

Dr Maria Rogińska
Instytut Filozofii i Socjologii
Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

„Podwójna gra”. O przydatności koncepcji NOMA w socjologii religii

Abstrakt. Artykuł jest poświęcony poznawczej sytuacji wierzącego badacza religii, którego przynależność zarówno do świata nauki, jak i do świata wiary, Peter Berger nazywa *podwójnym obywatelstwem*, zaś Pierre Bourdieu *podwójną grą*. Autor zastanawia się, czy do sytuacji tej można zastosować koncepcję *rozłącznych obszarów dociekań* (ang. *non-overlapping magisteria*, NOMA), która powstała jako model współistnienia religii i nauk przyrodniczych.

Słowa kluczowe: religijność, nauka, socjologia religii, NOMA, metodologiczny ateizm

„The double game”. On suitability of the NOMA concept in sociology of religion

Abstract. The objective of this paper is to analyze the situation of a believing sociologist of religion. It is her affiliation to the both scientific and religious world that Peter Berger calls “the dual citizenship” and Pierre Bourdieu – “the double game”. The author investigates whether the *non-overlapping magisteria* (NOMA) concept proposed by Stephen Gould as a model of coexistence of religion and natural sciences can be applied to the situation of the social researcher of religion.

Keywords: religiosity, science, sociology of religion, NOMA, methodological atheism

1. Wprowadzenie

Idea naukowego badania religii¹ zrodziła się w środowiskach, które były nią z tych czy innych powodów autentycznie zainteresowane. Nie ma więc nic dziwnego w tym, że początki takich badań miały miejsce na wydziałach teologicznych. Dalsze dzieje dyscyplin religioznawczych zachowują trwały związek z tym faktem, zaś historia „rozvodu” z teologią uwarunkowała szereg pytań metodologicznych, z których większość pozostaje nadal aktualna.

Debata akademicka na temat relacji między nauką a religią zdążyła w ciągu ostatnich dwóch stuleci przejść znaczące metamorfozy – od narracji wojny (Andrew White, John Draper), przez postulat wzajemnych wpływów (Edwin Burt, Alfred

¹ Mówiąc o naukowym badaniu religii, unikam, w miarę możliwości, terminu „religioznawstwo”, mając świadomość niejednoznacznej relacji pomiędzy tym terminem a jego anglojęzycznymi odpowiednikami. W tekstach, które cytuję, naukowe studium religii funkcjonuje jako „science of religion” albo „religious studies”. Socjologię religii traktuję jako subdyscyplinę „religious studies” (Taves 2011, 290).

Whitehead, Michael Foster, Stanley Jaki), po *complexity thesis* (David Lindberg, Ronald Numbers, John Brooke)². Jürgen Habermas, dla którego nauka jest jednym z podstawowych czynników odpowiedzialnych za sekularyzację zachodnich społeczeństw, ogłasza wręcz nadejście nowej ery w tych relacjach. Obraz „gry o sumie zerowej” pomiędzy sekularną nauką a utrzymującą się potęgą religii, stwierdza Habermas, nie pasuje do rzeczywistości ponowoczesnej. Ery postsekularną cechować powinien nowy kształt dialogu dwóch dziedzin, który ocali niektóre pojęcia zrodzone w obrębie religii, przekładając je z języka *sacrum* na język *profanum* (Habermas 2002, 12).

Czy doszło więc do wielkiego pojednania? Nie można mieć co do tego pewności (por. np. Minois 1995, 8). Co jakiś czas obserwujemy nawrót zainteresowania początkowym stadium konfliktu. W dyskusjach religioznawców na ten temat słychać głosy bardzo osobiste – naukowców niereligijnych, którzy pragną usunąć z dyscypliny wszelkie odniesienia do wiary, oraz osób wierzących, które przyjęte ramy nauki uwierają.

Przedmiotem poniższych rozważań będzie sytuacja poznawcza³ wierzącego badacza religii. Będzie mnie interesowało, czy nauka i wiara równoważą swoje wpływy w jego działalności badawczej oraz czy to „podwójne obywatelstwo” (Berger 1981, 86) jest potencjalnym czynnikiem utraty przez wierzącego naukowca epistemicznej pewności i światopoglądowego spokoju? Zastanowię się nad użytecznością dla wyjaśnienia sytuacji takiego badacza koncepcji *rozłącznych obszarów dociekań* (*non-overlapping magisteria*, NOMA), która powstała jako model współistnienia nauki i religii. Odniosę się głównie do specyfiki socjologii religii.

2. Badacz, dyscyplina, środowisko

Współczesne kształty socjologii religii są produktem rozwoju myśli europejskiej wieków XVII–XIX (Preus 1987). Już pierwsze podejścia do naukowego badania religii Jeana Bodina czy Jeana Frédéric Bernarda były próbą aksjologicznie neutralnego, obcego teologii spojrzenia na religię jako zjawisko kulturowe. W dziełach autorów oświeceniowych została zarysowana przyszła teoretyczna optyka religioznawstwa, którą socjologia religii odziedziczyła. Kluczowy dla tego artykułu jest fakt, że począwszy od epoki Oświecenia, transcendencja przestała być przedmiotem dociekania naukowego. Z obszaru wiedzy na zawsze trafiła ona do obszaru wiary (Wiebe, Luther 2012, 589)⁴. W konsekwencji w polu widzenia współczesne-

² O historii relacji nauki i religii por. np. (Minois 1995).

³ Podzielał częściowo przekonanie tych socjologów wiedzy, dla których poznawcze ramy nauki są w pewnym stopniu ustalane na drodze społecznej. Dlatego uważam za potrzebne zarysowanie również społecznego kontekstu, w którym pracuje naukowiec.

⁴ Szczególną w tym zasługę przypisuje się Kartezjuszowi ze względu na sposób, w jaki wyznaczył terminy, warunki i podstawy dociekania intelektualnego (Capps 1995, 2). Kartezjusz uczynił wątplenie narzędziem poszukiwania prawdy naukowej; pragnąc budować wiedzę pewną, szukał najpierw twierdzeń nieredukowalnych.

go socjologa zjawiska religijne znajdują się o tyle, o ile mają charakter „zbiorowy, ogólny i powtarzalny”, nie zajmuje się on natomiast problemem, „skąd się wzięła religia i na czym polega jej istota” (Piwowarski 1996, 25).

W opinii niektórych socjologów dziedzictwo oświecenia niekoniecznie służy dyscyplinie, której metody „skonstruowane zostały zgodnie z podejściem oświeceniowym, ale zastosowanie ich przez ostatnie dwieście lat badań (...) przynosi analizy i interpretacje wyraźnie niesatysfakcjonujące” (Capps 1995, 347). Teoretyczne odpowiedzi na pytania o początek i istotę religii, wbrew deklaracjom, powstawały, ale z konieczności – aby religia mogła zaistnieć jako przedmiot badania naukowego – musiały mieć charakter redukcjonistyczny. Co więcej, jak szczegółowo pokazuje Samuel Preus w pracy *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud* (1987), naturalistyczny i redukcjonistyczny paradygmat badań nad religią wywodzi się przede wszystkim z jej krytyki (Preus 1987, 152). Ten kontekst wyjaśnia, dlaczego w początkach dyscypliny związek z konkretnym wyznaniem szkodził jej wizerunkowi. Należało „odciąć się” od religii, aby naukę o niej zaczęto respektować na uniwersytecie. Niezależnie od osobistego światopoglądu socjologowie tworzyli więc odpowiednie podręczniki oraz starali się eliminować zwolenników religijnego nurtu w socjologii z kluczowych branżowych organizacji (Evans, Evans 2008, 89).

Napięcia tego rodzaju widoczne są w przekształceniach profesjonalnych organizacji religioznawczych. Andrzej Bronk wskazuje datę stanowiącą początek naukowego badania religii – rok 1886, kiedy skasowano wydział teologiczny na Sorbonie, zaś w *École Pratique des Hautes Études* powstała sekcja nauk religijnych deklarująca krytyczne podejście do religii (Bronk 1996, 13). W 1963 roku impuls ten ostatecznie dotarł z wolnomyślicielskiej Francji do religijnej Ameryki, gdzie Narodowe Stowarzyszenie Instruktorów Biblijnych przekształciło się w Amerykańską Akademię Religii (AAR) z intencją odcięcia się od teologii. Ponad dwadzieścia lat później, w 1985 roku, pojawiła się jednak potrzeba założenia nowej instytucji. Twórcy Północnoamerykańskiego Stowarzyszenia Badań nad Religią (NAASR) kierowali się, między innymi, frustracją z powodu „wpływów religijnych” w AAR (Seiwert 2012, 29). We wrześniu 2012 roku wydawane przez AAR czasopismo naukowe opublikowało artykuł Donalda Wiebego i Luthera Martina

Właśnie Kartezjusz dał początek poszukiwaniu na drodze redukcji elementów religii *sine qua non*. Inną kluczową dla naukowego badania religii postacią Oświecenia był Kant, który nie tylko zrezygnował z wszelkich prób wywodzenia istnienia Boga z sądów apriorycznych, ale podważył też zasadność mówienia na podstawie empirycznych argumentów o Jego obecności w świecie. Wszystkie obiekty wiedzy jawiły się teraz jako z konieczności fenomenalne, a to, co dawało się poznać, mogło być poznane wyłącznie jako produkt ludzkiego umysłu. Transcendencja nie mogła więc być przedmiotem badań naukowych, należało ją traktować w terminach wiary, a nie wiedzy. To, co Kant rozpoczął, interpretatorzy o zainteresowaniach społecznych wykorzystali na różne sposoby. Religia jako błąd kognitywny, świat jako ludzka idea czy wola, zainteresowanie religią obywatelską, a więc Hume, Montesquieu, Rousseau, Comte, Marrett, Tylor, Frazer, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Weber, Durkheim, Malinowski – wszystko to może być postrzegane jako echa myśli kantowskiej (Cavanaugh 1982, 115; Bourdieu 1971, 295–297).

(Wiebe, Martin 2012), którzy krytykują religioznawstwo za utrzymujące się w nim na całym świecie „skażenie” religią. Nieprzypadkowo tekst Wiebego i Martina stał się przedmiotem wielu komentarzy, a nawet całego numeru czasopisma „Religio” (2012, XX/1). Pokazuje to, że ów konflikt nie jest zażegnany.

O utrzymującym się napięciu świadczą także nieporozumienia, które zdarzają się od czasu do czasu w środowisku akademickim. Do jednego z ostatnich przyczynił się artykuł amerykańskiego socjologa Marka Regnerusa (2012), w którym na podstawie własnych badań stwierdza on, że młodym ludziom wychowanym przez rodzica z doświadczeniem homoseksualnym wiedzie się gorzej niż dzieciom z rodzin „tradycyjnych”. Autor, absolwent kalwińskiego Trinity Christian College w Palos Heights (USA), nie ukrywa swojego zaangażowania religijnego. Na jego profilu uniwersyteckim można przeczytać takie wyznanie: „Zauważyłem, że niektórzy chrześcijańscy profesorowie odczuwają rozdźwięk pomiędzy swoją wiarą i zawodem. Uważam, że jeśli dla kogoś wiara jest ważna, wpływa na to, czego uczy i co bada”⁵. Reakcja na publikację Regnerusa była natychmiastowa. Został okrzyknięty szarlatanem i religijnym pravicowcem, dwustu naukowców podpisało list krytyczny, a naukowe czasopismo „Social Science Research” (2012/41(4)) go opublikowało. Uniwersytet Teksasński przeprowadził dochodzenie, żeby sprawdzić metody badań socjologa.

Tego rodzaju spięcia wskazują na klimat panujący w części placówek akademickich Zachodu. Według Petera Bergera, sekularyzacja stała się faktem co najmniej w dwóch obszarach: w Europie Zachodniej i szkolnictwie wyższym typu zachodniego (Berger 2001, 443–445). „Berger prawdopodobnie ma rację”, dochodzą do wniosku autorzy badający ten temat w USA. Przypominają, że już od lat 1960. dobra amerykańska uczelnia wyznaniowa nie mogła konkurować na rynku edukacji, jeśli nie dokonywała reinterpretacji swojej tożsamości w terminach świeckich. Wiele słynnych uczelni amerykańskich ma korzenie religijne: uniwersytety w Yale i Dartmouth należały niegdyś do kongregacjonistów, Princeton do prezbiterianów, Brown, Wake Forest i Chicago do baptystów, Duke i Vanderbilt do metodystów. Dziś cieszą się nienaganną opinią, ale „bez cienia tożsamości religijnej”: amerykańskie środowisko naukowe jest „wystarczająco świeckie, żeby warunkiem uznania uniwersytetu za placówkę akademicką uczynić rezygnację z przynależności religijnej” (Mixon, Lyon, Beaty 2002, 401–404).

Napięcie na linii nauka–religia rejestrują także badania religijności naukowców (z różnych dziedzin), które prawie od stu lat prowadzone są na Zachodzie, głównie w USA. Odnotowują słabszą wiarę naukowców na tle ogółu społeczeństwa. Symptomatyczne są próby wyjaśnienia tej tendencji rozważające istnienie różnych mechanizmów ujemnego wpływu wykonywanego zawodu na religijność akademików.

⁵ Mark Regnerus '93. *Connecting Work and Faith*, <http://tcc.trnty.edu/alumni/profiles/regnerus/> (dostęp online 8.09.2014).

I tak, już na początku XX wieku, obserwujemy niższy poziom religijności naukowców w porównaniu z ogółem społeczeństwa. Według badań Jamesa Leuby w roku 1914 58% zwykłych i 70% wybitnych przedstawicieli nauk przyrodniczych nie wierzyło w Boga; tendencja ta pogłębiła się w roku 1933 (odpowiednio 67% i 85%) (Leuba 1916; 1934). Wyglądało zatem, że osłabienie wiary korelowało z osiągniętą przez naukowca pozycją. W latach 1960. Rodney Stark, analizując dane dotyczące studentów uniwersytetów amerykańskich, zdaje się potwierdzać wnioski Leuby: lepiej wykształceni studenci renomowanych uczelni, a więc ci, którzy robili „wszystko, co było potrzebne, aby osiągnąć wysoki status akademicki” (Evans, Evans 2008, 93), byli mniej przywiązani do religii, nawet jeśli deklaruwali swoją nominalną do niej przynależność. „Obecna tendencja w społeczeństwie amerykańskim uczyniła naukowca bohaterem kulturowym – geniuszem postępu”, pisał Stark i dodawał, że jeśli wpływ naukowców na społeczeństwo będzie rósł, to religijność Amerykanów spadnie albo sama religia ulegnie znacznym zmianom (Stark 1963, 14).

Podejmowano także próby odwrócenia perspektywy i pokazania, że to nie nauka oddziałuje na religijność akademii, lecz naukowcy wytwarzają niesprzyjający religijności klimat akademicki. Fred Thalheimer dowodził w latach 1970., że prywatne postawy naukowców wobec kwestii religijnych konstytuują ten fundamentalny kontekst, w którym formułowane są w akademii dalsze relacje pomiędzy osobistą religijnością i zawodem (Thalheimer 1973, 201). Najnowsze obszernie badania Elaine Ecklund potwierdzają ten wniosek: naukowcy częściej dorastają w rodzinach, w których religii nie było albo była ona nieistotna (Ecklund 2010). Oznacza to, że karierę naukową chętniej wybierają osoby, które nie otrzymały wychowania religijnego, i to one są odpowiedzialne za specyficzny klimat światopoglądowy środowiska.

Wspomnianego klimatu – niezależnie od tego, czy widzimy w nim konsekwencję nacisków społeczności akademickiej, naukowego stylu poznawczego czy domniemanej niezgodności prawd wiary z odkryciami naukowymi – nie da się zlekceważyć. A jednocześnie religia jest wśród naukowców nadal żywotna. I chociaż na początku XX wieku Leuba przepowiadał globalny spadek ich religijności, to Edward Larson i Larry Whitham, którzy powtórzyli jego badanie po osiemdziesięciu latach, tę hipotezę obalili. Tradycyjny zachodni teizm nie utracił znaczenia w akademii: w latach 90. 60% naukowców nie wierzyło albo wątpiło w istnienie Boga, ale 40% wciąż deklarowało wiarę (Larson, Whitham 1997, 435). Do podobnych wniosków dochodzi w 1998 roku Stark, analizując dane amerykańskiego *General Social Surveys* za lata 1972–1996. Profesorowie i naukowcy byli mniej religijni niż nienaukowcy, częściej odrzucali religię (19% versus 7%) i Biblię jako słowo Boże (38% versus 16%), byli jednak wciąż bardzo religijni (Stark 1998, 381). Większą religijność młodej kadry potwierdzają świeższe badania Ecklund. Naukowcy są religijni także w Polsce (Libiszowska-Żółtkowska 2000).

Jeśli więc mamy w nauce do czynienia z atmosferą sprzyjającą odchodzeniu od wiary osób o słabszej religijności, to nie jest ona na tyle skuteczna, żeby przewyciężyć potrzebę religijną wielu z nich. Istnienie takiego klimatu natomiast zakłada, że łączenie dwóch sfer może się wiązać dla naukowca z pewnym wysiłkiem. Sytuacja badacza teisty⁶ staje się w takim wypadku sytuacją wyboru.

Historycznie często wybór ten prowadził do odrzucenia tradycji religijnej. Jak wyglądało to w obszarze badań religii, przedstawia Edward Evans-Pritchard: „Tylor został wychowany w środowisku kwakrów, Frazer prezbiterianów, Malinowski katolików, a Durkheim, Lévy-Bruhl i Freud wyszli z tradycji żydowskiej, i z jednym czy dwoma wyjątkami badacze religii, których pisma stały się najbardziej wpływowe, byli w czasie ich redagowania agnostykami lub ateistami” (cyt. za: Bronk 1996, 45). Wielu badaczy jednak wybiera „podwójne obywatelstwo”. Wówczas mogą się znaleźć w sytuacji, o której jeden z piszących na ten temat autorów wypowiada się bardzo ostro – jako o „intelektualnej schizofrenii” (Garret 1974, 11).

Takiego dualizmu próbuje się doszukiwać u klasyków społecznych badań religii. Wskazuje się na przykład, na skłonność do metafizyki Georga Simmela, który daje do zrozumienia, że jakaś rzeczywistość transcendująca doczesne życie istnieje, a jednocześnie „pozostaje, rzecz jasna, agnostykami i nigdzie nie przyznaje się otwarcie, że wierzy w istnienie Boga” (Duncker, Humblot 2010, 52). Chcąc utrzymać się na płaszczyźnie naturalizmu, „ten metafizyk” rezygnuje z ontologii na korzyść epistemologii i widzi w religii produkt świadomości, „nic więcej” (Simmel 1989, cyt. za Duncker, Humblot 2010, 6). W podobnym duchu mówi się o Weberze. Mimo rzekomego „braku religijnej muzykalności”, do którego się przyznawał, można go opisać jako prawdziwego chrześcijańskiego socjologa (Swatos, Kivisto 1991, 347). Wreszcie, za bardziej współczesny, ale nie mniej wyrazisty przykład może posłużyć Peter Berger, religijny luteranin i zarazem autor koncepcji metodologicznego ateizmu. Douglas V. Porpora zwraca uwagę na niepokój samego Bergeera z tego powodu, że metodologiczny ateizm i wynikający z niego konstruktywizm społeczny implikuje de facto wyjaśnienie religii w kategoriach naturalistycznych. Berger czuje się więc zobligowany do pisania książek przeznaczonych dla teologów, i, co jest co najmniej niekonsekwentne, teologii przyznaje więcej uprawnień epistemologicznych niż socjologii (Porpora 2006, 17).

W zgodzie z założeniami ateizmu metodologicznego Berger pisze w *Świętym baldachimie*, że „teoria socjologiczna musi – za sprawą swojej własnej logiki – przestrzegać religię jako ludzką projekcję i za sprawą tej samej logiki może nie mieć nic do powiedzenia w kwestii, czy projekcja ta może odnosić się do czegoś innego niż istnienie jej projektora”. W następnych akapitach stwierdza jednak, że chociaż me-

⁶ Na potrzeby tego tekstu uwzględniam tylko sytuację badacza, który wierzy w Boga osobowego, transcendującego świat oraz „insidera” w stosunku do badanej religii. Nie biorę także pod uwagę dyskusji o możliwości definicji religii z pominięciem czynnika pozaempirycznego i nadprzyrodzonego.

todologicznie socjologia religii jest dla teologa (dodajmy – wierzącego socjologa) całkiem nieszkodliwa, to egzystencjalnie może stać się „bardzo niebezpiecznym zajęciem” (Berger 1997, 171). Berger sugeruje zatem, po pierwsze, konieczność przebrania na potrzeby nauki teisty w szaty ateisty, przynajmniej metodologicznego, aby mógł uznać religię za projekcję ludzką. Po drugie, Berger wskazuje na konflikt, który może wyniknąć z konieczności łączenia tych dwóch wcieleń w obrębie jednej egzystencji badacza. Symptomatyczne jest, że, jak zauważa Porpora, metodologiczny ateizm jest powszechnie przyjęty i uznawany za oczywistość nawet przez socjologów religii, którzy nie są konstruktywistami społecznymi (Porpora 2006, 57).

3. NOMA w socjologii religii: fakty i znaczenia

Pragnę teraz rozważyć możliwość zachowania tego rodzaju metodologicznego rozdzielenia. Klasycy społecznych badań religii takiej możliwości nie podważają. Na przykład Bronisław Malinowski, mówiąc o wierze jako antidotum na lęk przed śmiercią, stwierdza: „Czy osiąga [ten efekt – MR] dzięki Opatrzności kierującej bezpośrednio historią ludzką, czy też dzięki procesom naturalnej selekcji, w toku której kultura wykształcająca wierzenie w nieśmiertelność (...) umacnia się (...) – to jest już zagadnienie teologii lub metafizyki. Etnolog spełni swe zadanie, kiedy wykaże wartość pewnego zjawiska dla zwartości społecznej oraz dla ciągłości kultury” (Malinowski 1958, cyt. za: Adamski 1983, 19).

Jest to postulat rozłączności obszarów nauki i wiary, zgodnie z którym obie dziedziny jawią się jako niesprzeczne. Pozwala on także na poszanowanie religii bez uszczerbku dla nauki, co przydaje się zainteresowanym instytucjom. Postulat ten jest zbieżny między innymi z oficjalnym stanowiskiem Amerykańskiej Akademii Nauk, której jeden z dokumentów głosi: „Nauka i religia to dwie odrębne sfery ludzkiego doświadczenia. Próby łączenia ich prowadzą do umniejszenia chwały każdej z nich” (*Science and Creationism* 1999, ix).

Wizja rozłączności tych sfer została sformułowana jako *koncepcja rozłącznych obszarów dociekań* (w skrócie: NOMA) w dyskusji o kompatybilności religii i nauk przyrodniczych. Autor koncepcji NOMA Stephen Jay Gould (1998) twierdzi, że magisteria nauki i religii nie mogą wchodzić w konflikt, ponieważ obszary ich zainteresowań się nie nakładają. To dwa komponenty równouprawnione, dwa różne typy ludzkiej mądrości. Nauka bada empiryczną budowę świata, zaś religia szuka duchowego sensu i etycznych wartości egzystencji; nauka pyta, jak jest zbudowany świat (fakty) i jak on funkcjonuje (teoria), wiara zaś pyta, jaki jest jego sens i wartości moralne. Religia zatem „działa w równie ważnym, lecz zasadniczo odmiennym obszarze ludzkich dążeń, znaczeń i wartości. Są to zagadnienia, które nauki przyrodnicze mogą rozjaśnić, lecz nigdy nie zdołają ich rozwiązać” (Gould 1998, 271; Gould 2002, 10).

Koncepcja NOMA odnosi się przede wszystkim do nauk przyrodniczych. Czy może ona być rozwiązaniem także dla wierzącego badacza religii?

Warto już na samym początku wskazać na rozróżnienie obszarów dociekań, które dla społecznego badacza-teisty może się okazać problematyczne. Jeden obszar opiera się na faktach, drugi – na wartościach i sensach: „nauka bada, jak niebo jest zbudowane, religia, jak trafić do nieba”, powtarza za Galileuszem Gould (Gould 1999, 6). Nie ulega wątpliwości, że dla wierzącej osoby (a tym bardziej wyznawcy religii historycznej) wartości i sensy ugruntowane są na faktach religijnych utrwalonych w świętych tekstach lub tradycji. Przykładowo, nadzieja chrześcijanina nadająca sens niektórym jego poczynaniom może być budowana na wizji eschatologicznej uznawanej przezeń za rzeczywistą – a więc należąca do sfery faktów. W przypadku wierzącego socjologa religii rozdzielenie obszaru faktów i sensów/znaczeń jest jeszcze trudniejsze. Socjolog ma do czynienia z faktami, których status epistemologiczny dla samej nauki nie jest jasny. W ciągu dziejów zarysowały się w tej kwestii dwie tradycje. Jedna uznaje za gwarancję epistemologicznej wspólnoty nauk ich zgodność z zasadami pozytywizmu i nie wyróżnia specjalnie socjologii religii. Druga, wywodząca się z transcendentnego idealizmu Kanta, nalega na swoistość nauk społecznych i uważa za ich przedmiot znaczenie. Celem nauk społecznych w myśl tej tradycji jest naświetlenie relacji pomiędzy znaczeniami (Bhaskar 1998, 1). W tym duchu Maks Weber sugeruje, że badając bezzałożeniowo same dane empiryczne, nie możemy odkryć, jakie mają dla nas znaczenie. Wprost przeciwnie, właśnie ich sensowność staje się przesłanką tego, że czynimy je przedmiotem badań (Weber 1946, 76–77, cyt. za: Heddendorf 1974, 111–112).

Socjolog religii jako naukowiec może być nawet konstruktywistą społecznym, ale jako wierzący musi być do pewnego stopnia realistą. Znaczenia będą opowiadać mu o rzeczywistości, której dotyczą, zjawiska religijne będą posiadać realną przyczynę – rzeczywistość nadprzyrodzoną. Ale ta rzeczywistość na zawsze zostanie wyeliminowana z analizy naukowej, jeśli przyjmie on zasadę ateizmu metodologicznego.

Próby naprawienia tej sytuacji i przywrócenia czynnika nadprzyrodzonego – jako *faktu* uwzględnianego w analizie naukowej – były już podejmowane. Na przykład w latach 1970. niektórzy socjologowie religii postulowali rozejm pomiędzy socjologią i religią (por. np. Friedrichs 1974, Johnson 1977), żądając, aby nauki empiryczne nie wypowiadały się na temat prawdziwości wierzeń religijnych i nie oceniały praktyk religijnych. Ale jednocześnie ci, którzy domagali się poważnego traktowania transcendencji w badaniach, zwracali uwagę, że dopuszczenie jej działania jako elementu analizy socjologicznej można wyobrazić sobie tylko na gruncie jednego podejścia – „numinalizmu fenomenologicznego”, pozostałe zaś stosują zasadę metodologicznego ateizmu (Garrett 1974). Symptomatyczne jest, że owo jedyne komfortowe dla badacza teisty podejście fenomenologiczne irytowało

tych, którzy chcieliby całkowicie pozbawić socjologię odniesienia do wiary, żeby uczynić ją bardziej naukową. Na przykład cytowany już Donald Wiebe uważa, że podejście fenomenologiczne nie stwarza problemów, o ile nie rości sobie pretensji do bycia istotą naukowego badania religii. Zarzuca więc fenomenologom, że kiedy chcą traktować religię *poważnie*, interpretując ją *religijnie*, myślą *rozumienie* religii z jej *uznaniem* (Wiebe 1984, 158).

Jednym z powodów łatwego odrzucenia w socjologii religii czynnika nadprzyrodzonego jako wyjaśniającej zdarzenia hipotezy jest fakt, że tematyka większości badań z łatwością pozwala na ominięcie tego fundamentalnego zagadnienia. Ale tak nie jest w przypadku problematyki doświadczenia religijnego. Douglas Porpora (2006, 58) przekonująco argumentuje, że próbując opisać doświadczenie religijne w kategoriach metodologicznego ateizmu, badacz będzie musiał w ostateczności odwołać się do jakiejś formy konstruktywizmu społecznego. A to, jak pisze, nie tylko nie jest możliwe do utrzymania, ale i sprzeczne z celami socjologii. Wykluczając ewentualność istnienia nadprzyrodzonego obiektu doświadczenia, badacz neguje doświadczenie jako takie, bo w treść każdego doświadczenia jego przedmiot wnosi istotny wkład. Socjologia zaś obejść się bez analizy doświadczenia nie jest w stanie: bada ona ludzi, a ci, w odróżnieniu od atomów, mają świadomość. Socjolog nie może skonstruować wyjaśnienia doświadczeń religijnych, jeśli nie bierze pod uwagę tego, co ludzie o nich mówią. Wyjaśniając zachowania człowieka, musimy więc sięgnąć do jego doświadczenia; negując zaś obiekt doświadczenia – bierzemy w nawias rzeczywistość w ogóle. Konstruktywizm na polu religii, twierdzi Porpora, jest wskutek tego także antyempiryczny. Skoro nie zakłada żadnej empirycznej przyczyny doświadczenia, badanie konstruktywisty będzie zawsze wykrywaniem konstrukcji społecznej z pominięciem pozaspołecznej empirii (Porpora 2006).

Ateizm metodologiczny ma dla badacza teisty bezpośrednie konsekwencje. Szczególnie kiedy chodzi o doświadczenie religijne, pisze Porpora, „metodologiczny ateizm stacza się nieuchronnie w ateizm faktyczny (...) Jeżeli obiekty doświadczenia religijnego jawią się nam jako skonstruowane, to dzieje się tak dlatego, że konstruktywizm to jedyna możliwość, którą metodologiczny ateizm nam pozostawia” (ibidem: 29). Badacz teista znajduje się zatem w kłopotliwej sytuacji. Przyjmując metodologiczny ateizm, jest skazany na epistemologię konstruktywistyczną, zaś jako osoba wierząca jest, przynajmniej do pewnego stopnia, realistą. Będąc naukowcem, interpretuje opisy doświadczenia religijnego jako społecznie skonstruowane znaczenia, zaś będąc osobą wierzącą, chciałby potraktować je, w ich warstwie zasadniczej, jako opisy faktów. Ta okoliczność znacznie utrudnia zastosowanie koncepcji rozłączności obszarów faktów i znaczeń do sytuacji wierzącego socjologa religii.

4. Paradygmatyczne i narracyjne ujęcie NOMA

Jedną z prób zastosowania koncepcji rozłącznych obszarów dociekań w socjologii religii mogłaby być ciekawa propozycja, aby różnicę pomiędzy obszarami wiary i nauki utożsamić z różnicą pomiędzy paradygmatycznym (synchronicznym, opartym na logicznym wywodzie, obserwacji empirycznej i wyjaśnieniu przyczynowo-skutkowym) i narracyjnym (diachronicznym, ujętym w historii) trybem wyjaśnienia. Narracje byłyby przyjętymi na wiarę, nieweryfikowalnymi opowieściami o jednostkach, które działają w czasie. Wiara należałaby nie do *twierdzeń* (*assertions*), ale do *powiedzeń* (*sayings*) (Flanagan 2007, 257–258, cyt. za Teske 2010, 92; Bruner 1986, 1990). W pracy socjolog miałaby zatem do czynienia z synchronicznie ujętymi faktami, obserwowalnymi zależnościami społecznymi; poza pracą nadawałaby znaczenie tym faktom za pomocą diachronicznych opowieści usensawniających.

Już na pierwszy rzut oka tego rodzaju propozycja każe podejrzewać jakieś uproszczenie. Budując swój światopogląd, uczestnicząc w tworzeniu dyskursu, przyswajając i analizując informację, człowiek spontanicznie łączy poziom paradygmatyczny i narracyjny, fakty i znaczenia. Dzisiaj coraz częściej dochodzi się do wniosku, że narracja jest nieodłącznym składnikiem także nauk przyrodniczych. Przykładem może być biologia ewolucyjna, potrzebująca kontekstu i diachronii, aby jej wyjaśnienie było sensowne (Teske 2010, 93). Odpowiedzieć na pytanie o *znaczeniu znaczenia* (*what we mean by meaning*) próbuje prężnie rozwijająca się w ostatnich latach kognitywistyka, w obrębie której można spotkać się z opinią, że znaczenie jako takie bez narracji umieszczającej wydarzenia w czasie i kontekście w ogóle nie istnieje (Steiner 1989). Co więcej, bez zastosowania hermeneutyki narracji działanie ludzkie jest całkowicie niezrozumiałe. Naukowe „spojrzenie znikąd” okazuje się bezsilne w obliczu zjawisk związanych z ludźmi. Staje się sensowne, tylko kiedy przybiera kształt genealogiczny, opowieściopodobny, silnie osadzony w kontekście (Juarrero 1999, cyt. za: Teske, 93–95).

W świetle tego można się zastanawiać, czy socjologiczny opis da się ograniczyć do samego ujęcia paradygmatycznego i czy wyjaśnienie faktów religii na gruncie socjologii nie musi mieć charakteru narracyjnego? Teza Malinowskiego o religii jako antidotum na lęk przed śmiercią przywoływałaby na myśl historię człowieka, który bał się (albo potencjalnie mógł się bać) śmierci, ale uwierzył i ten lęk pokonał. Teoria racjonalnego wyboru opowiadałaby o człowieku, który znalazł się w sytuacji wyboru wiary i tego wyboru dokonał itd. Jednak narracje teisty i metodologicznego ateisty w zakresie znaczeń, sensów i wartości mogą zasadniczo się różnić. W narracji chrześcijanina człowiek zwraca się do Boga, bo będąc Jego dzieckiem, jest do tego powołany, w narracji funkcjonalisty Malinowskiego – bo potrzebuje, egoistycznego poniekąd, poczucia bezpieczeństwa. W narracji pierwszego wartością jest nawet cierpienie i śmierć, w narracji drugiego jest nią usunięcie

cierpienia i śmierci z pola widzenia. W narracji chrześcijanina motywacją działania religijnego może być tęsknota za Bogiem, w narracji funkcjonalisty związane jest ono z potrzebą człowieka wynikającą z określonych mechanizmów biologicznych i społecznych. Zwolennik teorii racjonalnego wyboru uzna, że człowiek wybiera sobie wiarę oraz, w pewnym sensie, związane z nią doświadczenia. Człowiek religijny może być przekonany, że raczej „został wybrany” do uczestnictwa w wierze i doświadczeniu religijnym.

Jak silnie osadzona jest w porządku moralnym, sensie i wartościach narracja socjologiczna, pokazuje Christian Smith w swojej książce *Moral, Believing Animals: Human Personhood and Culture* (2003). Człowiek jest istotą moralną, stwierdza Smith, a więc nic, co ludzkie, nawet nauka, nie unika porządku moralnego. „Nauka zachodnia, tak samo, jak i wszystkie inne ludzkie instytucje, rozwinęła się jako praktyka w oparciu (...) o precyzyjny porządek moralny, obejmujący konkretne narracje historyczne, tradycje i światopoglądy” (Smith 2003, 25). Socjologia kieruje się wyobrazeniami dotyczącymi tego, *jak być powinno*: jak ma wyglądać dobre życie człowieka, jaka jest natura i wartość postępu, czy należy zawierać sojusze z rządem i przemysłem, dokąd sięga moralna odpowiedzialność nauki. I to właśnie nauka, jaką znamy, „może rozwijać się, tylko kiedy najpierw zaliczy wiarę w poczet nie podlegających dowodowi kosmologicznych, metafizycznych i epistemologicznych założeń i wyznań” (Smith 2003, 24). Socjologowie, podsumowuje Smith, jak wszyscy ludzie, tworzą opowieści i są przez nie tworzeni. Tak samo jak inni muszą bowiem wykazywać fundamentalne zrozumienie, czym jest rzeczywistość i oni sami. Aby żyć, działać, interpretować, człowiek potrzebuje absolutnych punktów odniesienia. Mity i legendy nie odeszły do przeszłości – ich funkcje pełnią nasze tabele, mapy i technologie. Wszystkie one są elementami opowieści, w które wierzymy, żeby móc rozumieć świat i w nim żyć (Smith 2003, 63–95).

Problem wynikający z rozbieżnych sposobów budowania narracji wyjaśniających ilustrują nagminne próby uzurpacji prawa nadawania znaczeń i sensów podejmowane zarówno przez naukę, jak i przez religię. Skrajnym przykładem pierwszego przypadku jest Richard Dawkins, który twierdzi, że dopuszczenie nawet neutralnego Boga z koncepcji NOMA, „jakkolwiek mniej brutalnego i topornego niż Bóg Abrahama”, ma „głębokie konsekwencje dla natury tych właściwości wszechświata, które bada nauka” (Dawkins 2007, 36). Według Dawkinsa idea Boga nie może być zatem wykorzystana jako wyjaśniająca świat natury, bo ingeruje w naukową narrację o tym świecie. Znamy także przypadki, kiedy wierzący socjolog próbuje uzurpować sobie rozumienie sensu. Jak pisze na przykład cytowany już Russel Heddendorf, jest „mało prawdopodobne, aby zrozumienie sensu było dostępne dla niewierzącego. Nie tylko nie będzie miał powodu poszukiwania tego sensu (...), ale prawda [o sensie – MR] będzie przed nim ukryta” (Heddendorf 1974, 111–112). Sens jest zatem domeną socjologa chrześcijańskiego.

Opowieści wyjaśniające ostro się ścierają w obrębie społecznych badań nad religią. Zamiast postulowanego chłodnego opisu naukowego zdarza się nam obserwować konkurujące narracje teistów i ateistów, w których walczą o prawo nadawania znaczeń. Teiści są krytykowani przez niewierzących za brak obiektywizmu, ale, spostrzega Andrzej Bronk, psychologicznie interesujący jest fakt, że w tym samym czasie niewierzący są „głęboko przekonani o niezależności własnych poglądów od pozanaukowych uwarunkowań, jakby postawa ateistyczna automatycznie poniekał gwarantowała obiektywizm i naukowość” (Bronk 1996, 45).

Podczas gdy badacz teista czuje się dobrze na gruncie fenomenologii religii, która pozwala mu mówić o religii w sposób religijny, badaczowi ateście narracja fenomenologiczna wydaje się dyskryminująca. Analiza religii w terminach religijnych jest dla niewierzących trudna do zrealizowania. Donald Wiebe pisze w obronie badaczy ateistów, że „nie tylko możliwe, ale i konieczne jest, aby niewierzący (...) wyjaśniał zjawiska religijne w niereligijnych, redukcjonistycznych terminach nauk społecznych” (Wiebe 1984, 160). Chodzi więc o prawo do nadawania religii znaczeń religijnych i niereligijnych.

Są to przykłady skrajne, i nie mam zamiaru twierdzić, że każdy socjolog religii będzie w sposób podobny do Dawkinsa naruszał milczący pakt o nieagresji między wiarą a nauką. Chcę tylko wskazać problem wynikający z tego, co Peter Berger nazywa *podwójnym obywatelstwem*, Pierre Bourdieu – negatywnie konotowaną przez niego – *podwójną grą czy podwójną przynależnością* (Roy 2007, 65), zaś William Garret opisuje przy użyciu mocnego sformułowania *schizofrenia intelektualna*. Koncepcja NOMA interpretowana jako rozłączność podejścia paradygmatycznego (fakty) i narracyjnego (nadające sens narracje) nie wydaje się udanym rozwiązaniem dla socjologa religii, skoro podejście *stricte* paradygmatyczne jest w wielu przypadkach bardzo trudne do utrzymania.

5. Zamiast zakończenia

Wielu socjologów uświadamia sobie problematyczność epistemicznej podstawy współistnienia takiej socjologii, jaką znamy dzisiaj, i religii. Sprzeczności, które wyszły na jaw w związku z refleksją socjologii o prawdzie religijnej, tworzą obszerną listę. Socjologia religii ma być wolna od wartościowania, ale teorie religii zawierają sądy wartościujące. Nauka nie może mówić o prawdzie religijnej, jednak teorie socjologiczne *de facto* mówią o niej (Wiebe 1984, 160). Na poziomie ogólnej teorii „socjologia religii niejawnie popiera religię”, ale kiedy dotykamy prawdy religijnej, „jest implicite ateistyczna” (Wiebe 1984, 160). Ten dysonans, widoczny nawet na poziomie racjonalnego dyskursu, musi być jeszcze bardziej odczuwalny w obszarze wiary i egzystencji badacza teisty. Pogodzenie wiary i nauki na gruncie redukcjonistycznego paradygmatu socjologii religii wiąże się z przyjęciem różnych epistemologii oraz prowadzi do konfliktu narracji znaczeń.

Zastanawiając się nad sytuacją badacza teisty i pytając, czy opisany konflikt dotyka go w sposób decydujący, zaryzykuję jednak odpowiedź częściowo negatywną. Mimo wszystkich napięć wielu wierzących socjologów religii rzetelnie wykonuje swój zawód. W wielu zapewne przypadkach pozwalają na to wnikliwe rozważania, które doprowadzają do tworzenia własnej, syntetycznej narracji światopoglądowej. Jednak można przypuścić, że w innych przypadkach przyczyną może być zdolność człowieka do egzystowania bez „domkniętego” światopoglądu, kiedy negocjacja ostatecznych definicji światopoglądowych nie wydaje się ani potrzebna, ani możliwa. Zdaje sobie z tego sprawę autor koncepcji NOMA, pisząc, że „żadne pojedyncze magisterium nie jest w stanie objąć wszystkich kłopotliwych pytań”, a „zamiast dopuszczać możliwość, że jedno uniwersalne rozwiązanie zaspokoi pełny zbiór naszych wątpliwości, powinniśmy przygotować się do wizyty w galerii obrazów, gdzie będziemy się komunikować z wieloma różnymi płótnami, z których każde jest otoczone sztywną ramą” (Gould 2002, 42).

Człowiek potrafi funkcjonować w różnych światach społecznych jednocześnie. Analogicznie w jego światopoglądzie mogą współistnieć różne światy – czasem niespójne, niepełne, kłócące się z sobą narracje, z których części nie jest pisane kiedykolwiek przybrać formę skończoną. Szczególnie w kwestii „wielkich pytań” moment odpowiedzi może być odraczany *ad mortem* albo odpowiedzi mogą mieć charakter szcątkowy. To samo może dotyczyć pytań o naturę nauki, niezmiennosc i ostateczność jej założeń. Wskutek tego napięcie pomiędzy przeżywaną wiarą a wymaganiami stawianymi przez naukę w jej obecnym kształcie dla wielu badaczy nie musi stanowić znaczącego problemu.

Literatura

- Adamski F. (red.), 1983, *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Kraków: WAM.
- Benton J., 1977, *Sociological Theory and Religious Truth*, „Sociological Analysis” 38: 368–388.
- Berger P. L., 1997, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków: NOMOS.
- Berger P. L., 2001, *Reflections on the sociology of religion today*, „Sociology of Religion”, 62: 443–445.
- Berger P. L., Kellener H., 1981, *Sociology Reinterpreted: An Essay on Method and Vocation*, New York: Anchor Books.
- Bhaskar R., 1997, *A realist theory of science*, London: Verso.
- Bhaskar R., 1998, *The possibility of naturalism: a philosophical critique of the contemporary human sciences*, New York: Routledge.
- Bourdieu Pierre, 1971, *Genèse et structure du champ religieux*, „Revue française de sociologie” XII: 295–334.
- Bronk Andrzej, 1996, *Nauka wobec religii. Teoretyczne podstawy nauk o religii*, Lublin: KUL.
- Bruner J. S., 1986, *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bruner J. S., 1990, *Acts of Meaning*, Cambridge: Harvard University Press.
- Capps W. H., 1995, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Minneapolis: Fortress Press.

- Cavanaugh M. A., 1982, *Pagan and Christian: Sociological Euhemerism Versus American Sociology of Religion*, „Sociological Analysis” 43: 109–130.
- Dawkins R., 2007, *Bóg urojony*, tłum. P. J. Szwejcer, Warszawa: CiS.
- Ecklund E. H., 2010, *Science vs. Religion. What Scientists Really Think*, Oxford: Oxford University Press.
- Evans J. H., Evans M. S., 2008, *Religion and Science: Beyond the Epistemological Conflict Narrative*, „Annual Review of Sociology” 34: 87–105.
- Friedrichs R. W., 1974, *Social Research and Theology: End of the Detente?* „Review of Religious Research” 15: 113–127.
- Garrett W. R., 1974, *Troublesome Transcendence: The Supernatural in the Scientific Study of Religion*, „Sociological Analysis” 35: 167–180.
- Gates G., 2012, *Letter to the editors and advisory editors of Social Science Research*, „Social Science Research” 41: 1350–1351.
- Gould S. J., 1998, *Non-overlapping magisteria. In Leonardo's mountain of clams and the diet of worms*, New York: Harmony Books.
- Gould S. J., 1999, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, New York: Ballantine Books.
- Gould S. J., 2002, *Skąły wieków. Nauka i religia w pełni życia*, tłum. Jacek Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka.
- Heddendorf R., 1977, *Some Presuppositions of a Christian Sociology*, „Sociological Analysis” 38: 368–388.
- Kennan W., 2002, *Post-Secular Sociology: Effusions of Religion in Late Modern Settings*, „European Journal of Social Theory” 5: 279–290.
- Lehman J., Shriver W., 1968, *Academic discipline as predictive of faculty religiosity*, „Social Forces” 47: 171–182.
- Leuba J. H., 1916, *The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological and Statistical Study*, Boston: Sherman, French & Co.
- Leuba J. H., 1934, *Religious Beliefs of American Scientists*, „Harper's Magazine” 169: 291–300.
- Libiszowska-Zółtkowska M., 2000, *Wiara uczonych*, Kraków: NOMOS.
- Pigliucci M., 2000, *Personal Gods, Deism, and the Limits of Skepticism*, „Skeptic” 8: 41–42.
- Minois G., 1995, *Kościół i nauka: dzieje pewnego niezrozumienia. Od Augustyna do Galileusza*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa: Volumen.
- Mixon S. L., Lyon L., Beaty M. D., 2002, *Making Sense of a „Religious” University: Faculty Adaptations and Opinions at Brigham Young, Baylor, Notre Dame, and Boston College*, „Review of Religious Research” 43: 326–348.
- Moore G. E., 1903, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Moritz J. M., 2009, *Rendering unto Science and God: Is NOMA Enough?* „Theology and Science” 7: 363–378.
- Peet C., 2005, *Defining Religion: Strategies and Reflections on an Elusive Figure*, „Journal of Psychology and Christianity” 24: 105–112.
- Piowarski W., 1996, *Socjologia religii*, Lublin: KUL.
- Porpora D. V., 2006, *Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience*, „Journal for the Theory of Social Behaviour” 36: 57–75.
- Preus S., 1987, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*, New Haven: Yale University Press.
- Regnerus M., 2012, *How different are the adult children of parents who have same-sex relationships? Findings from the New Family Structures Study*, „Social Science Research” 41: 752–770.
- Rey T., 2007, *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*, London: Equinox Publishing.
- Science and Creationism: A View from the National Academy of Sciences*, 1999, wydanie 2., Washington: National Academies Press.

- Seiwert H., 2012, *The Study of Religion as a Scientific Discipline: A Comment on Luther Martin and Donald Wiebe's Paper*, „Religio” XX: 27–38.
- Simmel G., 1989, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Smith C., 2003, *Moral, Believing Animals: Human Personhood and Culture*, Oxford: Oxford University Press.
- Smith C., 2011, „More Realism, Critically” – A Reply to James K.A. Smith's „The (Re)Turn to the Person in Contemporary Theory”, „Christian Scholar's Review”, 40, 205–216.
- Stark R., Iannaccone L., Finke R., 1998, *Rationality and the „Religious Mind”*, „Economic Inquiry” XXXVI: 373–389.
- Stark R., 1963, *On the Incompatibility of Religion and Science: A Survey of American Graduate Students*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 3: 3–20.
- Swatos W. H., Kivisto P., 1991, *Max Weber as „Christian Sociologist”*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 30: 347–362.
- Taves A., 2011, *2010. Presidential Address: „Religion” in the Humanities and the Humanities in the University*, „Journal of the American Academy of Religion” 79: 287–314.
- Teske J. A., 2010, *Narrative and meaning in science and religion*, „Zygon” 45: 91–104.
- Thalheimer F., *Religiosity and Secularization in the Academic Professions*, „Sociology of Education” 46: 183–202.
- Vandenbergh F., 2010, *Immanent transcendence in Georg Simmel's sociology of religion*, „Journal of Classical Sociology February” 10: 5–32.
- Weber M., 1966, *Sociology and Religion*, London: Methuen.
- Wiebe D., Martin L. H., 2012, *Religious Studies as a Scientific Discipline: The Persistence of a Delusion*, „Journal of the American Academy of Religion”, 80: 587–597.
- Wiebe D., 1984, *Beyond the Sceptic and the Devotee: Reductionism in the Scientific Study of Religion*, „Journal of the American Academy of Religion” 52: 157–165.
- Wuthnow R., 1989, *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals and Secularism*, Grand Rapids: W.B. Eerdmans.