

MIĘDZY ODRZUCENIEM RELIGII A ZBAWIANIEM ŚWIATA: ITINERARIA SOCJOLOGII I POSTSEKULARNEJ TEORII SPOŁECZNEJ

Elżbieta Halas

Uniwersytet Warszawski

/// Uwagi wstępne

W przedstawianym szkicu będzie mowa o różnych rodzajach wiedzy i związanych z tym wątpliwościach, a także o znaczeniu przemian wiedzy dla zmian kulturowych. Przypomniany zostanie spór, jaki musiał zaistnieć wraz z wyróżnieniem się świeckiej wiedzy naukowej, a zwłaszcza świeckich nauk o kulturze i społeczeństwie – z socjologią na czele. Będzie to jednocześnie rzecz o niejednoznacznościach, z których w tym sporze o wiedzę czyniono użytki. Przychodzi tutaj najpierw na myśl – z historycznego punktu widzenia – pojawienie się socjologii chrześcijańskiej, a także socjologii religijnej, w odróżnieniu od programu socjologii i socjologii religii jako jej subdyscypliny. Socjologia chrześcijańska i socjologia religijna nie były tym samym, ale podobnie pokazują, w jaki sposób socjologię – skoro już zaistniała – próbowano z powrotem podporządkować refleksji teologicznej. Nie jest to wyłącznie kwestia historyczna, gdyż nadal istnieją środowiska podtrzymujące tę orientację.

Współcześnie można zaobserwować tendencję odwrotną, która wyraża się w usiłowaniu podporządkowania dyskursu teologicznego interesom poznawczym, kształtującym się w dość osobliwy sposób na gruncie teorii społecznej. Na temat ingerencji w obszar teologii ze strony postmodernistycznej teorii społecznej powiem więcej w dalszej części szkicu. Uwagę będę więc skupiać na współczesnym trendzie, który nazywam postmodernistycznym postsekularyzmem. Interesują mnie nie tylko relacje między

sociologią a teologią oraz teorią społeczną a teologią, ale także relacje między sociologią a postmodernistyczną teorią społeczną, która przestaje być teorią w jej dotychczasowym znaczeniu epistemologicznym z funkcją eksplanacyjną na czele. Używam w tytule artykułu w sposób metaforyczny wyrażenia *itineraria*, gdyż moim zamierzeniem jest skrótowy opis dróg i kierunków zachodzących zmian w dyskutowanych tu typach wiedzy.

Aby uniknąć niejednoznaczności, o które nietrudno wówczas, gdy podejmuje się taką światopoglądowo naznaczoną tematykę, jaką jest zagadnienie relacji między naukami społecznymi a teologią, pragnę podkreślić, że dokonuję refleksji z kulturologicznego punktu widzenia, traktując przedstawiane perspektywy sociologii, teologii i teorii społecznej jako różne kultury wiedzy. Stanowisko wartościujące, które zajmuję, wynika z uznania postulatu autonomii racjonalnej wiedzy świeckiej. Bliski jest mi zatem pogląd Karla Mannheim'a, który choć zaangażowany w debaty z teologami nad kryzysem nowoczesności podczas II wojny światowej, wyraźnie stwierdzał, że połączenie perspektywy sociologicznej z perspektywą teologiczną musiałoby oznaczać nadejście zupełnie nowej epoki i odrzucenie sociologii jako świeckiej wiedzy o prawidłowościach kształtowania rzeczywistości historycznej, a więc wiedzy wykluczającej w swym obrębie przyjęcie postawy religijnej wobec tego, co nadprzyrodzone (Mannheim 1947: 116).

Mannheim miał na myśli tradycję teologii chrześcijańskiej. Wydaje się, że nie ma oznak tego rodzaju epokowego przesilenia kulturowego i chociaż istnieje wiele żywotnych enklaw fundamentalizmu, przeważa zasada autonomii wiedzy świeckiej. Pojawiają się natomiast zjawiska nowe, niedające się ująć w dotychczasowych terminach – na co dalej zwrócę uwagę. Aby uniknąć innych niejasności, trzeba podkreślić, że uznaję potrzebę uprawiania teologii tak w wymiarze intelektualnym, kulturotwórczym, jak i w wymiarze duchowym. Pod tym względem bliski jest mi stanowisko Niklasa Luhmanna, który uznawał zróżnicowanie wiedzy i poznania, a co za tym idzie, proponował wieloperspektywiczną obserwację, przykładowo teologii przez sociologię czy sociologii przez teologię (Hahn 1994: 19). Bez przychylności natomiast odnoszę się do takiej postmodernistycznej teorii społecznej, która odrzuca sociologię, posługuje się dyskursem niejednoznaczności i przywdziewa teologiczną szatę językową, mieszając naukę z doktryną, ideologią i *praxis*.

Nawiązując do koncepcji dyscyplin Harrisona C. White'a, można powiedzieć, że obserwujemy arenę, na której toczy się walka o porządek oceniający wiedzę (White 2011: 79–132) i kryteria jej czystości. Upraszczając, z jednej strony mamy niezbyt długą tradycję świeckiej, hipotetycznej wiedzy naukowej o społeczeństwie czy też o zjawiskach społeczno-kulturowych,

co jest zwłaszcza domeną socjologii, z drugiej zaś, długą tradycję teologii, uważanej niegdyś za królową nauk, zwanej także świętą teologią, z jej kryteriami objawionej wiedzy świętej i prawdy absolutnej. Najkrótszą historię ma ponowoczesna teoria społeczna jako wielopostaciowa, postkrytyczna teoria *praxis*, naruszająca „czyste porządki” wiedzy socjologicznej i teologicznej.

Użycie liczby pojedynczej w odniesieniu do socjologii jest uproszczeniem, ułatwia jednak prześledzenie zasadniczych zmian relacji między tymi postaciami wiedzy oraz dostrzeżenie problemów, jakie mogą wynikać z transmutacji świeckiej nauki o zjawiskach społeczno-kulturowych w teologię lub na odwrót – z transmutacji teologii w wiedzę zsekularyzowaną. Ponowoczesna, postkrytyczna teoria społeczna występuje zresztą często w piśmiennictwie w liczbie pojedynczej. Jest to typ wiedzy postsekularnej w tym sensie, że uprawiana jest w warunkach, jakie zaistniały wskutek sekularyzacji na Zachodzie, z drugiej zaś strony, w warunkach procesów globalizacji, które ukazują wyjątkowość pod tym względem przypadku europejskiego. Teoria społeczna jako teoria *praxis* musi uwzględniać ten globalny kontekst religijny i istniejące w świecie kultury religijne. Jest to teoria postsekularna, ostatnimi czasy także próba szczególnego rodzaju „teologicznej” teorii społecznej, „sięgającej w górę”, to znaczy przekraczającej granice w wymiarze wertykalnym między wiedzą świecką i świętą. W wymiarze horyzontalnym polega zaś na zacieraniu granic między dyscyplinami naukowymi i na odrzucaniu w istocie metodologii naukowej. Debata Seidman – Alexander jest tylko jednym z przykładów pokazujących współczesne antynomie socjologii i szczególnie rozumianej teorii społecznej (Seidman 1991; Alexander 1991). Na arenie, którą tutaj charakteryzuję, toczy się walka o przekształcenie dotychczasowej kultury wiedzy nie dla niej samej, lecz za jej pośrednictwem dla zmian społeczno-kulturowych.

Teologia zaś, wskutek przemian, jakie także w niej zachodzą, ułatwia związek z ponowoczesną teorią społeczną. Teologia bowiem także przejawia się w postaci postsekularnej. Za motto dalszych rozważań niech posłuży cytat z wykładu *Marxizm a perspektywy życia monastycznego*, wygłoszonego 10 grudnia 1968 roku przez trapistę o. Louisa – Thomasa Mertona, zafascynowanego – jak pisał – „swego rodzaju mistyką marksizmu” (Merton 2007: 258).

Należy chyba powiedzieć, że musi istnieć jakiś rodzaj dialektyki między odrzucaniem świata i jego przyjmowaniem. Odrzucenie świata przez zakonnik jest czymś, co jest jednocześnie gotowością przyjęcia takiego świata, który jest otwarty na przemiany. Innymi słowy,

odrzućcie świat przez zakonnik następuje z pozycji jego pragnienia przemiany. To stawia go na wspólnej płaszczyźnie z wyznawcą marksizmu, ponieważ marksista kieruje swą dialektyczną krytykę struktur społecznych ku efektom rewolucyjnych przemian. (Merton 2007: 262)

/// Teologia w procesie sekularyzacji

Przedstawiając teologię i niektóre kierunki zachodzących w niej współcześnie przemian, posłużę się opracowaniami wychodzącymi poza ramy poszczególnych konfesji. Pokazują one teologię jako przedsięwzięcie intelektualne i, formalnie rzecz biorąc, analogiczne do innych nauk, jeśli przyjąć, że ma ona swój przedmiot badań i metodę. Autorzy hasła „Teologia” w monumentalnym opracowaniu *The Great Ideas. A Synopticon of Great Books of the Western World* pod egidą *Encyclopedia Britannica* z połowy XX wieku twierdzili, że znaczenie teologii dla całokształtu ludzkiej wiedzy rzadko było podważane (Adler 1952: 882). Nie jest możliwe głębsze przedstawienie w tym eseju problemów związanych z różnymi sposobami pojmowania wiedzy i nauki oraz nauki i filozofii, a także zapatrywań na status wiedzy teologicznej. Wystarczy zauważyć, że teologia wiąże się ściśle z religią, a skoro nauka oznacza intersubiektywnie sprawdzalne twierdzenia oparte na empirycznych metodach badania zjawisk obserwowalnych, to teologia jest przeciwieństwem nauki.

„Teologia” wszakże nie oznacza tylko teologii zwanej dogmatyczną, która wyjaśnia dogmaty dane do wierzenia w ramach jakiejś religii, w szczególności religii chrześcijańskiej, na gruncie której wykształcił się rozbudowany system teologiczny. Tak pojmowana teologia, nazywana także świętą teologią, swe ostateczne źródło ma w Objawieniu. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że innym rodzajem teologii uprawianym od wieków jest teologia naturalna, nazwana też przez Rogera Bacona „boską filozofią”, a przez Immanuela Kanta *teologia rationalis*, w odróżnieniu od *teologia revelata* (tamże: 883). Warto zatem zauważyć przeciwstawienie, jakim posługuje się w *Summie teologicznej* Tomasz z Akwinu, pomiędzy nauką filozoficzną, opartą na rozumie, i nauką świętą, płynącą z Objawienia. Teologia naturalna, czy też filozoficzna, pozostaje częścią metafizyki, obejmującą wąski zakres problemów wyznaczonych przez centralną kwestię dowodzenia istnienia Boga w odróżnieniu od świętej teologii (tamże: 887). Ta ostatnia jest zarazem spekulatywna i praktyczna, gdyż rozpatruje działania ludzkie w odniesieniu do Boga, będąc wyrazem wiary szukającej rozumienia (*fides quaerens intellectum*).

Istotne dla zagadnienia relacji socjologii i teorii społecznej z teologią są relacje między teologią naturalną, czy też filozoficzną, a teologią związaną z religią. Jak piszą znawcy tematu – niereligijna, niepobożna teologia oparta na filozofii, sięgająca do *artes liberales*, a szczególnie do technik dialektycznych, była atakowana już w średniowieczu przez teologów mistycznych. Także Luter krytykował taką teologię, widząc w niej zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej i ducha religijnego (tamże: 890). Teologia z jej spekulatywnymi kontrowersjami stała się więc już dawno areną sporów o granice ortodoksji i herezji.

W omawianym tu opracowaniu autorzy, charakteryzując punkt widzenia przeciwników oddzielania teologii od religii, zauważyli, że z ich perspektywy odseparowanie teologii od religii przedstawia się diabolicznie (Adler 1952: 890). Zobrazowali to słowami Mefistofelesa z dzieła Goethego *Faust* w odpowiedzi na wyznanie ucznia doktora Fausta, że zamierza podjąć studia teologiczne.

Nie chcę wam złego wskazać śladu.
To niebezpieczna jest nauka,
Trudno nie obrać tam złej drogi;
Przy tym zawiera w sobie tyle jadu,
Że szukający leków łąco się szuka.

W monumentalnej encyklopedii religii pod redakcją Mircei Eliadego David Tracy przedstawia natomiast taką postać teologii, która nie jest ani teologią dogmatyczną, ani też tylko częścią filozofii. Nowa teologia, zwana komparatywną, kształtuje się pod wpływem oddziaływania na teologię nowożytnej humanistyki, a więc najpierw nauk historycznych, a następnie nauk społecznych. Najwyraźniej jest wiele sposobów rozumienia komparatywności teologii porównawczej, ale jeden z nich przeważa. Chodzi o typ teologii, który wyrósł z porównawczych badań religii. U jej początków wskazuje się pracę Jamesa Freemana Clarke'a z 1871 roku, *Ten Great Religions: An Essay in Comparative Theology*. Jak pisze Tracy, obecnie przez teologię komparatywną rozumie się świeckie badania nad historią religii, polegające na analizie porównawczej teologii na gruncie różnych tradycji religijnych. Pojawiają się też takie określenia, jak: teologia światowa czy teologia globalna (Tracy 2005: 9126). Uprawianie teologii komparatywnej wymaga przyjęcia za punkt wyjścia fenomenu zróżnicowania religijnego, a następnie uznania pluralizmu religijnego. „Pluralizm” oznacza nie tylko stwierdzenie różnorodności, tolerancję dla zróżnicowania, lecz także pozytywne wartościowanie wielości i różnorodności.

Współczesny program teologii komparatywnej nosi więc znamiona sekularyzacji wiedzy, która kieruje tę odmianę teologii ku świeckim perspektywom naukowym. Różni się też jednak od nich istotnie, gdyż polegając na refleksyjnym zorientowaniu wobec zastanych tradycji teologicznych, dokonuje ich przekształcenia w procesie tworzenia teologii komparatywnej, a więc jest swego rodzaju *praxis*. Niesie wyzwanie dla tradycji uznawanych z perspektywy teologii komparatywnej za ograniczone perspektywy kulturowe (Tracy 2005: 9133). Co istotne, uprawiana w ten sposób teologia w epoce globalizacji kulturowej i kształtowania społeczeństwa światowego zaczyna funkcjonować poza zachodnim kontekstem kulturowym, w którym powstała.

Na transformację kultury wiedzy teologicznej oddziaływało stopniowo kilka czynników: kształtowanie świadomości historycznej, powstanie nowoczesnej hermeneutyki i w końcu – co szczególnie istotne dla rozważanych tu relacji teologii, socjologii i teorii społecznej – rozwój nauk społecznych. „Teologii” nadawane jest nowe znaczenie, różniące się nie tylko od znaczenia historycznego, ukształtowanego w tradycji chrześcijańskiej, ale także od źródłowego pojęcia greckiego *theos* (Tracy 2005: 9126). Nie chodzi tu tylko o to, że termin „teologia” stosowany jest do samorozumienia tradycji w ramach różnych systemów wierzeń, niemających charakteru teistycznego. W tym nowym znaczeniu nie wiadomo, do czego „teologia” się odnosi. Różnice między tym, co wewnątrzświatowe, i tym, co pozaświatowe, między tym, co immanentne, i tym, co transcendentne, w teologii komparatywnej zdają się zanikać. Ponownie więc wracamy tu do kwestii postmodernistycznego języka, do posługiwania się niejednoznacznościami umożliwiającymi ukryte przejścia i płynność granic odmiennych perspektyw poznawczych, a więc mówienie o teologii, która przestaje być teologią, jaką dotąd znano, i teorii społecznej, która nie jest już teorią w dotychczasowym pojmowaniu systemu twierdzeń wyjaśniających, podlegających weryfikacji.

Pytania pojawiające się w tak uprawianej teologii mają mieć charakter relacyjny, wymagają odniesienia każdej odpowiedzi do wszystkich innych religii czy też systemów, które podejmują problem ostatecznej transformacji ludzkiej egzystencji. Uwidacznia się tu pewna zbieżność z nurtem funkcjonalizmu w badaniach religii, gdzie inkluzywna definicja sprawia, że „religia” może denotować także świeckie systemy ideologiczne czy quasi-religijne. „Zbawienie” w teologii komparatywnej pojawia się jako odpowiednik oświecenia, emancypacji czy wyzwolenia (Tracy 2005: 9126).

Relacjonalne podejście teologii komparatywnej stanowi wyzwanie dla podstawowej tradycji teologicznej z jej ustalonym korpusem prawd nie tylko dlatego, że abstrahuje od treści wierzeń i formułuje utopijny program przekładu języka jakiejś religii na inne *ad infinitum*. Zakłada to konieczność zmiany samorozumienia religii, a więc tradycji teologicznej w wyniku interpretacji przeprowadzonej z perspektywy teologii komparatywnej (Tracy 2005: 9127). Teologia komparatywna jest więc programem krytycznym, zmierzającym do rewizji tradycji teologicznych. Postulat Paula Tillicha teologicznej interpretacji danej sytuacji (Tracy 2005: 9132) służy do nadania zróżnicowaniu religijnemu w świecie interpretacji teologicznej. Nadawanie religijnego sensu samemu zróżnicowaniu religijnemu wydaje się problematyczne. Zróżnicowanie religijne w świecie jest fenomenem kulturowym, który trudno uznać za podstawę doświadczenia religijnego jako takiego, chociaż może wymagać nowej interpretacji tradycji religijnej. Z kulturologicznego punktu widzenia istotne jest rozróżnienie między zróżnicowaniem religijnym a pluralizmem religijnym. Jak słusznie podkreśla James Beckford, częste utożsamianie tych pojęć jest nieuprawnione, gdyż wiąże się z pomieszaniem faktów i wartościowań. W znaczeniu normatywnym pluralizm ma wiele znaczeń. Może to być tylko przekonanie o pozytywnej wartości zróżnicowania religijnego, następnie przekonanie o wartości swobodnego wyboru religii jako sytuacji pluralistycznej, aż po internalizację pluralizmu, polegającą na uczestniczeniu w rozmaitych tradycjach jednocześnie (Beckford 2003: 79–80), analogicznie do zinternalizowanej wielokulturowości na poziomie systemu osobowego.

Program teologii komparatywnej, w którym interpretacji teologicznej wymaga sytuacja zróżnicowania religijnego, prowadzi do krytycznej interpretacji symboli religijnych, występujących w kontekście ich dotychczasowych tradycji. Trudno przewidzieć teologiczną konkluzję wynikającą z porównania symboli chrześcijańskich z symbolami kultu Inti, kultu Dionizosa i innych. Warto zauważyć, że takie zadanie teologii komparatywnej odbiega od hermeneutyki symboli religijnych w rozumieniu Paula Ricoeura, który jej uprawianie wiązał z dążeniem do przywracania symbolom religijnym, unicestwianym wskutek procesu sekularyzacji, ich symbolicznej funkcji. „W czasach zapomnienia znaków sakralnych chcemy – mówiliśmy – znów usłyszeć zwrócone do nas wezwanie” (Ricoeur 1975: 18). Patrząc z perspektywy kulturologicznej, należy zastanowić się, czy w programie teologii komparatywnej nie rysuje się możliwość multiperspektywicznej dekonstrukcji religijnych systemów symbolicznych, co stanowiłoby zagrożenie dla tradycji kulturowych.

Program teologii porównawczej odwołuje się do nauk o religii – szerzej – do nauk o kulturze. Niewątpliwie został uformowany wskutek oddziaływania na teologię nauk społecznych i nauk o kulturze, jednakże posługiwanie się pojęciem nauki jest tutaj pełne niejednoznaczności. Jest to nauka i nie-nauka zarazem. Teologia nie jest już dotychczasową teologią ani też nie wyrasta z tradycji religijnej. Płynność kultury ponowoczesnej uwidacznia się tu szczególnie w semantyce wiedzy.

W czasie, kiedy pojęcie metody w postmodernistycznej kulturze wiedzy jest dezawuowane, podobnie jak pojęcie dyscypliny naukowej, teologia komparatywna aspiruje zarazem do statusu dyscypliny i do własnej metody. Przedmiotem teologii ma być pluralizm religijny, a jej metoda ma polegać na nowym rodzaju hermeneutyki, a więc na metodzie interpretacji, która przez zmianę dotychczasowego rozumienia religii wskutek zmiany jej teologii przez zastosowanie perspektywy komparatywnej, ma być refleksyjnym procesem przemian fenomenu religii w skali globalnej. Nasuwają się zatem pytania o jedność kultury ludzkiej i uniwersalizm kulturowy oraz religijny w obecnym stanie rzeczy.

Teologiczną ocenę teologii komparatywnej należy zostawić teologom. Dla prowadzonych tu rozważań istotna jest konstatacja, że w obszarze teologii widoczne jest oddziaływanie nauk społecznych i nauk o kulturze do tego stopnia, że problemy społeczno-kulturowe przedstawiane są jako problemy teologiczne. Robin Gill podkreśla fakt, że w XX wieku teologia pozostawała bardziej pod wpływem nauk społecznych, które zastąpiły XIX-wieczny wpływ na teologię ze strony nauk historycznych i wcześniejszy wielowiekowy wpływ filozofii. Postacie takich teologów, jak: Richard Niebuhr, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich, są tego przykładami. Karl Barth – na odwrót – sprzeciwiał się tym nurtom sekularyzującym teologię. Jego głośna teza, że chrześcijaństwo nie jest religią w naturalnym czy kulturowym sensie, stanowi teologiczny wyraz transcendowania przez wiarę porządku społeczno-kulturowego (Gill <http://>).

Z teologią komparatywną, gdzie najważniejsza okazuje się refleksja nad pluralizmem religijnym, w bliskich związkach pozostają: teologia polityczna, teologia wyzwolenia, teologia rewolucji, teologia feministyczna, teologia *gender*, które zmierzają do transformacji społeczno-kulturowych uwarunkowań egzystencji ludzkiej. Tego rodzaju orientacje we współczesnej teologii komentował Joseph Ratzinger w opublikowanej w 1968 roku książce *Einführung in das Christentum (Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis)* (cytowania dalej za wydaniem polskim z 1970 r.). Wykazywał, że teologie te sprowadzają wiarę do sprawy przemiany świata,

podczas gdy – jak argumentował – wiara należy do innego, duchowego wymiaru istnienia i jego sensu (Ratzinger 1970: 30). Ratzinger – podobnie jak Karl Rahner – teologię pojmuje jako samorozumienie wiary, a nie religii. Dla naszego zagadnienia związków teologii i teorii społecznej interesująca jest diagnoza rozkwitających w latach sześćdziesiątych XX wieku różnych odmian teologii świata, by użyć sformułowania z tytułu jednej z książek znanego teologa wyzwolenia Johanna B. Metz. Ich odzwierciedlenie z kolei widoczne jest we współczesnej postmodernistycznej teorii społecznej. Zwrot postmodernistyczny może być – jak się zdaje – interpretowany w świetle kategorii *faciendum*, którą Ratzinger zastosował do opisu kolejnego zwrotu w rozwoju nowoczesności. W pierwszym jej stadium, przygotowanym przez myśl Kartezjusza, uwypuklił rolę Giambattisty Vico, który uważał, że poznawalne jest tylko *factum* – to, co zostało zrobione i co właściwe jest światu człowieka, a więc jego kulturze. Vico wyraził to formułą *verum quia factum*, wraz z którą rodzi się nowożytny historyzm. Szczególnie celne wydaje się zidentyfikowanie przez Ratzingera kolejnego zwrotu, który wyraził formułą *verum quia faciendum*, co oznacza, że prawda odnoszona jest do działania skierowanego na przyszłość – jest prawdą kształtowania świata (Ratzinger 1970: 28). Zwrot ten Ratzinger łączy z zastosowaniem Tezy Jedenastej Karola Marksa. Dążenie do przewagi *faciendum* nad *factum* oznacza także dążenie do przekształcania tradycji wywodzących się z przeszłości. Teologia komparatywna – jak można wnioskować – opiera się na tej zasadzie, zmierzając do transformacji tradycji religijnych. Upodabnia się więc do *praxis* rozumianej jako produkowanie znaczeń zastępujących dawniejsze porządki kulturowe (Bauman 1999: 96). Zwrot od *factum* do *faciendum* został spotęgowany w postmodernizmie, który nowymi porządkami znaczeń zastępuje także nowoczesną kulturę wiedzy naukowej, a sygnifikujące ją terminy – „nauka” i „teoria” – stają się coraz bardziej niejednoznaczne, podobnie jak inne kategorie kulturowe, w tym religia i teologia.

/// Bez związku: socjologia i teologia

Zmiany w dyskursach teologicznych, jakie zaszły pod wpływem rozwoju świadomości historycznej, nauk historycznych, a następnie pod wpływem nauk społecznych i nauk o kulturze, mogą interesować socjologa wiedzy. Teologia, tak nowoczesna, jak i uprawiana w minionych epokach, byłaby wówczas przedmiotem badań socjologicznych, podobnym do innych dziedzin kultury, a role teologów podobne do innych ról ludzi wiedzy (Znaniński 1984: 371–392).

Teologia, czy to jako wyjaśnianie i obrona doktryn kościelnych, czy w jakimś zakresie autonomiczna refleksja nad religią (Loneragan 1975: 321), może też wchodzić w obszar zainteresowań socjologów religii, czego przykład dali klasycy socjologii, w tym Max Weber, w swych socjologicznych studiach nad religiami światowymi. W każdym z wyżej wymienionych przypadków badanie socjologiczne na swój sposób jednak religię i teologię sekularyzuje. Z teologicznego punktu widzenia czy też z perspektywy wiary religijnej zachodzi nieuchronna redukcja badanych zjawisk przez nałożenie na nie kategorii socjologicznego opisu świata. Badania nad konwersją religijną, które w związku z doniosłością ruchów religijnych dla przemian społeczno-kulturowych doprowadziły do powstania subdyscypliny, jaką jest socjologia konwersji, mogą być uważane za subwersyjne z perspektywy wiary, pomijają bowiem czynnik nadprzyrodzony (Hałas 2007). Nie bez powodu socjologizacja zjawisk religijnych niejednokrotnie była uważana za zagrożenie sekularyzacyjne (Gill <http://>).

Wykorzystanie natomiast socjologii, jej narzędzi i metod przez teologię, na przykład teologię pastoralną, do badania struktur religijnych, organizacji i ruchów religijnych z perspektywy socjologicznej może napotykać sprzeciw socjologów co najwyżej wówczas, gdy stosowanie metod socjologicznych jest niepoprawne, ale też może być popierane przez socjologów, czego przykładem jest pionierskie w skali światowej socjologiczne studium parafii Franciszka Mirka, opatrzone wstępem Floriana Znanięckiego (Mirek 1928).

Chociaż posługując się modelami związków między naukami zaproponowanymi przez Ronalda J. McAllistera, można powiedzieć, że czasami socjologia wywierała jednokierunkowy wpływ na teologię w jakimś zakresie (na przykład teologię pastoralną), że czasami relacja ta mogła być rozpatrywana jako zbliżenie wynikające z badania tego samego zjawiska, choć z zupełnie innych perspektyw (inny przedmiot formalny), jak w wypadku konwersji, a czasami bywa to związek heurystyczny, to generalnie socjologia i teologia pozostają bez związku (model a-relacjonalny) (McAllister 1987: 29). Uprawianie socjologii teologii, czego przyczynki znajdujemy w pracy Luhmanna *Funkcja religii* (Luhmann 1998), albo teologii socjologii niczego w nich jako takich nie zmieni, kiedy dokonują własnych obserwacji z własnych perspektyw. Tak więc konflikt, jaki zaistniał między socjologią i teologią, kiedy tę pierwszą zaprojektował August Comte, został zastąpiony potem przez rozejm (Johnson 1987: 5), polegający na metodologicznym agnostycyzmie, gdy idzie o odniesienie – rzeczywistość symbolizmu religijnego, która pozostaje poza naukową obserwacją i analizą (Parsons 1968: 421). Jednak stan ten poprzedzał kontrprogram socjologii

chrześcijańskiej, upowszechniany w wieku XIX, poczynając od pracy J.W.H. Stuckenberga *Christian Sociology*, opublikowanej w 1880 roku, żywy jeszcze w latach trzydziestych XX wieku, instytucjonalnie wciąż widoczny w niektórych ośrodkach w USA, czego przejawem jest afiliowanie przy Amerykańskim Towarzystwie Socjologicznym The Christian Sociological Society (Swatos [http](http://)).

Pozostawiając w tym miejscu na uboczu integrystyczne czy fundamentalistyczne reakcje na świecką, socjologiczną naukę o religii w postaci tzw. socjologii religijnej, a także wspomniany fenomen socjologii chrześcijańskiej, trzeba zwrócić uwagę na próby łączenia socjologii i teologii, a więc budowania modelu wzajemnego przenikania, który – jak w biochemii z oddziaływań chemii i biologii – miałby doprowadzić do nowego tworu – socjoteologii. Pomysł ten przedstawiony w latach osiemdziesiątych XX wieku, między innymi przez McAllistera próbującego dać socjologii lekcję teologii, nie odniósł żadnego skutku. Jak zauważa James A. Beckford, także współczesna propozycja Kierana Flanagan, aby perspektywy socjologii i teologii weszły w symbiozę, tymczasem pozostaje bez odzewu wśród socjologów (Beckford 2003: 188).

Między socjologią a teologią nie ma żadnego bezpośredniego związku i nigdy projekt jego urzeczywistnienia nie będzie udany. Co wspólnego bowiem może mieć właściwa teologii próba racjonalnego mówienia o tym, co boskie (*The Fontana Dictionary of Modern Thought* 1990: 856) z socjologiczną analizą konstruowania rzeczywistości społeczno-kulturowej? Socjologia nie sięga do źródeł wiedzy objawionej, nie kontempluje tajemnic zbawienia, eschatologii, wieczności. Socjologia nie jest profetyczna – nie prorokuje z boskiego natchnienia, nie zbawia ani też nie usprawiedliwia Boga w obliczu niedoskonałości świata jak teodycea. Podstawy wiedzy socjologicznej są empiryczno-racjonalne, a jej praktyczne zastosowanie może służyć rozwiązywaniu konkretnych problemów społecznych. Jest nauką o procesach historycznych, sceptyczną w stosunku do każdej postaci *doxa*. Należy do nauk o człowieku.

Socjologia jest nauką młodą – pierwszy wydział socjologii w świecie w Chicago został otwarty w 1892 roku (Vidich, Lyman 1985: 59). Jeśli nawet – jak pokazuje to historia socjologii amerykańskiej – proces emancypacji socjologii spod panowania teologii nie był natychmiastowy, a istotną rolę odgrywało przekładanie zagadnień teodycei, a więc zła w świecie, na socjodyceę problemów społecznych (Vidich, Lyman 1985: 281), to socjologia społeczeństwa obywatelskiego, jego konsensusu i kontraktu nie ma nic wspólnego z teologią przymierza Ludu Bożego. Jeśli

nawet u początku tej transformacji na uniwersytetach amerykańskich z tak kluczowymi dla rozwoju socjologii ośrodkami jak University of Chicago i Columbia University przychodzący do nowej dyscypliny socjologii wywodzili się z kleru protestanckiego, to socjolog nie jest świeckim duchownym. Powołanie socjologii jako nauki oznacza jej funkcje pozbawione teologicznego wymiaru (Shils 1980). Nie oznacza to, że nie miały i nie mają miejsca uzurpacje polegające na próbach zajęcia przez naukę społeczną miejsca teologii. Jak pisał Robert Bellah: „Teraz nauka społeczna mówi nam, jakimi stworzeniami jesteśmy i po co jesteśmy na tej planecie” (cyt. za Vidich, Lyman 1985: 305).

/// Widmo teologiczne teorii społecznej

Nośnikiem nowego quasi-profetyzmu były różne nurty marksizmu, dla których – jak zauważają Vidich i Lyman – późny kapitalizm zwiastuje millennium – ostateczne przewyciężenie przygodności historii i zwrócenie społeczeństwa człowiekowi w uniwersalnym braterstwie (Vidich, Lyman 1985: 305), a więc w świeckiej wersji „obcowania świętych”. Daniel Bell, stwierdzając koniec ideologii w naukach społecznych, a więc koniec millenaryzmu, chilliastycznych nadziei i apokaliptycznego myślenia rewolucyjnego (Bell 1962) brał za układ odniesienia – jak można przypuszczać – socjologię wolną od ideologii. Świecka wersja teologii jest natomiast widoczna w tradycji krytycznej teorii społecznej, a współcześnie w jej postmodernistycznych postaciach. Ponad socjologią spotykają się więc obecnie zsekularyzowana odmiana teologii z teologizującą postsekularną teorią społeczną. Ułatwia to ustawiczne budowanie dyskursu niejednoznaczności. „Teologia” w tym dyskursie staje się nośnikiem coraz bardziej nieokreślonego znaczenia – „czegoś teologicznego”. Teologia nie jest tożsama z dotychczasową tradycyjną teologią. Teoria społeczna nie jest też teorią, lecz *praxis*, posługującą się terminem „teoria społeczna”, wciąż mającym modernistyczną otoczkę konotacyjną naukowości i racjonalności bez żadnego wszakże zobowiązania do zachowania obiektywności poznania. Postmodernizm nie uznaje faktów, polegając na *faciendum* jako mnożeniu nośników znaczeń bez odniesień, a więc na samoodnoszeniu się tego dyskursu.

Jak pokazali to w przywoływanej tutaj wielokrotnie książce Vidich i Lyman, teologiczne genealogie w historii myśli socjologicznej nie były bynajmniej zapomniane. Czym innym jest natomiast usiłowanie ustanowienia na nowo relacji i związków teologii i tak zwanej teorii społecznej. Piszę „tak zwanej”, gdyż chodzi o przywłaszczenie terminu „teoria” funkcjonującego

w obszarze nauk społecznych i przeniesienie go na grunt praktycznie, normatywnie i ideologicznie zorientowanej myśli społecznej, nawiązującej do szkoły frankfurckiej i różnych nurtów marksizmu.

Austin Harrington w studium *Social Theory and Theology* (Harrington 2006), zamieszczonym w kompendium współczesnej europejskiej teorii społecznej, wydanym przez Gerarda Delanty'ego, notorycznie używa zamiennie określeń: „teoria społeczna”, „teoria socjologiczna” i „nauki społeczne”. Zgodnie z postmodernistyczną zasadą postdyscyplinarności równie dobrze mogą to być filozofia społeczna czy teologia wyzwolenia, czy też teologia feministyczna, zwana teologią socjologiczną (Harrington 2006: 42). Sposób definiowania teologii przez Harringtona jest przykładem samoodnoszącego się, niejednoznacznego dyskursu, mnożącego znaczniki bez odniesień:

Teologia w tym sensie pojawia się jako przeciwległa do procesów modernizacyjnych w tym względzie, że systematyzuje doświadczenie wokół zunifikowanego, transcendentalnego oznacznika, lecz jednocześnie wygnana jest z nowoczesnej naukowej wyobraźni do dziedziny *mythos*. (Harrington 2006: 38)

Rzeczownikowa forma „to teologiczne” (*the theological*) tworzy hipostazę. To „co teologiczne”, pojawia się w postmodernistycznym dyskursie, którego styl polega na alegoriach, metaforach i parabolach, które służą ekwiwokacji sensu. „To teologiczne” powraca po nietzscheańskiej „śmierci Boga”. Jak pisze Harrington, używając oczywiście mowy obrazowej, „to teologiczne” (*the theological*) mści się za swe wygnanie z racjonalnych modernistycznych systemów „w spektralnej formie, w formie powracania, ogarniającego metafizycznego *telos*” (Harrington 2006: 38).

Krytyka racjonalizmu europejskiego i eurocentryzmu z perspektywy globalizacji kulturowej prowadzi myśl postmodernistyczną do krytyki sekularyzacji, a więc do krytyki „racjonalistycznego imperializmu wobec wierzenia” (Harrington 2006: 44). Powrót tego „co teologiczne”, jest swego rodzaju anamnezą w refleksyjnym procesie teorii społecznej. Teoria społeczna ma odkrywać swe teologiczne źródła, tworząc wobec nich krytyczny dystans bez zapominania o nich (Harrington 2006: 44–45). Nazywa też tę teorię społeczną socjologią teologiczną, mającą dwie postaci – nieświadomej i świadomej teologicznej teorii społecznej (Harrington 2006: 42).

Do jakich konkluzji doprowadziły nas przeprowadzone w tym szkicu rozważania? Socjologia z zasady nie narusza zróżnicowanej tkanki kulturowej znaczeń, badając je w społecznych kontekstach. Nie ingeruje

zatem w dyskurs teologiczny, choć może analizować go dla swoich celów poznawczych, pozostawiając wszakże to, co pozaświatowe, poza swą perspektywą analizy zjawisk społeczno-kulturowych. Postsekularna teoria społeczna natomiast, będąc postmodernistyczną odmianą tzw. krytycznej *praxis*, odrzuca dystans między podmiotem i przedmiotem poznania, odrzuca hipotetyczny charakter teoretyzowania i metodologiczny sceptycyzm. Zwraca się zarówno przeciw racjonalności nauki społecznej, przeciw socjologii, jak i przeciw wierze i religii. Socjoteologiczny dyskurs niejednoznaczności i sofistycznych symulacji wiedzy i wiary może tylko stworzyć iluzję Nowego Świata – nowej ziemi i nowego nieba (Ap 21,1).

Bibliografia:

/// Adler M.J., red. 1952. *The Great Ideas. A Synopticon of Great Books of the Western World*, vol. II, William Benton, Publisher, Chicago.

/// Alexander J.C. 1991. *Sociological Theory and the Claim to Reason: Why the End is not in Sight*, „Sociological Theory” 1991, t. 9, nr 2, s. 147–153.

/// Bauman Z. 1999. *Culture as Praxis*, SAGE, London.

/// Beckford J.A. 2003. *Social Theory and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge.

/// Bell D. 1962. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Collier Books, New York.

/// Gill R. *Theology*, [w:] *Swatos Encyclopedia of Religion*, <http://hrr.hartsem.edu/ency/Theology.htm>; dostęp: 12.06.2013.

/// Hahn A. 1994. *Introduction à la sociologie de Niklas Luhmann*, „Societes. Revue de Sciences Humaines et Sociales” 1994, nr 43, s. 17–27.

/// Hałas E. 2007. *Konwersja. Perspektywa socjologiczna. Wydanie nowe*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

/// Harrington A. 2006. *Social Theory and Theology*, [w:] *Handbook of Contemporary European Social Theory*, red. G. Delanty, Routledge, London, s. 37–47.

/// Johnson B. 1987. *Faith, Facts and Values in the Sociology of Religion*, [w:] *Religious Sociology. Interfaces and Boundaries*, red. W.H. Swatos Jr., Greenwood Press, New York, s. 3–13.

/// Lonergan B.J.F. 1975. *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

- /// Luhmann N. 1998. *Funkcje religii*, tłum. D. Motak, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- /// Mannheim K. 1943. *Diagnosis of Our Time*, K. Paul, T. Trubner and Co., London.
- /// McAllister R.C. 1987. *Theology Lessons of Sociology*, [w:] *Religious Sociology. Interfaces and Boundaries*, red. W.H. Swatos Jr., Greenwood Press, New York, s. 27–39.
- /// Merton T. 2007. *Dziennik azjatycki*, tłum. E. Tabakowska, Wydawnictwo Salwator, Kraków.
- /// Mirek F. 1928. *Elementy społeczne parafii rzymsko-katolickiej: wstęp do socjologii parafii*, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań.
- /// Parsons T. 1968. *The Structure of Social Action*, The Free Press, New York.
- /// Ratzinger J. 1970. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Wydawnictwo ZNAK, Kraków.
- /// Ricoeur P. 1975. *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. tłum. E. Bienkowska i in., PAX, Warszawa.
- /// Seidman S. 1991. *The End of Sociological Theory: The Postmodern Hope*, „Sociological Theory” 1991, nr 9(2), s. 131–146.
- /// Shils E. 1961. *The Calling of Sociology*, [w:] *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, red. P. Tallcot i in., Free Press of Glencoe, New York.
- /// Swatos W.H., *Christian Sociology*, [w:] *Swatos Encyclopedia of Religion*, <http://hrr.hartsem.edu/ency/csocio.htm>; dostęp: 12.06.2013.
- /// *The Fontana Dictionary of Modern Thought*. 1990. red. S. Trombley, A. Bullock, O. Stallybrass, Fontana Press, London.
- /// Tracy D. 2005. *Theology: Comparative*, [w:] *Encyclopedia of Religion*, red. M. Eliade, Thomson Gale, Detroit, vol. 13, s. 9125–9134.
- /// Vidich A.J., Lyman S.M. 1985. *American Sociology. Worldly Rejections of Religion and their Directions*, Yale University Press, New Haven.
- /// White H.C. 2011. *Tożsamość i kontrola. Jak nylaniają się formacje społeczne*, tłum. A. Halas, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- /// Znaniecki F. 1984. *Społeczna rola uczonego*, [w:] tenże: *Społeczne role uczonych*, red. J. Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 281–478.

/// Abstrakt

W szkicu mowa jest o rywalizacji pomiędzy różnymi rodzajami wiedzy. Ingerencja ze strony postmodernistycznej teorii społecznej w obszar teologii jest szczególnie interesująca. W centrum uwagi pozostają obecne trendy postmodernistycznego postsekularyzmu. Teologia, wskutek przemian, jakie w niej zachodzą, w ponowoczesności ułatwia związek z teorią społeczną, gdyż teologia także przejawia się w postaci postsekularnej. W obszarze teologii widoczny jest wpływ nauk społecznych i nauk o kulturze, jako że problemy społeczno-kulturowe przedstawiane są jako problemy teologiczne. Teologia polityczna, teologia wyzwolenia, teologia rewolucji i teologia feministyczna są ściśle powiązane z teologią porównawczą, w której refleksja nad pluralizmem religijnym przedstawia się jako najważniejsze zagadnienie. Diagnoza wielu odmian teologii światowej, która rozkwitła w latach sześćdziesiątych XX wieku, ukazuje interesujący aspekt tych problemów. Zsekularyzowana teologia spotyka się z teologizującą postsekularną teorią społeczną ponad i poza socjologią. Ułatwia to nieustanny dyskurs niejednoznaczności. W tym dyskursie „teologia” jest nośnikiem nieokreślonego znaczenia – „czegoś teologicznego”; innymi słowy, teologia nie jest tym samym, co teologia tradycyjna. Teoria społeczna nie jest teorią, lecz *praxis*, która używa terminu „teoria społeczna” w modernistycznym opakowaniu konotacyjnym nauki racjonalności, ale bez zobowiązania do utrzymania obiektywności poznania. Socjologia nie narusza zróżnicowanej kulturowej tkanki znaczeń, badając je w społecznych kontekstach. Nie ingeruje zatem w dyskurs teologiczny, choć może analizować go dla swoich celów poznawczych, pozostawiając wszakże to, co pozaświatowe, poza swą perspektywą analizy zjawisk społeczno-kulturowych. Socjo-teologiczny dyskurs niejednoznaczności zwraca się zarówno przeciw religii, jak i racjonalności nauki społecznej.

Słowa kluczowe:

dyskurs niejednoznaczności, postsekularyzm, *praxis*, socjologia, teologia, teoria społeczna, wiedza

/// Abstract

The essay describes rivalry between different kinds of knowledge. Encroachments of contemporary social theory on the field of theology are especially interesting. The focus is on the present trends of postmodernist postsecularism.

As a result of the changes it has undergone, theology facilitates connections with postmodern social theory, since theology is also postsecular. In the field of theology, the influence of the social and cultural sciences is evident to the point that sociocultural problems are being presented as theological problems. Political theology, theology of liberation, theology of revolution and feminist theology are all closely linked with comparative theology, for which reflections on religious pluralism represent the most important issue. A diagnosis of the multiple variants of world theology which bloomed in the 1960s lends an interesting aspect to the problem.

Secularized theology meets with theologizing postsecular social theory above and beyond sociology. This is facilitated by the constant ambiguity of discourse. In this discourse, “theology” is a vehicle of indeterminate meaning - “something theological”; in other words, theology is not the same thing as traditional theology. Social theory is not a theory but a praxis that uses the term “social theory” with its modernist connotative envelope of science and rationality, but with no obligation whatsoever to maintain objectivity of cognition.

Sociology does not disrupt the differentiated cultural tissue of meanings when studying it in social contexts. Thus, it does not interfere with theological discourse, although it may analyze this discourse, leaving the otherworldly outside its perspective of analyzing sociocultural phenomena. The sociotheological discourse of ambiguity opposes both religion and the rationality of social science.

Keywords:

discourse of ambiguity, knowledge, postsecularism, praxis, social theory, sociology, theology