

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica 9 (2017), vol. 2, s. 208–213

ISSN 2081-6642

DOI 10.24917/20816642.9.2.13

SPRAWOZDANIA/REPORTS

Michał Warchala

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Powinowactwa z wyboru – Peter Berger między socjologią a teologią

Zmarły 28 czerwca tego roku w wieku 88 lat Peter Berger był jednym z tych nader nielicznych współczesnych socjologów, którzy już za życia zasłużyli sobie w zasadzie na miano klasyków dyscypliny. W socjologii religii już od pewnego czasu wymieniany był razem z jej ojcami założycielami, Emilem Durkheimem i Maxem Weberem, jako jeden z najczęściej cytowanych autorów. Gdy chodzi o znaczenie dla rozwoju tej gałęzi badań i teorii socjologicznej w XX wieku, faktycznie dorównywało mu niewielu: jego bliski współpracownik Thomas Luckmann czy Robert N. Bellah.

Zestawienie z Durkheimem, a zwłaszcza z Weberem, nie jest zresztą tylko kwestią znaczenia, rozgłosu albo – często nader bałamutnej jako kryterium – częstotliwości cytowania. Tak naprawdę Berger był bodaj najważniejszym (obok wspomnianego Roberta Bellaha) spadkobiercą klasyków. Nie egzegetą, ale właśnie spadkobiercą, który stara się w sposób krytyczny i twórczy wykorzystać ich teoretyczny dorobek. Sam o sobie pisał w jednym z tekstów, że jest *unreconstructed Weberian* (co można by przetłumaczyć jako „niereformowalny weberysta”). Podkreślał też wielokrotnie, że Weber pozostaje wciąż autorem najważniejszym, gdy chodzi o zrozumienie społecznej rzeczywistości religii. W swoich książkach Berger inspirował się, rzecz jasna, wieloma innymi autorami – ważny był dla niego z pewnością Rodolf Otto ze swoją definicją *numinosum* jako jądra doświadczenia religijnego; Arnold Gehlen z koncepcją instytucji, i oczywiście Alfred Schütz, bez którego trudno sobie wyobrazić najbardziej bodaj znaną książkę Bergera, czyli napisane wspólnie z Luckmannem *Społeczne tworzenie rzeczywistości* (1983 [1966]). To jednak z Weberem – i szerzej, z niemiecką tradycją, reprezentowaną obok Webera także przez Georga Simmla czy Ernsta Troeltscha – łączyło go, jak się wydaje, najbardziej istotne teoretyczne „powinowactwo z wyboru” (by użyć jednego z ulubionych określeń samego Webera), dotyczące pojmowania istoty zjawisk religijnych. Religia była dla Bergera przede wszystkim zjawiskiem historycznym, którego najistotniejszym elementem jest *Lebensmacht*, „siła życiowa” zapewniająca religii i religijności kluczową rolę w kształtowaniu społecznej rzeczywistości, budowaniu kulturowego wszechświata, w którym żyją jednostki i zbiorowości. Kwestie konkretnego kształtu religijnych idei, ich prawdziwości czy teologiczno-metafizycznych uzasadnień schodzą tu na drugi plan.

Nie oznacza to bynajmniej naiwnej „socjologizacji” religii czy historycystycznej redukcji – ta fundamentalna intuicja ma swoje szacowne teologiczne korzenie w myśli ojca liberalnego protestantyzmu Friedricha Schleiermachera, który od jakiegokolwiek redukcjonizmu był siłą rzeczy jak najdalszy, starając się właśnie nadać religijnemu myśleniu jego autonomię i uwolnić je od zależności względem metafizyki czy etyki. Chodzi raczej o podkreślenie, że religia to nie tylko i nie przede wszystkim transcendentja, ale element ludzkiego świata, składnik ludzkiej rzeczywistości, za którego kształtowanie i wykorzystywanie (a także nadużywanie) człowiek pozostaje odpowiedzialny, który może zyskiwać na znaczeniu albo tracić w zależności od ludzkich sposobów obchodzenia się z nim. Nawet jeśli u podstaw tego elementu rzeczywistości leży zawsze spotkanie z czymś, co „radikalnie inne” albo „nieskończone”. O tym swoistym korelacie doświadczenia religijnego Berger wypowiadał się nader ostrożnie, podkreślając, że właściwy dostęp do niego może nam dać jedynie Kierkegaardowski „skok wiary”, który z racji ściśle subiektywnego charakteru raczej trudno uczynić intersubiektywnie podzielanym punktem odniesienia.

Wszystko to jest o tyle istotne, że podobnie jak Troeltsch, ale inaczej niż Weber czy Simmel, Berger był profesjonalnym teologiem luterańskim, który w młodości na serio myślał o karierze duchownego, którego pierwsze książki publikowane na początku lat 60., choć solidnie podbudowane dorobkiem nauk społecznych (por. Berger 1961 i 1961a), miały jednak przede wszystkim teologiczny charakter. Ich autor przez całe życie pozostał na tej niwie niezmiernie aktywny, publikując wiele znaczących prac (por. 1992, 1979, 1969). Socjologia i teologia pozostają u Bergera w pewnym napięciu, choć on sam skłonny jest raczej stanowczo owo napięcie neutralizować, deklarując, choćby w *Świętym baldachimie* (por. 2005: 227–228), że oba dyskursy, socjologiczny i teologiczny nie mają ze sobą wiele wspólnego, a w swoim socjologicznym teoretyzowaniu zachowując konsekwentnie postawę zgodną z XVII-wieczną formułą *etsi Deus non daretur*, fundującą punkt widzenia „metodologicznego ateizmu”. Mimo to jednak równoległa aktywność intelektualna w obu dziedzinach zawsze powodowała twórcze iskrzenie.

Teologiczny aspekt twórczości Bergera jest w Polsce znacznie słabiej znany¹. Tymczasem w nekrologu, który po jego śmierci ukazał się na łamach „New York Timesa” na pierwszym miejscu przypomiano jego niegdysiejsze potyczki z „teologią śmierci Boga”. Sprawa jest w istocie dość skomplikowana: Berger zaczynał jako zwolennik twardej teologicznej „neo-ortodoksji” w duchu Karla Bartha, krytykując we wspomnianych pracach z początku lat 60. główne amerykańskie denominacje protestanckie (tzw. *mainline churches*) za „rozcieńczanie” chrześcijańskiego przesłania w swego rodzaju „religijnej terapii” i płynięcie z prądem skomercjalizowanej kultury, zamiast jej frontalnej krytyki. Jednocześnie wskazywał – za Barthem, Dietrichem Bonhoefferem, ale i Maxem Weberem – że procesy sekularyzacji, uznawane zwykle za charakterystyczne dla zachodniej nowoczesności, swoje źródło mają tak naprawdę w samej judeochrześcijańskiej tradycji, która wszak opiera się na swoistym usunięciu Boga ze świata i potraktowaniu go jako elementu ściśle

¹ Czytelnik polski ma na razie do dyspozycji, poza garścią artykułów, przekłady zaledwie dwóch spośród licznej kolekcji teologicznych dzieł Bergera (por. Berger 2007 i 2010).

transcendentnego. Judaizm, a za nim chrześcijaństwo, zrywają z zaczarowanym światem pierwotnej pogańskiej kosmologii i wymagają *de facto* trwania w wierze w niewidzialne, niedosiężne i milczące *sacrum*. Tymczasem amerykańskie denominacje proponują swoim wiernym, zdaniem Bergera, nową wersję pocieszającej, terapeutycznej mitologii. A to skazuje je na porażkę w świecie nowoczesnym, który doprowadził tendencję racjonalizacyjno-sekularyzacyjną do jej skrajnych konsekwencji. (Berger 1961; por. Dorrien 2002: 29).

W tych wczesnych publikacjach Berger śmiało i, można by rzec, beztrąsko łączył jeszcze perspektywę socjologiczną i teologiczną, jednocześnie zbliżając się w swoich poglądach teologicznych do wspomnianej „teologii śmierci Boga”, która ustami Paula Tillicha czy Thomasa Altizera mówiła o tym, że w świecie po Auschwitz wszelkie figury Boga muszą wydawać się zbędne i niestosowne. Berger dość szybko jednak odciął się od tego nurtu, uznając go za brnięcie w jałowy sceptycyzm: w poświęconych problemowi sekularyzacji partiach *Świętego baldachimu*, opublikowanego po raz pierwszy w roku 1967, mając do wyboru neo-ortodoksję Bartha, łagodniejszą „demitologizującą” perspektywę Rudolfa Bultmanna i liberalny protestantyzm Schleiermachera, zdecydowanie wybierał tego ostatniego jako teoretyka doświadczenia religijnego i perspektywę nazwaną przez siebie „indukcyjną”. Zakładając to, o czym była już mowa wyżej, że w religii najważniejsze jest to, iż stanowi ona element ludzkiego życia i ludzkiego świata, legitymizując za pomocą własnego systemu znaczeń istniejący w nim ład (por. Berger 2005, rozdz. 5–6). Religia nie jest w pierwszym rzędzie własnością mistyków czy dramatycznie rozdartych Weberowskich „wirtuozów”, ale zwykłych wierzących, czerpiących codzienną inspirację ze „zrutynizowanej charyzmy” kościelnych instytucji. Równocześnie z tym przejściem na bardziej umiarkowane pozycje Berger zaczął zdecydowanie odcinać się od swoich wcześniejszych prób łączenia socjologii z teologią.

Znaczącą deklaracją tej dojrzałej perspektywy teologicznej Bergera była przede wszystkim książka *A Rumor of Angels*, wydana po raz pierwszy w roku 1969. To tam zaprezentowana została dopracowana koncepcja religijnego życia w nowoczesności jako wychwytywania „sygnałów transcendencji”, pojawiających się w różnych sferach coraz bardziej wyzutego z religijnych treści codziennego doświadczenia. Tej wizji Berger pozostał wierny analizując np. w książce *Redeeming Laughter* teologiczne znaczenie... komizmu i dowcipu (Berger 1997). We wszelkim komicznym zawieszeniu reguł „normalnej” rzeczywistości tkwi jego zdaniem odbłask „bożego szaleństwa”, ewangelicznej „głupoty”, która odsyła do wymiaru transcendencji.

Myślenie o religii w kategoriach rozproszonych „śladów transcendencji” oznacza jednak uznanie, że przestała ona już być owym „świętym baldachimem” – stabilnym systemem znaczeń legitymizującym codzienne życie i społeczny „nomos”, świat Gehlenowskich „instytucji”, podstawowy system tego, co *taken for granted*, prerefleksyjnie uznane za oczywistość. Faktycznie teologiczne myślenie Bergera rozwija się od końca lat 60. w oparciu o tę socjologiczną konstatację wyrażoną już w *Świętym baldachimie*. Była ona zgodna z paradygmatyczną wersją sekularyzacji przyjętą jeszcze w latach 50. XX wieku i wyciągającą iście fatalistyczne wnioski z Weberowskiej koncepcji racjonalizacji: oto modernizacja miała stopniowo, ale

nieubłaganie prowadzić do rozpadu, a później zaniku religii – jako „siły życiowej” i jednego z podstawowych dotąd elementów ludzkiego doświadczenia.

Ten fundamentalny pogląd przyszło Bergerowi radykalnie zweryfikować w latach 90. – to zmiana z punktu widzenia socjologicznej teorii znacznie ważniejsza niż jego teologiczne wolty. Dokonała się ona przede wszystkim pod wpływem badań nad problematyką rozwoju krajów Trzeciego Świata i obserwacji tamtejszych zjawisk religijnych, prowadzonych w ramach założonego i kierowanego przez siebie od 1985 roku na Uniwersytecie Bostońskim Institute on Culture, Religion and World Affairs (Instytutu Badań nad Kulturą, Religią i Sprawami Międzynarodowymi). W swojej ostatniej książce, *The Many Altars of Modernity*, z roku 2014, która miała stać się poniekąd jego intelektualnym testamentem, tak pisał o tej ewolucji swoich poglądów:

We wczesnej fazie mojej pracy na polu socjologii religii uznawałem słuszność tego, co nazywano wtedy teorią sekularyzacji. [...] Mnie więcej dwadzieścia pięć lat zajęło mi dojście do wniosku, że teoria ta okazała się z empirycznego punktu widzenia nie do utrzymania. Zmianę zdania wyraziłem dość hałaśliwie w roku 1999 we wstępie do redagowanej przez siebie książki *The Desecularization of the World*. Istotne wydaje mi się podkreślenie, że ta zmiana nie wynikała z jakiegoś filozoficznego albo teologicznego nawrócenia. Moje religijne stanowisko, które opisywałem zawsze jako nieuleczalnie luteranckie, nie zmieniło się od czasu gdy byłem młodym człowiekiem. Przydarzyła mi się rzecz znacznie mniej dramatyczna: stało się dla mnie coraz bardziej widoczne, że dane empiryczne są sprzeczne z teorią (Berger 2014: X).

We wspomnianym tu tekście z roku 1999 Berger wskazywał przede wszystkim dwa zjawiska, które jego zdanie przesądzały o empirycznej fałszywości teorii zakładającej, że modernizacja oznacza nieuchronny, globalny odwrót od religii: ekspansję islamu oraz dynamiczny rozrost wyznań ewangelikalnych – nie tylko w Stanach Zjednoczonych, gdzie od lat 70. stanowią one najbardziej dynamiczny element pejzażu religijnego, ale przede wszystkim w Ameryce Południowej, gdzie zyskują coraz więcej wyznawców kosztem dominującego dotąd katolicyzmu (Berger 1999). Jeśli teoria sekularyzacji się sprawdza, zauważa Berger, to jedynie w pewnych ograniczonych enklawach – jedną z nich jest Europa Zachodnia (przede wszystkim Wielka Brytania i kraje skandynawskie), drugą natomiast, mniej namacalną, jest warstwa intelektualistów, przede wszystkim przedstawicieli nauk społecznych – rozsianych po całym świecie, ale pozostających pod dominującym wpływem pewnych zachodnich paradygmatów, przede wszystkim zaś „jednokierunkowej” wizji sekularyzacji. W omawianym tekście i w innych swoich pracach Berger wielokrotnie wypowiadał się uszczypliwie o dogmatyzmie owej warstwy intelektualnej, który dorównywał jego zdaniem dogmatyzmowi surowo chłostanych przez uniwersytecką elitę religijnych fundamentalistów.

W ten sposób Berger stał się najgłośniejszym krytykiem i „rewizjonistą” socjologicznej teorii sekularyzacji, często oskarżanym o nadmierny konserwatyzm. Jego celem nie było jednak, co doskonale widać z wcześniejszych uwag, całkowite odrzucenie pojęcia sekularyzacji jako takiego – czy to w jego teologicznym, czy tym bardziej socjologicznym sensie. Berger nie neguje dość oczywistego zjawiska

powstania całkowicie sekularnego dyskursu i związanego z nim światopoglądu – światopogląd ten może być równie spójny i skuteczny (w różnych znaczeniach tego słowa) jak światopogląd i dyskurs oparty na religii. Problem z sekularyzacją jest tylko taki, że pochopnie uznano ją za podstawowy czynnik tłumaczący wszystkie duchowe zjawiska nowoczesności – na przykład pluralizm światopoglądowy, który zdaniem Bergera powinien stać się podstawowym pojęciem wyjaśniającym wspomniane zjawiska. Nowy paradygmat rozumienia miejsca religii w nowoczesności, wskazuje Berger w *The Many Altars of Modernity* (nawiązując zresztą do swoich dużo dawniejszych intuicji), powinien być właśnie „paradygmatem pluralizmu” – z pomocą tego pojęcia możemy bowiem opisać fascynujący i esencjonalnie nowoczesny fenomen współistnienia, na poziomie całych społeczeństw, ale i w umysłach pojedynczych ludzi, dyskursów całkowicie świeckich i żywych elementów religijnych. Forsując bowiem przez lata teorię „nieuchronnej” sekularyzacji, przyznaje Berger samokrytycznie

popelnialiśmy podstawową pomyłkę, polegającą na błędnym rozumieniu pluralizmu jako po prostu jednego z czynników wspierających sekularyzację; tak naprawdę jednak pluralizm, czyli współistnienie odmiennych światopoglądów i systemów wartości w ramach tego samego społeczeństwa, jest podstawową zmianą, którą nowoczesność przynosi w kwestii miejsca religii zarówno w jednostkowych umysłach jak i w porządku instytucji. Może ona być związana z sekularyzacją, ale jest od niej niezależna (Berger 2014: IX).

Bibliografia

- Berger J. (2017). Peter Berger, Theologian Who Fought ‘God Is Dead’ Movement, Dies at 88. The New York Times. Pobrano z: <https://www.nytimes.com/2017/06/29/us/obituary-peter-berger-dead-theologian-sociologist.html?mcubz=3>. (1.07.2017).
- Berger P. (1961). *The Precarious Vision. A Sociologist Looks at Social Fictions and the Christian Faith*. Garden City: Doubleday.
- Berger P. (1961a). *The Noise of Solemn Assemblies. Christian Commitment and the Religious Establishment*. Garden City: Doubleday.
- Berger P. (1969). *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City: Doubleday.
- Berger P. (1979). *The Heretical Imperative*. Garden City: Anchor/Doubleday.
- Berger P. (1992). *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: Free Press.
- Berger P., Luckmann Th. (1983 [1966]). *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, Józef Niżnik (przeł.). Warszawa: PWN.
- Berger P. (1997). *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*. Berlin–Boston: De Gruyter.
- Berger P. (1999). *The Desecularization of the World*. W: P. Berger (red.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center, s. 1–19.
- Berger P. (2005 [1967]). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Włodzimierz Kurdziel (przeł.). Kraków: Nomos.

- Berger P. (2007). *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*, Jerzy Łoziński (przeł.). Warszawa: Pax.
- Berger P., Zijderveld A. (2010). *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*, Stefan Baranowski (tłum.). Kraków: Vis-a-vis/Etiuda.
- Berger P. (2014). *The Many Altars of Modernity*. Berlin–Boston: De Gruyter.
- Dorrien G. (2002). *Berger: theology and sociology*. W: L. Woodhead, P. Heelas, D. Martin (red.), *Peter Berger and the Study of Religion*. London–New York: Routledge, s. 26–39.