

JULIUSZ IWANICKI
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Paradygmat Weberowski w myśli religioznawczej Petera Bergera

Uwagi wstępne

Dorobek religioznawczej myśli Weberowskiej ma postać heterogeniczną. Choć Maxowi Weberowi częściej przypisuje się zasługi pionierskie i badawcze w takich dyscyplinach, jak: socjologia, historia, ekonomia, prawo czy nawet politologia, to wydaje się, że jego osiągnięcia naukowe z zakresu religioznawstwa stanowią jeden z najbardziej interesujących i najważniejszych fragmentów jego twórczości. Trudno też nie odnieść wrażenia, że właśnie religia, jako jedna ze sfer życia społecznego, była dla Webera jednym z zagadnień najbardziej przyciągających uwagę. Wskazują na to tytuły i podtytuły najważniejszych dzieł, jak znana *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, monumentalna (i nieskończona) *Etyka gospodarcza religii światowych* (w której znajdują się analizy judaizmu, hinduizmu i buddyzmu oraz taoizmu i konfucjonizmu) czy *Szkice z socjologii religii*¹.

Również pozostałe dzieła Maxa Webera, nominalnie poświęcone innym zagadnieniom, zawierają liczne odniesienia do problemów religioznawczych. W *Gospodarce i społeczeństwie* jest bardzo ważny rozdział V, w którym autor analizuje typy religijnych stosunków wspólnotowych, przekrojowo omawiając w kolejnych podrozdziałach takie kwestie z zakresu historii religii, jak: szamanizm, totemizm, politeizm, monoteizm, religijność intelektualistów, problem teodycei, zagadnienia soteriologiczne oraz etykę religijną różnych kościołów i wyznań.

Główną tezę artykułu stanowi stwierdzenie, że w naukach religioznawczych istnieje paradygmat Weberowski, który miał istotny wpływ na myśl amerykańskiego badacza z zakresu nauk społecznych – Petera Bergera. W pierwszej części zostanie przedstawiona szkicowa rekonstrukcja paradygmatu Weberowskiego, a w drugiej i trzeciej – jego wpływ na Petera Bergera.

¹ M. Weber, *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Kraków 2006.

Elementy paradygmatu Weberowskiego w naukach religioznawczych

W ważnym tekście Maxa Webera pt. *Polityka jako zawód i powołanie* pojawia się koncepcja dychotomii pomiędzy etyką przekonań a etyką odpowiedzialności. Pierwszą z nich Weber ilustruje, odwołując się do chrześcijańskiego przykładu religioznawczego: „Kazanie na Górze – innymi słowy: absolutna etyka Ewangelii – to poważniejsza sprawa niż sądzą ci, którzy chętnie dziś cytują owe przekonania. Z nią nie ma żartów. Dotyczy jej to, co powiedziano o przyczynowości w nauce: to nie jest dorożka, którą można dowolnie zatrzymać, by wedle uznania wsiadać i wysiadać. Tylko wszystko albo nic, taki właśnie jest jej sens (...). A więc na przykład bogaty młodzieniec: »odszedł zasmucony, miał bowiem majątności wiele«. Przykazanie Ewangelii jest bezwarunkowe i jednoznaczne: oddaj co masz – po prostu wszystko. Polityk powie: żądanie społecznie bezsensowne, dopóki nie zostanie przeforsowane przez wszystkich”².

Uzasadniając etykę przekonań na przykładzie chrześcijańskiej Ewangelii, M. Weber pisał: „Kto chce działać według etyki Ewangelii, niech powstrzyma się od strajków (...) przede wszystkim niech nie mówi o »rewolucji«. Albowiem ta etyka nie naucza chyba, że właśnie wojna domowa jest jedyną prawomocną wojną. Postępujący według Ewangelii pacyfista nie przyjmie broni albo ją odrzuci (...) z etycznego obowiązku, aby położyć kres wojnie – tej i każdej innej. Polityk powie: jedynym środkiem służącym zdyskredytowaniu wojny w dającej się przewidzieć przyszłości byłby pokój oparty na *status quo*”³.

Weberowska interpretacja Ewangelii odsłania jej aspekt pacyfistyczny. Jest to zgodne z niektórymi współczesnymi odczytaniem religijnej myśli ewangelicznej, szczególnie protestanckimi, np. w teologii politycznej Martina Luthera Kinga⁴. Istnieją jednak również interpretacje religijne chrześcijaństwa w duchu niepacyfistycznym, np. teologia wyzwolenia, której rzecznicy wyciągają ze spuścizny ewangelicznej zupełnie odmienne wnioski: „Tylko radykalne zerwanie ze *status quo*, to jest głęboka przemiana systemu opartego na własności prywatnej, dojście do władzy klasy wyzyskiwanej oraz rewolucja społeczna, która zniosłaby istniejące zależności, może doprowadzić do zmiany i do stworzenia nowego społeczeństwa, społeczeństwa socjalistycznego”⁵.

Weber zapewne nie zgodziłby się z teologią wyzwolenia, mimo to niektórzy badacze zaliczają go do prekursorów tzw. teologii politycznej. Weberowska socjologia rozumiejąca, jak twierdzi Merio Scattola, „ustanowiła bezpośredni związek między doktry-

² M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Kraków 1998, s. 100-101.

³ Tamże, s. 101.

⁴ Zob. K. Brzechczyn, *Idea niestosowania przemocy w teologii politycznej Martina Luthera Kinga*, w: R. Bäcker, J. Marszałek-Kawa, *Między otwartą a domkniętą myślą polityczną. Szkice o najnowszej refleksji politycznej*, Toruń 2006, s. 113-121.

⁵ G. Gutierrez, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, Warszawa 1976, s. 35-36, cyt. za: G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, Warszawa 2010, s. 103; A. Jocz, *Teologia wyzwolenia* (hasło), w: *Zarys encyklopedyczny religii*, Z. Drozdowicz (red.), Poznań 1991, s. 352-356.

nami teologicznymi a formami politycznymi, czyniąc z religii jedną z fundamentalnych sił w tworzeniu nowożytnego świata”⁶. Interesujące jest, że Weber jest obecnie interpretowany także w duchu konserwatywnym. Według Zdzisława Krasnodębskiego, niemiecki myśliciel nie wierzył w oświeceniowe nowoczesne ideologie społeczne, takie jak liberalizm i socjalizm, gdyż liberalizm nie docierał do mas, a socjalizm pozbawiał nowożytny ascetyzm składnika religijnego⁷.

Jako inny przykład aktualnego w religioznawstwie składnika Weberowskiego dorobku można przytoczyć pojęcie charyzmy. Zdaniem Stanisława Andreskiego, „Weber charakteryzował charyzmę jako zdolność do wzbudzenia wiary, wierności i posłuszeństwa, która nie opiera się na prawie lub obyczajach, a więc stanowi swoiste przeciwieństwo władzy zinstytucjonalizowanej”⁸. Piotr Sztompka zaznacza jednak, iż Weberowska kategoria charyzmy nie musi mieć postaci trwałej ani permanentnej: „Max Weber opisywał przejście władzy charyzmatycznej w legalną, co określał jako rutynizację charyzmy. Charyzma rodzi się, gdy powstają pewne warunki społecznego rezonansu dla osobistych walorów jakiejś osoby. Ale charyzma znika, gdy warunki te ulegają zmianie. Jest relacją płynną i zmienną”⁹. Kamil Kaczmarek twórczo aplikuje tę kategorię charyzmy do przypadków współczesnych guru w nowych ruchach religijnych, na przykładzie wspólnoty Kundalini, która rozwijała się w Polsce od lat osiemdziesiątych XX wieku¹⁰.

Inni współcześni badacze tradycji weberowskiej wskazują takie istotne obszary badawcze w obrębie tego paradygmatu, jak: historia ascetycznego protestantyzmu oraz jego wkład w nieekonomiczne sfery, historia humanistycznego racjonalizmu oraz historia nowoczesnej nauki i techniki i ich związki z etyką¹¹.

Zbigniew Drozdowicz wymienia dwa istotne założenia myśli Weberowskiej: badanie zjawisk społecznych w szerokiej perspektywie kulturowej i badanie zjawisk w ich historycznej zmienności (historyzm). Do tej tradycji należy również znana metoda typologizacji. W świetle metody typologizacji można wspomniane pojęcie charyzmy uszczegółowić, wyróżniając charyzmę wojownika, szamana i literata. Weber wskazywał także na panowanie charyzmatyczne o charakterze autentycznym i nieautentycznym¹². W paradygmacie Webera charyzma stanowiła przykład typu idealnego. Innym tego rodzaju przykładem jest kategoria biurokratyzacji. P. Sztompki wyróżnia następujące właściwości czystego modelu biurokracji (nieistniejący w takiej postaci w rzeczywistości): drabina biurokratyczna, podział funkcji, wydzielony zakres kompetencji urzędów, uniwersalistyczne

⁶ M. Scattola, *Teologia polityczna*, Warszawa 2011, s. 173.

⁷ Z. Krasnodębski, *Max Weber*, Warszawa 1999, s. 99.

⁸ S. Andreski, *Maxa Webera ośnieniami i pomyłkami*, Warszawa 1992, s. 142, cyt. za: K. Kaczmarek, *Guru – uczniowie – wspólnota*, Poznań 2010, s. 27.

⁹ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2004, s. 380.

¹⁰ Zob. K. Kaczmarek, *Guru...*, cyt. wyd.

¹¹ Z. Drozdowicz, *Religia i religijność w ujęciu M. Webera, w: O racjonalności w religii i religijności (raz jeszcze)*, Poznań 2010, s. 32.

¹² Tamże, s. 40.

kryteria rekrutacji, rejestrowanie wszelkich stosunków w relacji urzędnik – petent, depersonalizacja stosunków urzędnik – petent¹³.

Jedną z najważniejszych kategorii pojęciowych u M. Webera było, zdaniem Z. Drozdowicza, pojęcie racjonalizacji. Był jednak z nim pewien zasadniczy problem: „Problem z weberowskimi »racjonalnościami« i »racjonalizacjami« nie tylko w tym, że nadaje on tym pojęciom istotnie różniące się znaczenia, a nawet nie tylko w tym, że z tych znaczeń nie sposób jest ułożyć uporządkowanej logicznie całości, ale także w tym, że raz traktuje je opisowo, innym razem normatywnie i przypisuje im status takich typów idealnych, które albo wyrażają ogólne tendencje, ogólne zasady, generalne motywy czy generalne intencje, albo też – w ujęciu normatywnym – zachęcają do podjęcia określonego typu działań. Wszystko to sprawia, że Weberowskie ujęcie tego, co w życiu społecznym »racjonalne« i to, co »irracjonalne« znajduje się w skomplikowanym związku jednoczesnego dopełniania się i wykluczania”¹⁴.

Dorobek tradycji weberowskiej trudno więc ująć w jakąś jedną wyraźną formułę czy jednoznaczną tezę. Metody, jakie stosował M. Weber, są bowiem złożone, a materiał historyczno-empiryczny, na którym pracował, ogromny. Tym samym niezwykle wysoko postawił poprzeczkę kolejnym religioznawcom.

Badania Petera Bergera w świetle paradygmatu Weberowskiego

Pomimo tych trudności w XX wieku pojawili się badacze kontynuujący dorobek i zadania Weberowskiej tradycji religioznawczej. Jednym z najbardziej znanych jest Peter Berger. Jego dokonania można podzielić na kilka faz.

We wczesnej fazie, w latach 60., ogłosił on kilka prac. W jednej z nich pt. *Zaproszenie do socjologii*, odwołując się do socjologii religii, wskazuje na konieczność interdyscyplinarności, jaka powinna cechować badacza tej dziedziny. Jego słowa w pewnym sensie wpisują się w paradygmat Weberowski: „jesteśmy skłonni przyznać, że istotnie wiele z tego, co dziś uchodzi za socjologię, słusznie zwane jest barbarzyństwem, jeśli słowo to ma oznaczać ignorancję historyczną i filozoficzną, wąską profesjonalność bez szerszych horyzontów, zaabsorbowanie umiejętnościami technicznymi i zupełną niewrażliwością językową”¹⁵.

Berger pisze także: „Jako naukowiec socjolog stara się być obiektywny, kontrolować swoje osobiste upodobania i uprzedzenia, dokładnie widzieć raczej niż osądzać normatywnie”¹⁶. Jest to wręcz *explicitie* nawiązanie do Weberowskiego narzędzia neutralności aksjologicznej. Uważa on, że Weber jako jeden z pierwszych badaczy użył narzędzi demaskacyjnych w praktyce badawczej: „Weberowski projekt socjologii dostarcza nam tedy radykalnej antytezy wszelkich poglądów, zgodnie z którymi historia jest urzeczywist-

¹³ P. Sztompka, *Socjologia...*, cyt. wyd., s. 127-128.

¹⁴ Z. Drozdowicz, *Religia i religijność w ujęciu M. Webera...*, cyt. wyd., s. 57.

¹⁵ P. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, Warszawa 2002, s. 21.

¹⁶ Tamże, s. 24.

nieniem idei bądź plonem świadomych wysiłków jednostek lub zbiorowości¹⁷. Innymi słowy przykładowe intencje przywódców i liderów religijnych mogą różnić się od rzeczywistych efektów ideowych, jakie wynikają z działań ich kościołów. Ideał „ascezy wewnętrzświatowej”, który Weber odczytał jako kulturowy efekt działalności kalwinistów, zdaniem Petera Bergera i innych badaczy, był bardzo odległy od faktycznych intencji reformatora Jana Kalwina.

Sprawa związków intelektualnych P. Bergera z Maxem Weberem jest bardzo wyrazista. Jak pisze amerykański uczony: „po większość elementów mojej konstrukcji teoretycznej musiałem sięgnąć do Maxa Webera. Zawdzięczam mu więcej niż któremukolwiek innemu autorowi uprawiającemu nauki społeczne”¹⁸.

Estyma wobec swego ideowego poprzednika nie oznacza jednak braku krytycyzmu oraz twórczego rozwinięcia (bądź odrzucenia) religioznawczych propozycji Maxa Webera. Berger uważa, że niemiecki myśliciel społeczny zbyt radykalnie odrzucił możliwość potencjału modernizacyjnego w religiach dalekoazjatyckich, np. w przypadku religii konfucjonistycznych. Na kartach *Rewolucji kapitalistycznej* Berger stwierdza, że jest to nieprawdą w odniesieniu do cywilizacji chińskiej, która pomimo braku szerszej transmisji wzorców zachodniokulturowych, takich jak zeświecczona, protestancka etyka pracy, od kilkudziesięciu lat odznacza się wybitnymi sukcesami ekonomicznymi¹⁹.

Również w obszarze europejskim problematyczny dla paradygmatu religioznawczo-kulturowego Maxa Webera jest odrębny i wyjątkowy przypadek Francji, która w epoce nowożytnej, nie zmieniając nominalnie narodowego wyznania z katolickiego na żadną z denominacji protestanckich, przeważnie wykazywała dynamiczny rozwój ekonomiczny. Jedną z przyczyn, dla których protestanci nie utrzymali się na mapie religijnej Francji, jest historyczna decyzja Ludwika XIV o cofnięciu w 1685 r. edyktu nantejskiego, który przestał zapewniać kalwinistycznym hugenotom swobodę religijną, co zmusiło ich do emigracji (i przejściowo osłabiło siłę ekonomiczną Francji)²⁰.

Według Petera Bergera, twórczość Maxa Webera, choć niezbędna we współczesnym religioznawstwie i naukach społecznych, wymaga aktywnej krytyki. W tej interpretacji paradoksalnie bardziej aktualne są jego pytania niż odpowiedzi. Amerykański uczony pisze: „Jest bardzo możliwe, że pewne odpowiedzi Webera trzeba odrzucić, ale jego pytania, przede wszystkim pytanie o zależność między kapitalizmem a kulturą [której najważniejszym funkcjonalnym elementem w tradycji Weberowskiej jest religia – J. I.], nie straciły swej doniosłości. Równie ważna jest jego intuicja co do tego, że większość wydarzeń historycznych jest nie zamierzona i nie daje się przewidzieć oraz że najtrwalszy ślad w historii pozostawiają uproszczone, zwulgaryzowane wersje idei, a nie ich wersje »wzniosłe«, wysublimowane”²¹.

¹⁷ Tamże, s. 44.

¹⁸ P. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, Warszawa 1995, s. 38.

¹⁹ Tamże, s. 20.

²⁰ Zob. Z. Drozdowicz, *Nowożytna kultura umysłowa Francji*, Poznań 1983.

²¹ P. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna...*, cyt. wyd., s. 180-181.

W nawiązaniu do wcześniejszych refleksji Bergera, można przypomnieć, iż odległym zamiarem reformatora Jana Kalwina było położenie podwalin ideowych pod świecki kapitalizm oraz traktowanie metody ascezy jako instrumentu w rozwoju tej ideologii. Podobne wnioski ze swoich badań wysnuł również znawca słowiańskiej myśli religijnej, Andrzej Walicki: „rdzeniem każdego światopoglądu jest zawsze określona filozofia człowieka i społeczeństwa. Nie zawsze, oczywiście, jest to uświadamiane: często – a nawet przeważnie – centralne problemy światopoglądowe występują w postaci zmistyfikowanej jako »kryptoproblemy« utajone w problematyce pozornie »czysto metafizycznej«, »czysto naukowej« lub »czysto artystycznej«”²².

Jedną z najważniejszych wczesnych prac Petera Bergera, mieszczących się w ramach paradygmatu Weberowskiego, to *Święty baldachim*. Autor, jak stwierdza w podtytule, wykląda w nim elementy socjologicznej teorii religii. Analizując rolę religii w społeczeństwie, Berger nawiązuje także do tradycji fenomenologii religii i jej klasyków: Mircei Eliadego i Rudolfa Otto. Sięgając do ich definicji, konkluduje: „Religia jest ludzkim przedsięwzięciem, która ustanawia święty kosmos. Mówiąc inaczej, religia jest kosmizacją w świętej formie. Przez świętość (inaczej *sacrum*) rozumie się tutaj jakość tajemniczej i budującej grozę siły, odmiennej od człowieka, a jednak związanej z nim, co do której jest się przekonany, że tkwi w pewnych obiektach doświadczenia”²³.

Ta wstępna definicja brzmi dość zaskakująco, zważywszy na częstsze utożsamianie Bergera z teorią sekularyzacji niż z teorią fenomenologicznie rozumianej religii. Tradycja fenomenologiczna jest biegunowo różna od historycystycznej tradycji Weberowskiej. Obecnie jednak wydaje się, że kwestia proveniencji metodologicznej nie jest problemem, gdyż większość współczesnych religioznawców skłania się do łączenia tych szkół. H. Hoffman pisze: „Fenomenologia religii na pewno jest dopełnieniem historycznych (a po części także i psychologicznych, etnologicznych, socjologicznych itd.) badań religioznawczych. Historia religii zbiera i opracowuje (w tym porównuje) materiał badawczy według klucza historycznego (chronologicznego, dynamicznego), natomiast fenomenologia religii usiłuje uporządkować go według klucza systematycznego (synchronicznego, statystycznego)”²⁴.

Istotniejszy niż aspekt fenomenologiczny religii jest jednak u Bergera problem jej legitymizacji. Twierdzi on bowiem, że zadaniem religii jest podtrzymanie rzeczywistości społecznie tworzonych świata²⁵. Jego zdaniem, religia pozwala na wyższej płaszczyźnie integrować się człowiekowi z wszechobecnym *nomosem* sytuacji granicznych, które w życiu codziennym uobecniają się w takich Jaspersowskich momentach, jak: śmierć, cierpienia, choroba czy wina. Innymi słowy religia poprzez swoje systemy moralności oraz propozycje ładu społecznego pozwala jednostce oswajać codzienne wydarzenia, burzące indy-

²² A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002, s. 4.

²³ P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 2005, s. 57.

²⁴ H. Hoffman, *Geo Widengren i fenomenologia religii*, w: G. Widengren, *Fenomenologia religii*, Kraków 2008, s. XXI. Znamienna jest tutaj też wypowiedź R. Pettazzoniego: „fenomenologia i historia religii nie są dwiema odrębnymi naukami, lecz dwoma komplementarnymi aspektami integralnej nauki o religii”. Tamże, s. XIX.

²⁵ Zob. P. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 2010.

widualne bezpieczeństwo egzystencjalne i ontologiczne. Takie określenie funkcji religii może być inspirowane teoriami wcześniejszych autorów. Berger przyznaje się np. do filozoficznej myśli Karla Jaspersa. Dla polskiego badacza to stwierdzenie jest uderzająco podobne do koncepcji mitu Leszka Kołakowskiego. Polski myśliciel proponował m.in. kulturowe rozumienia mitu poprzez mechanizm „przeżywania świata doświadczenia jako sensownego przez relatywizację do niewarunkowej rzeczywistości wiążącej celowo zjawiska”²⁶.

Składnikami legitymizacji religii – według Petera Bergera – są: przypominanie (najczęściej przez rytuał) i ideacja. Inną kwestią w tym ujęciu badawczym jest sprawa teodycei, czyli „wyjaśniania zjawisk anomicznych w kategoriach religijnych legitymizacji”²⁷. Anomia to termin socjologiczny, który najkrócej jest określany przez badaczy jako „stan, w którym system normatywny traci koherencję i zamienia się w chaos”²⁸. Zdaniem Bergera, specyficznie rozumiany zabieg społecznej teodycei wykracza poza tanatologię konkretnych, historycznych religii. Niezależnie bowiem od kondycji dziejowej określonych wyznań i kościołów próba znalezienia sensu i usprawiedliwienia w świecie zagrożonym zniszczeniem i chaosem pozostaje w naturze człowieka tak długo, jak długo podlega on biologicznym prawom śmiertelności²⁹.

Wydaje się, że Berger kładzie nieco większy niż Max Weber nacisk na rolę religii w porządku aksjologicznym społeczeństwa. Weber bardziej był zainteresowany rolą religii jako motoru przemian społeczno-ekonomicznych w nowożytnych czasach. Obaj uczeni poruszają się jednak w obrębie tego samego paradygmatu religioznawczego. Ciekawe podobieństwo między nimi rysuje się w kwestii procesów racjonalizacji i sekularyzacji. Te pierwsze, szeroko opisane i zanalizowane w dorobku Weberowskim, mają pewną kontynuację w badaniu przez Bergera współczesnych tendencji sekularyzacji w dzisiejszych społeczeństwach. Tematyka sekularyzacji nie interesowała Webera bezpośrednio (choć pośrednio tak, biorąc pod uwagę jego protosekularystyczną tezę o „odczarowaniu świata”), ale w kontekście badań Bergerowskich jest ważną konsekwencją inklinacji racjonalizujących społeczeństw nowożytnych.

Berger zauważa, że sekularyzacja w historii odżywa, gdy w doktrynie i praktyce protestantyzmu pojawia się przepaść między radykalnie transcendentnym Bogiem a radykalnie immanentnym światem ludzkim (a jedynym pośrednikiem i kanałem staje się słowo Boga)³⁰. Nie jest to jednak pierwsze tego typu wydarzenie kulturowe w dziejach ludzkości – wcześniejsze bowiem, według Webera i Bergera, miało miejsce w starożytnym judaizmie. Ten drugi konstatuje: „Badacze Biblii wielokrotnie podkreślali »desakralizujące« i »demitologizujące« tendencje Starego Testamentu”³¹. Owa tendencja sekularyzacyjna w juda-

²⁶ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972, s. 14-15. Natomiast Berger odwołuje się do L. Kołakowskiego *Głównych nurtów marksizmu*.

²⁷ Cyt. za: Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i religijności...*, cyt. wyd., s. 162.

²⁸ P. Sztompka, *Socjologia...*, cyt. wyd., s. 275.

²⁹ P. Berger, *Święty baldachim...*, cyt. wyd., s. 122.

³⁰ Tamże, s. 157.

³¹ Tamże, s. 158.

izmie miała się przejawiać w następujący sposób: „Żydowskie doświadczenie jedyne, transcendentnego i osobowego Boga stworzyło w sposób nieunikniony kontrapunkt w postaci samotnej jednostki ludzkiej przeciwstawiającej swoją wolę woli Boga”³².

To doświadczenie metafizycznej alienacji stanowiło również podstawę przeżycia religijnego w protestantyzmie, co owocowało, według Webera, procesami racjonalizacji, a w dalszej, Bergerowskiej (wczesnej) perspektywie – procesami sekularyzacji. „Przez proces sekularyzacji rozumiemy proces, dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwalamy się spod dominacji instytucji i symboli religijnych”³³. Berger zwraca uwagę zarówno na płaszczyznę publiczno-polityczną [dychotomia własna – *J. I.*] tych procesów (rozdział Kościołów od państwa), płaszczyznę kulturową (zanik treści religijnych w sztuce, filozofii, literaturze), jak i obszar indywidualno-świadomościowy. Kieruje swą myśl na jedną z ważnych przyczyn procesów sekularyzacji – zjawisko pluralizacji współczesnej kultury i religii. W obliczu ciągłej konfrontacji różnych religii w zglobalizowanym świecie musi się pojawić uczucie zwątpienia w postaci utraty pewności religijnej wśród zwykłych wyznawców. W ekumenizmie chrześcijańskim skutkuje to różnymi postawami: ekсклюzywizmem (charakterystycznym dla wciąż istniejących nietolerancyjnych wyznań), inkluzywizmem (do którego przyznaje się Berger³⁴) oraz pluralizmem, w aksjologicznym znaczeniu totalnego zrównania wszystkich religii (występującego np. w nowych, new-age’owych ruchach religijnych)³⁵.

(Post)sekularystyczna myśl religioznawcza Petera Bergera

W twórczości naukowej Petera Bergera można wyróżnić dwie fazy. W pierwszej, którą najlepiej egzemplifikuje *Święty baldachim*, religioznawca skłaniał się ku nieuchronności procesów sekularyzacji w kontekście teorii modernizacji. W późniejszym dorobku zmodyfikował jednak znacznie to stanowisko. Doszedł do wniosku, że sekularyzacja nie jest zjawiskiem mającym moc powszechności oraz deterministycznej pewności w obliczu wcześniej występujących procesów racjonalizacji. W *Refleksjach o dzisiejszej socjologii* napisał: „Trzeba przyznać, że większość socjologów współcześnie zajmujących się religią nie trzyma się już kwestii nowoczesności i sekularyzacji (...). Jeśli chodzi o moje zapatrywania na socjologię współczesnej religii, to sądzę, że główna zmiana w sposobie myślenia, polegająca dokładnie na porzuceniu starej teorii sekularyzacji, dokonała się – jak chciałbym podkreślić – nie z uwagi na jakąś przemianę filozoficzną czy teologiczną, lecz ze względu na to, że była coraz mniej zdolna do wyjaśnienia danych empirycznych dotyczących różnych części świata (zwłaszcza Stanów Zjednoczonych) (...). Jest dla mnie oczy-

³² P. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna...*, cyt. wyd., s. 172.

³³ P. Berger, *Święty baldachim...*, cyt. wyd., s. 150.

³⁴ P. Berger, *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*, Warszawa 2007, s. 32.

³⁵ Podobna typologia możliwych perspektyw w dialogu międzyreligijnym w: T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 277-278.

wiste, że świat z pewnymi godnymi uwagami wyjątkami (...) jest tak samo religijny jak zawsze, a gdziekolwiek nawet bardziej niż kiedykolwiek”³⁶.

Klasyczna teoria sekularyzacji, ku której skłaniał się młody Peter Berger, nie została więc pomyślnie sfalsyfikowana w związku z napływem nowych danych empirycznych o religijności w społeczeństwach zachodnich. Nie prowadzi to oczywiście do jednoznacznych, prostych wniosków. Obecnie bowiem Berger uważa, że sekularyzacja w pewnym wymiarze i w pewnych obszarach geograficznych występuje, ale nie wynika bezpośrednio ze zjawiska nowoczesności³⁷. Te obszary, które poddały się procesom sekularyzacji, to – jego zdaniem – Europa Zachodnia i część Europy Środkowo-Wschodniej i są to raczej wyjątki na mapie sekularyzacyjnej świata. Na temat przyszłej religijności Polski sądzi: „Polska podąży prawdopodobnie w tym samym kierunku co inne kraje europejskie. Podobnie było z Irlandią – ten do niedawna bardzo katolicki kraj bardzo szybko się zmienił. Czy Polska będzie pod tym względem drugą Irlandią? (...) przypuszczalnie tak, jeśli tylko obecnie obserwowalne tendencje się utrzymają”³⁸. Trzeba zauważyć, że Berger obecnie jest mniej skłonny do kategorycznych wniosków i tez.

Obraz ten uzupełniają obserwacje Katarzyny Zielińskiej na temat współczesnych dyskusji nad teorią sekularyzacji: „być może bardziej trafnym podejściem jest traktowanie tezy sekularyzacyjnej nie jako bezowocnego kierunku poszukiwań, ale jedynie jako kierunku jeszcze niedopracowanego. W tym kontekście należy również podkreślić, iż dopiero od połowy lat osiemdziesiątych [XX wieku – J. I.] mamy do czynienia z licznymi badaniami, których celem jest weryfikacja poszczególnych założeń podejścia sekularyzacji”³⁹. Wynika z tego, że empiryczna faza badań nad sekularyzacją nie przeszła jeszcze w stadium zaawansowane. Trudnością wszystkich badań teoretycznych o paradygmacie historycyistycznym jest to, że wymagają one stałej aktualizacji opracowywanego materiału empirycznego. Przewagą metodologiczną mają tu filozofowie religii, którzy mogą sobie pozwolić na rozważania abstrahujące od powyższych komplikacji. Także Berger w taki obszar zainteresowań w końcu wchodzi, zajmując się filozofią religii i teologią porównawczą. Jego proweniencje religijne sytuują go w okolicach liberalnego protestantyzmu⁴⁰ o dość mocno odkościelnionym charakterze. W *Pytaniach o wiarę* Berger poddaje analizie tradycyjne tezy religijne *Składu apostołskiego*. Jest to próba – jak twierdzi – swoistej „świeckiej” teologii (co ciekawe, termin ten uznawał też rzymskokatolicki teolog Karl Rahner⁴¹). W tej publikacji autor zdejmuje maskę socjologa i wykazuje życzliwe zainteresowanie dla tradycji chrześcijańskiej, nie odcinając się jednak od sceptycyzmu. Pomiedzy rozważaniami

³⁶ P. Berger, *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, „Teologia Polityczna”, 2009-2010, nr 5, s. 91.

³⁷ Tamże.

³⁸ P. Berger, *Religia i nowoczesność*, „Europa”, 2010, nr 5, s. 26.

³⁹ K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Kraków 2009, s. 257.

⁴⁰ P. Berger, *Pytania o wiarę...*, cyt. wyd., Warszawa 2007, s. 10.

⁴¹ „Konieczność takiej teologii [teologii świeckiej – J. I.] wynika nie tylko z doraźnych potrzeb (brak księży), ale przede wszystkim z podstawowej, lecz nie dość wyraźnie uświadamianej, równości wszystkich chrześcijan wobec teologii, która jako taka nie powinna być w chrześcijaństwie zajęciem zastrzeżonym dla garstki uprzywilejowanych”. K. Rahner, *Teologia świecka* (hasło), w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 488.

z zakresu pneumatologii, eklezjologii czy eschatologii stwierdza: „Niewykluczone, że ludziom współczesnym trudno jest wierzyć w cuda, aczkolwiek każdy badacz współczesnej religii może mieć w tej kwestii poważne wątpliwości (...). Jak szeroko argumentowałem przy innych okazjach, powszechność i wszechobecność sekularyzacji jest mocno przesadzona. Można natomiast z pewnością powiedzieć, że czasy nowożytne (...) podkopały niewzruszoną wcześniej pewność co do istnienia ponadnaturalnych istot i zjawisk”⁴².

Wnioski Bergera są tu dwojakie. Z jednej strony dostrzega on wyraźną tendencję do resakralizacji współczesnych społeczeństw (choć w innej postaci niż w przednowoczesnych społeczeństwach), z drugiej – nie zaprzecza zjawisku „odczarowania świata” – jak je najkrócej określił Weber. Zachodzi tutaj swoista dialektyka czy też osmoza obu procesów. Społeczeństwa współczesne nie cofną się już do stadium przednowoczesnego, ale większość z nich nie ulega wcale szybkiej scjentyzacji i racjonalizacji w znaczeniu definitywnego zaniku religijności.

Reasumując, aktualność paradygmatu Weberowskiego na przykładzie badań Petera Bergera we współczesnym religioznawstwie jest wciąż widoczna. Amerykański uczyony przyznaje się zresztą do jego dziedzictwa także w swojej późniejszej fazie. Píše: „Trzeba przyznać, że prawie od wieku nad przedsięwzięciem, które nazwaliśmy socjologią religii, unosi się duch Maxa Webera. Dodałbym, że ten duch wykazuje niezwykle oznaki życia. W ten sposób pytanie o związek między kulturą kapitalistyczną a etyką »wewnątrzświatowej ascezy« jest tak samo stosowne jak wtedy, gdy Weber pisał swój esej o etyce protestanckiej. Spójrzmy na szalejącą wciąż dyskusję wokół kwestii wprowadzania gospodarki rynkowej w społeczeństwach postkomunistycznych – z powracającym w niej pytaniem, czy czynniki kulturalne (na przykład w Rosji) utrudniają sukces tego typu ekonomii i odwrotnie, czy niektóre kultury (na przykład w Chinach) mogą ułatwić transformację ekonomiczną. Mógłbym nie przywoływać nazwiska Webera (...) ale jestem pewien, że jego duch cicho się śmieje! Tutaj znajduje się stały punkt zainteresowania socjologii religii – relacja religii i rozwoju ekonomicznego”⁴³.

Juliusz Iwanicki – WEBER'S PARADIGM IN PETER BERGER'S STUDY OF RELIGION

In the article I analyze the paradigm of Max Weber in study of religions. This paradigm consists of such ideas as: historicism, comparative study, relation of religion and society, or analysis of rationalization processes in Western culture. One of the main followers of Max Weber's thought was Peter Berger. This American scholar initially was a supporter of the classical theory of secularization. He understood the theory of secularization as a continuation of rationalization processes. In his later works, however, he modified his theory. He concluded that the secularization theory is correct only for selected areas. The effect of Max Weber's thought is also visible in this phase of Berger's work.

⁴² P. Berger, *Pytania o wiarę...*, cyt. wyd., Warszawa 2007, s. 148.

⁴³ P. Berger, *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii...*, cyt. wyd., s. 96.