

Paweł Prüfer*

RELIGIA WSPÓLNOTOWOŚCI A RELIGIJNOŚĆ ZINDYWIDUALIZOWANA – ANTAGONIZM CZY KOMPLEMENTARNE UZUPEŁNIENIE?

Abstrakt. Artykuł jest nakreśleniem idei indywidualizmu i wspólnotowości w odniesieniu do religii jako takiej. W nawiązaniu do klasycznej i współczesnej socjologii, zwłaszcza socjologii religii, zostaje przedstawiony obraz rzeczywistości religijnej oraz aktywności indywidualno-społecznej podejmowanej z pobudek religijnych w wymiarze indywidualnym i społecznym. Istotnym kluczem metodologiczno-epistemologicznym analizy jest pojmowanie socjologii w jej wymiarze „refleksyjności”. Religia i religijność oraz stosunek socjologa do tych wymiarów rzeczywistości transcendentnej w perspektywie wyrażanej jednostkowo-społecznie nawiązują po części do idei socjologii refleksyjnej. W artykule wskazuje się zarówno na proces splatania się i wykluczania potrzeby indywidualnego, jak i zbiorowego wyrażania potrzeby religijnej. Religia jest odzwierciedleniem naturalnej potrzeby samostanowienia (nawet jeśli w odwołaniu do wyższej instancji o charakterze religijnym), jak również podejmowania aktywności z wykorzystaniem doświadczenia wspólnotowości. W obu odniesieniach ma się do czynienia z referencją wobec transcendencji. Celem artykułu jest nakreślenie horyzontu oraz lokującej się w jego tle idei, że wspólnotowość oraz indywidualizm, mimo trudności związanej z ich korelacją, to bardziej komplementarne uzupełnienie dwóch rzeczywistości życia religijnego niż istniejące obok siebie zantagonizowane światy. Analiza ogniskuje się przede wszystkim na percepcji tej komplementarności w przeżyciowo-wyrażeniowych postaciach tożsamości i formach ekspresji, konstytuujących jednostki oraz przez nie eksponowanych, mniej natomiast w przekonaniach i formach wyrażanych przez grupy społeczne i zbiorowości.

Słowa kluczowe: religia, wspólnotowość, indywidualizacja, refleksyjność.

1. Wstęp

Jednostka i społeczeństwo, osoba i wspólnota, element systemu i system społeczny oraz religijność wspólnotowa i wiara religijna o charakterze indywidualnym – dwie sfery i dwie strony rzeczywistości, w której człowiek żyje, pracuje,

* Prof. nadzw., dr hab., Zakład Edukacji, Wydział Humanistyczny, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim, ul. Teatralna 25, 66-400 Gorzów Wielkopolski; paweljazz@o2.pl.

odczuwa, i które ostatecznie pozostawia już bez swego fizycznego w nich udziału. Istnieje grupa badaczy, zwłaszcza w naukach społecznych, którzy rygorystycznie i ze szczególną determinacją podtrzymują przekonanie o tym, że obie wskazane strony porządku społecznego są na tyle od siebie oddzielone, że nie można ich obok siebie zestawiać, a tym bardziej łączyć badawczo. Jest i taka grupa badaczy, którzy postulują użyteczność, a nawet niezbędność rozpatrywania obu elementów struktury i funkcjonowania rzeczywistości w ich ścisłym zespoleniu. W drugiej grupie badaczy chciałby nieskromnie widzieć siebie autor niniejszych rozważań, wskazując na niektóre, również własne, próby poszukiwań badawczych w tym zakresie (zob. Prüfer 2011, 2013).

Fenomen religijności jest wyjątkowo złożony. Oprócz podstawowej ambivalencji, jaką stanowi rozwarstwienie pomiędzy indywidualistycznym i wspólnotowym wymiarem doświadczenia religijnego (Szacki 2004: 377), istnieją inne, krzyżujące się ze sobą, elementy struktury religijnej. Dzieje się tak zarówno w przeżyciowym wymiarze aktu religijnego, jak w zewnętrznej strukturze manifestacji religijnych. „Ludzie często oddają się rytuałom religijnym w samotności, ale cechą wszystkich religii są obrzędy zbiorowe, odprawiane wspólnie przez wiernych”, jak słusznie zauważa Anthony Giddens (2004: 555). Struktura i funkcjonowanie fenomenu religijnego w wymiarze jednostkowo-wspólnotowym to usytuowanie w określonej przestrzeni oraz czasie, choć – z entuzjazmem przekonuje Wilhelm Dilthey – religia, obok poezji i filozofii, jest nośnikiem wyrwania się z ograniczoności ukierunkowania przedmiotowego i temporalnego (Dilthey 2008: 113). Jednostki i wspólnoty kształtują swoje biografie i historie w zetknięciu z religią. Na każdym tym odcinku doświadczenie religijne wpisuje się zarówno w rytm o charakterze cyklicznym, jak i linearnym.

2. Religia i religijność – kwestie metodologiczno-hermeneutyczne

Jeżeli w podejmowanych analizach wskazuje się na fenomen religijny, uznając, że posiada on charakter zindywidualizowany, to myśli się bardziej o „konstrukcji ontologicznej” bytu religijnego, aniżeli o tym, że jednostka – zwłaszcza współcześnie – posiada prawo do swobodnego wyboru religijnego, o czym szeroko pisze się i dyskutuje w socjologii religii (Beckford 2006: 281–282). Podobnie w przypadku, kiedy podkreśla się jej wspólnotowy charakter. Piotr Sztompka przekonuje, że jedną z podstawowych tez będących wynikiem oddziaływania teorii funkcjonalizmu na zachowania religijne ludzi jest ta o ludzkiej, powszechnej i autotelicznej potrzebie przynależności do wspólnoty, mającej za zadanie umacnianie wierzących, pozwalającej na eliminację tego, co w nią uderza. W tej zatem perspektywie cechy tzw. religii tradycyjnej to sprawa drugorzędna (Sztompka 2013: 369). Ferdinand Tönnies natomiast zwraca uwagę na wielość sposobów i form, poprzez które wspólnota, zbiorowość, instytucja czy

jakikolwiek organizm społeczny oddziałują na jednostkę; interesującym wątkiem jest kwestia godności i autorytetu władzy (np. instytucjonalnej), która powinna posiadać skłonność do jej przekazywania osobie od niej zależnej; dla niniejszych rozważań chcielibyśmy tę intuicję odnieść do pozytywnego działania religijnego wspólnoty (działania wspierającego, podtrzymującego, integrującego) na rzecz jednostki i jej religijnych potrzeb (Tönnies 2008: 33). Innymi słowy, dąży się ku uwypukleniu faktu, że fenomen doświadczenia religijnego jest zarówno jednostkowy (uwewnętrzniony, zsubiektywizowany, „intymny”), jak i wspólnotowy (afiliacyjny, odpowiadający społecznej naturze jednostki).

Czy zatem badanie religijności powinno lokować się w pierwszej czy w drugiej grupie metodologicznych rozstrzygnięć – oto kwestia otwarta i bardziej będąca domeną wyboru dokonywanego przez samego badacza, z tym jednak zastrzeżeniem, że domaga się ścisłego zdefiniowania problemu. Już samo zajmowanie się fenomenem religijności w aspekcie socjologicznym zakłada niejako dwojaką – choć nie zantagonizowaną – optykę definicyjną.

Warto wspomnieć o swoistym rozróżnieniu, na jakie wskazuje się w socjologii religii. Według Władysława Pawluczuka socjologiczne definicje religii mogą mieć charakter przedmiotowy (ujmowanie wiary ze względu na przedmiot czci religijnej) oraz funkcjonalny (ze względu na pełnione przez nią funkcje) (Pawluczuk 2000: 289). Natomiast według Harvégo Carriera definiowanie fenomenu religijnego może dokonywać się – w sposób uzasadniony – wokół subiektywnego i obiektywnego jej rozumienia. W pierwszym więc przypadku mamy do czynienia z traktowaniem religii jako obszaru, w którym dana jednostka podejmuje konkretne działania i realizuje swoje zachowania ze względu na rzeczywistość transcendentną. Jest to zatem koncentrowanie uwagi przede wszystkim na jednostce religijnej. W przypadku obiektywnego definiowania religii bierze się pod uwagę rzeczywistość transcendentną, która ma wpływ na jednostkę, wobec której czuje się ona indywidualnie lub wspólnotowo zależna (Carrier 1997: 330). Zatem w tym przypadku analizuje się wszystko to, co uznaje się za religijne i co wykracza poza jednostkę i wspólnotę, a co jest przedmiotem lub narzędziem kultu religijnego.

Niezależnie jednak od tego, jaki kontekst badawczy się przyjmie, doświadczenie religijne konkretnej osoby lub grupy osób jest na tyle charakterystyczne, że każdy bacznie obserwujący je obserwator dostrzeże w swoim obiekcie badawczym coś szczególnego. Potocznie mawia się, że osoba podejmująca czynność religijną, np. modlitwę, nie tylko zachowuje się w charakterystyczny sposób, lecz można rozpatrywać, czy ten rodzaj czynności religijnej podejmuje często, lub jak dawno temu to czyniła. Miałby o tym oznajmiać np. charakterystyczny wyraz twarzy. Warto odnieść się w tej kwestii do bardziej poszerzonej i dziś szczególnie obecnej w kontekście socjologicznym subdyscypliny, jaką jest socjologia wizualna. Roland Barthes oznajmia, że „[...] wyrazu twarzy nie da się rozłożyć na części pierwsze [...]. Wyraz nie jest schematycznym, intelektualnym zbiorem danych, tak jak sylwetka” (Barthes 2012: 418).

Wybierając więc którąś z powyższych opcji, można prowadzić badania, wskazując się kompetencją, ścisłością – i co najważniejsze – kompletnością metodologiczno-hermeneutyczną. Dokonując jednak próby harmonizowania obu uściśleń definicyjnych oraz podejmując się komplementarnej ich konwergencji, nie wejdzie się na błędną ścieżkę zarówno metodologiczną, jak i epistemologiczną. Wnioski o charakterze czysto naukowym, jak również korzyści społeczne takich diagnoz mogą się okazać w każdym przypadku niebywale cenne.

Wydaje się zatem, że wybór tematyki i metody, mających na celu rozstrzygnięcie o tym, czy religia to fenomen jednostkowy, czy jednak społeczny, przy jednoczesnym założeniu, że połączenie obu perspektyw będzie właściwym zabiegiem, może wygenerować wiele ciekawych wniosków. Stąd taki wybór tematu, jak również tak przyjęte założenia metodologiczne zawarte w niniejszym artykule. Warto podkreślić, że fenomen religijności rozpatrywany w optyce jej przeżywania jednostkowego czy wspólnotowego to tylko jedna z wielu możliwych komparacji i jeden spośród wielu innych elementów problematyki. O możliwościach, które są wielorakie i za każdym razem w analizach naukowych niewyczerpywalne, donoszą wciąż żywe i dostarczające nowej wiedzy badania naukowe (mamy tutaj na myśli przede wszystkim perspektywę socjologiczną).

Zasadne jest – w kontekście tej wielowymiarowości i złożoności – przypomnienie, że samo historyczne usytuowanie problemu religii oraz jego kontekstualne manifestacje są dużo wcześniejsze niż choćby istnienie dyscypliny socjologicznej jako takiej. Nie będzie raczej banalne stwierdzenie, że religia i jej przejawy występują od czasów prehistorycznych. Słusznie zauważają amerykańscy badacze Rodney Stark i William S. Bainbridge:

Religia nie pojawiła się po raz pierwszy ani w katedrach, ani w zaawansowanych kulturowo społeczeństwach. Mamy wyraźne dowody na to, że towarzyszyła ona ludziom od czasów prehistorycznych, że ujawniła się i rozwinęła wówczas, gdy ludzie wędrowali jeszcze w małych grupach w poszukiwaniu pożywienia, nie różniąc się w tym zbytnio od innych dzikich zwierząt. Jeśli religia istniała w czasach, gdy społeczności ludzkie tworzyły grupy liczące od dwudziestu do pięćdziesięciu członków, których możliwości techniczne sprowadzały się do użycia kijów i zaostrzonych kamieni, to fundamentalne aspekty religii muszą należeć do absolutnie podstawowych potrzeb i zachowań człowieka (Stark, Bainbridge 2012: 122).

Religijność, sacrum, transcendencja, rzeczywistość ponadnaturalna oraz wszystko to, co z pozycji empirycznej wykracza poza doświadczenie zmysłowo-fizyczne, zajmowały i zajmują umysły socjologów, co świadczy o tym, że interesują one nie tylko samych badanych, ale także badaczy społecznych. Nawet jeśli wielu współczesnych socjologów i innych badaczy postuluje pośrednio i bezpośrednio to, co lapidarnie ujął Michel Maffesoli: „Zdecydowanie pora już wysłać na urlop wszelką transcendencję!” (Maffesoli 2012: 14). W tej kwestii można wnioskować z dużą dozą pewności, że perspektywa socjologii refleksyjnej jest dla niniejszych analiz wyjątkowo odpowiednia. Rezygnacja z dualizmu metodologicznego, ale przede wszystkim egzystencjalnego, jaka miałyby być głównym

jej przesłaniem, potwierdza, że badacz i badany nie stanowią dwóch rozbieżnych i odmiennych światów, lecz są zespoleni w podobnych, wręcz identycznych doświadczeniach (Gouldner 2010: 470–475). Dotyczy to z oczywistych powodów badaczy, którzy osobiście identyfikują się „pozanaukowo” z egzystencją otwartą na transcendencję.

Deklaracja o neutralności religijnej, o wolności od wartościowania opartej na przesłankach religijnych i aksjologicznych, nie daje możliwości zweryfikowania „metabadaczom” postaw badaczy, będących z kolei przedstawicielami dualizmu metodologicznego, w kwestii dotyczącej religijności jako przedmiotu badania naukowego. Wystarczy sięgnąć zarówno do klasycznych, jak i współczesnych koncepcji teoretycznych, reprezentowanych przez poszczególnych ich twórców i przedstawicieli, by się o tym przekonać. Ponadto sprowadzenie religijności do zjawiska czysto społecznego lub psychologicznego będzie – zwłaszcza według niektórych znaczących dla rozwoju dyscypliny badaczy (zob. Wach 1961) – błędem, a przynajmniej zawężeniem metodologiczno-hermeneutycznym. Nie oznacza to jednak, że zajmowanie się badaniem religijności w kategoriach zjawiska społecznego – czy lepiej – skutków społecznych, jakie religijność implikuje, będzie niepoprawne. Często stosowaną praktyką w badaniu religii jest przecież odnoszenie jej do jakiegoś innego zjawiska społecznego bądź zasady społecznej, np. do zasady merytokracji (White 2008: 18). Warto zaznaczyć, że w analizie badawczej poświęconej religii niezwykle istotne jest precyzyjne dookreślenie, co zamierzamy badać i czym jest taka perspektywa badawcza motywowana. Wszak jest to istotą działania socjologicznego, by zajmować się określonym, nierzadko wycinkowym jedynie fragmentem zjawiska społecznego.

Można by założyć, że jeśli podkreśla się jedynie indywidualny wymiar religijności, bez wskazanych wyżej „metodologicznych doprecyzowań”, wpada się w psychologizującą jedynie ścieżkę interpretacyjną, podczas gdy uznanie religijności jako *j e d y n i e* fenomenu społecznego, spowodowałoby podążanie zawężoną socjologizującą trajektorią badawczą. I kiedy religię identyfikuje się jedynie z siatką struktur cywilnych, staje się ona – w tym mniemaniu – rzeczywistością ideologiczną (Sironi 1999: 94). W niniejszych analizach uwzględnia się obie perspektywy, z tym jednak założeniem, że są one cenne, komplementarne, lecz nie wyczerpują analizy problemu.

3. Religia jako fenomen jednostkowo-społeczny w ujęciu socjologicznym

Włoski socjolog Luciano Gallino podkreśla, że różnorodność i złożoność przedmiotu badań nad religią stawia przed socjologią trudne zadanie. Warto podkreślić, że socjologiczny opis fenomenu religijnego jest zgoła odmienny od jakiegokolwiek innego, zwłaszcza teologicznego, konfesyjnego. Dyskusyjne

jest stwierdzenie, że we wszystkich religiach wskazuje się na istnienie porządku nadprzyrodzonego, który nie jest dostępny powszechnie, a który może być osiągalny jedynie indywidualnie poprzez doświadczenie dostępne osobie wierzącej¹. Można by stwierdzić, że w takiej perspektywie religijność cechująca się zindywidualizowanym (wtajemniczonym) dostępem do przestrzeni transcendentnej, boskiej, będzie zawierała – we właściwym tego słowa znaczeniu – doświadczenie religijne, czego nie można powiedzieć o wymiarze społecznym, powszechnym, wspólnym religijności. Oczywiście historia rozwoju religii i jej aktualne manifestacje pokazują różnorodność tego spojrzenia. Obok istniejącego przekonania o tym, że aby uzyskać jakiś wyjątkowy stan łaski, naznaczenie rytsem transcendentnym, potrzebne są środki nadzwyczajne, ponadnaturalne (sakramentalne, magiczne). Max Weber wskazywał jednak, że w niektórych odmianach i obszarach życia religijnego takie przekonanie było niewystarczające. Religia „wewnątrzświatowa” i asceza „[...] w nim i przy jego uregulowaniach” (Weber 2010: 111) stają się źródłem uzyskiwania „gratyfikacji religijnej” i szczególnego błogosławieństwa.

Badania przeprowadzone przez socjologów wielokrotnie podkreślają, że przeżycia religijne, choć cechuje je wysoce zindywidualizowane zachowanie jednostki, stają się takie ze względu na presję i na wymogi, jakie narzuca jednostce wspólnota, instytucja. Można myśleć w tej kwestii jeszcze w szerszych kategoriach, wskazując na fakt, że tak jak żyje i funkcjonuje społeczeństwo, tak również wierzy osoba religijna we współczesnym świecie. Przykładem może być choćby wniosek, jaki wysuwa na podstawie wieloletniej obserwacji i analizy ba-

¹ Przytoczona zostaje w sposób dosłowny definicja–opis religii autorstwa Luciano Gallino, również w tym celu, aby wskazać, jak niejednoznaczne może być określenie przedmiotu religii: „[...] in tutte le R. dalle più semplici alle più complesse, è insita la rappresentazione di un ordine extra-sensoriale o sovranaturale di esseri, di potenze e di valori ultimi inattingibili all’esperienza comune, ma che il credente può attingere per il tramite d’un addestramento specifico e di processi interiori ed eteriori appropriate, in momenti e situazioni stabili” (Gallino 1993: 541); według powyższego opisu, dostęp, dojście i osiągnięcie rzeczywistości nadprzyrodzonej nie jest i nie może być doświadczeniem wspólnym, powszechnym – taka perspektywa przeciwstawia się np. koncepcji chrześcijańskiej religijności, która z natury jest powszechna i dostępna dla każdego, oczywiście przy założeniu, że spełnia się określone warunki, przygotowuje odpowiednią zewnętrzną i wewnętrzną dyspozycję; poza tym, doświadczenie udzielania się rzeczywistości nadprzyrodzonej – wedle opisu pochodzącego od włoskiego badacza – odbywa się jedynie w momentach i sytuacjach specyficznych; można by polemizować i z tym stwierdzeniem, ponieważ udzielanie się Boga jako przedmiotu doświadczenia religijnego może dokonywać się w każdym czasie (biblijne *Dzieje Apostolskie* zawierają treść definiującą obecność Boga – w Nim wierzący porusza się, tkwi w Nim, żyje w Nim); z drugiej jednak strony są religijnie wydzielone i wystosowane uprzywilejowane sytuacje udzielania się rzeczywistości nadprzyrodzonej, które można określić jako „nadzwyczajne” i które także domagają się (są warunkiem jej zaistnienia) specyficznej dyspozycji wierzącego, np. tzw. stan łaski uświęcającej, który upoważnia do przyjmowania Komunii świętej.

dawczej Janusz Mariański, że współcześnie religia nie uzasadnia, tak jak dawniej, postępowania moralnego. Moralność jednostki nie jest budowana i wspierana siłą argumentacji religijnej (Mariański 2013c: 53). Czasy dawniejsze charakteryzowała zgoda odmienna optyka synchronizacji pomiędzy tym, co było wyznacznikiem moralności i zasad właściwego postępowania, a ich odbiorcami – jednostkami i zbiorowościami (Berger 1983: 383). Jeśli świat przypomina rynek z ogólnodostępną ofertą wielorakich towarów, tak również oferta religijna jest traktowana przez jednostki „rynkowo”. Co to oznacza? Z odpowiedzią przychodzi kolejny raz konstatacja wspomnianego socjologa religii: „Współczesny człowiek działa jednak w warunkach wyboru, w społeczeństwie pluralistycznym, konsumuje on różne towary i ta mentalność konsumentka zaczyna wdziierać się również do sfery religijnej” (Mariański 2013b: 342).

Doświadczenie religijne może być zarówno „odtworzone” (jest to widoczne szczególnie w religii rzymskokatolickiej z nawrotem i realizacją jej kalendarza liturgicznego), jak i „tworzone” (nowość przeżyć religijnych, nowe inicjatywy wspólnotowe, wzrost intensywności przeżyć religijnych). Religijność, którą chcemy widzieć zarówno jednostkowo, jak i wspólnotowo – jak każde zjawisko diagnozowane i opisywane w socjologicznym oglądzie – zachodzi w czasie, który biegnie od przeszłości ku przyszłości.

W teoretycznym modelu elementarnych właściwości religijnych amerykańscy socjologowie R. Stark i W. S. Bainbridge wprowadzają wiele aksjomatów, wśród których pierwszy wskazuje na przeszłość i przyszłość w działaniu i postrzeganiu ludzkim (Stark, Bainbridge 2012: 124). To, co charakteryzuje ludzką egzystencję odnosi się także do doświadczenia religijnego: na religijną przeszłość jednostkowo-społeczną składa się całość okoliczności, dających się poznać, lecz niepodlegających już oddziaływaniu, natomiast w przypadku religijnej przyszłości sytuacja jest odwrotna. Czy zatem fenomen religijności postrzegany komplementarnie² może być analizowany badawczo oraz czy może być jednocześnie kształtowany i modyfikowany?

Wydaje się logiczne, że analiza może zachodzić w przypadku i kontekście historycznym, minionym, natomiast oddziaływanie na religię – co nie jest już raczej domeną socjologicznych poczynąń – może kształtować jej jakość, strukturę oraz siłę wpływania na jednostkę i wspólnoty. Jakkolwiek te czynności wydają się dość znacząco ograniczone choćby ze względu na krzyżowanie się w każdej

² Według Jonathan H. Turnera, religia rozumiana jako struktury kształtujące określone wartości i wierzenia, może zarówno integrować, jak i rozbijać społeczeństwo, może uwalniać ludzi od lęków, niepokojów i obaw, ale może je także podsycać; na tej podstawie ową komplementarność należy rozumieć jako cechę określającą złożoność zjawiska, lecz nie jako próbę stworzenia jednorodnego modelu społecznego, który chciałoby się wdrożyć, zwłaszcza w działaniach tych, którzy czują odpowiedzialność za rozwijanie ducha religijnego w sobie oraz w innych (por. Turner 1998: 173).

formie działań jednostkowo-społecznych zarówno siły determinizmu „zewnętrznego”, jak i nieprzewidywalności „wewnętrznej”.

Sięgając z kolei do klasyków myśli socjologicznej, można wskazać na specyficzne *exemplum* – przebieg żałoby w dawnych społecznościach tradycyjnych, o jakim pisał É. Durkheim. Uzmysławia ono, ile konkretnych elementów zachowań jednostki było efektem wewnętrznego i naturalnego przekonania (potrzeby), a ile z nich było wynikiem oddziaływania wspólnoty, kierującej się także solidnie usankcjonowaną tradycją. Samo zachowanie jednostki względem innych cechowała skrajna ambiwalencja (łączenie przytulania się z biciem, szarpaniem, krzykami, przypalaniem) (Durkheim 2010: 335–350).

W kontekście procesu tzw. alternacji Peter L. Berger i Thomas Luckmann wskazują na drugi istotny element wskazujący na łączność osobistego, zindywidualizowanego zachowania religijnego z działaniem wspólnoty. Otóż nawrócenie człowieka i uwiarygodnienie tego procesu dokonuje się we wspólnocie i przez wspólnotę.

Doświadczyć nawrócenia to jeszcze nic wielkiego. Istotę stanowi dopiero trwałość nawrócenia i poczucie, że jest ono w pełni uznane. Ale do tego potrzeba jest wspólnota religijna, która zapewnia nowemu światu nieodzowną strukturę uwiarygodnienia (Berger, Luckmann 2010: 230).

Współcześni socjologowie religii – ze szczególnym wskazaniem na Janusza Mariańskiego – przypatrują się z uwagą aktualnym trendom, jakie dzieją się w warstwie życia religijnego. Jednym z bardziej charakterystycznych symptomów, zwiastujących przeobrażanie się tożsamości osoby religijnej, jest zjawisko tzw. „transcendentnej bezdomności”. Jest ona efektem rozbieżności, jaka dotknęła doświadczenie religijne jednostki, która nie opiera się już na wspólnocie, lecz musi podejmować trud indywidualnego wyboru spośród wielu propozycji będących złożonością komponentów społeczności spluralizowanej (Mariański 2010: 178). Problem ten, dotyczący religii, sytuje się w kontekście o wiele szerszej perspektywy, jaką jest współczesne społeczeństwo. Jednostka religijna jest niejako skazana na tzw. *bricolage* (majsterkowanie) religijne (Mariański 2013c: 179–180), choć ma poczucie, że czyni to wyjątkowo osobiście i w poczuciu całkowitej wolności.

Jean-Claude Kaufmann przedstawia analogiczny proces w szerszej skali, usadawiając w niej „jednostkę demokratyczną”, która zmuszona jest dokonywać wyborów. I tak: „wybiera swoją prawdę”, „wybiera swoją etykę”, „wybiera swoje więzi społeczne” oraz „wybiera swoją tożsamość” (Kaufmann 2004: 228–234). W takiej perspektywie jest społeczeństwo, które z jednej strony stanowi przestrzeń możliwości, z drugiej – przedstawia się także jako organizm będący poza jednostką, obcy jej, który jeśli nie podjąć wysiłku wyselekcjonowania z niego tego, co dla jednostki ważne, może wydawać się niesprzyjający w procesie jej spełniania (Eliasz 2008: 151).

4. Opozycja zindywidualizowania i wspólnotowości religijnej, która staje się komplementarną jednością

W myśleniu socjologicznym opozycja pomiędzy indywidualizmem i wspólnotowością (lub jak chcą niektórzy: kolektywizmem) jest jednym z bardziej uporczywie powracających tematów–dylematów (S z a c k i 2005: 84). Myśl naukowa zderza się, a czasem zbiega z doświadczeniem i myśleniem potocznym. Sprawa staje się jeszcze bardziej intrygująca przez fakt, że dylemat ten zyskuje na sile wtedy, kiedy jednostki doświadczają swoistego osamotnienia, pozostawienia samym sobie, a codzienny wysiłek rozumienia i przetwarzania własnej egzystencji i otaczającego je świata uwarunkowany jest przede wszystkim własnym wysiłkiem (F r o m m 1970: 73).

Zajmowanie się religią i moralnością z perspektywy socjologicznej nie spotało się (i słusznie), jak dotychczas, z jednoznacznym rozstrzygnięciem tego, czy są one fenomenem o wymiarze jedynie indywidualnym lub czy tylko i wyłącznie wspólnotowym. Trudno także rozstrzygnąć z pełną zasadnością, czy socjolog badający zjawiska religijne powinien pozostawać na ich uboczu, czy jednak dać się „wciągnąć” w ich morfologię. Te krzyżujące się wymiary nierozstrzygniętych dylematów poddają się jednak próbie wnioskowania, że fenomen religijny jest zjawiskiem jednostkowo-wspólnotowym, a od samego badacza będzie zależało, czy zachowa neutralność badawczą, pozostając jednocześnie wierny własnemu przekonaniu religijnemu. A w przypadku, kiedy cechuje go brak konfesyjności i ureligijnienia wewnętrznego, czy jednak powstrzyma się od nieobiektywnej oceny piętnującej indywidualizm, wspólnotowość religijną czy sam fenomen religijny jako taki.

Gdy socjolog zajmie się obserwacją i opisem fenomenu religijnego, czyniąc to „zewnątrznie”, czy nie powinien być osądzony przez gorliwych i wrażliwych piewców religijności jako „[...] wyzbyty zmysłu moralnego, tak samo jak medyk przeprowadzający sekcję zwłok uchodzi potocznie za człowieka pozbawionego normalnej wrażliwości” (D u r k h e i m 2011b: 62) – o czym przekonywał sugestywnie znawca tematu É. Durkheim. Tenże klasyk socjologii wnioskuję ponadto, że aby wyrobić sobie pojęcie o tym, czym jest religia, można tego dokonać na podstawie tej samej zasady, na której opierał swoją analizę problemu przestępczości (D u r k h e i m 2011a: 215).

Badacz opisujący religię i religijność zarówno jako fenomeny postaw zindywidualizowanych, jak i wspólnotowych, a tym bardziej w połączeniu obu wymiarów, może wnieść bardzo wiele w obszar wiedzy osób, które religijność rozumieją, ponieważ jej doświadczają, co też dokonuje się w sposób wyjątkowo uwewnętrzniony. Dla samego badacza będzie więc cenną wiedzą doświadczenie gorliwego wyznawcy religijnego, wyposażonego w bogate doświadczenia przeżyciowe – dokonujące się zarówno indywidualistycznie, jak i wspólnotowo

– umożliwiające lepszą i bardziej wiarygodną heurystę. Innymi słowy: nikt nie traci, wszyscy zyskują. Warunkiem i czynnikiem dyscyplinującym obie strony musi być jednak uczciwość, autentyczność i obiektywność ekspresji w doświadczeniu przeżyciowym, jak również w badawczej analizie (zbliżenie ku cennym wnioskowi wypracowanym w ramach socjologii refleksyjnej, zwłaszcza jej koncepcji monizmu metodologicznego przekładającego się także na indywidualno-społeczny wymiar religijności).

Określenie relacji pomiędzy wyznaczaniem tego, czym jest religijność indywidualna, a czym religijność systemu jako całości – jak zauważa Roland Robertson w odniesieniu do poglądów G. Lenskiego i Ch. Y. Glocka – nie jest problemem banalnym. Efektem takiej trudności jest znacząca przewaga określania tego, czym jest religijność indywidualna, oraz zajmowania się taką perspektywą z pominięciem lub niewielkim zainteresowaniem religijnością systemu (Robertson 2012: 191; Glock, Stark 1965).

Religijność indywidualna i religijność systemu to mimo wszystko bardziej problem badawczy niż dylemat jednostki lub jakiejś grupy społecznej³. Jakkolwiek w jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z różnymi wymiarami, konstelacjami i możliwościami tworzenia struktury mechanizmu religijnego. Jednostka religijna poszukująca bodźców dla budowania i przeżywania własnej religijności może tego dokonywać w różnoraki sposób. Może – w nastawieniu czysto indywidualistycznym – budować swoją religijność w wertykalnym kontakcie z przedmiotem ukierunkowania religijnego. Będzie kontaktowała się z wymiarem

³ Podstawowym problemem, wynikającym z nadmiernie mechanicznego i jedynie empirycznego badania religijności jednostek społeczeństwa jest założenie i jednocześnie wnioskowanie dotyczące tzw. tezy agregacyjnej. Zarzuty wobec niej kierowane wyrażają się w tym, że jeśli założymy, że w społeczeństwie typu A jest więcej jednostek religijnych niż w społeczeństwie typu B, to nie oznacza, że w każdym takim przypadku społeczeństwo A jest bardziej religijne od społeczeństwa B oraz od każdego innego, które legitymuje się mniejszą liczbą jednostek zaangażowanych religijnie. Angielski socjolog stara się taką tezę uzasadnić i czyni to podając przynajmniej kilka istotnych argumentów oraz wnioskując, w jaki sposób należałoby ją zmodyfikować – co by oznaczało, że należy odrzucić tezę agregacyjną w jej klasycznym rozumieniu: „Po pierwsze, być może większa liczba religijnie zaangażowanych ludzi w społeczeństwie A jest uważana za takich przez dominującą antyreligijną mniejszość. Zaś fakt dominacji mniejszości oznacza, że funkcjonowanie społeczeństwa nie opiera się na zasadach religijnych. Po drugie, może się zdarzyć, że w społeczeństwie A istnieje pewna ilość różnych tradycji religijnych, które zostały zmuszone do wzajemnego porozumienia, oznaczającego wyeliminowanie «czynnika religijnego» z życia publicznego. Po trzecie, może zdarzyć się w społeczeństwie A również sytuacja, że względnie wysoki poziom zagregowanej religijności stanowi odpowiedź na sekularyzację głównych sektorów życia społecznego. Kiedy twierdzi się, że można uzyskać obraz religijności społeczeństwa na drodze sumowania religijności jednostek, czy oznacza to, że należy zsumować «globalną» religijność poszczególnych jednostek, aby sformułować tezę w rodzaju: w społeczeństwie A jest 66% wierzących, podczas gdy w społeczeństwie B jest ich tylko 23%? Czy też przyjmując stanowisko agregacyjne – uznaje się zarazem, że istotną kwestią, którą należałoby brać pod uwagę, byłaby raczej *intensywność* religijności, a w takim przypadku nawet niewielka liczba intensywnie religijnych jednostek czyniłaby system bardziej religijnym” (Robertson 2012: 195–196).

transcendentnym bezpośrednio bądź za pośrednictwem środków, które wzmacniają jej więź z elementem kultu religijnego. Będzie to sytuacja, kiedy ewentualny wymiar horyzontalny – wspólnota, instytucja, Kościół – zostaną potraktowane przez jednostkę bardziej instrumentalnie niż teleologicznie. Wspomniane formy pośrednictwa nie będą stanowiły dla niej celu samego w sobie na drodze doświadczenia religijnego. W takiej sytuacji aspekt społeczny religijności zostaje uprzedmiotowiony, zinstrumentalizowany lub zarzucony.

Kiedy wspólnota, instytucja, Kościół stanowią podstawę, a nawet priorytet doświadczenia religijnego jednostki, można mówić o społecznym wymiarze doświadczenia religijnego, gdzie jednostce zależy przede wszystkim na samej przynależności do strukturalnych reprezentacji religijnych i z tego powodu doświadcza wewnętrznej satysfakcji. W takiej sytuacji doświadczenie wertykalne wydaje się drugorzędne. Roland Robertson przedstawił ów problem szerzej, posługując się schematem orientacji aktywności religijnej, gdzie wyznacznikami są aspekty kulturowy i społeczny oraz postawy autoteliczna i instrumentalna. Za najbardziej autentyczny typ uczestnictwa uznał aspekt zbieżności kulturowo-autotelicznej, a na drugim biegunie – jako najmniej autentyczny – typ uczestnictwa społeczno-instrumentalnego (R o b e r t s o n 2012: 194–195).

Interesująco przedstawia się natomiast myśl Talcotta Parsonsa, który w rozdziale *Główne punkty odniesienia i strukturalne komponenty systemu społecznego* swojego monumentalnego dzieła przekonuje o pozytywnej zbieżności systemu i elementów systemu w kontekście solidarności zbiorowej. Wydaje się, że dla niniejszych rozważań dotyczących problemu religijności zindywidualizowanej i wspólnotowej pogląd T. Parsonsa wyjaśnia ów dylemat. Amerykański socjolog przekonuje:

Należy z **największym naciskiem** powiedzieć, że uczestnictwo w solidarnej zbiorowości nie wykazuje generalnej tendencji do zakłócania realizacji przez indywidua ich prywatnych celów, jednak bez przywiązania do wspólnych, konstytutywnych wartości, zbiorowość zaczyna zanikać. Jeśli natomiast istnieje takie przywiązanie, to istnieje też przestrzeń do zaspokajania prywatnych interesów (P a r s o n s 2009: 36).

Czy religijność zindywidualizowana jest brakiem świadomości i takiej wiedzy, że uczestnictwo we wspólnotowym doświadczeniu religijnym nie niszczy i nie ogranicza osobistego jej przeżywania? Myśląc o indywidualnym doświadczeniu religijności w kategoriach „zaspokajania prywatnych interesów”, można by więc ocenić jakość wymiarów religijnych człowieka w jakości i intensywności zaangażowania we wspólnotę religijną. A z drugiej strony – jakość wspólnoty religijnej można by mierzyć także tym, w jaki sposób i co dokładnie oferuje swoim członkom, tak aby zarówno doświadczenie religijne osobiste i wewnętrzne, jak i zaangażowanie w obecność i kształtowanie wspólnoty, były dwiema współbrzmiącymi i integralnymi wymiarami religijności jednostki. Wspólnota jest nie tylko nośnikiem wartości religijnych, bankiem treści religijnych, gwarantem jakości

i stróżem poprawności przeżycia religijnego, ale czymś, co w języku teologicznym jest określane jako „pośrednictwo”.

Dokument doktrynalny Kościoła katolickiego, *Lumen fidei* (*Światło wiary*), określa zasadę pośrednictwa, którą można odnieść zarówno do wymiaru czysto nadprzyrodzonego (święci), jak i instytucjonalnego (Kościół). Papież Franciszek nawiązuje najpierw do wypowiedzi Jeana-Jacques’a Rousseau, który ubolewał nad faktem, że jego możliwy kontakt z Bogiem zapośredniczony jest przez Mojżesza i przez wielu innych ludzi, by następnie stwierdzić:

Biorąc za punkt wyjścia indywidualistyczną i ograniczoną koncepcję poznania, nie można zrozumieć sensu pośrednictwa, tej zdolności uczestniczenia w wizji drugiego człowieka, dzielenia się poznaniem, będącym poznaniem właściwym miłości (F r a n c i s z e k, papież 2013: 4).

Z socjologicznego punktu widzenia pośrednictwo w doświadczeniu religijnym może być rozpatrywane wielowymiarowo. Można wskazywać na zakres i siłę oddziaływania pośrednictwa na jednostkę, wskazując na jej – mimo wszystko – autonomię w sposobie przeżywania własnej wiary. Można także analizować nadmierną siłę oddziaływania instytucjonalnego, moralnego i doktrynalnego „religijnych pośredników” na doświadczenie religijne jednostki. Zatem socjologiczna obserwacja dostarcza informacji, które wskazują zarówno na egzogenną siłę wpływu instytucji (wspólnoty, Kościoła) na jednostkę, jak i endogenną siłę i zdolność do asymilacji, przetwarzania i percepcji bodźców egzogennych przez jednostkę aktywną religijnie (zewnętrznie – społecznie i wewnętrznie – przeżyciowo).

Warto podkreślić, że zbieżność oddziaływania społecznego, instytucjonalnego, wspólnotowego oraz percepcja tego oddziaływania w wymiarze indywidualnym – by mogły być rozpatrywane i oceniane pozytywnie – muszą lokować się we właściwej przestrzeni i granicach ich wzajemnej relacji. Izolacja jednostkowa lub zawłaszczenie instytucjonalne są dwoma biegunami, które w obszarze doświadczenia religijnego wymykają się komplementarności, przyjmując pozycje antagonistyczne lub wchodząc w zakres wypaczenia doświadczenia prawdziwie religijnego.

5. Zakończenie

Fenomen religijny może być rozpatrywany w kategoriach doświadczenia subiektywnego, indywidualnego, wewnętrznie przeżyciowego. Można również uwypuklać wspólnotowość jako jego podstawową cechę. Obie perspektywy mają swoje uzasadnienie. Ono z kolei może przebiegać w oddzieleniu jednego od drugiego bądź w umiejętnie realizowanej komparacji. Wydaje się, że wszystkie trzy możliwości są uzasadnione. Znaczący, a w ocenie niektórych imponujący, wydaje

się wkład badaczy (socjologów religii) w dyscyplinę socjologiczną jako taką. Wynika to choćby z tego, że każda jednostka lub wspólnota religijna posiadają swoje własne doświadczenia religijne, nawet jeśli będą one powtarzalne i dokonujące się w powielanych i odtwarzanych kontekstach społeczno-przestrzennych. Religia jest zatem fenomenem społecznym ułożonym historycznie. Posiada swoje genetyczne uwarunkowania nie tylko w obszarze jakiegoś objawienia, przyczynowego impulsu dla jej powstania i rozszerzania się. Religijność jest więc zjawiskiem także społecznym. Nie sposób oderwać jej istnienia, a tym bardziej nie sposób pominąć w procesach badawczych, jakim jest poddawana, różnych aspektów społecznych, które ją określają, determinują, wyjaśniają.

Każda religia posiada swoje charakterystyczne prawidła, gwarantujące i legitymizujące dostęp do dóbr, wynikających z przynależności do niej. Wysiłek jednostkowy oraz oferta wspólnoty, w której przebiega proces doświadczenia religijnego, są zwornikiem i gwarantem otrzymania tego, czego wyznawca danej religii poszukuje i czego oczekuje.

Zindywidualizowana morfologia doświadczenia religijnego jest istotnie determinowana podłożem i presją oddziaływania na jednostkę sił wspólnoty religijnej. Determinanta ta ewoluuje historycznie. Współcześnie obserwuje się oddzielenie instytucjonalnego wywierania wpływu na jednostkę, która poszukuje doznań o charakterze religijnym. Wiąże się z tym także separacja kształtowania się przeżycia religijnego, wiary od tego, co jest moralnością.

Inne zjawisko, które wspomnianemu towarzyszy, to indywidualizacja wyborów dokonywanych przez jednostki w kwestii treści wiary religijnej. Dodatkowo, jako swego rodzaju konsekwencja tego procesu, religia traci istotny wpływ na kształtowanie się moralności, zwłaszcza jednostkowej. Nie traci jednak na sile zjawisko konieczności uwiarygodnienia procesu chęci przystąpienia i rekrutacji do wspólnoty religijnej oraz uwiarygodnienia tego, co nazywane jest nawróceniem, w przypadku, kiedy dana jednostka doświadczyła tego procesu.

Obserwacja socjologiczna oraz próby empatycznego zbliżenia się zarówno do osób przeżywających swoje doświadczenia religijne, jak i wejście w religijny kontekst kulturowo-społeczny, pozwalają na konstatację, że istnieje jednostkowo-wspólnotowy wymiar tego fenomenu. Jednostka religijna potrzebuje mimo wszystko wspólnoty religijnej. Badania socjologiczne dostarczają równych treści potwierdzających sposoby i motywy realizacji tej potrzeby. Bywają one czysto instrumentalne. Mają również charakter wyłącznie autoteliczny.

Wspólnota religijna stanowi element pośredniczący i uwierzytelniający jednostkowy sposób przeżywania wiary. Jest także żywotnym argumentem potwierdzającym komplementarne zespalandie się obu wymiarów rzeczywistości religijnej. Izolacja jednostkowa oraz zawłaszczenie instytucjonalno-wspólnotowe byłyby dwiema manifestacjami–elementami struktury rzeczywistości religijnej, które stanowią przeciwny biegun względem możliwej i pozytywnej komplementarności zindywidualizowania i wspólnotowości.

Bibliografia

- Barthes R. (2012), *Światło obrazu. Uwagi o fotografii (fragmenty)*, [w:] M. Bogunia-Borowska, P. Sztopka (red.), *Fotospołeczeństwo. Antologia tekstów z socjologii wizualnej*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 405–420.
- Beckford J. (2006), *Teoria społeczna a religia*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Berger P. L. (1983), *Sekularyzacja a problem wiarygodności religii*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków, s. 374–385.
- Berger P. L., Luckmann T. (2010), *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Carrier H. (1997), *Dizionario della cultura. Per l'analisi culturale e l'inculturazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Dilthey W. (2008), *Rozumienie*, [w:] P. Śpiewak (red.), *Klasyczne teorie socjologiczne. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 97–123.
- Durkheim É. (2010), *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Durkheim É. (2011a), *O podziale pracy społecznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Durkheim É. (2011b), *Zasady metody socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Elias N. (2008), *Społeczeństwo jednostek*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Franciszek (papież) (2013), *Lumen fidei. Światło wiary*, „Gość Niedzielny”, (dodatek), Katolicka Agencja Informacyjna, 14 lipca.
- Fromm E. (1970), *Ucieczka od wolności*, Czytelnik, Warszawa.
- Gallino L. (1993), *Sociologia della religione*, [w:] L. Gallino (ed.), *Dizionario di Sociologia*, TEA. I dizionari UTET, Milano, s. 541–551.
- Giddens A. (2004), *Socjologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Glock Ch. Y., Stark R. (1965), *Religion and Society in Tension*, Rand McNally, Chicago.
- Gouldner A. W. (2010), *Kryzys zachodniej socjologii*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Kaufmann J.-C. (2004), *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Maffesoli M. (2012), *Rytm życia*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Mariański J. (2010), *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Mariański J. (2013a), *Bricolage*, [w:] M. Marczewski (red.), *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, Polihymnia, Lublin, s. 179–180.
- Mariański J. (2013b), *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Mariański J. (2013c), *Wartości i normy moralne w świadomości katolików Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej*, [w:] E. Jarmoch, W. Zdaniewicz (red.), *Postawy religijno-społeczne mieszkańców Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej*, Wydawnictwo Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej, Warszawa – Zielona Góra, s. 52–84.
- Parsons T. (2009), *System społeczny*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Pawluczuk W. (2000), *Religia*, [w:] W. Kwaśniewicz i in. (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. 3, O-R, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 288–294.
- Prüfer P. (2011), *Katolicka nauka społeczna a socjologia. Interdyscyplinarne sprzężenie*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra.
- Prüfer P. (2013), *Wyobrażenia, terapia, społeczeństwo. Analiza socjologiczno-etyczna*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Robertson R. (2012), *Główne zagadnienia analizy religii*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 176–206.

- Sirboni S. (1999), *La religione a scuola e il rispetto delle coscienze*, [w:] E. Brovedani (ed.), *La morale sociale. Riposta alle domande più provocatorie*, Edizioni San Paolo, Milano, s. 94–97.
- Stark R., Bainbridge W. B. (2012), *Zaangażowanie religijne – ogólny zarys teorii*, [przeł. T. Kunz], [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków, s. 122–150.
- Szacki J. (2004), *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Szacki J. (2005), *Indywidualizm i kolektywizm*, [w:] W. Kwaśniewicz i in. (red.), *Encyklopedia socjologii*, Suplement, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 84–91.
- Sztompka P. (2013), *Socjologia. Analiza społeczeństwa. Nowe poszerzone wydanie*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Tönnies F. (2008), *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Turner J. H. (1998), *Socjologia. Koncepcje i ich zastosowanie*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Wach J. (1961), *Socjologia religii*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa.
- Weber M. (2010), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu. Protestantzkie sekty a duch kapitalizmu*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- White S. (2008), *Równość*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.

Paweł Prüfer

COMMUNITY RELIGION AND INDIVIDUALISTIC RELIGIOUSNESS – ANTAGONISM OR A COMPLEMENTARY APPROACH?

Summary. The paper comprises a theoretical outline of the concept of individuality and community in relation to religion as such. With regard to classical and contemporary sociology and, in particular, to the sociology of religion, it depicts religious reality and individual-social activity undertaken for religious motives in an individual and social dimension. An important methodological and epistemological key to the analysis is the perception of sociology in the dimension of its *reflectiveness*. Religion and religiousness as well as a sociologist's approach to these dimensions of transcendent reality from an individually-socially expressed perspective refers in part to the idea of reflective sociology. The paper points to how the individual and social needs to express a religious need merge and exclude one another. Religion is a reflection of the natural need of self-determination (even if it refers to a higher authority of religious nature) as well as of the need to undertake activity based on the experience of community. In both cases there is a reference to transcendence. The goal of the paper is to delineate a horizon and an idea emerging in its background that community and individuality, despite the difficulty regarding their correlation, complement two realities of religious life rather than comprising two coexistent antagonised worlds. The analysis focuses primarily on the perception of this complementarity within the experience and expression-related forms of identity and modes of expression that constitute and are displayed by an individual and to a lesser extent on the beliefs and forms expressed by social groups and communities.

Keywords: religion, community, individualisation, reflexivity.