

## BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII (72)

**ZAWARTOŚĆ:** I. O profesjonalnej instytucjonalizacji socjologii religii i moralności. W siedemdziesiątą piątą rocznicę urodzin ks. prof. dr. hab. Janusza Mariańskiego; II. Nowe ruchy religijne w warunkach globalizacji. Perspektywa socjologiczno-religijna; III. Religijny Logos a granice postępu technicznego.\*

### I. O PROFESJONALNEJ INSTYTUCJONALIZACJI SOCJOLOGII RELIGII I MORALNOŚCI. W SIEDEMDZIESIĄTĄ PIĄTĄ ROCZNICĘ URODZIN KS. PROF. DR. HAB. JANUSZA MARIAŃSKIEGO

Dziewiętnastego listopada 2015 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbyła się uroczystość wręczenia Księgi Pamiątkowej ofiarowanej ks. prof. Januszowi Mariańskiemu w siedemdziesiątą piątą rocznicę urodzin. Tom „Roczników Nauk Społecznych”<sup>1</sup> został ofiarowany jubilatowi przez przyjaciół, współpracowników i uczniów. Jak przypomniał rektor uczelni, ks. prof. dr hab. Antoni Dębiński, biografia wybitnego socjologa religii „notuje rok 1965 jako datę wyznaczającą początek studiów specjalistycznych z zakresu nauk społecznych na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Bieżący rok jest więc również okazją do świętowania pięknej rocznicy długoletniej obecności i pracy Księdza na naszej Uczelni”.<sup>2</sup> Z kolei dziekan Wydziału Nauk Społecznych KUL, ks. dr hab. Stanisław Fel, prof. KUL, przypomniał o osiągnięciach ks. Mariańskiego nie tylko na Wydziale Nauk Społecznych (1982-2012), ale w powołaniu go „w latach 1997-2001 do Rady Fundacji CBOS, jak również od 1997 do Komitetu Socjologii PAN (członek Zarządu) oraz o członkostwie w Komitecie «Polska w Zjednoczonej Europie» przy Prezydium PAN, wyborze w skład

---

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

<sup>1</sup> RNS 7(2015) nr 2 (skrót bibliograficzny, prócz zaznaczonych i wyjaśnionych w tekście, na podstawie: J. W a r m i ń s k i, *Skróty bibliograficzne z zakresu nauk humanistycznych*, cz. 1, Lublin 2013).

<sup>2</sup> *Tamże*, s. 7.

Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów Naukowych na kadencję 2007-2010”. Nadto „w 2010 roku Ksiądz profesor został powołany w skład Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej, a w latach 2010-2011 pełnił funkcję eksperta w Naukowym Centrum Nauki w Krakowie. Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego powołał Księdza Profesora na okres od 15 02 2011 do 31 12 2014 roku na członka Zespołu do Spraw Dobrych Praktyk Akademickich. W 2012 roku został Ksiądz Profesor powołany przez Kancelarię Prezydenta RP w skład zespołu do spraw wypracowania rekomendacji w zakresie polityki rodzinnej. Wyrazem pozycji Księdza Profesora w środowisku polskich socjologów było również uzyskanie w wyborach do Komitetu Socjologii PAN w kadencji 2011-2014 największej liczby głosów, a także zorganizowanie ku czci Księdza Profesora w ramach XIV Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego w Krakowie w 2010 roku benefisu, połączonego z wręczeniem Księgi Jubileuszowej”.<sup>3</sup> Także dyrektor Instytutu Socjologii, dr hab. Arkadiusz Jabłoński, oddał należny szacunek jubilatowi w następujących słowach: „Dla naszego środowiska jesteś autorytetem, zwłaszcza dla pokoleń pracowników naukowych i studentów, którzy pod Twoim kierownictwem zdobywali stopnie i tytuły naukowe, wyrastali na profesjonalistów w swoich dziedzinach oraz prawych ludzi, którzy zajmują dziś znaczące pozycje w szkolnictwie wyższym, w działalności publicznej oraz w polityce”.<sup>4</sup>

\*

Ksiądz prof. Janusz Mariański urodził się 6 września 1940 r. w Borowie. Szkołę podstawową ukończył w Łukomiu (1954), szkołę średnią w Płocku (1958), święcenia kapłańskie otrzymał w Płocku (1964).<sup>5</sup> Studia specjalistyczne z zakresu nauk społecznych odbył w latach 1965-1968 na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL i uzyskał stopień magistra na podstawie pracy *Religijność parafii podmiejskiej w rejonie uprzemysłowionym na*

<sup>3</sup> *Tamże*, s. 9.

<sup>4</sup> *Tamże*, s. 11.

<sup>5</sup> L. S m y c z e k, *Mariański Janusz*, w: J. M a r i a ń s k i (red.), *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*, Kraków 2015, s. 385-386; J. B a n i a k, *Życie i działalność naukowo-badawcza, dydaktyczna i organizacyjna Profesora Janusza Mariańskiego*, w: t e n ż e (red.), *Między socjologią a teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego*, Poznań 2010, s. 17-42.

przykładzie parafii Biała k. Płocka,<sup>6</sup> wchodząc tym samym w zagadnienia, które żywotnie interesowały nie tylko ówczesne środowisko socjologów i teologów pastoralnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego czy środowisk europejskich (Austria, Francja, Niemcy), ale na wiele dziesiątek lat wyznaczyły pole zainteresowań badawczych, w których potrafił wypracować i uzasadnić własne stanowisko oceny dokonujących się zmian w tym zakresie, pozostając bliski swym nauczycielom akademickim (ks. Józef Majka, ks. Władysław Piwowarski, Jan Turowski).

Zagadnienie religijności to tylko jedno z wielu zagadnień, którym swą uwagę poświęcił ks. Mariański, o czym świadczy imponująca bibliografia, która wykazuje prawie półtora tysiąca publikacji.<sup>7</sup> Wystarczy tytułem przykładu wymienić z dedykowanych mu ksiąg pamiątkowych te opracowania, które podkreślają pola zainteresowań jubilata, których opisu nie tylko się podjął, ale zaznaczył się jako „socjolog rzetelnych diagnoz, mądrych i uczciwych interpretacji oraz rozsądnych refleksji wobec przyszłości” (Wojciech Świątkiewicz). Są to: socjologia Kościoła i parafii,<sup>8</sup> socjologia moralności,<sup>9</sup> socjologia małżeństwa i rodziny,<sup>10</sup> analiza przemian wartości,

<sup>6</sup> Praca ta, pod nieco zmienionym tytułem (*Religijność parafii podmiejskiej w płockim rejonie uprzemysłowionym*) ukazała się w „Studiach Płockich” (1973, s. 263-303).

<sup>7</sup> L. S m y c z e k, *Bibliografia prac ks. prof. dra hab. Janusza Mariańskiego (stan z dnia 31 grudnia 2008 roku)*, w: J. B a n i a k (red.), *Między socjologią a teologią*, s. 377-399; A. R e k a s, *Bibliografia prac ks. prof. dra hab. Janusza Mariańskiego w latach 2009-2014*, RNS 7(2015) nr 2, s. 257-272.

<sup>8</sup> W. Ś w i a t k i e w i c z, *Janusz Mariański jako socjolog Kościoła i parafii. Socjolog rzetelnych diagnoz, mądrych i uczciwych interpretacji oraz rozsądnych refleksji wobec przyszłości*, w: J. B a n i a k (red.), *Między socjologią a teologią*, s. 67-81.

<sup>9</sup> G. A d a m c z y k, *W poszukiwaniu „dobrego” społeczeństwa. Socjologia moralności w ujęciu księdza Janusza Mariańskiego*, w: *tamże*, s. 81-101; A. J a s i Ń s k a - K a n i a, *Janusza Mariańskiego socjologia moralności*, w: *tamże* s. 299-310; A. T a r c z y Ń s k i, *Socjologia moralności – empiryczna nauka o zjawiskach i procesach zachodzących w zbiorowościach różnej skali*, RNS 7(2015) nr 2, s. 119-132; M. Z e m ł o, *Socjologia moralności Marii Ossowskiej i Janusza Mariańskiego*, *tamże*, s. 133-159; G. A d a m c z y k, *Przemiany moralności w polskim społeczeństwie między mitem a rzeczywistością. W kręgu socjologii Janusza Mariańskiego*, *tamże*, s. 161-180.

<sup>10</sup> K. S l a n y, *Trwałość współczesnej rodziny polskiej*, w: J. B a n i a k (red.), *Między socjologią a teologią*, s. 103-115.

postaw i zachowań norm moralnych młodzieży polskiej,<sup>11</sup> katolicka nauka społeczna,<sup>12</sup> analiza procesów sekularyzacji oraz fenomenów ją wywołujących oraz towarzyszących,<sup>13</sup> socjologia pastoralna,<sup>14</sup> socjologia religii i religijności.<sup>15</sup> Do tego wykazu należy dołączyć opracowania leksykograficzne dotyczące socjologii religii<sup>16</sup> i socjologii moralności.<sup>17</sup>

Powyższy wykaz uzasadnia przyjęty tytuł tego opracowania. Mamy bowiem do czynienia z „człowiekiem-instytucją”. Profesor Maria Libiszowska-Żółtkowska pisze, że „dzięki Jego publikacjom dokonuje się w Polsce ważne, z naukowego punktu widzenia, zjawisko instytucjonalizacji profesjonalnej socjologii religii i moralności, a zwłaszcza utwierdza ranga socjologicznych badań empirycznych nad religijnością i moralnością (...). Publikacje Mariańskiego cechuje bogactwo warsztatu naukowego,

---

<sup>11</sup> D. Walczak - Duraj, *Zmiany w systemach wartości i norm moralnych młodzieży polskiej w perspektywie badawczej Janusza Mariańskiego*, w: tamże, s. 117-139; J. Kopa, *Janusz Mariański o młodzieży. Badania nad stosunkiem do wartości religijnych*, w: tamże, s. 141-157; L. Gajos, *Kondycja moralno-religijna polskiej młodzieży. Między empirią a teorią socjologiczną. Wkład Księdza Profesora Janusza Mariańskiego*, w: tamże, s. 159-181.

<sup>12</sup> E. Bala wajder, *Wobec kwestii społecznej naszych czasów. Katolicka nauka społeczna w ujęciu Janusza Mariańskiego*, w: tamże, s. 183-206; S. Fel, *Katolicka nauka społeczna w twórczości naukowej Janusza Mariańskiego*, RNS 7(2015) nr 2, s. 181-200.

<sup>13</sup> A. Kasperek, *Teoria sekularyzacji i jej wrogowie. Próba apologii niepopularnej teorii*, w: J. Baniak (red.), *Między socjologią a teologią*, s. 207-223; A. Górny, *Przestrzeń sekularyzacji czy narzędzie de sekularyzacji? Internet a procesy transformacji religijnej*, w: tamże, s. 225-240; K. Zachorowski, *Między sekularyzacją i de sekularyzacją – przemiany współczesnej religijności w ujęciu Janusza Mariańskiego*, RNS 7(2015) nr 2 s. 105-117.

<sup>14</sup> M. Marczewski, *Konkurencja czy współdziałanie? Socjologia religii i teologia pastoralna. Wkład Księdza Profesora Janusza Mariańskiego w teologię pastoralną*, w: J. Baniak (red.), *Między socjologią a teologią*, s. 241-267.

<sup>15</sup> W. Szymczak, *Spółczesność obywatelska a religia. Typy relacji w perspektywie wiodących teorii socjologii religii*, RNS 7(2015) nr 2, s. 49-75; P. Prüfer, *Polsko-włoski dwugłós o kwestii kryzysu religii i religijności. Socjologiczne analizy Janusza Mariańskiego i Roberto Ciprianiego*, tamże, s. 77-104.

<sup>16</sup> M. Libiszowska - Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Warszawa 2004.

<sup>17</sup> J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*, Kraków 2015.

gruntowna znajomość problematyki zagranicznej i krajowej (...). Efektem rozległej erudycji i kultury narracji są teksty pisane w formie przystępnego i logicznego wykładu, w których rozważania teoretyczne i koncepcyjne oraz wskazania praktyczne przeplatają się z egzemplifikującymi dany problem wynikami badań empirycznych (...). Książka Profesora Mariańskiego należy do naukowców, którzy wyraźnie przyczynili się do poznania współczesnej kultury religijnej i moralnej społeczeństwa polskiego, a także kondycji duchowo-egzystencjalnej Polaków (...). W swoich studiach nad religijnością i moralnością Profesor Mariański zmierza nie tylko do opisu i wyjaśnienia, ale także do uogólnień i syntez. Jedną z najbardziej nośnych jest koncepcja sekularyzacji i pluralizmu postaw współczesnych polskich katolików. Jako jeden z pierwszych w naszym kraju pisał o różnych przejawach ponowoczesnej religijności i moralności, próbował te procesy przemian badać i interpretować. W sferze wyborów światopoglądowych i etycznych dostrzega silne procesy indywidualizacji i prywatyzacji wiary oraz wartości i norm moralnych, a także wskazuje na emancypację i autonomizację moralności spod wpływów religii<sup>18</sup>.

Ten właśnie walor i ta umiejętność sytuuje opracowania profesora jako niezwykle ważną pomoc w procesie wypracowywania w teologii pastoralnej zasad (dyrektyw) w celu budowania (urzeczywistniania) się Kościoła w obecnej sytuacji, jako ważny etap metodologii postępowania badawczego. Metoda teologii pastoralnej, jako nauki teologicznej o zbawczej posłudze Kościoła w teologicznie i socjologicznie analizowanej teraźniejszości, obejmuje trzy etapy postępowania badawczego, a mianowicie: refleksję nad Kościołem jako rzeczywistością dynamiczną, realizującą się przez spełnianie podstawowych funkcji. Następnie analizę teologiczną i socjologiczną obecnej sytuacji, w której przyszło Kościołowi realizować siebie. Etap końcowy stanowi wypracowanie (wskazanie) konkretnych principów i dyrektyw jego działania, opartego z jednej strony na analizie eklezjologicznej, a z drugiej na teologiczno-socjologicznej.<sup>19</sup>

W tym właśnie kontekście znaczącą rolę może spełniać wypracowana przez niego typologia polskiego katolicyzmu, dla której impuls stanowiły kategorie opracowane przez publicystów katolickich: Jarosława Gowina

<sup>18</sup> M. Libiszowska - Żółtkowska, *Ad perpetuam rei memoriam*, RNS 7(2015) nr 2, s. 16-17, 18.

<sup>19</sup> F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna, cz. 1: Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa*, Warszawa 2013, s. 124.

(katolicyzm tradycji, otwarty, zamknięty, protestu i integracji) i Zbigniewa Nosowskiego (katolicyzm twierdzy, walki, dialogu, prywatny).

Wyróżnione niżej typy (grupy) nie są w pełni jednorodne, to jednak zawierają wiele cech wspólnych, które „pozwalają na ich łączne rozważanie pod tym względem, pod jakim są do siebie podobne”:

„1. Sektor katolików zaangażowanych, pogłębionych, ewangelicznych, refleksyjnych, aktywnych kościelnie, należących do ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich. Obejmuje on przede wszystkim tych, którzy formalnie należą do różnych ugrupowań kościelnych, ale i tych, którzy pogłębiają swoją wiarę poza tymi ugrupowaniami, korzystając z rozwijających się w Kościele różnych form życia duchowego w centrach rekolekcyjnych czy ośrodkach formacyjnych. Są oni aktywni w duszpaństwach młodzieżowych i akademickich, jako nadzwyczajni szafarze komunii św. oraz w różnych formach katechezy dla ludzi dorosłych.

2. Sektor sformalizowanej więzi kościelnej, a więc ludzie związani z Kościołem w ramach umowy o pracę (urzędnicy kościelni), przez różnorodne powołania (księża, stali diakoni, bracia zakonni, zakonnicy i zakonnice) lub inne formy zatrudnienia w instytucjach kościelnych. Do kategorii osób związanych urzędowo z Kościołem należy jeszcze zaliczyć w parafiach organistów i kościelnych, w placówkach Caritas Polska pracowników cywilnych, osoby świeckie zatrudnione w innych jeszcze placówkach prowadzonych przez Kościół i parafie (na przykład przedszkola, świetlice, szpitale), czynnych w Kołach Przyjaciół Radia Maryja, w Biurach Radia Maryja, w uczelniach katolickich, na Wydziałach Teologicznych, w szkołach katolickich (podstawowych, gimnazjalnych, ponadgimnazjalnych), w wydawnictwach katolickich.

3. Sektor tradycyjnego i ortodoksyjnego katolicyzmu, grupujący katolików niedzielnych, a więc mniej lub bardziej regularnie praktykujących, uznających dogmaty wiary i doktrynę moralną Kościoła, zaangażowanych w życie parafialne przynajmniej na przeciętnym poziomie (katolicyzm ludowy, religijność tradycyjna). Katolicyzm tradycyjny ma bardzo wiele odcieni religijno-kościelnych, wiele profili społecznych i politycznych, charakteryzuje się różnym stopniem ortodoksyjności, zarówno żywą tradycyjną religijnością, jak i przeciętną, aż po różne przejawy niezdecydowania i nieortodoksyjności. Najogólniej można by w nim wyróżnić dwa nurty: katolicyzm ortodoksyjny i katolicyzm selektywny (wybiórczy).

4. Sektor tradycyjnego i selektywnego katolicyzmu. W tradycyjnym katolicyzmie polskim silny jest nurt tylko częściowej identyfikacji

z doktryną moralną Kościoła, ale i z niektórymi twierdzenia *Credo*, zwłaszcza w odniesieniu do dogmatów eschatologicznych (katolicy selektywni, *à la carte*, oddalający się, wyznania selektywnego, materialni heretycy, ulegający procesom dezinstytucjonalizacji religijności, katolicy «na swój sposób»). Pozostają oni w orbicie osłabionych wpływów Kościoła, praktykują mniej lub bardziej nieregularnie, tylko częściowo uczestniczą w życiu parafii lokalnej. Ich dystans wobec doktryny Kościoła nie tyle jest wynikiem niekonsekwencji życiowych, jak w przypadku katolików tradycyjnych, lecz mniej lub bardziej świadomym wyborem. Katolicyzm selektywny posiada swoje odcienie i stopnie, aż po zminimalizowane formy przynależności. W uskrajnionych formach selektywności kwestionuje się nawet dogmaty zawarte w *Credo* Kościoła katolickiego, nie mówiąc już o doktrynie moralnej. Nieregularny udział w życiu wspólnotowym Kościoła ma charakter nawykowy lub świąteczny. Religijność nie należy tu do wartości najwyższej sytuowanych w hierarchii wartości życiowych. Selektywne postawy wobec religii i Kościoła są przede wszystkim przejawem dezinstytucjonalizacji. Dadzą się one opisać w wymiarach empirycznych. Dezinstytucjonalizacja religijności kościelnej może jednak prowadzić zarówno do indywidualizacji religijnej, jak i obojętności, a nawet niewiary. Z pewnością nie można utożsamiać dezinstytucjonalizacji tego, co religijne, z procesami indywidualizacji czy prywatyzacji religii.

5. Sektor katolików otwartych, poszukujących, progresywnych, liberalnych, niekiedy wędrujących skrajem katolicyzmu. Proponują oni swoją wizję chrześcijaństwa, niekiedy ocierając się o granice nieortodoksyjności (np. kwestia ochrony poczętego życia). Współpracują z nimi ludzie częściowo związani z katolicyzmem, albo nawet niewierzący. Katolicy tego sektora często wskazują na odchodzenie w przeszłość nadmiernego utożsamiania katolicyzmu z polskością.

6. Sektor katolików marginalnych, nominalnych, indyferentnych, «z metryki». Zrywają oni z najbardziej charakterystyczną cechą polskiego katolicyzmu, tj. z praktykami religijnymi. Uczęszczają oni do kościoła bardzo rzadko, z okazji świąt kościelnych (Boże Narodzenie, Wielkanoc), albo jeszcze rzadziej – tylko z okazji uroczystości rodzinnych jak chrzest, ślub kościelny czy pogrzeb chrześcijański. Religię traktują jako kulturową powinność, element więzi rodzinnej, ceremonialną obrzędowość. Na ogół akceptują wychowanie religijne swoich dzieci, przynajmniej na poziomie elementarnym (chrzest, pierwsza komunia św., rzadziej bierzmowanie czy uczęszczanie na lekcje religii w szkole podstawowej). Pod względem

światopoglądowym katolicy zmarginalizowani deklarują wiarę «na swój sposób», albo niezdecydowanie, aż po swoistą niewiarę (katolik-agnostyk, katolik «na niby», katolik «na pół etatu», katolik «letni»). Związki z katolicyzmem, na najogólniejszym poziomie («jestem katolikiem»), nie pociągają za sobą identyfikacji z istotnymi treściami chrześcijańskiego przesłania.

7. Sektor katolików «pogranicza» to ci, którzy są co prawda ochrzczeni w Kościele katolickim, ale teoretycznie i praktycznie odeszli od katolicyzmu. Czasami określają siebie jako chrześcijanie (katolicy) kulturowi, katolicy niewierzący, niewierzący związani z Kościołem, oddaleni od Boga, areligijni, bezreligijni, niewierzący uznający wartości chrześcijańskie, ateści z silnymi korzeniami katolickimi, ochrzczeni ateści, niewierzący prokościelni, ochrzczeni poganie. Niektórzy z nich czasowo przyłączają się do nowych ruchów religijnych lub sekt, albo zachowując więź kulturową z katolicyzmem praktykują różne formy nowej duchowości (alternatywne ruchy religijne). Jeżeli nawet nie decydują się na formalne wystąpienie z Kościoła, to nie angażują się w życie kościelne, a nawet świadomie dystansują się od Kościoła. Niektórzy z nich nie czują się nawet katolikami, ale oficjalnie popierają Kościół, gdyż korzystają z jego politycznej legitymizacji. Nie zawsze są oni niewierzącymi, częściej po prostu wyalienowani z Kościoła, niekiedy nawet z jakichkolwiek doświadczeń religijnych (nieprzynależność do wspólnoty wiary jest odczuwana jako stan normalny). Swoista próżnia ideowa katolików «pogranicza», powstająca na skutek odrzucenia religii, a zwłaszcza Kościoła, wypełnia się różnorodną treścią<sup>20</sup>.

Oczywiście, nie sposób odnieść się do wszystkich publikacji zwartych profesora, które od prawie dwudziestu lat skrzętnie odnotowywałem. Ograniczę się zatem do pracy, w której przedstawiłem wielkie tematy współczesnej socjologii religii w jego refleksji<sup>21</sup> oraz dwóch książek, które – dzięki jego uprzejmości i wyróżnieniu – recenzowałem dla wydawnictw, w których się ukazały.<sup>22</sup> Uzasadnieniem takiego podejścia jest z jednej strony ukazanie metody jego socjologicznych analiz, umiejętności wielo-

<sup>20</sup> J. Mariański, *Typologia polskiego katolicyzmu a moralność*, w: t e n ż e, *Moralność w kontekście społecznym*, Kraków 2014, s. 302-304 (*Słownik*).

<sup>21</sup> M. Marczewski (oprac. i wybór), *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, Lublin 2013.

<sup>22</sup> J. Mariański, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne*, Sandomierz 2014; t e n ż e, *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit czy rzeczywistość? Studium interdyscyplinarne*, Toruń 2015.

aspektowego ujmowania i wyjaśniania opisywanych przemian, aktualnego, żywego reagowania na zmiany dokonujące się w zakresie religijności i wiary Polaków oraz podejmowania zagadnień, którym nie poświęca się zbyt wiele uwagi w socjologii. Przy czym nie chodzi mu wcale o podkreślenie swego stanowiska, ile raczej o zaproszenie do współpracy. To, że jego osobę otacza się szacunkiem, świadczy tekst prof. Jasińskiej-Kani skrupulatnie odnotowujący wagę jego *Socjologii moralności* (2006), co traci walor laurki, skoro autorka podnosi jej znaczenie w kilka lat później od wydania pracy.<sup>23</sup>

Uważna lektura prac ks. Mariańskiego pozwala na stwierdzenie, że szczególną cechą jego pisarstwa jest umiejętność wprowadzania czytelnika w zrozumienie dokonujących się procesów przez ich sytuowanie (naświetlanie) w kontekście aktualnych zmian społeczno-kulturowych („widzieć”), opisanie w świetle antropologii, wymogów życia społecznego, nauczania Kościoła i opinii teologów („osądzić”) oraz wskazanie elementów pozytywnych, które pozwolą na realizowanie zbawczej posługi Kościoła (tak zwanego duszpasterstwa) zgodnie z teologiczną analizą terażniejszości („działać”). Ich opisanie i wyjaśnianie charakteryzuje naukowy rozsądek, daleki od niepotrzebnych fascynacji i zdroworozsądkowy dystans wobec „oczywistych” konstatacji socjologów religii, zbyt mocno związanych światopoglądowo. Daleki jest też od wyznaniowego konformizmu, kierując się naukową solidnością badań, wskazując na niebezpieczeństwa zagrażające współczesnej posłudze zbawczej Kościoła i drogi wyjścia.

Warto w kontekście wymienienia tytułu książki – *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego* – zwrócić uwagę na kilka grup problemów, którymi współcześni socjologowie religii interesują się szczególnie, to znaczy pluralizmem, sekularyzacją, globalizacją, nowymi ruchami religijnymi i rewitalizacją tradycyjnych formacji religii światowych. Ksiądz Mariański wprowadził zdecydowanie zagadnienia odkościelnienia (utrata więzi z Kościołem), indywidualizację (w tym indywidualizację religijności), duchowość oraz desekularyzację. W jednym z opracowań pisze o wielkich tematach współczesnej socjologii religii, do których zalicza desekularyzację, pluralizację, indywidualizację,

---

<sup>23</sup> A. Jasińska - Kania, *Janusza Mariańskiego socjologia moralności*, w: G. Adamczyk, *W poszukiwaniu „dobrego” społeczeństwa. Socjologia moralności w ujęciu księdza Janusza Mariańskiego*, s. 299-310.

synkretyzację oraz duchowość (nowe formy duchowości).<sup>24</sup> Wskazane wyżej procesy, znamienne do zrozumienia wzajemnych relacji, jakie zachodzą między społeczeństwem i religią, wpływają na postępujące zmiany religijności społeczeństwa oraz zachowań i wyborów o charakterze religijnym i moralnym. Te fakty przez socjologów religii poddawane są analizie i swoistej interpretacji, a nawet prognozowaniu, w jakim kierunku podążać będzie ewolucja religijności. W związku z tym wyodrębnia się kilka możliwych – mniej lub bardziej prawdopodobnych – modeli przemian religijności. Warto zwrócić uwagę na wypracowane przez ks. Mariańskiego scenariusze przemian religijności i moralności,<sup>25</sup> które winny być bardzo poważnie odebrane przez teologów pastoralistów. Są to: 1. Scenariusz postępującej sekularyzacji i swoistego zeświecczenia Kościoła poddanego „duchowi czasu”; 2. Scenariusz stabilizacji lub nawet rewitalizacji religijności i Kościoła katolickiego w środowiskach młodzieżowych; 3. Scenariusz synkretyzmu religijnego w zglobalizowanym świecie; 4. Scenariusz fundamentalizmu religijnego.

Uważa, że opisane scenariusze przemian religijności nie wykluczają się wzajemnie, mogą współwystępować w życiu społecznym, być komplementarne lub konkurencyjne względem siebie, a ponieważ zostały skonstruowane na podstawie wieloletnich badań religijności młodzieży polskiej, które w ciągu swej pracy naukowej przeprowadzał, zyskują z tej racji swą siłę przekonania.<sup>26</sup>

Przywołane badania religijności młodzieży polskiej nie mają sobie równych, bo zostały dokonane po kilkunastu latach w tych samych miejscowościach, porównane ze sobą oraz odniesione do innych. W badaniach powtórzonych, dokonanych w tym samym środowisku, chodziło

---

<sup>24</sup> J. M a r i a ń s k i, *Socjologia religii*, w: S. J a n e c z e k (red.), *Filozofia religii*, Lublin 2012, s. 108-117.

<sup>25</sup> M. M a r c z e w s k i (oprac. i wybór), *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, s. 145-156.

<sup>26</sup> Warto w tym momencie zwrócić uwagę na niezwykle ważne i imponujące opracowania, nie mające sobie równych w polskiej literaturze socjologicznej, które należy połączyć jako tom pierwszy i drugi, mimo że zostały wydane osobno: J. M a r i a ń s k i, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*, t. 1, Lublin 2011; t e n ż e, *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*, t. 2, Toruń 2012. O tym pisałem, omawiając publikację wydrukowaną w 2012 r., *Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego* 18(2012) nr 2 s. 121-129).

o uzyskanie odpowiedzi na pytanie, czy w konfrontacji ze zmienioną rzeczywistością społeczno-kulturową, dotkniętą kryzysem wartości i erozją moralności, utrzymują się trendy zaobserwowane piętnaście lat wcześniej oraz w jakim kierunku zmierza proces przemian moralnych: „Zagadnienie wartości i norm prorodzinnych świadomości młodzieży maturalnej zostało przeanalizowane w dwóch przekrojach czasowych, w 1994 roku i w 2009 roku, dla uchwycenia zarówno stanu, jak i dynamiki świadomości moralnej młodzieży polskiej (...). Maturzyści z 1994 roku zdobywali swoje doświadczenie na początku okresu transformacji, maturzyści z 2009 roku rozpoczynali swoją edukację szkolną pod koniec lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku i ich lata szkolne przypadły na czas zaawansowanych zmian społeczno-kulturowych w naszym kraju. Młodzi ludzie wchodzący w dorosłość pod koniec pierwszej dekady XXI wieku kształtują swe postawy wobec małżeństwa i rodziny w warunkach nasilających się procesów sekularyzacji i indywidualizacji oraz być może nieco słabszych oddziaływań ewangelizacyjnych Kościoła rzymskokatolickiego w odniesieniu do młodzieży”.<sup>27</sup>

Umiejętność wychwycenia zmian, które przebiegają szczególnie w sposób gwałtowny i przeobrażają strukturę społeczną i kulturę dnia codziennego, w przekonaniu ks. prof. Mariańskiego, najłatwiej zaobserwować w środowiskach młodzieżowych, ponieważ „młodzież jest zawsze swoistym barometrem zmian społecznych i nastrojów emocjonalnych w społeczeństwie”.<sup>28</sup> *Stabilność i zmiana* – swoiste uzupełnienie, wyjaśniające tytuł niezwykle interesującej pracy, tłumaczy wymownie postawy młodzieży wobec rodziny, wartości podstawowych, wartości życia małżeńskiego, wartości prorodzinnych i życia seksualnego: „Ogólnie można powiedzieć, że w sferze wartości i norm prorodzinnych scenariusz sekularyzacji i indywidualizacji moralności – stwierdził profesor – realizuje się nieco wyraźniej niż scenariusz socjalizacji moralnej (ewangelizacji). Szczególnie silne są tendencje indywidualizacyjne w moralności. Sekularyzacja świadomości moralnej z kolei jest powolna, chociaż rzeczywista, a rozluźnienie więzi między religią i moralnością nie ma charakteru radykalnego zerwania. W odniesieniu do niektórych wartości i norm prorodzinnych zauważa się pewne «złagodzenie» osadu w formie przejścia od oceny «dozwolone» do

---

<sup>27</sup> J. Mariański, *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*, s. 111.

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 12.

oceny «to zależy». Oznacza to tylko częściowe zakwestionowanie doktryny moralnej Kościoła, z pewną dozą niezdecydowania i ambiwalencji».<sup>29</sup>

Chciałbym jednak przestrzec czytelnika przed zbyt uspokajającym tonem wypowiedzi. Punktem odniesienia są badania dokonane piętnaście lat temu, a te w zasadzie są już porażające. Profesor stwierdza m.in., że „silnie zaznaczają się procesy «indywidualizacji» i «prywatyzacji» oraz «emancypacji» moralności spod wpływów religii».<sup>30</sup> Przykładem tego, na podstawie badań dorosłych Polaków, są opinie dotyczące nierozzerwalności małżeństwa, wolnych związków, antykoncepcji, współżycia przed ślubem, aborcji. Jeśli chodzi o młodzież, to zauważa, że – podobnie jak dorośli – ich świadomość moralna w odniesieniu do małżeństwa i rodziny „ulega procesom «pluralizacji» i «relatywizacji»”: „Słabnie rygorizm w kwestiach związanych z seksualnością. Wielu z nich czuje się bardziej «producentami» niż adresatami norm moralnych».<sup>31</sup> W tych ogólnych stwierdzeniach, popartych oczywiście badaniami innych socjologów, znajdujemy dość interesujące stwierdzenie na temat młodych Polaków o ich zachowaniu: „Można by mówić – z pewnymi zastrzeżeniami – jakby o podwójnej tożsamości młodych Polaków: religijnej i moralnej, częściowo powiązanych ze sobą, a w wielu przypadkach całkowicie odrębnych».<sup>32</sup>

W ogólnych refleksjach dotyczących tendencji przemian w rodzinie polskiej należy zwrócić uwagę na jeszcze jedno spostrzeżenie, a mianowicie, mówi on o powolnym kształtowaniu się w świadomości Polaków „nieprzejrzystej”, „rozproszonej” lub „postmodernistycznej moralności”: „Kryzys zinstytucjonalizowanej moralności katolickiej zaznacza się jeszcze nieznacznie na poziomie najogólniejszych zasad moralnych (np. Dekalog), ale już wyraźnie na płaszczyźnie konkretnych zasad etycznych związanych z moralnością małżeńsko-rodziną. Faktyczna moralność jest pełna niekonsekwencji i selektywności, aż po granice pełnej heterodoksji. Zwłaszcza moralne przesłanie Kościoła w odniesieniu do wielu kwestii związanych z małżeństwem i rodziną staje się coraz bardziej drugorzędne w świadomości i działaniach młodych katolików».<sup>33</sup>

<sup>29</sup> *Tamże*, s. 391.

<sup>30</sup> *Tamże*, s. 79.

<sup>31</sup> *Tamże*, s. 90, 99.

<sup>32</sup> *Tamże*, s. 90.

<sup>33</sup> *Tamże*, s. 97.

Niezwykle wyczulenie na znaczenie upływającego czasu w życiu Polaków ma w badaniach ks. Mariańskiego znaczenie szczególne, to znaczy sens podwójny: rozumie go nie tylko jako informację o *Sitz im Leben* Kościoła w Polsce, ale także jako *kairos* – „mowę” Boga do Kościoła, na którą powinien odpowiedzieć. Wymowny tego przykład mamy w opracowaniu *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne* (Sandomierz 2014).

Rację powstania tej książki stanowiło zgodne przekonanie socjologów, o wyraźnej zmianie religijności, w dwóch środowiskach społecznych, a mianowicie, wśród młodzieży i młodych kobiet, która może zapowiadać dalsze zmiany w religijności, a szczególnie w desakralizacji życia małżeńskiego i rodzinnego. Ksiądz profesor używa na określenie tego zjawiska terminu „pełzająca i przyspieszona sekularyzacja”.<sup>34</sup> Granicą tej transformacji czy „procesu przemian”, jak sugeruje tytuł książki, ma być rok 2005: „Przez całe lata dziewięćdziesiąte utrzymywał się wysoki poziom religijności społeczeństwa polskiego, choć widoczne były zaczątki procesów charakterystycznych dla modernizacji (...). Dopiero po 2005 roku przemiany w religijności nabierają pewnego przyspieszenia, kończy się okres opóźnionej (odłożonej) sekularyzacji”.<sup>35</sup>

Ksiądz Mariański, podobnie jak wcześniejsi socjologowie religii (Wł. Piwowarski), zdaje sobie sprawę z tego, że w społeczeństwie polskim religijność zawsze silniej manifestowała się na płaszczyźnie „praktyk religijnych” niż w dziedzinie „doktryny religijnej i moralnej”. Co sprawiło jego zainteresowanie praktykami religijnymi, które choć ważne, to przecież nie są najważniejszym wykładnikiem religijności w ujęciu socjologicznym. Decyduje o tym „ich związek z żywotnością religijną i powiązanie z sankcjami w przypadku ich zaniedbywania”,<sup>36</sup> „powszechność zjawiska”, a także to, że w sposób łatwy i szybki informują o stanie zapałnym:<sup>37</sup> „Zmniejszanie się zaangażowania w realizację praktyk religijnych oddziałuje na różne systemy normatywne. Z badań socjologicznych wynika, że wraz ze spadkiem

---

<sup>34</sup> Tenże, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne*, s. 64.

<sup>35</sup> *Tamże*, s.10-11.

<sup>36</sup> *Tamże*, s. 22.

<sup>37</sup> *Tamże*, s. 22-23, 30-32, 42.

religijności kościelnej (głównie praktyk religijnych) zanika moralny konsens w społeczeństwie, a także społecznie zobowiązująca etyka<sup>38</sup>.

Warto także zwrócić uwagę na ich podział oraz założoną powtarzalność. Są to praktyki obowiązkowe (tzw. rytuały przejścia, udział w niedzielnej mszy św. i komunii wielkanocnej) i nadobowiązkowe (pobożne). Praktyki obowiązkowe dzieli na obowiązkowe jednorazowe oraz obowiązkowe powtarzane. Najbardziej powszechne i stabilne są praktyki jednorazowe. Praktyki obowiązkowe powtarzane są przestrzegane w mniejszym stopniu, zaś najniższy poziom osiągają praktyki nadobowiązkowe, zwane niekiedy „pobożnymi” lub „intensywnymi” (częsta komunia św., modlitwa indywidualna i rodzinna, zamawianie intencji mszalnych, zwyczajowe praktyki religijne w rodzinie, pielgrzymki i rekolekcje). Praktyki obowiązkowe-jednorazowe zyskały miano „twardego pola Kościoła”, bo jeszcze tu – jak w społeczeństwach zachodnioeuropejskich – w określonych przypadkach (chrzest, pierwsza Komunia św., bierzmowanie, ślub, pogrzeb) „potrzebuje” się Kościoła. Te praktyki – jak pisze ksiądz profesor – „utrzymały jeszcze rangę oczywistości kulturowej”.<sup>39</sup> „Ksiądz Profesor przedłożył w tej pracy następującą hipotezę roboczą, że religijne praktyki obowiązkowe utrzymują się na względnie wysokim poziomie, a wyraźne przesunięcia będą bardziej widoczne w niektórych kategoriach społecznych (np. wśród młodzieży). Wysokie wskaźniki uczestnictwa w praktykach religijnych przedstawiają powoli zaznaczający się trend ku pewnej polaryzacji – utrzymywanie się na zbliżonym poziomie praktykujących regularnie i wzrost w ogóle niepraktykujących. Chcemy zająć się nie tylko zjawiskami takimi, jakimi one są w danym momencie, ale i trendami dynamicznymi. Wiele wskazuje na to, że od końca pierwszej dekady XXI wieku zaczyna się wyraźny trend spadkowy praktyk religijnych w społeczeństwie polskim”.<sup>40</sup>

Oczywiście, w tym kontekście zawarte jest pytanie: Jak głębokie są to zmiany? Weryfikowaniu hipotezy głównej służy w omawianej książce zebrany bogaty materiał empiryczny, a szansę powodzenia uzasadnia logicznie poprowadzony tok narracyjny. Nie będziemy tu jednak wchodzić w szczegółowe i bogate analizy badań własnych i sondaży, co jest charakterystyczną cechą opracowań księdza profesora. Ograniczymy się do stwierdzeń ogólnych, a mianowicie, że zauważono malejącą intensywność

---

<sup>38</sup> *Tamże*, s. 42.

<sup>39</sup> *Tamże*, s. 35, 62

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 16.

praktyk religijnych, choć deklaracje wiary utrzymywały się na tym samym poziomie, co przed 2005 r. To znaczy: „Mniej osób praktykuje regularnie (spadek z około 60 procent do około 50 procent), więcej praktykuje nieregularnie lub wcale (wzrost z blisko 40 procent do 50 procent). Wśród najmłodszych badanych (18-24 lat) spadek regularności praktyk jest bardziej wyraźny i obecnie jest mniej regularnie praktykujących (około 45 procent) niż pozostałych, czyli praktykujących nieregularnie (około 40 procent) i wcale (około 15 procent). Od 2005 roku wzrósł wśród nich odsetek niewierzących i niepraktykujących (z około 5 procent do około 10 procent)”<sup>41</sup>

Znaczenie tej pracy polega nie tylko na samej diagnostyce, ale i praktycznych odniesieniach. Dziś socjologia nie boi się przekraczać progu empiryczno-pozytywistycznej interpretacji rzeczywistości społecznej (ks. Paweł Prüfer) i zajmuje się opisem, interpretacją i wyjaśnianiem wzajemnych relacji pomiędzy zmianami dokonującymi się w nie dających się rozdzielić rzeczywistościach *sacrum* i *profanum* społeczeństwa. Z tego względu książka, na którą zwróciłem uwagę, okazuje się niezwykle przydatna w rozpoznawaniu stanu religijności („widzieć”), jej wnikliwej analizie („osądzić”) i wynikających z tych dwóch przesłanek formowaniu zasad duszpasterskiego oddziaływania („działać”). Tym samym w sposób bardzo oczywisty (wręcz namacalny) wskazałem na znaczenie prac ks. Mariańskiego dla teologii pastoralnej.

W związku z wcześniej założonym planem pragnę teraz przedstawić drugą pracę, w której ksiądz profesor zajął się zagadnieniem, któremu nie poświęca się zbyt wiele uwagi w socjologii. Chodzi o książkę o dość prowokującym tytule: *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit czy rzeczywistość? Studium interdyscyplinarne* (Toruń 2015). W moim przekonaniu jest to publikacja, która – dzięki ześrodkowaniu analiz na osobie ludzkiej – w środowisku socjologicznym przyczyni się do powolnego, acz skutecznego rozbijania „durkheimowskiego” mitu o (bezbożnym i suwerennym) społeczeństwie oraz zdania sobie sprawy z „weberowskiej” atrofii, w którą wpędziła socjologię tak zwana naukowa bezstronność. To osoba bowiem – i jej godność – osadza dyskurs naukowy w rzeczywistości i domaga się poznawczego realizmu. Jakże nieporadne okazują się te nauki humanistyczne, które zrywają z metafizyką, gdy podejmują refleksję nad

---

<sup>41</sup> *Tamże*, s. 13.

rzeczywistością osoby ludzkiej, gotowe nawet odebrać jej przyrodzoną godność i równać do poziomu zwierzęcia.<sup>42</sup>

Przeżycie swej godności wiąże się z jej dostrzeżeniem w drugim, w osobie, z osobowym (suwerennym) sposobem bytowania i działania, i rodzi w osobie postawę ofiarności, solidarności, braterstwa i miłosierdzia. Doświadczeniu godności własnej i cudzej towarzyszy przekonanie o fałszu: egoizmu, szowinizmu, nacjonalizmu. Brak przeżycia własnej godności połączony z brakiem odczytywania jej u innych rodzi natomiast: segregację, niewolnictwo, pogardę i poniżenie drugiego, a ostatecznie likwidację osoby (np. gdy w imię prawa do wolności dochodzi do zabicia nienarodzonego dziecka lub osób starych, przewlekle chorych, niepełnosprawnych [eutanazja]). Usprawiedliwienia takiego postępowania szuka się i znajduje we wszechobecnym utylitaryzmie i pragmatyzmie (Paweł Skrzydlewski).

Książka ks. prof. Janusza Mariańskiego dotyka tego właśnie problemu, który powoli staje się punktem newralgicznym rozwoju ludzkiej kultury, dostrzeżenia „wsobnej” wartości człowieka, która jest – jak zaznacza w jej

---

<sup>42</sup> Jako przykład można tu podać wiele twierdzeń i działań z nich zrodzonych powstałych na bazie współczesnego biologicznego materializmu R. Dowkinsa. Pozwalają one nie tylko na rugowanie z przestrzeni dyskursu jakiejś koncepcji godności człowieka, ale wprost sprowadzają człowieka do „kupy” materii i zwierzęcia nie różniące się od świni. Dowkins, czołowy apostoł ateizmu i materializmu, przeciwnik wszelkiej religii oraz związanego z nią światopoglądu, reformator edukacji i całej kultury, wypowie się wprost na twitterze (13 marca 2013): „W granicach znaczeniowych słowa «człowiek», odnoszących się do kwestii moralności aborcji, każdy płód jest w mniejszym stopniu człowiekiem niż dorosła świnią”; <http://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/richard-dowkins-plod-jest-w-mniejszym-stopniu-czlowiekiem-niz-dorosla-swinia/4n7fk> (dostęp: 20 VII 2014). Materialistyczna ideologia Dowkinsa, ubrana w szaty naukowości, stawiająca na równi człowieka i świnię – nie może w żaden rozumny sposób przyczynić się do bezpieczeństwa człowieka; raczej będzie skłaniać się do ochrony świń, które z racji „podobieństwa” do człowieka stają się „podmiotami posiadającymi prawa” (casus Petera Singera). A co z człowiekiem? On raczej może trafić do rzeźni, którą zgotują mu ludzie zainfekowani ideologią Dowkinsa, Singera. Swe przemyślenia D o w k i n s prezentuje w różnych miejscach i formach, ale ostatecznie wydaje się je syntetyzować w pracy o znamienym tytule: t e n ż e, *A Devil's Chaplain. Reflections on Hope, Lies, Science and Love*, Boston 2003; cyt. za: P. S k r z y d l e w s k i, *Pedagogika personalistyczna wobec bezpieczeństwa osoby i rodziny. Kontekst antropologiczno-personalistyczny*, w: J. M a r i a ń s k i, M. M a r c z e w s k i, *Pedagogika rodziny. Podejście interdyscyplinarne*, Gdańsk 2015, s. 48, przyp. 16.

tytule – „wartością społeczno-moralną”, zakotwiczoną – wbrew pierwszym odczuciom – w socjologii, a szczególnie w socjologii moralności (Maria Ossowska). Wiąże w sobie – na kanwie fenomenu godności – rozwój społeczny i moralny, który da się zweryfikować. Autor jest świadom istniejącej w świecie współczesnym dychotomii w odniesieniu do godności. Z jednej strony jesteśmy nieustannie informowani o łamaniu praw człowieka/godności człowieka, a sama godność ukazywana jest jako wartość podstawowa, uroczysta i przede wszystkim realna, z drugiej natomiast spotykamy się z traktowaniem godności jako wartości zbędnej i anachronicznej, wręcz traktowanej jako mit. Ta diametralność uzasadnia i usprawiedliwia dalszy ciąg tytułu pracy: czy godność faktycznie jest mitem, czy rzeczywistością. Takie ustawienie problemu godności zakorzenia się w dyskursie filozoficznym opartym na realizmie poznawczym lub agnostycyzmie i minimalizmie. To przekonanie z kolei uzasadnia ostatni człon tytułu książki, a mianowicie, że w swej całości jest studium interdyscyplinarnym.

Studium o godności składa się z pięciu rozdziałów. Pierwsze dwa autor poświęcił niezwykle wnikliwemu przedstawieniu definicji tego pojęcia oraz jego rozumienia w filozofii i teologii, psychologii i socjologii, a więc przejawia troskę o to, by czytelnik potrafił wyrobić w refleksji nad tą wartością jej komplementarne ujęcie. Ta dbałość o wnikliwe i precyzyjne opisanie tematu jest charakterystyczna dla stylu opracowań prof. Mariańskiego, który ma odwagę na rozpatrywanie zagadnienia nie tylko z perspektywy różnych dyscyplin, ale i wielości stanowisk reprezentujących je uczonych. To czytający ma niejako „obowiązek” wyrobienia własnego stanowiska, co nie przeszkadza, że sam autor prezentuje i opowiada się za najbliższym mu kulturowo, filozoficznie i społecznie środowiskiem. Jest to zrozumiałe, zwłaszcza w kontekście podnoszonych ostatnio przez niego pytań co do rezygnacji z wartościowania i narzuconej neutralności, a więc tych paradygmatów, które od zawsze były nie do utrzymania w socjologicznych dyskursie, nawet przez samych „ojców socjologii”. Stwierdzenie prof. Mariańskiego, że „socjologia godności ludzkiej nie może być traktowana jako badanie czysto empiryczne” jest zaproszeniem do podjęcia komplementarnego dyskursu, jakże koniecznego i owocnego, między socjologią a katolicką nauką społeczną, a to z tej racji, że „lepiej zrozumieć osobę ludzką jako podmiot działań i twórcę kultury” oraz przyczyni się do dopełnienia obrazu rzeczywistości społecznej.

To prawda, że godność stanowiła kluczowy termin w filozofii i teologii, ale z biegiem czasu jest on obecny w psychologii i pedagogice, gdzie

wprawdzie traci nieco ze swej pryncypialności, stając się wartością zmienną i dynamiczną, to jednak doceniana jest jako decydująca o osobowościowym rozwoju jednostki: „Człowiek jako byt kultury jest bytem rozwijającym się, a godność nabywaną nazywa się niekiedy godnością kulturową”. Ponieważ dość łatwo jest w tej sytuacji o wprowadzenie wieloznaczności, do autora zatem należało konieczne i precyzyjne rozróżnienie stosowanych terminów, wskazanie na ich znaczenia i wyróżnienia.

Kolejne dwa rozdziały – *stricte* socjologiczne – zawierają skrupulatnie zebrane od lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia aż po lata ostatnie, wyniki badań dotyczących problemu godności ludzkiej jako wartości (ujęcie aksjologiczne), jej rozumienia głównie przez młodzież, a także miejsca i roli godności pośród wartości podstawowych i uroczystych, a także odniesienia do sytuacji społecznych, które naruszają godność ludzką/prawa człowieka. Przedstawione różne sytuacje i postawy oraz działania uderzające w tę wartość zaskakują rozległością negatywnych działań, prawie stu (!). Można więc mówić o swoistym „tsunami zła” zalewającego społeczność ludzką.

Są to bardzo interesujące analizy, które – mimo tak zmasowanego ataku na godność ludzką oraz rozpowszechniające się trendy relatywizmu i laicyzmu – wskazują o żywej reakcji młodzieży na godność. Badania te, w przekonaniu profesora, nie są na tyle reprezentatywne, by mogły stanowić „podstawy «twardych» konstatacji”, ale mają znaczenie w tworzeniu „«miękkich» hipotez i prawdopodobnych uogólnień”. Nadto motywują i wzywają do prowadzenia zakrojonych na szeroką skalę badań, by wiedza socjologiczna w tym zakresie dawała podstawy do przedstawienia wyczerpujących analiz i wyników. To oczywiście zakłada większe i odważne otwarcie się socjologów na tę problematykę.

Ostatni rozdział jest dopełniającym całość refleksji nad godnością osoby i traktuje ją jako rzeczywistość, podejmuje bowiem zagadnienie wychowania ku wartościom godnościowym, a tym samym wskazuje na godność jako „wartość konieczną, niezbywalną i nietykalną”. Powracają tu opracowywane wcześniej przez profesora zagadnienia związane z wychowaniem moralnym, rodziną jako środowiskiem wzajemnego formowania postaw godnościowych (rodzice – rodzice, rodzice – dzieci, dzieci – rodzice), działaniem grup rówieśniczych i szkoły jako podmiotów kształtujących postawy godnościowe, wpływem środków społecznego przekazu, a także niezwykle pozytywnym oddziaływaniem wiary, religii i Kościoła na postawy szacunku wobec przyrodzonej godności własnej i zachowania progodnościowe, co

niezwykle wymownie daje o sobie znać w odpowiedziach ankietowanej młodzieży.

Praca *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit czy rzeczywistość? Studium interdyscyplinarne* jest niezwykle wnikliwym, z racji założonego i zrealizowanego z powodzeniem komplementarnego ujęcia zagadnienia godności w odniesieniu do osoby ludzkiej. Nie tylko zbiera dotychczas wypracowany materiał badawczy, przygotowując i wspomagając tym samym pracę osób, które będą chciały zająć się tym zagadnieniem, ale i wskazuje w sposób odkrywczy te pola refleksji, które są szczególnie ważne dla rozwoju socjologii. Ukazuje punkty zworne, tak oczywiste dla nauk o charakterze i odniesieniach społecznych, pomiędzy etyką, katolicką nauką społeczną a socjologią oraz ważne dla pedagogiki (rozdział wychowaniu ku wartościom godnościowym i jego społecznym uwarunkowaniom). Podejmując próbę wprowadzenia zagadnienia godności osoby ludzkiej w dyskurs socjologiczny, podczas pisania tej książki towarzyszyła z pewnością od początku profesorowi obawa, że względu na nowość tematu i obecność wątków aksjonormatywnych, czy nie przekroczy wyznaczonych granic metodologicznych. Trzeba powiedzieć, że z założonego i powziętego zadania wywiązał się znakomicie, bo podjął bardzo czytelny i otwarty dialog z czytelnikiem.

Na koniec należy zwrócić uwagę na ważne wydarzenie dla socjologii, a szczególnie dla jej subdyscypliny – socjologii moralności, którym jest publikacja *Leksykonu socjologii moralności*.<sup>43</sup> To imponujące dzieło zbiorowe, w którego powstaniu brali udział socjologowie polscy, profesor poświęcił pamięci prof. Marii Ossowskiej (1896-1974), która – pierwsza w Polsce i nieliczna w świecie – z powodzeniem wprowadziła socjologię moralności jako subdyscyplinę socjologii. Dzięki wcześniej wydanej publikacji *Moralność w kontekście społecznym* (Kraków 2014) i *Leksykonowi socjologia moralności* została na nowo przypomniana. Pierwszą próbę słownikowego ujęcia tematyki prof. Mariański zamieścił w podręczniku *Moralność w kontekście społecznym* (s. 211-330). Konieczność takiego typu opracowania wynika z sytuacji społeczeństwa, które jest zmuszone pokonać trudną drogę od „społeczeństwa losu” do „społeczeństwa wyboru”, znajdującego się w sytuacji piętrzących się „dylematów o charakterze niemal nierozstrzygalnym” i „konfliktów o charakterze destrukcyjnym” (Janusz

---

<sup>43</sup> J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*.

Mariański). W sytuacji „rozmywania się” ocen moralnych, poczucia zagubienia i „kryzysu tożsamości osobowej” koniecznością okazuje się *namysł* oraz przynależność do „wspólnoty realnej” zamiast do „wspólnoty wirtualnej” (w sieci), bo to wspólnota realna daje poczucie bezpieczeństwa i pewności. I choć socjologia moralności nie ma na celu zajęcia miejsca etyki czy teologii moralnej (choć na różny sposób jest z nimi powiązana), to jednak encyklopedyczne ujęcie zjawisk moralnych z perspektywy socjologicznej może okazać się dla wielu pierwszą próbą namysłu. *Leksykon socjologii moralności* daje taką możliwość. Prócz bogato prezentowanych biogramów zawiera ponad sto sześćdziesiąt haseł rzeczowych o charakterze syntetycznego omówienia wybranego zagadnienia lub prezentujących szersze tło funkcjonowania zjawiska czy stanowisk.

\* \* \*

Zdaję sobie sprawę, że możemy spodziewać się jeszcze wielu tekstów jubilatów. To, co nam pozostawia, co już przekazał, zobowiązuje do wnikliwej analizy, choć przeszkadza temu wyczekiwanie na nowe z jego strony inspiracje i rozwinięcie tych już zaczętych, które oczekują dopełnienia. Wydaje się, że potrzeba życzyć cierpliwości, nie mniej istotnego i ważnego składnika nauki i sztuki.

*Marek Marczewski, Lublin*

## **II. NOWE RUCHY RELIGIJNE W WARUNKACH GLOBALIZACJI. PERPEKTYWA SOCJOLOGICZNO-RELIGIJNA**

Można odnieść wrażenie, że we współczesnej socjologii religii osłabło nieco zainteresowanie tak żywą w drugiej połowie XX i początkach XXI w. problematyką sekt i nowych ruchów religijnych. Po części można by to tłumaczyć wyczerpaniem się inwencji interpretacyjnej badaczy, ale wydaje się, że właściwsze jest szukanie przyczyn w dynamice życia społecznego w wielkiej skali, głównie procesach globalizacji, wielokulturowości, a ostatnio dramaturgią niepokonanej migracji do Europy. Przyćmiły one inne tematy, a przecież pozostają w związku z zagadnieniami miejsca

religii – także w jej wymiarze wyznaczanym przez nietradycyjną religijność – w warunkach globalizacji.

Inspiracją niniejszych refleksji jest fakt ukazania się w mijającym roku nakładem białoruskiej Mińskiej Akademii Duchownej (Minskaja Duchownaja Akademijskaja), obszernej książki Władimira Martinowicza, poświęconej nowym ruchom religijnym.<sup>1</sup> Ten fakt jest godny odnotowania z kilku powodów. Po pierwsze, w tym obszarze zainteresowań operujemy zwykle dorobkiem badaczy amerykańskich i z Europy Zachodniej. Choć dziś na ogół język angielski nie jest przeszkodą, to warto podkreślić, że dzięki wielu przedsięwzięciom wydawniczym (np. krakowskiego NOMOS-u) czytelnik polski otrzymuje z nie tak wielkim opóźnieniem najważniejsze publikacje światowe z zakresu socjologii religii. W mniejszym stopniu dotyczy to dorobku środowisk z krajów byłego Związku Sowieckiego, a i tam czasami dzieją się rzeczy godne zauważenia. Tym bardziej, gdy otwierają nas na fakty i analizy dotyczące mniej eksplorowanych na Zachodzie zjawisk z zakresu życia religijnego. Po drugie, we wspomnianej monografii mamy zebrane i omówione w jednej książce najbardziej znaczące w nauce światowej koncepcje interpretacyjne, szukające odpowiedzi na ważne pytania, takie jak:

– Co spowodowało lawinowy rozwój i rozprzestrzenianie się w świecie religijności nietradycyjnej na przełomie XX i XXI w.?

– Jakie są mechanizmy tego rozwoju w poszczególnych krajach i poza ich granicami? Jaka jest dynamika ilościowa i jakościowa na danym terenie (państwie, regionie)?

Inne odnoszą się do samego zjawiska, są próbą poszukiwania jego istoty, zatem cech wspólnych, mechanizmów powstawania i możliwości klasyfikacyjnych. Są to pytania stawiane w nauce światowej i owocujące wieloma opracowaniami cząstkowymi, przyczynkarskimi. Znacznie rzadziej zdarzają się próby ujęcia całościowego. Martinowicz ma takie ambicje, chce by jego książka przybliżała nas do ujęcia syntetycznego nowych ruchów religijnych.

W jakimś stopniu możemy powiązać ten rejestr pytań z procesami globalizacyjnymi, które zwykle się kojarzyć ze zmianami zachodzącymi w świecie od drugiej połowy XX w. i wyrażającymi się w rosnącej dominacji standaryzowanych wyobrażeń, technologii, procedur, pochodzących

---

<sup>1</sup> W. A. M a r t i n o w i c z, *Nietradicionnaja religioznost': wozniknowenije i migracija*, Minsk 2015. Tekst niniejszy nie jest recenzją tej pracy, raczej zbiorem uwag, które nasunęły się autorowi przy jej lekturze, odniesionych do dorobku badaczy polskich i obcych.

od ponadpaństwowych instytucji związanych z przepływem informacji. Można wszakże postrzegać globalizację w różnych jej aspektach jako kontynuację procesów modernizacyjnych rozpoczętych w okresach znacznie wcześniejszych.<sup>2</sup>

Wpływ globalizacji na dynamikę kulturową jest przedmiotem zainteresowania różnych dyscyplin naukowych, do której należy socjologia religii czy, szerzej, religioznawstwo. Podejmują one teoretyczne i metodologiczne wyzwania, z jakimi styka się świat. Wspomniana dynamika kulturowa objawia się wyraziście na polu idei i praktyk religijnych, co w zrozumiały sposób przyciąga uwagę zarówno badaczy jak i praktyków życia religijnego. Mamy bowiem do czynienia z obszarem, który łączy w sobie ciągłość i zmianę. Ciągłość wynika z uznania absolutnego charakteru prawd, nierzadko objawionych, pozaziemskiego pochodzenia instytucji i założeń teleologicznych. Zmiany, zarówno wewnątrz związków wyznaniowych, jak i w ich otoczeniu są faktem, któremu trudno zaprzeczać.

Procesy globalizacyjne często przedstawiane są jako ramy, w których dokonuje się konceptualizacja wzrostu i rozprzestrzeniania się nowych ruchów religijnych.<sup>3</sup> Nie można przy tym zapominać, że są one zjawiskiem starszym niż sama globalizacja, jeśli będziemy przez nią rozumieć, np. za Anthonym Giddensem, „intensyfikację relacji społecznych w wymiarze światowym w taki sposób, że zachodzące w nich wydarzenia lokalne kształtowane są pod wpływem wydarzeń rozgrywających się w odległości wielu kilometrów i *vice versa*”.<sup>4</sup>

Cechy globalizacji związane z religią (wg Jamesa A. Beckforda), to:

- rosnąca częstotliwość, wielkość i wzajemne powiązania przepływu idei, towarów, pieniędzy, informacji i ludzi ponad granicami państw oraz regionami świata;
- technologie pozwalające zmniejszać dystans w czasie i przestrzeni;
- rozpowszechnianie się coraz bardziej standaryzowanych procedur;
- powstawanie ruchów społecznych, organizacji, instytucji – wspartych przez poszczególne państwa lub nie – kontestujących całość lub część procesów globalizacji;

<sup>2</sup> Por. J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, Kraków 2006, s. 148.

<sup>3</sup> Ph. Ch. Lucas, Th. Robbins (red.), *New Religious Movements in the Twenty-First Century. Legal Political and Social Challenges in Global Perspective*, Routledge, New York 2005, s. 5.

<sup>4</sup> A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków 2008, s. 47.

– tworzenie się enklaw (krajów lub regionów) wyłamujących się z tych procesów.<sup>5</sup>

Spotkać się można z opinią – wyraża ją np. przywołany wyżej James Beckford – że teoretycy globalizacji mają tendencję do zniekształcania miejsca religii w tych procesach, albo ją po prostu ignorują. Zazwyczaj dlatego, że skupiają się na aspektach ekonomicznych i politycznych; rzadziej kulturowych, i choć wtedy gdy uwzględniają te ostatnie poprawia się nieco wartość całości, to w surowej ocenie Beckforda rzadko wychodzi się poza banał, sprowadzający wszystko do przemian kultury popularnej i mechanizmów jej „amerykanizacji”.<sup>6</sup> Połączenie wyników badań empirycznych religii z wysokim poziomem refleksji teoretycznej odnośnie do globalizacji należy do rzadkości. „Niezależnie od tego, czy jest to wynik ignorancji, lenistwa, obojętności czy lekceważenia religii, pozostaje faktem, że poza granicami socjologii religii przedstawiciele nauk społecznych poświęcają religijnemu wymiarowi globalizacji niewiele uwagi”.<sup>7</sup> Jeśli już to robią, to dominuje podejście traktujące ją jako rezultat oddziaływania czynników zewnętrznych. Tymczasem, zauważa Beckford, religie są czujnymi krytykami własnego rozwoju i wrażliwymi obserwatorami zmieniających się okoliczności, w których działają. „Są jak filtry, które rejestrują i analizują dane na temat zmian w atmosferze”,<sup>8</sup> dostosowują cele i strategię do oceny sytuacji. Dlatego mamy do czynienia z wieloma modelami odzwierciedlającymi stosunek wspólnot religijnych do globalizacji. Może ona być postrzegana jako niosąca duchowe i moralne niebezpieczeństwa, wynikające z unifikującego skażenia obcymi ideami, lub jako szansa na wzbogacenie środowiska zewnętrznego wartościami danej religii.

Różnorodność odpowiedzi na wyzwania i możliwości jest także konsekwencją mniejszego nacisku na organizacje religijne ze strony struktur międzynarodowych, niż jest to w przypadku organizmów państwowych.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> J. Beckford, *Religious Movements and Globalization*, w: R. Cohen, S.M. Rai (red.), *Global Social Movements*, London 2000, s. 170.

<sup>6</sup> Tenże, *Teoria społeczna a religia*, s. 149.

<sup>7</sup> *Tamże*.

<sup>8</sup> *Tamże*.

<sup>9</sup> Mniejszego nie znaczy żadnego, czego ilustracją są próby wpływania na nauczanie kościelne w różnych drażliwych kwestiach, jak aborcja, homoseksualizm itp. przez lobby ponadnarodowe.

Podsumowując, Beckford podkreśla trzy powody, dla których analiza religii w procesach globalizacyjnych jest wartościowa:

- umożliwia odrzucenie upraszczających opisów tego udziału opartych na selektywnych danych i przykładach (z czym mamy do czynienia u badaczy społecznych, także socjologów niezajmujących się szczególnie religią);
- pozwala na dostrzeżenie, że religie rozwijają wewnętrzną refleksję nad globalizacją oraz wyciągają z niej teoretyczne i praktyczne wnioski;
- wskazuje na wielość potencjalnych i rzeczywistych odpowiedzi, których udzielają religie w omawianej sytuacji.<sup>10</sup>

Podkreśla się, że czasy napięć społecznych, przyśpieszonych przemian kulturowych sprzyjają rozwojowi tych form życia religijnego, chociaż tylko niektóre z nich utrzymują pierwotną dynamikę i mają zdolność rozprzestrzeniania się na większym obszarach geograficznych oraz przyciągania członków spośród różnych grup narodowych, etnicznych, społecznych itd.

Wśród nowo powstałych religii odnajdujemy takie, które są głęboko zakorzenione w „lokalności”, mimo że nie ograniczają swojego przesłania do miejscowych (*vide* mormoni) oraz inne, z założenia uniwersalistyczne, skutecznie propagowane wszędzie, gdzie mogą dotrzeć. Przykładem „globalizacji przed globalizacją” są Świadkowie Jehowy. W ciągu kilkudziesięciu lat od powstania w drugiej połowie XIX w., rozprzestrzenili się, oprócz Europy, także w południowej i wschodniej Afryce, na Karaibach i Bliskim Wschodzie.<sup>11</sup> Jednak nie o samo rozprzestrzenienie się chodzi, ale o charakterystyczny dla tej wspólnoty bardzo wysoki poziom standaryzacji „ nauk, praktyk i form organizacyjnych we wszystkich 232 krajach, gdzie działa”.<sup>12</sup>

*Leksykon socjologii religii* definiuje nowe ruchy religijne jako „ruchy o stosunkowo krótkim czasie istnienia, niskim stopniu instytucjonalizacji oraz cechujące się innowacjami w stosunku do tradycyjnych form życia religijnego”.<sup>13</sup> Ten „stosunkowo krótki czas” zazwyczaj odnoszony jest do lat po II wojnie światowej, choć na ogół wskazuje się na lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte, łącząc ich wzmożony rozwój ze zjawiskami kontrkultury.

<sup>10</sup> J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, s. 150.

<sup>11</sup> Tenże, *Religious Movements and Globalization*, s. 171.

<sup>12</sup> *Tamże*.

<sup>13</sup> T. Doktor, *Nowe ruchy religijne*, w: M. Libiszowska - Żółtkowska, J. Mariński, *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Warszawa 2004, s. 267.

Bywają nazywane „alternatywną duchowością”.<sup>14</sup> W większym stopniu chodzi jednak o rozwój, nie o precyzyjną datę powstania, bowiem szereg organizacji zaliczanych do omawianej kategorii powołanych zostało wcześniej. Na przykład japońska Soka Gakkai założona przez Tsunesaburo Makiguchiego, Misja Boskiego Światła Śri Maharadżego czy Brahma Kumaris powstały w latach trzydziestych XX w. Inne, jak choćby rastafarianie, religijne nurty transcendentalizmu i teozofii, sięgają początków XX, a nawet XIX stulecia. Zatem nie precyzyjne określenie powstania (wskaźnik temporalny), ale również dynamika rozwoju pozwalają na zaliczenie ich do kategorii „nowych”.<sup>15</sup> Ważne są cechy, którymi się wyróżniają.

W odniesieniu do przekonań przez nie głoszonych i praktyk kultowych „nowość” dotyczyłaby macierzystego środowiska religijnego i „może być dostrzeżona tylko z wnętrza danej tradycji i tylko w jej kontekście”.<sup>16</sup> Ewentualnie nowe może być geograficznie lub kulturowo środowisko ich działalności. W literaturze przedmiotu odnajdujemy wiele miejsca poświęconego historycznym paralelom i społecznym relacjom nowych ruchów ze starymi. Także w kontekście nauczania, które nierzadko wprost nawiązuje do przedwiekowej tradycji i wiąże siebie z jej linią przekazu (np. Towarzystwo Świadomości Kryszny, Misja Czajtanii czy wspomniana Soka Gakkai). Również formy organizacyjne przyjmowane we współcześnie powstających grupach nawiązują do tradycyjnych, co można tłumaczyć faktem, że w tym zakresie trudno o jakąś innowacyjność.<sup>17</sup> Czasem wszakże „układanka” elementów znanych z okresów wcześniejszych i idei funkcjonujących w przestrzeni społecznej jest na tyle oryginalna, że pozwala mówić o znaczącym stopniu

---

<sup>14</sup> E. Arweck, *New Religious Movements*, w: L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, D. Smith (red.), *Religion in the Modern World. Traditions and transformations*, London 2005, s. 311.

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 311-312.

<sup>16</sup> M. Libiszowska-Żółtkowska, *Metodologia badań nad nowymi ruchami religijnymi*, w: H. Hoffmann, P. Stawiński (red.), *Nowe ruchy religijne jako przedmiot badań religioznawczych*, Nomos. Kwartalnik Religioznawczy 39-40/2002, s. 18.

<sup>17</sup> Poza aspektem dotyczącym nowych technologicznie możliwości komunikacji i organizacji, zwłaszcza internetowej. To stwarza warunki do przyjmowania zupełnie nieznanymi dotąd form i dotyczy to w równym stopniu tradycyjnych, jak i nowych religii. Na ten temat zob. O. Mucha, P. Stawiński, *Religijność online – nowe formy czy nowe religie?* w: Z. Kupisiński (red.), *Potrzeba religii. Dynamika praktyk religijnych i rytualnych*, Lublin 2015, s. 105-116.

oryginalności. Może to się wyrażać w łączeniu koncepcji (różnych czasów i kultur), charakterze praktyk rytualnych, ale także – na co zwraca uwagę Elizabeth Arweck – może zależeć od „widoczności” („zauważalności”, ang. *visibility*) ruchu; reakcji jakie wywołuje, uwagi konkurencji, ośrodków anty-kulturowych i zainteresowania akademickich środowisk badawczych.<sup>18</sup>

Zaprezentowana w *Leksykonie* klasyfikacja, „ze względu na stopień innowacyjności i napięcia w stosunku do środowiska społeczno-kulturowego”, wyróżnia:

- ruchy odnowy religijnej w obrębie tradycyjnych Kościołów (niski stopień napięcia i innowacyjności);
- sekty, powstające w wyniku schizmy w obrębie tej samej tradycji religijnej (niski stopień innowacyjności i wysoki stopień napięcia);
- kultury, powstające w wyniku importu kulturowego i innowacji religijnej (wysoki stopień innowacyjności i wysoki stopień napięcia);
- środowiska kultowe cechujące się wysokim poziomem synkretyzmu (pogranicze religii, magii i nauki) oraz brakiem wyraźnych struktur organizacyjnych (wysoki poziom innowacyjności i wysoki poziom napięcia).<sup>19</sup>

Biorąc pod uwagę genezę, możemy za Marią Libiszowską-Żółtkowską wyróżnić nowe ruchy religijne:

- powstałe w wyniku schizmy (o różnym podłożu) w ramach macierzystego wyznania czy religii. Zbiorowy protest przeciwko doktrynie, obrzędowi, tradycji bądź instytucji kościelnej daje impuls do powstania nowego związku wyznaniowego, który *de facto* jest odłamem konkretnej religii (wyznania) i sytuuje się w tej samej, co macierzysta, tradycji;
- tworzone równolegle do istniejących wyznań, zdarza się, że wybiórczo czerpiące z jednej lub więcej tradycji – jako twór synkretyczny lub oryginalny stają się samoistnymi, autonomicznymi religiami;
- tworzenie grup wspólnotowych (zwłaszcza w obszarze tradycji Wschodu – hinduizm, buddyzm) wokół Nauczyciela, którego autorytet wspiera pisane, niezwykle pochodzenie (inkarnacja) lub linie przekazu – genealogiczna lub edukacyjna – mistrz – uczeń).<sup>20</sup>

Jak widać, problematyka nowych ruchów religijnych dotyczy wielu płaszczyzn kontekstu historycznego, społecznego i kulturowego odmiennego

<sup>18</sup> E. A r w e c k, *New Religious Movements*, s. 319-320.

<sup>19</sup> T. D o k t ó r, *Nowe ruchy religijne*, s. 267.

<sup>20</sup> M. L i b i s z o w s k a - Ż ó ł t k o w s k a, *Metodologia badań nad nowymi ruchami religijnymi*, s. 17-18.

w różnych krajach i wpływającego na sposób odnoszenia się władz do nich i przyjmowania niejednakowych rozwiązań legislacyjnych. Dotyczy nadto rodzaju systemu politycznego (systemu władzy) obowiązującego w danym państwie, stosunków państwo – Kościół, roli i znaczenia tradycyjnych na danym terenie związków wyznaniowych, mobilizacji i aktywności różnych grup społecznych (ludzi nauki, kultury, mediów) czy wreszcie aktywności organizacji „antyktowych”.

Te ostatnie wraz z mediami odgrywają istotną rolę w kreowaniu wizerunku wspólnot religijnych i ich społecznego odbioru. Zaczęły one powstawać w reakcji na rozwój nowych ruchów religijnych od lat sześćdziesiątych XX w. i są w dużym stopniu zasilane przez bliskich (rodzinę, przyjaciół) osób zaangażowanych, nie mogących zrozumieć ich motywacji, niewierzących w dobrowolny akces. Najpowszechniejszym wytłumaczeniem stało się więc „pranie mózgu” (ang. *brainwashing*), podchwycone przez media w celu wyjaśnienia, jak to możliwe, że inteligentne, często wykształcone i wrażliwe osoby wstępują w szeregi organizacji o charakterze „sektarskim”.

Z punktu widzenia ich roli informacyjnej i wychowawczej dla dominujących na danym terenie religii działalność ośrodków antyktowych może być oceniana pozytywnie, ale w szerszym kontekście poznawczym niekiedy przyczynia się do upowszechniania uproszczonych psychologicznie opisów działania nowych ruchów religijnych. Opisów nazywanych czasem „amatorskimi teoriami”.<sup>21</sup> Zdarza się, że wywołuje to pewien rodzaj napięcia między naukowcami i reprezentantami grup antyktowych. Jednak badacze nie mogą ignorować silnych reakcji społecznych i zróżnicowanych ocen, jakie wywołują te wspólnoty. Ich częścią jest przekonanie o patologicznym charakterze, będącym nie tylko zagrożeniem w wymiarze indywidualnym (np. dla zdrowia – psychicznego i fizycznego – członków), jak i „funkcjonowania

---

<sup>21</sup> Por. J. B e c k f o r d, *Teoria społeczna a religia*, s. 209. Przykładem dążenia do pojęcia złożoności ludzkich motywacji i jednocześnie zrozumiałym na gruncie własnych przekonań religijnych postulatem działań pozytywnych, może być znany od dawna dokument *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*. Rodzaj raportu sporządzonego w oparciu o wypowiedzi i dokumentację otrzymaną do 30 X 1985 od 75 regionalnych i krajowych Konferencji Episkopatów Kościoła katolickiego. Zob. <http://www.opoka.org.pl/varia/sekty/sektyalbonoweruchyreligijne.html> (dostęp: 13 XII 2015); E. S a k o w i c z, *Religioznawstwo. Przewodnik tematyczny*, Lublin 2005, s. 124-125.

struktur państwa, na terenie którego działają”.<sup>22</sup> Przywołajmy zatem raz jeszcze Jamesa Beckforda: „Można by rzec, iż badanie ruchów religijnych z perspektywy nauk społecznych staje się bardziej interesujące i zajmujące, ponieważ owe amatorskie teorie stanowią integralny składnik tematu badań. To, że nie są one jedynie zbiorem abstrakcyjnych idei, ale wykorzystuje się je w praktyce w kontrkultowych, antykultowych i dziennikarskich dyskursach i działaniach, podnosi tylko ich znaczenie. Odnosi się to w szczególności do krajów, w których finansowane przez państwo badania i oficjalne raporty doprowadziły do wdrożenia programów służących monitorowaniu i kontroli ruchów religijnych, jak to miało miejsce we Francji i w Belgii”.<sup>23</sup>

Jak widać, studia nad tą problematyką obarczone są związkami z żywą debatą toczącą się na różnych płaszczyznach. Czasem mowa jest nawet o „wchodzeniu na pole minowe”,<sup>24</sup> którym ma być atmosfera podejrzliwości, oskarżeń, walki ideologicznej i rywalizacji religijnej. Aktywność badawcza nie jest zawieszona w próżni, dlatego nierzadko elementy tej dynamiki społecznej dotyczą ludzi ją podejmujących. Składają się na tę dynamikę same wspólnoty religijne będące przedmiotem zainteresowania oraz media, organizacje „antykultowe”, rodziny członków.<sup>25</sup> Z socjologicznego punktu widzenia sieć

<sup>22</sup> H. G r z y m a ł a - M o s z c z y ń s k a, *Spoleczne reakcje na nowe ruchy religijne (nrr)*, w: H. H o f f m a n n, P. S t a w i ń s k i (red.), *Nowe ruchy religijne jako przedmiot badań religioznawczych*, s. 55.

<sup>23</sup> J. B e c k f o r d, *Teoria społeczna a religia*, s. 209. Ponieważ na wstępie przywołaliśmy książkę Martinowicza, posłużmy się przykładem białoruskim. Konstytucja tego państwa gwarantuje wolność religijną, ale nie realną wolność organizowania się przez wyznawców. Wpływy Patriarchatu Moskiewskiego sprawiają, że nie tylko nowe ruchy religijne, ale np. takie niezależne od niego wspólnoty jak Prawdziwa Cerkiew Prawosławna nie mogą się zarejestrować. Oficjalnie zakaz nie obowiązuje, ale w praktyce ludzie organizujący publiczne spotkania religijne nieuznawanych grup mogą podlegać karze; por. Ph. C h. L u c a s, Th. R o b b i n s (red.), *New Religious Movements in the Twenty-First Century*, s. 18. „Prawdziwa Cerkiew” kontynuuje tradycje Cerkwi „katakumbowej” z czasów Związku Sowieckiego. Jest powiązana z tą częścią Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Zagranicą, która nie uznała reunifikacji z Patriarchatem Moskiewskim z maja 2007 r.; K. R i c h t e r s, *The Post-Soviet Russian Orthodox Church. Politics, Culture and Greater Russia*, London 2013, s. 142.

<sup>24</sup> Zob. M. R o t h s t e i n, rec. książki: Elizabeth Arveck, *Researching New Religious Movements: Responses and Redefinitions*, *History of Religions* 48(2009) nr 4, s. 309.

<sup>25</sup> E. A r w e c k, *Researching New Religious Movements*, s. 3.

tych elementów, wzajemnie połączonych daje obraz wpływów, oddziaływań i zależności. Dziś bardziej niż kiedykolwiek zdajemy sobie sprawę, że obraz będzie fałszywy, jeśli zignoruje się kontekst społeczny i kulturowy.

Zagadnieniem, które w szczególny sposób nabiera znaczenia w czasie nam bliskim jest sygnalizowany wyżej związek rozprzestrzeniania się nietradycyjnych form religii z procesami migracyjnymi. Możemy tu mówić o nowym ujęciu w badaniach nad religijnością indywidualną i grupową, ze względu na to, że „współuczestniczy ona [religia – P.S.] w wydarzeniach na każdym etapie procesu migracyjnego”<sup>26</sup> Oczywiście, kontekst jest szerszy i nie dotyczy w głównej mierze nowych ruchów religijnych, na masową skalę łączy się bowiem z przemieszczaniem wielkich grup ludzkich przynależnych do historycznych religii (chrześcijaństwo, islam, hinduizm itd.). Z interesującego nas punktu widzenia może również wnieść wiele do zrozumienia tych procesów. Halina Grzymała-Moszczyńska proponuje, za Philipem Connorem, rozważyć rolę religii w czterech aspektach:

- podejmowania decyzji emigracyjnej;
- przemian zachodzących w religijności jednostkowej po dotarciu do kraju migracji;
- przebiegu procesu adaptacji/dezadaptacji w tym kraju;
- zakresu i skutków przekazania tradycji religijnej następnemu pokoleniu.<sup>27</sup>

Umiędzynarodowienie działań wielu pomniejszych religii wpływa w istotny sposób na obraz nowych form duchowości i religijności opatrywanej mianem „nietradycyjnej”. Analiza tych zjawisk musi obejmować wpływ jaki ma globalizacja na zmiany w miejscach, do których one docierają, ale także transformacji ich samych pod wpływem nowych warunków funkcjonowania.<sup>28</sup>

*Piotr Stawiński, Kraków*

---

<sup>26</sup> H. Grzymała - Moszczyńska, *Migracje i religia. Rola religii w procesach migracyjnych*, w: H. Grzymała - Moszczyńska, D. Motak (red.), *Religia religijność duchowość. W poszukiwaniu nowych perspektyw. Księga jubileuszowa dla Pawła M. Sochy od przyjaciół i uczniów*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2015, s. 131.

<sup>27</sup> *Tamże*. Por. Ph. Connor, *Immigrant Faith. Patterns of Immigrant Religion in the United States, Canada and Western Europe*, New York University Press, New York 2014.

<sup>28</sup> W. Martinowicz, *Nietradycyjna religiozność*, s. 380-382.

## III. RELIGIJNY LOGOS A GRANICE POSTĘPU TECHNICZNEGO

Termin grecki *logos* jest wieloznaczny. Oznacza m.in. „słowo”, „rozum”, „umysł”, „myśl”, „prawo” rządzące rzeczywistością, „siłę kosmiczną”. Już starożytni dostrzegali w świecie pewien ład i harmonię, które nazywali kosmosem.<sup>1</sup> W *Słowniku wyrazów obcych* czytamy, że *logos* to „słowo, pojęcie, czy nauka, które jest stosowane najczęściej w filozofii greckiej”.<sup>2</sup> Według starożytnych, *logos* od czasów stworzenia świata przekształca chaos w przestrzeń uporządkowanego kosmosu. Jak nauczał Heraklit, „jedno prawo rządzi wszystkimi przemianami, rządzi zarówno człowiekiem jak wszechświatem. człowiekiem rządzi rozum (*logos*); stąd wniosek, że i wszechświatem rządzić musi rozum. Rozum jest nie specjalnie ludzką zdolnością, lecz siłą kosmiczną, człowiek ma w niej jedynie udział”.<sup>3</sup> Zatem *logos* to pewien kosmiczny porządek odnoszący się zarówno do człowieka jak i świata. O odkrywaniu w sobie i w świecie tego porządku pisał Immanuel Kant w *Krytyce praktycznego rozumu*: „Dwie rzeczy napełniają umysł coraz to nowym i rosnącym podziwem i pełnym pokory szacunkiem, im częściej i trwalej zastanawiamy się nad nimi: Gwiazdami okryte niebo nade mną i prawo moralne we mnie. Nie potrzebuję ich szukać i domyślać się tylko jako spowitych w ciemnościach, lub leżących poza granicami mego widnokregu w nadzmysłowej sferze; widzę je przed sobą i łączę bezpośrednio z świadomością mego istnienia”.<sup>4</sup>

W tytule artykułu jest mowa o religijnym *logosie*, którego wyjaśnienie jest nie mniej skomplikowane.<sup>5</sup> Zasadniczo termin *logos* w religii

---

<sup>1</sup> Od starożytności można wskazać różne znaczenia *logosu*. W filozofii Heraklita z Efezu oznaczał rozum kosmiczny, który rządzi człowiekiem i światem; u Arystotelesa to zdanie, pojęcie, sąd; zaś Filon z Aleksandrii uważał *logos* za ogniwo pośrednie między Bogiem a światem materialnym; natomiast w poglądach Orygenesusa z Aleksandrii *logos* to Chrystus jako stwórca i zbawca świata, z kolei stoicy pojmowali go jako istotę rzeczy obejmującą ducha i materię; wreszcie dla Hegla *logos* to pojęcie, rozum absolutny. W Biblii *logos* jest objawieniem Boga przez Słowo; por. W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1983.

<sup>2</sup> J. T o k a r s k i (red.), *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1980, s. 435.

<sup>3</sup> W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. 1, s. 32.

<sup>4</sup> I. K a n t, *Krytyka praktycznego rozumu*, Lwów 1911, s. 223.

<sup>5</sup> Na przykład w Starym Testamencie *Logos* odnosi się do Boga Stwórcy, zaś w Nowym Testamencie do drugiej Osoby Trójcy Świętej – Jezusa Chrystusa. Por.

chrześcijańskiej został zaczerpnięty z kultury greckiej, ale używany jest w nowym znaczeniu. *Logos* to: przyczyna istnienia rzeczywistości; słowo stwórcze (Bóg stworzył wszystko swoim słowem); mądrość, która kieruje stworzeniem, czyli mądrość porządkująca; słowo oświecające i ożywiające; Słowo objawiające (Jezus jako Syn Boży przychodzi na świat, wciela się w osobę ludzką jednocześnie objawiając Ojca).

Wychodząc z pięciu religijnych wątków określających *Logos*, można dokonać pewnej syntezy i rozumieć go jako: słowo, mądrość oraz istotę naszego bytu, gdyż „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 8). Słowem Objawionym jest Jezus Chrystus – istnienie w Nim określa istotę bytu człowieka. *Logos* to Słowo karmiące ludzi, pobudzające do działania, przebaczące, umacniające – współistniejemy z Bogiem dzięki Słowu. *Logos* to także Mądrość przeprowadzająca świat (wszechświat) z chaosu do uporządkowanego kosmosu, którego elementem jest rzeczywistość w całym bogactwie jej przejawów i obszarów aktywności.

### Wymiar religijny *Logosu*

Boży *Logos* określa i wyjaśnia otaczający świat człowieka religijnego. Świat jest stworzony przez Boga i przez Niego umiłowany, a istniejący porządek oddaje Bożą chwałę okazaną człowiekowi, do udziału w której jest on zaproszeni przez Stwórcę.<sup>6</sup> Już na początku Biblii Jahwe przez swoje słowo-*logos* powołuje wszechświat do istnienia. W Księdze Rodzaju mamy obszerny fragment opisujący przymioty Boga – *Logosu* i Jego wpływu na kształtowanie się świata oraz stworzenie człowieka (zob. Rdz 1): „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31). Wystarczy, aby Bóg „rzekł”, żeby wypowiedział słowo, czyli „użył” *logosu*, a świat „staje się”. Ten, który od zawsze jest może sprawić, że coś staje się. *Logos* Boga jest podstawą świata, słowem stwarzającym i powołującym do istnienia, utrzymującym tajemniczy ład i harmonię kosmosu.

Porządek, jaki *Logos* utrzymuje w świecie, ma nie tylko charakter fizyczny, lecz także moralny i etyczny, który został podkreślony w tekstach

---

X. L e o n - D u f o u r (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. R o m a n i u k, Poznań-Warszawa 1982, s. 876-881.

<sup>6</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1984, nr 293-295.

biblijnych jako motyw równoważenia, równości i sprawiedliwości, właściwej miary całego kosmosu. Za pomocą *logosu* Bóg dokonuje nieustających podziałów w stworzonej przez siebie rzeczywistości, dzieląc wszystkie rzeczy na równe i przeciwstawne części, dzięki czemu świat istnieje jako spójna całość. *Logos* zakłada pewną równowagę kosmiczną świata, gdzie naruszenie tej równowagi uaktywnia siły przeciwstawne, powodujące powrót do pierwotnej harmonii. Ta złożoność, a zarazem zgodność świata została przez Boga zaplanowana i trwa mocą Jego tajemniczego *logosu*. Dzieje świata toczą się w ramach ustalonego z góry Bożego scenariusza. Na przykład siły zła zostaną pokonane przez dobro, gdyż istnieją granice nieprzekraczalne, wyznaczone przez *logos*, który określa powrót do porządku dobra i równowagi. Jeśli jest czynione zło to musi być też wyrównanie, wynagrodzone przez dobro. Zatem naruszających porządek *logosu* czeka ostatecznie klęska (Rdz 3, 1-24), gdyż to *logos* Boży jest gwarantem tej stabilności i niezmienności świata.

Od chaosu do kosmosu, to proces przekształcania, porządkowania, bezustannie odnawiający się, odzwierciedlający Bożą wolę wobec człowieka otrzymującego odpowiedzialne zadanie współtworzenia świata – „czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28). Jest nakłonieniem człowieka do życia lepszego, bardziej wartościowego, do kroczenia zmierzającego ku doskonałości, ku bliższej łączności ze Stwórcą. Nakaz współtworzenia wypływa z nieskończonej miłości Boga do człowieka, który otrzymuje możliwości (wola, rozum, uczucia, a przede wszystkim wiara, nadzieja i miłość) odradzania porządku stworzenia, powracania do idealnego stanu kosmosu, tworzenia nowych jakości bytu, także w obszarze działalności naukowej i technicznej. Właśnie w jej obrębie dokonuje się swoiste porządkowanie idei, koncepcji, faktów, spostrzeżeń, doświadczeń, ogółu informacji, ukierunkowane na osiągnięcie nowej jakości bytu, wyższego poziomu rozwoju nauki i techniki.

Boski akt stworzenia powołał do bytu nie tylko samego człowieka i wszystko, co go otacza, lecz ujawnił pełnię Bożych przymiotów wspomagających człowieka na trudnych drogach bytu. Ta wielość łask jest przedmiotem zachwyty św. Augustyna wyśpiewującego hymn pochwalny: „O najwyższy, najlepszy, najmożniejszy, bezgranicznie wszechmocny, najbardziej miłosierny i najsprawiedliwszy, najgłębiej ukryty i najbardziej obecny, najpiękniejszy i najsilniejszy, zawsze istniejący a niepojęty! Niezmienny jesteś, a przemieniasz wszystko, nigdy nie nowy, nigdy nie stary, wszystko odnawiasz, a do starości wiesziesz pysznych, gdy oni o tym nie

wiedzą. Zawsze działasz, zawsze trwasz w spoczynku, gromadzisz, a niczego nie potrzebujesz. Podtrzymujesz, napełniasz, osłaniasz. Wszystko stwarzasz, karmisz, prowadzisz ku doskonałości. Szukasz, a niczego Ci nie brakuje. Kochasz, a nie spalasz się; troszczysz się, a nie lękasz; żalujesz, a nie bolejesz; gniewasz się, a spokojny jesteś; dzieła zmieniasz, a nie zmieniasz zamysłu; przygarniasz, co napotkasz, chociaż nigdy tego nie utraciłeś. Nigdy nie jesteś ubogi, a radujesz się zyskiem. Nigdy się nie łakomisz, a żadasz pomnożenia tego, co dałeś”.<sup>7</sup> To dzięki tym przymiotom Boga, ukierunkowanym dzięki Jego miłosiernej miłości na „ułomnego” człowieka, możliwe jest pełne korzystanie przezeń z darów stworzenia. Grzeszny człowiek nie potrafiłby dokonywać słusznych wyborów. Wchodziłby w coraz większy rozdźwięk między sobą a Bogiem. Nie byłby w stanie współkreować doczesności i podejmować wysiłków dla naprawy świata we wszystkich obszarach dotkniętych przez nieuporządkowanie zaburzające stworzony *kosmos*.

*Logos* to przede wszystkim sposób komunikowania i kontaktowania się Boga z człowiekiem. Francis S. Collins, jeden z najwybitniejszych genetyków amerykańskich, napisał: „Dostrzegłem mistrzowski plan Wszechmocnej Istoty, która sprawiła, że zaistniał Wszechświat, i wybrała tak precyzyjnie parametry fizyczne, by mogły powstać gwiazdy, planety, ciężkie pierwiastki i samo życie”.<sup>8</sup> *Logos* zatem to także „projekt” Boga, charakteryzujący się realizmem i progresywnością, czyli jednoczesnym braniem pod uwagę specyfiki i uwarunkowań ewoluującego świata i jego sukcesywnego rozwoju. Najlepiej ten zamysł Boga w świetle historii zbawienia jest widoczny w odniesieniu do ludzi Starego Testamentu, dla których Bóg z jednej strony dostosowywał wymagania moralne, zaś z drugiej systematycznie podnosił zobowiązania moralne. Bóg obdarował człowieka wolnością traktując ją jako element Bożego *logosu*.

*Logos* to także objawione i mające moc sprawczą słowo Boga. Właściwie należałoby mówić o tajemnicy *Logosu* jako słowa Bożego (por. J 1, 14). W najbardziej znanym tekście dotyczącym *Logosu* św. Jan wiąże wyjaśnienie tej tajemnicy (*logosu*-słowa) z Jezusem. Píše, że *logos* stał się Ciałem. W Prologu św. Jana, hymnie na cześć *logosu* znajdujemy „wypowiedź” o objawieniu się Boga przez Słowo Wcielone. „Hymn mówi o stosunku

<sup>7</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1987, s. 9-10.

<sup>8</sup> F. S. Collins, *Język Boga. Kod życia – nauka potwierdza wiarę*, Warszawa 2008, s. 162.

Słowa do Boga, do stworzenia i do ludzi, przy czym wcielenie Słowa wysławiane jest w sposób szczególny jako niewyczerpane źródło wszelkiej łaski i prawdy”<sup>9</sup>

W pierwszych fragmentach Ewangelii św. Jana dowiadujemy się, że Słowo pochodzi od początku czasów, trwa w Boskiej wieczności. „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1, 1-3). Chrystus jako Słowo (*Logos*) ma istnienie odwieczne, toteż Jego początek wykracza poza Jego narodzenie w czasie („Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Zanim Abraham stał się, JA JESTEM” – J 8, 58). Jezus jako *Logos* ma świadomość swego odwiecznego istnienia. „Niebo i ziemia przeminą, ale słowa [*Logos*] moje nie przeminą” (Mk 13, 31).

### Postęp a *Logos*

Na przykładzie biblijnej budowy wieży Babel ukazana została reakcja (i interwencja) Jahwe na próby naruszenia porządku *logosu* świata przez ludzi. „Chodźcie, zbudujemy sobie miasto i wieżę, której wierzchołek będzie sięgał nieba, i w ten sposób uczynimy sobie znak, abyśmy się nie rozproszyli po całej ziemi. A Pan zstąpił z nieba, by zobaczyć to miasto i wieżę, które budowali ludzie, i rzekł: Są oni jednym ludem i wszyscy mają jedną mowę, i to jest przyczyną, że zaczęli budować. A zatem w przyszłości nic nie będzie dla nich niemożliwe, cokolwiek zamierzą uczynić. Zejdźmy więc i pomieszajmy tam ich język, aby jeden nie rozumiał drugiego! W ten sposób Pan rozproszył ich stamtąd po całej powierzchni ziemi, i tak nie dokończyli budowy tego miasta. Dlatego to nazwano je Babel, tam bowiem Pan pomieształ mowę mieszkańców całej ziemi. Stamtąd też Pan rozproszył ich po całej powierzchni ziemi” (Rdz 11, 1-9).

Wydaje się, że pomysł budowy miasta i wieży sięgającej nieba może być oceniony jako postęp ludzkości, ale wiadomo też, że był próbą przeciwstawienia się Bogu, naruszeniem zasad *logosu*. Był wynikiem niezdrowych ambicji i aspiracji ludzkich, postawy wynikającej z ich pychy tych, którzy chcieli dosięgnąć nieba, czyli zrównać się z Bogiem i uniezależnić od Jego *logosu*. Koncept wieży Babel może być zatem metaforą postępu destrukcyjnego rozumianego jako próba zmiany porządku ustalonego przez Boga, tworzenia społeczeństwa bez Boga czy nawet przeciw Bogu.

---

<sup>9</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. 3, Poznań 1987, s. 2.

W perspektywie religijnej należy przyjąć, że istnieje Prawo Boskie – *logos*, którego nie wolno przekraczać. Nie każdy bowiem postęp prowadzi do rozwoju i szczęścia ludzkości.

Wiadomo, że postęp może służyć jedynie pewnej grupie ludzi i zarazem odbywać się kosztem innych. Postęp może być niszczący, gdy na podstawie rozwijającej się wiedzy produkowane są wytwory szkodzące człowiekowi i światu, albo wymykające się spod kontroli, których konsekwencji nikt nie potrafi przewidzieć (klonowanie ludzi, produkcja heroiny, doświadczenia ludzkości z bronią atomową, wyścig zbrojeń, terroryzm itd.). Wiele problemów materialnych i zdrowotnych jest niejako skutkiem ubocznym dotychczasowego postępu: dewastacja środowiska czy tzw. choroby cywilizacyjne (np. miażdżyca, otyłość, nowotwory, choroby psychiczne). Podobnie może być z inżynierią genetyczną. Jak to ujął Francis Fukuyama, „rekombinacje DNA, na które już jest społeczne przyzwolenie w celach terapeutycznych, to również manipulacje na poziomie duszy. Zmiany mogą być tak niezauważalne, że minie wiele czasu zanim zrozumiemy, co sobie wyrządziliśmy”.<sup>10</sup>

Właściwie rozumiany postęp może być nieskończony, ale powinien być w granicach *logosu*, który określi czas istnienia świata. Postęp poza granicami *logosu* stwarza kryzys. Zatem postęp musi być podporządkowany *logosowi*.

### Postęp i technika

Według *Słownika języka polskiego*, słowo „postęp” oznacza proces zaplanowanych działań dotyczący jakiegoś przedmiotu, mający doprowadzić go do doskonalszego stanu.<sup>11</sup> Na ogół postęp ma znaczenie pozytywne, ale zdarza się, że może dotyczyć także zmian, jakie czyni choroba. Nie zawsze zatem postęp wiąże się z poprawianiem, ulepszaniem czy zmianą na lepsze, ale postęp może także pójść w niepożądanym kierunku.

Problemy z właściwym rozumieniem słowa „postęp” mogą wynikać z przypisywaniem mu bardzo często jedynie sensu pozytywnego – według takiej interpretacji, postęp to coś zawsze właściwego, budującego, tworzącego nową jakość, wyższą od jakości wyjściowej. I rzeczywiście, rozpatrując postęp naukowo-techniczny wyłącznie od strony osiągnięć intelektu, doskonałości rozwiązań technologicznych, inżynierskich czy

---

<sup>10</sup> R. F u k u y a m a, *Koniec człowieka*, Kraków 2004, s. 24.

<sup>11</sup> Por. <http://sjp.pwn.pl>

organizacyjnych, każda autentyczna zmiana usprawniająca w określonym obszarze wiedzy czy techniki, jest w istocie postępem. Z pewnego chaosu poszukiwań, dociekań, informacji, dyskusji (używa się na przykład określenia „twórczy nieład”) rodzi się nowe uporządkowanie, nowy mikrokosmos w danej dziedzinie. Jest to szczególnie zauważalne w obszarze techniki i technologii. Nowa jakość powiększa zbiór rozwiązań dotychczasowych, wzrasta dorobek naukowo-techniczny ludzkości (upowszechniany dzięki łatwości wymiany informacji). Zbiór ten może być tylko powiększany, a więc taki proces może być utożsamiany z bezwzględny postępem. Gdy jednak tenże postęp będziemy rozpatrywać przy zastosowaniu pewnego zespołu kryteriów, na czele z wartościowaniem moralnym, wówczas może okazać się, że bezsprzecznie występujący postęp naukowy czy techniczny (w jego czystej postaci) jest w istocie złem, niebezpieczeństwem dla pełnego, integralnego rozwoju cywilizacji, rodzącym napięcia i konflikty międzyludzkie, grożącym lepiej lub gorzej uświadamianymi przyszłymi zagrożeniami.<sup>12</sup>

Należy zauważyć, że obecnie postęp najczęściej jest kojarzony z techniką, a w ekonomii od dawna funkcjonuje określenie „postęp techniczny” („postęp naukowo-techniczny”). „Postęp techniczny – poprawa technik produkcji, która prowadzi do wzrostu produktywności lub do poprawy jakości i różnorodności oferowanych produktów”.<sup>13</sup>

Technika od wieków wspierała postęp człowieka i ludzkości, gdyż pomagała w rozwiązywaniu złożonych dylematów nie tylko społeczno-ekonomicznych. Mogła być i była wsparciem w kulturowym kształtowaniu człowieka. W ten sposób wspomagała jego harmonijny rozwój. Jednocześnie istniało i istnieje niebezpieczeństwo absolutyzowania techniki czy tworzenia mentalności technicystycznej, które polega na uczynieniu techniki najważniejszym składnikiem postępu społeczeństwa. W opinii Kościoła katolickiego „technika odgrywa istotną rolę w przewyciężeniu wielorakich

---

<sup>12</sup> Skonstruowanie bomby atomowej było wielkim osiągnięciem czysto technicznym oraz w dziedzinie naukowych badań jądrowych, natomiast stosując ocenę moralną, należałoby raczej mówić o regresie. Podobnie, prace nad metodą *in vitro* stanowią osiągnięcie na polu badań nad funkcjonowaniem organizmów ludzkich – są w tej mierze postępem, natomiast ocena bioetyczna wskazuje na liczne wątpliwości moralne. Czy więc są to rodzaje postępu, które możemy wpisać w proces współtworzenia rzeczywistości, kontynuacji Bożego aktu kreacji?

<sup>13</sup> J. B r e m o n d, J-F. C o u e t, M-M. S a l o r i, *Kompendium wiedzy o ekonomii*, Warszawa 2008, s. 364.

problemów; między innymi przyczynia się do polepszenia warunków życia i rozwoju materialnego ludzkości. Wiadomo, że powinna także służyć rozwojowi duchowemu człowieka. Jednak we współczesnym świecie pojawia się niebezpieczeństwo absolutyzowania rozwoju technicznego”.<sup>14</sup>

Użyteczność, sprawność techniczna, organizacyjna, walka o dominującą pozycję na rynku, wreszcie efektywność ekonomiczna przenoszone są ponad wartości etyczne. Czynniki te stają się pierwszoplanowymi, określającymi powstanie i rozwój większości organizacji. Myślenie o postępie naukowo-technicznym w kategoriach moralnych jest często uważane za przesadne, ograniczające, może także nazbyt kosztowne, a przy tym *niezgodne z duchem czasów*. Powyższe rozgraniczenie wskazuje na zakres i wagę problemu. Jak napisał papież Franciszek w encyklice *Laudato Si*, „najbardziej niezwykle postępy naukowe, najbardziej niesamowite osiągnięcia techniczne (...) jeśli nie łączą się z autentycznym postępem społecznym i moralnym, w ostatecznym rachunku zwracają się przeciw człowiekowi”.<sup>15</sup> Ocena postępu naukowo-technicznego pod względem moralnym jest tym trudniejsza i budzi tym większy opór, im bardziej wnika się w obszar praktyki gospodarowania, a więc wytwórczości, usług, ale także konsumpcji, często stanowiącej siłę sprawczą niewłaściwie ukierunkowanej „działalności” nauki i techniki.

W świecie postępu zakłada się, że eksperci i uczeni będą zarządzać ludźmi na wzór zarządzania produktami i usługami budując w ten sposób nowoczesne społeczeństwo technokratyczne. Rzeczywiście rodzi się we współczesnym świecie nowa utopia – ideologia technokratyczna – według której tylko nauka i technika ostatecznie rozwiążą zarówno problemy globalne jak i lokalne. Dlatego eksperci i naukowcy są przekonani, że tylko oni, a nie jak dawniej politycy, do takiego rządu są predestynowani, gdyż, opierając się na nauce i doświadczeniu, potrafią przewidzieć przyszłość oraz wiedzą, w jaki sposób pokierować postępowaniem. Nowa utopia postępu opiera się na założeniu, że jedynie za pomocą nauki i techniki można formować rzeczywistość. Takie rozumienie postępu i techniki często przenoszone jest z obszaru ekonomii na inne dziedziny życia społecznego. W nowym technokratycznym świecie Bóg, religia i moralność staną się ostatecznie zbędne. Aldous Huxley w dziele pt. *Nowy wspaniały świat* napisał, że „Boga nie da się pogodzić z maszynami, nauką, medycyną i powszechną

<sup>14</sup> *Kompendium nauki społecznej Kościoła katolickiego*, Kielce 2005, nr 110.

<sup>15</sup> F r a n c i s z e k, Encyklika *Laudato Si*, nr 4.

szczęśliwością. Trzeba wybierać. Nasza cywilizacja wybrała maszyny, medycynę i szczęśliwość”.<sup>16</sup> Zatem „technokrata, obdarzając świat materialistyczną i monistyczną interpretacją jego dziejów oraz uniwersalnymi, bezwyjątkowymi prawami, obejmując całość jego struktur, próbował go wyzwolić z władzy Boga, Religii, *Logosu* czy Historii”.<sup>17</sup>

### Granice postępu technicznego

Czy istnieją granice postępu naukowo-technicznego i czy w uzasadnionych przypadkach może być on ograniczany przez normy moralności chrześcijańskiej lub innej, jednak zawsze uwzględniającej zasady prawa naturalnego? Na ile takie restrykcje (budzące sprzeczne opinie w gronie naukowców, przedsiębiorców, a najszerszej – w społeczeństwie) mogą być realizowane w systemie gospodarki wolnorynkowej, zglobalizowanej, wykorzystującej neoliberalną podbudowę światopoglądową? Wydaje się to trudne, wręcz niemożliwe, stojące w sprzeczności z wolą Bożą. Stwórca wyposażył ludzi w rozum i wolną wolę, które mają być nieustannie zastosowywane, inspirowane przez wielość rzeczywistych potrzeb indywidualnych oraz społecznych, mają służyć chwale Boga. Człowiek pragnie rozwoju, chce tworzyć. Kreatywność jego wpisana jest nie tylko w jego duchowość, ale również psychikę. Postępu naukowo-technicznego nie można zahamować, natomiast należy podejmować starania na rzecz jego właściwego ukierunkowania, odpowiadającego wartościowaniu moralnemu. Postawy pychy, bezkompromisowego dążenia do władzy, przewagi ekonomicznej, do wyróżnienia się, rozgłosu,<sup>18</sup> jak również chciwość, wyrażająca się w pogoni za zyskiem organizacji, niekiedy zbyt wygórowanymi korzyściami indywidualnymi to podstawowe siły zła, które rodzą pokusy do zachowań co prawda kreatywnych, choć nieetycznych.

Niebezpieczeństwom tym powinno przeciwdziałać prawidłowo uformowane sumienie człowieka (który uczestniczy w procesie postępu

---

<sup>16</sup> A. Huxley, *Nowy wspniany świat*, Warszawa 2002, s. 223.

<sup>17</sup> J. Kurczewska, *Technokraci i ich świat społeczny*, Warszawa 1997, s. 318.

<sup>18</sup> Nie należy tych przesadnych, a często niszczących, postaw utożsamiać z pozytywną ambicją twórców i organizatorów postępu naukowo-technicznego, towarzyszącą im pasją odkrywania, analizowania, zastosowywania odkryć w praktyce, a w efekcie opracowywania rozwiązań nowatorskich, jak również z dążeniem do zapewnienia godziwego wynagrodzenia za osiągnięte wyniki.

naukowo-technicznego jako jego twórca, ale także użytkownik), jak również swoiste sumienie społeczne, które nie tylko rozpoznawałoby najistotniejsze zagrożenia, lecz ponadto wpływałoby na zahamowanie procesów negatywnie ocenianych moralnie.<sup>19</sup>

Postęp naukowo-techniczny osadzony jest w systemie gospodarki kapitalistycznej (i w niej jego tempo jest najwyższe), która przyjmuje mierniki swego wzrostu i praktyczne zasady funkcjonowania często pozostające w sprzeczności z etyką gospodarowania, a więc także moralnością w sferze nauki i techniki. „Wezwanie” o etyczny wymiar tegoż postępu stanowi więc również podjęcie zadania przemiany, doskonalenia formacji społeczno-ekonomicznej, łagodzenia jej nieuchronnych sprzeczności, konfliktów i zagrożeń moralnych. Wspomniane sumienie społeczne wyrastające z prawidłowo uformowanych sumień ludzkich mogłoby skutecznie przeciwdziałać upowszechnianiu wadliwych moralnie kierunków postępu naukowo-technicznego.<sup>20</sup>

W tym miejscu pojawia się ważny problem wypracowania właściwych kryteriów oceny moralnej postępu naukowo-technicznego, możliwych do powszechnego przyjęcia i zastosowania. Wiadomo, że według nauki Kościoła katolickiego każda „działalność ekonomiczna oraz postęp materialny muszą służyć człowiekowi i społeczeństwu”.<sup>21</sup> Postęp technologiczny może przysłonić człowiekowi potrzebę poszukiwania prawdy i zamknięcia całej egzystencji w obrębie technokratycznego horyzontu myślowego. „Pierwszym z wielkich wyzwaniań, wobec których staje dzisiaj ludzkość, jest sama prawda o bycie, jakim jest człowiek. Granica oraz relacja między przyrodą, techniką i moralnością to problemy, które zdecydowanie odwołują się do odpowiedzialności osobistej i zbiorowej na płaszczyźnie postaw, jakie

---

<sup>19</sup> Na potrzebę dostrzeżenia wymiaru społecznego w rozwoju gospodarczym, poszukiwania dobra wspólnego i ochrony zarówno wartości osobowych, jak też ogólnoludzkich, zwracał wielokrotnie uwagę Kościół katolicki w swoim nauczaniu. Por. *Kompendium nauki społecznej Kościoła katolickiego*, nr 166-170.

<sup>20</sup> Sygnalizowane zagadnienie łączy się z aktywnością społeczną i polityczną chrześcijan, zaangażowaniem na rzecz opracowywania norm prawnych regulujących poszczególne problemy w obszarze nauki i techniki, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii etycznych. Bierność, „wygodnictwo” duchowe, stają się poważnymi zaniedbaniami przyzwalającym na upowszechnianie się rozwiązań niezgodnych z chrześcijańskim systemem wartości.

<sup>21</sup> *Kompendium nauki społecznej Kościoła katolickiego*, nr 236.

należy przyjąć w odniesieniu do tego, kim jest człowiek, co może uczynić i kim powinien być”.<sup>22</sup>

Istotną kwestią jest również poziom ludzkiej świadomości, traktowania negatywnych ocen moralnych postępu jako ważnych, a nie generujących kolejne przeszkody w życiu jakoby wyzwolonego człowieka. To rozumienie wartości najcenniejszych bywa niejednokrotnie dramatycznie słabe i fragmentaryczne. Istotne wydaje się, ażeby w działaniach poświęconych moralnym aspektom postępu naukowo-technicznego koncentrować się na dążności ku ujednoczeniu i upowszechnieniu kryteriów jego oceny opartych o chrześcijański system wartości. Takie rozumowanie zakłada zmianę myślenia, odczuwania, jest w istocie zadaniem ewangelizacyjnym, formowaniem sumienia wrażliwego i przewidującego, dostrzegającego w wielokierunkowych konsekwencjach postępu naukowo-technicznego miejsce człowieka – jego godność, niezbywalne prawa i możliwość wzrastania duchowego. To również kształtowanie postaw niegodzenia się z postępek fałszywym, eksploatorskim, nieetycznym, często oferującym ludzkości swe jakże cierpkie owoce.

Czy jest to jednak możliwe w dobie negowania tego, co wymagające, słusznie ograniczające, skłaniające do refleksji nad skutkami niekontrolowanego postępu naukowo-technicznego, ludzką godnością, dobrem osoby, jak również całej cywilizacji? Odpowiedź nie jest łatwa. Nadzieję należy pokładać w jakże doniosłej prawdzie, że to przecież Bóg jest Panem Historii, także tej wyrażającej się we wszelkich przejawach postępu naukowo-technicznego. Należy żywić nadzieję, że „ludzkość coraz wyraźniej rozumie, że łączy ją jedno przeznaczenie, które domaga się wspólnie podejmowanej odpowiedzialności, inspirowanej integralnym i solidarnym humanizmem; dostrzega, że owa jedność przeznaczenia jest często uwarunkowana, a nawet narzucana przez technikę i ekonomię; odczuwa przy tym potrzebę większej świadomości moralnej, która nada kierunek wspólnej drodze. Współcześni ludzie, zdumieni licznymi innowacjami technologicznymi, mocno pragną, by postępek zmierzał do prawdziwego dobra dzisiejszej i przyszłej ludzkości”.<sup>23</sup>

*ks. Krzysztof Kietliński, Warszawa*

---

<sup>22</sup> *Tamże*, nr 6.

<sup>23</sup> *Tamże*, nr 16.