

JAN RADOMSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Socjologii

e-mail: janradomski@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9907-0564

DOI: 10.34813/ptr4.2022.9

Możliwości zastosowania koncepcji niewidzialnej religii Thomasa Luckmanna w socjologicznych badaniach religii oraz religijności polskiego społeczeństwa. Spojrzenie krytyczne*

The possible applications of Thomas Luckmann's concept
of invisible religion in sociological research on religion and religiousness
of Polish society: A critical perspective

Abstract. In 1967, Thomas Luckmann published 'Invisible Religion' - a book in which he entered a polemic with the existing tradition of research on religion and religiosity and indicated that religion should be treated by social sciences as a permanent process. The author of the article recalls the theses of a German sociologist to show which aspects of Polish research in the sociology of religion may be considered incomplete – e.g., lack of theoretical consistency, as well as ease of inference. He then looks again at the concept of invisible religion, describing eight of its most important aspects. Finally, theoretical considerations of Thomas Luckmann's thesis allow us to look at it from a universal per-

* Artykuł napisany na podstawie pracy dyplomowej *Spółeczne „przestrzenie” religijności polskiego społeczeństwa podczas transformacji ustrojowej* pod kierunkiem prof. dr. hab. Marka Krajewskiego (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu).

spective and show in which areas of research into Polish society the concept of invisible religion can still be used.

Keywords: religion, religiosity, macrostructure, invisible religion, Thomas Luckmann

Wstęp

Stworzenie definicji religii jest dla socjologów i socjolożek zadaniem wyjątkowo trudnym, ponieważ aby wyróżnić ją spośród innych systemów bądź struktur, należy założyć pewien aspekt pozaspołeczny, co oznacza wejście w sferę, która należy do innego porządku świata. Z drugiej strony pozbawienie religii wymiaru duchowego odbiera jej wyjątkowość na tle innych zjawisk społecznych, co w skrajnym przypadku uniemożliwiałoby rozwój subdyscypliny zwanej socjologią religii. W praktyce większość socjologicznych definicji religii łączy wymiar społeczny z pozamaterialnym, choć drugi z nich zazwyczaj pozostaje w sferze mniejszych lub większych niedopowiedzeń, stąd określenia takie jak: „tajemnica” Spencera (Kaczmarek, 2007, s. 16–17), *sacrum* Durkheima (2010, s. 29–33), „święty kosmos” Bergera (2005, s. 57) czy „transcendencja” Luckmanna (2011, s. 119–120).

Obecnie religia najczęściej definiowana jest poprzez wskazanie jej konkretnych funkcji oraz ich następstw. Marcin K. Zwierzdzyński przytacza szereg funkcji, które przypisywali religii socjologowie: kontrolowanie systemu społecznego (Talcott Parsons), porządkowanie rzeczywistości (Clifford Geertz), integracja jednostki (Max Weber) czy integracja społeczeństwa (Émile Durkheim) (Zwierzdzyński, 2009, s. 207). Większość polskich socjologów również definiuje religię w sposób funkcjonalny: „Religia – traktowana z socjologicznego punktu widzenia – wiąże się z systemem znaczeń, wartości, norm i wzorów zachowań, pełniących funkcje porządkujące, strukturalizujące rzeczywistość, objaśniające świat, w którym ludzie żyją, przez odwołanie się do tego, co przekracza rzeczywistość empiryczną. [...] [Socjolog – J.R.] traktuje religię jako zjawisko społeczne (ale nie jako zjawisko wyłącznie społeczne) i rozpatruje ją w odniesieniu do społeczeństwa (funkcje integracyjne lub dezintegracyjne) bądź w odniesieniu do osobowości ludzkiej (funkcje sensotwórcze)” (Mariański, 2016, s. 3). Takie definiowanie religii wiąże się jednak z zasadniczym – opisanym przez Łukasza Remisiewicza – problemem. Funkcjonalność sprowadza się bowiem do tworzenia tautologicznych definicji, w których mające działać w określony sposób mechanizmy opisujemy wyłącznie poprzez sposób ich działania. Definicja religii staje się wtedy tak ogólna, że obejmuje wiele zjawisk społecznych, których za religijne się nie uznaje. Większość badaczy i badaczek uzupełnia więc tę lukę poprzez dodanie

informacji o charakterze substancjalnym, co ostatecznie powoduje, że definicje te przestają być *de facto* funkcjonalne (Remisiewicz, 2014).

Religijność natomiast najczęściej definiowana jest w literaturze jako sposób, w jaki jednostka – samodzielnie, ale w wymiarze społecznym – religię przetwarza. Coraz częściej socjologowie i socjolożki podkreślają indywidualny charakter takiej relacji – o ile więc religia jest „systemem znaczeń, wartości, norm i wzorów zachowań”, o tyle religijność może być dowolnie kształtowana przez każdego człowieka. Jak pisze jednak Janusz Mariański: „socjolog nie zajmuje się religijnością w ogóle, lecz tą, która wykazuje powiązania z życiem społecznym” (Mariański, 2016, s. 3). Można więc uznać, że religijność jest zbiorem społecznych działań jednostki, które powiązane są z życiem religijnym. Problem takiej definicji tkwi jednak w tym, że łączy się ona z definicją religii, która formułowana jest najczęściej w nieprecyzyjny i ogólny sposób. Jeśli trudno zatem określić, czym jest religia, należy liczyć się z tym, że stworzenie jednoznacznej definicji religijności będzie zadaniem jeszcze trudniejszym.

Badania nad religią i religijnością – aby uniknąć tych problemów – koncentrują się zazwyczaj na tym, co jest esencją obu tych zjawisk: obserwacji praktyk religijnych lub deklaracjach dotyczących tożsamości i wierzeń. Powoduje to, że socjologia religii wciąż mierzy się z zarzutami, które wysunął pod jej adresem Thomas Luckmann we wstępie do *Niewidzialnej religii*: „wydaje się paradoksem, że wspaniały rozwój socjologii religii w ostatnich dziesięcioleciach odbywał się równoległe do upadku jej znaczenia teoretycznego” (Luckmann, 2011, s. 84). Niemiecki socjolog z zaskoczeniem zauważył, że religia – która w początkowych latach rozwoju nauk społecznych stanowiła przecież główny punkt wyjścia do analizy społeczeństwa – została przez badaczy i badaczki sprowadzona wyłącznie do wymiaru instytucjonalnego, stając się „dyscypliną coraz bardziej wąską i banalną” (Luckmann, 2011, s. 84).

W tym artykule chciałbym więc przyrzeć się tezie o istnieniu niewidzialnego aspektu religii. Z jednej strony jest to koncepcja znana i obecna w socjologii, z drugiej – zazwyczaj przytacza się ją w kontekście społeczeństw laicyzujących się, a więc takich, które mają za sobą dominację religijności w formie zinstytucjonalizowanej. Społeczeństwo polskie kojarzone jest z tradycją, instytucjonalną (a więc jak najbardziej widzialną) formą religijności. Koncepcja Luckmanna była zazwyczaj stosowana nie do opisywania religijności w wymiarze makrospołecznym, ale opisywania sposobu funkcjonowania określonych, specyficznych grup. Takie podejście wiąże się jednak z pewnym błędem logicznym. Niemiecki socjolog tezę o istnieniu niewidzialnej religii stworzył bowiem w latach 60. w kontekście społeczeństwa zachodnioniemieckiego, którego wcale nie cechował niski poziom tradycyjnych wierzeń. Jak

postaram się udowodnić, Thomas Luckmann nie pisał o niewidzialnej religii w kontekście religii, która wyrasta po religii tradycyjnej, ale takiej, która przez cały czas obecna jest obok niej. Zasadne wydaje się zatem wykorzystanie tej teorii, żeby wzmocnić teoretyczny opis religii i religijności polskiego społeczeństwa.

Stan badań

Podniesiony przez Thomasa Luckmanna zarzut warto szerzej opisać w kontekście tego, jak religia i religijność badana jest w Polsce. Tak jak zauważyłem wcześniej, badacze i badaczki zazwyczaj koncentrują się na przekazywaniu informacji dotyczących wąskiego obszaru, jakim są praktyki religijne bądź deklaracje wiary. W wielu przypadkach taki paradygmat badań odpowiada oczekiwaniom mediów, które po socjologii religii spodziewają się szybkich i jednoznacznych odpowiedzi, pasujących do obowiązujących dyskursów, chociażby wpisania się w tezy o wysokim stopniu religijności części społeczeństwa i jednoczesnej sekularyzacji. Zupełnie nie dziwią więc takie nagłówki mediów, jak: *CBOS o religijności Polaków: spada liczba regularnie chodzących do kościoła* (TVN24, 2022), *Miażdżący sondaż dla Kościoła. Polacy dosadnie pokazali, co musi się zmienić* (Sucharska, 2022) czy *Polacy odchodzą od katolickiej moralności* (Samolewicz, 2022).

Wskazanie mankamentów prowadzonych w Polsce badań religii i religijności nie ma na celu ich przekreślenia. Byłby to postulat karkołomny, ponieważ socjologia religii – zwłaszcza na tle innych subdyscyplin, w których badania często realizowane są wybiórczo i niesystematycznie – odznacza się wysokim stopniem profesjonalizacji, co pozwala jej znajdować kontrargumenty wobec swoich krytyków i krytyczek. Badania z zakresu socjologii religii zdominowane są przez największe podmioty, które regularnie dostarczają kompleksowych wyników. Spośród nich wyróżniają się badania religijności od wielu lat prowadzone przez Centrum Badania Opinii Społecznej. Badacze i badaczki wykorzystujący wtórnie dane zebrane przez CBOS muszą mierzyć się jednak z tym, że konsekwencją posiadania dostępu do tak obszernego zbioru danych jest przyjęcie określonego paradygmatu.

Zanim przejdę do przedstawienia cech niewidzialnej religii, chciałbym – zgodnie z intencją Luckmanna – wskazać te obszary, w których dotychczasowy sposób badania religii ogranicza teoretyczny namysł nad tym, czym są religia i religijność.

a) Błąd *pars pro toto*: refleksja nad religijnością zdominowana jest przez specyficzny typ wymiernych badań, niezależnie od tego, czy są badaniami

ilościowymi, z których wnioski należy rozciągać na całe społeczeństwo, czy też badają wyłącznie określone zbiorowości. Religijność postrzegana jest w sposób fragmentaryczny, zazwyczaj jeden z jej przejawów (np. uczestnictwo w praktykach religijnych) utożsamiany jest z całym zjawiskiem. Pisał o tym Andrzej Potocki w kontekście badań nad wiarą: „Najsłabiej zorientowani w przedmiocie często utożsamiają wiarę i religijność, bo tak wolno domniemywać, gdy się widzi, że oba terminy używane są zamiennie. Są i tacy – wyraźnie apoteozujący wiarę – dla których ta ostatnia określa, wręcz determinuje, charakterystykę ludzkiej duchowości, zaś religijność ma być wedle nich czymś »socjologicznym«, zatem jakimś pewnie bliżej niezidentyfikowanym, choć badanym przez socjologów, konglomeratem odniesień społecznych. [...] Tymczasem rzecz dla socjologów jest zdecydowanie prostsza od takich – bywa, że słabo czytelnych – opinii. Być może prostsza jednak nie dla wszystkich, skoro nawet CBOS w tytule raportu ze swoich badań stawia wiarę obok (!) religijności: *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*” (Potocki, 2014, s. 36). Taki sposób badania prowadzi do błędu *pars pro toto* – badacze prezentują wyniki badań, dotyczących np. rzadszego uczestnictwa w niedzielnych nabożeństwach religijnych, jako efekt analiz spadku religijności polskiego społeczeństwa. Przypisywanie poszczególnym aspektom religijności (takim jak deklaracja, modlitwa czy rytuał) kluczowej roli zawsze jest jednak mylące, zwłaszcza gdy religię traktuje się szerzej, jako jeden z ważniejszych systemów społecznych.

b) brak teoretycznej odwagi: zarzut słabości teoretycznej wobec socjologii religii Luckmann przedstawiał jako jedną z przyczyn stworzenia koncepcji niewidzialnej religii. Wydaje się, że jego refleksje na temat badań w znacznej mierze są aktualne: „[...] stan teorii we współczesnej socjologii religii jest na ogół zły” (Luckmann, 2011, s. 84). Zarzuty Luckmanna dotyczą oczywiście badań z lat 40. i 50., ale badania prowadzone w ówczesnych Niemczech są zbliżone do tych, które obecnie odbywają się w Polsce. Obserwujemy gwałtowne przemiany polskiego społeczeństwa – w którego centrum znajduje się religia – a naukowcy i naukowczynie, zamiast podjąć próbę stworzenia spójnej teorii, która by wyjaśniała te zmiany, są skupieni na skrupulatnym analizowaniu tylko niektórych elementów religijności. Coraz mniejszy odsetek osób deklarujących wiarę oraz uczestniczących w praktykach religijnych tłumaczony jest jako objaw spadku religijności polskiego społeczeństwa, co w kolejnym kroku wykorzystywane jest do wyjaśniania innych zjawisk. Widać to w wielu tekstach naukowych, które opisują zjawisko religijności np. w kontekście postaw młodzieży (Boguszewski i Bożewicz, 2019), a nawet kwestii moralnych w kontekście funkcjonowania przedsiębiorstw (Szwiec, 2020). Taki obraz – choć bez wątplenia na jakimś poziomie prawdziwy – jest jednak po-

wierchowny, a socjologia religii mogłaby dostarczyć narzędzi pozwalających na głębszą analizę zjawisk zachodzących w polskim społeczeństwie.

c) wnioskowanie *ad hoc*: zdecydowana większość badań związanych z religijnością realizowana jest w sposób doraźny. W zdumiewający sposób odrywa się tę sferę życia od powiązanych z nią czynników społecznych (zarówno lokalnych, jak i globalnych), takich jak: zmiany struktury społecznej, pojawienie się nowych sposobów komunikacji czy inny model systemu ekonomicznego. Sfery te w bezpośredni sposób wpływają na religijność Polaków i Polek, a mimo to większość badań ogranicza się do wniosku o spadku lub wzroście (raczej spadku), ewentualnie do wskazania jednostronnej korelacji z wybranym czynnikiem. Przykładem może być raport CBOS, który został opublikowany w czerwcu 2022 r., a dotyczył zmiany religijności Polaków po pandemii COVID-19. Płynące z badania wnioski CBOS przedstawia następująco: „Pandemia koronawirusa niewątpliwie odcisnęła piętno na religijności Polaków. Widoczne jest to przede wszystkim w odpływie z Kościoła osób, które wcześniej praktykowały regularnie, i wzroście odsetka badanych deklarujących, że nigdy nie chodzą do kościoła” (CBOS, 2022). Z pewnością pandemia wpłynęła na praktyki religijne – nie rzetelność przeprowadzonych badań wzbudza wątpliwości – jednak zasadne wydaje się pytanie, czy rzeczywiście świadczy to o głębokiej zmianie *religijności* Polek i Polaków.

d) parafialność: mankamentowi temu wiele miejsca poświęca Luckmann: „Nowa socjologia religii składa się z opisów upadku instytucji kościelnych, widzianego przez pryzmat parafii. Definiowanie problemów i programów badawczych jest, co typowe, determinowane przez instytucjonalne formy tradycyjnej organizacji kościelnej. Nowa socjologia religii zaniedbała swe najważniejsze zadanie teoretyczne: analizę zmieniającej się bazy społecznej (niekoniecznie instytucjonalnej) religii w nowoczesnym społeczeństwie” (Luckmann, 2011, s. 84). Większość badań religijności w Polsce ograniczona jest do tego, co niemiecki socjolog nazywa „pryzmatem parafii” – dotyczy to nie tylko badań ilościowych, ale także jakościowych, wśród których prym wiodą badania wąskich grup społecznych: katolickiej młodzieży, księży, zakonnic etc. Warto przytoczyć wyczerpujące badania regularnie prowadzone przez Józefa Baniaka, które odnoszą się chociażby do powołań kapłańskich (Baniak, 1997) czy życia osobistego księży (Baniak, 2001). Doceniając jakość i wnikliwość tych badań, warto zauważyć, że nie powinny one stanowić głównego trzonu socjologii religii. To tak jakby socjologowie i socjolożki kultury nigdy nie wyszli poza odróżnienie tego, co kulturalne, od tego, co kulturowe.

e) założona teza: być może największym *nomen omen* grzechem w badaniach nad religijnością jest przyjęcie przez ich twórców tezy, którą badania te mają potwierdzić. W przywołanym fragmencie Luckmann pisał o tym,

że socjologia religii opisuje upadek instytucji Kościoła. W polskich realiach wydźwięk badań nad religijnością jest nieco inny: miały one udowodnić społeczną władzę instytucji Kościoła, niezależnie od tego, czy według badającego charakter tej władzy był pozytywny czy negatywny. W drugim przypadku socjologia religii przekonuje nas, że w polskim społeczeństwie modernizacja powiązana jest ze spadkiem religijności. Trafnie oba te stanowiska opisał Marcin Lisak: „Zwolennicy tezy sekularyzacyjnej oczekują, że wraz z nasilającą się modernizacją, demokratyzacją, globalizacją, która wzmacnia relatywizację społecznych punktów odniesienia, i wzrostem zamożności polskie społeczeństwo będzie podlegało nasilonej sekularyzacji. Dla innych badaczy Polska jest z kolei jednym z najbardziej wymownych wyjątków w panoramie europejskiej sekularyzacji, a jednocześnie przykładem desekularyzacji narastającej w krajach byłego bloku komunistycznego” (Lisak, 2015, s. 29). Osobną kwestią jest pośrednia lub bezpośrednia polityczność badań związana z cenzurą komunistyczną (w latach 80.) lub wpływem Kościoła katolickiego¹.

Na przełomie lat 50. i 60. Luckmann tak przedstawiał swoje spojrzenie na socjologię religii w Republice Federalnej Niemiec: „Dzisiejsza socjologia religii to dyscyplina w stanie rozkwitu, charakteryzująca się nie tylko wielością badań, ale również różnorodnością wyspecjalizowanych periodyków, konferencji, sympozjów czy instytucji badawczych. Socjologia religii może być obecnie z łatwością porównywana, pod względem ilości badaczy, nakładów finansowych i dorobku, z najmodniejszymi i najhojniej finansowanymi działami nauk społecznych i socjologii. [...] Niestety, można się rozczarować, gdy próbuje się we współczesnej socjologii religii znaleźć teoretyczną doniosłość. Zewnętrzny blask tej dyscypliny nie towarzyszył rozwój teorii” (Luckmann, 2011, s. 84).

Właśnie ta refleksja doprowadziła Luckmanna do stworzenia koncepcji niewidzialnej religii, która miała odpowiadać na najważniejsze pytania, pomijane przez innych badaczy i badaczki. Za niemieckim socjologiem warto zauważyć, że od dyscypliny wywodzącej się z odważnych tez Maxa Webera czy Émile’a Durkheima dotyczących ścisłego powiązania religii ze społeczeństwem należy spodziewać się także pogłębionej odpowiedzi na pytania, czym obecnie jest religia, w jaki sposób przejawia się religijność, i jak wobec tych odpowiedzi sytuuje się proces sekularyzacji, który jest niezaprzeczalny.

¹ Wiele badań o charakterze naukowym lub quasi-naukowym prowadzonych jest przez instytucje kościelne lub osoby duchowne, które swojej roli nie ukrywają – charakterystycznym przejawem jest poprzedzanie tytułów naukowych nazwą sprawowanej w Kościele funkcji. Choć jakość tych badań jest różna, z pewnością nie pomaga to w zachowaniu metodologicznego obiektywizmu badań naukowych czy poprawie któregokolwiek z wymienionych mankamentów badań nad religijnością Polaków.

Czym jest, a czym nie jest niewidzialna religia?

Teoria niewidzialnej religii w znacznej mierze ma charakter funkcjonalny. Sam autor wpisywał ją w tradycję myśli Durkheima czy Talcotta Parsonsa (Luckmann, 2011, s. 84–88). Jeszcze mocniej podkreśla to Hubert Knoblauch, jeden z niemieckich kontynuatorów poglądów Thomasa Luckmanna: „Najbardziej dobitną i zarazem kontrowersyjną tezę Luckmanna jest jego funkcjonalna, antropologiczna definicja religii. W religii człowiek transcenduje swą biologiczną naturę i w ten sposób dopiero staje się człowiekiem. Religia nie jest li tylko kompleksem wyobrażeń zaświatów; to, co religijne, aktualizuje się już w procesie uspołecznienia jednostki, w obiektywizacji subiektywnych doświadczeń i w procesie indywiduacji – stawania się jednostką” (Knoblauch, 2011, s. 43).

W podobny sposób funkcjonalność niewidzialnej religii opisywał Janusz Mariański. Religia w rozumieniu Luckmanna staje się społecznym czynnikiem: „Teoria niewidzialnej religii należy do nurtu funkcjonalnego w socjologii religii, który określa, jak religia działa, jakie są jej funkcje (integracyjne, kompensacyjne, sensotwórcze, redukowanie złożoności tego świata i jego przygodności, zarówno na płaszczyźnie biografii jednostkowej, jak i w wymiarach społecznych) oraz jakie są konsekwencje działania religijnego dla strukturalnego kontekstu religii. Religia odnosi się do czegoś, co pozostaje w relacji z ostatecznymi sprawami człowieka albo z systemem ostatecznych znaczeń, z fundamentalnymi problemami tożsamości i orientacji, z wartościami spajającymi kulturę lub przyczyniającymi się do utrzymania systemu społecznego. Była także definiowana jako system kompensacyjnych iluzji legitymizujących interesy klasy społecznej i podtrzymującej społeczno-ekonomiczny status quo. [...] Luckmann postrzega religię w sposób funkcjonalny i antropologiczny. Religia pojawia się wtedy, gdy człowiek wykracza poza czysto biologiczne istnienie i wchodzi w świat znaczeń i sensów, gdy staje się po prostu osobą. Stawanie się osobą jest w istocie procesem religijnym. Systemy znaczeń i sensów pomagają jednostce postrzegać życie jako uporządkowaną całość” (Mariański, 2009, s. 192–193).

Jednak przypisywanie tezy o istnieniu niewidzialnej religii wyłącznie do nurtu funkcjonalistycznego, co w socjologii religii jest praktyką powszechną, może być mylące. Luckmann już we wstępie do książki odcina się od jednej z najważniejszych współczesnych gałęzi funkcjonalizmu – funkcjonalizmu strukturalnego – którego przedstawicieli obarcza winą za przeświadczenie o tym, że problem indywidualizmu dla współczesnej socjologii „jest w zasadzie rozwiązany”, co sprawia, że stan teoretyczny tej subdyscypliny jest dramatyczny. Luckmann pisze, że funkcjonalizm strukturalny „z góry zakłada to,

co jest tutaj [w teorii niewidzialnej religii – J.R.] kwestionowane. Instytucje religijne nie są uniwersalne; zjawiska będące podstawą instytucji religijnych albo – inaczej mówiąc – spełniające analogiczne funkcje w relacji jednostki i porządku społecznego są, przypuszczalnie, uniwersalne” (Luckmann, 2011, s. 111). W podobny sposób socjolog odcina się zresztą od funkcjonalizmu psychologicznego, twierdząc, że wyprowadzanie religii ze sfery psychicznej człowieka jest niedorzeczne pod względem społecznym.

Tworząc teorię niewidzialnej religii, Luckmann sięga – jak sam przyznaje – nie tylko do zagadnień teorii instytucji oraz socjologii wiedzy, ale także do bardziej uniwersalnych formuł antropologii filozoficznej (Luckmann, 2011, s. 112). Za podstawowy mechanizm tworzenia świata niewidzialnej religii uważa wytworzenie symbolicznych uniwersów: „zobiektywizowanych systemów znaczeń, które odnoszą doświadczenia życia codziennego do *transcendentnego*” (Luckmann, 2011, s. 112). Wykorzystuje do tego tradycje niemieckiej filozofii, zwłaszcza fenomenologii. Sięga przede wszystkim po idee Alfreda Schütza, który ukazywał w swoich pracach obiektywne schematy rządzące komunikacją pomiędzy jednostkami oraz ich przełożenie na rzeczywistość społeczną.

Schütz rozwinął stworzoną przez Edmunda Husserla koncepcję świata życia (*Lebenswelt*), a więc tego, który otacza jednostkę i jest przyjmowany przez nią za coś oczywistego. Uważał, że życie społeczne tworzone jest na skutek tego, że ludzie zakładają, że ich *Lebenswelt* nie jest unikatowy, że dzielą świat życia z innymi. Istotny jest sposób, w jaki Schütz rozwiązuje problem między obiektywnością a subiektywnością życia społecznego – nie kwestionuje bowiem prawa jednostki do samodzielnego wytworzenia rzeczywistości (poprzez działania), ale uważa, że istotne dla opisu procesów społecznych są te momenty, w których rzeczywistości poszczególnych jednostek są ze sobą tożsame (Schütz, 2011). A zatem odcina się od Weberowskiego pojęcia *Verstehen*, które zakłada wspólnotę znaczeń, ale nie doszukuje się również odpowiedzi w radykalnym indywidualizmie jednostek.

Oś tworzonej pod wpływem tych idei teorii niewidzialnej religii stanowią procesy transcendencji. Marcin K. Zwierżdżyński uważa, że ważne dla zrozumienia tego, czym dla Luckmanna są transcendencje, jest pojęcie granic świata społecznego. Człowieczeństwo jest według niego konstrukcją społeczną, która powstaje w procesie socjalizacji. Jak pisze Zwierżdżyński: „pojęcie *człowieczeństwo* nie jest dla ego konstytutywne, lecz przez ego konstytuowane” (Zwierżdżyński, 2009, s. 14). Każda jednostka w naturalny sposób wie, że może odróżnić sferę ego (własną) od alter ego (obcą) – to pomiędzy nimi znajduje się granica życia społecznego, której przekroczenie oznacza transcendencję. Akt transcendencji warto omówić w kontekście poglądów

Schütza, zwłaszcza koncepcji trzech rodzajów transcendencji, które zostały opisane w rozpracowanej przez niego, a dokończonych i opracowanych – po nagłej śmierci Austriaka w 1959 r. – przez Luckmanna książce *Strukturen der Lebenswelt*. Pierwszym rodzajem są małe transcendencje, które dotyczą życia codziennego i wiążą się z przekraczaniem granic czasowych i przestrzennych. Transcendencje przekraczane są co chwilę, można wręcz powiedzieć, że życie człowieka składa się z niekończącego się ciągu małych transcendencji. Średnie transcendencje obejmują doświadczenia związane z drugim obiektem, najczęściej człowiekiem, z którym człowiek porozumiewa się za pomocą kodów i symboli. Ostatni rodzaj – wielkie transcendencje – dotyczy kwestii niezwykłych, niespotykanych w codziennym życiu człowieka. Jako obszary przejawiania się takich transcendencji Schütz i Luckmann wskazują m.in. substancje halucynogenne, kulturę oraz sporty ekstremalne (Knoblauch, 2011, s. 45). Zwierzędzynski przypisuje tym trzem rodzajom transcendencji kryterium dostępności: do małych transcendencji jednostka ma bezpośredni dostęp, do średnich – dostęp zapośredniczony jest przez symbole, natomiast do wielkich dostęp jest utrudniony bądź niemożliwy (Zwierzędzynski, 2009, s. 17).

Chciałbym przedstawić osiem cech niewidzialnej religii, które wydają mi się najważniejsze pod kątem braków w sposobie badania religii i religijności w Polsce. Raz jeszcze podkreślę, że moim celem nie jest polemika z dotychczasowymi badaniami z zakresu socjologii religii, które z wielu względów zasługują na uznanie, ale teoretyczna refleksja nad tym, jak koncepcja Luckmanna mogłaby rozszerzyć badania prowadzone w tym obszarze.

a) religia nie jest ani parafią, ani zespołem wierzeń: koncepcji niewidzialnej religii zazwyczaj zarzuca się, że przedstawiona w niej definicja religii jest niewystarczająco precyzyjna (Heinz, 2015, s. 118; Knoblauch, 2011, s. 42). To prawda, eseistyczny charakter rozprawy nie sprzyja dojrzeniu w niej tego, co byłoby esencją teorii o niewidzialnej religii, choć można sądzić, że był to zabieg celowy, gdyż religia w teorii Luckmanna ma mieć właśnie efemeryczny charakter. Znacznie łatwiej określić, od jakiego sposobu definiowania religii – ale także religijności – Luckmann się dystansuje. Warto wskazać tu dwa obszary: sprowadzanie religii do instytucji (parafii) oraz pewnego zbioru wyobrażeń (wierzeń). Nie oznacza to bynajmniej, że te zakresy są nieistotne w kontekście niewidzialnej religii, ale należy traktować je wyłącznie jako następstwa pewnego procesu, który odpowiada za kształtowanie religijności. Interesujący jest zwłaszcza jeden z podawanych przez Luckmanna argumentów: jeśli postrzegamy religię przez pryzmat parafii oraz wierzeń, a empiryczne dane zbierane przez socjologów religii pokazują wypalenie obu tych sfer, to w konsekwencji należy uznać religię za zjawisko wyjątkowe (Luckmann, 2011, s. 109). Co więcej, paradoksalnie taki pogląd byłby zgodny z chrześcijańską

wizją świata, a całkowicie sprzeczny z większością tez z zakresu socjologii, pokazujących uniwersalność i nieprzemijalność zjawisk społecznych. Według Luckmanna religia nie może więc być zbiorem wyłącznie empirycznych danych, ale nie jest też czymś enigmatycznym, ma bowiem źródło w procesach społecznych;

b) religia jest systemem uniwersalnym: religia rozumiana jako instytucja czy zespół wierzeń prowadzi do nadawania jej charakteru – jak pisze Luckmann – substancjalnego. Tak rozumiana może być oceniana negatywnie lub pozytywnie, podobnie jak jej ewentualny upadek. Niezależnie jednak od punktu widzenia zawsze pozostanie wyłącznie zjawiskiem chwilowym – w perspektywie społecznej – co powoduje, że „nie ma dla socjologii żadnej wartości” (Luckmann, 2011, s. 110). Taka ocena Luckmanna jest radykalna, ale prowadzi do opisanie jednej z najważniejszych cech jego wizji religii, która ma być ahistorycznym i uniwersalnym elementem tworzącym życie społeczne. Refleksję tę socjolog wzbogaca o wymowne porównanie religii do ekonomii i polityki. W przypadku tych systemów nikt nie kwestionuje, że są one trwałe i niezależne od rozwoju instytucji. Nikt nie twierdzi, że w społeczeństwach pozbawionych giełd czy banków nie istnieje życie ekonomiczne, wręcz przeciwnie – socjologowie i socjolożki zazwyczaj badają te systemy w całkowitym oderwaniu od funkcjonowania tych instytucji;

c) religia nie jest czymś trwałym: Luckmann przedstawia religię jako proces, w którym biorą udział autonomiczne jednostki. Ich subiektywne działania stają się dostępne dla innych, część z nich przekształca się w obiektywizacje (które mają wymiar społeczny), a następnie w spójne systemy znaczeń. Niektóre z tych systemów znaczeń odnoszą się do świata, który transcenduje życie społeczne i wtedy możemy mówić o aspekcie religijnym (Luckmann, 2011, s. 110–112). Jak pisze Luckmann: „znane nam formy religii, takie jak religia plemienna, kult przodków, Kościół, sekta, itd., są specyficznymi historycznymi instytucjonalizacjami symbolicznych uniwersów” (Luckmann, 2011, s. 111). Procesem jest więc nie tylko wytworzenie religijności, które ma charakter uniwersalny, ale także ich specyficzne przedstawicielstwo;

d) religia jest następstwem komunikacji: wydaje się, że ważkość komunikacji jest tym elementem niewidzialnej religii, który najczęściej jest pomijany, gdy się omawia tę teorię. Przeświadczenie o komunikacyjnym charakterze życia społecznego, a co za tym idzie – religii, spowodowało, że Luckmann rozwijał swoją teorię niewidzialnej religii właśnie poprzez badania empiryczne, które miały pomóc w wyjaśnieniu procesów społecznych: „Jedną z prób odkrycia tych najbardziej fundamentalnych dla życia społecznego mechanizmów jest niewątpliwie konglomerat koncepcji wchodzących w skład interakcjonizmu symbolicznego. W swojej ogólnie tezie, utożsamiając

działanie z procesem społecznej komunikacji, interakcjonizm stał się dla Luckmanna ważnym źródłem inspiracji [...]. Tenże interakcjonizm stał się również obszarem kontynuacji przez wnoszenie i rozwijanie przez Luckmanna jego własnych propozycji badawczych” (Zwierżdżyński, 2009, s. 19). Obiektywizacja świata – istotny element niewidzialnej religii – odbywa się właśnie za pośrednictwem komunikacji. Hubert Knoblauch uważa wręcz, że „religia jest – jako fenomen społeczny – w pierwszym rzędzie konstruktem komunikacyjnym” (Knoblauch, 2011, s. 47);

e) religia nie jest wyłącznie makrospołeczna: w przeciwieństwie do teorii Webera czy Durkheima, których interpretacja odbywała się przede wszystkim na poziomie makrostrukturalnym (religia jako zbiór cech społeczeństwa oraz religia jako kult społeczeństwa dla siebie samego), koncepcja niewidzialnej religii ma przełożenie także na wymiar jednostki. Hubert Knoblauch wskazuje, że „religijna funkcja *przepracowywania* transcendencji manifestuje się już na poziomie subiektywnego doświadczania i działania” (Knoblauch, 2011, s. 45). Otwiera to w przypadku polskiego społeczeństwa ogromne pole do badania, jak osłabienie niektórych przejawów religii wpływa na jednostki tworzące bądź obserwujące te zmiany;

f) religia jest polem walki o władzę: choć Luckmannowi daleko jest do tak silnego powiązania wiedzy z władzą, jak ma to miejsce chociażby w badaniach Michaela Foucaulta, to dość czytelne jest, że koncepcja niewidzialnej religii w znacznej mierze dotyczy właśnie walki. Widać to zarówno w aspekcie teoretycznym, gdy jednostka mierzy się z kolejnymi postaciami ładu społecznego, jak i empirycznym – w istocie prywatyzacji religijności (Luckmann, 2011, s. 142–144). Co więcej, walka o władzę odbywa się na poziomie walki o symbol czy wyobraźnię, co wydaje się spójne ze zjawiskami obserwowanymi w polskim społeczeństwie;

g) religia nie jest odosobniona: w przeciwieństwie do innych twórców koncepcji religii Luckmann ma głęboką świadomość, że religijność nie jest zjawiskiem odosobnionym, które w przestrzeni społecznej pojawia się znikąd i ewentualnie jednokierunkowo wpływa na pozostałe struktury czy systemy. Klasycy socjologii najczęściej traktowali religię jako załączek wszelkich procesów społecznych – z koncepcji Webera czy Durkheima (ale także Marksa) trudno wyczytać, w jaki sposób religia się pojawiła. Inny błąd popełniają ci socjologowie religii, którzy przypisują jej wyjątkowy charakter albo uważają, że powinna być traktowana w szczególny sposób². Luckmann odrzuca oba te stanowiska: uważa religię za zjawisko uniwersalne, a zarazem mające źródło

² Przykładem takiego stanowiska mogą być słowa Ireneusza Krzemińskiego: „Nauki społeczne powinny odrzucić sekularyzujący dyskurs i przyjąć prawdziwość doświadczenia spotkania z Bogiem” (Krzemiński, 2005, s. 84).

w zwykłych procesach społecznych. Religia jest więc wszędzie i wpływa na wszystko, co społeczne, ale równocześnie tak naprawdę nie ma jej nigdzie. Nigdzie nie występuje bowiem jako typ idealny – właśnie dlatego Luckmannowska religia jest niewidzialna;

h) religia jest zjawiskiem funkcjonalnym: choć warto pamiętać o dystansie Luckmanna do funkcjonalizmu (a zwłaszcza pewnych jego odnóg), nie sposób uciec od tego, że właśnie wokół funkcji społecznych buduje on własną koncepcję religii. Taka perspektywa wzbudziła szereg wątpliwości, przede wszystkim dlatego, że w niedostatecznym stopniu odróżnia religię od pozostałych form wiedzy. Niemiecki socjolog uważał, że badacze nie mają dostępu do substancji (tj. zawartości wyobrażeń religijnych), przez co nie powinni jej traktować w sposób szczególny (Knoblauch, 2011, s. 44). Takie pojmowanie religii (a wraz z nią socjologii religii) nie oznacza jednak, że socjologowie nie powinni badać tych stanów psychofizycznych jednostek, które potocznie uważane są za religijne – wszystkie te aspekty stanowią bowiem część wiedzy, która dla Luckmanna jest pojęciem kluczowym. Takie zjawiska mogą być badane jako elementy religijne, ale nie należy *a priori* zakładać, że są religijne ze względu na swoją treść.

Zakończenie

Koncepcja niewidzialnej religii dość szybko weszła do kanonu socjologii. Od lat 70. jest ważnym punktem odniesienia także dla polskich socjologów religii. Z pewnością pokłósiem poglądów Thomasa Luckmanna są rodzaje indywidualnych modyfikacji religijności, które zostały opisane przez Irenę Borowik, Edwarda Ciupaka czy Janusza Mariańskiego. Na uwagę zasługuje także wykorzystywanie tezy Luckmanna do opisywania poszczególnych grup społecznych – Dominikowi Antonowiczowi i Łukaszowi Wrześcińskiemu (2009) niewidzialna religia posłużyła do opisu quasi-religijnych zachowań kibiców piłkarskich, a Maciejowi Dębskiemu (2005) do opisu zsekularyzowanej młodzieży akademickiej.

Tak jak wspominałem, w większości przypadków niewidzialna religia była jednak traktowana jako idea, która nie pasuje do polskiego społeczeństwa. Przyczyną tego było niezrozumienie dwóch elementów koncepcji Luckmanna. Pierwszy to przeciwstawienie indywidualnej religijności klasycznemu rozumieniu tego zjawiska, co zachęcało do wykorzystywania niewidzialnej religii wyłącznie jako idei służącej do opisu tych, którzy nie wierzą w „normalny” sposób. Hubert Knoblauch pisze natomiast, że „pojęcie indywidualnej religijności nie powinno być rozumiane jako empiryczna antyteza religii kościelnej;

określa ono jedynie subiektywne nacechowanie każdej formy wizji świata” (Knoblauch 2011, s. 49). Drugi element koncepcji Luckmanna to wyjaśnianie procesu sekularyzacji (Mariański, 2009), co – ze względu na wysoki wskaźnik religijności – nie stanowiło dla polskich socjologów i socjolożek religii priorytetu.

Poddanie koncepcji Luckmanna ponownej interpretacji miało podkreślić te jej elementy, które mogą posłużyć do opisu polskiego społeczeństwa. Regularnie prowadzone w Polsce badania z zakresu socjologii religii stanowią fundament, na którym można budować kolejne badania religii i religijności. Oskarżanie Luckmanna o banalność tego obszaru socjologii należy traktować jako szansę na większy rozwój nauk społecznych. Religia w rozumieniu niemieckiego socjologa nie jest bowiem wyłącznie oderwaną instytucją (której badanie – choć interesujące – jest jednocześnie bardzo ograniczające) czy doświadczeniem ponadzmysłowym (a wówczas trudno opisywalnym dla socjologii), ale procesem społecznym, w którym istotne są takie elementy, jak symbolika, komunikacja czy pole władzy.

Takie rozumienie religii daje ogromne możliwości badań, zwłaszcza w przypadku społeczeństwa, w którym obserwujemy wiele trwających od lat zmian. Polki i Polacy coraz rzadziej biorą udział w życiu organizacji religijnych i coraz częściej deklarują mniejsze przywiązanie do wiary, przede wszystkim w jej instytucjonalnym wymiarze. Czy jednak instytucjonalny wymiar religii naprawdę jest tak słaby, jak wskazują ilościowe badania? Co zastępuje społeczeństwu dotychczasowe praktyki? Jak ta zmiana wpływa na równoległe procesy społeczne? W co przekształca się symbolika religijna? Warto odpowiedzieć na te i dziesiątki innych pytań, nad którymi zazwyczaj brakuje refleksji w tym, co nazywa się socjologią religii. W odsłonięciu wszystkich tych obszarów bardzo pomocna może być ponowna lektura *Niewidzialnej religii*.

Literatura

- Antonowicz D., Wrzesiński Ł. (2009). Kibice jako wspólnota niewidzialnej religii. *Studia Socjologiczne*, 1(192), 115–149.
- Baniak J. (1997). *Dynamika powołań kapłańskich i zakonnych w Kościele rzymskokatolickim w Polsce w latach 1900–1994: studium socjograficzne*. Kraków: Nomos.
- Baniak J. (2001). *Rezygnacja z kapłaństwa i wybór życia małżeńsko-rodzinnego przez księży rzymskokatolickich w Polsce: studium socjologiczne*. Kraków: Nomos.
- Berger P.L. (2005). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków: Nomos.
- Boguszewski R., Bożewicz M. (2019). Religijność i moralność polskiej młodzieży – zależność czy autonomia? *Zeszyt Naukowy KUL*, 62(4), 31–51.
- CBOS (2022). *Zmiany religijności Polaków po pandemii. Komunikat z badań*. Warszawa.

- Dębski M. (2005). Przejawy niewidzialnej religii w religijności młodzieży akademickiej w województwie pomorskim. *Socjologia Religii*, 3, 127–148.
- Durkheim E. (2010). *Elementarne formy życia religijnego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heinz M. (2015). Za, przeciw i ponad, czyli o sekularyzacji. *Studia Bobolanum*, 3, 113–132.
- Kaczmarek K. (2007). *Herbert Spencer a problemy socjologii religii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Knoblauch H. (2011). „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność. W: T. Luckmann. *Niewidzialna religia* (37–74). Kraków: Nomos.
- Krzemiński I. (2005). Rzeczywistość miłości. W: M. Grabowska, T. Szawiel (red.). *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. Od pytań filozoficznych do problemów empirycznych* (s. 81–98). Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW.
- Lisak M. (2015). Transformacje religijności Polaków – wybrane aspekty religijnej zmiany. *Symposium*, 2(29), 29–50.
- Luckmann T. (2011). *Niewidzialna religia*. Kraków: Nomos.
- Mariański J. (2009). „Niewidzialna religia” w badaniach socjologicznych. *Studia Płockie*, 37, 191–209.
- Mariański J. (2016). Religia i religijność w zsekularyzowanych społeczeństwach. *Zeszyty Naukowe KUL*, 59(4), 3–26.
- Potocki A. (2014). Problem polskiej wiary: uwagi socjologa. *Colloquia Theologica Ottoniana*, 1, 35–57.
- Remisiewicz Ł. (2014). „Definicja funkcjonalna” w socjologii religii jako błąd logiczny. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, 9(3), 95–101.
- Samolewicz P. (2022). *Polacy odchodzą od katolickiej moralności [Badania CBOS]*. <https://plus.nowiny24.pl/polacy-odchodza-od-katolickiej-moralnosc-badania-cbos/ar/c11-16002417>.
- Schütz A. (2011). *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*. Kraków: Nomos.
- Sucharska A. (2022). *Miażdżący sondaż dla Kościoła. Polacy dosadnie pokazali, co musi się zmienić*. <https://natemat.pl/422836,kosciol-traci-swoj-autorytet-polacy-wskazali-co-musi-sie-zmienic-sondaz>.
- Szwiec P. (2020). Religijne uwarunkowania postaw względem społecznej odpowiedzialności organizacji. *ZN WSH Zarządzanie*, 1, 227–240.
- TVN24 (2022). *CBOS o religijności Polaków: spada liczba regularnie chodzących do kościoła*. <https://tvn24.pl/polska/cbos-o-religijnosci-polakow-spada-liczba-regularnie-chodzacych-do-kosciola-5768747>.
- Zwierzdzyński M.K. (2009). *Gdzie jest religia? Pięć dyktomii Thomasa Luckmanna*. Kraków: Nomos.