

Robert T. Ptaszek
Akademia Podlaska
Siedlce

Nowa nadzieja czy kolejne zagrożenie? Alternatywne ruchy religijne z punktu widzenia socjologii

Socjologia to dyscyplina, której przedstawiciele chętnie wypowiadają się zarówno na temat religii, jak i alternatywnych ruchów religijnych. Swoje poglądy socjologowie wyrażają zazwyczaj w dosyć apodyktycznej formie, co potwierdzają dwie charakterystyczne wypowiedzi.

Eileen Barker, profesor socjologii religii London School of Economics bagatelizuje twierdzenia o szkodliwych aspektach działalności alternatywnych ruchów religijnych, stawiając tezę, że zachodzące w nich zjawiska są wyłącznie odwzorowaniem tego, co dzieje się w społeczeństwie: „Nic nie wskazuje na to (...), aby nowe ruchy religijne miały wywierać patogeniczny wpływ na swoich członków. (...) Większość członków nowych ruchów religijnych (...) nie jest ani bliższa, ani dalsza od doskonałości aniżeli reszta społeczeństwa – choć nieco łatwiej spotkać wśród nich zarówno łajdaków jak i świętych”¹.

Jeszcze mocniejsze tezy znaleźć można w pismach zmarłego w 2004 roku socjologa z uniwersytetu w Oxfordzie, Bryana Ronalda Wilson., który pisał m.in.: „sekty proponują swym adeptom cały wachlarz przeróżnych zajęć; niekiedy, ze społecznego punktu widzenia, odgrywają one rolę czynników twórczych. Opinia publiczna słyszy o nich na ogół przy okazji dziwacznych incydentów lub ekstrawaganckich manifestacji wiary. (...) Zbyt rzadko natomiast przyznajemy, że sekty czasem również pomagają ludziom przystosować się do życia w społeczności, że przywracają nadzieję, oferują braterstwo i bezpieczeństwo, podczas gdy żaden inny organizm nie może się tym poszczycić. W najlepszych swych poczynaniach sekty były czynnikiem ocalenia jednostki oraz integracji społecznej. I chociaż prawdą jest, że najbardziej godny potępienia aspekt ich działalności prowadzi do fanatyzmu, do nadużyć, a nawet do autodestrukcji, chociaż w opinii ogółu opierają się one na błędnej hipotezie oraz upowszechniają niebezpieczne teorie i ideały, to nie da się przecież zaprze-

¹ E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 2002, s. 49.

czyć, że te same błędy można odnaleźć w historii wszystkich religii, na pewnym etapie ich rozwoju”².

Przytoczone wypowiedzi pokazują, że socjologowie przy formułowaniu wniosków dotyczących natury alternatywnych ruchów religijnych często wykraczają poza ramy swojej dyscypliny. Postępując tak, zapominają o tym, że w naukach społecznych jakiegokolwiek generalizacje możliwe są tylko pod warunkiem wcześniejszego przyjęcia założeń mających zwykle filozoficzny charakter. Takim – milcząco przyjmowanym przez socjologów – założeniem jest przekonanie, że analiza społecznych, politycznych oraz ekonomicznych uwarunkowań wystarczy do zrozumienia fenomenu alternatywnych ruchów religijnych. Nawet najdokładniejsze określenie czynników społecznych nie pozwala jednak na całościowe wyjaśnienie tego zjawiska, ponieważ najpierw kształtują się pewne idee, a dopiero później tworzy się grupa ludzi, którzy pragną je realizować w praktyce. Tymczasem zgodnie z ujęciem socjologicznym proces ten powinien przebiegać w odwrotnym porządku. Gdyby przyznać rację socjologom należałoby uznać, że „(...) grupa ludzi schodzi się razem, zakłada zakon, buduje klasztor, poświęca się życiu monastycznemu - a potem dodatkowo zastanawia się nad tym, jak by temu wszystkiemu zapewnić ideologiczną nadbudowę”³.

Analiza socjologicznych metod badania ruchów religijnych pokazuje, że badania prowadzone przez socjologów nie mogą dać pełnego obrazu tego zjawiska⁴. Co zatem socjologia rzeczywiście może powiedzieć na temat alternatywnych ruchów religijnych i ich społecznej roli?

Alternatywne ruchy religijne w poglądach klasyków socjologii

Gdy socjologia stała się samodzielną dyscypliną badawczą, uczyniła religię jednym z głównych obszarów swoich zainteresowań. W rezultacie „(...) wielu wybitnych przedstawicieli pokolenia twórców socjologii dało się poznać jako autorzy prac z zakresu socjologii religii”⁵. Do najwybitniejszych autorów podejmujących taką problematykę należeli Emil Durkheim (1858-1917), Maks Weber (1864-1920) i Ernst Troeltsch (1865-1923). Przedmiot ich zainteresowań – oprócz samego chrześcijaństwa – stanowiły także (powstające i dynamicznie

² B.R. Wilson, *Religious Sects*, Londyn, Nowy Jork 1970. Cyt. za: J. Vernetto, *Sekty*, Warszawa 1998, s. 131-132.

³ G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 76.

⁴ Na ograniczenia perspektywy socjologicznej zwracają uwagę sami socjologowie. Przypomina o tym prof. Władysław Piwowarski: „Ogólnie wiadomo, że socjologia religii nie zajmuje się genezą i istotą religii. W konsekwencji nie stawia pytań o pochodzenie religii czy też, na czym ona polega. Socjologia interesuje się religią w aspekcie społeczno-kulturowym i to w ograniczonym zakresie. Stawiane przez nią pytania dotyczą odrębnej i specyficznej kategorii faktów. (...) Inaczej mówiąc, istnieje pewien wachlarz faktów związanych z różnymi formami życia społecznego, które spostrzega się tak

w płaszczyźnie postaw i zachowań jednostek i grup ludzkich, jak i w płaszczyźnie instytucji i organizacji religijnych. Te właśnie specyficzne fakty społeczne stanowią przedmiot zainteresowań socjologii religii”, Zob. *Wprowadzenie*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 1998, s. 7.

⁵ G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 1996, s. 14-15.

rozwijające się w tym okresie) sekty chrześcijańskie⁶. Szczególne ważne dla socjologicznej interpretacji tego zjawiska okazały się badania Troeltscha. Na początku XX wieku określił on dwa podstawowe sposoby rozumienia terminu „sekta”. W szerszym ujęciu sektę stanowi każda wyizolowana ze względu na światopogląd (ideologię) grupa społeczna. Rozumienie węższe ogranicza określenie „sekta” wyłącznie do grup o charakterze religijnym. Zgodnie z definicją Troeltscha: „(...) sekty to odróżniające się od oficjalnego Kościoła grupy, które zachowują określone elementy idei chrześcijańskiej, kultywują je w oderwaniu od innych, czyniąc to jednak w taki sposób, że w konsekwencji przeciwstawiają się doktrynie Kościoła i wyłamują się ze wspólnoty, którą on stanowi”⁷.

W opinii Troeltscha Kościół i sekta chrześcijańska wyrażają dwie przeciwne tendencje występujące od samego początku chrześcijaństwa⁸. Pierwszą z tych tendencji (o charakterze konserwatywnym) wywodził od św. Pawła. Tradycja pawłowa stanowiła fundament, na którym zbudowano Kościół. Ta scentralizowana instytucja, skutecznie spajana przez silną strukturę hierarchiczną, poprzez sakramenty udziela łaski Bożej. Kościół przekazuje ponadto „egzoteryczną” (dostępną dla wszystkich) naukę Chrystusa. Sekta zaś byłaby, według Troeltscha, wyrazicielem tendencji przeciwnej – radykalizmu. Podstaw tej tendencji w chrześcijaństwie Troeltsch doszukiwał się u św. Jana. Powtórne przyście Chrystusa przedstawione w janowej Apokalipsie stało się inspiracją do tworzenia wspólnot odrzucających świat w oczekiwaniu Sądu Ostatecznego. Takie wspólnoty musiały być małe, ponieważ jako swych członków akceptowały wyłącznie wybrane jednostki, które stanowić miały zamkniętą elitę. Ich nauka była „ezoteryczna” (przeznaczona dla niewielkiego grona wtajemniczonych).

Troeltsch podkreślał, że Kościół stanowi instytucję wyznaniową, która opowiada się za określonym porządkiem społecznym i jest (w różny sposób) powiązana z uprzywilejowanymi grupami społecznymi, dlatego dąży do utrzymania istniejącego ładu społecznego. Sekta natomiast powstaje spontanicznie, a jej członkowie pochodzą najczęściej ze środowisk pozostających w opozycji do społecznego porządku⁹.

Chociaż charakterystyka ta dotyczy przypadków idealnych (prezentuje zatem modele teoretyczne, mające niewiele wspólnego z rzeczywistymi ruchami religijnymi), socjologia w oparciu o nią próbuje formułować daleko idące wnioski. Socjologowie akcentują zwłaszcza to, że sekta, aby zachować swoją tożsamość musi ograniczać kontakty z otoczeniem¹⁰.

⁶ Będące – zgodnie ze współczesną terminologią używaną do opisu tej problematyki – jednym z typów alternatywnych ruchów religijnych.

⁷ E. Troeltsch, *Kościół a sekty*, w: *Socjologia religii: wybór tekstów*, Kraków 1984, s. 105.

⁸ Troeltsch pisał: „(...) przypuszczalnie zamiast «sekta» można byłoby mówić «Kościół nieinstytucjonalny», a zamiast «Kościół» – bardziej precyzyjnie – «Kościół zinstytucjonalizowany». Najistotniejsze natomiast jest to, że obie omówione formy religijne wspólnot opisane są w Ewangelii i w niej właśnie tkwią ich korzenie. Łącznie traktowane być muszą jako trwałe warianty socjologicznej organizacji życia religijnego”. Zob. *Ibidem*, s. 109.

⁹ Por. *Ibidem*, s. 104-109.

¹⁰ Postawa taka wynika z będącego podstawą istnienia i działalności sekty przekonania, że jej nauka ma charakter prawdy absolutnej. Taki punkt widzenia prowadzi do apriorycznego odrzucenia przez osoby tworzące sektę wszelkich innych sposobów widzenia świata (i wynikających z nich modeli życia).

Kontrastuje to z postawą Kościoła, którego istotą jest bycie w świecie. Socjologowie wskazują ponadto, że odmienna postawa wobec świata stanowi klucz do zrozumienia pozostałych różnic. Otwartość Kościoła powoduje, że każdy urodzony w rodzinie uczestniczącej w praktykach tego Kościoła w zasadzie automatycznie zostaje jego członkiem. Więcej, wymagania Kościoła wobec wiernych ograniczają się do spełniania kilku niezbyt uciążliwych praktyk, powrót zaś do wspólnoty – nawet po długiej przerwie – nie stanowi większego problemu. Sekty zaś traktują swoich członków jako zbiorowość wybranych, dlatego warunkiem wstąpienia jest przejście aktu osobistej inicjacji. Ponadto członkowie sekt przestrzegać muszą ściśle określonych reguł postępowania, co wymusza posłuszeństwo i zaangażowanie w działalność ruchu. Taki maksymalizm wymagań stanowi dla wielu ludzi ciekawą i pociągającą alternatywę.

Chcąc prawidłowo zinterpretować przedstawione poglądy, trzeba pamiętać, że socjologia przyjmuje bardzo szerokie rozumienie terminu „kościół” – odmienne od tego, które występuje w teologii. Najważniejsza różnica polega na tym, że w ujęciu teologicznym pojęcie to (pisane wielką literą) wiązać można w sposób ścisły jedynie z chrześcijaństwem. „Z racji teologicznych, słowo «Kościół» nie jest bowiem terminem czysto opisowym, lecz normatywnym – opartym na określonej treści (doktrynie) i odnoszącym się do pewnego ideału. Stąd może być tylko jeden Kościół chrześcijański, mimo że jest rozbity na szereg odłamów, z których każdy rości sobie wyłączne prawo do reprezentowania zarówno całości, jak i ideału”¹¹. Dlatego też – z punktu widzenia teologii – posługiwanie się terminem „Kościół” na określenie innych wspólnot (niekiedy nawet niezwiązanych z tradycją chrześcijańską) nie może być akceptowane.

Alternatywne ruchy religijne w ujęciu socjologii współczesnej

Współczesna socjologia w badaniach alternatywnych ruchów religijnych opiera się przede wszystkim na pochodzących z lat osiemdziesiątych XX wieku pracach amerykańskich socjologów religii Rodneya Starka i Williama Bainbridge’a¹². Choć autorzy ci w dalszym ciągu odwołują się do typologii organizacji religijnych, wypracowanej przez Webera i Troeltscha, to jednak w zasadniczy sposób modyfikują ich koncepcje. Przede wszystkim do określenia tych wspólnot religijnych używają terminu „ruchy kultowe”¹³. Propozycję taką uzasadniają wskazując, że występujący u Webera i Troeltscha dychotomiczny podział na Kościół i sekty okazał się nadmiernym uproszczeniem, które niezbyt adekwatnie opisuje współczesną rzeczywistość religijną, tym bardziej że

¹¹ J. Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1961, s. 156.

¹² Podaję za: T. Doktor, *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 1999, s. 7. Szczególnie istotne były zwłaszcza prace: R. Stark, W. Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley 1985; R. Stark, W. Bainbridge, *A Theory of Religion*, Nowy Jork 1988 (wyd. pol. *Teoria religii*, Kraków 2000).

¹³ Stark i Bainbridge wyróżniają trzy odmienne kategorie tego typu struktur religijnych: *Audience cult* (niesformalizowane audytoria kultowe) posługujące się do przekazywania swoich poglądów środkami masowego przekazu; *Client cult* (kulty usługowe) oparte na konkretnych (i zazwyczaj krótkotrwałych) relacjach terapeuta – klient, oraz *Cult movement* (sformalizowane ruchy kultowe) o określonej strukturze, hierarchii itp.

w okresie dzielącym te dwa socjologiczne opisy grup religijnych znacząco zwiększył się stan wiedzy o alternatywnych ruchach religijnych. Stało się tak dzięki prowadzonym na szeroką skalę badaniom, w których efekcie zdołano dokładniej poznać ruchy religijne działające poza kręgiem kultury europejskiej oraz posiadające pozachrześcijańskie inspiracje. Znacząco zmieniło się także życie religijne w Europie. „Po raz pierwszy (...) pojawiają się na taką skalę wierzenia i praktyki, nawiązujące do tradycji zrodzonych w odległych epokach i kulturach. Rozwijając się, ulegają mniej lub bardziej radykalnej transformacji, przystosowując się do nowych warunków. Pojawiają się również ruchy zupełnie nowe, jedynie w luźny sposób nawiązujące do starszych tradycji, a często swoim charakterem zbliżone bardziej do nauki czy sztuki niż religii. Formacje te różnią się znacznie między sobą nie tylko z racji nawiązywania do odmiennych tradycji. Zróżnicowana jest także ich struktura”¹⁴. Istotne modyfikacje nastąpiły również w sposobie funkcjonowania wspólnot kościelnych: „(...) organizmy tradycyjnych Kościołów okazały się bardziej żywotne i wytworzyły w swym łonie liczne, stosunkowo autonomiczne małe wspólnoty, cechujące się znaczną gorliwością członków, większym natężeniem doświadczeń religijnych, bliskimi relacjami pomiędzy członkami, a czasem także pewnym praktycznym wyobcowaniem z otaczającego je światowego życia. Są to cechy, które tradycyjna socjologia religii przypisywała, nie do końca słusznie, tylko sektom”¹⁵.

Jednym z ważniejszych rezultatów przyjęcia przez współczesną socjologię religii poglądów Starka i Bainbridge’a była zmiana terminologii – zamiast terminu „sekta” socjologowie na określenie tego zjawiska zaczęli używać nazwy „nowe ruchy religijne”. Pojawiło się także określenie „alternatywne ruchy religijne”, którym posługuję się w tekście. Sądzę, że najlepiej wyraża ono cel istnienia tych ruchów, którym jest wykorzystanie idei występujących w myśli europejskiej (a w niektórych wypadkach także w kulturze Indii i Dalekiego Wschodu) do stworzenia doktryny religijnej mającej dla współczesnego człowieka stanowić realną i atrakcyjną alternatywę wobec chrześcijaństwa.

Socjologiczne teorie wyjaśniające powstanie i rozwój alternatywnych ruchów religijnych

Socjologia traktuje wszelkie ruchy religijne jako rodzaj grup społecznych. Zdaniem socjologów, grupy takie podlegają konkretnym prawom rozwoju. Do wyjaśnienia mechanizmu ich powstania i funkcjonowania służą dwa teoretyczne modele: poziomy i pionowy¹⁶. Oba też stosują się do ruchów religijnych. Model poziomy funkcjonuje w oparciu o założenie, że twórca danej organizacji od początku podejmuje działania mające sprawić, że będzie ona dalej funkcjonowała także po jego śmierci. Sam, zatem wybiera następcę (lub grupę wyznawców), którzy mają kontynuować rozpoczętą przez niego działalność. Jest to model statyczny (sformalizowany), ponieważ przyjmuje, że grupa powstaje

¹⁴ T. Doktor, op. cit., s. 7.

¹⁵ R. Pilch, *Etyczny punkt widzenia*, „W drodze” 2001, nr 5, s. 90.

¹⁶ Por. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, Lublin 2001, s. 18-21.

w ściśle określonym momencie historycznym, a jej funkcjonowanie polega na realizacji (wypełnianiu) z góry określonego planu.

Inaczej wygląda sprawa w modelu pionowym, który zakłada, że powstanie grupy ma charakter spontaniczny – jest skutkiem fascynacji życiem i działalnością jakiejś wybitnej postaci. Osoba ta nie jest, zatem bezpośrednim założycielem grupy, gdyż celem jej działalności nie było stworzenie formalnej struktury skupiającej uczniów. To oni sami zafascynowani osobą i charyzmą mistrza tworzą struktury, które mają umożliwić realizację głoszonych przez niego idei. Ten typ organizacji ma charakter dynamiczny. Proces kształtowania się takiej grupy religijnej przebiega w czasie, a ponadto wymaga stałego wypracowywania właściwych reguł postępowania. Nie działa ona według niezmiennych zasad, lecz ciągle poszukuje takich, które umożliwią jak najlepsze jej funkcjonowanie.

Mimo dosyć istotnych różnic, oba skonstruowane przez socjologów modele tworzenia się alternatywnych ruchów religijnych odwołują się do założyciela (przywódcy) ruchu religijnego, osoby obdarzonej charyzmą. Maria Libiszowska-Żółtkowska przypomina, że „Max Weber termin «charyzma» (z greckiego – dar łaski) zapożyczył z teologii i wprowadził na stałe do religioznawstwa na oznaczenie szczególnej siły indywidualnej, zdolnej do podporządkowania swemu autorytetowi innych”¹⁷. Zgodnie z koncepcją Webera charyzmat przywódcy powoduje, że członkowie grupy wierzą w jego odmienność do zwykłych śmiertelników, a także przypisują mu nadnaturalne, nadludzkie (lub choćby wyjątkowe) moce albo właściwości. Przypisywane przywódcom alternatywnych ruchów religijnych zdolności sprawiają, że często są oni uważani za bogów w ludzkim ciele. To, że nie jest to tylko przenośnia, widać najlepiej, analizując tytuły, jakimi określa się przywódców takich ruchów¹⁸.

Socjologiczne, zatem rozumienie charyzmatu różni się od teologicznego, które akcentuje rolę łaski – wybrania przez Boga. Zgodnie z interpretacją socjologiczną przywódcy religijni „(...) autorytet swój zawdzięczali nie funkcjom religijnym, ale uznaniu ich przez grupę za «narzędzie» Boga. Występowali jako odnowiciele dawnych tradycji i stróże zagrożonego «prawa boskiego», odkrywali przyszłość, objaśniali teraźniejszość i przeszłość”¹⁹.

Socjolog religii Joachim Wach wyróżnił następujące rodzaje autorytetów religijnych: założyciel, reformator, prorok, wizjoner, czarownik, wróżbita, święty oraz kapłan²⁰. Podkreślał, że funkcje autorytetów w danej grupie wiążą się

¹⁷ Ibidem, s. 19. „Charyzmą będziemy nazywać tę cechę osobowości (...), która uchodzi za pozacodzienną, z której powodu ocenia się ową osobowość jako obdarzoną mocami lub właściwościami nadnaturalnymi czy nadludzkimi bądź co najmniej osobliwie pozacodziennymi, niedostępnymi innym, albo jako osobowość będącą wzorem dla innych i dlatego «przywódczą». Zob. M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 134.

¹⁸ Na przykład odwołujący się do tradycji hinduistycznej ruch Misja Boskiego Światła utrzymuje, że jej przewodnik jest „(...) dwudziestowiecznym wcieleniem Rzeczywistości Ostatecznej”, Kościół Zjednoczeniowy Sun Myung Moona zaś nazywa swojego przywódcę „Panem Drugiego Adwentu”. Dla porównania, autorzy chrześcijańscy podkreślają, że autorytetem w sensie weberowskim może być jedynie Chrystus. Wskazują równocześnie liczne problemy oraz zagrożenia, które pojawiają się, gdy członkowie ruchów religijnych „(...) pozwalają omylnym istotom ludzkim zająć tę pozycję, która słusznie należy się tylko Chrystusowi”. Zob. M. Burrell, *Wyzwania kultów*, Warszawa 1988, s. 40.

¹⁹ M. Libiszowska-Żółtkowska, op. cit., s. 19.

²⁰ Zob. J. Wach, op. cit., s. 321-353

z charyzmatem i przywództwem, a także z wypowiedaniem się w sprawach prawd oraz obyczajów. Fenomenolog religii Gerardus van der Leeuw wprowadził określenie człowieka bożego, który wyróżnia się „sposobem przeżywania mocy”.

Socjologia szczegółowo opisuje rolę charyzmatycznych przywódców w kształtowaniu grup religijnych. Pokazuje, że warunkiem powstania takich grup jest skupienie wokół obdarzonego charyzmatem nauczyciela kręgu jego zwolenników, który stanowi podstawę dalszego rozwoju grupy. Powstaje ona zwykle po śmierci przywódcy. Ponieważ nikt spośród skupionych wokół niego uczniów nie jest w stanie go zastąpić, „(...) założyciel staje się przedmiotem kultu, wiara w jego naukę warunkuje członkostwo w grupie. W miejsce charyzmatu osobowego (personalnego) pojawia się charyzmat urzędu”²¹. Stopniowo zwiększa się stopień formalizacji grupy, co socjologia określa jako zjawisko „rutynizacji charyzmy”. Ostatecznym etapem tego procesu może być przekształcenie się danej grupy w Kościół, co według socjologów ma miejsce wtedy, gdy wykształca się i hierarchizuje wyspecjalizowana warstwa kapłanów, zajmujących się spełnianiem najważniejszych funkcji religijnych²².

Krytyczna analiza socjologicznych teorii wyjaśniających kształtowanie się ruchów religijnych pokazuje, że mimo wielu zalet (prostota, czytelność, uniwersalny charakter) pomijają one zasadnicze czynniki wpływające na sposób powstawania i funkcjonowania tego typu grup. Socjologia opiera się na założeniu, że zbiorowości religijne są tworem wyłącznie ludzkim, skutkiem działalności osób posiadających charyzmat (rozumiany jako zdolność narzucenia innym głoszonych przez siebie idei). Rozważania na temat, czy idee religijne pochodzą jedynie od ludzi, czy też może są objawione przez jakąś wyższą istotę (Boga) przez socjologów nie mogą być podjęte, ponieważ dotyczą rzeczywistości, która wymyka się narzędziom badawczym stosowanym przez tę dyscyplinę²³.

Socjologia o społecznej roli alternatywnych ruchów religijnych

Socjologia dostarcza wielu ważnych i przydatnych informacji na temat społecznej roli alternatywnych ruchów religijnych. Ponadto opinie socjologów w zasadniczy sposób wpływają na obraz tego typu grup w społeczeństwie. Decydują o tym przede wszystkim socjologiczne metody prowadzenia badań.

²¹ M. Libiszowska-Żółtkowska, op. cit., s. 20-21.

²² „Powstanie organizacji jest nieuniknionym etapem rozwoju każdej religii na dostatecznie wysokim szczeblu jej ewolucji. Każda religia musi podlegać procesowi jej instytucjonalizacji, przechodząc od fazy «kręgu uczniów» i «gminy pierwotnej» do fazy «kościół», tracąc swój pierwotny, charyzmatyczny-indywidualny i demokratyczny typ autorytetu kierowniczego i struktury na rzecz charyzmatu urzędowego oraz hierarchicznej struktury danej organizacji religijnej”. Zob. Z. Poniatowski, *Posłowie*, w: A. Robertson, *Pochodzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 1961, s. 321.

²³ Ilustracją stanowiska socjologów w tej kwestii jest znamienna deklaracja, wyrażona przez współczesnych socjologów religii, Rodneya Starka i Williama Bainbridge’a: „Chociaż nie znajdujemy żadnego powodu, aby sugerować, że rzeczywistość nadprzyrodzona nie istnieje, nie mamy też potrzeby, aby postulować w naszej teorii istnienie świata nadprzyrodzonego. (...) Co więcej, kiedy porównujemy różne religie, doszukując się ludzkich przyczyn występujących między nimi różnic, zakładamy co najmniej, że żadna z nich nie zawiera prawdy objawionej”. Zob. R. Stark, W. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2000, s. 38.

Dane uzyskane podczas wywiadów oraz obserwacji są przedmiotem analiz o ilościowym charakterze (np. ukazujących zmiany liczebności członków poszczególnych grup religijnych), co zdaje się wskazywać na możliwość uzyskania wyników pozwalających w sposób ścisły i precyzyjny opisać zjawisko alternatywnych ruchów religijnych. Korzystne wrażenie sprawia także sam sposób prezentacji otrzymanych rezultatów – różne rodzaje tabel i przejrzyste wykresy. Na osobach ceniących ścisłość i precyzję taka forma prezentacji wywiera zazwyczaj bardzo korzystne wrażenie.

Przyglądając się nieco dokładniej socjologicznej metodzie badania alternatywnych ruchów religijnych, okazuje się, że napotyka ona wiele problemów, z którymi nie zawsze radzi sobie wystarczająco dobrze. Główna słabość tych analiz wynika z tego, że socjologowie traktują te ruchy wyłącznie jako grupy społeczne. Eileen Barker, autorytet w tej dziedzinie, używa terminu „ruch religijny” na określenie: „(...) wewnątrz zróżnicowanego zespołu organizacji, z których większość pojawiła się w dzisiejszej postaci w drugiej połowie naszego wieku, i które oferują zwykle pewien rodzaj odpowiedzi na fundamentalne pytania natury religijnej, duchowej i filozoficznej”²⁴. Socjologowie oprócz struktury i reguł funkcjonowania badają także genezę tych ruchów²⁵. Nie interesują ich natomiast treści głoszonych przez alternatywne ruchy religijne doktryn: „(...) dla socjologa nie są istotne rozstrzygnięcia doktrynalne w kategoriach prawdy lub fałszu. Socjolog religii bada sam fenomen wiary – to że ludzie wierzą, że w imię własnej wiary są gotowi do czynów często heroiczych, znoszenia «ziemskich» upokorzeń od inaczej wierzących lub nie wierzących wcale itp.”²⁶. Okazuje się zatem, że dla socjologa nie powinno mieć znaczenia, czy członek jakiejś grupy religijnej poderżnie koledze gardło, czy też odda za niego życie (przykład może niezbyt subtelny, ale jaskrawo pokazujący ograniczenia tej perspektywy badawczej). Oba czyny, z socjologicznego punktu widzenia, są przecież „heroiczne”.

Ograniczenie perspektywy badawczej – będące skutkiem pomijania analiz treści głoszonych przez alternatywne ruchy religijne – powoduje, że socjologia nie jest w stanie sformułować przekonujących kryteriów ich wartościowania, dlatego typowym stanowiskiem prezentowanym przez socjologów jest relatywizm: „Współczesny człowiek żyje w wielości konkurujących światów. Różnorodny jest nie tylko świat proszków do prania, ale także świat religii. Również i na polskich ulicach coraz częściej widać misjonarzy przeróżnych wyznań, rozdających przechodniom ulotki reklamujące «prawdziwość» własnych przekonań i wymierne korzyści wynikające z odwiedzenia ich pod wskazanym adresem”²⁷.

Uzasadniając takie stanowisk, socjologowie powołują się na historyczną zmienność wszelkich pojęć religijnych. „Wyobrażenia Boga towarzyszące człowiekowi w całej jego historii ulegały interpretacyjnym zmianom, ustępując miej-

²⁴ E. Barker, op. cit., s. 51.

²⁵ Eileen Barker, podejmując ten problem, stwierdza: „(...) o ile dawniejsze ich formy można było z łatwością zidentyfikować jako «odstępstwa» bądź herezje wewnątrz tradycji judeochrześcijańskiej, o tyle religie, z którymi spotykamy się dzisiaj, wywodzą się z tradycji częstokroć całkowicie obcych kulturze zachodniej”. Zob. Ibidem, s. 52.

²⁶ M. Libiszowska-Zótkowska, *Wstęp*, w: ibidem, s. 9.

²⁷ *Eadem*, *Nowe ruchy...*, s. 78.

sca innym jego wizerunkom. (...) Historyczne studia dziejów religii wykazują odwieczny pluralizm wierzeń i idei religijnych, a także ich żywotność. Los niektórych religii był krótkotrwały, inne – obecne od wieków – permanentnie powiększają rzesze wyznawców. Również i współcześnie tworzone są załączki nowych religii. Które z nich zgromadzą na tyle liczebnie znaczące grono zwolenników, by trwać w przyszłości – trudno wyrokować. Nie jest to istotne dla badacza aktualnej sytuacji na «rynku religijnym». Ważniejsze jest skuteczne poszukiwanie adekwatnych odpowiedzi na pytanie, jak to się dzieje, iż współcześnie znajdują zwolenników tak różnorodne koncepcje religijne czy parareligijne²⁸.

Przy takim podejściu badawczym jako jedyne kryterium wartościowania można przyjąć spełnianie przez dany ruch religijny subiektywnych oczekiwań i potrzeb określonego człowieka. Ponieważ różni ludzie mają różne potrzeby, istnieją, bo muszą, różne grupy religijne. Ostatecznie problem alternatywnych ruchów religijnych zostaje sprowadzony do zapożyczonej z ekonomii wizji wolnego rynku. Według Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej, „(...) rynkiem religijnym rządzi prawo podaży i popytu. W socjologicznym paradygmacie ekonomii religijnej człowiek postrzegany jest jako konsument traktujący religię rynkowo. Wybiera, sięgając równolegle do odmiennych ofert – te, które są mu najbliższe i odpowiadają jego «potrzebom konsumenckim»²⁹.

Socjologiczna interpretacja zjawiska alternatywnych ruchów religijnych zdaje się wskazywać, że wybierając przedmiot swojej wiary, człowiek może podążać dwoma drogami. Pierwsza to akceptacja powszechnie praktykowanych w danym środowisku wierzeń, lecz taka postawa uważana jest za nieautentyczną – łatwo postawić jej zarzut naśladownictwa, bo przecież „to nie jest mój własny Bóg”. Bardziej autentyczna – przynajmniej z socjologicznego punktu widzenia – droga polega na wyborze wierzeń w oparciu o własne doświadczenie (poszukiwania i eksperymenty w dziedzinie religii). Akceptując „rynkową teorię wolnego wyboru”, czyli *de facto* stwierdzając, że w sprawach swoich przekonań człowiek zdany jest jedynie na subiektywne odczucia, socjologia traci podstawę do racjonalnej oceny poszczególnych ruchów religijnych. Tymczasem w większości prac socjologów oddziela się sekty (traktowane neutralnie) i sekty destrukcyjne (określenie zdecydowanie wartościujące). Należy zapytać, na jakiej podstawie przyjęto powyższe rozróżnienie, ponieważ nie wystarczy powiedzieć, że „(...) sekta destrukcyjna to grupa godząca w porządek prawny i społeczny przez całkowite podporządkowanie (uzależnienie, ubezwłasnowolnienie) sobie członków przez przywódców na drodze ich psychicznej destabilizacji i zerwania dotychczasowych więzi społecznych³⁰. Tak nieprecyzyjne określenie nie pozwala w sposób jednoznaczny zaliczyć jakiegokolwiek ruchu do tej kategorii. Trudno, bowiem znaleźć metodę pozwalającą sprawdzić, czy ktoś jest „całkowicie ubezwłasnowolniony”.

Podstawę współczesnych socjologicznych badań zjawiska alternatywnych ruchów religijnych stanowi, zatem specyficznie rozumiany pluralizm religij-

²⁸ *Eadem*, *Wstęp...*, s. 8.

²⁹ *Eadem*, *Nowe ruchy...*, s. 79.

³⁰ *Ibidem*, s. 38.

ny, stawiający na równi wielkie (tradycyjne) religie i alternatywne ruchy religijne. Co więcej – socjologowie uznają tak rozumiany pluralizm za wartość samą w sobie. Na tej podstawie sprzeciwiają się próbom jakiegokolwiek krytycznej refleksji nad doktryną i działalnością alternatywnych ruchów religijnych, uznając je za ograniczenie lub w najlepszym przypadku zagrożenie wolności religijnej³¹. Tymczasem istnienie ruchów religijnych, których szkodliwe działania – przyznają to socjologowie, m.in. Eileen Barker – nie podlegają dyskusji, pokazuje, że oparta na zbyt szerokim rozumieniu pluralizmu religijnego perspektywa socjologiczna nie pozwala na całościowe i wyczerpujące wyjaśnienie problematyki alternatywnych ruchów religijnych.

Pozostając wyłącznie na gruncie socjologii religii, nie można rozstrzygnąć tytułowego pytania. Do rzetelnego wyjaśnienia społecznej roli alternatywnych ruchów religijnych niezbędna okazuje się także analiza doktryn tych ruchów. Analiza taka stanowi jednak przedmiot innej dyscypliny – filozofii religii. To właśnie realistyczna filozofia religii³², bazując na danych zebranych przez przedstawicieli socjologii i innych dyscyplin zajmujących się badaniem alternatywnej religijności, odtwarza obraz religii przyjmowany przez współczesnego człowieka Zachodu i opisuje rolę, jaką w jego życiu pełnią różnego rodzaju wspólnoty religijne.

Robert T. Ptaszek

The new hope or the next danger? Alternative religion movements in sociology view

Summary

The author in this article citing the sociology classics' statements regarded, that sociologists forming the nature of the alternative religion movements often go beyond the frames their domains. In this way they have forgotten about the very essential fact. In the social science some generalizations can

³¹Zwolennik takiej postawy, James Richardson pisze: „Społeczeństwa zachodnioeuropejskie są już od pewnego czasu pluralistyczne i tendencja ta rozwija się, nawet, jeśli niektórzy europejscy przywódcy nie chcą przyjąć tego do wiadomości. Największe batalie rozgorzały wokół **«nowych religii», nazywanych czasem lekceważąco «kultami» lub «sektami» oraz wokół starszych mniejszości religijnych w rodzaju Świadków Jehowy** (podkr. – R.P.). Surowe restrykcje, jakie w niektórych krajach zachodnioeuropejskich zastosowano wobec mniejszości religijnych i nowych wierzeń, wywołały w kilku przypadkach – choćby Niemiec i Francji – międzynarodowe komentarze i wyrazy oburzenia. Wypadki te wykorzystane zostały niestety przez niektóre byłe kraje komunistyczne dla usprawiedliwienia działań podejmowanych w celu ograniczenia religijnej konkurencji i prób przywrócenia Kościołom zajmującym wcześniej dominującą pozycję nawet, jeżeli nie oficjalnej, to na pewno faktycznej roli Kościołów państwowych”. Zob. *Prawo. Kontrola społeczna a nowe religie*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 1998, s. 260.

³²Taką koncepcję filozofii religii wypracowała prof. Zofia Zdybicka, organizator i długoletni kierownik Katedry Filozofii Religii na Wydziale Filozofii KUL. Swoją metodę badania religii i osiągnięte za jej pomocą rezultaty przedstawiła w książce *Człowiek i religia* (Lublin 1977; wyd. 2, popr. i rozsz. – 1993; wyd. 3, zm. – 2006).

be shown only if we accept the assumptions with the philosophical character. This – silently accepted by sociologists – assumption is a belief that the analysis of the social, political and economic circumstances is enough to understand the phenomenon of the alternative religion movement. But even the most accurate description of the social factors do not allow on the explanation entirely this phenomenon. First there are shaped some ideas, later there is created a group of people, who wants realized them in practice. Meanwhile according to the sociological view this process should proceed in the opposite direction. The analysis of the sociological research methods of the religion movement shows that researches carried out by the sociologists cannot give the full picture of this phenomenon unless we appeal to the philosophical religion analysis.

