

Stanisław Burdziej
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

SOCJOLOGIA POSTSEKULARNA?

Rodzące się nowożytne nauki społeczne stoczyły na przestrzeni wieku XIX bitwę z autorytetami religijnymi analogiczną do tej, jaką o swą legitymizację musiały stoczyć nauki przyrodnicze dwieście lat wcześniej. Walka ta zakończyła się zwycięstwem, ale nauki społeczne nie były w stanie całkowicie odciąć się od pojęć, metod i języka, jakim posługiwała się teologia, do analizy tego samego obszaru problemów. Rozwój socjologii jako dyscypliny akademickiej wiązał się z delegitymizacją teologii jako nauki społecznej. Niniejszy artykuł podkreśla konkurencyjny charakter „wyobraźni socjologicznej” wobec „wyobraźni religijnej” oraz analizuje konsekwencje „postmodernistycznego zwrotu” w naukach społecznych, który prowadzi ku nowej konceptualizacji relacji między socjologią a teologią.

Główne pojęcia: wyobraźnia socjologiczna, teologia, John Milbank, sekularyzm.

W klasycznym ujęciu Comte’a socjologia miała stać się ukoronowaniem nowej, pozytywistycznej klasyfikacji nauk. Mimo naiwnej, z dzisiejszego punktu widzenia, wiary w możliwości postępu naukowego w dziedzinie nauk społecznych, przewidywania Comte’a w jakimś stopniu się sprawdziły. Nauki te w ciągu stulecia zdobyły niemal monopol na ekspercką wiedzę na tematy społeczne. W wizji Comte’a (1966), wraz z przejściem ludzkości z etapu teologicznego, przez metafizyczny do etapu ostatecznego, naukowego, socjologia miała zastąpić teologię jako suma wiedzy o istocie spraw ludzkich. Sama teologia, pod presją, zaakceptowała, przynajmniej w jakimś stopniu, ten stan rzeczy, zgadzając się z ograniczeniem pola swych zainteresowań. Socjologia osiągnęła współcześnie – w dominującej opinii – status dyscypliny posiadającej wyłączne kompetencje do dostarczania fachowej, obiektywnej wiedzy na temat społeczeństwa. Jednocześnie, wcześniejsze sposoby interpretacji tego, co społeczne, zostały zdelegitymizowane.

Carl Schmitt, niemiecki teoretyk polityki, znany głównie jako autor koncepcji „polityczności” w pracy pt. *Teologia polityczna* stwierdził, że wszystkie główne pojęcia nauk politycznych są zsekularyzowanymi pojęciami teologicznymi (2000: 60). Czy w przypadku pojęć socjologicznych sytuacja wygląda podobnie? Niniejszy artykuł zawiera próbę odpowiedzi na pytanie o wzajem-

* Katedra Socjologii UWM, e-mail: stanislaw.burdziej@wp.pl.

ne relacje teologii i socjologii, zarówno w ujęciu historycznym, jak i współczesnym. Twierdzić będę, że podstawowe założenia i terminy socjologiczne to zsekularyzowane wersje pojęć teologicznych. Osobiste podejście pierwszych pokoleń badaczy do religii wpływało na parareligijne ambicje nowej dyscypliny.

W pierwszej części artykułu analizuję symptomy rodzącej się świadomości tego, jak otwarta lub ukryta rywalizacja między socjologiczną a teologiczną „wyobraźnią” odcisnęła się na obu dyscyplinach. Przyjrę się frontalnemu atakowi, jaki na socjologię przypuścił teolog anglikański i reprezentant stanowiska „postmodernistycznego”, John Milbank. W swej pracy *Theology and Social Theory* (1990) przekonywał, że całość tego, co socjologia ma do powiedzenia, zawiera się w teologii. Teologia także, z właściwej sobie perspektywy, zajmuje się tym, co społeczne. Jej pretensje do naukowości nie są mniej uzasadnione niż w przypadku nauk społecznych. W związku z tym, twierdzi Milbank, teologia powinna odzyskać swój właściwy status, odrzucając багаż socjologicznych i psychologicznych teorii, jakie w ciągu ostatniego stulecia przyjęła ze szkodą dla siebie. Omówię także mniej radykalne postulaty, jakie inni teologowie wysuwają pod adresem nauk społecznych.

Dalej przyjrę się powolnej reorientacji podejścia niektórych badaczy społecznych do perspektywy teologicznej. Szereg z nich zarysowuje projekt socjologii postsekularnej (*post-secular sociology*), postulując wzajemne otwarcie obu dziedzin, umożliwiające ich twórczy dialog. Za tło tego otwarcia można uznać zwrot postmodernistyczny w socjologii (i szerzej w całej humanistyce), wiążący się między innymi z odejściem od pozytywistycznego wzorca naukowości oraz zatarciem granic między dyscyplinami. W tym kontekście przyglądam się postsekularnemu zwrotowi Jürgena Habermasa oraz twórczości Zygmunta Baumana. Obaj zdają się proponować nowe, choć odmienne, wzorce relacji między interpretacjami socjologicznymi a teologicznymi i religijnymi. Jeśli Bauman zaciera granice obu dyskursów, zarówno w płaszczyźnie problematyki, jak i języka, to Habermas postuluje „tłumaczenie” religijnych treści na świeckie języki w poszukiwaniu cennych treści, które – jego zdaniem – tylko wspólnoty religijne zdołały przechować. W niniejszym artykule poszukuję jednak trzeciego rozwiązania, które podtrzymując granice dyscyplinarne oraz specyfikę obu wspomnianych perspektyw, umożliwia zarazem nową konceptualizację relacji między wyobraźnią socjologiczną a teologiczną. W myśl tej koncepcji socjologia powinna zdać sobie sprawę z quasi-teologicznych założeń wbudowanych w jej własne fundamenty, a następnie zredefiniować swe zadania oraz obszar zainteresowań, rezygnując z niektórych swych ambicji. Taka skromniejsza socjologia, świadoma, iż jest tylko jedną z możliwych perspektyw oglądu społeczeństwa, mogłaby wzajemnie uzupełniać się z innymi dyscyplinami, w tym teologią, w dostarczaniu interpretacji życia społecznego.

U źródeł paradygmatu sekularnego w socjologii

Jak zauważył socjolog religii José Casanova (2006), wszyscy klasycy socjologii: Auguste Comte, Herbert Spencer, Karol Marks, Emile Durkheim czy – w mniejszym stopniu i z licznymi ograniczeniami – Max Weber, przyjmowali milcząco założenie, że nowoczesnym procesom racjonalizacji i modernizacji towarzyszy nie tylko „odczarowanie” – wyłączanie kolejnych sfer życia z obszaru sacrum, lecz coś więcej – nieodwracalny zmierzch religii. Casanova zwraca uwagę, że „teoria” sekularyzacji w myśli pierwszych kilku pokoleń socjologów nie została nigdy spójnie wyrażona, ani tym bardziej poddana empirycznej weryfikacji; nigdy więc tak naprawdę teorią nie była. Próby systematycznej weryfikacji pewnych hipotez składowych paradygmatu sekularystycznego zaczęto podejmować po II wojnie światowej, częściowo (choć nie tylko) w ramach tzw. socjologii kościelnej czy religijnej. Okazało się wówczas, że aby sensownie stawiać falsyfikowalne hipotezy, należy znacznie zawęzić oraz sprecyzować ich zakres. Casanova zidentyfikował trzy podstawowe zakresy znaczenia terminu „sekularyzacja”. Po pierwsze, może ona oznaczać nieuchronny zmierzch wierzeń religijnych i zastępowanie religijnych wyjaśnień przez naukowe. Po drugie, termin ten opisuje proces rozdziału sfery religijnej od pozostałych sfer życia społecznego, które autonomizują się przez uniezależnienie od „świętego baldachimu” (zob. Berger 1997), jaki rozciągała nad nimi do tej pory religia. Po trzecie wreszcie, może oznaczać prywatyzację życia religijnego, czyli przeniesienie praktyk religijnych w „niewidzialną” (zob. Luckmann 1996) dla standardowych metod i podejść badawczych sferę prywatną.

Na gruncie socjologii religii kres teorii sekularyzacji w pierwszym z podanych znaczeń obwieszczono już dość dawno temu (Bell 1983; Berger 1999; Stark 1999). Teza druga jest dziś szeroko przyjmowana i budzi chyba najmniej kontrowersji badaczy. Trzecią natomiast zrekonstruowano, ukazując prywatyzację jako zjawisko uwarunkowane historycznie, nie zaś uniwersalne i jednokierunkowe; sam Casanova przekonuje, że począwszy od lat osiemdziesiątych XX wieku w wielu krajach religia ulega deprywatyżacji, czyli ponownie wkracza w sferę publiczną. W niniejszym artykule chciałbym skupić się na pierwszym z ujęć terminu. O ile socjologia religii zasadniczo rozprawiła się bowiem z ideologiczną warstwą tezy o sekularyzacji w jej najbardziej zwulgaryzowanym wydaniu, o tyle kwestią otwartą pozostaje jednak pytanie – którego już Casanova nie stawia – o to, jak głęboko sięgają korzenie tego paradygmatu w ogólnej teorii socjologicznej. Na ile „wyobraźnia socjologiczna” stanowi kontynuację, a zarazem kontestację, „wyobraźni teologicznej” czy szerzej, „wyobraźni religijnej”? Przypomnijmy, że w ujęciu Charlesa W. Millsa (2007) wyobraźnia socjologiczna miała oznaczać prze-

łożenie teoretycznych ustaleń socjologii na indywidualne życie człowieka; miała pomóc każdemu człowiekowi zrozumieć szersze procesy społeczne, w jakie uwikłane jest jego życie. Punktem wyjścia koncepcji Millsa było założenie, że „zwykli ludzie nie potrafią sobie poradzić z własnymi osobistymi troskami w taki sposób, aby kontrolować przemiany strukturalne, które stanowią zwykle ich podłoże” (Mills 2007: 50). Utrata pracy, rozpad małżeństwa, doświadczenie wojny i tym podobne problemy egzystencjalne wyobrażnia ta każe widzieć na tle globalnych procesów na rynku pracy, przemian funkcji rodziny i małżeństwa czy układu stosunków międzynarodowych. Dopiero uwzględnienie takiego kontekstu społecznego pozwala ludziom „formułować adekwatne oceny, spójne osądy, jasne wskazówki” (tamże, s. 55). Podstawowym celem, jaki Mills stawiał socjologii, było „wyjaśnienie czynników składających się na współczesny niepokój i obojętność” (tamże, s. 62). Nietrudno spostrzec, że podobne funkcje pełniła tradycyjnie i pełni nadal religia. Gdy religia umiejscawia jednostkową biografię w szerszym, kosmicznym planie sakralnym, tłumacząc indywidualne porażki i sukcesy człowieka za pomocą koncepcji grzechu i łaski, to wyobrażnia socjologiczna próbuje wyjaśniać indywidualne losy poprzez ich powiązanie ze społecznym „tłem”, za pomocą koncepcji różnego typu „przemian strukturalnych”. W przypadku obu perspektyw stawka jest podobna: wyobrażnia religijna próbuje ocalić spójność chaotycznego, czasem bezmyślnie okrutnego świata poprzez odniesienie do idei dobrego Boga; wyobrażnia socjologiczna zaś próbuje podtrzymać przekonanie, iż świat społeczny stanowi sensowną i dającą się wyjaśniać całość. O ile pierwsza z nich opiera się na teodycei (pogodzeniu koncepcji dobrego Boga z faktem istnienia zła w świecie), druga – na swoistej „socjodycei”, czyli próbie racjonalnego wyjaśnienia korzeni społecznego „zła” (jako „strukturalnego niedopasowania” – zob. Morgan i Wilkinson 2001).

Konkurencyjny charakter własnych teorii naukowych wobec wyjaśnień religijnych wyraźnie dostrzegli dwaj wybitni socjologowie religii, Rodney Stark i William S. Bainbridge. We wstępie do swej *Teorii religii* pisali: „byłoby hipokryzją udawać, że praca taka jak nasza odbywa się bez założeń dotyczących wiary religijnej. [...] starając się wyjaśnić zjawiska religijne bez odwoływania się do działań podejmowanych przez siły nadprzyrodzone, przyjmujemy, iż religia jest fenomenem czysto ludzkim, którego źródło należy szukać wyłącznie w świecie naturalnym. Takiego podejścia nie da się, rzecz jasna, pogodzić z wiarą w objawienia i cuda [...]. Ortodoksyjni duchowni nie mają żadnych problemów, by na pierwszy rzut oka dostrzec, że praca taka jak nasza jest potencjalnie szkodliwa dla wiary. Uważamy, że w tej kwestii ortodoksyjni duchowni wykazują większą trzeźwość sądu od wielu liberalnie nastawionych duchownych, którzy sprawiają wrażenie entuzjastycznych zwolenników nauk społecznych” (Stark i Bainbridge 2000: 38). Powyższe

wyznanie należy do rzadkich niestety przejawów intelektualnej szczerości u badaczy społeczeństwa.

Janusz Mucha (2009: XXVI), parafrazując „List do młodego socjologa” autorstwa Lewisa A. Cosera napisał: „Choć dziś trudno wierzyć w to, iż ‘prawda nas wyzwoli’, należy ufać, że nasze wysiłki badawcze przyczynią się do rozwoju samoświadomości całej ludzkości, do samoświadomego planowania społecznego, do rozkwitu ludzkiej godności”. Trudno chyba o bardziej znamienity przykład sytuacji, w której problemy badawcze stają się imperatywami o charakterze moralnym. To przejście jest jednak cechą nie tylko nurtu socjologii radykalnej, lecz – w różnym stopniu – charakteryzuje całą socjologię. Już pod koniec XIX wieku Albion Small i George E. Vincent przyznali, że cała „socjologia narodziła się z nowożytnego zapału, by doskonalić społeczeństwo” (1894, cyt. za: Coser 2009: 12). Ten zapał nie wygasł do dziś, choć większość badaczy stara się go mitygować. Nie zawsze jednak im się to udaje. Niech wystarczy tu jedna ilustracja, choć można by znaleźć bardzo wiele przykładów. Anthony Giddens w książce *Przemiany intymności* (2006) polemizując z Michele Foucaultem opisuje nowożytne narodziny seksualności. Jego zdaniem to, co szeroko rozpowszechnione, zostaje dziś uznane za „normalne”, lecz o „normalności” pisze już w sensie aksjonormatywnym, a nie tylko statystycznym. Ulega tym samym temu, co określa się jako społeczny dowód słuszności. W cytowanej pracy Giddens wielokrotnie przekracza granicę między opisem a wartościowaniem, jak choćby wtedy, gdy pisze, że zniknięcie kategorii perwersji było ważnym osiągnięciem wolności ekspresji w liberalnej demokracji: „Mimo zwycięstw, konfrontacja trwa, a uzyskane swobody nie są na tyle trwałe, by nie zagrażała im fala reakcji” (tamże, s. 48). Kawalek dalej czytamy: „heteroseksualizm przestał być standardem” (tamże, s. 49). Być może tak się stało, ale z tekstu nie dowiemy się, czy chodzi o obiektywnie stwierdzalny wzrost społecznej akceptacji, czy też o subiektywną ocenę samego Giddensa. Zachodzi obawa, że oba wymiary zlewają się u niego i przenikają.

Świeckie biografie

Być może kluczem do odpowiedzi na pytanie o źródła paradygmatu sekularystycznego w socjologii jest kontekst biograficzny oraz kulturowy jej powstania jako odrębnej dyscypliny akademickiej. Ambicja Comte’a stworzenia religii ludzkości, której kapłanami mieli być socjologowie, położyła się cieniem na reputacji powstającej dziedziny. Comte’a określić można mianem „świeckiego katolika”, dostrzegał bowiem w tej religii cenne źródło społecznego ładu i w sposób szczególnie jaskrawy adaptował treści doktrynalne Kościoła na

potrzeby tworzonego przez siebie systemu filozofii pozytywnej. Także późniejsi badacze, którzy ostrożniej wypowiadali się o zadaniach i zakresie socjologii, według znanego samookreślenia Webera (z listu napisanego 9 lutego 1909 roku do Karla Jaspersa; zob. Swatos i Kivisto 1991: 347), pozbawieni byli „religijnego słuchu”. I tak Durkheim był potomkiem rodu rabinicznego, który porzucił wiarę przodków i przyjął światopogląd ateistyczny. Zwłaszcza w późniejszym okresie swej twórczości rozwijał jednak ideę globalnej religii obywatelskiej, pisząc o „kulcie człowieka”, „religii ludzkości” czy „religii prawa”. Kluczową rolę w tej świeckiej religii miała odgrywać państwowa edukacja, nakierowana na wychowanie zdolnych do poświęcenia obywateli (zob. Wallace 1977). W odróżnieniu od Francji, gdzie czołowi socjologowie deklarowali się jako ateści, w Wielkiej Brytanii, Niemczech i Stanach Zjednoczonych pierwsi badacze społeczeństwa związani byli z ruchami reformatorskimi o podłożu protestanckim.

W Stanach Zjednoczonych wielu spośród pierwszych socjologów legitymowało się wykształceniem teologicznym. Ośmiu z czołowych badaczy pierwszego pokolenia – w tym William G. Sumner i William I. Thomas – rozpoczęło swą karierę jako duchowni. John D. Brewer (2007) interpretuje ten fakt następująco: liczne i rywalizujące ze sobą, pozbawione istotnego wpływu na życie publiczne denominacje nie mogły zapewnić duchownym prestiżu i uznania; chcąc zyskać społeczny autorytet, wykraczający poza wąski krąg własnej wspólnoty religijnej, pastory skłaniali się do działalności reformatorskiej. Stosowne podłoże dla takiej działalności tworzył protestancki postmillenaryzm, czyli przekonanie, iż Królestwo Boże musi zostać założone na ziemi, zanim nastąpi paruzja i ostateczna rozprawa z szatanem. Eschatologia ta, w swej zsekularyzowanej wersji, stanowiła podłoże takich ruchów reformatorskich, jak ruch na rzecz zniesienia niewolnictwa czy poprawy warunków życia i pracy ubogich warstw społecznych. Otwierało się tu pole dla „chrześcijańskiej socjologii”, rozumianej jako walka ze złem za pomocą racjonalnych, naukowych metod. Ten zapał ilustrują tytuły książek, jakie ukazywały się pod koniec XIX i na początku XX wieku, jak choćby *Christian Sociology* J. H. W. Stuckenberga (1880). Przy seminariach duchownych natomiast zakładano instytuty i prowadzono szkoły letnie socjologii chrześcijańskiej.

Austin Harrington (2008: 21), analizując koncepcje niemieckiego filozofa Hansa Blumenberga sugeruje, że to pośrednictwo reformatorskich ruchów religijnych było naukom społecznym niezbędne do umocowania się w sferze akademickiej. Socjologiczna konwersja wiązała się najczęściej jednak z osobistym odejściem badaczy od religii zinstytucjonalizowanej. Jednym z nielicznych wyjątków był Albion Small, który pozostał człowiekiem głęboko wierzącym do końca życia. Konwersjom indywidualnym towarzyszyła sekularyzacja instytucjonalna socjologii (Brewer 2007). Jej ilustracją może być

memorandum American Sociological Association z 1909 roku, które zawierało następującą instrukcję dla organizatorów: „wszyscy zaproszeni [...] powinni zostać poinformowani, że należy unikać wszelkich odniesień do Boskiego Autorytetu czy jakiegokolwiek konkretnej religii” (Swatos 1989: 370 cyt. za: Brewer 2007: 12). Znamionym przykładem tej asymilacji są także przemiany tytułów czasopisma, wydawanego od roku 1940 przez American Catholic Sociological Society. Początkowo tytuł ten brzmiał: „American Catholic Sociological Review”; począwszy od roku 1963 nazwę zmieniono na „Sociological Analysis”, zaś w 1993 – na „Sociology of Religion”; także nazwę samego towarzystwa w 1970 zmieniono na Association for the Sociology of Religion (zob. Brewer 2007: 13). Opisany powyżej proces instytucjonalnej sekularyzacji należy oczywiście widzieć na szerszym tle: niemal wszystkie wiodące dziś uniwersytety amerykańskie zostały założone przez poszczególne Kościoły lub denominacje (np. Yale został założony w roku 1701 przez kongregacjonistów, Harvard przez purytan w roku 1636, Princeton w 1746 przez prezbiterian), by w latach sześćdziesiątych XX wieku ostatecznie porzucić wszelkie religijne afiliacje (por. Marsden 1994; Sloan 1994). Proces ten jednak w sposób najbardziej widoczny dotyczył nauk społecznych, co trafnie podsumował Stanisław Andreski z właściwą sobie ironią, pisząc że „od kiedy uprawianie nauk społecznych stało się powszechnie uznawanym zawodem, zaczęli się w nich pojawiać ludzie, którzy dawniej zajęliby się najpewniej dogmatyczną teologią lub kaznodziejstwem” (2002: 274; zob. też Postman 1984).

Religijna geneza terminologii socjologicznej

Historia instytucjonalizacji to tylko jeden z aspektów związku nauk społecznych z ich dziedzictwem teologicznym i religijnym. Inny to kwestia teologiczno-religijnych źródeł języka naukowego. Z takich źródeł, zdaniem Hansa Blumenberga, korzystali zwłaszcza Comte, Spencer, Engels czy Lukács. W szczególności system Comte’a stanowi świeckie tłumaczenie teologii oraz metafizyki chrześcijaństwa (Domaradzki 2005; Wernick 2000). Elementy kryptoteologii widoczne są także w socjologii Herberta Spencera.

Niektóre z najważniejszych pojęć, które na trwałe weszły do słownika socjologii, zostały bezpośrednio zapożyczone z języka religijnego. Przykładem jest tu choćby Maksa Webera koncepcja przywództwa charyzmatycznego; opiera się ona na pojęciu charyzmy, które w języku greckim oznacza „boży dar”, „łaskę”. Także kluczowe dla dzisiejszej socjologii religii pojęcie „sekularyzacji” pierwotnie oznaczało przeniesienie duchownego z zakonu do „świata”, czyli do pracy w diecezji, poza strukturami zakonnymi.

U Marksa pojawia się kategoria „grzechu pierwotnego”, który polegał już nie na boskich aspiracjach pierwszych ludzi, lecz na grabieżczej akumulacji pierwotnej kapitału. Skaziła ona stosunki społeczne aż do momentu „odkupienia”, jakie nastąpi w drodze rewolucji. Wielu badaczy zresztą wskazywało na quasi-religijny charakter komunizmu i jego zasadniczych koncepcji (Bocheński 1988; Imos 2007; Goldstein 2001). Przekonanie, że anomijne lub dewiacyjne zachowanie społeczne ma swe źródło w niedoskonałości struktur społecznych, nie było bynajmniej ograniczone do marksizmu. Ten sposób analizy zastosował Durkheim w swym studium samobójstw, wyznaczając kierunek teorii socjologicznej. Warto tu przywołać również koncepcję „grzechu strukturalnego”, wprowadzoną przez teologów wyzwolenia w latach sześćdziesiątych XX wieku. W polemice z teologią wyzwolenia Kościoła katolicki wysunął koncepcję „struktur grzechu”, która zachowywała podmiotowość – i odpowiedzialność – grzesznika (zob. np. encyklika Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* z 1987 roku). Ten spór teologiczny w ciekawy sposób koresponduje zresztą ze sporem o deterministyczny lub woluntarystyczny charakter działań społecznych, rozmaicie rozwiązywanym przez poszczególne orientacje teoretyczne współczesnej socjologii.

William Keenan przekonuje, że cała socjologia pozytywistyczna narodziła się jako moralna krytyka społeczeństwa przemysłowego, zbawienie wieczne zastępując zbawieniem ziemskim. „Socjodycea” zastąpiła teodyceę. Jednakże, „świat, do którego badania socjologia została pierwotnie utworzona, przemija, zaś modernistyczna spuścizna dziedziców Comte’a, Marksa, Spencera, Webera, Durkheima i Simmla w epoce postindustrialnej jest niedopasowana lub całkiem anachroniczna” (Keenan 2003: 28).

Teologiczna krytyka socjologii

W ostatnich latach kwestii wzajemnych relacji między teologią a socjologią poświęcali uwagę zarówno teologowie, jak i socjologowie. Główną pracą napisaną z perspektywy teologicznej jest *Theology and Social Theory, opus magnum* Johna Milbanka (1990), teologa anglikańskiego i twórcy środowiska tzw. radykalnej ortodoksji (*Radical Orthodoxy*).

Punktem wyjścia Milbanka jest swoisty postmodernizm, który akcentuje konieczność przełamania modernistycznego paradygmatu w naukach społecznych, w myśl którego jedynie „naukowe” (w praktyce zaś do gruntu zideologizowane) myślenie może prowadzić do obiektywnego poznania społeczeństwa. Zdaniem Milbanka, dążenie socjologii do intelektualnego rygoryzmu oraz formułowania praw opisujących życie społeczne opiera się na takich samych roszczeniach do uniwersalizmu, jak roszczenia religii. Z konieczności obie

perspektywy muszą więc wchodzić w konflikt ze sobą (zob. Bullock 2000). Celem Milbanka jest przewyciężenie intelektualnej marginalizacji teologii, która, jego zdaniem, próbowała ostatnio legitymizować swe rozważania przez odniesienie do teorii socjologicznych. Pisze: „cała teologia powinna ukonstytuować się na nowo jako rodzaj ‘chrześcijańskiej socjologii’” (Milbank 1990: 381). Dla socjologii autor nie przewiduje żadnego miejsca; należałoby ją zlikwidować.

Milbank rozpoczyna swe dzieło mocną tezą: „Kiedyś nie było sfery świeckiej” (1990: 9). Kategoria świeckości została skonstruowana równolegle z dekonstrukcją kategorii *sacrum*. Nie istnieje coś takiego, jak „społeczeństwo” – są tylko wspólnoty (jak np. kościół); każda z nich powinna wypracować swą własną teorię. Taką właściwą alternatywę, substytut dla socjologii, stanowi eklezjologia. Zdaniem Milbanka teologia dała narzucić sobie świeckie sposoby narracji, które z założenia powstały jako próby wyparcia religii ze sfery publicznej. Dwa główne podejścia badawcze w socjologii, funkcjonalizm i teorie konfliktowe, poddaje Milbank surowej krytyce. Pierwsze z podejść, twierdzi, opiera się na ukrytej, przebranej w quasi-naukowy żargon metafizyce, która zresztą nie dodaje niczego do tego, co wypracowała teologia. Teoria konfliktowa, z kolei, akcentując rolę przemocy w stosunkach społecznych pośrednio prowadzi do uprawomocnienia tej przemocy. Takie hobbesowskie założenie jest zresztą konstytutywne dla całej nowożytnej myśli politycznej – twierdzi Milbank. Ten sam zarzut kieruje pod adresem całej socjologii.

Z dwunastu rozdziałów pracy trzy stanowią bezpośrednią krytykę socjologii – w tym zwłaszcza socjologii Durkheima i Webera oraz całej socjologii religii. Socjologia dla Milbanka tożsama jest z „hermeneutyką podejrzeń”, a szczególnie z marksizmem. Wyjaśnienia socjologiczne, argumentuje, zazwyczaj odwołują się do kategorii siły. Nawet społeczna harmonia, która pozostaje stanem naturalnym społeczeństwa w podejściu funkcjonalnym, jest właśnie efektem równoważenia się rozbieżnych sił społecznych. Ilustracją zniekształceń, do jakich prowadzi taka optyka, jest dla Milbanka niezdolność socjologii religii (i nie tylko) do potraktowania instytucji Kościoła jako wspólnoty wiary raczej niż złożonej organizacji, w której występuje podział funkcji i hierarchizacja władzy (wiążąca się między innymi z wykluczeniem kobiet). Instytucja Kościoła jest analizowana w kategoriach materialnych interesów, dla których religijne dogmaty są tylko przykrywką.

W swej krytyce Milbank pomija fakt, że socjologia jest nauką wieloparadygmatyczną. Owszem, niektóre z teorii, w tym zwłaszcza różne pochodne marksizmu, bazują na fundamencie sekularystycznym; inne jednak, jak np. nurt interpretacyjny, czynią to w znacznie mniejszym stopniu. Mimo pewnego uproszczenia, jego zasadnicza teza jest jednak w dużej mierze trafna: socjologia interpretuje przeważnie świat właśnie w kategoriach relacji siły i przemo-

cy, narzucając konfliktową wizję rzeczywistości, teologia zaś, będąca również dziedziną wiedzy o społeczeństwie, preferuje wizję opartą na harmonii.

Wśród teologów nie brak także mniej radykalnych niż Milbanka ujęć statusu i roli nauk społecznych. Neil Ormerod (2005) pisze, że prawem i obowiązkiem teologów jest zwrócić uwagę badaczy społeczeństwa na dwie kwestie. Po pierwsze, powinni oni uświadomić sobie fakt, że pomijają kluczowy problem zła. Po drugie, że nauki społeczne nie dają pełnego obrazu ludzkiej rzeczywistości, której nieusuwalnym aspektem jest oddziaływanie Bożej łaski. To ostatnie twierdzenie idzie zbyt daleko, *de facto* zmuszając badaczy do przyjęcia metodologicznego teizmu, w miejsce zakładanego dziś „metodologicznego ateizmu” (zob. Kehrer 1996: 16). Dlatego też propozycja Ormeroda (podobnie jak radykalne tezy Milbanka i innych autorów), nie spotka się z przychylnością socjologów. Ma jednak szanse spotkać się z zainteresowaniem i uwagą socjologów wtedy, gdy przedstawić ją nieco inaczej: teologia może pomóc naukom społecznym w wyznaczeniu granic ich kompetencji poznawczych. Nie oznacza to rezygnacji socjologii z pewnego redukcjonizmu, lecz tylko uświadomienie sobie przez badaczy, iż wyobraźnia socjologiczna to tylko jeden z uprawnionych sposobów interpretacji życia społecznego.

Problem, o którym pisze Milbank, można przededefiniować jako konflikt dwóch perspektyw, w którym jedną stroną są dążące do nomotetyczności nauki społeczne, sprawujące współcześnie monopol na dostarczanie wyjaśnień życia społecznego, drugą – religia, rozumiana jako zasób wiedzy na tematy życia indywidualnego i społecznego. Ta druga nie rości sobie oczywiście pretensji do statusu naukowego, lecz niewątpliwie oferuje pewną całościową perspektywę opisu oraz interpretacji życia społecznego. Problem polega głównie na eliminacji tej drugiej perspektywy we współczesnym dyskursie – jest więc nie tyle kryzysem teologii czy przejawem sekularyzacji, ile efektem zakorzenionego w oświeceniu, a wzmocnionego w okresie pozytywistycznej fascynacji naukowym opanowaniem świata przekonania, że sens ludzkiego życia wyjaśnić można naukowo, a wszelkie inne interpretacje są co najmniej zbędne. To właśnie w tym zakresie, zdemaskowany między innymi przez Casanovę, paradygmat sekularyzacji, tkwiący u podstaw socjologii jako dyscypliny, pozostaje nadal w znacznej mierze nienaruszony. Paradoksalnie jednak, postmodernistyczny zwrot w naukach społecznych może otwierać nowe perspektywy porozumienia.

Socjologia postsekularna?

Choć sekularyzm nadal mocno tkwi u podstaw socjologii, przynajmniej w niektórych kontekstach narodowych zdarzały się okresy zbliżeń socjologii i teologii. Jednym z kierunków tego zbliżenia były rozmaite próby powoła-

nia socjologii religijnej (franc. *sociologie religieuse*) czy chrześcijańskiej lub nawet *explicite* katolickiej. Jak zauważa John D. Brewer (2007), uprawiający je badacze znajdowali się często w bardzo trudnej sytuacji. Z jednej strony, traktowani byli podejrzliwie przez dominujący nurt socjologii, z drugiej zaś, poddawani próbie kontroli lub odrzucani przez instytucje religijne, utożsamiające wszelką socjologię z ideologią sekularyzmu. W Stanach Zjednoczonych kres prób takiej mediacji nastąpił szybciej niż w Europie: socjologia chrześcijańska zasymilowała się z socjologią głównego nurtu już w latach pięćdziesiątych. W Wielkiej Brytanii socjologia chrześcijańska przetrwała do lat pięćdziesiątych XX wieku, do dziś jednak, przede wszystkim w obszarze socjologii religii, działają socjologowie o wyraźnej identyfikacji religijnej (np. David Martin).

Kolejna fala ożywienia miała miejsce począwszy od lat siedemdziesiątych XX wieku. Polegała ona jednak głównie na teologicznych zastosowaniach socjologii, przede wszystkim w naukach biblijnych. Kategorie socjologiczne zastosowano w procesie interpretacji zarówno Biblii jako całości, lecz również do analizy obecnych w niej poszczególnych kwestii kulturowych, takich jak problemy rodziny, wojny i pokoju czy społecznej charakterystyki wspólnoty pierwszych chrześcijan (zob. Bińczyk 2005: 21–26). Zdarzały się także próby podejmowane przez socjologów, zmierzające zwłaszcza do ustalenia społecznych przyczyn sukcesu chrześcijaństwa w świecie starożytnym (Stark 1996).

Najnowsza fala obustronnego zainteresowania wiąże się z konsekwencjami „postmodernistycznego przejścia” w obu dyscyplinach. Dekonstrukcja metod hermeneutyki biblijnej, jak i teorii socjologicznej zdaje się zamazywać wyraźne granice wszelkich dyscyplin (nie tylko zresztą humanistycznych). W ciągu ostatniej dekady szereg ważnych czasopism socjologicznych, głównie tych, które koncentrują się na teorii socjologicznej, publikowało artykuły dotyczące relacji między socjologią a teologią (zob. Brewer 2007; Harrington 2007, 2008; Fuller 1998; Keenan 2002, 2003; Lyon 2008; McLennan 2007; Watts 2007; Wernick 2000). Ukazało się również kilka książek na ten temat (np. Beckford 2006; Flanagan 1996). Trudno wyrokować, czy zwiastują one jakąś zasadniczą reorientację socjologii, warto jednak przyjrzeć się głównym tezom ich autorów. Jako symptomatyczny potraktuję artykuł Williama Keenana, opublikowany przez „Theory, Culture & Society” (2003).

Keenan twierdzi, że „socjologiczna mentalność i wyobrażenia są głęboko przesiąknięte (jeśli nie wręcz tożsame) ze świeckim humanizmem” (tamże, s. 19). Tymczasem, wszystkie główne religie świata mają wiele do powiedzenia na temat społeczeństwa. Socjologia, pozostając w pułapce „konceptualnej sieci świeckiego humanizmu” (tamże, s. 33), traci zdolność do uchwycenia „głębi” zjawisk społecznych. „Zmysł teologiczny” byłby pomocny socjologom (tamże, s. 20), a wyjście poza ograniczenia socjologii zbudowanej na

wzorcu nauki pozytywistycznej przywróciłoby „sakralność więzi społecznej” (Keenan 2003: 21). Autor podkreśla konieczność przywrócenia „religijnego” wymiaru teoretycznych konceptualizacji społecznej natury człowieka, odróżniając go od wymiaru ściśle konfesyjnego, właściwego danej wspólnotie religijnej (tamże, s. 22). Efektem tej reorientacji miałyby być perspektywa „socio-teologiczna”, czyli otwarta na teologiczny, sakramentalny i „eschatologiczny” wymiar kultury i życia zbiorowego „teologiczna socjologia” oraz „socjologia teologiczna” (tamże, s. 33). Zdaniem Keenana, reorientacja ta oznaczałaby rekonstrukcję socjologii na innych podstawach, jako socjologii postsekularnej (*post-secular sociology*).

Podsumowując, Keenan nawołuje do (1) wydobywania na światło dzienne świeckich, ideologicznych założeń socjologii oraz (2) większego otwarcia socjologii na perspektywę religijną, nie utożsamiając jej z żadnym konkretnym wyznaniem. Bliskie spotkanie z teologią prowadzić będzie do zasadniczej, głębokiej reorientacji socjologii w kierunku uznania wymiaru sakralnego za nieusuwalną cechę świata ludzi, nie zaś za ulotną, niedającą się zoperacjonalizować zmienną, którą można – i powinno się pomijać w badaniach socjologicznych.

Z niepokojem o takiej rekonstrukcji pisał kanadyjski socjolog, Gregor McLennan (2007). Jego zdaniem, wyłaniająca się orientacja postsekularna godzi w sam projekt nauk społecznych jako systemu wiedzy niezależnego od subiektywnych (np. religijnych) przekonań badacza. McLennan demaskuje ten zwrot (np. u Habermasa, którym zajmę się za chwilę) jako postmodernistyczną dekonstrukcję. Faktycznie, podejście Keenana możliwe jest do zaakceptowania tylko, gdy przyjąć (cytowane przez niego w zakończeniu omawianego artykułu) przeświadczenie Paula Tillicha, że „wszystko, co świeckie jest *implicit* powiązane z tym, co święte. Może stać się nośnikiem tego, co święte. Nic nie jest świeckie w sposób istotowy i konieczny. Wszystko, co świeckie jest potencjalnie sakralne, otwarte na konsekralizację” (cyt. za: Keenan 2003: 36). To stwierdzenie radykalne, z którym trudno się zgodzić nie tylko socjologom. Godzi ono w „autonomię rzeczy doczesnych”, którą uznał Sobór Watykański II w dokumencie *Gaudium et spes* (1965). Inną perspektywę współlistnienia wyobraźni socjologicznej i religijnej, która tę autonomię zachowuje, zdaje się otwierać niedawny zwrot Jürgena Habermasa w kwestii właściwych relacji między religią a sferą publiczną w nowoczesnej demokracji liberalnej.

Postsekularny zwrot Habermasa

Odbierając Nagrodę Pokojową Niemieckich Księgarzy w 2001 roku, Habermas, zwany do niedawna „papieżem sekularyzmu”, przestrzegł nieoczekiwanie przed „niesprawiedliwym wykluczeniem religii ze sfery publicznej”

oraz „odcinaniem świeckiego społeczeństwa od ważnych źródeł znaczeń”, które po dziś dzień przechować miały wspólnoty religijne (2003: 109). Ku zdumieniu słuchaczy, rozum komunikacyjny uznał za niewystarczający dla zapewnienia solidarności w społeczeństwie: konieczna jest jeszcze refleksja religijna. Religia, jego zdaniem, musi wprawdzie przejść proces krytycznej autorefleksji, który nauki społeczne już mają za sobą, nauka zaś powinna „utrzymywać dystans wobec religii bez zamykania się na jej perspektywę”, lecz to religia pozostaje niezastąpioną zaporą ochronną przed zachłanną ekspansją rynku – zwłaszcza gdy wkracza on w dziedziny bioinżynierii.

Zdzisław Krasnodębski (2002) parafrazując przytoczone już autookreślenie Webera jako „pozbawionego religijnego słuchu” pisze w komentarzu do tego przemówienia, że pod względem zrozumienia dla spraw religijnych niemieckiemu filozofowi „słuch wyostrza się wraz z wiekiem”: „Pokazując, że ‘myślenie postmetafizyczne’ musi pozostać radykalnie ograniczone, [Habermas – SB] wykazał tym samym niezbędność religii, stając się – nieoczekiwanie dla siebie i innych – filozofem ‘społeczeństwa postsekularnego’” (tamże, s. 12).

W jednym z kolejnych tekstów, eseju z 2002 roku, Habermas podkreślił natomiast kluczową rolę chrześcijaństwa w podtrzymywaniu zasadniczych wartości cywilizacji zachodniej: „Chrześcijaństwo odegrało rolę ważniejszą niż tylko prekursora i katalizatora normatywnego samorozumienia nowoczesności. Uniwersalistyczny egalitaryzm, z którego wypłynęły idee wolności i solidarnego życia zbiorowego, autonomicznego biegu życia oraz emancypacji, indywidualnej moralności sumienia, praw człowieka i demokracji, stanowi bezpośrednie dziedzictwo judaistycznej etyki sprawiedliwości oraz chrześcijańskiej etyki miłości. To dziedzictwo, zasadniczo niezmienione, bywało obiektem ciągłego krytycznego zawłaszczania i reinterpretacji. Do chwili obecnej nie ma dla niego alternatywy. W obliczu współczesnych wyzwań konstelacji postnarodowej musimy dziś, tak jak w przeszłości, z tego źródła czerpać. Cała reszta to postmodernistyczna gadanina” (Habermas 2002: 148–149).

W 2004 roku wreszcie miała miejsce słynna już debata między Habermasem a kardynałem Josephem Ratzingerem, dziś papieżem Benedyktem XVI, poświęcona „przedpolitycznym fundamentom ładu demokratycznego”. Co charakterystyczne, obaj zgodzili się w większości kwestii. Habermas twierdził, że zsekularyzowana przestrzeń publiczna powinna otworzyć się na głosy religii, a religijne wspólnoty „ocaliły coś, co gdzie indziej utracono” (Habermas i Ratzinger 2007: 43). Kardynał Ratzinger przyznał zaś, że „boskie światło rozumu” ma wielkie znaczenie w kontrolowaniu patologii, jakie mają nieraz miejsce w obszarze religii (tamże, s. 77).

Co ciekawe, Harrington (2007), analizując opisywany zwrot Habermasa zarzuca mu niedostateczną otwartość na perspektywę religijną, przyjmując bowiem nadal ukryte założenie, iż perspektywa ta jest niezrozumiała dla

współczesnego człowieka, wymaga więc przetłumaczenia na język świecki. Rzeczywiście, wolta Habermasa to raczej półobrót niż pełen zwrot: niemiecki filozof zajmuje się nie tyle otwarciem nauk społecznych na perspektywę innych dyscyplin, a zwłaszcza teologii, ile problemem odrębnym, choć powiązanym – obecnością religijnych motywacji w sferze publicznej nowoczesnych państw o demokracji liberalnej. Ta ewolucja może jednak zwiastować szerszą reorientację nauk społecznych i zrozumienie, że religia zawiera „socjologiczny” potencjał, oferuje wartościowe spostrzeżenia na temat świata społecznego, a jej wykluczenie z współczesnego dyskursu wiąże się ze ubożeniem i jednostronnością obrazu życia zbiorowego.

„Socjologia teologizująca” Baumana

Zdaniem Zygmunta Baumana (2006) najnowszą orientacją teoretyczną w socjologii jest socjologia postmodernistyczna. Wydaje się, że z perspektywy czasu będzie ona postrzegana jako element kolejnego, trzeciego już przełomu antypozytywistycznego (po narodzinach wielkich systemów socjologii humanistycznej w Niemczech przełomu XIX i XX wieku oraz ekspansji różnych odmian socjologii interpretatywnej od lat sześćdziesiątych XX wieku). Socjologia postmodernistyczna odmawia zajmowania się tzw. „problemami społecznymi”, odrzucając wszelkiego typu cele reformatorskie, jakie przyświecały dyscyplinie zwłaszcza u jej zarania. Nie chcąc być narzędziem państwa w realizowaniu zadań inżynierii społecznej, socjologia ta ucieka w kierunku quasi-filozoficznej spekulacji. Taka charakterystyka odpowiada zresztą socjologii samego Baumana. W jego rozważaniach dominują kwestie filozoficzne, takie jak: szczęście, sens życia, miłość, lęk przed śmiercią, wykluczenie, konsekwencje kultury konsumpcjonizmu, implikacje Holocaustu itp. Tytuł najnowszej książki Baumana (2009a), jaka ukazała się w języku polskim, to *Sztuka życia*. Dobrze streszcza on szersze ambicje jej autora. Jedną z cech socjologii postmodernistycznej jest więc odrzucenie ściśle wyznaczonych granic między poszczególnymi dyscyplinami, programowy eklektyzm metod, ujęć, terminologii i obszarów zainteresowania. Niekiedy eklektyzm ten prowadzi do dziwnego mezaliansu teologiczno-socjologicznego.

Dobłą ilustracją jest tu niedawny artykuł Baumana (2009b) pt. *Seeking in Modern Athens an Answer to the Ancient Jerusalem Question* [Szukając we współczesnych Atenach odpowiedzi na starożytne pytanie Jerozolimy]. Autor snuje w nim paralele między decyzyzmem Carla Schmitta a koncepcją suwerenności Boga-władcy w starotestamentowej Księdze Hioba. Zdaniem Baumana, koncepcja stanu wyjątkowego oraz suwerennej władzy państwowej u Schmitta stanowi współczesny odpowiednik idei Boga suwerennego,

czyli zdolnego do wystawienia człowieka na nieoczekiwaną, zdawałoby się – niezasłużoną – próbę, jaka opisana jest w historii Hioba. W obu przypadkach okazuje się, że władza prawdziwie suwerenna to taka władza, która nie jest skrepowana żadnymi normami, lecz te normy ustanawia i jest w stanie przekroczyć, gdy stają się one niewystarczające. Koncepcja Schmitta, w tym ujęciu, stanowi przeniesienie koncepcji suwerennego Boga na obszar prawodawstwa w nowoczesnym państwie narodowym.

Mniejsza jednak w tym miejscu o treść artykułu – z naszego punktu widzenia ważniejszy jest dialog między biblijnym tekstem a współczesną myślą polityczną, jaki Bauman nawiązuje. Oczywiście, już wcześniej szukano społeczno-politycznych implikacji treści biblijnych (por. Filipiak 1985). W świetle całokształtu twórczości Baumana artykuł można jednak odczytać jako próbę zawłaszczenia kolejnego pola badawczego, w tym przypadku egzegezy biblijnej, na potrzeby dyskursu socjologicznego czy – w omawianym przypadku – politologicznego. Sposób uprawiania socjologii przez Baumana stanowi niewątpliwie pewną receptę na dialog między wyobraźnią religijną a wyobraźnią socjologiczno-filozoficzną. Efektem takiej strategii jest jednak zatarcie granic między problematyką i językiem obu dyscyplin. Czy jest zatem jakieś trzecie, pośrednie wyjście między stanowiskiem Habermasa a stanowiskiem Baumana?

Podsumowanie

Wzrost refleksyjności nauk społecznych stopniowo doprowadził je do odkrycia, że w ich własne fundamenty wbudowane zostały pewne założenia, wśród których ważne miejsce zajmuje ideologiczna teza o sekularyzacji. Gdy ostrze socjologicznej krytyki obnażyło te założenia, rozmaicie próbowano tę wiedzę spożytkować w celu ponownego przemyślenia relacji między wyobraźnią „socjologiczną” i „teologiczną”.

Socjologia wyparła z „rynku interpretacji” nie tylko teologię, ale szerzej – światopogląd religijny jako uprawniony punkt widzenia na sprawy społeczne. Tymczasem socjologia, podobnie jak i światopogląd religijny, jest również formą socjalizacji – studentów, badaczy, a także – za pośrednictwem mediów – szerszych kręgów społecznych. Jej dominacja w zakresie dostarczania interpretacji ważnych wydarzeń przekłada się więc na zubożenie oglądu świata. W niniejszym artykule formułuję zatem postulat większej skromności socjologii. Mógłby on przejawiać się dwojako: (1) poprzez uświadomienie sobie przez badaczy, że przynajmniej niektóre sposoby uprawiania tej dyscypliny wiążą się z moralizatorstwem ukrytym pod naukowym żargonem, z przyjmowaniem przekonania, że socjologia jest nauką odpowiedzialną za świecką

wersję „zbawienia”, (2) przez dobrowolne ograniczenie zakresu socjologicznej refleksji, (3) przez ponowne odkrycie istotnej treści socjologicznej w perspektywie religijnej/teologicznej. Reorientacja socjologii musiałaby wiązać się z rezygnacją socjologii z monopolu (głównie medialnego) na wyjaśnianie zjawisk świata społecznego. To ostatnie zadanie jednak pozostaje już jednak w dużej mierze poza wpływem samej socjologii. Na zarzut utopizmu narażam się jednak świadomie.

Jakie mogłyby być konsekwencje przyjęcia paradygmatu postsekularnego? Keenan pisze, że wyzwolenie z „sekularystycznego gorsetu” przyniesie w przyszłości nowe kierunki badawcze (2002: 282). Tak jak powraca przekonanie, iż socjologia może poszukiwać inspiracji w literaturze (por. Ćwikła 2006), tak też coraz więcej badaczy dostrzega, że pomiędzy teologią a socjologią istnieje nie tyle fundamentalna przepaść i przeciwieństwo, ile odmienność perspektyw w oglądzie nakładających się obszarów zainteresowań. Mniej mnie jednak zajmuje tutaj los samej socjologii; jest ona wytworem swego czasu i nie ma takiego monopolu na wiedzę o rzeczywistości społecznej, jaką posiadają nauki przyrodnicze w stosunku do swego przedmiotu badań. O ile jednak fizycy czy chemicy zasadniczo nie wypowiadają się autorytatywnie – i w obrębie swej dziedziny – na temat „sensu” wszechświata czy istnienia Boga, o tyle socjologowie robią to często i chętnie, choć z reguły opierając się na milczących założeniach. Dlatego właśnie postmodernistyczne zbliżenie socjologii i teologii przez rozmazanie granic obu dyscyplin, jakie postuluje Keenan, zaś w pewnym stopniu ilustruje twórczość Zygmunta Baumana, nie jest krokiem we właściwym kierunku.

Nie chodzi też o to, by socjologia zrezygnowała z pewnego redukcjonizmu, jaki jest nieodzownym warunkiem każdej metodologicznej poprawności i ścisłości. Czy socjologia powinna przestać mówić o „anomii”, „dysfunkcjach”, „dewiacji”, „kontroli społecznej” czy „wymianie” i „nagrodach”, zastępując te określenia „grzechem pierworodnym”, „grzechem”, „winą”, „zbawieniem”, „karą doczesną i wieczną” oraz „moralną słabością natury ludzkiej”? Z pewnością nie. Socjologia pozostaje prawomocnym sposobem ujmowania (opisu i interpretacji) świata, dążącym do obiektywizmu, musi jednak zdać sobie sprawę z tego, iż jest projektem konkurencyjnym wobec – a częściowo opartym na – wcześniejszych, zwłaszcza religijnych, sposobach interpretacji. Potrzeba raczej skromniejszej socjologii, świadomej swej ideologicznej genezy, uznającej ograniczony zasięg swych kompetencji, oraz – co równie istotne – równouprawnienia innych perspektyw opisu życia społecznego. Jedną z takich perspektyw jest właśnie teologia, a szerzej każda religia.

Literatura

- Andreski, Stanisław. 2002. *Czarnoksiężstwo w naukach społecznych*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bauman, Zygmunt. 2006. *Czy istnieje postmodernistyczna socjologia?* W: Aleksandra Jasińska Kania i in. (red.). *Współczesne teorie socjologiczne*. T. II. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 789–802.
- Bauman, Zygmunt. 2009a. *Sztuka życia*. Tłum. Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Zygmunt. 2009b. *Seeking in Modern Athens an Answer to the Ancient Jerusalem Question*. „Theory, Culture & Society” 26: 71–91.
- Beckford, James. 2006. *Teoria społeczna a religia*. Tłum. Magdalena Kunz, Tomasz Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Bell, Daniel. 1983. *Powrót sacrum. Tezy na temat przyszłości religii*. „Znak” 9: 3–24.
- Berger, Peter L. 1997. *Święty baldachim: elementy socjologicznej teorii religii*. Tłum. Włodzimierz Kurdel. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Berger, Peter L. 1999. *The Desecularization of the World: A Global Overview*. W: tenże (red.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, Michigan: The Ethics and Public Policy Center, Eerdmans Publishing Co., s. 1–8.
- Bińczyk, Ewa. 2005. *Socjologia wiedzy w Biblii*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Bocheński, Józef Maria. 1988. *Marksizm-leninizm, nauka czy wiara?* Lublin: Wydawnictwo Antyk.
- Brewer, John D. 2007. *Sociology and Theology Reconsidered: Religious Sociology and the Sociology of Religion in Britain*. „History of the Human Sciences” 20, 2: 7–28.
- Bullock, Jeffrey L. 2000. *A Conversation With Robert Wuthnow and John Milbank*. „Theology Today” 57(2): 239–252.
- Casanova, José. 2006. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Tłum. Tomasz Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Comte, Auguste. 1966. *Prawo trzech stadiów*. W: Barbara Skarga: *Comte*. Warszawa: Wiedza Powszechna, s. 193–200.
- Coser, Lewis A. 2009. *Funkcje konfliktu społecznego*. Tłum. Stanisław Burdziej. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Ćwikła, Paweł. 2006. *Kilka uwag o związku socjologii z literaturą*. „Studia Socjologiczne” 2: 127–158.
- Domaradzki, Jan. 2005. *Religia ludzkości. Augusta Comte’a socjologiczna wizja religii*. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Filipiak, Marian. 1985. *Problematyka społeczna w Biblii*. Warszawa: PAX.
- Flanagan, Kieran. 1996. *Postmodernity, Sociology, and Religion*. Basingstoke: Macmillan.
- Fuller, Steve. 1998. *Divining the Future of Social Theory. From Theology to Rhetoric Via Social Epistemology*. „European Journal of Social Theory” 1, 1: 107–126.
- Giddens, Anthony. 2006. *Przemiany intymności: seksualność, miłość i erotyzm w współczesnych społeczeństwach*. Tłum. Alina Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Goldstein, Warren S. 2001. *Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch's Dialectical Theories of Secularization*. „Critical Sociology” 27: 246–281.
- Habermas, Jürgen i Joseph Ratzinger. 2007. *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. San Francisco: Ignatius Press.
- Habermas, Jürgen. 2002. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 2003. *Faith and Knowledge*. W: tenże, *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press, s. 101–115.
- Harrington, Austin. 2007. *Habermas and the 'Post-Secular Society'*. „European Journal of Social Theory” 10, 4: 543–560.
- Harrington, Austin. 2008. *Theological History and the Legitimacy of the Modern Social Sciences: Considerations on the Work of Hans Blumenberg*. „Thesis Eleven” 94: 6–28.
- Henking, Susan E. 1993. *Sociological Christianity and Christian Sociology: The Paradox of Early American Sociology*. „Religion and American Culture” 3, 1: 49–67.
- Imos, Rafał. 2007. *Wiara człowieka radzieckiego*. Kraków: Nomos.
- Keenan, William J.F. 2002. *Post-secular Sociology: Effusions of Religion in Late Modern Settings*. „European Journal of Social Theory” 5, 22: 279–290.
- Keenan, William J.F. 2003. *Rediscovering the Theological in Sociology: Foundation and Possibilities*. „Theory, Culture & Society” 20, 1: 19–42.
- Kehrer, Günter. 1996. *Wprowadzenie do socjologii religii*. Tłum. Janusz Piegza. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Kilpatrick, William Kirk. 2007. *Psychologiczne uwiedzenie: czy psychologia zastąpi religię?* Tłum. Radosław Lewandowski. Poznań: „W drodze”.
- Krasnodębski, Zdzisław. 2002. *Spółczesność postsekularna*. „Znak” 3: 5–12.
- Luckmann, Thomas. 1996. *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Tłum. Lucjan Bluszcz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Lyon, David. 2008. *Possibilities For Post-secular Sociology?* „Canadian Journal of Sociology” 33, 3: 693–696.
- Marsden, George M. 1994. *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief*. New York: Oxford University Press.
- Martin, David, John Orme Mills i William S. F. Pickering. 1980. *Sociology and Theology: Alliance and Conflict*. Leiden: Brill.
- Martin, David. 1997. *Sociology and Theology*. New York: Clarendon Press Oxford.
- McLennan, Gregor. 2007. *Towards Postsecular Sociology?* „Sociology” 41: 857–870.
- Milbank, John. 1990. *Theology and the Social Sciences*. Cambridge: Blackwell Publishing.
- Mills, Charles W. 2007. *Wyobraźnia socjologiczna*. Tłum. Marta Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Morgan, David i Iain Wilkinson. 2001. *The Problem of Suffering and the Sociological Task of Theodicy*. „European Journal of Social Theory” 4, 22: 199–214.
- Mucha, Janusz. 2009. *Wprowadzenie do twórczości Lewisa A. Cosera*. W: L. Coser. *Funkcje konfliktu społecznego*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. VII–XXXII.

- Ormerod, Neil. 2005. *A Dialectic Engagement with the Social Sciences in an Ecclesiological Context*. „Theological Studies” 66, 4: 815–840.
- Postman, Neil. 1984. *Social Science as Moral Theology*. „Et cetera”, wiosna, s. 22–32.
- Schmitt, Carl. 2000. *Teologia polityczna i inne pisma*. Tłum. Marek A. Cichocki. Kraków: Znak; Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego.
- Sloan, Douglas. 1994. *Faith and Knowledge: Mainline Protestantism and American Higher Education*. Louisville: Westminster/John Knox.
- Small Albion W. i George E. Vincent. 1894. *An Introduction to the Study of Society*. New York: American Book Co.
- Stark, Rodney i William S. Bainbridge. 2000. *Teoria religii*. Tłum. Tomasz Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Stark, Rodney. 1996. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton: Princeton University Press.
- Stark, Rodney. 1999. *Secularization, R.I.P.* „Sociology of Religion” 60, 3: 249–273.
- Stuckenberg J. W. H. 1880. *Christian Sociology*. New York: Funk.
- Swatos, William H. Jr. i P. Kivisto. 1991. *Max Weber as ‚Christian Sociologist’*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 30: 347–362.
- Wallace, Ruth A. 1977. *Émile Durkheim and the Civil Religion Concept*. „Review of Religious Research” 18: 287–290.
- Watts, Fraser N. 2007. *The Agenda for Religion and Science: Guest Editorials. Does Primacy Belong to the Human Sciences?* „Zygon” 42, 4: 807–811.
- Wernick, Andrew. 2000. *From Comte to Baudrillard. Socio-Theology After the End of the Social*. „Theory, Culture & Society” 17, 6: 55–75.

Sociology beyond the Secularist Paradigm?

Summary

In this paper I claim that basic premises and concepts of sociology are secularised versions of theological concepts, while the personal biographies of the early sociologists determined their attitude to religion and fostered the quasi-religious ambitions of the new discipline. Sociological imagination, as envisioned by C. W. Mills, was specifically supposed to replace religious imagination in explaining human fears, suffering and longings. However, the recent postmodern turn in humanities opened up a possibility of a post-secular sociology: one that is conscious of its own limits, mindful of ideological premises inherent in much of sociological research, and ready to appreciate the “sociological” insights present in other systems of knowledge, such as religion.

Key words: sociological imagination, theology, John Milbank, secularism.

