

PAWEŁ PRÜFER

POLSKO-WŁOSKI DWUGŁOS
O KWESTII KRYZYSU RELIGII I RELIGIJNOŚCI
SOCJOLOGICZNE ANALIZY JANUSZA MARIAŃSKIEGO
I ROBERTO CIPRIANIEGO

WPROWADZENIE
– RELIGIA JAKO AGLOMERAT FASCYNACJI BADAWCZYCH
SOCJOLOGÓW?

Nie tylko normatywnie ukierunkowane jednostki zastanawiają się nad tym, jakie podjąć wysiłki, by rozpoznane w ciągu życia normy i wartości, trafnie wybrane i zhierarchizowane, zostały osiągnięte i zrealizowane¹. Towarzyszy temu także chęć uwiarygodnienia tych wysiłków, a przynajmniej uzasadnienia ich w jakiejś części, by następnie je uwierzytelnić, by „wytłumaczyć” ponieśiony z racji chęci ich zdobycia trud, co jednocześnie „usprawiedliwi” trud tej „drogi”. Analogiczna skłonność towarzyszy badaczom społecznym w kwestii wyboru przedmiotu swoich badań naukowych, a także w sprawie doboru stosownych narzędzi metodologicznych i epistemologicznych do prowadzenia własnych. Bywa zatem, że kierują nimi inspiracje i uzasadnienia, które mają wydźwięk i ukierunkowanie bardziej autoteliczne, kontemplacyjne czy wręcz

Ks. dr hab. PAWEŁ PRÜFER – Zakład Edukacji w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej im. Jakuba Z. Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim; adres do korespondencji: ul. Teatralna 25, 66-400 Gorzów Wielkopolski; e-mail: p.prufer@pwsz.pl

¹ Rozważania zawarte w niniejszym artykule w niektórych częściach nawiązują do treści wystąpienia (i przygotowywanej publikacji zbiorowej), które miało miejsce w Elblągu podczas konferencji międzynarodowej w dniach 2-10 października 2014 r. *Człowiek w obliczu kryzysu – różne wymiary kryzysu. Przyczyny – konsekwencje – możliwości przeciwdziałania*.

„mistyczne”², jednocześnie pomijając to – lub przynajmniej nie nadając szczególnego znaczenia temu – co mogłoby być prostym przełożeniem instrumentalnym, ukierunkowanym na odnoszenie tym sukcesu, rozgłosu i zrationalizowanej korzyści. Czy więc prawdziwa nauka nie ma w sobie nawet cienia koniunkturalności?

Historia zmagania naukowych, odkryć, rewolucji i spektakularnych osiągnięć nie jest tak przewidywalna, jednorodna, ustrukturyzowana, jak by się powszechnie mogło wydawać. Logika osiągniętych sukcesów naukowych i dróg do nich prowadzących jest wyjątkowo zawiła, heterogeniczna, kierująca się własnymi, choć przecież nie zawsze przewidywalnymi w ostateczny sukces prawami³. Okazuje się, iż pobudki czysto autoteliczne stają się nierzadko wymowniejszym i skuteczniejszym narzędziem użyteczności wiedzy niż wypływające z chęci jej pomnażania motywacje ukierunkowane instrumentalnie, koniunkturalnie, skrajnie użytecznie. Można więc spodziewać się najbardziej wartościowych wniosków i konkluzji wtedy, gdy badacz jest w jakimś szerokim sensie wolny od ponagleń, nacisków i determinacji zewnętrznych. Takowe ukierunkowanie, wolne od egzogennych zakłóceń względem świata nauki i wiedzy, nie oczyszcza zazwyczaj z wartości praktycznej jej uprawiania, czyli w pozostawianiu jej wolnej, pełnej i krystalicznie przejrzystej intencjonalności i aktywności⁴.

Roberto Cipriani, jeden ze wskazanych w niniejszym artykule badaczy, zdeklarował w sposób dostatecznie sugestywny swój pogląd wobec kwestii „powołania” (misji) socjologa, zwłaszcza tego, który reprezentuje tę subdyscyplinę, a która skłania się ku intelektualnej penetracji fenomenu religijności. Wybitny włoski socjolog religii stwierdza: „Specialmente in un campo come

² Stanisław Ossowski (*Funkcja dziejowa nauki*, w: TENŻE, *O nauce*, Warszawa: PWN 1967, s. 17) przeanalizował warianty motywacyjne badaczy naukowych, gdzie najbardziej spolaryzowane stanowiska to: praktycy – ukierunkowani na użyteczność nauki, oraz teoretycy (twórcy), których stanowisko można wyrazić w metaforyczny sposób: „Zdobycze praktyczne to rzeczy wtórne, to jałmużna, którą szcudra królowa rozrzuca tłumom w swym pochodzie”.

³ Zob. T.S. KUHN, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka i inni, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2009.

⁴ „[...] każde dzieło, choćby wyrosło z najbardziej *kontemplacyjnych* motywacji poznawczych, jeśli tylko pogłębia rozumienie zjawisk społecznych, może mieć mniej lub bardziej odległe społeczne implikacje, oddziałując na ludzką świadomość i dostarczając narzędzi do *socjotechnicznych działań*. Każde działanie podjęte dla przebudowy stosunków społecznych, jeśli towarzyszy mu dążenie do obiektywnego poznania zjawisk i do wykrycia prawidłowości nimi rządzących, przyczynia się do doskonalenia naszej wiedzy. Rodzaj motywów warunkujących podjęcie badania bardziej przesądza o jego następstwach bezpośrednich niż o skutkach długofalowych” (S. NOWAK, *Metodologia badań naukowych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2011, s. 30).

quello religioso, la deontologia professionale è chiamata in causa per offrire il meglio di sé, senza correre a spingere il carro di un vincitore momentaneo e neppure quello trionfale di un potere che esula dall'ambito religioso per colonizzare altri territori"⁵. Dla badacza istnieje nienegocjowalna kwestia budowanego i stosowanego etosu badacza naukowego – socjologa religii, który powinien osiąść swoistą wolność od nacisków o charakterze instytucjonalnym zarówno sprzyjającym, jak i kontestującym tak jego pracę, jak i wartość rzeczywistości, nad którą on, jako badacz naukowy, pragnie się interpretacyjnie pochylić.

Religia, która wykracza z rzeczywistości empiryczno-doświadczalnej i wkracza w transcendentny wymiar, gdzie człowiek próbuje mierzyć się z jego osiągalnością i doświadczaniem z zastosowaniem innych niż czysto naukowe procedury poznawcze, dokonuje aktu wykraczającego także poza jego konsekwencje poznawcze. Mimo to towarzyszy mu przekonanie o osobliwości poznawania, a nawet budzić się może przekonanie o docieraniu do bardzo konkretnie ułożonej, zakorzenionej, wrosniętej w konkretny kontekst rzeczywistości, mimo że ów kontekst z racji swojego wychylenia transcendentnego jest przekraczany. Fenomen religii jest frapującym przedmiotem namysłu naukowego również z tego powodu, że wymyka się klasycznym metodom poznawania i wyjaśniania zjawisk społecznych. Choć – jeśli zastosuje się durkheimowski paradygmat interpretacyjno-poznawczy, zawierający przesłanie, by badać fakty społeczne jak rzeczy, także i zjawisko religii może stawać się przedmiotem takiej logiki poznawczej.

Eksploracja faktów i czynników religijnych nie jest w istocie rzeczy prosta, nawet jeśli wielu badaczom przyświeca wola wejścia w jego „krwiobieg” z pasją i rzeczywistym zaangażowaniem, zbudowanym z połączenia i zespolenia życia i pracy. Nie jest prosta nawet wtedy, jeśli czyni się to od lat, budując coraz dojrzsze doświadczenia i wzbogacając warsztat intuicyjno-poznawczy. Powraca wciąż istotny dylemat-wyzwanie, aby w pewnym sensie nie ulec skłonności pójścia na skróty i zdecydowanie determinować się do „brania w nawias” osobistych przekonań i emocji religijnych⁶. Wszak także wielu badaczy naukowych odnosi się egzystencjalnie i konfesyjnie do wymiaru religijnego z dużym zaangażowaniem i autentyzmem.

⁵ *Spunti per una teoria della religione diffusa mediante valori*, http://www.babelonline.net/PDF00/Cipriani_teoria_della_religione.pdf (dostęp: 26.10.2014).

⁶ Por. P. SZTOMPKA, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, nowe poszerzone wydanie, Kraków: Wydawnictwo Znak 2012, s. 367.

O kryzysie religii i wiary mogą mówić zarówno ci badacze, którzy są osobiście zdystansowani względem przekonań religijnych zarówno swoich prywatnych, jak i tych jednostek i grup społecznych o silnych identyfikacjach religijno-konfesyjnych. Mogą mówić w sposób uzasadniony i z pewnością trafny ci badacze, którzy nie utożsamiając się osobiście z tym wymiarem rzeczywistości, czynią go jednak przedmiotem naukowej eksploracji. Mogą to czynić także ci (i tym bardziej oni), którzy swoją tożsamość życiową budują na podstawach konfesyjnych, religijnych. Obie grupy badaczy dostrzegają coś, co jednak może być widziane odmiennie, inaczej – z innym rodzajem intensywności emocjonalno-interpretacyjnej. Religia i religijność w kryzysie nie oznacza z pewnością zaniku tych rzeczywistości. Naukowa obserwacja badacza, uczciwie ukierunkowanego względem rzeczonych zjawisk, pozwala stwierdzić, iż kryzys religijności nie oznacza zaniku jej dyfuzyjności⁷. Wydaje się, że wręcz przyczynia się do jej intensyfikacji i akceleracji (Roberto Cipriani). A kryzys religijności, sekularyzacyjne ukontekstowanie fenomenu religijnego, wraz z podważaniem instytucjonalnego wymiaru i legitymizacji konfesyjności, nie dekomponuje i nie unicestwia religii jako takiej, a tym bardziej inklinacji transcendencyjnych współczesnego człowieka (Janusz Mariański). O tych przede wszystkim wyznacznikach rzeczywistości religijnej będzie mowa w niniejszym opracowaniu, które w swojej strukturze kompozycyjnej optuje przede wszystkim do próby ujęcia komparatystycznego.

W wypadku niniejszych analiz podda się pod rozwagę poglądy dwóch reprezentantów socjologii religii, polskiego – Janusza Mariańskiego oraz włoskiego – Roberto Ciprianiego. Już teraz należy zaznaczyć, że ich bogaty dorobek naukowy oraz wieloletnie zmagania badawczo-poznawcze w dziedzinie socjologii religii wymuszają skrótowość oraz wymagają maksymalnej dyscypliny interpretacyjnej ze strony podejmującego się takiej próby.

ZARYS SOCJOLOGICZNYCH ANALIZ J. MARIAŃSKIEGO – RELIGIA W AMBIWALENTNYM IMPASIE-ROZKWICIE?

Od początku kształtowania się dyscypliny socjologicznej, zwłaszcza w dążnościach interpretacyjnych Augusta Comte'a, wyłaniała się skłonność do takiego prowadzeni obserwacji i opisu świata społecznego, by dostarczały one prawdziwej, a przynajmniej zbliżonej do takowej wiedzy. Pewność, precyzja, niepodważalność – choć to determinanty idealnie nieosiągalne w nauce jako

⁷ R. CIPRIANI, *Religione diffusa. Teoria e prassi*, Roma: Edizioni Borla 1988, s. 10.

zawarte w celach socjologicznych precyzacji także się pojawiały i pojawiają nadal. Wiedza socjologiczna jest jednak raczej prawdopodobna niż pewna tym bardziej, gdy odnosi się do dziedziny religii i religijności. Kwantytatywne indykatory wskazujące na kształt i rozległość badawczą prowadzonych analiz nie dają więc całkowitej i pewnej wiedzy dotyczącej tego, jak jest naprawdę. Są jednak znaczącymi wskaźnikami opisującymi stan faktyczny. Stąd nie bez znaczenia jest skłonność, która towarzyszy wielu socjologom, aby uzupełniać je jakościowym metrum epistemologicznym, w jakimś sensie suplementując ewentualne braki i zawężone obszary deskrypcji wynikającej z zastosowania logiki ilościowej, kwantytatywnej, kalkulacyjnej, statystyczno-matematycznej. Wydaje się, iż jest to jeden z podstawowych rysów charakteryzujących wymiar badawczy, jaki od lat stosuje Mariański w odniesieniu do faktów religijnych. Poddawane systematycznym i rozciągniętym w czasie rzetelnym obserwacjom oraz nietolerujących powierzchowności interpretacyjnej, dostarczają wiedzy socjologicznej uporządkowanej oraz diagnozy zbliżonej maksymalnie do stanu faktycznego diagnozy. Dorobek wspomnianego badacza nie opiera się jedynie na diagnozowaniu prostej autodeklaracji wiary badanych, lecz wskazuje na znacznie szerszą perspektywę, w której wyłania się wieloaspektowe zróżnicowanie religijne, gdzie uwzględni się m.in. stan wiedzy religijnej, siłę wiary, częstotliwość praktyk, rodzaj moralności oraz stosunek do instytucjonalności kościelnej⁸.

Mariański rozumie ów fakt, że religia kieruje się w swojej strukturze społecznej i transcendentnej jakimś swoistymi i sobie wiadomymi regułami, które nie są dostępne poznaniu socjologicznemu, nawet jeśli będzie ono wyjątkowo rzetelne, pogłębione i uczciwe badawczo. Wyraził to bardzo trafnie: „Jeśli istnieje coś takiego jak warstwowy układ struktury osobowości, to religia dotyka warstwy głębinowej, w której znajdują się podstawowe potrzeby duchowe człowieka”⁹. Udaje się jednak lubelskiemu socjologowi od lat zachować ów swoisty i właściwy dystans badawczy, pozostając jednocześnie rygorystycznym metodologiem i wnikliwym interpretatorem detali życia religijnego. Dotyczy to zarówno przedmiotu badań, jak i sposobów ich prowadzenia. Można więc raczej stwierdzić, iż dominującym wątkiem i formułą podprowadza-

⁸ Por. M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, *Janusza Mariańskiego socjologia religii*, w: *Między socjologią i teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego*, red. J. Baniak, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny 2010, s. 50.

⁹ *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1993, s. 5.

jącą i wyjaśniającą jednocześnie tzw. kryzys religijności w badaniach Mariańskiego jest jego ujęcie w wymiarze instytucjonalnym.

Jeśli mowa o kryzysie religijnym, to należy go rozumieć jako zachwianie się istotnego dla tzw. religijności tradycyjnej odniesienia do Kościoła jako instytucji czy – jak to określa polski socjolog – „kościelnie zdefiniowanego chrześcijaństwa”¹⁰. Trudno więc mówić o kryzysie religijności czy duchowości w wymiarze totalnym. Można uznać nawet, że jako taki nie istnieje, chyba że przyjmie się instytucjonalny wymiar religijności za czynnik determinujący. Poza tym, gdy mowa o kryzysie religijnym, jest on także ściśle związany z kryzysem sensu życia. Mariański analizuje tę kwestię w formule „poczucia bezsensu życia”, powołując się na liczne opracowania dostępne w światowej literaturze, jak również na własne badania empiryczne¹¹. Wymowny jest fragment analizy temu poświęcony: „Problemy sensu życia pojawiają się w sposób wyraźny w społeczeństwie pluralistycznym, ponieważ właśnie w tym typie społeczeństwa sam sens staje się niepewny i wątpliwy. Jeżeli w świadomości ludzkiej życie miałoby sens, nie stawiano by tych problemów w sposób dramatyczny i tak powszechny. Od początku lat siedemdziesiątych wielu socjologów, psychologów, politologów i przedstawicieli nauk pedagogicznych mówi o kryzysie sensu. Jedni wiążą ten kryzys z osłabieniem wiary religijnej i więzi z Kościołem. Inni podkreślają, że sekularyzacja i zmierzch wszelkich ideologii doprowadziły do tego, że sen życia dla wielu w społeczeństwach zachodnich wiązał się ze wzrostem dobrobytu i techniczno-ekonomicznym postępem. W sytuacji załamania się optymalnej wiary w postęp techniczny niosący indywidualne i społeczne gratyfikacje, a także w ideologie obiecujące nowy szczęśliwy świat, łatwo jest o głęboko sięgające kryzysy sensu. Istniejący deficyt sensu nie da się skompensować konsumizmem”¹². Jednak najistotniejszą diagnozą, jaka została postawiona w odniesieniu do tego, co chcemy nazywać kryzysem religijności, lokuje się w kontekście specyfiki współczesności, gdzie religijność w niej zawarta jest rzeczywistością zindywidualizowaną, fragmentaryczną, jest *bricolage* i *wędrowaniem* w obszarach transcendencji¹³. Sposoby na opatrzenie tego faktu tak bogatą terminologią biorą się najpraw-

¹⁰ *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006.

¹¹ *Sens życia. Wartości. Religia. Studium socjologiczne*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, s. 101-113.

¹² *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1990, s. 135.

¹³ *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, oprac. M. Marczewski, Lublin: Polihymnia 2013, s. 179-180, 185.

dopodobniej głównie z idei indywidualizacji doświadczeni wiary, która charakteryzuje współczesnego człowieka, postrzeganego zwłaszcza w logice ponowoczesności.

Wydaje się, że kryzys religijny, takim, jakim go postrzega polski socjolog, ulokowany jest niejako „podskórnie” i w sposób ukryty pod naturalnymi i zwyczajnymi – dla eksplikacji socjologicznej – zjawiskami. Autor postrzega je i opisuje, posługując się zestawieniami, które przybierają formę dychotomiczną: ciągłość i zmiana¹⁴, stabilność i zmiana¹⁵, tożsamość czy rozbieżność¹⁶. Jest to z pewnością także jakiś rodzaj opisu trendów globalizacyjnych współczesności, w której dominuje nie tylko wielość sprzeczności i antagonizmów, ale przede wszystkim krótkotrwałość i ulotność przekonań oraz identyfikacji¹⁷. Współcześnie wielu badaczy o tym pisze chętnie i zarazem oryginalnie, proponując także kierunki działań umożliwiające odnalezienie się w tej nietypowej rzeczywistości (m.in. analizy Zygmunta Baumana, Anthonyego Giddensa czy Michela Maffesolego¹⁸). Warto zauważyć, iż taki rodzaj opisu, który miałby odzwierciedlać swoistą „nowość” myśli bazującej na „nowości” zjawisk zachodzących we współczesności, jest przywoływaniem dawniejszych idei, które wyrażały upłynnienia cywilizacyjnego¹⁹. Nietrudno dostrzec, iż ten rodzaj deskrypcji zjawisk społecznych, gdzie decydującym czynnikiem jest dynamika oraz ich przekształcenie się, nie może dokonywać się w swobodnym i spokojnym rytmie, przy powszechnej akceptacji takiej właśnie ich ewolucji. Jedni będą te procesy uważali za wyraz nadziei, co wywoła entuzjazm i zadowolenie, inni nie będą potrafili tego dostrzec inaczej, jak przez pryzmat mającego miejsce kryzysu. Fakt ten jest wyjątkowo zbieżny ze spostrzeżeniem

¹⁴ *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2011.

¹⁵ *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2012.

¹⁶ *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2014.

¹⁷ Por. M.S. SZCZEPAŃSKI, W. ŚLĘZAK-TAZBIR, *Między trwałością a zmianą. O dynamice rzeczywistości społecznej esej na cztery ręce*, w: *Między socjologią i teologią*, s. 279.

¹⁸ „Trzeba sporządzić plan topografii, której kontury się nie zmieniają, ale której meandry należy przypominać zawsze i wciąż na nowo. Stąd też badanie odrobinę powtarzalne, rozwijające się spiralnie wokół centralnej idei: myśleć o wyjątkowej metamorfozie rozwijającego się życia, umożliwiając powrót lub ponowne urzeczywistnienie się tego, co było zawsze” (M. MAFFESOLI, *Rytm życia. Wariacje na temat świata wyobraźni ponowoczesnej*, przeł. A. Karpowicz, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS 2012, s. 9).

¹⁹ Za przykład może posłużyć dzieło Floriana Znanieckiego (*Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001, s. 59-81), opublikowane w 1934 r., w którym czwarty rozdział opatrzył autor tytułem *Upłynnienie cywilizacji*.

Mariańskiego, odnoszącym się do logiki modernizacji społecznej i wynikających z niej przemian religijności, w których podkreśla się ich cykliczno-linearny przebieg i strukturę: „W procesie modernizacji społecznej nie dokonuje się jednostronny, liniowy proces upadku religii, lecz towarzyszą jej nieciągłe («dyskontynuálne»), być może cyklicznie przebiegające procesy przemian religijnych. Hipoteza wzrastającego pluralizmu religijnego i wielości zindywidualizowanych systemów wierzeniowych zastępuje w socjologii hipotezę końca religii, będącej dziedzictwem oświeceniowej krytyki religii”²⁰.

Jak już stwierdzono wcześniej, analizy Mariańskiego cechuje spora doza powściągliwości przed zbyt jednoznacznymi generalizacjami. W socjologicznych analizach religii polskiego badacza znaleźć można wyakcentowaną wyraźnie, ale i sugestywnie przedkładającą się jako dezyderat rozważę, by nie ferować arbitralnych rozstrzygnięć na temat tego, czy rzeczywiście ma się do czynienia z klasycznie pojmowanym kryzysem i czy jest on faktycznie dominującym elementem religijności jako takiej. Ostrożność nie niweluje jednak dość wyraźnie wyłaniającej się postawy badawczej, którą można określić jako personalistyczna. Religijność jest ściśle związana z człowiekiem. Jego moralność i godność zostają wyeksponowane w aksjologicznej postawie badawczej. I jeśli rozpatrywany jest problem kryzysu religii, religijności, wiary, to perspektywa personalistyczno-aksjologiczna nie zostaje pominięta²¹.

Kryzys religijności w jakimś sensie dotyczy także tych, którzy mają skrytalizowaną wiarę i wykazują się dużą gorliwością w jej praktykowaniu. Gdy tworzą coś, co przypomina dobrze obwarowane getto – jak przed laty trafnie konstatawał Mariański w książce *Kościół w społeczeństwie przemysłowym* – nie stanowią dynamicznego centrum oddziaływania, zwłaszcza na tych, którzy żyją w *kryzysowej* (zdystansowanej, krytycznej, anty-instytucjonalnej) postawie religijnej²². Kryzys ten może być internalizowany i doświadczany przez osoby ukierunkowane krytycznie i wymagająco względem samych siebie, ale i wobec instytucji oraz środowiska, które konstytuują ich duchowość religijną.

W badaniach socjologicznych dotyczących religijności wyłania się obraz będący potwierdzeniem przenikliwości badawczej, dzięki której dostrzega się fluktuacje w wielu sferach religijności. Zgodnie w przebiegiem oraz z wyni-

²⁰ *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS 1997, s. 298.

²¹ Por. J. BANIAK, *Życie i działalność naukowo-badawcza, dydaktyczna i organizacyjna Profesora Janusza Mariańskiego*, w: *Między socjologią i teologią*, s. 41.

²² *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1983, s. 243.

kami empirycznych badań dostrzega się, że np. młodzież maturalna²³ nie stanowi grupy społecznej, o której można by powiedzieć, iż dotknął ją zupełnie kryzys wiary i postaw religijnych. Z pewnością o części tej grupy można tak powiedzieć. Istnieje jednak dość znaczny odsetek młodzieży, dla której wiara, religia i moralność z nimi związana stanowią ważny czynnik ich tożsamości i budulec ich codziennej egzystencji²⁴. Zarówno negatywne, jak i pozytywne symptomy sposobu przeżywania wymiaru religijnego przez młodzież wywołują pytania natury praktycznej, prowokując do refleksji, na ile jest prowadzona aktywność absorbująca owe inklinacje proreligijne młodzieży, jak i mające uruchamiać i pobudzać głód wewnętrzny z doświadczeniem transcendentnym. W tej kwestii Mariański formułuje interesujące postulaty: „Potrzebne są nie tylko wysiłki przeciwdziałania rozpadowi więzi z Bogiem i Kościołem, ale i swoiste działania *pod prąd*, wzmacniające te więzi w kierunku wyrażonego opowiadania się za Ewangelią. Ważne są działania, przez które przekształcają się jeszcze dość powszechnie deklarowane w środowiskach młodzieżowych postawy powierzeniowe, w wiarę ugruntowaną i pogłębianą. Praktyki oparte na przesłankach konformizmu i przyzwyczajenia nie mają szans przetrwania w warunkach radykalnych przemian społeczno-kulturowych”²⁵. Kryzys jest więc wielowymiarowy, dlatego prowokuje do wielowymiarowych namysłów i aktywności. Można konstatować, iż z jednej strony kryzys w religijności jest „zaraźliwy”, a z drugiej – może koegzystować z innymi elementami tkanki społecznej, o której można powiedzieć, iż z kryzysem nie ma nic wspólnego, a nawet, że jest mu zupełnie przeciwna.

W przygotowanym przez Mariańskiego wraz z Marią Libiszowską-Żółtkowską *Leksykonie socjologii religii* znalazło się hasło pt. „kryzys religijny”²⁶. Dość zastanawiające jest jednak to, iż zasadniczo wszystkie treści hasła dotyczą pewnego rodzaju subiektywnego, immanentnego stanu wewnętrznego osoby, która doświadcza właśnie tego rodzaju kryzysu. Choć pojęcie *religijność*

²³ Jolanta Kopka (*Janusz Mariański o młodzieży. Badania nad stosunkiem do wartości religijnych*, w: *Między socjologią i teologią*, s. 142), analizując dorobek naukowy Janusza Mariańskiego, dostrzega w nim koncentrację badawczą na młodzieży, trafnie uzasadniając taką perspektywę: „Można powiedzieć, że badając młodzież poznajemy całe społeczeństwo, ale także jego przyszłe formacje”.

²⁴ Por. J. MARIAŃSKI, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2011, s. 485.

²⁵ *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, s. 473-474.

²⁶ R. JAWORSKI, *Kryzys religijny*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów VERBINUM 2004, s. 203-205.

powinno odnosić się faktycznie do subiektywnej strony religii²⁷ – o czym konstatuje Włodzimierz Pawluczuk, to analizy związane z kryzysem tej rzeczywistości, powinny być raczej poszerzone. W haśle nie ma mowy o kryzysie religijnym jako fakcie społecznym dotyczącym obiektywnej, „makrostrukturalnej” sytuacji, jaka może dotyczyć organizację religijną, religię jako taką, instytucję. Romuald Jaworski analizuje kwestię kryzysu religijnego w pryzmacie stanu dotyczącego konkretnej jednostki. Wydaje się, iż taka perspektywa jest zdecydowanie zawężona, chyba że należy rozumieć sformułowanie „kryzys religijny” w sensie wąskim, odróżniając to pojęcie od np. „kryzysu religijności” czy „kryzysu religii”. A jeśli miałyby taką pozostać, lepiej byłoby ją doprecyzować, choćby dodając stwierdzenie np. „kryzys religijny w doświadczeniu jednostkowym”. Wydaje się to dość istotne przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, kryzys religijny jest częścią kryzysu rozumianego w kategoriach globalnych, makrostrukturalnych. Po drugie, kryzys jaki wyłania się w analizach Mariańskiego, polskiego autorytetu socjologii religii, bardzo istotnie ukierunkowuje na rozumienie kryzysu w wymiarach jego instytucjonalności, w ułożeniu kontekstualnym, w jego uwarunkowaniach społeczno-kulturowo-politycznych. Kryzys religijny nie pozostaje bez znaczenia i wpływu na konkretne postawy oraz przekonania jednostek i grup społecznych. Fakt, iż zasadnicze przesłanie religijne (zawarte szczególnie w doktrynie chrześcijańskiej) jest skoncentrowane na prawdzie o człowieku i zmierza do ciągłego odkrywania prawdy jako wartości uniwersalnej, obiektywnej, realnej, sprawia, że jest ona w wielu wymiarach podważana. W latach dziewięćdziesiątych Mariański dokonywał takiej analizy w odniesieniu do kontekstu społeczeństwa polskiego (*Kryzys prawdy jako wartości w społeczeństwie polskim*)²⁸.

Istotnym czynnikiem kryzysu religijności i kryzysu religii jako takiej jest zjawisko, które w socjologii religii stanowi problem wręcz reprezentacyjny. To kwestia sekularyzacji. Można postawić bardzo konkretną tezę: zwiastunem kryzysu religii jest wzrastająca sekularyzacja. Jest to temat, którym zajmują się właściwie wszyscy czołowi reprezentanci dyscypliny. W większości najważniejszych prac Mariańskiego wątek sekularyzacji jest obecny. Jako problem badawczy sam w sobie najpełniej został rozwinięty w tomie *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość*²⁹. Autor próbuje rozstrzygnąć kwestię,

²⁷ W. PAWLUCZUK, *Religia*, w: *Encyklopedia Socjologii*, red. W. Kwaśniewicz i inni, t. III: *O-R*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2000, s. 293-294.

²⁸ *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne. Kwestie wybrane*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1992, s. 62-79.

²⁹ Kraków: Zakład Wydawniczy NMOS 2013.

czy sekularyzacja to mit czy jednak rzeczywistość. Jest więc ukazany kontrowersyjny wymiar problemu. Nie można raczej jednak wnioskować w zbyt uproszczony sposób, iż zjawisko sekularyzacji bezpośrednio przekłada się na kryzys religijny lub jest jego pochodną (w dalszej części analiz poświęconych dorobkowi R. Ciprianiego pojawi się kwestia, czy efektem sekularyzacji nie jest właśnie fakt dyfuzyjności religii, a to z kolei, czy nie jest tendencją do rozprzestrzeniania się wartości, które „wychodzą” z religii, lecz do niej bezpośrednio już nie nawiązują). Warto przypomnieć pogląd Roberta R. Alforda, który wskazuje trafnie, iż np. sekularyzacja polityki nie oznacza zawsze sekularyzacji całego społeczeństwa³⁰. Może być ona rzeczywistością wyłaniającą się i postępującą fragmentarycznie. Nie można jednoznacznie stwierdzić, że zanik sekularyzacji (procesy desekularyzacyjne) oznacza niwelowanie i gąśnięcie kryzysu religijnego. Paradoksalnie, dobra kondycja religii, zwłaszcza w jego wymiarze instytucjonalnym (silna i uprzywilejowana pozycja religii instytucjonalnej), może być symptomem początku kryzysu religijnego, przejawiającego się w pojawiających się coraz powszechniej postawach kontestacyjnych jednostek, nie akceptujących takiego stanu rzeczy. Wyrażać się to będzie także w zindywidualizowanej i zsubiektywizowanej postawie religijnej. Takie zjawiska mają miejsce w tzw. społeczeństwach ponowoczesnych, choć ich zwiastuny pojawiały się już dużo wcześniej w postaci – jak to określił sam autor – „znaków czasu” społeczeństwa industrialnego³¹.

Mariański słusznie stwierdza: „Indywidualizm religijny jest ważną tendencją we współczesnych przemianach w religijności, swoistą sygnaturą kultury religijnej w społeczeństwach ponowoczesnych”³². Dodajmy także, że – jak twierdzi Cristian G. Parker – procesy sekularyzacji nie są deskrypcją linearnie narastającego zjawiska zeświecczenia społeczeństwa globalnego, ponowoczesnego³³. Sekularyzacja okazuje się bardziej fenomenem cyklicznym, fluktuacyjnym niż deterministycznie określonym zjawiskiem postępującego w jednym kierunku zmniejszania się znaczenia roli religii, a tym samym wciąż postępującego kryzysu religijnego. Warto zauważyć, iż kwestia sekularyzacji,

³⁰ *Religia i polityka*, przeł. B. Kruppik, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. Piwo-warski, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS 2012, s. 377.

³¹ J. MARIAŃSKI, *Industrializacja a postawy religijne*, w: *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1983, s. 228.

³² *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2010, s. 186.

³³ *Współczesna religia ludowa. Złożony obiekt badań dla socjologów*, przeł. K. Jasikowska, w: *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Kraków: Wydawnictwo Znak 2008, s. 823.

kryzysu dotyczącego instytucjonalizacji wiary oraz wynikające z tego faktu tendencje kryzysowe nie zamykają i nie wyczerpują analiz lubelskiego socjologa w odniesieniu do kryzysu jako zjawiska wartego badawczej uwagi. Gdy autor zdaje sobie sprawę, iż kryzys instytucjonalny jest faktem, to jednocześnie wyraźnie ukierunkowuje na poszerzenie wyobraźni i obserwacji. Można wnioskować na tej podstawie, że przeciwwagą kryzysu religijnego są inklinacje pozainstytucjonalne, skłanianie się ku innym wymiarom religijności, nowej duchowości, angażowaniu na rzecz innych ludzi oraz idei, będące pochodną niezbywalnego pragnienia kontaktu z wymiarem transcendentnym oraz z poczuciem sensu budowanym na podstawie otwartości na świat i człowieka (wolontariat, filantropijność, działania charytatywne).

Analizy Mariańskiego, powołujące się na autorytety współczesnej nauki, zwłaszcza socjologicznej, zwracają uwagę, że domniemywany i rzeczywisty kryzys religijny jest w pewnym sensie do przewyciężenia. Każdy badacz społeczny próbuje analizować jakiś problem z punktu widzenia także własnych przekonań i tworzonych modeli. W nich zawarte są też swoiste propozycje naprawcze. Mariański stworzył taki wypracowany model socjologii religii i religijności³⁴. Choć nie jest zadaniem socjologii sporządzanie – przynajmniej w sposób bezpośredni – gotowych recept na jego przewyciężenie, toruje ona pewne ścieżki interpretacyjne, które także „sugerują”. Sugestywne zarysy możliwych i pożądanych działań są liczne. Wskażmy choćby na egzemplifikację, będącą nawiązaniem do poglądów Jürgena Habermasa, który wskazywał na niesprawiedliwość w wykluczaniu religii z życia publicznego. Pozytywną propozycją miałyby być próba przekładania w sposób krytyczny treści religijnych na język bardziej sekularny, co nie będzie jedynie i tylko wulgarnym sposobem na zaprawianie rzeczywistości codziennej treściami religijnymi. Utrzymanie stosownego dystansu wobec religii w sferze publicznej wraz z otwieraniem się na jej horyzont nie wydaje się zatem niemożliwe³⁵. Kryzys religijny może być także wyrazem braku tej ścieżki korespondencyjnej pomiędzy religią jako taką a sferą publiczną, społeczną, świecką. W analizach lubelskiego socjologa jest więc zawarta propozycja wyjścia z tego rodzaju sytuacji kryzysowej.

³⁴ Por. W. ŚWIĄTKIEWICZ, *Janusz Mariański jako socjolog Kościoła i parafii. Socjolog rzetelnych diagnoz, mądrych i uczciwych interpretacji oraz rozsądnych refleksji wobec przyszłości*, w: *Między socjologią i teologią*, s. 77.

³⁵ Por. J. MARIAŃSKI, *Spółczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezje Tarnowskiej Biblos 2008, s. 153.

Nie jest sprawą łatwą i uprawniającą do generalizacji, zwłaszcza gdy ma się świadomość, iż dorobek badacza rozsiany jest w ponad tysiącu publikacji naukowych. Już ten fakt kwantytatywnej obfitości każe z szacunkiem i szczególną rewerencją odnieść się do dorobku, jaki został osiągnięty. Warto jednak zauważyć, iż socjologiczne analizy fenomenu religijnego, jakie realizuje Mariański, podlegają swoistej autolegitymizacji. Choć i ten fakt nie pozwala badaczowi zamilknąć, kiedy można dowiedzieć, iż pewne kwestie nie zostały dostatecznie dopowiedziane. To swoiste usprawiedliwienie od czasu do czasu jest realizowane w zamierzeniu i intencjonalnie przez samego autora. Nietrudno zauważyć, iż Mariański chce wiernie trzymać się obecności badawczej na polu socjologii. Ta uczciwość jest szczególnie wartościowa. Stwierdza to sugestywnie: „Perspektywa socjologiczna nie jest konkurencyjna wobec teologicznej, tylko po prostu inna. Socjolog nie próbuje określać istoty i natury religijności, interesuje go natomiast to, jakie są społeczne i kulturowe objaśnienia symboli, wartości, norm i działań religijnych, w jakim stopniu religijność jest społecznie postrzegana, przeżywana, uwarunkowana, a także historycznie zmienna”³⁶. Można więc domniemywać, iż taka skłonność badawcza, nawet jeśli dokonuje się w przedmiocie analiz związanych z kryzysem, jak i w atmosferze kryzysowej samej dyscypliny, daje podwaliny do kontynuacji dzieła, które dość wyraźnie potwierdza, iż czynniki kryzysowe nie muszą być czynnikami hamującymi i dekompozycyjnymi rzeczywistość, którą się bada i dostatecznie rozumie.

KONCEPCJA *RELIGIONE DIFFUSA* R. CIPRIANIEGO
– KONSYSTENCJA RELIGII *VERSUS* JEJ DYSPERSJA?

Socjologiczna orientacja ukierunkowana na analizę fenomenu religii pozwala dostrzec w nim osobliwą zbieżność, zachodzącą pomiędzy pewną jej uniwersalną konfiguracją-postacią a charakterystycznym jej partykularnym wyrazem. Ów specyficzny rys, związany istotnie z ułożeniem i kontekstem kulturowym, narodowym, partykularnym, jest wyjątkowo dynamicznym mechanizmem, który uruchamia trwałość przekazów kształtujących i gruntujących zakorzenienie religijności, jak i konstytuowanie się faktów religijnych, jakby niezależnie od zawirowań i przeszkód, jakie mają miejsce, zarówno wokół rzeczywistości religijnej, jak i w jej łonie. Włoski socjolog R. Cipriani,

³⁶ *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS 1991, s. 17.

twórca idei *religione diffusa*, trafnie zauważa ową osobliwość, a jednocześnie przedstawia zarys samej koncepcji: „[...] quasi ogni nazione è connotata da una forma religiosa più o meno istituzionalizzata che in quanto tale ha esercitato, ed esercita spesso anche tuttora, un suo condizionamento nel contesto peculiare in cui essa opera”³⁷. Użycie pojęcia *opera* wydaje się szczególnie istotne. Religijność bowiem nie jest jedynie „przyklejona” do kontekstu kulturowego, narodowego, generacyjnego, lecz przede wszystkim ma na niego taki wpływ, iż jest w stanie zmieniać, przeobrażać myślenie, mentalność oraz konkretne aktywności osób będące pod jej wpływem. Religijność w jej dyfuzyjnej postaci jest także źródłem jednym z najsilniej oddziałujących czynników identyfikacji jednostek i grup społecznych pomiędzy sobą, w określonym zasiedleniu zbiorowościowym³⁸. Jednak pomimo takich jej cech konstytutywnych, okazuje się bardzo trudnym zadaniem określenie tego, czym religia w rzeczywistości jest – a z niniejszą trudnością zmagali się najbardziej świątli badacze dyscypliny socjologicznej od samego jej zarania³⁹.

W kontekście religijności interesującym przykładem mogą być momenty przełomowe, zainicjowane i świadomie wdrażane mechanizmy mające na celu odmianę istniejącej sytuacji. Będą to choćby takie wydarzenia, jak synody, sobory, spotkania o uniwersalnym zasięgu, mające na celu podjęcie istotnych decyzji na rzecz odmiany zastałej, statycznej czy nawet regresywnej sytuacji. Rozczarowania instytucjami religijnymi, chwianie się systemów religijnych, będących jak dotychczas wyrazem sensu, wartości oraz moralnych uzasadnień, wymuszały i wymuszają coraz bardziej konieczność dostosowywania swojej propozycji interpretacyjnej i uwiarygodniającej, odpowiedniej „[...] do wyjątkowo brutalnej i nieprzewidywalnej rzeczywistości, w której żeby zrozumieć sens i wartość ludzkiego życia, coraz trudniej było odwoływać się do przeznaczenia ustalonego uprzednio przez boskość [...]”⁴⁰. Dodatkowo kolejnym krokiem w tej logice kryzysowej są sytuacje, w których uwidacznia się subiektywizacja interpretacyjna tego, co jest oficjalną wykładnią religijną, także będącą materiałem ukierunkowanym na radzenie sobie z kryzysem, z zastałym porządkiem rzeczy. Interesująco oddał ten splot interpretacyjno-deskryptywny Cipriani: „Si può persino dire che gli stessi movimenti di dissenso intr-

³⁷ *Religione diffusa*, s. 10-11.

³⁸ TENZE, *Diffused religion and civil society in Italy*, „Italian Sociological Review” 2011, No 2, s. 1-10.

³⁹ Zob. É. DURKHEIM, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010, s. 19-20.

⁴⁰ P. PHARO, *Moralność a socjologia. Sens i wartości między naturą i kulturą*, przeł. J. Stryczyk, Warszawa: Oficyna Naukowa 2008, s. 29.

aecclesiale ed extraecclesiale abbiano trovato spunti significativi nei documenti e nello spirito del concilio”⁴¹. Dla obserwatora tego zjawiska jest to także jeden z elementów, które pojawiają się na horyzoncie rzeczywistości religijnej oraz poprzez wyłanianie się także w tym zakresie fenomenu *religione diffusa*.

W nauczaniu Soboru Watykańskiego II wyakcentowano potrzebę rozbudzania ducha religijności poprzez bardziej uświadomioną praktykę, pochodzącą z motywacji wewnętrznych, z osobistego zaangażowania, a nie tylko jako zewnętrzne przebywanie względem horyzontu religijnego w jego wymiarze doktrynalnym i instytucjonalnym. Jest to więc w jakimś sensie postulat większej indywidualizacji wiary – w dobrym tego słowa znaczeniu, podczas gdy tzw. wiara zindywidualizowana rozumiana jest – zwłaszcza w analizach socjologicznych – jako wyraz kontestacji instytucjonalności wiary i jej wymiaru wspólnotowego, społecznego. Prywatyzacja wiary, jej subiektywizacja oraz fragmentaryzacja stanowią szczególny rodzaj przedmiotu zainteresowania badaczy religijności w perspektywie socjologicznej. Syntetycznie ujmuje to Paul M. Zulehner: „Religijność zinstytucjonalizowana zastępowana jest religijnością o charakterze prywatnym. Sprywatyzowana religia jest – zgodnie z tezą Thomasa Luckmanna – dominującą społeczną formą religii we współczesnym świecie”⁴².

Analizy Ciprianiego w odniesieniu do fenomenu religijności dostarczają wielu możliwości dla próby zrozumienia tego, jak sam autor pojmuje i wyjaśnia pojęcie *religione diffusa*, choć trudno byłoby znaleźć jedno „encyklopedyczne” określenie tego zjawiska. Warto przytoczyć w oryginalnym brzmieniu definicję, rozbudowaną i intensywną w swojej kolorystyce deskrypcyjnej: „[...] rimane salda e costante quella sorta di involucro-contenitore, di guaina connettiva e tendenzialmente solidaristica, rappresentata dalla cosiddetta «religione diffusa», tipica di ambiti sociali in cui una specifica confessione-credenza ha investito molto del suo capitale a livello di forze militanti, istituti formativi, canali di informazione, attività simbolico-rituali”⁴³.

Kryzys w obszarach religijności należałoby opisywać i badać, podobnie jak to jest czynione w socjologii oraz z zastosowaniem instrumentów właściwych

⁴¹ *Religione diffusa*, s. 69.

⁴² *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, przeł. B.J. Skirmunt, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, wyd. 3. poprawione i uzupełnione, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS 2012, s. 439.

⁴³ *Religione diffusa*, s. 11.

dla socjologii jako takiej⁴⁴, choć w niektórych interpretacjach można dostrzec stanowisko wyrażające zupełną odmienną socjologii religii względem socjologii ogólnej⁴⁵. A skoro tak się sprawy mają, to i problem kryzysu religijnego należałoby badać w inny sposób niż problematykę kryzysu jako takiego. Przedstawiciele subdyscypliny, jaką jest socjologia religii, nierzadko są „rasowymi” socjologami, znanymi i cenionymi na szerszych niż tylko fenomen religii obszarach badawczych. I nawet jeśli dystansują się od jednostronnych, zbyt emocjonalnych i nadto radykalnych tez i konkluzji takich, w których albo zwiastuje się totalny upadek religii, albo jakieś nadzwyczajne jej ożywienie, to wyraźnie widać, iż pomimo tego uwrażliwiania badawczego na ów błąd redukcjonizmu nie dochodzi zbyt często do formułowania zrównoważonej oceny względem tej rzeczywistości⁴⁶. James A. Beckford twierdzi, że religie same w sobie mają swego rodzaju „immanentną autorefleksyjność”, dzięki której [...] są same dla siebie czynnikami sprawczymi, obserwatorami i krytykami własnego rozwoju⁴⁷.

Wydaje się, iż kryzys religijności – jeśli samą religię łączy się ściśle z wymiarem instytucjonalnym – wynika także z kryzysu instytucjonalnego jako takiego. Zdaniem Ciprianiego *religione diffusa* jest rozproszona we wszelkich rodzajach i formach religijnych. „In tutte è però costante l’esistenza di un filo rosso che riconduce in modo latente o evidente al dato originario di un insegnamento caratterizzante, di valori connotativi, di modelli tipici, inseriti in un *set* istituzionale appunto cattolico o anglicano o ebraico o protestante⁴⁸. Religia powiązana z instytucjonalnym jej zakorzenieniem ma większą siłę oddziaływania na rzesze społeczne, na kształtowanie postaw moralnych jednostek i grup⁴⁹ tym większą, im skuteczniej i radykalniej wymiar instytucjonalny

⁴⁴ „La formula più semplice per definire la sociologia della religione consiste nel dire che essa analizza la fenomenologia religiosa con l’ausilio degli strumenti teorici ed empirici che sono tipici della sociologia” (R. CIPRIANI, *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione*, Roma: Edizioni Borla 2009, s. 5).

⁴⁵ Por. G. GUIZZARDI, *Sekularyzacja a ideologia eklezjalna*, przeł. J. Chrapek, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, s. 389.

⁴⁶ Zob. R. CIPRIANI, *Religion in the public arena*, „International Journal of Religion and Society”, 3, 1/2012, <http://www.observatoire-religion.com/2011/07/study-of-new-religions> (dostęp: 27.10.2014).

⁴⁷ *Globalizacja i religia*, przeł. E. Kopczyńska, w: *Socjologia codzienności*, s. 759.

⁴⁸ *Religione diffusa*, s. 16.

⁴⁹ John Milton Yinger (*Religia, kultura i społeczeństwo*, przeł. B. Kruppik, w: *Socjologia religii*, s. 341) sugeruje jednak, aby nie przeceniać zanadto spójności pomiędzy walorami religijności a innymi, jak też, by nie redukować rozbieżności między nimi a tymi, które wyłaniają się w funkcjonowaniu społeczeństwa.

ją uwiarygodnia. Jeśli zatem istnieje kryzys instytucjonalny, polegający między innymi na braku zaufania do instytucji jako takiej, a zwłaszcza do instytucji politycznych, nie pozostaje to bez wpływu na fluktuacje związane z oddziaływaniem religii na sferę polityczną. Jednym z ważniejszych i skutecznie działających mechanizmów dyfuzyjności religijnej jest przenikanie wartości religijnych w sferę życia politycznego, także związanego z konstytuowaniem się przepisów prawnych, legislacji i formułowania prawa stanowionego pod silnym wpływem dominującej na danym obszarze narodowym religii⁵⁰.

Mechanizm przenikania religii do dziedziny polityki wywołuje nierzadko reperkusje w dokonywaniu pewnych wyborów, właśnie politycznych i społecznych. Wszystkie bowiem religie „[...] esercitano una rimarchevole pressione sulle scelte politiche governative”⁵¹. Nie tyle sam kryzys wydaje się istotnie „sterować” kwestią relacji pomiędzy instytucją polityczną a religijnością, ale w niektórych krajach, gdzie zaufanie do organów życia politycznego i działań o charakterze patriotycznym wydaje się istotne (np. w Stanach Zjednoczonych), wielu polityków powołuje się na wymiar religijny także z pobudek budowania kapitału wyborczego. Uwypukla to związek pomiędzy religią a polityką, choć – jak twierdzi Alford – „związek między religia i polityką staje się problemem jedynie w krajach religijnie niejednorodnych”⁵². Można polemizować z tą tezą, gdyż spojrzenie retrospektywne, historyczne, odnoszące się do rzeczywistości włoskiej, która jest jednak dość jednorodna, gdy chodzi o aspekt religijny, jest wszak bardzo żywa i naznaczona bogatymi wydarzeniami związanymi z relacjami pomiędzy sferą publiczną, polityczną i społeczną a sferą religijną i kościelną⁵³.

Ludzie związani z polityką, zaangażowani w życie polityczne, nierzadko powołują się na własne religijne preferencje, podkreślają, iż ich życie codzienne oraz potencjalna przyszła polityka są i będą istotnie skorelowane z wymiarem religijnym. Zauważa ten fakt włoski socjolog: „Occorre considerare il fatto peculiare che il richiamo religioso da parte dei politici può riuscire a contare sull’adesione di milioni di persone seguaci delle tre grandi «religioni diffuse» statunitensi”⁵⁴. Można by zastanawiać się jednak, czy przedstawiany

⁵⁰ Zob. R. CIPRIANI, *La religione dei valori diffusi*, „La società degli individui” 34(2009), No 1, s. 40-52.

⁵¹ R. CIPRIANI, *Religione diffusa*, s. 19.

⁵² *Religia i polityka*, s. 376.

⁵³ R. CIPRIANI, V. ROLDÁN, *Religious differentiation and new religions in Italy* [materiał oddany do druku, jeszcze nie opublikowany, a pochodzący z prywatnej korespondencji autora niniejszego opracowania].

⁵⁴ *Religione diffusa*, s. 20-21.

przez wielu badaczy kryzys religijny w niektórych krajach nie wynika także z faktu, iż takiego odniesienia do wymiaru religijnego jednak znacząco brakuje. Ze względu na tzw. polityczną poprawność znaczna część polityków jednak unika słów i zachowań, które mogłyby być odczytane jako prokonfesyjne. Badacze społeczni już wielu minionych dekad zastanawiali się nad różnymi trajektoriami wpływu aspektów religii na zachowania polityczne. Interesującym przykładem może być choćby klasyczne już dzieło Gerharda Lenskiego *The religious factor a sociologist's inquiry*⁵⁵.

Zastanawiające wydaje się to, iż sam fakt dyfuzyjności religii sugeruje w pewnym sensie kryzys religii. Dlaczego? Przede wszystkim z takiego powodu, iż jej rozproszenie wynika nierzadko z dość wyraźnego kontrastu w stosunku do religijności kościelnej, instytucjonalnej, czyli religijności, która w swoim podstawowym zrębie wykracza poza ustalone ramy „przyzwoitości” i „poprawności”. Można by to ująć w stwierdzeniu, że jest to „religijność kontra religijność”, tyle że ów kontrast uwidacznia się pomiędzy religijnością rozproszoną a religijnością instytucjonalną. Widać to wyraźnie w kwestii rozproszenia wartości, jakiemu podlegają także te, których proveniencji jest natury religijnej. Fakt ich rozproszenia zbliża je do wartości o charakterze świeckim, jakkolwiek odmienność jednych i drugich jest – zdaniem Ciprianiego – ewidentna⁵⁶.

Powody i pobudki religijne inspirują czasem do wyrażania swojego sprzeciwu względem religii. To bardzo interesujące spostrzeżenie włoskiego badacza. Cipriani widzi ów fakt *dyfuzyjności* w fundamentalnym procesie jej wyłaniania się, a we Włoszech dokonujący się w dwojaki sposób. Po pierwsze: „Essa è da intendersi *diffusa* in quanto investe larghi strati della popolazione italiana travalicando i meri confini della religione-in-chiesa, anzi entrando talora in aperto contrasto con quest'ultima proprio sulla base di motivazioni di natura religiosa (è da citare in proposito il dissenso interno al cattolicesimo in occasione dei *referenda* sul divorzio e sull'aborto). Po drugie: „[...] essa è *diffusa* giacché risulta essere precipitato, storico e culturale insieme, della presenza quasi bimillenaria dell'istituzione cattolica in Italia e della sua azione socializzante e legittimante”⁵⁷.

⁵⁵ *The Religious Factor. A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*, New York: Anchor Books Edition 1963, s. 134-211.

⁵⁶ *Religion, Values and Sustainable Development*, w: *Religion, Culture and Sustainable Development*, red. P. Blancarte, Oxford: Eolss Publishers 2007, s. 1-25.

⁵⁷ *Religione diffusa*, s. 31.

Niezwykle interesująco przedstawia się kwestia religijności rozproszonej w zachowaniach i przekonaniach młodzieży. Nierzadko postrzega się zdolność i wolę demonstrowania własnych przekonań, także w zakresie religijnym i moralnym, znacząco odbiegający od wykładni instytucjonalnej – także jako kryzys albo nawet jako upadek wartości⁵⁸. Cipriani zauważa, iż kryzys wiary i zachowań młodych ludzi wobec instytucji religijnych oraz ich kontestacja wynikają w jakimś sensie z dość naturalnej postawy młodego pokolenia, które względem przekazywanych im treści edukacyjno-socjalizacyjnych demonstruje postawę krytyczną. Lecz taka postawa oraz podejmowane formy kontestacji i buntu w jakimś sensie opierają się na narzędziach i technikach pochodzących właśnie w kontekście religijnego⁵⁹. Warto przypomnieć, że nie tylko badania nad religijnością dostarczają wiedzy o kontestacyjnych postawach młodzieży. Zasadniczo większość badań w tym obszarze (niektórzy określają ten wymiar jako juwentologiczny) wskazuje na skłonność ludzi młodych do buntu i kontestacji, co może być nawet wyrazem patologii i kryzysu⁶⁰.

Paradoksalnie, kryzys religijności i jakiś rodzaj zaniku praktykowania wiary – zdaniem włoskiego badacza – nie przeszkadza w kontynuacji „pamięci etycznej”, która pozostaje również wtedy, kiedy jest się daleko od wyznań pochodzących ze strony religii instytucjonalnej⁶¹. Można więc wnioskować na podstawie tej i wielu innych obserwacji, że religia nie jest w takim stanie dekompozycji, jak by go chciały postrzegać środowiska, które przywiązują nadmierną uwagę do jedynie tradycyjnego modelu, lub gdy jej ewoluowanie postrzegają jako ewidentny wyraz kryzysu. Cipriani, podejmując badanie postaw religijnych w jednej z diecezji włoskich, uwypukla ten fakt: lepiej mówić o ewolucji religii niż o jej kryzysie, tym bardziej jeśli chce się oddać rzeczywisty obraz tego, co się dzieje w tym wymiarze rzeczywistości społeczno-kulturowej. Stąd nieprzypadkowo wyraża ów fakt już w samym

⁵⁸ R. CIPRIANI, *From Values to Religion*, <http://www.hipatiapress.com/hpjournals/index.php/rimcis/article/view/269/439> (dostęp: 17.09.2014).

⁵⁹ “[...] lo stesso dissenso e necessariamente anche una formula complementare di consenso, giacché utilizza in qualche misura i medesimi schemi generali di orientamento presenti nella modalità religiosa contestata” (CIPRIANI, *Religione diffusa*, s. 35-36).

⁶⁰ Por. K. KOSELA, *Młodzież*, w: *Encyklopedia Socjologii*, red. W. Kwaśniewicz i inni, t. II: *K-N*, Warszawa: Oficyna Naukowa 1999, s. 252-259.

⁶¹ „Sebbene questo genere di legami venga meno o si indebolisca col passato degli anni nondimeno la *memoria etica* continua a funzionare anche lontano dal richiamo della religione-di-chiesa” (*Religione diffusa*, s. 36).

tytule opublikowanego artykułu: *La religione continua (Religia trwa, rozwija się)*⁶².

Koncepcja *religione diffusa* przeciwstawia się w jakimś stopniu nieuzasadnionemu i dość zasadniczo stereotypowemu przekonaniu o tym, że pod naporem rozwoju nauki religia traci swoją siłę. Bogactwo rzeczywistości religijnej odkrywane jest nie tylko na podstawie doświadczeń potwierdzających jej wielokrotnie złożoną siłę immanentnej rewitalizacji. Siła i inwazyjność religii wnika w struktury społeczne i w sprawczość jednostek, które próbują kształtować swoje losy, także na podstawie wychylenia transcendentnego, wyłania się z faktu wielorakich możliwości badawczych, w których staje się ona przedmiotem rzetelnej diagnozy i interpretacji. Wystarczy zasygnalizować fakt, iż sam włoski socjolog wskazuje w jednym ze swoich opracowań socjologicznych (*Religione e religiosità oggi*) na przynajmniej dziesięć kryteriów, które mogą być zastosowane dla analizy fenomenu religijnego⁶³.

Można z dużą dozą przekonania stwierdzić, że w rozwoju nauki, w obszarach jej urzeczywistnienia, symptomy rozproszonej religijności także występują. Rozpatrując niniejszą kwestię od drugiej strony – z punktu widzenia religii – dochodzimy do wniosku, że „bardziej niż do destrukcji życia religijnego nauka przyczyniła się – na wiele sposobów – do jego rewitalizacji i reorientacji, zmuszając człowieka wiary do ponownego przemyślenia ideałów i zwyczajów swej religii oraz dostosowania przyjętej przez siebie perspektywy religijnej do zmieniających się warunków ponowoczesnego świata”⁶⁴.

PODSUMOWANIE

– BILANSOWANIE ANALIZ I EKSTERIORYZACJA SYNTEZY?

Komparatystyczne analizy naukowe ukierunkowane na badaczy reprezentujących nauki społeczne mają miejsce dosyć często. Religijność i jej kryzys znajdują także niemało uwagi w zainteresowaniu zarówno ze strony samych reprezentantów tej sfery doświadczeń, jak i tych, którzy chcieliby się im bacznie przyglądać. Jest to jakiś rodzaj monizmu metodologicznego, który w zetknięciu ze sferą religijną niejako zakłada taką logikę oglądu. Jeśli także

⁶² *La religione continua. Valori ed atteggiamenti nella diocesi di Oristano*, w: R. CIPRIANI, C. LANZETTI, *Sacro e religione*, Oristano: Edizioni L'Arborese 2010, s. 9-18.

⁶³ *La religione dei valori*, Caltanissetta–Roma: Scaccia 1992.

⁶⁴ L. KURTZ, *Wierzenia, rytuały, instytucje*, przeł. M. Korzewski, w: *Socjologia codzienności*, s. 810.

uzna się za stosowne, warte takich przedsięwzięć i wiele nowego wnoszące do zasobu wiedzy założenie, by badania prowadzone w zupełnie odmiennych kontekstach i uwarunkowaniach (religijność w Polsce i religijność we Włoszech – na nich zasadniczo opierają nieodpowiednio analizy Mariańskiego i Ciprianiego) miały jednak uzasadnienie, mowa tu o swego rodzaju specyficznej interdyscyplinarności. Można ją rozumieć przede wszystkim jako osobliwość i odmienność, ale i jako analogię i zbieżność. Trafnie zauważa sam Cipriani, że współcześnie „[...] la interdisciplinarità non va più punita”⁶⁵, a korzyści płynące z interdyscyplinarności są znaczące dla dalszego rozwoju myśli naukowej⁶⁶. To, co stanowi postulat Ciprianiego, Mariański od lat realizuje: „Soprattutto occorrerebbe affrontare l’analisi del fenomeno religioso sia a livello teorico che empirico. Il fatto è che disponiamo di molte teorizzazioni ma di poche ricerche sul campo”⁶⁷. Polski socjolog czyni jedno i drugie: korzysta i tworzy empirię i na jej podstawie prowadzi analizę teoretyczną, nierzadko bardzo wyrafinowaną. W tej kwestii obaj badacze są szczególnie zbieżni w praktyce badawczej i zgodni w teoretycznych uzasadnieniach.

Twierdzenia o kryzysie religijności wynikają raczej z niedostatecznej i nieadekwatnej znajomości stanu faktycznego. Można zgodzić się z założeniem formułowanym jako zarzut, iż panuje zbyt wiele teoretyzacji, a zbyt mało konkretnych, empirycznych analiz. Postulat jest istotny, jednak należy go widzieć w logice bardzo rozsądnej zasady, którą zasadniczo respektują obaj badacze – zasady autonomii, specjalizacji, ale i wzajemnego szacunku pomiędzy prowadzonym namysłem teoretycznym i empirycznym⁶⁸.

Upływ czasu i zmiana kontekstów kulturowo-społecznych nie są na tyle determinującymi czynnikami, aby ułożenie chronologiczne decydowało o ich

⁶⁵ Lévy-Bruhl: *una rilettura*, w: *L’Archivolta. Studi di scienze dell’uomo. Società moderna e pensiero primitivo*, red. A. Bixio, T. Marci, Soveria Mannelli: Rubbettino Editore 2008, s. 20.

⁶⁶ Interesująco przedstawia się kwestia interdyscyplinarności opracowana przez włoskich autorów Giampaolo Crepaldiego i Stefano Fontany (*La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa. Uno studio sul Magistero*, Siena: Edizioni Cantagalli 2006, s. 15): „I rapporti tra varie discipline in realtà rimandano ad un quadro di senso più complesso, ad una mappa più generale, ad un contesto globale al cui interno trovano significato. [...] Infatti, non è possibile che una scienza particolare rifletta sui propri fondamenti senza che il pensiero esca da essa e quindi senza rimandare ad un’altra forma di sapere, in cui l’istanza critica brilla con maggiore luminosità”.

⁶⁷ R. CIPRIANI, *Religione diffusa*, s. 6.

⁶⁸ Por. M. ZIÓLKOWSKI, *Teoria socjologiczna początku XXI wieku*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, t. I, red. A. Jasińska-Kania, L. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR 2006, s. 20; S. OSSOWSKI, *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1983, s. 174-179.

zuppełnej odmiennosci. Instytucjonalne mechanizmy oraz siła procesów socjalizacyjno-wychowawczych sprawiają, że kryzysy religijne – rzeczywiste i domniemane – nie powodują zaniku religijności, a sama *religione diffusa* pozostaje rozproszona permanentnie. Cipriani jest o tym przekonany: „Diffused religion today is not so different from that on the past”⁶⁹. James Beckford twierdzi nawet, że „[...] religia aspiruje do roli jednej z owych przestrzeni wiedzy eksperckiej”⁷⁰. Rola i siła oddziaływania religijnego jest więc strategiczna, zwłaszcza w odniesieniu do kontekstów społecznych i politycznych⁷¹, a wymiar jej dyfuzyjności paradoksalnie gwarantuje jeszcze większą jej trwałość i siłę oddziaływania.

Kryzys można postrzegać jako dobrą okazję do wdrażania aktywności antykryzysowych. Potwierdzić to może normatywna wypowiedź Benedykta XVI, wielce pouczająca także dla przedstawicieli socjologicznej hermeneutyki: „Kryzys zobowiązuje nas do ponownego przemyślenia naszej drogi, do przyjęcia nowych reguł i znalezienia nowych form zaangażowania, do korzystania z pozytywnych doświadczeń i odrzucenia negatywnych. W ten sposób kryzys staje się okazją do rozeznania i czynienia nowych projektów. W tej perspektywie, raczej pełnej ufności niż rezygnacji, należy stawić czoło obecnym trudnościom”⁷².

Można by się zastanawiać kolejny raz: co stanowi o wewnętrznej sile religii? Co motywuje jej wyznawców do trwałej i autentycznej przemiany, do podejmowania wysiłku zmierzającego ku przełamaniu kryzysu? Jakie siły ukryte w strukturze oddziaływania religijnego sprawiają, że wyłaniające się symptomy kryzysu są jednak niwelowane, a nawet wykorzystywane jako okazja do wzrostu? Dzięki jakim sprawnościom jednostkowym i grupowym następuje akceptacja i przyjęcie bodźca, uruchamiającego rzeczywisty progres w różnych wymiarach egzystencji jednostkowo-wspólnotowej⁷³?

Kryzys może być postrzegany w kategoriach Durkheimowskiego faktu społecznego, czyli jako zjawisko, stan, doświadczenie, pojawiające się niejako

⁶⁹ *What can the Social Sciences teach us About the Relationship Between Cultural Identity, Religious Identity, and Religious Freedom?*, w: *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom, Pontifical Academy of Social Sciences*, „Acta” 17, 2012, <http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/acta17/acta17-cipriani.pdf> (dostęp: 27.10.2014).

⁷⁰ *Teoria społeczna a religia*, przeł. M. Kunz, T. Kunz, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS 2006, s. 270.

⁷¹ Por. R. CIPRIANI, *Religione diffusa*, s. 10.

⁷² *Encyklika Caritas in veritate. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, Kraków: Wydawnictwo M 2009, s. 25.

⁷³ Por. S.N. EISENSTADT, *Teza o etyce protestanckiej*, przeł. B. Kruppik, w: *Socjologia religii*, s. 369.

pozapodmiotowo. Jednocześnie jest on tym elementem bytu jednostkowego i społecznego, którego zasadniczo się nie akceptuje, który nierzadko uruchamia niepokojące odczucia oraz takie postawy tych, których dotyczy. Kryzysy nie są więc pożądane przez jednostki, nie są akceptowane przez grupy, a społeczeństwa chciałyby zrobić wiele, aby nie miały one miejsca. Skoro jednak nie można ich uniknąć, nie tracąc jednak wiary w sprawczość podmiotowości, stanowią one za każdym razem wyzwanie, swoisty problem do rozstrzygnięcia. Podobnie jak inne trudne i niepożądane stany, przytrafiające się człowiekowi, domagają się przede wszystkim ich rozwiązania. Przedstawiają się jako oferta, którą dobrze byłoby przyjąć i pokierować. Niniejszy fakt można by porównać do strachu, który gdy się pojawi, wprowadza pewne perturbacje, wybija człowieka z rytmu, który jest mu bliski i oswojony. Kolejnym krokiem będzie jednak to, aby sprawić, by nie paraliżował. Podjęty z całą jego faktycznością, może okazać się pożyteczny. Przekonuje o tym włoski patolog medyczny, Francesco Canova, nadając jednej ze swoich książek wiele mówiący tytuł: *L'ansia – utile alleata. Quando ascoltarla, dove dirigerla (Strach – użyteczny sprzymierzeniec. Jak go słuchać i w jaki sposób nim pokierować)*⁷⁴.

Kryzys, a kryzys religijny tym bardziej, ma w sobie jakiś rodzaj wewnętrznej logiki otwarcia. Przyjęty i podjęty z odwagą podmiotu myślącego, refleksyjnego, działającego, staje się wyzwaniem o charakterze relacyjnym. Rzadko się zdarza, aby fenomen społeczny – jest nim rzeczywistość religijna – mógł być jedynie odseparowanym, zacieśnionym do doświadczenia wyłącznie jednostkowego, problemem-komponentem. Jest złożonością, dlatego jego rozwiązanie nie będzie omijać relacyjnego wymiaru rzeczywistości, tym bardziej że w samej istocie religii zawiera się wymiar *religio* – łączenia, wiązania, zacieśniania, relacjonowania. Kryzys jest więc wyzwaniem wymagającym kompetencji refleksyjności relacyjnej⁷⁵, rozumianej jako uświadomienie sobie i innym, że tak, jak na etapie pomyślności i rozwoju, tym bardziej w momentach zahamowania i rozpadu domaga się „społecznego tworzenia rzeczywistości”, nie jedynie jej odtwarzania⁷⁶.

⁷⁴ Milano: Edizioni San Paolo 2005.

⁷⁵ Zob. P. DONATI, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, Bologna: Società editrice il Mulino 2011, s. 31.

⁷⁶ Zob. P.L. BERGER, T. LUCKMANN, *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012.

BIBLIOGRAFIA

- ALFORD R.R.: Religia i polityka, przeł. B. Kruppik, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS 2012, s. 376-382.
- BANIAK J.: Życie i działalność naukowo-badawcza, dydaktyczna i organizacyjna Profesora Janusza Mariańskiego, w: *Między socjologią i teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego*, red. J. Baniak, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny 2010, s. 17-42.
- BECKFORD J.: Teoria społeczna a religia, przeł. M. Kunz, T. Kunz, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS 2006.
- BECKFORD J.A.: Globalizacja i religia, przeł. E. Kopczyńska, w: *Socjologia codzienności*, P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), Kraków: Wydawnictwo Znak 2008, s. 758-787.
- BENEDYKT XVI: Encyklika Caritas in veritate. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie, Kraków: Wydawnictwo M 2009.
- BERGER P.L., LUCKMANN T.: Społeczne tworzenie rzeczywistości. Elementy teorii systemu nauczania, przeł. E. Neyman, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012.
- BIXIO A.: Il primato della sostanza sulla funzione, w: *L'Emergenza educativa. Persona, intelligenza, libertà, amore. IX Forum del Progetto Culturale*, red. Servizio Nazionale per il Progetto Culturale, Bologna: Centro editoriale dehoniano 2010, s. 73-76.
- BOUDON R.: Kryzys socjologii, w: *Czy kryzys socjologii?*, red. J.W. Borejsza i inni, Warszawa: Czytelnik 1977, s. 37-86.
- CANOVA F.: L'ansia – utile alleata. Quando ascoltarla, dove dirigerla, Milano: Edizioni San Paolo 2005.
- CIPRIANI R.: Diffused religion and civil society in Italy, „Italian Sociological Review” 2011, No 2, s. 1-10.
- CIPRIANI R.: From Values to Religion, <http://www.hipatiapress.com/hpjournals/index.php/rimcis/article/view/269/439> (dostęp: 17.09.2014).
- CIPRIANI R.: La religione continua. Valori ed atteggiamenti nella diocesi di Oristano, w: R. CIPRIANI, C. LANZETTI, *Sacro e religione*, Oristano: Edizioni L'Arborese 2010, s. 9-18.
- CIPRIANI R.: La religione dei valori diffusi, „La società degli individui” 34(2009), No 1, s. 40-52.
- CIPRIANI R.: La religione dei valori, Caltanissetta–Roma: Scascia 1992.
- CIPRIANI R.: Lévy-Bruhl: una rilettura, w: *L'Archivolta. Studi di scienze dell'uomo. Società moderna e pensiero primitivo*, red. A. Bixio, T. Marci, Soveria Mannelli: Rubbettino Editore 2008, s. 17-22.
- CIPRIANI R.: Nuovo Manuale di Sociologia della Religione, Roma: Edizioni Borla 2009.
- CIPRIANI R.: Religion in the public arena, „International Journal of Religion and Society”, 3, 1/2012, <http://www.observatoire-religion.com/2011/07/study-of-new-religions> (dostęp: 27.10.2014).
- CIPRIANI R.: Religion, Values and Sustainable Development, w: *Religion, Culture and Sustainable Development*, red. P. Blancarte, Oxford: Eolss Publishers 2007, s. 1-25.
- CIPRIANI R.: Religione diffusa. Teoria e prassi, Roma: Edizioni Borla 1988.
- CIPRIANI R., ROLDÁN V.: Religious differentiation and new religions in Italy [materiał oddany do druku, jeszcze nie opublikowany, a pochodzący z prywatnej korespondencji autora niniejszego opracowania].
- CIPRIANI R.: Spunti per una teoria della religione diffusa mediante valori, http://www.babelonline.net/PDF00/Cipriani_teorìa_della_religione.pdf (dostęp: 26.10.2014).

- CIPRIANI R.: What can the Social Sciences teach us About the Relationship Between Cultural Identity, Religious Identity, and Religious Freedom?, w: *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom, Pontifical Academy of Social Sciences, „Acta”* 17, 2012, <http://www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/acta17/acta17-cipriani.pdf> (dostęp: 27.10.2014).
- COHN-BENDIT D., DUTEUIL J.-P., GÉRARD B., GRANAUTIER B.: Dlaczego socjologowie?, w: *Czy kryzys socjologii?*, red. J.W. Borejsza i inni, Warszawa: Czytelnik 1977, s. 297-304.
- CREPALDI G., FONTANA S.: La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa. Uno studio sul Magistero, Siena: Edizioni Cantagalli 2006.
- DONATI P.: Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno, Bologna: Società editrice il Mulino 2011.
- DURKHEIM É.: Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010.
- EISENSTADT S.N.: Teza o etyce protestanckiej, przeł. B. Kruppik, w: *Socjologia religii*, s. 362-375.
- GUIZZARDI G.: Sekularyzacja a ideologia eklezjalna, przeł. J. Chrapek, w: *Socjologia religii*, s. 385-405.
- GURVITCH G.: La vocation actuelle de la sociologie, t. II, Paris: Presses Universitaires de France 1963.
- JAWORSKI R.: Kryzys religijny, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów VERBINUM 2004, s. 203-205.
- KŁOCZOWSKI J.: Współczesna socjologia religii, w: *Socjologia religii. Wprowadzenie*, red. F. Houtart, Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak” 1962, s. 175-180.
- KOPKA J.: Janusz Mariański o młodziu. Badania nad stosunkiem do wartości religijnych, w: *Między socjologią i teologią*, s. 141-158.
- KOSELA K.: Młodziu, w: *Encyklopedia Socjologii*, red. W. Kwaśniewicz i inni, t. II: K-N, Warszawa: Oficyna Naukowa 1999, s. 252-259.
- KUHN T.S.: Struktura rewolucji naukowych, przeł. H. Ostromięcka i inni, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2009.
- KURTZ L.: Wierzenia, rytuały, instytucje, przeł. M. Korzewski, w: *Socjologia codzienności*, s. 789-811.
- LENSKI G.: The Religious Factor. A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life, New York: Anchor Books Edition 1963.
- LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA M.: Janusza Mariańskiego socjologia religii, w: *Między socjologią i teologią*, s. 43-65.
- LYND R.S.: Knowledge for what: The place of social science in American culture, New Jersey: Princeton Univ. Publisher 1946.
- MAFFESOLI M.: Rytm życia. Wariacje na temat świata wyobraźni ponowoczesnej, przeł. A. Karpowicz, Wydanie I, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS 2012.
- MANTERYS A., MUCHA J.: Nowe perspektywy teorii socjologicznej. Punkt widzenia 2009 r., w: *Nowe perspektywy teorii socjologicznej. Wybór tekstów*, red. A. Manterys, J. Mucha, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS 2009, s. VII-XXVII.
- MARIAŃSKI J.: Emigracja z Kościoła. Religijność młodziu polskiej w warunkach zmian społecznych, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008.
- MARIAŃSKI J.: Industrializacja a postawy religijne, w: *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1983, s. 228-244.

- MARIAŃSKI J.: *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2011.
- MARIAŃSKI J.: *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS 1991.
- MARIAŃSKI J.: *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2014.
- MARIAŃSKI J.: *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne. Kwestie wybrane*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1992.
- MARIAŃSKI J.: *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1983.
- MARIAŃSKI J.: *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2012.
- MARIAŃSKI J.: *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, oprac. M. Marczewski, Lublin: Polihymnia 2013.
- MARIAŃSKI J.: *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2011.
- MARIAŃSKI J.: *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS 1997.
- MARIAŃSKI J.: *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1993.
- MARIAŃSKI J.: *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2010.
- MARIAŃSKI J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006.
- MARIAŃSKI J.: *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość*, Kraków: Zakład Wydawniczy NMOS 2013.
- MARIAŃSKI J.: *Sens życia. Wartości. Religia. Studium socjologiczne*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.
- MARIAŃSKI J.: *Spółeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezje Tarnowskiej Biblos 2008.
- MARIAŃSKI J.: *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1990.
- OSSOWSKI S.: *Funkcja dziejowa nauki*, w: TENŻE, *O nauce*, Warszawa: PWN 1967, s. 9-32.
- PARKER C.G.: *Współczesna religia ludowa. Złożony obiekt badań dla socjologów*, przeł. K. Jasińska, w: *Socjologia codzienności*, s. 812-825.
- PAWLUCZUK W.: *Religia*, w: *Encyklopedia Socjologii*, red. W. Kwaśniewicz i inni, t. III: *O-R*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2000, s. 288-294.
- PHARO P.: *Moralność a socjologia. Sens i wartości między naturą i kulturą*, przeł. J. Stryczyk, Warszawa: Oficyna Naukowa 2008.
- PRÜFER P.: *Pewniki i niepewności w rzemiośle intelektualnym: kontekst chrześcijańskiej etyki społecznej*, „Spółeczeństwo i Rodzina. Stalowowolskie Studia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II” 2013, nr 37, s. 21-43.
- PRÜFER P.: *Socjologia refleksyjna a badanie procesów socjalizacyjno-wychowawczych*, „Studia z Teorii Wychowania” 5(2014), nr 1, s. 87-114.

- PRÜFER P.: Wyobrażenia, terapia, społeczeństwo. Analiza socjologiczno-etyczna, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS 2013.
- SINGER J.M.: *Religia, kultura i społeczeństwo*, przeł. B. Kruppik, w: *Socjologia religii*, s. 341-361.
- SOROKIN P.A.: *Fads and Foibles in Modern Sociology*, Cranston: Mayflower Publishing Co. 1956.
- SZACKI J.: Czy kryzys socjologii? – Wstęp, w: *Czy kryzys socjologii?*, red. J.W. Borejsza i inni, Warszawa: Czytelnik 1977, s. 5-35.
- SZCZEPAŃSKI M.S., ŚLĘZAK-TAZBIR W.: Między trwałością a zmianą. O dynamice rzeczywistości społecznej esej na cztery ręce, w: *Między socjologią i teologią*, s. 279-297.
- SZTOMPKA P.: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, nowe poszerzone wydanie, Kraków: Wydawnictwo Znak 2012.
- SZTOMPKA P.: *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2007.
- ŚWIĄTKIEWICZ W.: Janusz Mariański jako socjolog Kościoła i parafii. Socjolog rzetelnych diagnoz, mądrych i uczciwych interpretacji oraz rozsądnych refleksji wobec przyszłości, w: *Między socjologią i teologią*, s. 67-80.
- ZIÓLKOWSKI M.: Teoria socjologiczna początku XXI wieku, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, t. I, red. A. Jasińska-Kania, L. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR 2006, s. 15-32.
- ZNANIECKI F.: *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001.
- ZULEHNER P.M.: Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna, przeł. B.J. Skirmunt, wyd. 3. poprawione i uzupełnione, w: *Socjologia religii*, s. 439-467.

POLSKO-WŁOSKI DWUGŁOS
O KWESTII KRYZYSU RELIGII I RELIGIJNOŚCI
SOCJOLOGICZNE ANALIZY
JANUSZA MARIAŃSKIEGO I ROBERTO CIPRIANIEGO

Streszczenie

Janusz Mariański, polski socjolog religii, prowadzi badania w odniesieniu do religijności i katolicyzmu polskiego. Włoski socjolog religii, Roberto Cipriani, czyni to w odniesieniu do religijności, formułując koncepcję tzw. religione diffusa. Obaj badacze ustosunkowują się do rzekomego (lub rzeczywistego) kryzysu religijności. Niniejszy tekst przedstawia myśl J. Mariańskiego, ukierunkowaną na wątek kryzysu religijności, oraz syntetyzuje koncepcję R. Ciprianiego w odniesieniu do owego kryzysu. Wspomniani badacze są znaczącymi postaciami nauki – odpowiednio – polskiej i włoskiej. Wskazanie na zbieżności i różnice badawcze, które występują pomiędzy tymi naukowcami w realizowanych przez nich dyskursach socjologicznych, wydaje się uzasadnione w przypadku próby ujęcia porównawczego.

Słowa kluczowe: religia, religijność, religia rozproszona, kryzys, socjologia, socjologia religii.

A POLISH-ITALIAN DUET
ON THE ISSUES OF RELIGION AND THE RELIGIOUS CRISIS
A SOCIOLOGICAL ANALYSIS
OF JANUSZ MARIAŃSKI AND ROBERTO CIPRIANI

S u m m a r y

Janusz Mariański, Polish sociologist of religion, carries out research in relation to Polish religion and Catholicism. Italian sociologist of religion, Roberto Cipriani, does so in relation to religion, formulating the concept of the so-called *religione diffusa*. Both researchers relate to the alleged (or real) religious crisis. The text presents J. Mariański's ideas oriented on the topic of the religious crisis and synthesizes R. Cipriani's concept in relation to this crisis. The researchers mentioned above are significant figures of science – respectively – Polish and Italian. Indicating convergence of research and the differences that exist between these scientists in the sociological research they conduct seems reasonable when attempting a comparative approach.

Key words: religion, religiousness, diffused religion, crisis, sociology, sociology of religion.