKI

Jakkolwiek było jasne, że socjologia religii ma właściwą dla niej problematykę badań, to jednak wybór autorów i problemów nie był łatwy. Chodziło z jednej strony o ukazanie światowego dorobku socjologii religii, a z drugiej o przystosowanie tego dorobku do potrzeb i zainteresowań tą dziedziną nauki w Polsce. W szczególności wybór ten oparto na następujących kryteriach: 1) uwzględniono teksty socjologów nie publikowane dotychczas w Polsce, by zapoznać zainteresowanych socjologią religii z wypracowanymi koncepcjami w tej dziedzinie; 2) nie trzymano się jednej perspektywy teoretycznej i metodologicznej, lecz zmierzano do ukazania różnych stanowisk i kierunków, co jest zrozumiałe w tego typu antologii; 3) wzięto pod uwagę różne typy społeczeństw, by ukazać miejsce i rolę religii w przekroju historycznym i współczesnym; 4) starano się przedstawić utrwalone już osiągnięcia socjologii religii, odwołując się szczególnie do klasyków w tej dziedzinie; 5) usiłowano zachować pewną proporcję w wyborze studiów teoretycznych i empirycznych. Trzeba dodać, że wybór autorów i tematów oparto na kryterium obiektywnym i subiektywnym, co oznacza, że z jednej strony antologia odzwierciedla sytuację w socjologii religii, z drugiej zaś odznacza się pewnym subiektywizmem dokonującego wyboru. Niemniej podczas wieloletniego przygotowywania do druku tej antologii zapoznano się, jeśli nie z wszystkimi, to z pewnością ze znakomitą większością zbiorów tekstów z socjologii religii, opublikowanych w różnych językach, zwłaszcza angielskim, francuskim, niemieckim i włoskim.

Po przygotowaniu całościowej koncepcji tej antologii zwrócono się do Instytutu Wydawniczego PAX, z którym 7 lipca 1978 roku została podpisana umowa wydawnicza. Do publikacji jednak nie doszło i ostatecznie dyrektor IW PAX, pismem z 24 września 1990 roku, stwierdził: „nie widzę możliwości wydania książki »Socjologia religii – wybór zagadnień«” i to „po rozważeniu naszej sytuacji ekonomicznej”. Z tamtego czasu antologia ma dużo do zawdzięczenia p. mgrowi Janowi Siekowi, zwłaszcza gdy chodzi o teksty tłumaczone z języków angielskiego i francuskiego. Dopiero teraz mogę mu wyrazić serdeczne podziękowanie za bezinteresowny trud.

W tej sytuacji, po kilkunastu latach próżnych zabiegów, należało zacząć poszukiwanie innego wydawcy. Szczęśliwie okazała się nim p. dr Irena Borowik z Instytutu Religioznawstwa UJ i Zakładu Wydawniczego NOMOS w Krakowie. P. dr Borowik wraz ze współpracownikami, zwłaszcza z red. Tomaszem Porębskim, podjęła się poświatnego trudu wydania antologii *Socjologia religii*. Wobec uprzednich (bezowocnych) zabiegów Instytutu Wydawniczego PAX trzeba było wszystkie prace przygotowawcze



książki do druku podjąć całkowicie od nowa, co obejmowało załatwienie *copyright*, sprawdzenie wielu niedokładnie przetłumaczonych tekstów oraz wprowadzenie i przetłumaczenie nowych z inicjatywy p. dr Ireny Borowik<sup>3</sup>. Niektóre wcześniej przygotowane teksty w międzyczasie ukazały się w tłumaczeniu polskim, wskutek czego należało je pominąć<sup>4</sup>.

Wspomnieć należy także, iż w 1983 roku F. Adamski opublikował w Wydawnictwie Apostolstwa Modlitwy książkę pt. *Socjologia religii. Wybór tekstów* (1983). Książka ta, jako oparta na innym zamyśle, nie koliduje z niniejszą o podobnym tytule.

Ze względu na zmiany zaistniałe podczas ponad dwudziestoletniego okresu oczekiwania na publikację, struktura prezentowanej antologii, zawierającej węzłowe problemy socjologii religii, przedstawia się w sposób odmienny, choć zbliżony do pierwotnego. W całości składa się ona z pięciu części.

W pierwszej przedstawiono socjologiczne teorie religii, kierując się przy tym takim wyborem tekstów, żeby z jednej strony ukazać etapy rozwoju socjologii religii, z drugiej zaś zapoznać zainteresowanych z przykładami klasycznych ujęć w tej dziedzinie. Część tę otwiera tekst M. Webera, choć, jak wspomniano wcześniej, podstawowe znaczenie dla rozwoju teorii socjologicznych religii ma także E. Durkheim. Obydwaj autorzy reprezentują odmienne podejścia do analizy zjawisk religijnych. Z nowszych autorów uwzględniono C. Geertza, J. M. Yingera, Th. Luckmanna oraz R. Starka i W. S. Bainbridge'a. Autorzy ci nawiązują do koncepcji Webera i Durkheima, a także do nowszych osiągnięć antropologii społecznej, socjologii, psychologii, fenomenologii i filozofii. Pierwszy z nich, Geertz jest przedstawicielem antropologii społecznej, jednakże jego definicja i koncepcja religii znalazły szerokie uznanie w kręgach socjologów. Prezentuje on własne, antropologiczne stanowisko w badaniach nad religią, obejmujące dwa aspekty: z jednej strony analizę systemu znaczeń zawartych w symbolach, które konstytuują samą religię, z drugiej zaś ustalenie związku pomiędzy systemami symbolicznymi a procesami społeczno-kulturalnymi i psychologicznymi. Autor zaznacza, że dotychczas zbyt mało interesowano się pierwszym z tych aspektów badań. Z kolei Yinger jest typowym przedstawicielem strukturalno-funkcjonalnej teorii w socjologii religii. W załączonym opracowaniu wskazuje on na trudności analizy funkcjonalnych i konfliktowych modeli społeczeństwa i na rolę religii, która w określonych warunkach może przyczynić się do zachowania ładu społecznego. Teoria prezentowana przez Yingera traci obecnie na znaczeniu, niemniej przez wiele lat była teorią wiodącą w socjologii religii. Z pozostałych autorów, Luckmann omawia teorie religii i zmiany społecznej, wskazując przy tym na ich nieadekwatność (zwłaszcza teorii sekularyzacji) do bardziej systematycznego wyjaśnienia przemian religijności. Nie jest to jego własna teoria, lecz przegląd różnych koncepcji lansowanych w socjologii religii i ich ocena. Stark i Bainbridge natomiast koncentrują się na poszukiwaniu podstawowych

<sup>3</sup> Por. teksty: Rodney Stark, Wiliam S. Bainbridge, *Zaangażowanie religijne – ogólny zarys teorii*; James T. Richardson, *Prawo. Kontrola społeczna a nowe religie*; José Casanova, *Deprywatyizacja religii*.

<sup>4</sup> Są to następujące artykuły: E. Durkheim, *Spoleczne podloze zjawisk religijnych*; P. L. Berger, *Religia a trwanie ludzkiego swiata*; E. Troeltsch, *Typologia: Kosciól i sekta*; F. Fürstenberg, *Forma Kosciola i struktura spoleczeństwa*; G. Lensky, *Wplyw religii na instytucje swieckie*; Th. Luckmann, *Spadek koscielnie zorientowanej religijności*.

cech religii utożsamianych z zaangażowaniem religijnym. Interesuje ich odpowiedź na trzy pytania: dlaczego ludzie stworzyli religię? Co daje religia? Dlaczego określone kategorie ludzi prezentują pewne typy religijności? W odpowiedzi na te pytania posłużyli się teorią wymiany i teorią zachowań ludzkich. Religie sprowadzają do systemu ogólnych kompensat, który opiera się na założeniach nadprzyrodzonych. Prezentowana przez nich koncepcja religii jest bardzo złożona i rozdział zamieszczony w antologii ma przede wszystkim sygnalizować nowe socjologiczne ujęcie religii, zachęcając jednocześnie do zapoznania się z książką, której fragment stanowi.

Część druga ukazuje przykłady konceptualizacji i operacjonalizacji w socjologii religii. Przejście od założeń teoretycznych do badań empirycznych obejmuje cały szereg etapów pośrednich, jak opracowanie odpowiednich definicji, ustalenie parametrów i wskaźników badanych zjawisk, przygotowanie kwestionariusza pytań. Poniżej zostaną przedstawione nie tylko podejmowane w tym zakresie próby, ale i wskazania metodologiczne. Na wstępie umieszczono artykuł P. L. Bergera i Th. Luckmanna, którzy, mimo dzielących ich różnic, wspólnie koncentrują się na zmianach dokonujących się w społeczeństwach rozwiniętych, zarówno w ich kulturze religijnej jak i w instytucjach religijnych. Twierdzą oni, że socjologia religii przesadnie zajmowała się religią w instytucjonalnym kontekście Kościołów. Dlatego postulują, by skupiła się na nowych formach wierzenia i przynależności, które przyczyniają się do utrzymania sensu rzeczywistości i do identyfikacji koniecznej do kontynuacji codziennego życia społecznego. Krytykując socjologię kościelną, jednocześnie wskazują na nowe możliwości rozwijania badań socjologicznych, zakładających szerszą perspektywę teoretyczną. Z kolei K. Dobbelaere przeprowadza krytyczną analizę definicji religii stosowanych w socjologii religii. Wykazuje on, że definicje te nie są z dziedziny *de gustibus*, jak twierdzi Berger. Wynikają one z przyjętego przez danego socjologa podejścia badawczego, a w konsekwencji mogą wywierać wpływ na rezultaty jego badań. Co więcej, definicje funkcjonalne nie są wystarczające, choć stanowiska teoretyczne w socjologii religii są związane głównie z tego typu definicjami. Autor opowiada się za opisowymi definicjami religii, ale ostrzega przed ideologicznymi uwarunkowaniami ich formułowania. Szczególnie wartościowe w tym zbiorze wydaje się opracowanie R. Robertsona, który staje na stanowisku tzw. substancjalnych definicji religii. Obok problemów związanych z definicją religii, autor zajmuje się parametrami religijności, interpretacją i wyjaśnieniem zjawisk i procesów religijnych oraz paradygmatem kultury religijnej i działań religijnych, co jest zgodne z przyjętą przezeń definicją religii. Część druga zamyka studium R. Starka i Ch. Y. Glocka o parametrach religijności. Parametry te są znane pośrednio z różnych opracowań, niemniej na podkreślenie zasługuje fakt, że wymienieni autorzy wypracowali wielodymensjonalne pojęcie religijności, które spotkało się z powszechną aprobatą wśród socjologów religii.

W trzeciej części zwrócono uwagę na kwestię instytucjonalizacji religii. Punktem wyjścia dla wszelkiej religii, jak twierdzą fenomenologowie, jest doświadczenie religijne. Polega ono na najgłębszym kontakcie jednostki lub grupy ludzi z *sacrum*, wezwaniu *sacrum* i odpowiedzi na to wezwanie. Doświadczenie religijne znajduje wieloraki wyraz oraz przechodzi proces obiektywizacji i rutynizacji; w przeciwnym razie uległoby zanikowi. W interesującej tutaj płaszczyźnie chodzi o proces, którego kierunek można



określić następująco: od wspólnoty (sekty) do instytucji (Kościoła). Ten kierunek przemian akcentował szczególnie E. Troeltsch. Dzieje różnych religii wykazały, że istnieje też odwrotny kierunek przemian: od instytucji (Kościoła) do wspólnoty (sekty). Stąd też niektórzy mówią o dialektycznym rozwoju religii (por. Milanese 1976: 21-26). Poniższe studia mają za cel ukazanie różnych etapów instytucjonalizacji religii. Otwiera je rozprawa H. Schelsky'ego, w której zmierza on do przewyciężenia koncepcji socjologii kościelnej przez postawienie tezy, że współczesna forma wiary uzewnętrznia się w „trwałej refleksji” (*Dauerreflexion*), a także przez postawienie problemu, czy jest ona możliwa do zinstytucjonalizowania. D. Savramis twierdzi, że Schelsky przecenia zdolność człowieka do permanentnej refleksji, ale zarazem wskazuje na nowe perspektywy dla socjologii religii zawarte w artykule Schelsky'ego, mianowicie na nową formę wiary i na możliwości dopasowania się Kościoła do zmieniającego się świata (Savramis 1968: 70-71). Z kolei R. N. Bellah podejmuje się ambitnego zadania, mianowicie ukazania analitycznego schematu ewolucji religii – od pierwotnych do współczesnych. Autorowi chodzi o wypracowanie schematu teoretycznej interpretacji i wyjaśnienia oraz metodologicznych procedur. W szczególności próbuje odpowiedzieć na pytania: czym rzeczywiście jest religia? Jak można rozpoznać jej wzrost i spadek oraz jakie ma ona znaczenie w życiu społecznym? W pewnej mierze Bellah zależy od klasyków socjologii religii, zwłaszcza od Webera. Problem sekty podejmuje B. R. Wilson, skupiając swoją uwagę szczególnie na ruchach religijnych, które świadomie określają się jako religijne i oderwane od szerszego społeczeństwa. Jakkolwiek ruchy te pojawiają się współcześnie, Wilson poszerza perspektywę analizy sięgając do społeczeństw pierwotnych i tradycyjnych. Ruchy te bowiem są nie tylko zjawiskiem współczesnym, ale i dawniejszym, co oznacza, że z rozwojem Kościoła wiąże się ściśle rozwój sekt w znaczeniu socjologicznym (tj. wspólnot religijnych). Dalej A. Doutreloux i C. Degive analizują współczesne ruchy religijne w perspektywie antropologicznej. Autorzy prezentują odmienne od socjologów sposoby interpretacji ruchów religijnych i dochodzą do wniosków, które rzucają na nie nowe światło. Wreszcie, na tle gwałtownego wzrostu „nowych religii”, tj. sekt (Europa) i kultów (USA) w nowoczesnych społeczeństwach, na szczególną uwagę zasługuje rozprawa J. T. Richardsona, ukazująca relacje pomiędzy prawem jako jedną z najważniejszych instytucji kontroli społecznej a wspólnotami i instytucjami społecznymi, zwłaszcza tzw. nowymi religiami. Autor zajmuje się m. in. autonomią systemu prawnego, wolnością religijną w społeczeństwach pluralistycznych, kontrolą społeczną w sytuacjach konfliktowych. Przy tym interesująco tłumaczy relację między państwem a religią w krajach postkomunistycznych.

Część czwarta skoncentrowana jest na wzajemnych relacjach między religią a społeczeństwem i odwrotnie – między społeczeństwem a religią. Znaczy to, że religia ukazuje się jako zmienna zależna i niezależna ze względu na sposób analizy i na funkcje, jakie według omawianych autorów pełni w społeczeństwie. Pierwszy z nich, H. Desroche, przeprowadził szersze badania w różnych krajach, które stanowiły punkt wyjścia dla zanalizowania związku między religią a rozwojem społecznym. Autor ten stawia klasyczne pytanie o wpływ religii na struktury świadomości i na dynamikę społeczną. W wyniku przeprowadzonych analiz dochodzi do typologii ukazującej relację między religią a rozwojem społeczeństwa. Badania Desroche'a i bazujące na nich uogólnienia

stwarzają dobre podstawy do podejmowania nowych inicjatyw badawczych w różnego typu społeczeństwach. Z kolei J. M. Yinger poszerza tę perspektywę badania związków między religią a społeczeństwem. Traktując religię jako główne źródło i nośnik wartości kultury, bada jej wpływ na społeczeństwo (religia jako zmienna niezależna) oraz wpływ warunków społeczno-kulturowych na religię (religia jako zmienna zależna). Te wzajemne oddziaływania stara się szeroko udokumentować opierając się na różnych źródłach informacji, zwłaszcza z dziedziny antropologii i socjologii. S. N. Eisenstadt, nawiązując do tezy Webera o związku między etyką protestancką a duchem kapitalizmu, stara się dokonać syntezy najnowszych poglądów i dyskusji w tym względzie, co jest szczególnie cenne w jego studium. Dawniejsi autorzy zwracali uwagę na bezpośredni związek przyczynowy między protestantyzmem a kapitalizmem, późniejsi zaś przenieśli punkt ciężkości tej tezy na badanie zdolności transformatywnych protestantyzmu w różnych aspektach nowożytnego świata, m.in. w aspekcie polityki. W uzupełnieniu analiz Eisenstadta uwzględniono jeszcze studium R. Alforda, dotyczące związków między zaangażowaniem religijnym a zachowaniami politycznymi w czterech nowoczesnych społeczeństwach: Kanadzie, Australii, Anglii i USA, ze szczególnym uwzględnieniem politycznych zachowań katolików. Alford interesuje się zwłaszcza warunkami, które traktuje jako sprzyjające lub niesprzyjające dla wpływu religii na politykę.

Część piąta, ostatnia w tym zbiorze, ma za zadanie ukazać ważniejsze przemiany religii w społeczeństwach objętych intensywnymi procesami sekularyzacji, industrializacji i urbanizacji. Sygnalizowane tutaj czynniki i procesy nie odzwierciedlają całkowicie sytuacji w społeczeństwie polskim. Niemniej prezentowane poniżej analizy mają podstawowe znaczenie dla zrozumienia współczesnych przemian religijności. Część tę otwiera interesujące studium G. Guizzardiego. Autor staje na stanowisku, że teorie sekularyzacji uwikłane są w ideologiczne założenia dotyczące m.in. natury ludzkiej, osobowości, systemu społecznego, kultury, religii. Świadomość tych meta-teoretycznych założeń stawia w nowym świetle teorię sekularyzacji, pozwala bowiem na odróżnienie twierdzeń naukowych od subiektywnych wartościowań, choć nie jest to łatwe zadanie. Guizzardi porządkuje toczącą się od lat dyskusję, wobec której zajmuje własne stanowisko, zwłaszcza w odniesieniu do przyszłości religii. Następnie B. R. Wilson koncentruje się na współczesnym chrześcijaństwie (katolicyzm, protestantyzm), chcąc wyjaśnić powstanie religijnego pluralizmu i spadek religijnej kontroli w społeczeństwach wysoko rozwiniętych. Autor zajmuje się ważniejszymi różnicami między Anglią a USA w zakresie wierzeń, praktyk i organizacji. Wskazuje na stopień zbieżności między zmianami społecznymi a rozwojem religijnym. Jego zdaniem religijne preconcepcje w coraz mniejszym stopniu stanowią bazę dla społecznej organizacji i społecznego działania. Jest to rezultat procesu sekularyzacji, któremu sprzyja sytuacja „rynkowości”. Z kolei F. X. Kaufmann skoncentrował się na analizie religii w kontekście nowoczesności. Autor twierdzi, że w nowoczesnym świecie wzrasta zainteresowanie religią, ale nie jest ono rozumiane jako odrodzenie religijne (*religious revival*), lecz jako ponowne zainteresowanie religią wśród intelektualistów. Dlatego zamierza przyczynić się do odmitologizowania różnych ujęć nowoczesności, a w ich ramach religii. Twierdzi on, że jak wcześniej pojęcie nowoczesności traktowano jako

„rozmyte”, a pojęcie religii jako „określone”, tak obecnie jest odwrotnie. Niemniej znalezienie wyjścia z tych ambiwaleśnie rozumianych pojęć i związków między nimi jest konieczne dla dalszego rozwoju socjologii religii. Artykuł P. M. Zulehnera analizuje natomiast dominującą formę religii w społeczeństwie przemysłowym. Stanowi ją tzw. religia z wyboru, a ściślej, religijność selektywna, która polega na zachowaniu wiary w Boga przy jednoczesnym odrzucaniu dogmatów religijnych, norm moralnych i rozluźnianiu więzi z instytucjami religijnymi. Kształtowanie się tej formy religijności związane jest z procesami indywidualizacji, subiektywizacji i prywatyzacji religii. Wreszcie rozdział z książki José Casanovy, wydanej w 1994 roku, stanowi znakomitą ilustrację trendu obecnego w socjologii religii końca lat 80. i początku 90. Autor ten polemizuje z koncepcją sekularyzacji i prywatyzacji twierdząc, że współcześnie religia odzyskuje siły witalne i znaczenie w życiu publicznym do tego stopnia, że można mówić o jej de-prywatyzacji.

Przedstawiona powyżej koncepcja antologii w pięciu częściach nie wyczerpuje całokształtu problematyki socjologiczno-religijnej. Niemniej wydaje się, że antologia ta dostarcza ogólnej orientacji przynajmniej w zakresie węzłowych problemów tej dyscypliny naukowej. Z pewnością umożliwi ona nie tylko wprowadzenie do niej, ale i pogłębienie wiedzy ze względu na konieczność specjalizacji. W tym drugim przypadku duże usługi może oddać zamieszczona na końcu literatura przedmiotu.

*Władysław Piwowski*