

Daniel H. Krymkowski
Luther H. Martin
University of Vermont

RELIGIA JAKO ZMIENNA NIEZALEŻNA: REWIZJA HIPOTEZY WEBERA*

Empiryczne studia opierają się na założeniu, że „religijność”, jako zmienna wyjaśniająca — jest przyczyną analizowanych zjawisk — jednakże autorzy tych studiów nie eksplikują teoretycznych argumentów, które by to założenie uzasadniały. Staramy się tu wykazać, że w większości tego rodzaju przedsięwzięć warunki wnioskowania przyczynowego nie są spełnione. Co więcej, Max Weber, do którego socjologowie religii często się odwołują, jeśli już nawiązują do teorii, bądź nie traktował religijności jako zmiennej wyjaśniającej, bądź też, w najlepszym razie, wypowiadał się w tej kwestii bardzo niejednoznacznie. W naszym przekonaniu, ostatnio podejmowane badania w ramach psychologii poznawczej, wydają się stwarzać pewną podstawę dalszych studiów nad społecznym znaczeniem religijności.

Prace Maxa Webera w dalszym ciągu stanowią, obok analiz Marksa i Durkheima, jedną z trzech osi teoretycznego modelu w studiach nad religią, które prowadzi się w naukach społecznych. O ile dla autorów odwołujących się do tradycji marksowskiej religia jest zmienną zależną, o tyle większość współczesnych socjologów, zwłaszcza amerykańskich, traktuje religię jako zmienną wyjaśniającą, chociaż nie jest to poparte odwołaniem się do argumentów teoretycznych. Innymi słowy, przekonania religijne, jak i praktyki z nimi związane rozpatrywane są, zwłaszcza w analizach ilościowych, jako czynnik kształtujący w znacznym stopniu stosunki między ludźmi i kulturę¹. Jeśli wskazuje się na jakieś teoretyczne przesłanki ujmowania religii jako przyczyny wyjaśnianych zjawisk, to są nimi prace Webera, zwłaszcza te dotyczące wpływu religii na zachowania ekonomiczne (Weber 1958: 90). Na przykład, Gerhard Lenski w swym często cytowanym studium „Wpływ religii na politykę, gospodarkę i życie rodzinne”, będącej próbą uaktualnienia i potwierdzenia hipotezy weberowskiej, ujmuje ją w kategoriach związku przyczynowe-

* Wcześniejsza wersja tego artykułu została przedstawiona na konferencji zorganizowanej przez Society for the Scientific Study of Religion (SSSR) w St. Louis w listopadzie 1995 r. Była też tematem dyskusji panelowej SSSR w Nashville w listopadzie 1996 r. Obydwaj autorzy mają jednakowy wkład w przygotowaniu niniejszego tekstu. E-mail: Daniel.Krymkowski@uvm.edu.

¹ Analizy Durkheima są pod tym względem równie niejednoznaczne, jak prace Webera. Religia może być traktowana w jego ujęciu jako uzewnętrznienie struktur społecznych i procesów, w ślad za „redukcjonistyczną” tradycją Marksa. Zarazem jednak, w swym słynnym studium o samobójstwie sytuuje on religię po stronie przyczyn.

go pomiędzy etyką protestancką a ekonomiką, w kontekście współczesnego kapitalizmu (Lenski 1961: 24–26, 289–290).

Tym, co wzbudziło nasze zainteresowanie problemem analizowania religii jako przyczyny badanych zjawisk, była lektura artykułu Andrew Greeleya (1989: 485) *Protestant and Catholic: Is the Analogical Imagination Extinct*, który to tekst jest propozycją „rekonceptualizacji” hipotez Webera. Greeley argumentuje tam, opierając się na wynikach własnych analiz, że teologiczne różnice pomiędzy protestantyzmem i katolicyzmem różnicują, jako przyczyna, odpowiedzi respondentów — przedstawicieli obu tych wyznań, w wielu kwestiach. Pomijając wziętą z teologii i niejasną kategorię „analogicznej imaginacji” (Tracy 1981), występującą w tytule cytowanego tekstu, zastępuje on w naszym przekonaniu na krytykę.

Po pierwsze dlatego, że przedstawione w nim analizy daleko odbiegają od wymogów procedury, na jakiej opiera się wnioskowanie przyczynowe. Wymaga ono spełnienia trzech warunków: (i) aby zależność przebiegała w kierunku od zmiennej niezależnej do wyjaśnianej, (ii) nie była to zależność „pozorna”, (iii) związek pomiędzy przyczyną i skutkiem był teoretycznie uzasadniony. Po drugie, dokonana przez Greeleya rekonceptualizacja modelu Webera/Lenskiego, jest w zasadzie prostym powtórzeniem schematu z religią jako czynnikiem sprawczym. Greeley powołuje się tylko na Webera. Jak stwierdza Richard von Dulman (1988: 80): wprawdzie „koncepcje Webera są w dalszym ciągu żywo dyskutowane... nie pojawiły się żadne nowe, produktywne próby podjęcia jego oryginalnych idei w całej ich pełni”.

I

Trzydzieści lat temu modelowanie przyczynowe danych z surveyów, stało się w analizach socjologicznych niezwykle popularną techniką. Początki sięgają schematu zastosowanego przez Blaua i Duncana (1967) w ich pionierskim studium *The American Occupational Structure* poświęconym mobilności społecznej. Pomimo ogólnie znanych trudności związanych z formułowaniem wniosków o zależnościach przyczynowych, w sytuacji gdy nie spełnione są warunki kontroli eksperymentalnej (zob. Lieberman 1985), większość badaczy stosujących modelowanie przyczynowe w analizach nad religijnością, nie przywiązuje do tych trudności większej wagi². Jest to irytująca praktyka, jako że wyciąganie wniosków przyczynowych z analiz nad religijnością jest bardziej problematyczne niż w analizach dotyczących innych aspektów rzeczywistości.

² Często cytowanym w tym kontekście badaniem jest eksperyment z wykorzystaniem techniki double-blind, który dotyczył wpływu modlitw kierowanych do Boga na stan zdrowia (Byrd 1988). Autor utrzymuje, że wykazał „dobroczynny, terapeutyczny, wpływ modlitwy wśród pacjentów CCU” (Byrd 1988: 826). Konkluzja ta jest jednak nieuzasadniona. Przede wszystkim, ze względu na dziwny schemat doboru do grup poddanych eksperymentowi. W grupie eksperymentalnej znalazło się, jak można sądzić, więcej pacjentów mających większych kłopotów z sercem (nie podano informacji na temat przyczyn bólu w klatce piersiowej, ani wyników Syncope), podczas, gdy w grupie kontrolnej było więcej pacjentów odczuwających różne dolegliwości (ostry zawał serca, niedokrwista choroba serca, angina pectoris, częstoskurcz nadprzedsionkowy, arytmia, zastawkowa wada serca). Różnice między grupami nie są statystycznie znaczące na poziomie jednostek, ale mogą się kumulować. Dlatego też, wyniki testu, jak np. wyższe wskaźniki zakłóceń pracy serca w grupie kontrolnej, mogą być spowodowane różnicami na etapie selekcji. Problem jest również z tym, że wyniki tego studium nigdy nie stały się przedmiotem replikacji. Inne punkty krytyczne pod jego adresem zgłaszają Posner (1990) oraz Witmer i Zimmerman (1991).

Weźmy na przykład analizy nad mobilnością społeczną, w których chodzi m.in. o uchwycenie wpływu pochodzenia społecznego na poziom wykształcenia jednostek. Określenie kierunku tej zależności nie nasuwa wielu kłopotów, jako że pochodzenie ewidentnie poprzedza osiągnięcia edukacyjne. Na dodatek, zależność pomiędzy pochodzeniem a statusem edukacyjnym jest całkiem silna, nawet przy kontroli innych zmiennych. Są wreszcie mocne teoretyczne argumenty i empiryczne świadectwa wcześniejszych badań, które uzasadniają, że klasa społeczna, z której się ludzie wywodzą, sytuuje się po stronie przyczyn, jeśli chodzi o determinanty uzyskanego wykształcenia.

W studiach nad religią sprawa jest znacznie bardziej skomplikowana. Po przeczytaniu artykułu Greeleya, dokonaliśmy przeglądu wszystkich kolejnych tomów „*Journal for the Scientific Study of Religion*” od 1936 r. Nie było dla nas niespodzianką bardzo częste odwoływanie się w opublikowanych w tym czasopiśmie tekstach do schematu analizy przyczynowej. Ich autorzy przypisywali religii rolę przyczyny przy wyjaśnianiu takich zjawisk jak postawy wobec aborcji (Jelsen 1988), konsumpcja alkoholu (Perkins 1987), alienacja (Petersen 1988), stan zdrowia (Levin i Markides 1986), fakt posiadania broni (Young 1989), postawy wobec pracy (Davidson i Campbell 1994), opinie na temat broni nuklearnej (Hart 1987), stosunek do praktyk seksualnych (Cochran i Beeghley 1991), poglądy polityczne (Welch i Legee 1988), uprzedzenia (Ponton 1988), intensywność kontaktów społecznych (Ellison i George 1994), miejsce w hierarchii społeczno-ekonomicznego statusu (Homola i in. 1987), stosunek do kary śmierci (Young 1992), popełnianie samobójstw (Faupel i in. 1987) oraz tolerancja wobec ofiar AIDS (Johnson 1987).

Oceniając tematykę wymienionych badań pod kątem tego, na ile każde z nich spełnia kryteria zależności przyczynowych, natrafiamy od razu na poważne problemy. Dotyczą one, po pierwsze, kierunku zależności. Czy rzeczywiście „religia” jest źródłem np. uprzedzeń czy też na odwrót — uprzedzenia sprzyjają postawom religijności? Rozsądne wydaje się założenie, że ludzie zmieniają np. obiekt wiary, aby mieć poczucie zgodności warunków i otoczenia, w jakim żyją, z wyznaczaną ideologią. Po drugie, w cytowanych wyżej analizach nie kontrolowano na ogół ważnych zmiennych. Lewin i Markides (1986: 31) zwracają uwagę na fakt, że ustalenia wielu studiów, w których wykazywano wpływ religii na zróżnicowanie stanu zdrowia ludności, opierały się na korelacjach dwuzmiennych. Interesujący w tym kontekście wynik otrzymali Ferraro i Koch (1994) w jednej z nowszych analiz, w której kontrolowali zmienne mogące wchodzić w grę — analizując mianowicie wpływ religijności na samooceny stanu zdrowia, prawie nie stwierdzili występowania znaczących zależności³. Po trzecie, autorzy omawianych analiz przeważnie nie starali się w adekwatny sposób wyspecyfikować konkretnych mecha-

³ Dr Dale Matthews z Georgetown University, odnotowując 212 takich artykułów na dorocznym posiedzeniu American Association for the Advancement of Science konkluduje, że w trzech czwartych tych analiz wskazuje się na pozytywny wpływ religijności na zdrowie, podczas gdy w 7% tychże publikacji stwierdzono wpływ negatywny (Burlington Free Press 1996). W odpowiedzi Dr Jeffrey Levin z Eastern Virginia Medical School oświadczył, że „jeśli Bóg uzdrowia ludzi, to jest to sprawa wiary. Nie możemy tego udowodnić” (Burlington Free Press 1996). Werdykt ten, jak staramy się tu wykazać, w dalszym ciągu pozostawia na uboczu kwestię przyczynowego charakteru zależności pomiędzy religią a zdrowiem (Lewin 1994). Brak również zgody pomiędzy autorami, jakie mechanizmy tkwią u postaw tego związku (Ferraro i Koch 1994) — zob. również przypis 2.

nizmów, za pośrednictwem których religia miała — w założeniu — oddziaływać na wyjaśniane zjawiska. Dlaczego np. należy oczekiwać, że poglądy księży miałyby różnicować opinie wiernych? Wielu amerykańskich katolików zasadniczo ignoruje nauki głoszone z ambon: prawie połowa z nich akceptuje aborcję — według danych *General Social Survey* z 1994 r. (Davis i Smith 1994).

Nie potrafimy wskazać żadnego artykułu opublikowanego w „*Journal for the Scientific Study of Religion*” pomiędzy 1986 i 1995 rokiem, który by nawet w przybliżeniu spełniał kryteria wnioskowania przyczynowego. Generalnie, prezentowane w nich dwuzmiennowe korelacje pomiędzy zmiennymi identyfikującymi religię a różnymi zmiennymi zależnymi były niskie, a po uwzględnieniu zmiennych kontrolnych ich wielkości stawały się jeszcze niższe. W kilku przypadkach, gdy zależności te utrzymały się przy kontroli innych zjawisk, autorzy nie wchodzili w problemy interpretacji kierunku zależności i nie próbowali specyfikować ich mechanizmów (zob. Welch i Leege 1988).

Naszym zdaniem, wszystkim tym studiom brakuje jednego istotnego komponentu: teoretycznego wsparcia. Mimo że Weber i Lenski są w nich często cytowani, gdy uzasadnia się wprowadzenie religii do analiz po stronie przyczyn, to jest to niewystarczająca argumentacja, jak postaramy się tutaj dalej pokazać. Co więcej, uważamy, że właśnie brak teorii tłumaczy te niskie korelacje, zwłaszcza wtedy, gdy poza religią uwzględnia się w analizie jeszcze inne zmienne.

Zastanawiając się nad tym problemem doszliśmy do wniosku, że jest mało prawdopodobne, aby religia operacjonalizowana w standardowy sposób, wywierała wpływ na wyjaśniane postawy i zachowania jako niezależna przyczyna tych zjawisk (McQuire 1994: 191–192, 194–195). Przyjrzyjmy się najczęściej stosowanemu zmiennemu: podziałowi na protestantów i katolików i chodzeniu do kościoła. Co obecnie różni protestantów od katolików, szczególnie w Stanach Zjednoczonych? Większość katolickich imigrantów zasymilowała się do ukształtowanej przez protestantyzm kultury amerykańskiej i niełatwo ich odróżnić (Herberg 1960; Pula 1995: 146). Podobnie, dlaczego mielibyśmy oczekiwać, że ludzie chodzący do kościoła znacząco różnią się od tych, którzy nie chodzą? Wydaje się, że dla Amerykanów jest to pewna forma uczestniczenia w jednej z wielu organizacji, wspólnocie zainteresowań. Krótko mówiąc, instytucje religijne są tylko jedną z wielu składowych większej, społecznej matrycy instytucji odzwierciedlających, w sumie, i podtrzymujących dominujący system wartości kulturowych. Nie ma powodów, aby sądzić, że ujmowanc w izolacji od tej matrycy religia, jest zmienną niezależną, wywierającą jakiś wpływ na jednostki.

Co więcej, postużenie się niestandardowymi wskaźnikami religijności raczej nie rozwiązuje problemu. Weźmy np. studium Welcha i Leege'a (1988: 541) nad „wyobraźnią religijną”, w którym starano się uchwycić wpływ religii na postawy polityczne. Ważną zmienną niezależną w ich analizie były opinie respondentów na temat tego, czy Bóg jest dla nich przede wszystkim sędzią. Dlaczego jednak opinie w tej kwestii mają identyfikować religijność? Wiara w Boga wydaje się być, przede wszystkim, kwestią przynależności do narodu amerykańskiego, jako że około 95% Amerykanów deklaruje wiarę w tak czy inaczej rozumianego Boga (Herberg 1960; Davis i Smith 1994). Wynik ten oznacza, że zapewne wszyscy musimy mieć jakąś koncepcję Boga i jego antropomorficzna wizja jako sędziego, może

stanowiąc w związku z tym równie dobrze część „politycznej wyobraźni”, jak i aspekt greeleyowskiej (Greeley 1981) „wyobraźni religijnej” (Guthrie 1994).

Czy znaczy to, że religia nigdy nie może być traktowana jako przyczyna w tradycyjnym rozumieniu tego pojęcia? Tak nie jest, jednakże modelowanie przyczynowe, prowadzone na bazie przekrojowych danych z typowego surveyu, zdaje się być zabiegiem mało owocnym. Potraktowanie religii jako przyczyny wymaga, przede wszystkim, danych dotyczących retrospektywnej historii życia lub danych podłużnych (ang. *longitudinal*), uwzględnienia możliwości występowania pozornych związków i, co chyba najważniejsze, wymaga teorii⁴. Co w związku z tym można powiedzieć na temat teoretycznego modelu Webera, do którego najczęściej odwołują się autorzy analiz, w których religia usytuowana jest po stronie przyczyn?

II

Czy w analizach Webera religia jest rzeczywiście zmienną wyjaśniającą? Jego zainteresowania badawcze koncentrowały się generalnie rzecz biorąc na problemie historycznej roli idei (Weber 1958: 90) i może się wydawać, że zakładał on występowanie przyczynowo-skutkowych zależności pomiędzy etyką protestancką a duchem kapitalizmu. Pisze np., że: „zasadniczego wyjaśnienia różnic (pomiędzy protestantami i katolikami) należy poszukiwać w trwałej istocie kanonów ich wiary” (Weber 1958: 40). Wyraźnie też stwierdza, że „racjonalna etyka ascetycznego protestantyzmu” pozostaje w „przyczynowym związku” z duchem kapitalizmu (Weber 1958: 27, 31, 56). Niemniej jednak, każda jednoczynnikowa wersja teorii przyczyn zmiany historycznej i społecznej była przez Webera odrzucona (Gerth i Mills 1946: 47, 376). Akcentował on „nieskończoną złożoność przyczynowego pluralizmu” (Gerth i Mills 1946: 34). W eseju „Psychologia społeczna religii światowych” wskazuje np., że: „żadna etyka ekonomiczna nie była nigdy zdeterminowana wyłącznie przez określoną religię ... Wpływ religii na sposób życia ... również jest tylko jednym — zauważmy — tylko jednym z czynników determinujących życie ekonomiczne” (1946: 268). A w pracy *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* zapowiada on, że: „próbuję sprecyzować, jaki jest udział zjawisk religijnych w kształtowaniu dynamicznego syndromu naszej nowoczesnej kultury światowej — w całokształcie złożonych interakcji pomiędzy niezliczonymi i różnymi czynnikami historycznymi” (1958: 90). Jednakże na następnej stronie Weber zapewnia, że:

⁴ Jest to nawet potencjalnie poważniejszy problem, którego implikacje sięgają modelowania przyczynowego danych surveyowych w ogóle. Na przykład Sobel (1996: 365) wykazał, że ten typ modelowania ma charakter kontrfaktyczny i nie można się na nim opierać. Argumentuje, w związku z tym, że badacze zjawisk społecznych powinni poprzestać na analizowaniu zależności. Lieberman (1985: rozdz. 2) idzie jeszcze dalej zwracając uwagę, że na skutek występowania efektów selektywności, dokładny pomiar zależności oparty na danych surveyowych jest trudny, nawet jeżeli kontroluje się wpływ innych zmiennych. Trzeba się zgodzić, z Mario Bunge, fizykiem teoretycznym i filozofem nauki, który wskazuje, że naukowcy powinni mieć świadomość, iż wyjaśnienie przyczynowe jest tylko jednym z rodzajów wyjaśnień. W istocie, jest jeszcze wiele innych możliwości dawania odpowiedzi na pytanie „dlaczego” (Bunge 1979, rozdz. 11). Chcielibyśmy również zauważyć, że w badacze zjawisk społecznych ignorują w badaniach surveyowych jeszcze inny problem, a mianowicie kwestię rzetelności i trafności odpowiedzi na pytania udzielane przez respondentów. O tym, jak radzić sobie z tymi problemami piszą Chaves i Cavendish (1994), w kontekście pomiaru chodzenia do kościoła.

„W żadnym razie nie jest naszym zamiarem obrona tak nierozsądnej i doktrynerskiej tezy, że duch kapitalizmu ... mógł się wyłonić jako efekt Reformacji, lub nawet, że kapitalizm jako system ekonomiczny jest jej wytworem” (1958: 91).

Jakie jest zatem usytuowanie religii względem systemów ekonomicznych dla Webera? Japoński uczoney, Kanai Shinji, zauważa, że o ile Weber wskazuje na „pokrewieństwo pomiędzy etyką protestancką a duchem kapitalizmu ...”, to nie przedstawia dowodów potwierdzających występowanie historycznego związku przyczynowo-skutkowego pomiędzy tymi zjawiskami (1991; cyt. za Makoto i Hiroshi 1993: 226). Zdaniem Wernera Cahnmana (1993: 226), Webera bardziej interesowały „funkcjonalne związki” niż prosta sekwencja przyczyn i skutków. I, co najbardziej interesujące, John Diggins w swoim ostatnim studium na temat Webera i polityki, nazywa związek pomiędzy religią a ekonomicznymi systemami „ironią niezamierzonych konsekwencji”, która sprawia, że te dwie historycznie niezależne instytucje są ze sobą związane. Albowiem: „jedna wynika z drugiej, choć niekoniecznie w sposób zaplanowany lub zamierzony ... W procesie historycznym, przyczyny nie zawsze podobne są do ich skutków, a motywy i cele ludzi nie zawsze znajdują swe odzwierciedlenie w charakterze i kształcie rzeczy ... Weber (konkluduje Diggins) proponuje nam spojrzenie na purytanów jako na aktywnych twórców ich myśli i działań, jednak jego zmysł ironii i wstrzeźliwości, wyklucza interpretację tych zależności w kategoriach praw przyczynowych, wyjaśniających wyłonienie się kapitalizmu jako nieuchronnego wydarzenia” (Diggins 1996: 118-119).

W analizie Webera, niezamierzoną konsekwencją amerykańskiego purytanizmu z właściwym mu ideałem zrzeszeniowej wspólnoty był moralny, świecki w swym charakterze, indywidualizm i woluntaryzm. Ten woluntaryzm sytuuje jednostkę w ramach celowej aktywności grupowej, będąc zobowiązaniem nie znanym w Europie, gdzie moralność związana jest ze wspólnotą. Właśnie ta moralność zobowiązań woluntarystycznej jednostki wobec ogólniejszego celu, któremu podporządkowana jest dana grupa — niezależnie czy jest to zespół piłkarski, partia polityczna czy organizacja religijna — jest dla Webera czynnikiem sprawczym zarówno religii, jak i kapitalizmu w Ameryce (Weber 1985, cyt. za Diggins 1996: 38).

W swym „Wprowadzeniu” do angielskiego wydania *Socjologii religii*, Talcott Parsons odnotowuje, że to raczej „kwestia zrozumienia mechanizmów wpływu idei religijnych stała się główna” w całym tym problemie Webera. Podobnie jak współczesny mu Emil Durkheim, Weber był świadom faktu, że jeżeli socjologia ma być nauką, w której pewne czynniki należy kontrolować, to potrzebne jest zastosowanie alternatywnej metody w stosunku do eksperymentu, którego — jak obydwaj zdawali sobie z tego sprawę — zastosować się do studiów nad życiem społecznym nie da. O ile Durkheim znalazł to alternatywne podejście w analizach statystycznych (Hughes i in. 1995: 177), o tyle Weber, jak podsumowuje Parsons: wcześniej uświadomił sobie z całą wyrazistością — w przeciwieństwie do wielu uczestników tej dyskusji — że zagadnienie przyczynowości jest analitycznym problemem ujmowania wpływu pewnych zmiennych w izolacji od innych i testowania ich istotności w warunkach, w których można pokazać ich różnicującą siłę w roli samodzielnego czynnika ... Zastosowany przez Webera metodologiczny ekwiwalent metody eksperymentalnej, pozwalający na wzajemną kontrolę wpływu badanych zjawisk, wynikał z przekonania, że bez dowodów uzyskiwanych z porównań, nie mógłby on (Weber) mieć nadziei na dokonanie postępu w rozwiąza-

niu centralnego zagadnienia, które postawił (Weber 1963: xxi). Trzeba więc powiedzieć, że sformułowana przez Webera hipoteza na temat religii jako przyczyny zjawisk była historyczną analizą, nie zaś, jak w tradycji durkheimowskiej hipotezą wysuniętą dla celów ilościowych badań w określonym kontekście społecznym. Dla Webera, historia religii była w mniejszym stopniu przestanką wyjaśniającą niż wyznacznikiem tego, co obecnie moglibyśmy określić terminem *mentalites*, pewnej tradycji historycznych studiów, do której Webera należy zaliczyć.

Niezależnie od logicznej lub historyzoficznej trafności tych rozważań, pozostaje problem przyczynowości, wymagający definicyjnych rozstrzygnięć. Konieczne jest nie tyle wyjaśnienie, na czym polega wpływ religii, ile wskazanie istoty (a więc i definicji) tego zjawiska. W swej *Socjologii religii*, Weber zaproponował definicję w subiektywistycznej wersji: „zewewnętrzne przejawy zachowań religijnych są tak zróżnicowane, że aby je zrozumieć, trzeba je rozpatrywać z punktu widzenia subiektywnych doświadczeń, idei i celów samych jednostek czy też, mówiąc krótko, z punktu widzenia »znaczeń« tych religijnych zachowań” (1963: 2). Jednakże poprzedza on to typowo XIX-wieczne rozumienie religii proceduralnym zastrzeżeniem: „że nie można na początku takiej prezentacji jak ta ... (powiedzieć czym) jest (religia). Próbę zdefiniowania można podjąć, jeśli w ogóle jest to możliwe, na etapie formułowania wniosków z analiz” (1963: 1). Inaczej mówiąc, religia jest, zdaniem Webera, przede wszystkim pewnym wynikiem socjologicznego teoretyzowania na temat zmiany społecznej. Trzeba pamiętać o tym, że jego studia nad religią są fragmentem bardziej rozległych rozważań nad gospodarką i społeczeństwem, *Wirtschaft und Gesellschaft*, będących „wnikliwą analizą społecznego działania w kontekście prawa, polityki, ekonomiki, klas społecznych, grup statusowych, wielkich organizacji itp.” (Cahnman 1995: 62). W konsekwencji, każde ujęcie religii jako zmiennej niezależnej pozostaje, przy powoływaniu się na Webera, wątpliwym zabiegiem.

Samego Webera (1963: 1) znacznie bardziej interesowały „źródła i konsekwencje” religii jako „szczególnego typu działań społecznych”. Bez względu na to, czy idee religijne są, czy też nie są przyczyną pewnych zjawisk, pozostają one na pewno w związku z „różnymi efektami zmiany systemu ekonomicznego i struktury społecznej” (Weber 1958: 7).

III

Jako uzupełnienie do problemu kompetencji teoretycznej w badaniach społecznych, która byłaby czynnikiem pożądaną dyscypliny metodologicznej, ułatwiającą wyeksplikowanie mechanizmów przyczynowych, za pośrednictwem których religia różnicuje zmienne zależne, chcemy, na koniec, zaproponować alternatywne ujęcie teoretyczne do badania związków pomiędzy religią a jej szerszym kontekstem społecznym. Podobnie jak Weber i Durkheim, propagatorzy psychologii poznawczej argumentują ostatnio, że religia jest systemem społecznym, kreowanym i strukturyzowanym przez te same procesy jak każdy z tych systemów. Jedyna różnica i wyznacznik specyfiki systemów religijnych polega na tym, że są one legitymizowane przez siły transcendentalne (Lawson-McCauley 1990: 89; Boyer 1994: 36, 42)⁵. Jeżeli tak, to systemy religijne, poza ich antyintuicyjnymi przestankami, nie

⁵ Uważamy, że praca Lawsona-McCauleya (1990) na temat religii reprezentuje jedno z wielu naprawdę naukowych podejść w badaniach zjawisk społecznych. Kolejnych przykładów dostarczają studia Colemana (1990) i Guthrie (1993). Socjologowie często popełniają błąd sta-

różnią się od matrycy społecznej, która je otacza. Kwestia „idei religijnych” — centralnego pojęcia historycznego projektu Webera (1958: 90) staje się problematyczna. Podobnie jak Durkheim, Weber wykazał w konkluzywny sposób, że religia jest faktem, który musi być wyjaśniany przez jego naturę społeczną.

Problem ten, sformułowany trzydzieści pięć lat temu przez Willa Herberga i nadal nie rozstrzygnięty na gruncie studiów nad religijnością, polega właśnie na ścisłym stwierdzeniu, jakie idee religijne funkcjonują w danym społeczeństwie. Realny wpływ takich religijnych przekonań kontrastuje często z formalnie przypisywanymi określonemu społeczeństwu kanonami wiary. Realnie funkcjonujące przekonania to te, które ludzie świadomie uznają za zasady ich wiary i w konsekwencji deklarują jako własne, jeżeli się ich o nie pyta (zob. np. Welch i Leege [1988]). Na przykład, Justin Barrett wykazał ostatnio fundamentalną rozbieżność pomiędzy zachodnim „teologicznym (pojęciem transcendentnego) Boga” jako „miary wszystkiego” a zakorzenionym w strukturach poznawczych bogiem, ujmowanym antropomorficznie, który występuje w codziennym dyskursie między ludźmi (Barret-Keil, w druku). Innym słowy, jedna rzecz to zjawiska składające się na istotę i funkcje formalnych przekonań religijnych, analizowanych przez nauki społeczne, całkiem inna zaś — to ustalenie, które z idei religijnych, obojętnie czy tych formalnie określonych czy intuicyjnych, są w ogóle źródłem różnic między ludźmi. Drugie z tych zadań podejmuje, jako najlepszą ich egzemplifikację, nauki społeczne. Postawione przez Webera pytanie dotyczące historycznej roli idei religijnych w globalnej matrycy społecznej można obecnie pogłębiać w komplementarny sposób, zadając pytania z gatunku kognitywnych: dlaczego w ogóle ludzie trwają w przekazywaniu, a nawet tworzeniu na nowo formalnych zasad wiary, co dzieje się — nawiasem mówiąc — w społeczeństwach, które poddane zostały transformacji, traktowanych przez Webera jako czynniki sekularyzacji.

Literatura

- Barret, Justin. L i Frank. C. Keil. 1996. *Conceptualizing a non-natural entity; anthropomorphism in God concepts*. „Cognitive Psychology” 31: 219–247.
- Blau, Peter. M. i Otis Dudley .1967. *The American Occupational Structure*. New York: The Free Press.
- Boyer, Pascal. 1994. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bunge, Mario.1979. *Causality and Modern Science*. New York: Dover.
- Burlington Free Press.1996. *Wire reports*. „Monday”, February 12, 2A.
- Byrd, Randolph C.1988. *Positive therapeutic effects of intercessory prayer in a coronary care unit population*. „Southern Medical Journal” 81/7: 826–829.

rajac się „wyjaśnić” zróżnicowanie zmiennej zależnej. Jak wskazuje Lieberman (1985: rozdz. 5) niekoniecznie jest to najlepszy sposób zrozumienia zjawisk. Nie jest to również metoda stosowana w naukach fizycznych, gdzie badacze dążą do ograniczenia wariancji wyjaśnianych zjawisk, co pozwala uprościć analizowane zjawiska i rozpatrywać je w izolacji od innych. Dobrze to charakteryzuje Bunge (1979: 129): „Najlepszą metodą uchwycenia rzeczywistości nie jest respektowanie faktów i unikanie fikcji, ale abstrahowanie od faktów i kontrolowanie fikcji”. Z uwagi na znaczące dokonania nauk fizycznych, socjologowie mogli się do niektórych z ich metod odwoływać; niewielu to robi (lub robiło w przeszłości).

- Cahnman, Werner J. 1995. *Weber and Toennies: Comparative Sociology in Historical Perspective*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Cochran, John K. i Leonard Beeghley. 1991. *The influence of religion on attitudes toward nonmarital sexuality: A preliminary assessment of reference group theory*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 30/1: 45–62.
- Davidson, James C. i David P. Campbell. 1994. *Religion and the meaning of work*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 33/2: 135–147.
- Davis James A. i Tom Smith. 1994. *General Social Surveys Cumulative Codebook*. Storrs: The Roper Center.
- Diggins, John Patrick 1996. *Max Weber: Politics and the Spirit of Tragedy*. New York: Basic Books.
- Dulman, Richard von (1988). *Webers Thesis in the light of recent history*. „Telos” 78: 71–80.
- Ellison, Christopher G. i Linda K. George. 1994. *Religious involvement, social ties, and social ties in a southeastern community*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 33/1: 46–61.
- Faupel, Charles E., Gregory C. Kowalski i Paul D. Starr. 1987. *Sociologys one law: religion and suicide in the urban context*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 26/4: 523–534.
- Ferraro, Kenneth F. i Jeorme R. Koch. 1994. *Religion and health among black and white adults: Examining social support and consolidation*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 33/4: 362–375.
- Gerth, H. H. i C. Wright Mills (red.). 1946. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Greeley, Andrew. 1981. *The Religious Imagination*. New York: Sadler.
- Greeley, Andrew. 1989. *Protestant and Catholic: Is the analogical imagination extinct*. „American Sociological Review” 54/4: 485–502.
- Guthrie, Stewart E. 1994. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Hart, Stephen. 1987. *Christian faith and nuclear weapons: Rank-and-file opinions*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 26/1: 38–62.
- Herberg, Will. 1960. *Protestant, Catholic, Jew*. Garden City, NY: Doubleday.
- Homola, Michael, Dean Knudsen i Harvey Marshall. 1987. *Religion and socioeconomic achievement*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 26/2: 201–217.
- Hughes, John A., Peter J. Martin, i W. W. Scharrock. 1995. *Understanding Classical Sociology: Marx, Weber, Durkheim*. London: Sage Publications.
- Jelsen, Ted G. 1988. *Changes in the attitudinal correlations of opposition to abortion, 1977–1985*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 27/2: 211–228.
- Johnson, Stephen D. 1987. *Factors related to intolerance of AIDS victims*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 26/1: 105–110.
- Lawson, E. Thomas i Robert N. McCauley. 1990. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lenski, Gerhard. 1961. *The Religious Factor. A Sociological Study of Religions Impact on Politics, Economics, and Family Life*. Garden City, NY: Doubleday.
- Levin, Jeffrey S. 1994. *Religion and subjective health*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 25/1: 31–39.
- Levin, Jeffrey S. 1994. *Religion and health: Is there an association, is it valid, and is it causal?* „Social Science and Medicine” 38/11: 1475–1482.
- Lieberson, Stanley. 1985. *Making It Count: The Improvement of Social Research and Theory*. Berkeley: University of California Press.

- Makoto, Hayashi i Yamanaka Hiroshi. 1993. *The adaptation of Max Weber theories of religion in Japan*. „Japanese Journal of Religious Studies” 20: 207–228.
- McQuire, Meredith. 1994. *Linking theory and methodology for the studies of Latino religiosity in the United States context*, s. 191–203. W: A.M. Stevens-Arroyo i A.M. Dias-Stevens (red.), New York: Bildner Center York: Bildner Center for Western Hemisphere Studies.
- Perkins, H. Wesley. 1987. *Parental religion and alcohol use problems as intergenerational predictors of problem drinking among college youth*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 26/3: 340–357.
- Petersen, Larry R. 1988. *Orthodoxy, religious discordance and alienation*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 27/3: 362–377.
- Ponton, Marcel O. 1988. *Prejudice and religion revisited: A cross-cultural investigation with a Venezuelan sample*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 27/2: 260–271.
- Posner, Gary P. 1990. *God in the CCU?* „Free Inquiry” 10 (Spring): 44–48.
- Pula, James S. 1995. *Polish Americans: An Ethnic Community*. New York: Twayne.
- Smith, Tom W. 1997. *Measuring church attendance. General Social Survey Methodological Report Number 88*. University of Chicago: National Opinion Research Center. Również w „American Sociological Review” (w druku)
- Sobel, Michael E. 1996. *An introduction to causal inference*. „Sociological Methods and Research” 24/3: 353–379.
- Tracy, David. 1981. *The Analogical Imagination*. New York: Crossroads.
- Weber, Max. 1946. *The social psychology of the world religions*, s. 267–301. W: H. Gerth i C.W. Mills (red.). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Weber, Max. 1958. *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*. New York: Scribners.
- Weber, Max. 1963. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon.
- Weber, Max. 1958. *Churches and sects in America: an ecclesiastically socio-political sketch*. „Sociological Theory” 3: 7–13.
- Witmer, Jeff i Michael Zimmerman. 1991. *Intercessory prayer as medical treatment?* „Skeptical Inquirer” (Winter): 177–180.
- Young, Robert L. 1989. *The Protestant heritage and the spirit of gun ownership*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 28/3: 300–309.
- Young, Robert L. 1992. *Religious orientation, race, and support for the death penalty*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 31/1: 76–87.

RELIGION AS INDEPENDENT VARIABLE. REVISITING THE WEBERIAN HYPOTHESIS

Studies in the sociology of religion generally assume “religion” to be causal with little or no attention paid to the theoretical justification or basis for such a claim. We argue in this paper that most such studies fail to satisfy the conditions for causal inference. Further, Weber, whom sociologists of religion often cite when theoretical claims are made, at worst never proposes religion as an independent variable and, at best is very ambiguous on the issue. We suggest that recent directions in cognitive psychology might form the basis for further research concerning the social significance of religion.