

Marek Marczewski, Marcin Zarzecki, Leon Smyczek

Biuletyn socjologii religii. Cz. 54

Collectanea Theologica 76/1, 173-193

2006

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII (54)

ZAWARTOŚĆ: I. Ks. prof. Władysław Piwowski (1929-2001); II. Kult, sekta, denominacja, Kościół – socjologiczna typologia organizacji religijnych; III. Rozprawy doktorskie przygotowane na seminarium z socjologii moralności w Katedrze Socjologii Moralności w Instytucie Socjologii KUL w latach 1987-2004.*

I. KS. PROF. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI (1929-2001)

Wybitny socjolog religii, autor kilkuset prac, w tym tak ważnych i przełomowych dla polskiej socjologii religii i badań religijności w naszym kraju, jak *Praktyki religijne w diecezji warmińskiej* (Warszawa 1969), *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne* (Warszawa 1971), *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne* (Warszawa 1977), zajmował się także socjologią rytuału religijnego¹, katolicką nauką społeczną², teologią pastoralną³ i filozofią społeczną⁴. W każdej z wymienionych dziedzin pozostawił znaczące

* Redaktorem Biuletynu socjologii religii jest Eugeniusz S a k o w i c z, Warszawa.

¹ *Socjologia rytuału religijnego. Zarys problematyki*, RNS 11 (1983) z. 1, s. 5-84; W. Piwowski, W. Zdaniewicz (red.), *Rytuał religijny w rodzinie*, Warszawa-Poznań 1988. Skróty, prócz zaznaczonych w tekście, podajemy za: J. Warmiński, E. Gigilewicz, R. Sawa (red.), *Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów*, Lublin 1993.

² *ABC katolickiej nauki społecznej*, cz. 1: *Wprowadzenie, podstawy, kierunki*, Pelplin 1993; W. Piwowski (red. nauk.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993.

³ *Dwie koncepcje teologii pastoralnej*. ZN KUL 6 (1963) nr 1, s. 79-89; *Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej*. AK 58 (1966) t. 69, z. 5, s. 300-309 (o jego wartości niech świadczy fakt, że Sługa Boży, ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987) włączył je w całości do pierwszego tomu podręcznika teologii pastoralnej (F. Blachnicki, TPO I, s. 23-39); *Perspektywa teologiczna a perspektywa socjologiczna w duszpasterstwie*, ChS 5 (1973) nr 6, s. 27-35; *Socjologia a teologia pastoralna*. ŻM 23 (1973) nr 10, s. 13-19; *Socjologia religii a teologia pastoralna i duszpasterstwo*, w: W. Piwowski, W. Zdaniewicz (red.), *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, Warszawa 1986 s. 83-89.

⁴ Myślę tu szczególnie o jego pracach poświęconych zasadzie pomocniczości: *Spółczesna zasada pomocniczości* (Lublin 1961, ArKUL); *Zasada pomocniczości w pismach św. Tomasza z Akwinu*, RF 10 (1962) z. 2, s. 62-67; *Interpretacje zasady pomocniczości w literaturze współczesnej*, RF 12 (1964) z. 2, s. 89-94; *Zasada pomocniczości w encyklice „Pacem in terris”*, RTK 12 (1965) z. 3, s. 79-94; *Zasada pomocniczości w życiu Kościoła*, CT 41 (1971) fasc. 4, s. 5-22; *Zasada pomocniczości w Kościele*, ŻKat 6 (1987) nr 7, s. 70-82; *Zasada pomocniczości w Kościele*,

opracowanie, które po dziś dzień nie straciło nic ze swej aktualności. W dziedzinie najbardziej mu bliskiej i podstawowej – w socjologii religii – jak pisze ks. prof. Mariański, jego uczeń, a potem wieloletni współpracownik i – w jakimś sensie – kontynuator dzieła Piwowarskiego, „szczególnie miejsce zajmują (...) opracowania teoretyczne dotyczące socjologicznej teorii religii oraz operacjonalizacja pojęcia religijności (...). Jego prace socjologiczne są ważnym elementem polskiej socjologii religii i wyznaczają jej rozwój od końca lat sześćdziesiątych (główny autor kwestionariusza ankiety do badań nad religijnością). Wśród oryginalnych pomysłów naukowych Piwowarskiego należy wymienić: koncepcje religijności funkcjonującej na dwóch płaszczyznach (ogólnonarodowej i życia codziennego), koncepcje rytuałów religijnych, parafii jako grupy społecznej i wspólnoty, teorię religijności selektywnej, paradygmat empirycznych badań nad religijnością”⁵.

13 czerwca 2003 r. w Warszawie miała miejsce konferencja naukowa zorganizowana przez Sekcję Socjologii Religii PTS⁶ na temat *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego: wyniki, krytyka, projekty*. Był to więc swoistego rodzaju sprawdzian rozumienia i traktowania socjologii religii w ujęciu zmarłego kapłana⁷, a składająca się z kilkunastu opracowań publikacja przedstawionych wówczas prac ukazała się drukiem w roku ubiegłym⁸.

Uprowadzając wyrażone tam opinie, warto przytoczyć zdanie jej redaktora naukowego: „Ks. Władysław Piwowarski (1929-2001) podyktował jej [polskiej socjologii religii – M. M.] wysokie wymagania, troskliwość o jasność elementarnych pojęć, autonomię przedmiotu badań i autonomię socjologii jako dyscypliny uniwersyteckiej, empiryczny jej charakter, wolne od wartościowania stanowisko. Równo-

w: *Kościół – świat – świecy*, Warszawa 1988, s. 42-60; *Zasada pomocniczości a struktury pośrednie*, w: I. Machaj, J. Styka (red.), *Stare i nowe struktury społeczne w Polsce*, t. 1: *Miasto*, Lublin 1994, s. 11-19; *Zasada pomocniczości w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, w: E. Baława-Jęder, P. Nitecki, A. Jabłoński (red.), *Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga. Studia dedykowane ks. Stanisławowi Kowalczykowi*, Sandomierz 1997 s. 258-269; *Zasada pomocniczości a wspólnota europejska*, w: A. Dylus (red.), *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, Warszawa 1998, s. 159-163.

⁵ J. Mariański, *Piwowarski Władysław*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Warszawa 2004, s. 291 (dalej: LSRel).

⁶ Nota bene powołana 10 XII 1987 r. z inicjatywy ks. Piwowarskiego w ramach Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Funkcję jej przewodniczącego pełnił do 1993 r.

⁷ Był nim do końca. Bp prof. K. Ryczan pisze o nim: „Wiem, że kapłaństwo było jego celem. Przegrane potyczki sprawiły, że przewędrował z Tarnowa przez KUL i Olsztyn, by osiągnąć kapłaństwo. Nie zawiódł matki ani ojca. Wygrał batalię o kapłaństwo. Kapłaństwo wykładał na uczelniach, w bibliotece, w zakładach naukowych. Gdy wspominał ten okres, mówił: «Bardzo pragnąłem zostać kapłanem»”; K. Ryczan, *Mojemu Profesorowi*. RTK 46 (1996) z. 6, s. 8.

⁸ A. Wójtowicz (red. nauk.), *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*, Warszawa 2004.

ceśnie ta socjologia ma wyraźne zaangażowanie społeczne, ma uczestniczyć w budowie społeczeństwa za sprawą precyzyjnych warunków stosowania naukowej metody rozpoznawania jego trudnych warunków wzrostu i rozwoju”⁹.

Niniejsze opracowanie składać się będzie z dwóch części. W pierwszej przedstawiemy charakterystyczne cechy socjologii religii ks. Władysława Piwowarskiego, w drugiej jego wkład w polską teologię pastoralną.

Charakterystyczne cechy socjologii religii ks. Władysława Piwowarskiego

Każdy, kto zajmuje się socjologią religii, zdaje sobie sprawę z tego, jak „maksymalnie trudne wyzwania” stawia socjologii religia i religijność. Dotyczą one definicji postawy religijnej, konceptualizacji pojęcia religia (religii), jej „mierzenia”, stosowania modeli w jej rozumieniu, „wyjaśnianiu opisujących ją regularności”, techniki zbierania danych, ich organizowania, analizowania i interpretowania¹⁰.

Wprawdzie ks. prof. Piwowarski „nie stworzył jakiegś ogólnej, oryginalnej teorii religii”, ale przyczynił się do zaistnienia i ugruntowania socjologii religii jako „subdyscypliny socjologicznej” oraz stworzył własny schemat badania religijności, a „metoda parametrów i wskaźników badania religijności opracowana przez Władysława Piwowarskiego nie ma alternatywy w polskiej literaturze socjologicznej i niewiele odpowiedników w literaturze światowej”¹¹.

Podkreśla się wskazanie przez Piwowarskiego na kulturę /cywilizację jako paradygmat opisujący „zjawisko przemian w postawach wobec religii”¹², a także na wypracowaną przez niego koncepcję rytuału religijnego¹³, podkreślenie ich funkcji integracyjnej, potrzeby symbolicznego odniesienia do wiary i doświadczeń religijnych, integralnego składnika każdej religii, wyznaczenia podwójnego celu, a mianowicie: zjednoczenia z Bogiem i powstania „między ludźmi więzi moralnej o cha-

⁹ Tenże, *Wprowadzenie*, w: *tamże*, s. 5.

¹⁰ *Tamże*.

¹¹ J. Mariański, *Socjologia religii w ujęciu ks. profesora Władysława Piwowarskiego*, w: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*, s. 42-43; por. I. Borowik, *Najważniejsze tendencje w religijności polskiego społeczeństwa: koncepcje, ustalenia ks. Władysława Piwowarskiego i ich dzisiejsza nośność interpretacyjna*, *tamże*, s. 116.

¹² M. Libiszowska-Żółtkowska (*Paradygmat religijności w społeczeństwie przemysłowym*, w: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*, s. 66) niepotrzebnie wprowadza przekonanie o „dwu paradygmatach opisujących zjawisko przemian w postawach wobec religii”, mając na uwadze, że „wcześniejszym był paradygmat cywilizacyjny, obecnie jest nim paradygmat kulturowy”. W moim przekonaniu cywilizacja i kultura stanowią pojęcia tożsame.

¹³ H. Mielicka, *Rytualizm jako forma religijności w pracach ks. prof. Władysława Piwowarskiego*, w: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*, s. 87-95; M. Sroczyńska, *Miejsce rytuału religijnego w procesie socjalizacji*, *tamże*, s. 106-115.

rakterze religijnym”, co powoduje pogłębienie więzi społecznej, zaistnienie wspólnoty religijnej, poczucie sensu życia i „zaspokojenie potrzeby afiliacji”¹⁴.

Znaczący wkład, wskazujący na przykład „asymilowania teoretycznego dorobku Zachodu w konfrontacji w własnymi koncepcjami teoretycznymi i metodologicznymi” (Mariański), stanowią prace na temat religijności ludowej/Kościół ludowego w Polsce¹⁵. Wskazał w nich na cechy i funkcje, na zmiany w jego tradycyjnym modelu oraz kierunek przemian. Wśród tych ostatnich poruszył zmianę jakościowego, a nie tylko ilościowego modelu Kościoła, zmianę mentalności duchowieństwa „przyzwyczajonego do masowej działalności ukierunkowanej na przeciętnego katolika”, dowartościowanie świeckich jako podmiotu zbawczej posługi Kościoła, a co za tym idzie, przemianę koncepcji duszpasterstwa polskiego i zakorzenienie go w postulowanej przez Ojca Świętego Jana Pawła II „eklezjologii *communio*”¹⁶.

Wkład ks. Władysława Piwowarskiego w polską teologię pastoralną

Związek ks. Władysława Piwowarskiego z Sekcją Teologii Pastoralnej (1960-1968), a później Instytutem Teologii Pastoralnej KUL (1968-1999) zaowocował zaangażowaniem się w rozwój eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej oraz wprowadzeniem wyraźnego rozróżnienia pomiędzy socjologią religii (lub inaczej: socjologią pastoralną) a teologią pastoralną, podkreśleniem ich odrębnych ról i miejsc współpracy.

1. W opracowaniu *Dwie koncepcje teologii pastoralnej*¹⁷ w sposób, jak na owe czasy, niezwykle umiejętny, potrafił dostrzec niebezpieczeństwa, jakie istnieją w antropocentrycznej koncentracji teologii pastoralnej, a skierować się ku powstałej w nurcie tzw. szkoły tybindzkiej, eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej. Jej eminentnym przedstawicielem był ks. Antoni Graf (1814-1867)¹⁸. Wprawdzie koncepcja Grafa nie została, niestety, podjęta i kontynuowana, a nawet zapoznana, bo odkryta i na nowo przypomniana w latach 40. ubiegłego stulecia przez ks. Franciszka Ksawerego Arnolda (1898-1969), to jednak stanowiła punkt odniesienia dla tych, którzy poszukiwali wyjścia z „pastoralnoteologicznego *a priori*”, czyli

¹⁴ H. Mielicka, *Rytualizm jako forma religijności*, s. 91-92

¹⁵ A. Grzesik, *Kościół ludowy w Polsce i jego przemiany w ujęciu ks. prof. Władysława Piwowarskiego*, w: *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*, s. 72-86.

¹⁶ *Tamże*, s. 82-84; zob. A. Czaja, M. Marczewski (red.), „*Communio*” w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, Lublin 2004.

¹⁷ W. Piwowarski, *Dwie koncepcje teologii pastoralnej*, ZN KUL 6 (1963) nr 1, s. 79-89.

¹⁸ A. Graf, *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie*, Tübingen 1841.

klerikalistycznej w swej istocie koncepcji teologii pastoralnej, nauce o pasterzu, o jego obowiązkach i czynnościach.

Ks. Piwowarski, w przytoczonym tekście, przedstawił współczesne mu, nowsze próby ujęcia istoty teologii pastoralnej, a mianowicie R. Füglistera *Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin. Eine historisch-theologische Studie* (Basel 1951) i G. Cerianiego *Introduzione alla teologia pastorale* (Roma 1961), na których jednak nie zatrzymał się. Przyjęcie zasady formalnej, zbyt ubogiej i ciasnej, stanowiło memento dla wszystkich, którzy za Grafem i Arnoldem oparli się na innej zasadzie formalnej, a mianowicie „wyprowadzonej z istoty Kościoła, danej nam w Objawieniu”¹⁹. Dlatego w trzy lata później opublikował opracowanie²⁰, w którym – jako jeden z pierwszych – przedstawił ogólny zarys eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej, powstającego wówczas zamysłu podręcznika teologii pastoralnej pod redakcją Karola Rahnera²¹. Przedstawione wówczas przez ks. Piwowarskiego wnioski, skierowane pod adresem rodzącej się wówczas dyscypliny, w zasadzie pozostały aktualne. W związku z tym warto je przypomnieć: „Dotychczasową nazwę «teologia pastoralna» należałoby zastąpić terminem «teologia praktyczna», ponieważ dawniej mówiło się o działalności pojedynczego pasterza, a obecnie o działalności całego Kościoła. Kościół jest przedmiotem różnych nauk teologicznych; jego praktyczną działalnością w terażniejszej sytuacji zajmuje się tylko «teologia praktyczna»; Obecnie zachodzi konieczność oparcia wszystkich «dziedzin» teologii praktycznej na eklezjologicznych podstawach «eklezjologia systematyczna»; Należy dążyć do ścisłej współpracy wszystkich «dziedzin» teologii praktycznej, ponieważ oparte są ona na podstawowych funkcjach tego samego Kościoła i wszystkie zmierzają do wypracowania zasad dla samourzeczywistniającego się Kościoła w terażniejszej sytuacji; Podstawowe funkcje Kościoła mogą stanowić quasi-fundament dla wyodrębnienia się kilku dyscyplin w ramach teologii praktycznej, oczywiście przy założeniu ich ścisłej współpracy. Istnieje jednak dotychczas nierozwiązany problem, jakie powinny być te dyscypliny. Na pewno podstawą do wyróżnienia ich nie mogą być «władze», lecz tylko funkcje Kościoła. Do nich, jak się wydaje, w świetle Konstytucji *Lumen gentium* należy: budowanie elementarnej wspólnoty Kościoła poprzez słowo, sakrament i miłość. Dzięki nim Kościół wypełnia misję pośrednictwa zbawczego. Można by więc mówić o trzech dyscyplinach odpowied-

¹⁹ F. Błachnicki, *Teologia pastoralna ogólna, cz. 2: Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971 s. 33-34; (dalej: Błachnicki, TPO II).

²⁰ W. Piwowarski, *Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej*, s. 300-309.

²¹ F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, *Plan und Aufbau (eines Handbuches der Pastoraltheologie)*. Freiburg in Br. 1961 (skrypt powielany). Na jego podstawie powstało imponujące dzieło w sześciu woluminach *Handbuch der Pastoraltheologie* (t. 1-5. Freiburg-Basel-Wien 1964-1972), a skład redakcji został powiększony o F. Klostermanna.

nich do «słowa», «sakramentu» i «miłości»; We wszystkich «dziedzicach» teologii praktycznej musi się dzisiaj stosować metodę analizy teologiczno-socjologicznej; Znajomość aktualnej sytuacji, specyfikującej autorealizację Kościoła, jest warunkiem *sine qua non* współczesnego duszpasterstwa²².

W tym artykule ks. prof. Piwowarski przedstawił, za Rahnerem, definicję teologii pastoralnej²³. W kilka lat później definicję tę przepracował i uznał za własną: „Teologia pastoralna jest nauką zmierzającą za pomocą teologiczno-socjologicznej analizy konkretnej, terażniejszej sytuacji Kościoła do wypracowania aktualnych modeli teologicznych oraz odpowiadających im imperatywów i programów działania, według których Kościół w tej konkretnej, terażniejszej sytuacji aktualizuje własną istotę, wypełniając misję pośrednictwa zbawczego²⁴”.

Kilkadziesiąt lat później ks. Piwowarski zabrał głos w sprawie metody naukowej tej stosunkowo młodej dyscypliny teologicznej. Wskazał wówczas na stosowany dotychczas „schemat sylogizmu praktycznego, w którym wniosek postępuje za przesłanką większą, czyli pierwszą i dlatego jest normatywny, dlatego zaś aktualny, bo opiera się także na naukach badających rzeczywistość²⁵”.

2. Okazją do określenia miejsca, roli, statusu socjologii religii wobec teologii pastoralnej i ich stosunku do duszpasterstwa, stała się dyskusja na łamach „Tygodnika Powszechnego” wywołana pojawieniem się książki ks. Piwowarskiego *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji* (Warszawa 1972)²⁶, w której autor prze-

²² W. Piwowarski, *Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej*, s. 309.

²³ „Teologia pastoralna jest to nauka zmierzająca za pomocą teologiczno-socjologicznej analizy konkretnej, terażniejszej sytuacji Kościoła do wypracowania zasad i dyrektyw, według których Kościół w tej terażniejszej sytuacji aktualizuje własną istotę, wypełniając tym samym misję pośrednictwa zbawczego”, *tamże*.

²⁴ T e n ż e, *Perspektywa teologiczna a perspektywa socjologiczna w duszpasterstwie*, ChS 5 (1973) nr 6, s. 30.

²⁵ T e n ż e, *Instytut Teologii Pastoralnej*, s. 8. Pisał: „Jak wiadomo, studia pastoralne są interdyscyplinarne. Oznacza to, że łączy je wspólny cel, ale posługują się różnymi metodami. W związku z tym należało wypracować właściwy dla nich schemat interdyscyplinarny, konieczny, zwłaszcza dla tworzenia różnych modeli duszpasterstwa. Podjęcie tego zadania było możliwe tylko w ITP [Instytucie Teologii Pastoralnej], gdzie spotykają się różne specjalizacje we wspólnej trosce o odnowę życia religijno-kościelnego w duchu wskazań Kościoła powszechnego i lokalnego. Zastosowany w ITP schemat analizy pastoralnej składa się z trzech etapów postępowania badawczego. Na pierwszym miejscu poszukuje się jak być powinien o według Biblii, teologii oraz wskazań Kościoła powszechnego i lokalnego. Na drugim etapie, z kolei, zwraca się uwagę na rzeczywistość religijno-kościelną w danym zakresie, czyli jak jest według nauk humanistycznych (np. historia, geografia, psychologia, socjologia). Twierdzenia tych nauk traktowane są jako tematy, tj. tezy zaczerpnięte z innych nauk i na ich odpowiedzialność. Na trzecim etapie, wreszcie, wypracowuje się wnioski duszpasterskie – normatywne i aktualne” (*tamże*).

²⁶ A. Bardecki, *Jaka jest dziś religijność wiejska?* TPow 4/1973; F. Błachnicki, *Analiza, diagnoza i terapia*, TPow 10/1973.

ciwstawił się wymaganiom, jakie Sługa Boży, ks. Franciszek Blachnicki, postawił badaniom religijności realizowanym przez socjologów religii. Przystępując do tego rodzaju pracy, w przekonaniu ks. Blachnickiego, winni „posiadać precyzyjne pojęcie religijności w sensie chrześcijańskim, biblijnym i teologicznym, które spełniałoby rolę normatywu, punktu odniesienia i kryterium oceny oraz koniecznej przesłanki pomocniczej dla wyciągnięcia wniosków pastoralnych”. W zdecydowanej odpowiedzi ks. Piwowarski stwierdził, że „gdyby przyjąć poglądy ks. Blachnickiego, właściwie nie byłoby różnicy między teologią pastoralną a socjologią religii; co więcej, ta druga zastąpiłaby pierwszą”. I dalej: „jeśli [socjologowie religii] chcą pozostać socjologami, muszą się trzymać reguł dyscypliny, którą reprezentują. Duchowe i nadprzyrodzone bogactwo religii objawionej badają teologowie”²⁷. Przytaczając, przedstawioną w pierwszej części mego opracowania, definicję teologii pastoralnej i wskazując na jej zadania, które polegają na wypracowaniu aktualnych modeli teologicznych, imperatywów i programów adekwatnych dla teraźniejszej sytuacji i skutecznego planowania działalności Kościoła, pisał: „Już to wskazuje na fakt, że nie socjologia religii wypracowuje «normy», o których pisał ks. Blachnicki, lecz właśnie teologia pastoralna; podobnie nie socjologia religii wartościuje dane o życiu religijnym, lecz właśnie teologia pastoralna. Jej zadaniem jest tworzyć normy (czyli modele teologiczne), interpretować i wysnuwać wnioski pastoralne, wiążące duszpasterzy, o ile władza kościelna to nakáže lub zaleci. Jeśli ks. Blachnicki zadania te przypisuje socjologii religii, to po prostu namawia przedstawicieli tej nauki do popełniania metodologicznych nadużyć. Jedyne teologia pastoralna jest uprawniona do teologicznej interpretacji wyników badań socjologicznych”²⁸.

Nie ulega wątpliwości, że toczona wówczas dyskusja, że socjolog religii powinien mieć „precyzyjne pojęcie religijności w sensie chrześcijańskim”, bo o to w istocie – w moim przekonaniu – chodziło wówczas ks. Blachnickiemu, pozostaje do dziś aktualna i może wzbudzać emocje.

Z tej dyskusji powstało dobro, albowiem tak socjologia religii, jak teologia pastoralna stanowią nauki pomocnicze dla posługi zbawczej Kościoła, czyli tzw. duszpasterstwa. Relacje te ks. Piwowarski przedstawił następująco: „Socjologia religii może współdziałać z teologią pastoralną, a teologia pastoralna może współdziałać z duszpasterstwem (...), [co nie wyklucza faktu, że i] socjologia religii może także bezpośrednio współdziałać z duszpasterstwem”²⁹. Wskazał też na dwa etapy

²⁷ W. Piwowarski, *Socjologia a teologia pastoralna*, ŻM 23 (1973) nr 10, s. 14-16; por. tenże, *Socjologia religii a teologia pastoralna i duszpasterstwo*, w: *Z badań nad religijnością polską*, s. 83-89; tenże, *Perspektywa teologiczna a perspektywa socjologiczna w duszpasterstwie*, s. 27-35.

²⁸ Tenże, *Socjologia a teologia pastoralna*, s. 16-17.

²⁹ *Tamże*, s. 17.

współpracy w wypracowaniu „aktualnych modeli teologicznych” i w realizacji „modeli teologicznych, imperatywów i programów działania”³⁰.

Jeśli chodzi o etap pierwszy, to socjologia religii „dostarcza danych o faktach religijnych, które mogą być traktowane jako przesłanka mniejsza w konstrukcji sylogizmu praktycznego. Dopiero na podstawie danych socjo-religijnych teologia pastoralna jest w stanie wypracować aktualny model teologiczny”³¹. Najogólniej, modele te można podzielić na dwie grupy: dotyczące jednostek ludzkich i wspólnot religijnych³². One z kolei służą „do wypracowywania imperatywów i programów działania”³³.

Drugi etap współpracy między socjologią religii a teologią pastoralną dotyczy realizacji modeli teologicznych, imperatywów i programów działania. Te, jak wiadomo, dezaktualizują się dość szybko. Potrzeba więc „ciągłego kontaktu z rzeczywistością społeczno-religijną, ciągłych przemyśleń teoretycznych i ciągłego unowocześniania metod duszpasterskich”, a więc – ujmując najogólniej – stałej współpracy socjologa z ludźmi (tak teoretykami, jak i praktykami) zaangażowanymi w posługę zbawczą Kościoła³⁴.

Marek Marczewski, Lublin

II. KULT, SEKTA, DENOMINACJA, KOŚCIÓŁ – SOCJOLOGICZNA TYPOLOGIA ORGANIZACJI RELIGIJNYCH

Niemiecki teolog Ernst Troeltsch, analizując z perspektywy socjologicznej Nowy Testament, zauważył, iż istniały jedynie dwie drogi instytucjonalnego rozwoju gminy pierwotnej: Kościół lub sekta. Swoje refleksje zawarł w pracy pt. *Die Sozial-*

³⁰ *Tamże*, s. 17-19.

³¹ *Tamże*, s. 17; zob. t e n ż e, *Perspektywa teologiczna a perspektywa socjologiczna w duszpasterstwie*, s. 32-33.

³² „Problem wypracowania tych modeli nie jest błahy. Wiadomo z badań socjologicznych, że np. niektórym kategoriom katolików nie odpowiada już tradycyjny model religijności. Następnym etapem jest dostrzeżenie i metodyczne zaplanowanie etapów urzeczywistniania tychże modeli. Jakkolwiek wypracowanie imperatywów i programów działania stanowi domenę pastoralisty zbiorowego (instytutu), to jednak pomoc socjologa jest tutaj niezbędna. zadaniem jego jest ukazanie konkretnej sytuacji, jednostek i grup religijnych”; *tamże*, s. 33.

³³ „Przez imperatywy rozumie się tutaj zespół dyrektyw, czyli nakazów i zaleceń, dotyczących realizacji modeli teologicznych *hic et nunc*. Natomiast przez programy działania rozumie się merytorycznie i metodycznie zaplanowane etapy urzeczywistniania tychże modeli. Jakkolwiek wypracowanie imperatywów i programów działania stanowi domenę pastoralisty zbiorowego (instytutu), to jednak pomoc socjologa jest tutaj niezbędna. zadaniem jego jest ukazanie konkretnej sytuacji, jednostek i grup religijnych”; *tamże*, s. 33-34.

³⁴ T e n ż e, *Socjologia a teologia pastoralna*, s. 18; zob. t e n ż e, *Perspektywa teologiczna a perspektywa socjologiczna w duszpasterstwie*, s. 35.

lehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Tübingen 1912). Max Weber, którego łączyła z Troeltschem przyjaźń oraz wspólnota zainteresowań, rozwinął tę myśl i obecnie trudno przypisać jej jednego autora. Niewątpliwie jednak Weber uporządkował tezę o dychotomicznym podziale Kościołów – sekta, a także wpisał ją we własną teorię władzy i panowania.

W interpretacji tych badaczy Kościołów i sekta są strukturami antytetycznymi. Podstawową cechą Kościoła jest uniwersalność przesłania. Oznacza to, że struktura eklezjalna pragnie objąć swoim oddziaływaniem wszystkich członków społeczeństwa, dlatego wchodzi w alians z instytucjami państwowymi. Prawa związane z przynależnością do Kościoła nabywa się wraz z urodzeniem i przyjęciem sakramentu chrześcijańskiej inicjacji. Członkostwo w strukturze eklezjalnej jest niezwykle trwałe, bowiem nawet ekskomunika nie wyklucza ze wspólnoty wiernych, ale uniemożliwia korzystanie ze zbawczych sakramentów, których depozytariuszem jest Kościół¹. Sekta, nawet jeżeli prowadzi aktywną działalność agitacyjną, ma charakter organizacji elitarystycznej i kultywuje ideę wybraństwa. Weber podaje tu przykład protestanckich sekt pietystycznych, w których izolacja od świata zewnętrznego wynikała z dążenia do zachowania „duchowej czystości” wyznawców². Stosunek sekt do państwa jest obojętny lub wrogi i występują w nich tendencje do osiągnięcia stanu autarkii. Jak zauważył Troeltsch, przesłanie struktur sekciarskich skierowane jest do klas zmarginalizowanych lub grup wykazujących niechęć do ładu politycznego. Członkiem sekty zostaje się na mocy świadomej i dobrowolnej decyzji, a nie przez akt urodzenia w danej wspólnotie wyznaniowej³.

Według Ernsta Troeltscha, pierwotna gmina chrześcijańska miała cechy upodabniające ją do struktury sekciarskiej. Linią demarkacyjną między sektą a Kościołem była kodyfikacja doktryny i ukształtowanie się hierarchicznego kapłaństwa. Chronologicznie, badacz umiejscawiał to w okresie sporu św. Augustyna z donatystami. Wtedy został sprecyzowany i prawnie zagwarantowany hierarchiczny model organizacji eklezjalnej⁴. Z kolei zdaniem autora *Etyki protestanckiej i ducha kapitalizmu* wiązało się to z przejściem od autorytetu charyzmatycznego do autorytetu instytucjonalnego. Rozwinął się więc stan kapłański ze zracjonalizowanym systemem rekrutacji i wypełnianiem funkcji na bazie skodyfikowanego systemu przepisów. Indywidualne przeżycie religijne zostało odrzucone na rzecz instytucjonalnego przekazu sakramentów, a soteriologia stała się swoistą procedurą

¹ G. Kehler, *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 1997, s. 165n.

² M. Weber, *Kościół i sekty w Ameryce Północnej. Społeczno-polityczny szkic o kościele*, w: Z. Krasnodębski, *Max Weber*, Warszawa 1999, s. 174.

³ E. Troeltsch, *Kościół a sekta*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Kraków 1983, s. 104.

⁴ *Tamże*, s. 107.

prawną. Władza udzielania łaski zależy już nie od osobistych cech jednostki, ale od sprawowanego urzędu, do którego przypisana jest instytucja łaski. Wszystko to w rezultacie doprowadziło do „odczarowania świata”, do racjonalizacji i biurokratyzacji cywilizacji chrześcijańskiej⁵.

Całkowicie odmienną strukturę organizacyjną można zaobserwować w sekcie, w której radykalizm i bezkompromisowość wobec świata współistnieją z solidarnością wewnątrzgrupową. Sekta odrzuca hierarchiczność, ale wykazuje cechy instytucji totalnej, ponieważ rozwija system nieformalnej kontroli jednostek, pozwalający zachować ekskluzywizm. Wewnętrzny ład członkowie sekty utrzymują przez samopotwierdzanie wiary przed pozostałymi wyznawcami i dyscyplinowanie tych, których poglądy zmierzają w niepożądanym kierunku. Dlatego też D. Berger porównuje sektę w ujęciu Webera do partii proletariackiej⁶. Dla Troeltscha struktura eklezjalna wykształciła również system kontroli, ale Kościół to według niego „wielki wychowawca narodów, który jak wszyscy wychowawcy, potrafi stosować stopnie i sankcje, a równocześnie osiągać cele bez nich, drogą perwazji i pobbłazania”⁷.

W sektach dominuje asceza indywidualistyczna i każda jednostka, rezygnując z doczesności, przybliża się do zbawczego ideału życia. Natomiast dla wspólnoty eklezjalnej codzienna egzystencja i aktywność w sferze *profanum* pozwalają osiągnąć eschatologiczny cel. W opinii Maxa Webera liczebność grupy nie jest odpowiednim kryterium umożliwiającym rozróżnienie sekty od Kościoła, ale wzrost liczby wyznawców często prowadził do pojawienia się elementów struktury eklezjalnej, np. wśród amerykańskich metodystów⁸. Zdaniem Ernsta Troeltscha oraz Maxa Webera, Kościół i sekta to typy idealne dwóch organizacji religijnych. Oznacza to, że sekta i struktura eklezjalna stanowią heurystyczne konstrukty modelowe, zawierające atrybutywne cechy danego zjawiska oraz umożliwiające jego klasyfikację i charakteryzowanie⁹. Podejście typoidealne pozwala na uporządkowanie materiału empirycznego i na wykrycie pewnych prawidłowości, ale zarazem schematyzuje zjawiska i ukazuje je w sposób esencjonalny.

Gwałtowny wzrost liczby ekspansywnych ruchów religijnych w XX stuleciu, zaktywizował religioznawców do wysuwania nowatorskich teorii tłumaczących to zjawisko. Okazało się, iż dostępna aparatura pojęciowa i metodologia badań w sposób ograniczony mogą być stosowane do analizy zurbanizowanych i zindu-

⁵ R. Bendix, *Max Weber. Portret uczonego*, Warszawa 1975, s. 281n.

⁶ Z. Krasnodębski, *Max Weber*, s. 59.

⁷ E. Troeltsch, *Kościół a sekta*, s. 108.

⁸ M. Weber, *Kościóły i sekty w Ameryce Północnej*, s. 173.

⁹ Zob. Z. Krasnodębski, *Max Weber*, s. 32-34.

strializowanych społeczeństw. Klasyczna typologia Webera-Troeltscha stanowiła nadal podstawę do badań czy analiz, ale uzupełniono ją o bardziej szczegółowe typy organizacji. Faktycznie już sam Ernst Troeltsch wyodrębnił trzecią formację – mistycyzm.

W 1929 r. teolog i historyk Richard H. Niebuhr wprowadził do nauk religioznawczych termin „denominacja” wraz z koncepcją, która wyjaśniała powstawanie innowacyjnych ruchów religijnych za pomocą teorii stratyfikacji społecznej oraz walki klas niższych (*lower class*) z klasą średnią (*middle class*)¹⁰. Z kolei w 1932 r. socjolog Howard Becker dodał do typologii organizacji religijnych pojęcie „kult”. W następnych latach powstało wiele rozbudowanych autorskich typologii, które w dużym stopniu bazowały na klasyfikacjach klasyków. Przykładem jest Milton J. Yinger i jego model organizacji religijnych, obejmujący Kościół uniwersalny, Kościół, denominację, sektę ustabilizowaną, sektę oraz kult¹¹. W późniejszym okresie M. J. Yinger wyróżnił, opierając się na uczestnictwie członków społeczeństwa w grupie religijnej, zgodność z wartościami dominującej kultury i złożoność strukturalną, dziesięć typów instytucji religijnych: uniwersalny Kościół instytucjonalny, uniwersalny Kościół rozproszony, eklezję zinstytucjonalizowaną, eklezję rozproszoną, zinstytucjonalizowaną denominację, rozproszoną denominację, sektę ustabilizowaną, ustabilizowaną sektę laicką, ruch sektowy i sektę charyzmatyczną¹².

W naszej analizie przedstawimy typologię składającą się z czterech organizacji, uważamy bowiem, iż tworzą one *continuum*, którego biegunami są kult i struktura eklezjalna, zaś między nimi, zbliżając się do jednego lub do drugiego typu, znajdują się sekta i denominacja.

Kult

Pojęcie „kult” zostało wprowadzone do nauk społecznych przez Howarda Beckera w pracy pt. *Systematic Sociology, on the Basis of the Beziehungslehre und Gebildelehre of Leopold von Wiese* (New York 1932). Autor określił tym terminem małą strukturę społeczną, która nie ma wewnętrznej organizacji, jest amorficzna, a jej członkowie dążą do indywidualnych przeżyć religijnych, np. uzdrowienia lub ekstazy¹³. Definicja H. Beckera zaliczana jest do kategorii określeń akcentujących indywidualizm jako atrybutywną cechę ruchów kulturowych.

¹⁰ R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2000, s. 152.

¹¹ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, Lublin 2001, s. 22.

¹² G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, s. 170-172.

¹³ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, s. 22.

Inną definicję zaproponowali Rodney Stark i William Sims Bainbridge, reprezentanci tzw. paradygmatu rynkowego lub ekonomicznego w socjologii religii. Dla amerykańskich badaczy kult to „dewiacyjna organizacja religijna opierająca się na nowych wierzeniach i praktykach religijnych”¹⁴. Zaznaczmy, iż socjologiczne pojęcie „dewiacja” pozbawione jest znaczenia pejoratywnego, a stosuje się je do opisu zjawisk odbiegających od społecznie uznawanej normy kulturowej. Stark i Bainbridge skonstruowali trzy modele ruchów kultowych: model psychopatologiczny, przedsiębiorczości oraz ewolucji subkulturowej. W pierwszym przypadku narodziny kultu są rezultatem indywidualnej traumy lub załamania się porządku społecznego. Twórcą tego typu organizacji jest jednostka cierpiąca na zaburzenia psychotyczne, która w czasie ataku psychozy tworzy kompleks wymaganych kompensatorów zaspokajających jej potrzeby. Owe kompensatory stają się realne wtedy, gdy aprobują je inne jednostki, które utożsamiają własną sytuację z sytuacją inicjatora ruchu. Tego rodzaju kultury powstają w okresach społecznych kryzysów. Egzemplifikacją modelu psychopatologicznego jest kult Sar (Zar) praktykowany w Etiopii, Somalii i Sudanie¹⁵. Z kolei model przedsiębiorczości podkreśla aspekt ekonomiczny powstawania ruchów kultowych. Organizacje te zakładane są w celach komercyjnych i funkcjonują według reguł rynkowych, dostarczając kompensatorów dostosowanych do potrzeb klientów. Przykładem jest tutaj ruch Mankind United Arthura L. Bella, Kościół Scjentologiczny oraz ruch Process¹⁶. Ostatni prezentowany przez socjologów model koncentruje się na procesie wewnątrzgrupowej ewolucji, w trakcie którego jednostki tworzą nowy system kompensatorów. Prowadzi to do ukonstytuowania się emocjonalnych więzi, osłabienia wpływu zewnętrznej kontroli i do społecznej implozji, tzn. izolacji względem dominującego systemu społeczno-kulturowego¹⁷.

Inaczej rozpatrywał zjawisko ruchów kultowych Roy Wallis, dla którego stanowiły one amorficzne, zdecentralizowane i niesformalizowane mikrostruktury. Wallis wyróżnił kultury negujące świat, które propagują eskapizm i tworzą alternatywny styl życia (np. Kościół Zjednoczenia Sun Myung Moona) oraz kultury aprobujące świat, czyli postulujące innowacyjne sposoby funkcjonowania w świecie (np. Medytacja Transcendentalna Maharishi Maheshi Yogi)¹⁸. Natomiast w opinii Geofreya Nelsona kultury lokalne są pierwotną formą religii i mogą występować w dwóch typach – kultu charyzmatycznego lub kultu spontanicznego. Geneza kul-

¹⁴ R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, s. 156.

¹⁵ *Tamże*, s. 196-204.

¹⁶ *Tamże*, s. 208n.

¹⁷ *Tamże*, s. 219-221.

¹⁸ T. Doktor, *Ruchy kultowe. Psychologiczna charakterystyka uczestników*, Kraków 1991, s. 11n.

tu charyzmatycznego wiąże się z charyzmatycznym przywódcą, zaś kult spontaniczny rodzi się wśród jednostek o podobnych postawach wobec rzeczywistości¹⁹.

Podsumowując, możemy stwierdzić, iż ruchy kultowe to niewielkie liczebnie struktury o małym stopniu zorganizowania, oparte na dążeniu jednostek do indywidualnych doświadczeń ekstatycznych i mistycznych, które dostarczają kompensatorów psychicznych i materialnych szeregowym członkom oraz założycielom. Kultury powstają głównie w środowisku wielkomiejskim i są reakcją na osobiste sytuacje kryzysowe oraz na destabilizację ładu społecznego. Ruchy kultowe różnią się od sekt tym, iż kształtują nowy system wierzeń i praktyk religijnych lub quasi-religijnych, a nie bazują, jak grupy sekciarskie, na tradycyjnych systemach religijnych. Efemeryczność kultów przejawia krótkością okresu ich funkcjonowania w strukturze społecznej; ulegają rozpadowi lub przekształcają się w sektę²⁰.

Sekta

Włoski religioznawca Vittorio Lanternari określił wiek XX jako „wiek sekt” i wielu obserwatorów współczesnych społeczeństw zgadza się z tą opinią²¹. Proponują oni, by do zbioru pojęć, opisujących minionie stulecie, obok terminów „wiek atomu”, „wiek genu” czy „wiek informatyki”, dodać również „wiek sekt”. Bez wątplenia jednak, zjawisko powstawania grup religijnych spełniających definicyjne kryteria sekty, znane jest od tysiącleci. Już w starożytnej Mezopotamii, w obrębie dominujących religii, rodziły się kultury i sekty o charakterze synkretycznym. W okupowanej przez Rzymian Palestynie istniały ruchy sekciarskie, które wyodrębniły się z rabinistycznego judaizmu. Żydowski historyk Józef Flawiusz w dziele pt. *Wojna żydowska*, pojęciem „sekta” określał partie religijne: saduceuszy, faryzeuszy, zelotów (później sykariuszy) i esseńczyków. Należy przypomnieć, że krąg uczniów Jezusa uważano za radykalny odłam judaizmu i nazywano sektą nazareńczyków lub sektą chrześcijańską. Z pierwotnych gmin chrześcijańskich emanowały grupy wiernych tworzących nowe ruchy, które często reinterpretowały naukę Chrystusa, łącząc ją eklektycznie z wierzeniami lokalnymi. W *Dziejach Apostolskich* faryzeusze określani są jako *secta* (Dz 26,5), zaś św. Łukasz frakcję saduceuszy nazywa *hairesis* (Dz 5,17)²². Wydaje się, iż były to początkowo terminy synonimiczne, stosowane do opisu grup wyznawców, którzy przyjęli nieortodoksyjną naukę. Drugi

¹⁹ Tamże, s. 14.

²⁰ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, s. 22n.

²¹ M. Nowaczyk, *Nowe ruchy religijne*, Euhemer. Przegląd Religioznawczy 35 (1991) nr 4, s. 7.

²² B. Ferdek, *Sekty i nowe ruchy religijne*, Wrocław 1998, s. 21n.

List do Tymoteusza podaje Hymenajosa i Filetosa jako tych, którzy „odpadli od prawdy” (2 Tm 2,17). Pisarze wczesnochrześcijańscy zaliczali do sekt ruchy gnostyckie, a w późniejszym okresie mianem tym obdarzano bogomilów, albigensów, waldensów, zwolenników Arnolda z Bresci oraz begardów, propagujących idee, które po pięciuset latach badacze odnajdują w doktrynach współczesnych ruchów religijnych.

Etymologicznie słowo „seкта” pochodzi od łacińskiego czasownika *secare*, tzn. „oddzielać”, „odcinać” lub od rzeczownika *sectae*, tj. „stronnictwo”, „partia”. Natomiast Gustav Mensching wywodził je od łacińskiego *sequi*, czyli „naśladować”, „iść”, „podążać za mistrzem i jego nauką”²³. W literaturze przedmiotu przeważają definicje deskryptywne terminu „seкта”. Według *Słownika socjologicznego* jest to „grupa wyznaniowa o stosunkowo małej liczbie członków, powstała przez wyodrębnienie z macierzystego Kościoła lub/i jako efekt protestu religijnego wobec istniejącej już doktryny i kultu, ewentualnie organizacji”²⁴. Inaczej rozpatrywał to zjawisko fenomenolog Gerardus van der Leeuw. Jego zdaniem sekta „nie jest religijnym związkiem, który odłącza się od innej społeczności religijnej (Kościół); odłącza się ona od społeczności w ogóle i z religii czyni cel specjalny obok ogólnych celów życiowych. (...) sekta jest partią religijną, *hairesis*, jak brzmi jej greckie określenie, tj. wyborem, kierunkiem”²⁵.

Wspomniany już Gustav Mensching wyróżnił cztery elementy odróżniające ruch sekciarski od organizacji religijnej innego typu. W opinii tego religioznawcy w sekcie występuje charyzmatyczne przywództwo, uczestnictwo oparte jest na dobrowolnym akcie decyzyjnym, postawy członków charakteryzuje nonkonformizm wobec świata i konformizm wobec grupy, zwłaszcza akceptowanych w niej wartości, co może prowadzić do postaw radykalnych, a także ujawniają się skłonności do jednostronnej interpretacji doktryny²⁶. Rodney Stark i William S. Bainbridge zaliczają sektę do ruchów dewiacyjnych, które opierają się na tradycyjnych wierzeniach i praktykach religijnych, a nie, jak kult, na innowacyjnych wierzeniach i praktykach²⁷. Dla Joachima Wacha konstytutywnymi elementami grup określanymi jako sekty są: rygorizm w doktrynie i dyscyplinie, charyzmatyczny autorytet oraz tendencja do społecznej izolacji w celu zachowania solidarności grupowej. Sekty powstają w okresie destabilizacji porządku politycznego lub społecznego.

²³ J. Sztumski, *Socjologia religii*, w: t e n z e (red.), *Sekty i związki wyznaniowe. Studia wybranych ugrupowań religijnych*, Kielce 2000, s. 10.

²⁴ K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 1999, s. 186.

²⁵ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 311.

²⁶ M. Szostak, *Sekty destrukcyjne. Studium metodologiczno-kryminalistyczne*, Zakamycze 2001, s. 36.

²⁷ R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, s. 156.

Poziom radykalizmu utrzymuje się w nich (np. u amiszów), albo przekształcają się w formacje bardziej zorganizowane (np. mormoni) lub też dzielą się na mniejsze grupy religijne (np. bracia pływacy i menonici)²⁸.

Oryginalną koncepcję ruchów sekciarskich sformułował Bryan R. Wilson na podstawie badań przeprowadzonych w grupach Elim Church, Christian Science i Christiadelphians. Według tego autora, ruchy te stanowią dla swoich członków grupy odniesienia, które nadają jednostkom wyższy status i prestiż niż ten, który mają w społeczeństwie. Istniejący w sekcie alternatywny system ocen, wartości i norm zaspokaja potrzebę społecznej akceptacji, daje poczucie bezpieczeństwa oraz stabilizacji w zmieniającym się świecie oraz definiuje jednostkową tożsamość²⁹. Generalnie sekty spełniają względem wyznawców funkcje, które przynależą strukturze społecznej – stanowią społeczny mikroświat.

Bryan R. Wilson jest autorem rozpowsechnionej w literaturze przedmiotu typologii sekt. Za kryterium podziału na poszczególne typy, badacz przyjął postawę grupy wobec świata oraz „model reakcji, który przeważa w zwyczajowych praktykach i wierzeniach członków”. Na skali: radykalne odrzucenie świata – działanie w świecie, Wilson kolejno umiejscawia: sekty nawróceniowe (np. Zgromadzenie Boże i sekty ewangeliczne), sekty rewolucyjne (np. Świadkowie Jehowy), sekty introwersyjne (np. XVIII-wieczne ruchy pietystyczne), sekty manipulacyjne (np. Kościół Scjentologiczny), sekty taumaturgiczne (np. ruchy spirytystyczne), sekty reformistyczne (np. kwakrzy) oraz sekty utopijne (np. Wspólnota Oneida). Zdaniem brytyjskiego socjologa, zaprezentowana typologia dynamicznie ujmuje zjawisko grup sekciarskich i umożliwia naukową analizę dokonujących się w nich przemian³⁰.

Konkludując, należy dodać, iż współcześnie wraz z terminem „sekta” pojawia się sformułowanie „nowe ruchy religijne” (*new religious movements* – NRM). Jak zauważa Tadeusz Dołtór, trudno jest określić jednoznacznie cezurę czasową, po której powstałe ugrupowania nazwiemy „nowymi ruchami religijnymi”³¹. W tym przypadku, kryterium chronologiczne prowadziłoby do klasyfikacyjnego chaosu. Niewątpliwie jednak pojęcie to spełnia wymogi Weberowskiej tezy *Wertfreiheit* i jest w większym stopniu neutralne aksjologicznie niż termin „sekta”, mający w tradycji europejskiej konotacje pejoratywne. Kard. Francis Arinze oraz socjolog

²⁸ J. Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1961, s. 198-201.

²⁹ W. Goddijn, *Rozważania socjologiczne o zróżnicowaniu grup w obrębie chrześcijaństwa*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, s. 113.

³⁰ B. R. Wilson, *Typologia sekt. Ujęcie dynamiczne i porównawcze*, w: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii, Antologia tekstów*, Kraków 1998, s. 228-241.

³¹ T. Dołtór, *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 1999, s. 5n.

Eileen Barker postulują stosowanie pojęcia „nowe ruchy religijne” jako najbardziej adekwatnego do opisu zjawisk religijnych, zachodzących we współczesnych społeczeństwach³².

Denominacja

Teolog Richard H. Niebuhr, w pracy pt. *The Social Sources of Denominationalism* (New York 1929), zaproponował uzupełnienie klasycznej typologii Webera-Troeltscha o typ organizacji religijnej, którą nazwał denominacją. Zdaniem Niebuhra, każdy ruch sekciarski w drugim pokoleniu automatycznie przekształca się w denominację. Innymi słowy, denominacja stanowi wyższe stadium rozwojowe sekty³³. Koncepcję tego teologa przyjmują Howard Becker oraz David O. Moberg, dla których denominacja to sformalizowana, zorganizowana i ustabilizowana formacja religijna – pomost między sektą a strukturą eklezjalną. Zwłaszcza Moberg akcentuje linearność w rozwoju organizacji religijnych: od kultu, przez sektę i denominację do Kościoła³⁴.

Z kolei Bryan R. Wilson i George M. Vernon sprzeciwiają się determinizmowi w teorii Niebuhra. Według Wilsona, ruch sekciarski może przekształcić się w denominację, ale proces ten uwarunkowany jest wieloma czynnikami, głównie zaś wynika z dwóch rodzajów sprzeczności. Po pierwsze, w sekcje aprobowane są wartości kontrastujące z systemem aksjonormatywnym ogółu społeczeństwa. Próby przewyciężenia antagonizmu wartości prowadzą do osłabienia dyscypliny, liberalizacji doktryny i wzrostu postaw tolerancji. Druga sprzeczność ma charakter organizacyjny. Liczebny wzrost członków sekty czyni konieczną reformę pierwotnych niesformalizowanych struktur. Grupa sekciarska formalizuje struktury organizacyjne, wytwarza instytucję kapłaństwa oraz koncentruje się na socjalizacji religijnej. Obie sprzeczności implikują w konsekwencji przekształcenie się sekty w denominację. Natomiast dla George’a M. Vernona, denominacja jest przeciwieństwem sekty. Do atrybutywnych cech denominacji socjolog ten zalicza: relatywnie dużą liczebność, tolerancję wobec innych denominacji i wspólnot, a wrogość wobec sekt, nieortodoksyjną interpretację Biblii, akceptowanie wartości dominującej kultury, rekrutację członków z *middle class*, kolektywne kierownictwo oraz profesjonalizację urzędu kapłańskiego³⁵.

³² Por. M. Libiszowska-Zółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, s. 54n.

³³ J. Sztumski, *Socjologia religii*, s. 13n.

³⁴ M. Libiszowska-Zółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, s. 43.

³⁵ *Tamże*, s. 44-46.

Interesującą typologię denominacji prezentuje Elizabeth K. Nottingham. Pierwszy typ podobny jest do ustabilizowanej sekty, którą charakteryzuje znaczny stopień zorganizowania i konformistyczne nastawienie do świata. Przykładem są tutaj metodyści oraz baptyści. Drugi typ denominacji ma cechy analogiczne do struktury eklezjalnej, którą określa się jako wyznanie. Egzemplifikacją będą tu Kościoły episkopalne i luterzańskie. Zdaniem badacza, członkiem denominacji zostaje się przez fakt urodzenia w danym środowisku religijnym, a struktura władzy w tego rodzaju organizacji jest kongregacyjna i demokratyczna³⁶.

Należy podkreślić, iż w polskiej literaturze socjologicznej pojęcie „denominacja” jest nieregularnie stosowane. Jako jego ekwiwalent używa się terminów „związek wyznaniowy” lub „wyznanie”, które mają jednak dosyć szeroki zakres znaczeniowy. Wydaje się zatem, że pojęcie „denominacja”, jako typ specyficznej organizacji religijnej, może z powodzeniem służyć do klasyfikacji różnych wspólnot religijnych, w tym takich, których cechy odbiegają od definicyjnych kryteriów sekty lub Kościoła.

Kościół

Podstawowe wyznaczniki struktury eklezjalnej wyróżnione zostały w trakcie prezentowania poglądów Ernsta Troeltscha i Maxa Webera. W ujęciu Webera konstytutywnymi cechami Kościoła są: hierarchiczny stan kapłański; redukcja charyzmy osobowej do charyzmy urzędu; uniwersalizm członkostwa i przesłania niwelujący stosunki pokrewieństwa i więzi etniczno-narodowe oraz racjonalizacja oraz kodyfikacja treści wiary i kultu. Dla autora *Wirtschaft und Gesellschaft* owe elementy zaistniały w chrześcijaństwie, islamie, lamaizmie, judaizmie oraz w staroegipskiej hierokracji³⁷.

Weber i Troeltsch sformułowali także typ idealny tzw. Kościoła ludu (*Volkskirche*). Władysław Piwowarski, za Norbertem Greinacherem, wyodrębnił następujące cechy charakteryzujące modelowy typ takiej struktury: integralne powiązanie organizacji eklezjalnej z państwem i/lub narodem; asymilacja struktury religijnej ze strukturą społeczną; objęcie działaniami religijnymi różnych aspektów życia społecznego (nauki, kultury, polityki itd.); przekonanie, iż członkostwo w narodzie wiąże się z przynależnością do konkretnej religii lub wyznania; występowanie organizacji hierarchicznej z podkreślaniem prerogatyw władzy centralnej. W Kościele ludu wiara religijna przyjmuje postać kon-

³⁶ Tamże, s. 43.

³⁷ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 863n.

formistycznego dostosowania indywidualnych postaw w obawie przed represjami ze strony środowiska³⁸.

W opinii socjologa Friedricha Fürstenberga, w każdej instytucji społecznej zawarte są *implicite* struktura nieformalna, struktura formalna i oddziaływania systemu aksjonormatywnego. Tym trzem elementom odpowiadają trzy typy struktury eklezjalnej: Kościół braterski (*Bruderschaftskirche*), Kościół zrzeszeniowy (*Verbandskirche*) oraz Kościół powiązany z instytucjami politycznymi i gospodarczymi. Dla Fürstenberga, wyzwania industrialnego społeczeństwa pluralistycznego sprawiają, iż niehierarchiczny model Kościoła zrzeszeniowego wydaje się najbardziej funkcjonalną formą organizacji religijnej. W Kościele zrzeszeniowym remedium na brak dyscypliny wewnętrznej, kryzys wspólnot parafialnych i rosnącą „przepaść” między stanem kapłańskim a laikatem ma być zasada dobrowolności, delegowanie zadań w ramach struktury zorganizowanej oraz odrzucenie izolacjonizmu społecznego³⁹.

Interesująca jest także koncepcja teologa Medarda Kehla, który podjął się teologiczno-socjologicznej analizy zagadnień instytucjonalnych Kościoła. Uzasadnił on, za pomocą kategorii pneumatologicznych, ciągłość między Chrystusowym orędziem o królestwie Bożym a współczesnym Kościołem zinstytucjonalizowanym, w którym instytucjonalność pełni rolę znaku identyfikującej, integrującej i wyzwalającej mocy Ducha Świętego⁴⁰.

Dla wielu socjologów i religjologów Kościół jest typem organizacji o najwyższym stopniu sformalizowania i rutynizacji, stanowi finalny wytwór procesów instytucjonalizacji. Wydaje się jednak, iż teza o „nadinstytucjonalności” struktury eklezjalnej jest znacznie przesadzona a zmiany zachodzące w Kościele odznaczają się swoistą dynamiką. Uporczywe negowanie przemian może wynikać z kierunku, bowiem nie służą one przystosowaniu instytucji do społeczeństwa kosztem głoszonej doktryny, lecz na przekonaniu kanałów komunikacyjnych w celu intensywniejszej recepcji przekazywanych treści. Najlepszym świadectwem tego jest powstawanie w Kościele licznych ruchów tradycjonalistycznych.

Marcin Zarzecki, Warszawa

³⁸ W. Piwowarski, *Od „Kościola ludu” do „Kościola wyboru”*, w: I. Borowik, W. Zdaniec (red.), *Od Kościola ludu do Kościola wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, Kraków 1996, s. 11n.

³⁹ F. Fürstenberg, *Struktura Kościoła i społeczeństwa*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, s. 119-129.

⁴⁰ Z. Falczyński, *Kościół w aspekcie teologicznym i socjologicznym*, w: I. Borowik, W. Zdaniec (red.), *Od Kościola ludu do Kościola wyboru*, s. 41-45.

**III. ROZPRAWY DOKTORSKIE PRZYGOTOWANE NA SEMINARIUM
Z SOCJOLOGII MORALNOŚCI W KATEDRZE SOCJOLOGII
MORALNOŚCI W INSTYTUCIE SOCJOLOGII KUL W LATACH 1987-2004**

Katedra Socjologii Moralności została utworzona 19 listopada 1984 r. w Instytucie Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych. Jej pracownicy zajmują się badaniami teoretycznych i empirycznych aspektów moralności z punktu widzenia socjologicznego. Szczególnie akcentuje się potrzebę badań nad postawami i orientacjami moralnymi wybranych środowisk społecznych (np. młodzieży). Kierownikiem katedry jest ks. prof. dr hab. Janusz Mariański. W katedrze byli zatrudnieni: dr Leon Smyczek OFM (w latach 1996-2001); dr Grzegorz Adamczyk (od 2001 r.); dr Marek Jeżowski CMF (od 2003 r.).

Pracownicy Katedry Socjologii Moralności opublikowali w sumie 30 książek i około 600 artykułów naukowych, popularno-naukowych i recenzji. W latach 2001-2004 ukazało się drukiem pięć pozycji książkowych:

– Janusz Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001.

– Janusz Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich*, Lublin 2003.

– Leon Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej. Studium panelowe*, Lublin 2002.

– Grzegorz Adamczyk, *Wartości społeczne w świadomości młodzieży niemieckiej i polskiej. Studium socjologiczne*, Lublin 2003.

– Marek Jeżowski, *Socjologia historyczna Luigiego Sturzo*, Lublin-Roma 2003.

W ramach prac Katedry podejmowane są zarówno problemy teoretyczne (m.in. podręcznik *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin 1989; drugie wydanie rozszerzone w przygotowaniu), jak i z historii socjologii moralności (Józef Chałasiński, Niklas Luhmann, Bronisław Malinowski, Aleksander Matejko, Adam Podgórecki, Maria Ossowska), oraz przede wszystkim z empirycznej socjologii moralności. Spośród wielu tematów empirycznych można wymienić przykładowo: etos pracy wybranych kategorii społeczno-zawodowych (np. pielęgniarki, „ludzie morza”, nauczyciele liceów ogólnokształcących, bezrobotni), wartości moralne w świadomości młodzieży szkół średnich, sens życia, wartości duchowe w etosie pielęgniarek, wartości prorodzinne, wartości prospołeczne, wartości życiowe (m.in. młodzieży szkół pielęgniarskich, ludności wiejskiej), postawy młodzieży wobec aborcji, eutanazji, klonowania i transplantacji narządów, postawy młodzieży wobec narkomanii, postawy wobec pracy, wzory osobowe, moralne aspekty reklamy, patologia społeczno-moralna, ruchy społeczne, problemy społeczne osób nie-

pełnosprawnych fizycznie i intelektualnie, postawy wobec śmierci, honor jako kategoria społeczno-moralna itp.

Istnieje znaczny obszar zjawisk moralnych w społeczeństwie polskim, który powinien podlegać systematycznej obserwacji socjologicznej. Wiedza o tym, jakie wartości i normy moralne i w jakich grupach społecznych są akceptowane, jakie zaś są odrzucane, następnie, co warunkuje obecny kształt postaw i zachowań moralnych naszego społeczeństwa, pozwoli bliżej określić stan i perspektywy rozwoju moralności, także w warunkach radykalnych przemian społeczno-kulturowych.

W latach 1987-2004, pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Janusza Marińskiego - go przygotowano w Katedrze 23 prace doktorskie:

1. Krenckowski Henryk ks., *Środowisko wychowania a religijność katolików na przykładzie parafii miejskiej św. Krzyża w Grudziądzu*, Lublin 1987.

2. Tarczyński Andrzej, *Honor jako kategoria społeczna i moralna. Z dziejów honoru w Polsce w okresie międzywojennym*, Lublin 1990.

3. Budzyńska Ewa, *Typy rodzin a postawy prospołeczne dzieci (na podstawie badań socjologicznych uczniów klas ósmych Wrocławia)*, Lublin 1990.

4. Zemło Mariusz, *Nowa socjologia edukacji Michaela Younga*, Lublin 1994.

5. Żerel Emilia, *Wartości moralne w świadomości młodzieży maturalnej (na przykładzie wybranych szkół średnich Lublina)*, Lublin 1998.

6. Kwiatkowski Mariusz, *„Człowiek sukcesu ekonomicznego” jako wzór osobowy w okresie transformacji ustrojowej w Polsce (1989-1993). Studium z socjologii moralności*, Lublin 1999.

7. Grzesik Artur, *Wartości moralne w świadomości studentów na podstawie badań socjologicznych w Rzeszowie*, Lublin 1998.

8. Kostro Cezary ks., *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, Lublin 2000.

9. Janocha Witold ks., *Sens życia w świadomości osób z dysfunkcją narządu ruchu (na podstawie badań socjologicznych w diecezji kieleckiej)*, Lublin 2000.

10. Drewicz Marcin, *Etos nauczyciela liceum ogólnokształcącego w Polsce a zasady katolickiego wychowania. Studium socjologiczne*, Lublin 2001.

11. Bogusz Renata, *Wartości życiowe mieszkańców wsi ze szczególnym uwzględnieniem wartości zdrowia (na przykładzie gminy Wąwolnica)*, Lublin 2001 (doktorat w Akademii Medycznej na Wydziale Lekarskim w Lublinie).

12. Jeżowski Marek CMF, *Socjologia historyczna Luigięo Sturzo*, Lublin 2002.

13. Grygiel Paweł, *Religijno-moralny wymiar życia codziennego młodzieży akademickiej w warunkach modernizującego się społeczeństwa*, Lublin 2002.

14. Smyczek Leon OFM, *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej (na podstawie badań socjologicznych w wybranych liceach ogólnokształcących Rybnika). Studium panelowe*, Lublin 2002.

15. Ziemia Marek, *Od ruchu społecznego do organizacji związkowej: cele i działalność NSZZ Solidarność w Stalowej Woli w latach 1980-2000*, Lublin 2002.

16. Skiert Anna, *Wartości moralne młodzieży we współczesnej średniej szkole medycznej (na przykładzie wybranych szkół medycznych z woj lubelskiego)*, Lublin 2002.

17. Szpak-Lipińska Krystyna, *Etos pielęgniarek w warunkach transformacji ustrojowej (na podstawie badań socjologicznych w Samodzielnym Publicznym Zespole Opieki Zdrowotnej w Chełmie)*, Lublin 2002.

18. Pokorniecki Sławomir ks., *Postawy wobec religii a postawy wobec pracy inteligencji technicznej na przykładzie Stoczni Gdańskiej S.A. Studium socjologiczne*, Lublin 2003.

19. Korzeniowski Marek, *Religijność pokoleń na Śląsku Opolskim. Studium socjologiczne na przykładzie regionu kędzierzyńsko-kozieleckiego*, Lublin 2003.

20. Jedynak Małgorzata, *Wartości prorodzinne w świadomości osób z dysfunkcją narządu ruchu*, Lublin 2003.

21. Krzyżanowska-Łagowska Urszula, *Wartości duchowe w etosie pielęgniarskim (Studium teoretyczne)*, Lublin 2003.

22. Milewski Mirosław ks., *Spoleczne uwarunkowania postaw młodzieży wobec AIDS (na przykładzie szkół średnich Płocka)*, Lublin 2004.

23. Rodzik Jarosław SAC, *Miejsce i zadania lidera we współczesnych zrzeczeniach chrześcijańskich. Studium socjologiczne*, Lublin 2004.

Leon Smyczek OFM, Lublin