

# Grzesik, Artur / Grygiel, Paweł

---

"Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne", Janusz Mariański, Kraków 1997 : [recenzja]

---

Studia Płockie 26, 247-256

---

1998

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Janusz Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1997, ss. 370.

Janusz Mariański – autor licznych publikacji książkowych i artykułów z zakresu socjologii moralności, socjologii religii oraz katolickiej nauki społecznej – w recenzowanej pracy podejmuje (fundamentalny dla klasycznej i współczesnej socjologii religii) problem zmian w religijności i kościelności w warunkach przejścia od tradycji do ponowoczesności. Książka ta jest więc swego rodzaju „ukoronowaniem” teoretycznych wątków, przejawiających się (w mniejszym lub większym nasileniu) przez publikacje jego autorstwa.<sup>1</sup> Fakt, iż recenzowana praca odnosi się głównie do społeczeństw wysoko-uprzemysłowionych (głównie ze strefy niemieckojęzycznej), które wkraczają w fazę post-industrialną nie oznacza, iż podjęta w niej problematyka nie może odnosić się do obszaru badań polskiego socjologa religii. Jak bowiem stwierdza autor, „przynajmniej część problemów typowych dla przemian religijności w społeczeństwach zachodnich odchodzących od tradycji w stronę ponowoczesności wystąpi również – w bliższej lub dalszej przyszłości – w społeczeństwie polskim” (s. 13). Omawiana książka (poza wstępem, zakończeniem i obszerną bibliografią przedmiotu) składa się z sześciu rozdziałów.

W rozdziale I pt. *Wprowadzenie w problematykę* autor stara się określić, co oznacza użyte w tytule pojęcie ponowoczesność oraz jakie znaczenie mieć może ono dla analiz socjologicznych (ze szczególnym uwzględnieniem socjologii religii i moralności). Podkreśla pokrewieństwo zachodzące między postmodernizmem i ponowoczesnością. Z pierwszym utożsamia on konkretny program filozoficzny<sup>2</sup>, drugie oznacza dlań nade wszystko „nową fazę rozwoju kulturowego” (s. 48). Ponowoczesność jest więc rozumiana przez J. Mariańskiego jako fakt społeczny i kulturowy, ściślej jako „pewne cechy społeczeństwa, które przekroczyło już określony próg rozwoju techniczno-cywilizacyjnego (społeczeństwo postindustrialne) i odchodzi w dziedzinie kultury od modelu społeczeństwa nowoczesnego” (s. 36).

Bez względu na to, czy *ponowoczesność* rozumieć będziemy jako zupełnie nową epokę w dziejach Europy, specyficzne przekształcenie modernizmu<sup>3</sup> czy też jako kolejną jego fazę<sup>4</sup> etapu historycznego rozwoju, na którym znajdują się obecnie społeczeństwa Zachodu, charakteryzuje kilka podstawowych cech: „radykalny pluralizm, nieograniczona różnorodność, fragmentaryczność, przypadkowość, prawo do inności (odmienności), dyssens (dissens), ambiwalencja, realizacja wolności na różne – jedna-

kowo ważne – sposoby” (s. 38). Fakt, iż wymienione cechy określają nie tylko świadomość nielicznej grupy intelektualistów (jak było to w epokach poprzednich), ale i świadomość potoczną uprawomocnia – zdaniem J. Mariańskiego - socjologiczną refleksję nad ponowoczesnością jako zjawiskiem społecznym i kulturowym (s. 25, 27).

Biorąc pod uwagę, iż zjawisko ponowoczesności zrozumiałe staje się jedynie w kontekście nowoczesności (ta zaś poprzez jej odniesienie do tego, co tradycyjne), nie więc dziwnego, iż jako punkt odniesienia autor omawianego dzieła przyjmuje model społeczeństw tradycyjnych, w których religie i Kościoły integrowały wszystkie dziedziny życia społecznego, w tym sferę codziennej moralności (s. 51-52). Społeczeństwo globalne poprzez swe instytucje wspierało działania Kościoła, ten zaś udzielał im moralnego wsparcia. Z punktu widzenia jednostki religia posiadała monopol na określanie ostatecznych uzasadnień życia. „Religia była do pewnego stopnia – jak pisze J. Mariański – jedyną propozycją światopoglądową i nie musiała konkurować z innymi systemami interpretacji życia oraz walczyć o uznanie społeczne swoich racji” (s. 54).

Wraz z modernizacją tradycyjny model struktury społecznej – łącznie z odpowiadającą mu pozycją Kościoła oraz kościelnie zorientowaną religijnością - ulega przekształceniu. Religia i Kościoły tracą pozycję monopolisty na tworzącym się rynku ostatecznych znaczeń. Rozwój pluralizmu społeczno-kulturowego oraz idącego za nim indywidualizmu, sprawia iż „również w sferze życia religijnego jednostka jest „zmuszona” do wybierania i budowania swojej indywidualno-biograficznej religijności” (s. 55). Religijność nie daje się już utożsamiać z kościelnością Kościoła zaś z instytucją „ponad” instytucjami. Wszystko to prowadzi do przekształceń w sferze moralnej, która ulega znacznemu uniezależnieniu od przekonań religijnych. „Ludzie odchodzą powoli od opinii, że wartość moralna człowieka utożsamia się z wyznawanym przez niego światopoglądem religijnym, a dobrymi w sensie moralnym mogą być tylko wierzący lub uczęszczający do kościoła” (s. 56). Nowoczesna i ponowoczesna świadomość jako produkt społeczno-ekonomicznych procesów modernizacyjnych staje się problemem dla tradycyjnych instytucji religijnych.

Szczegółowemu omówieniu cech charakteryzujących społeczeństwo ponowoczesne poświęcony został rozdział II recenzowanej pracy, pt. *Społeczeństwo między tradycją i ponowoczesnością*. Podstawową właściwością społeczeństw ponowoczesnych jest dyferencjacja społeczna, czyli wzajemne uniezależnianie się subsystemów społecznych, z których każdy rządzi się własną „logiką” – autor odwołuje się tu do teorii N. Luhmanna. Religia i Kościoły stając się jednymi z wielu subsystemów społecznych, tracą „moc” panowania nad pozostałymi. Jednostka zaś przechodząc od jednego do drugiego angażuje się w nie o tyle, o ile wymaga tego spełniana przez nią rola społeczna. Wielość i częsta nieprzystawalność ról powoduje, iż to nie one determinują jej tożsamość osobową, ale to co nosi wszystkie role.

„Własne „ja” staje się punktem odniesienia dla wszystkich doświadczeń wewnętrznych, otoczenie zewnętrzne traci na wyrazistości” (s. 66).

Wiąże się z tym proces deinstytucjonalizacji omawiany przez J. Mariańskiego jako kolejna cecha charakterystyczna dla społeczeństw ponowoczesnych. Proces ten oznacza: osłabienie legitymizacji jakiejś instytucji, odchodzenie od ekskluzywnych modeli interpretacji życia, osłabienie motywacji społecznej w zakresie przejmowania interpretacji życia i wzorów zachowań oraz rozbitcie społecznych mechanizmów kontroli, w ra-

mach których utrzymywany był w społeczeństwach tradycyjnych konformizm instytucjonalny (s. 71). W konsekwencji ład instytucjonalny staje się mało wiarygodny, a wraz z nim wszelkie urzędowe autorytety oraz tradycje. Przekształceniu podlega tradycyjna struktura rodziny oraz funkcja spełniana przez cielesność (seksualizm).

Konsekwencją deinstytucjonalizacji jest pluralizacja życia społecznego i kultury, oznaczająca istnienie wielości „konkurencyjnych grup społecznych, częściowo przenikających się, częściowo niezależnych od siebie” (s. 80). Skutkiem tak rozumianego pluralizmu jest pojawienie się ogromnego rynku wartości, na którym „handluje się” zgodnie z prawem podaży i popytu. Ponieważ zaś brak jest uniwersalnego kodu organizującego życie indywidualne i społeczne (co jest skutkiem społecznej dyferencjacji), przeto rzeczywistość zewnętrzna staje się problematyczna i chaotyczna. Akcent kładzie się więc nie tyle na to, co zewnętrzne, ile na to co wewnętrzne, na subiektywność. „Orientacja na doznania – jak pisze J. Mariański – określa sens życia” (s. 92). Społeczeństwo współczesne przekształca się w społeczeństwo doznań.

Korelatem społeczno-kulturowego pluralizmu staje się strukturalny indywidualizm, który oznacza, iż jednostka musi uznawać sama siebie za ostateczną instancję legitymizującą swe wybory i działania. „W ponowoczesności mamy do czynienia niemal z kultem tzw. samorealizacji i „bycia sobą”, z wyraźnym przesunięciem ku indywidualizacji stylów życia” (s. 98). Wiąże się z tym ściśle, koncentrowanie się uczestników życia społecznego na sferze osobistej, przy pomniejszeniu roli zobowiązań natury pozaosobistej, za czym idzie rozpad więzi społecznych. Autor recenzowanej pracy podkreśla, iż ponieważ wspomniane wyżej procesy społeczno-kulturowe są podstawowymi nośnikami zmian w religijności i więzi z Kościołem, przeto ich badanie jest ważnym zadaniem dla socjologii religii.

Rozdział III pt. *Religia i Kościół w perspektywie socjologicznej* wprowadza czytelnika w podstawowe problemy teoretyczne socjologii religii jako jednej z subdyscyplin socjologicznych. Autor zaznaczając, iż socjologia religii nie jest jedyną nauką o zjawisku religii, staje na stanowisku metodologicznego antyredukcjonizmu, które nie pozwala na ujmowanie rzeczywistości religijnej wyłącznie jako wytworu społecznego, a co za tym idzie na redukcowanie wszelkich badań nad nią do analiz socjologicznych. „Socjologia religii nie osiąga – pisze – i nie może osiągnąć całościowego poznania złożonego fenomenu religijności, wypowiada się jedynie o społecznym aspekcie tego zjawiska (wiera ma nie tylko wymiary społeczne, ale jest także – a może przede wszystkim – sprawą osobową)” (s. 130). Podkreślając poznawczą autonomię filozofii, psychologii oraz socjologii religii, stwierdza iż ta ostatnia zajmuje się nade wszystko „następstwami doświadczenia religijnego ujawniającymi się w relacjach i interakcjach społecznych oraz w określonym kontekście społeczno-kulturowym” (s. 132). J. Mariański ukazuje jednocześnie złożoność socjologicznych prób zdefiniowania zjawiska religii (przywołuje m.in. prace J. Wachy, E. Durkheima, H. Lubbeego, R. Otto, D. Pollacka, R.N. Bellaha, N. Luhmanna, Th. Luckmanna, P.L. Bergera, E. Spiro, M. Ossowskiej, F.X. Kaufmanna).

Ta część pracy omawia również przemiany jakie dokonały się w socjologii religii w ostatnich kilkudziesięciu latach, polegające na przejściu od paradygmatu sekularyzacji do paradygmatu indywidualizacji. W ramach pierwszego z nich (powszechnie przyjmowanego do lat sześćdziesiątych) „zakładano – stwierdza – nie tylko upadek

uczestnictwa w działaniach instytucji kościelnych, utratę wpływu religii na społeczeństwo, ale i zanik potrzeb religijnych, a w końcu samej religii” (s. 143). Teza sekularyzacyjna w swej skrajnej wersji (będącej nie tyle opisem społecznej rzeczywistości, ile zestawem postulatów w stosunku do niej) stosunkowo często wiązała się – zdaniem autora pracy – z sekularyzmem, tj. określonym systemem ideologicznym, nie tylko usprawiedliwiającym sekularyzację, ale i przyjmującym ją za cel i normę ludzkiego postępowania (s. 151). Celem rozwoju społecznego – w koncepcjach sekularnych – miało być powstanie społeczeństwa całkowicie bezreligijnego, w którym religia i moralność stałyby się dwiema niezależnymi od siebie sferami rzeczywistości. Teza sekularyzacyjna w wersji mniej skrajnej uznawała z kolei, iż sekularyzacja nie musi prowadzić do społeczeństwa bez religii, może oznaczać natomiast tendencję do prywatyzacji i indywidualizacji życia religijnego.

W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ta ostatnia teza staje się zresztą coraz bardziej popularna. Nicią przewodnią jej dociekań jest stwierdzenie, iż przemiany jakim ulega społeczeństwo współczesne, polegają nie tyle na przechodzeniu od religijności do bezreligijności, ile od religijności kościelnej do religijności pozakościelnej. W związku z tym – co podkreśla J. Mariański – socjologowie religii mówią nawet o specyficznej desakralizacji dokonującej się zarówno w ramach religijności kościelnej (rzadziej), jak i poza kościelnej (częściej). Autor recenzowanej pracy wskazuje tu na dzieła m.in.: Th. Luckmanna, K. Gabriela, P.M. Zulehnera, S. Martellego, P.L. Bergera, U. Altermatta, F.X. Kaufmanna, R. Starka, W. Bainnbridge’a.

Konsekwencją procesów prywatyzacji oraz indywidualizacji sfery religijnej jest z jednej strony, tworzenie się nowych ruchów religijnych, które stosunkowo często posiadają charakter nie tylko nie-kościelny, ale i nie-chrześcijański. Stają się one „alternatywami wobec religii oficjalnych i instytucjonalnych oraz wobec dominującej kultury” (s. 167), co świadczyć może, iż „tradycyjne Kościoły nie były zdolne zaspokoić niepokojów, nadziei, dążeń osobistych i społecznych wielu ludzi współczesnych” (s. 171). Autor - jako przykład takiej religijnej alternatywy - omawia, upowszechniającą się od lat siedemdziesiątych, ideologię New Age. Z drugiej strony, modernizacja społeczeństwa prowadzi do odnowienia ruchów fundamentalistycznych, które ujawniają się na gruncie wszystkich religii monoteistycznych. W ramach katolicyzmu autor wskazuje na przykład „dewocyjnego” katolicyzmu polskiego oraz tradycjonalizmu arcybiskupa M. Lefebvre’a. Genezy odnowienia się ruchów fundamentalistycznych autor recenzowanej pracy upatruje w chaosie aksjologicznym współczesnych społeczeństw, w lęku o przetrwanie religii i własnej religijności. Źródłem zarówno nowych ruchów religijnych, jak i ruchów o charakterze fundamentalistycznym jest więc protest przeciwko nowoczesności (s. 177).

*Przemiany społeczne a religia i Kościół* są przedmiotem rozważań IV rozdziału recenzowanej pracy. Zdaniem J. Mariańskiego w warunkach dyferencjacji społecznej, związanej z polityczną i ekonomiczną modernizacją społeczeństwa rozwija się segmentalizacja i pluralizacja życia codziennego. W wyniku tych procesów Kościoły utraciły bądź tracą swój dotychczasowy monopol w zakresie kształtowania ludzkiego życia, orientacji wartościujących, etyki itp. stając się jednym z wielu segmentów społeczeństwa. musząc rywalizować z innymi instytucjami wywierającymi wpływ na jednostki i społeczeństwo.

Deinstytucjonalizacja religijności nie oznacza upadku czy zaniku religii lecz przemianę form, w jakich się ona ujawnia. Współcześnie – jak pisze autor – religijność rzadziej urzeczywistnia się instytucjonalnie, częściej jest przeżywana w wyniku indywidualnych decyzji (w wymiarach subiektywnych) poza instytucją religijną. Oznacza to zmniejszanie się skuteczności przekazu orientacji, wartości, norm i wzorów zachowań religijnych, które stają się sprawą wyboru i decyzji. W praktyce dochodzi zatem do rozluźnienia więzi między religijnością i kościelnością. Jednak zdaniem niektórych socjologów doświadczenie religijne przejawiające się w różnych formach wyrazu, gdy pojawia się w społeczno-kulturowym kontekście, podlega procesom reinstytucjonalizacji, czyli faktyczne procesy instytucjonalizacji przeplatają się ustawicznie z procesami deinstytucjonalizacji.

Następny czynnik (pluralizm społeczno-kulturowy) oznacza, że ludzie współcześni żyją w społeczeństwach zróżnicowanych pod względem światopoglądowym i pluralistycznych w zakresie postaw religijno-moralnych. W takiej sytuacji społeczeństwo staje się „społeczeństwem radykalnego wyboru”. Pluralizm społeczno-kulturowy – według J. Mariańskiego – powoduje relatywizację kościelności poprzez powstawanie alternatywnych orientacji życiowych, które powodują że „przeciętny” człowiek nie będąc w stanie samodzielnie i w sposób dojrzały wybierać, łatwo popada w relatywizm i sceptycyzm. W społeczeństwie pluralistycznym istnieje rynek różnych religii, ideologii i filozofii życia i to jednostka wybiera, jak chce żyć i do jakiego Kościoła chce należeć. Dominującą formą społeczną staje się chrześcijanin selektywny, który jedne przykazania zachowuje a inne niewygodne dla niego odrzuca. Doprowadza to do tego, że w kwestiach moralnych, szczególnie na płaszczyźnie życia małżeńsko-rodzinnego, obserwuje się dystans a nawet sprzeciw wobec stanowiska własnego Kościoła. Zdaniem J. Mariańskiego „radykalizacja religijnego pluralizmu ma przynajmniej dwa aspekty: z jednej strony rozwijają się nowe nurty i ruchy religijne, niezależne od zinstytucjonalizowanych modeli chrześcijańskich; z drugiej - religijność traci swoje oparcie w strukturach ugruntowanych w grupach społecznych i w całym społeczeństwie. Religijność kościelna jest ustawicznie w odwrocie, staje się w społeczeństwach pluralistycznych „sprawą” mniejszości jako jedna spośród wielu ofert i propozycji, zwłaszcza w wielkich aglomeracjach miejskich” (s. 230). Doprowadza on jednak do niepewności, lęku, poczucia bezsensu życia oraz prowadzi do szukania całościowego sensu we wszelkiego rodzaju ruchach fundamentalistycznych.

Ostatnim analizowanym czynnikiem typowym dla ponowoczesności jest religijna indywidualizacja, która – jak pisze autor – „oznacza z jednej strony uwolnienie się spod wpływów konwencjonalnych więzi religijnych (np. rozpad zamkniętych, wyznaniowych środowisk społecznych), z drugiej zaś strony „odczarowanie” dotychczasowych sposobów wyjaśniania i interpretacji życia oraz poszerzenie wyborów w zakresie orientacji życiowych.”(s.232). Strukturalna indywidualizacja jest ściśle związana z subiektywizacją i autonomizacją życia religijnego. Te procesy przyczyniają się do odchodzenia od zinstytucjonalizowanej kościelnie religii chrześcijańskiej. Można zatem powiedzieć, że strukturalna indywidualizacja oznacza większe pole indywidualnych decyzji (tzw. prywatyzacja decyzji). Religijność objęta takim procesem staje się religijnością pozakościelną która jest osobistą sprawą i tajemnicą człowieka (nie ujawnia się ona w zewnętrznym życiu społecznym). Strukturalny indywidualizm – zdaniem

J. Mariańskiego – swoje pełne odzwierciedlenie znajduje w moralności. Taka zindywidualizowana moralność, wolna od przestrzegania przepisów prowadzi do życia w świecie opcji (nieustannych wyborów), a nie wartości i norm. Człowiek próbuje decydować o dobru i złu, czyli o wartościach moralnych, kierując się kryteriami indywidualnymi lub stworzonymi ciągle przez różne grupy społeczne. W takiej sytuacji według autora recenzowanej pracy zanika uniwersalna prawda moralna, której miejsce zajmuje subiektywna autentyczność, gdzie łatwo usprawiedliwić lub potępić prawie wszystko.

Wymienione czynniki – jak konkluduje J. Mariański – pozwalają wyjaśnić dokonujące się procesy przemian w religijności i kościelności we współczesnym świecie. Procesy te do pewnego stopnia oddziałują negatywnie na religijność i kondycję moralną ludzi, ale i mogą przyczynić się do ponownego odkrywania wiary, która niekoniecznie musi objawiać się w formie zinstytucjonalizowanej religii.

Rozdział V pt. *Kościół ludowy w nowym kontekście społeczno-kulturowym* ukazuje jak, omówione wcześniej procesy (dyferencjacja społeczna, deinstytucjonalizacja, pluralizacja społeczno-kulturowa i strukturalna indywidualizacja) zagrażają strukturze i funkcjom Kościoła ludowego. Autor zaczyna od charakterystyki jego modelu, który w kulturze chrześcijańskiej został opisany przez E. Troeltscha i M. Webera, przechodząc następnie do omówienia krytyki, której jest on poddawany. Jej przedmiotem są centralistyczne struktury Kościoła, które według części badaczy – utraciły swoją wiarygodność, podobnie jak i inne systemy centralistyczne. Ponadto dotyczy ona również nadmiernego akcentowania elementów instytucjonalnych, tego iż Kościół jest Kościołem z „metryki”, Kościołem klerykalnym, w którym wierni są nie mają wiele do powiedzenia w sprawach jego dotyczących, Kościołem, w którym główną rolę odgrywają rytuały i praktyki zwyczajowo-kultowe. Następnie J. Mariański przechodzi do przemian Kościoła ludowego zadając dwa podstawowe pytania: czy Kościół ludowy zmierza nieuchronnie w stronę Kościoła z wyboru? oraz czy w krajach zachodnich mamy do czynienia z procesami odkościelnienia, czy też z procesami dechrystianizacji?

Teza o przejściu Kościoła ludowego do Kościoła z wyboru lansowana jest od końca lat sześćdziesiątych w niektórych kręgach socjologów i pastoralistów zachodnich. Jednak według badań socjologicznych pomimo, że liczba aktywnych członków Kościoła zmniejsza się, to równocześnie wzrasta aktywność tych, którzy w Kościele pozostali. Nie można więc mówić o zerwaniu z tradycją, czy o końcu Kościoła ludowego. J. Mariański podaje za szwajcarskim psychologiem G. Schmidtchenem cztery scenariusze ewolucji religijno-kościelnej we współczesnym świecie. Dwa pierwsze zakładają zanikanie Kościoła ludowego, dwa następne modyfikację Kościoła ludowego. Według opinii niektórych socjologów i pastoralistów można równolegle budować obydwie formy społecznego funkcjonowania Kościoła: ludowego i wspólnotowego, który może być wzmocnieniem tego pierwszego. Szansą dla Kościoła ludowego może być odnowa parafii, która jest czymś więcej niż tylko jednostką organizacyjną Kościoła instytucjonalnego. Zatem pytanie o przyszłość Kościoła ludowego jest kwestią ryzykowną i nie należy do socjologa. Zdaniem J. Mariańskiego Kościół musi być do pewnego stopnia solidarny z ponowoczesnym społeczeństwem, co nie oznacza, że powinien korygować wszelkie decyzje według wymagań opinii publicznej. Wolny rynek niesie bowiem określone niebezpieczeństwa dla Kościoła, ale również i szanse.

*Religijność postmodernistyczna* jest przedmiotem rozważań ostatniego rozdziału książki. Ścisłe zdefiniowanie religijności postmodernistycznej jest – zdaniem J. Mariańskiego – na razie niemożliwe. Według autora „religijność postmodernistyczna jest eklektyczną składanką z dowolnie wybranych części heterogenicznych kultur religijnych i systemów myślowych, aż po granice niespójności światopoglądowej (...) Religijności postmodernistycznej nie można oceniać pod kątem religijności dysfunkcyjnej czy wręcz patologicznej. Jest ona przejawem religijności wielopostaciowej, zjawiska wielorako uwarunkowanego i kumulującego się, podatnego na różne scenariusze rozwoju” (s. 315 i 319). W dalszej części rozdziału autor omawia badania empiryczne nad religijnością postmodernistyczną przeprowadzone w 1991 roku przez niezależnego badacza społecznego H. Barza. Studium socjologiczne Barza oparte zostało na funkcjonalnym rozumieniu religii według koncepcji Th. Luckmanna i było pierwszą próbą empirycznej weryfikacji – sformułowanej jeszcze w latach sześćdziesiątych – teorii „niewidzialnej religii”. Dotychczasowe badania socjologiczne przedstawiały zewnętrzne przejawy przemian religijności, tj. odchodzenie od Kościoła, spadek frekwencji uczestnictwa we mszy świętej, kryzys moralności seksualnej i małżeńsko-rodzinnej. Natomiast studium Barza pokazuje głębsze pokłady zmian w religijności i jej uwarunkowania. W rezultacie dochodzi do wniosku, iż nie można zawężać religijności do form chrześcijańskich, a tym bardziej do kościelności. Religijność pozakościelna nie jest bowiem jeszcze areligijnością.

Badanie religijności postmodernistycznej (w tym pozakościelnej) jest trudne, ponieważ dotąd nie zostały wypracowane procedury zarówno metodologiczne, jak i teoretyczne. W socjologii religii najczęstszym układem odniesienia w badaniach nad religijnością jest model instytucjonalny, rzadziej środowiskowy (instytucjonalno-społeczno-kulturowy), a zupełnie marginesowo układ osobowo-subiektywny. Ten ostatni – według J. Mariańskiego – jest najbardziej użyteczny do badania religijności postmodernistycznej (w tym pozakościelnej). Dlatego autor proponuje, aby w fazie rozpoznania tego zjawiska stosować raczej metody badawcze jakościowe niż ilościowe, chociaż optymalną strategią byłoby połączenie obydwu podejść.

Recenzowana praca odnosi się (jak wskazuje choćby jej tytuł) do religii i Kościoła między tradycją a ponowoczesnością. Autor przyjmuje więc – jako podstawę analizy przemian religijności – schemat teoretyczny oparty na dwóch modelach (typach idealnych), z których pierwszy określa *terminus a quo*, drugi zaś *terminus ad quem*. W takim ujęciu socjologowie przeważnie koncentrują się na opisie cech i elementów obu typów krańcowych.<sup>5</sup> W recenzowanym tomie brak jest jednak bardziej szczegółowego określenia cech charakteryzujących społeczeństwo tradycyjne i odpowiadającej mu religijności, co powoduje, iż de facto mamy do czynienia nie tyle z analizą przemian społeczno-religijnych między tradycją a ponowoczesnością, ile z charakterystyką społeczno-religijną samej ponowoczesności.

Być może wspomniane wyżej niedocенienie przez autora konieczności opisu społeczeństwa tradycyjnego wraz z odpowiadającą mu religijnością spowodowało, iż brak w pracy określenia czynników powodujących samo zjawisko modernizacji, które przyczyniły się do powstania społeczności typu ponowoczesnego (np. sekularyzacyjne wątki w judaizmie i katolicyzmie, racjonalizacja myślenia religijnego w protestantyzmie, towarzysząca mu racjonalizacja pracy w przemyśle i organizacjach biurokra-



tycznych). To zaś ukazuje religię jako zjawisko jednostronnie zależne od niereligijnej rzeczywistości społecznej. Podczas, gdy wśród autorów, na których powołuje się J. Mariański (np. P.L. Begera i Th. Luckmanna) związek religii i społeczeństwa ma charakter dialektyczny.

Ponadto przyjęta w recenzowanej pracy metoda polegająca na skrótowym referowaniu stosunkowo dużej liczby teorii odnoszących się do przemian religijności sprawia, iż poznajemy jedynie ich fragmenty nie znając szerszego kontekstu teoretycznego, z którego pochodzą. To z kolei powoduje, iż wiemy wprawdzie „że” poszczególni autorzy prezentują inne stanowiska w tych samych sprawach (choćby tak fundamentalnych jak: istnienie lub nie istnienie społeczeństwa ponowoczesnego i ponowoczesnej religijności), ale nie wiemy „dlaczego” posiadają oni takie a nie inne poglądy.

Zauważyć należy również, iż J. Mariański opisując jedynie różnorodne koncepcje socjologiczne przyczynia się do tego, iż czytelnik nie wie dlaczego – choć wielu badaczy społecznych uważa to za niestosowne (o czym sam wspomina<sup>6</sup>) – autor omawianej pracy stale używa terminów ponowoczesność lub postmodernizm. Inaczej mówiąc, brak jasnego rozstrzygnięcia tego, czy ponowoczesność jest czymś nowym w stosunku do nowoczesności, czy tylko jej fazą lub wręcz nowoczesnością inaczej tylko nazwaną powoduje, iż czytelnik zastanawia się nad sensownością samego tytułu pracy. Biorąc bowiem pod uwagę, iż cechy które charakteryzować mają społeczeństwo ponowoczesne opisywane były już przez klasyków socjologii (choćby Comte’a, Spencera, Durkheima, Tönniesa i Webera), analizujących wszak społeczeństwo między tradycją a nowoczesnością (nie zaś między nowoczesnością a ponowoczesnością), takie wątpliwości mogą okazać się uzasadnione.

Wybór pojęcia „ponowoczesny” usprawiedliwiony byłby wówczas, gdyby nowe cechy społeczeństwa, które określałby ten termin wymagały zastosowania specyficznej aparatury pojęciowej i badawczej ze względu na przemianę samego społeczeństwa<sup>7</sup>. To właśnie stanowi argument przemawiający za zastąpieniem pojęcia nowoczesność terminem ponowoczesność w koncepcji Z. Baumana, który wprowadził je do „zasobu wiedzy” teoretyków kultury i społeczeństwa.<sup>8</sup>

W stosunku do religijno-moralnego wymiaru ponowoczesności J. Mariański de facto sugeruje konieczność stosowania na szerszą skalę badań jakościowych (zdominowanych w klasycznej empirycznej socjologii religii przez badania typu ilościowego)<sup>9</sup>. Powołuje się jednocześnie na badania H. Barza jako swoisty wzorzec<sup>10</sup>. Biorąc jednak pod uwagę, iż ich teoretycznym kontekstem jest koncepcja „niewidzialnej religii” Th. Luckmanna (posługującego się wszak pojęciem nowoczesności i modernizmu), którego nacisk na konieczność stosowania badań jakościowych wynika nie tyle ze zmian, jakie zaszły w strukturze społecznej, ile z przekonania o zasadniczej błędności socjologii zorientowanej kościelnie, przeto związek metody jakościowej i społeczeństwa ponowoczesnego nadal pozostaje niejasny. Tak więc J. Mariański pozostawia czytelnika w rozterce:

– czy powoływanie się na badania jakościowe H. Barza jest oznaką pojmowania zjawiska ponowoczesności – przez autora pracy – jako nowoczesności inaczej tylko nazwanej (co jednak zawarte jest w recenzowanej pracy jedynie *implicite*, a więc stanowi – poprzez swoją nieostrość – pewien brak w pracy);

– czy też brak w pracy jasnego określenia stosunku nowoczesności i ponowoczesności jest oznaką swoistego „chaosu” teoretycznego, który jest być może cechą społeczeństwa ponowoczesnego<sup>11</sup>, lecz w nauce uznany powinien być za niekonsekwencję teoretyczną która z kolei byłaby pewnym niedociągnięciem recenzowanej pracy.

Na uwagę zasługuje próba wszechstronnego ujęcia omawianych problemów, bowiem J. Mariański nie ogranicza się do przedstawienia poglądów jednego autora, lecz sięga również do dorobku wielu teoretyków i badaczy. Świadczy to o dążeniu do otwartości, nie zamykaniu się w wąskiej, jednostronnej analizie problemów i ukazuje rzeczywistość w całej jej złożoności. Ujęcie takie wymaga sporego wysiłku intelektualnego i dużej erudycji autora. Choć jak wynika to z powyższych uwag, czytelność pracy poprawiłoby większe uporządkowanie przedstawianych teorii.

Ważnym wkładem recenzowanej pracy jest podjęcie zagadnień metodologicznych. J. Mariański dochodzi do słusznego wniosku, że we współczesnej socjologii religii nie można preferować jednej metody jako najlepszej i najskuteczniejszej, ponieważ zbyt złożony jest przedmiot badań. We współczesnej socjologii religii stosowanymi metodami badawczymi są zarówno standaryzowane metody ilościowe (kwestionariusz ankiety, kwestionariusz wywiadu), jak również metody jakościowe (m.in. tematycznie zorientowane wywiady narracyjne, wywiady otwarte, wywiady biograficzne, itp.), które zdaniem autora są bardzo potrzebne i bardziej przydatne w opisywaniu nowych procesów przemian. Nie oznacza to oczywiście odrzucenia technik standaryzowanych, tylko „ umiejętne połączenie obydwu podejść, traktowanych jako komplementarne procedury tego samego procesu poznawczego, których celem byłoby lepsze zrozumienie i wyjaśnienie mechanizmów życia religijnego” (s. 328). To, jaka metoda w jakichś badaniach jest efektywniejsza, zależy od skonkretyzowanego przedmiotu badań i dlatego konkretne badania rozstrzygają na rzecz tej czy innej techniki badawczej (podobnie jest z metodami i technikami opracowywania uzyskanych już danych).

Interesujący materiał empiryczny został przedstawiony w rozdziale IV pt. *Przemiany społeczne a religia i Kościół*, który znacznie podnosi wartość teoretyczną recenzowanej książki. Autor zestawiał tutaj dane empiryczne dotyczące takich procesów jak deinstytucjonalizacja a religia (m.in. religijna samoocena w Europie, uczestnictwo w nabożeństwach i mszach niedzielnych, zaufanie do instytucji Kościoła), czy pluralizm społeczno-kulturowy a religia (m.in. akceptacja prawd wiary chrześcijańskiej i twierdzenia o reinkarnacji, aprobata aborcji w konkretnych sytuacjach). Materiał ten pozwala lepiej zrozumieć analizowane w tym rozdziale zagadnienia.

Niewątpliwą zaletą tej książki jest to, że napisana jest dla szerszej rzeszy odbiorców, nie tylko dla profesjonalistów. Przystępność treści pozwala przypuszczać, że stanie się ona podręcznikiem wykorzystywanym nie tylko na zajęciach z socjologii religii, ale także okaże się pomocna na innych zajęciach prowadzonych na kierunku socjologia.

Wreszcie najistotniejszym faktem jest ukazanie się tej pozycji na rynku księgarskim. Recenzowana książka zapełnia lukę w dziedzinie syntez socjologicznych, szczególnie z zakresu socjologii religii.

Na zakończenie powyższych uwag pragniemy podkreślić, że wysuwane tu zastrzeżenia oraz odmienne od autora punkty widzenia nie umniejszają zasadniczo, w naszym przekonaniu, wysokiej wartości poznawczej i ogólnego poziomu metodologicznego omawianej pracy, która zawiera wiele interesujących informacji i wątków

problemowych pobudzających do refleksji. Książka ta jest próbą przedstawienia ważnej społecznie dziedziny wiedzy i życia, toteż niezależnie od wszelkich uwag stanowi znaczący wkład w rozwój polskiej socjologii religii.

### Przypisy:

<sup>1</sup> W tym kontekście wypada wymienić następujące prace: Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie plockim w warunkach industrializacji, Poznań 1984; Moralność w procesie przemian..Szkice socjologiczne, Warszawa 1990; Kondycja religijna i moralna młodych Polaków, Kraków 1991; Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne, Warszawa 1991; Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych. Lublin 1993.

<sup>2</sup> Reprezentowany m.in. przez J. Baudrillarda, Z. Baumana, G. Deleuzego, J. Derridy, M. Foucaulta, J.F. Lyotarda, O. Marquarda, R. Rortyego, G. Vattimo czy W. Welscha. Dodać należy, iż autor recenzowanej pracy nie tylko wymienia przedstawicieli filozoficznego postmodernizmu, ale także pokrótce omawia ich poglądy.

<sup>3</sup> J. Mariański wymienia w tym kontekście nazwiska: N. Luhmanna, J.F. Lyolarda, A. Toynbeego, D. Bella, A. Giddensa, P.M. Zuhlenera, K. Gabriela, U. Becka, G. Schulza, Z. Baumana, S. Morawskiego, A. Jawłowskiej, A. Finkielrauta, B.S. Turnera i S. Martelliego.

<sup>4</sup> Według autora opracowania stanowisko takie zajmują m.in. J. Baudrillard, F.X. Kaufmann, P.L. Berger, Th. Luckmann.

<sup>5</sup> Por. Wł. Piwowarski, Ewolucja środowiska wiejskiego - problemy i hipotezy przemian religijności, w: Wł. Piwowarski, Socjologia religii, Lublin 1996, s. 281.

<sup>6</sup> Por. s. 28-34 recenzowanej pracy.

<sup>7</sup> Możliwość taką dopuszcza J. Mariański w recenzowanej pracy, choć zachowuje w stosunku do niej daleko idący dystans. Por. s. 27.

<sup>8</sup> Por. s. 28 recenzowanej pracy.

<sup>9</sup> Por. s. 327-328 recenzowanej pracy.

<sup>10</sup> Na temat badań H. Barza autor interesującej nas pracy pisał kilkakrotnie, por. choćby: Religijność między nowoczesnością i ponowoczesnością, „Przegląd Religioznawczy” 1995, nr 2, s. 55-72; Religijność pozakościelna i sposoby jej badania, „Przegląd Religioznawczy” 1994, nr 1, s. 39-40.

<sup>11</sup> Por. E. Tarkowska, Chaos kulturowy albo o potrzebie antropologii raz jeszcze, w: Kulturowy wymiar przemian społecznych, pod red. A. Jawłowskiej, M. Kempnego i E. Tarkowskiej, Warszawa 1993, s. 34-35; Z. Bauman, Dwa szkice o moralności ponowoczesnej, Warszawa 1994, s. 44-54.

Artur Grzesik  
Paweł Grygiel