

ks. Janusz Burkat SCJ  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

## OD WSPÓLNOTY DO INSTYTUCJI. SOCJOLOGICZNE INSTYTUCJONALIZOWANIE SIĘ KOŚCIOŁA W OPARCIU O TEORIĘ JOACHIMA WACHA

### Wstęp

Od początku funkcjonowania nauki próbowano dokonywać analizy skomplikowanej i złożonej rzeczywistości społecznej poprzez zabieg, jakim jest tworzenie dychotomii. Pozwalało to na wyodrębnienie i uwypuklenie charakterystycznych różnic oraz typów przeciwstawnych pomiędzy występującymi i trudnymi do opisania rzeczywistościami. Połączone antytezy także dla socjologii stają się możliwością budowania kategorii określających desygnaty danego społecznego zjawiska. Dotyczyło to także tak trudnej do opisania rzeczywistości, jaką była i jest wspólnota. To przeciwstawienie cech odnoszących się do wspólnoty dokonywane było przez takich filozofów i twórców myśli społecznej jak: Arystoteles (dwa typy wspólnot: rodzina a państwo), Jean-Jacques Rousseau (wspólnota oparta na samowoli a wspólnota oparta na prawie), Alexis de Tocqueville (wspólnota społeczeństwa demokratycznego a wspólnota społeczeństwa arystokratycznego)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. P. ZAŁĘCKI, *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, Kraków 1997, s. 10.

Wydaje się także, że współczesny dyskurs dotyczący religii bardzo mocno partycypuje w owym nurcie budowania dychotomii w języku potocznym. Wytworzono zatem swoistą aporię pomiędzy rozumieniem takich pojęć jak wspólnota i instytucja. Coraz częściej w przestrzeni publicznej można usłyszeć zarzut stawiany Kościołowi rzymskokatolickiemu czy innym wspólnotom religijnym, że odeszły od pierwotnych założeń i doktryny swego założyciela poprzez zbyt rygorystyczny organizacyjny. Powtarza się stereotyp, iż nie jest możliwe zasycenie przepaści w jednoczesnym funkcjonowaniu Kościoła jako wspólnoty oraz jako instytucji. Komentatorzy owej wspólnoty religijnej w używanym przez siebie aparacie pojęciowym postulują przychyłność wobec pojęcia „wspólnota”, jednocześnie przypisując negatywne konotacje pojęciu „instytucjonalność”.

Zasadniczym celem niniejszego opracowania jest wyraźne rozdzielenie potocznego i naukowego (tu: socjologicznego) używania takich pojęć jak wspólnota i instytucja. Dopiero analiza socjologiczna owych pojęć pozwoli na wykazanie, że przejście od wspólnoty do instytucji jest w sferze społecznej odnoszącej się do religijności jednostek czy grup religijnych, procesem złożonym i niejednokierunkowym. Teza o braku jednokierunkowości procesów dotyczących się wspólnoty i instytucji zostanie uargumentowana dorobkiem naukowym socjologa religii, którym był niemiecki protestant Joachim Wach. Analiza owego dorobku wydaje się bardzo pomocna w uznaniu tezy, że największe wspólnoty religijne w dziejach świata organizują się w instytucję, która dostarcza jej ram aksjonormatywnych.

## 1. Pojęcie „wspólnota” w socjologii oraz specyfika wspólnoty religijnej

W socjologii pojęcie „wspólnota” ma kilka znaczeń i dotyczy wielu aspektów życia społecznego. „Choć pojęcie wspólnoty interesuje socjologów już ponad 200 lat, nie zbliżyli się o krok do zadowalającej socjologicznej definicji tego pojęcia. Większość socjologów ma co prawda własne wyobrażenie o tym, czym jest wspólnota – lecz w tym właśnie tkwi

źródło nieporozumień”<sup>2</sup>. To przyczyna, która sprawia, że nie ma w socjologii jednej, klasycznej definicji wspólnoty. Jednak dokonując swoistej syntezy dorobku przedstawiciele historii myśli społecznej i socjologów, można uogólnić ich poglądy w dwa wnioski. Po pierwsze wspólnota jest rozumiana poprzez kontekst styczności. Biorąc pod uwagę ten wymiar, za wspólnotę uważa się jednostki ludzkie, które realizują swoje cele poprzez przebywanie na terytorium mającym wyraźnie zarysowane granice społeczne czy polityczne. Drugim zasadniczym wymiarem rozumienia pojęcia wspólnoty jest odniesienie nie tylko do terytorium, ale i do mocno uwypuklonej i różniącej się od innych grup społecznych tożsamości i identyfikacji jej członków. W tym aspekcie wspólnota „(...) jest czymś, co wykracza daleko poza społeczność lokalną”<sup>3</sup>. Wspólnota „w dziewiętnastowiecznym i dwudziestowiecznym użyciu opisuje wszelkie formy związków, które charakteryzują się dużym stopniem personalnej intymności, emocjonalną głębią, moralnym zobowiązaniem, społeczną zawartością i kontynuacją w czasie”<sup>4</sup>.

Te dwa nurty (terytorialna styczność oraz „identyfikacja z”), odnoszące się do pojęcia wspólnoty, będą się wzajemnie uzupełniać w aparacie pojęciowym socjologów i filozofów myśli społecznej. Jednak pierwszej obszernej analizy dychotomicznego świata wspólnoty w socjologii dokonał Ferdinand Tönnies. Z racji owego pierwszeństwa przypisuje się mu miano ojca teorii wspólnoty. W swoim dziele *Wspólnota i stowarzyszenie* autor za zasadniczy budulec wspólnoty uważa wspólnotę krwi, którą postrzega jako podstawowy składnik w stosunkach społecznych. Stosunek relacji matki do dziecka (najsilniejsza wspólnota) oraz ojcostwa i rodzeństwa także nosi znamiona wspólnoty podstawowej. Tönnies rysuje zatem swoiste przejście od wspólnoty naturalnej do wspólnoty ducha, pisząc: „(...) naturalna jedność, jaką jest wspólnota krwi, rozwija się i ukonkretnia we wspólnocie terytorium, której wyrazem jest współzamieszkiwanie. Ta z kolei przekształca się we wspólnotę ducha, to jest wspólne działanie w jednym kierunku, jednomyślne. (...) Wspólnota

---

<sup>2</sup> B. MIKOŁAJEWSKA, *Zjawisko wspólnoty*, New Haven 1999, s. 13.

<sup>3</sup> Tamże, s. 43.

<sup>4</sup> Tamże.

ducha nakładając się na wspólnotę krwi i terytorium, tworzy swoiście ludzki, najwyższy rodzaj wspólnoty”<sup>5</sup>.

Zatem według tego niemieckiego socjologa, wspólnota krwi łączy się we wspólny stosunek ludzkości do istoty człowieczeństwa i ludzkiego partycypowania w niej. Z kolei ze wspólnotą terytorium i stosunku do posiadanej ziemi oraz rodzącej się przez to wspólnoty ducha – rodzi się i narasta wspólny stosunek do świętych miejsc i czczonych bogów<sup>6</sup>. Oczywiście Tönnies daleki jest od materializmu, wedle którego wspólne mieszkanie, jego warunki oraz terytorium są źródłem doświadczenia religijnego. W dalszej części omawiania pojęcia wspólnoty, Tönnies kontynuuje budowanie swej teorii wspólnoty, opierając się na takich kategoriach jak: pokrewieństwo, sąsiedztwo i przyjaźń. „Wspólnota (...) jako związek krwi jest w pierwszym rzędzie cielesną obecnością, a więc wyraża się w czynach i słowach, dopiero wtórnie we wspólnym stosunku do przedmiotów, które są tu nie tyle wymieniane, ile wspólnie posiadane i użytkowane”<sup>7</sup>. Przywołane stosunki jedności krwi, terytorium i ducha są opisane za pomocą pojęcia wspólnoty (*Gemeinschaft*).

Przeciwieństwem wspólnoty jest stowarzyszenie (*Gesellschaft*). Formą podstawową konstruktów, jakim jest stowarzyszenie dla Tönniesa, staje się ekonomia. Stowarzyszenie cechuje się dużymi rozmiarami, racjonalnością, brakiem przywiązania do tradycji, dużą wynalazczością i nadwyżką produkcji, która to nadwyżka służy handlowi. „W stowarzyszeniu każdy zabiega o własną korzyść, a innych akceptuje o tyle tylko, o ile umożliwiają mu jej osiągnięcie, toteż stosunki nie objęte konwencją ani szczególnym kontraktem można określić jako stan potencjalnej wrogości albo utajonej wojny, na którego tle momenty zjednoczenia woli wyróżniają się jako układy i zawarte pokoje”<sup>8</sup>.

Odróżnienie wspólnoty (*Gemeinschaft*) od stowarzyszenia (*Gesellschaft*) daje Ferdinandowi Tönniesowi asumpt ku nakreśleniu procesów, jakie zaszły i będą miały miejsce w dziejach nowożytnych społeczeństw.

---

<sup>5</sup> F. TÖNNIES, *Wspólnota i stowarzyszenie*, Warszawa 2008, s. 34-35.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 34-35.

<sup>7</sup> Tamże, s. 85.

<sup>8</sup> Tamże, s. 83.

Wyjaśnia bowiem, jak doszło do procesu przekroczenia „(...) zachodniej formy rządzenia od korporacyjnej i wspólnotowej do zindywidualizowanej i racjonalnej”<sup>9</sup>, przejścia „(...) zachodniej społecznej organizacji od statusu przypisanego do kontraktu” oraz przebycia „zachodnich idei od świętych wspólnotowych do świeckich-zrzeszonych”<sup>10</sup>. Nowoczesność zaczęła odchodzić od takich określeń wspólnoty jak: gildia, rodzina, korporacja, klasztor, komuna, pokrewieństwo.

Wraz z nadejściem społeczeństwa industrialnego, lub jeszcze bardziej społeczeństwa sieciowego, w których mobilność i otwartość stały się czymś zasadniczo znaczącym, wspólnota traci na rzecz zinstytucjonalizowanych stowarzyszeń. Proces ten w sposób radykalny zapoczątkowany zostaje przez różnego rodzaju rewolucje. „Intelektualna wrogość do tradycyjnej wspólnoty i jej ethosu nabrała rozpędu dzięki rewolucjom, w których zjednoczenie sił ustawodawczych i ekonomicznych, działających na rzecz zniszczenia średniowiecznych grup i zrzeszeń, mogło być widziane jako *Postęp* spełniający to, co opisywali racjonalni filozofowie od czasów Hobbesa”<sup>11</sup>.

Obecnie funkcjonujący pogląd cywilizacji Zachodu na temat wspólnoty zapoczątkowany zostaje przez filozofię skrajnego racjonalizmu i indywidualizmu. Strukturę intelektualną pod taki proces położył Bentham, zwłaszcza w doktrynie naturalnej harmonii i racjonalnego kierowania się własnym interesem. Jego niechęć do tradycyjnego pojmowania wspólnoty była zasadnicza i wywarła konkretne skutki (administracje poszczególnych państw z coraz większą ochotą centralizowały się, aby zmieścić z powierzchni ziemi wspólnotowe pozostałości średniowiecza). „Narzędziami w realizacji tych radykalnych celów miał być rynek, przemysł i państwowe prawo administracyjne. Każde z nich, na swój własny sposób miało realizować społeczne cele racjonalizmu”<sup>12</sup>. Jednak przywołana wizja miała także swoich przeciwników, np. E. Burke’a oraz konserwatystów. „Główny wkład Burke’a do myślenia politycznego opierał się

---

<sup>9</sup> B. MIKOŁAJEWSKA, *Zjawisko wspólnoty...*, dz. cyt., s. 69.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, s. 46.

<sup>12</sup> Tamże, s. 46-47.

na tym, że widział on etyczną wyższość historycznych wspólnot (w koloniach, w Indiach czy we Francji) nad «prawną ochroną praw abstrakcyjnych jednostek» lub «geometrycznym rozkładem i arytmetycznym porządkowaniem» przez politycznych przywódców<sup>13</sup>.

Choć poglądy Hobbesa i Benthama z racji odległej historii wydają się nieaktualne, to jest to tylko pozorne twierdzenie. Współcześni myśliciele także opierają się na poglądach tych indywidualistów. Zygmunt Bauman twierdzi, że wiele wspólnot rozpada się poprzez zgodę na tzw. filozofię słabych, która według tego socjologa jest budowaniem postaw służącym do możliwości opuszczania wspólnot przez jednostki mogące sobie na to pozwolić. Jednostki silne mogą odejść od wspólnoty, bo wedle „filozofii słabych” ich indywidualizm na to zezwala. Jest to efektem niemożności połączenia wolności ze wspólnotą. Poczucie wolności i wspólnota według Baumana jest konkubinatem, który nie ma szans na przetrwanie. Pojawia się zatem wybór: albo indywidualna wolność, albo uległość wspólnocie.

Szczególnym typem wspólnoty jest wspólnota religijna. Spośród wielu prób zdefiniowania charakterystycznych cech wspólnoty religijnej przydatna jest definicja zaproponowana przez Pawła Załęckiego, który twierdzi, że jest to „taki typ zbiorowości społecznej, której członkowie odczuwają silną więź interpersonalną istniejącą w jej obrębie oraz która stanowi także, przynajmniej w niektórych aspektach, grupę samowystarczającą i zaspakajającą szeroki wachlarz potrzeb jej członków, dzielących poczucie wzajemnej przynależności, bazujące głównie na wspólnocie doznań, praktyk oraz przekonań dotyczących zjawisk i rzeczywistości natury religijnej (nadprzyrodzonej)”<sup>14</sup>. Widać zatem w tej definicji elementy wspólnoty, które były uwypuklone wcześniej, takie jak styczność terytorialna oraz identyfikacja.

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 47.

<sup>14</sup> P. ZAŁĘCKI, *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, Kraków 1997, s. 23.

## 2. Socjologiczne pojęcie „instytucji”

W socjologii pojęcie „instytucji” zajmuje bardzo ważne miejsce. Od razu należy zaznaczyć, że jest to pojęcie abstrakcyjne, nie odnoszące się do konkretnych przykładów mających swą realizację w świecie materialnym. Instytucje są pewnymi sposobami postępowania, czy też organizacji, które nie są widzialne w konkretnym wymiarze. Są one swoiście spontanicznymi odpowiedziami na naturalne potrzeby podstawowych wymiarów życia społecznego. Istnieją bowiem dziedziny życia społecznego, „które realizują jakieś istotne społeczne funkcje: prokreację i wychowanie dzieci, produkcję i dystrybucję, rekreację i rozrywkę, podtrzymywanie sprawności i zdrowia, uzgadnianie i koordynację zadań zbiorowych. Każdy taki kontekst ma charakterystyczne dla siebie reguły”<sup>15</sup>. Zatem zbiór owych reguł, norm, zwyczajów, obyczajów, jak również praw, które dotyczą doniosłych aspektów życia ludzkiego w społeczności, nazywa się w socjologii instytucją. Jako egzemplifikację podanej teoretycznej definicji instytucji można podać wspólnotę religijną, której zachowanie i cały styl życia odpowiada normom, obyczajom, prawu, regułom religii Kościoła rzymskokatolickiego. Zatem dana wspólnota religijna wpisała się poprzez swoje zachowania i postawy w gotowe i wypracowane przez wieki normy i reguły, czyli w instytucję religii. Ta grupa ludzi nie wytwarzała od początku owych norm i reguł. Według socjologii instytucją samą w sobie nie jest konkretna, terytorialna grupa ludzi żyjąca w konkretnym czasie według owych norm i reguł (np. parafia Najświętszego Serca Jezusowego w Stadnikach). „Potocznie przyjmujemy perspektywę realistyczną: idziemy do jakiejś instytucji coś tam załatwić albo narzekamy na niesprawiedliwość jakiejś instytucji”<sup>16</sup>. Jednak nauka ma ambicje dyskursu będącego ponad myśleniem potocznym i kierowania myśli ludzkiej ku pewnemu uogólnieniu i abstrakcji.

Przytoczone teoretyczne założenia abstrakcyjnego pojęcia, jakim dla socjologii jest instytucja, oraz egzemplifikowanie owej teorii pozwala na przywołanie pięciu najważniejszych instytucji występujących w socjologii.

---

<sup>15</sup> P. SZТОМРКА, *Socjologia*, Kraków 2003, s. 264-265.

<sup>16</sup> Tamże, s. 265.

Pierwszą z owych instytucji stanowi rodzina (zbiór norm i reguł odnoszący się do załotów, narzeczeństwa, form współżycia, zawierania małżeństwa, uprawnień i obowiązków w wychowaniu potomstwa itd.). Drugą instytucją jest szkoła (wychowanie, forma zdobywania wiedzy, uprawnień do zdobywania owej wiedzy). Najważniejsza dla owego opracowania jest instytucja religii (doktryna, kult, organizowanie potrzeb duchowych). Przedostatnią instytucję stanowi rząd (ustrój jako sposób upodmiotowienia władzy, przejmowanie owej władzy, kompetencje władzy). Ostatni, piąty rodzaj instytucji stanowi ekonomia (zysk, zarobek, reguły działalności handlowej, obyczaje i zwyczaje w zdobywaniu środków do życia i bogacenia się).

„Instytucje nie tylko dostarczają wzorów zachowaniom, lecz także na poziome ludzkiego doświadczenia poznawczego czynią te wzory zrozumiałymi i dają poczucie ich kontynuacji. Człowiek żyjąc zgodnie z tym, co jest przewidziane przez instytucje, nie musi myśleć o swoim działaniu – przyjmuje świat społeczny za rzecz oczywistą. Gdy instytucje stanowią stałe tło ludzkiego doświadczenia, wówczas możemy powiedzieć, że istnieje «wyprzedzający plan» – tzn. wyraźnie określona przestrzeń życiowa, wewnątrz której jednostka może dokonywać przemyślnych i sensowych wyborów. Instytucje dostarczają strukturalnego kontekstu dla takich wyborów”<sup>17</sup>. „(...) Np. wychowanie dzieci jest zinstytucjonalizowane wówczas, gdy zachowanie rodziców wobec dzieci nie jest przypadkowe, lecz rutynowe, wciśnięte w normatywną (często moralną) strukturę reguł, kodów i procedur. Instytucjonalizacja jest całkowita, gdy reguły i procedury rządzące praktykami wychowania dzieci stają się tym doświadczeniem społeczeństwa, które jest traktowane jako rzecz oczywista”<sup>18</sup>.

W obecnie funkcjonującym życiu społecznym można zauważyć swoisty paradoks. Jedne wymiary życia społecznego i instytucje z nimi związane są absolutyzowane i gloryfikowane (np. rząd w postaci biurokracji, ekonomia w postaci wielkich korporacji), a inne wymiary życia społecznego są spychane i deprecjonowane poprzez proces deinstytucjonalizacji, który najbardziej jest widoczny w sferze życia prywatnego. O ile życie

---

<sup>17</sup> B. MIKOŁAJEWSKA, *Zjawisko wspólnoty...*, dz. cyt., s. 236-237.

<sup>18</sup> Tamże, s. 237.



publiczne jest bardzo zinstytucjonalizowane i coraz bardziej zbiurokratyzowane, o tyle sfery takie jak „wychowanie dzieci, załoty, seks, powołanie religijne, wierzenia i praktyka, czas wolny i podstawowe normy rządzące zachowaniem i wymianą społeczną podległy przynajmniej w krajach uprzemysłowionych silnej de-instytucjonalizacji<sup>19</sup>.

Tak jak w przypadku pojęcia wspólnoty, tak i w odniesieniu do instytucji, modernizm doprowadził do pozornego wyczerpania się możliwości instytucjonalizowania sfery prywatnej z nadmierną instytucjonalizacją sfery publicznej. Przywołane zjawisko doprowadziło do zaistnienia swoistej aporii skutkującej radykalizmem w nakładaniu na sferę prywatną instytucji totalnych.

### 3. Instytucjonalizowanie się wspólnot religijnych według Joachima Wacha

Dotychczasowe rozważania pozwoliły na odejście od potocznego używania pojęć takich jak wspólnota i instytucja. Daje to możliwość postawienia kolejnego kroku w rozważeniu zależności, jakie występują na styku wspólnoty i jej charakterystycznej odmiany, czyli wspólnoty religijnej, z socjologicznym pojęciem instytucji. Wydaje się słusznym postawienie tezy, że styk wspólnoty i instytucji daje asumpt do wielokierunkowego i bogatego postrzegania wpływu religii na życie społeczne i odwrotnie. To bogactwo postrzegania wpływu religii na życie społeczne i odwrotnie. To bogactwo wspólnoty religijnej w kontekście instytucji zauważa Joachim Wach. Ten niemiecki socjolog tworzący w Europie, a potem w Stanach Zjednoczonych w XX wieku, w sposób metodologiczny opisuje instytucjonalizowanie się wspólnot religijnych.

#### 3.1. Joachim Wach i jego korzenie filozoficzne

„Nie sposób zrozumieć poglądów religioznawczych J. Wacha bez zanalizowania jego poglądów filozoficznych. Postawa filozoficzna J. Wacha jest kontynuacją niemieckiej tradycji idealistycznej. Dotyczy to w szcze-

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 238.

gólności jego gnoseologii, która dominuje w całokształcie jego koncepcji filozoficznych: odnajdujemy w niej wyraźne wpływy głównych prądów okresu: neokantyzmu, neoheglizmu i fenomenologii<sup>20</sup>. Choć posługuje się czasem siatkami kategorii filozoficznych wymienionych filozofów, to na zakończenie *Sociology of Religion* kumuluje swoje zainteresowanie tylko zjawiskową stroną „rzeczy”, zajmuje się tylko przejawami „doświadczenia” religijnego, przez co nie do końca satysfakcjonuje tych, którzy chcieliby, aby dzięki niemu poznawać istotę religii – to według niego jest sprawą teologii i filozofii religii. W poglądach J. Wacha wyraźnie widać antyteocentryczną postawę. Jest piewą antropocentryzmu. „(...) Filozofia społeczna i antropologiczna J. Wacha skupia się nie na zagadnieniu wiecznego, indywidualnego «homo religiosus», lecz wokół osi: człowiek – społeczność”<sup>21</sup>. Jest to jednak dla socjologa czymś naturalnym, socjolog bowiem nie jest teologiem czy filozofem.

Joachimowi Wachowi jako wierzącemu protestantowi „trudno przeplnąć między Scyllą wysublimowanej apologii religii i Charybdą sekciarstwa ateistycznego: wiadomo bowiem, że wielowiekowe ciśnienie tradycji religijnej nie pozwala częstokroć na obiektywne, spokojne analizowanie zjawiska religii na modłę przyrodniczą, na badanie tego tak ważnego wycinka procesów kulturowych z taką samą beznamietnością, z jaką przyrodnik opisuje skamienieliny lub gatunki zwierząt”<sup>22</sup>. „Pojęcie «rozumienia» (...) odgrywa u Wacha istotną rolę. Stawia on bowiem sobie pytanie, czy możliwe jest zrozumienie jakiejś religii «od zewnątrz», czy też istota tej religii pozostanie niezrozumiała, nieosiągalna dla tego, kto tej religii sam nie wyznaje”<sup>23</sup>. Tutaj stawiają zarzut J. Wachowi zwłaszcza marksiści, którzy chętnie wykorzystywali jego teorię do deprecjonowania ważności religii. Joachim Wach uważa, że obiektywność nie zakłada obojętności. W obiektywizmie badań nad religią powinno pomóc pojęcie ukute przez Wacha: „powinowactwa”. Badacze mogą i powinni

---

<sup>20</sup> Z. PONIATOWSKI, *Joachim Wach jako socjolog religii*, w: J. WACH, *Socjologia religii*, Łódź 1961, s. 11.

<sup>21</sup> Tamże, s. 14.

<sup>22</sup> Tamże, s. 15.

<sup>23</sup> Tamże, s. 17.

łączyć elementy „powinowactwa” z badaną religią i elementy „życzliwego rozumienia” teźe.

Ważny jest ahistorycyzm J. Wachy: religia nie ewoluuje od mniej doskonałych form do bardziej doskonałych – jest ona dana. Zauważyć w tym punkcie można wpływ idealistów niemieckich. Joachim Wach jako socjolog czerpał inspirację z filozofii Hegla, który w pracy *Philosophy of Right* odnosi się do pojęcia wspólnoty. Choć praca ta jest esejem o racjonalizmie, to „(...) chodzi tu o inny rodzaj racjonalizmu niż ten, który był charakterystyczny dla francuskiego czy niemieckiego oświecenia. Hegel był konserwatywny i na kształt jego konserwatywnej myśli decydujący wpływ miał jego wizerunek wspólnoty. Jego krytyka naturalnych praw indywidualizmu i bezpośrednio, pozbawionej pośrednictwa suwerenności, odrzucenie egalitaryzmu rewolucji francuskiej i atak przeciw kontraktowi jako modelowi dla ludzkich związków wynikały z koncentrycznego widzenia społeczeństwa na wzór średniowieczny jako złożonego ze splecionych ze sobą kół zrzeszenia (rodziny, zawodu, społeczności lokalnej, klasy społecznej, Kościoła), gdzie każde koło było autonomiczne w granicach swojej funkcjonalnej ważności i było konieczne jako źródło i wzmocnienie dla indywidualności i które łącznie tworzyły prawdziwe państwo. U Hegla prawdziwe państwo jest bardziej *communitas communitatum* niż agregatem jednostek, jak to utrzymywało oświecenie”<sup>24</sup>.

### 3.2. Joachim Wach jako socjolog religii

Joachim Wach uważa, że socjologowie mają narzędzia i prawo do badania fenomenu religii. Twierdzi on, że „religia nie jest czymś indywidualnym, ale ma charakter społeczny. Dlatego konieczne jest rozpatrzenie, w jaki sposób dokonuje się ekspresja świętości we wzajemnych relacjach i działaniach ludzkich”<sup>25</sup>. Uważa, że socjologia powinna się

---

<sup>24</sup> B. MIKOŁAJEWSKA, *Zjawisko wspólnoty...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>25</sup> Ł. TRZCIŃSKI, *Joachim Wach – uchwycenie nieuchwytnego, czyli typy doświadczenia religijnego*, w: J. WACH, *Typy doświadczenia religijnego*, Kraków 2013, s. 13-14.

zając religią, gdyż „(...) doświadczenie religijne objawia się zawsze w ekspresji jakiejś społeczności. Gromadząca się wokół niego społeczność jest społecznością religijną – np. chrześcijańskim Kościołem, buddyjską sanghą, hinduską grupą wyznawców połączoną osobą guru itd. Te społeczności funkcjonują w tle i kontekście większych grup społeczeństw, narodów i państw, zaś relacje między tymi strukturami stanowią zawiłką siatkę połączeń, do tego zmieniającą się dynamicznie”<sup>26</sup>.

Na dowód przydatności socjologicznego badania religii J. Wach odnosi się do aspektów życia, jakimi są więzy krwi i terytorium. Uważa, że te wspólnototwórcze aspekty mogą w sposób zasadniczy wpływać na spistość religijną. Wyróżnia on zatem typy wspólnot religijnych takich jak: kultury rodzinne, kultury oparte na pokrewieństwie (z rodziny wyodrębniają się klany, szczepy), kultury lokalne (różne grupy plemienne gromadzą się wokół miejsca – np. wyrocznia w Delfach), kultury rasowe (semickie, mongolskie), kultury narodowe (wysoki stopień świadomości wspólnej historii i tradycji), stowarzyszenia kultowe oparte na zasadzie płci i wieku.

Wychodząc w swych badaniach od naturalnych wspólnot religijnych, J. Wach bada i nakreśla proces instytucjonalizowania się wspólnoty religijnej, w którym wyróżnił cztery etapy. Pierwszy z nich stanowi krąg uczniów wokół założyciela. „Grupa, którą maż boży skupia wokół siebie, może być luźnym zespołem albo zwartą jednostką społeczną, związaną wspólnym doświadczeniem religijnym, którego istotę objawia i interpretuje założyciel. Wzrastające poczucie solidarności wiąże członków ze sobą i odróżnia od wszelkich innych organizacji społecznych”<sup>27</sup>. Krąg nie jest silnie zorganizowany, wielość osobowości, jedna postać najbliższa założyciela, ważny element to odejście od dotychczasowego stylu życia.

Drugim etapem instytucjonalizowania się wspólnoty religijnej jest gmina pierwotna. „Najbliższym kryzysem, oznaczającym narodziny nowej epoki w rozwoju rodzącej się religii i powodującym jej przekształcenia strukturalne, jest śmierć założyciela”<sup>28</sup>. Na tym etapie duże znaczenie ma prestiż wielkich przywódców charyzmatycznych. Spoiewem

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 14.

<sup>27</sup> J. WACH, *Socjologia religii*, Łódź 1961, s. 150.

<sup>28</sup> Tamże, s. 152.

zasadniczym na tym etapie jest bardziej kult niż teologia. Stwarzane są nowe warunki funkcjonowania wspólnoty religijnej, które domagają się podejmowania decyzji i ustalenia zasad. Na tym etapie ważną rolę odgrywa seniorat i charyzmat.

Kolejnym etapem ku instytucjonalizowaniu się danej religii jest formacja kościelna, czyli wystąpienie tzw. *ecclesia*. Wspólnota, żyjąc charyzmatem założyciela, staje wobec wyzwania, jakim jest apologetyka, rozumiana jako uargumentowanie doktryny religijnej w konfrontacji z obcymi lub przeciwnikami. Zaczyna się etap standaryzacji kultu, dogmatu. „Tradycja ustna zostaje spisana, tradycja pisana zebrana w kanon, doktryna określona na nowo i odtąd wszelkie odchylenia i rozbieżności poglądów w stosunku do nauk przyjętych oficjalnie są uznawane za herezję”<sup>29</sup>. W tym momencie ważny jest aparat pojęciowy. Socjologowie, określając ten typ społeczności oraz go konceptualizując, wykorzystują pojęcie *ecclesia* (jednak nie ma on znaczenia teologicznego).

Ostatnim, czwartym etapem relacji wspólnota a instytucja jest proces budowania ideałów egalitarnych i hierarchicznych. Na tym etapie pojawia się pojęcie ortodoksji. Bardzo wyraźnie rysuje się podział pomiędzy klerem i ludźmi świeckimi (np. w buddyzmie *arahat* – mnisi i *upasaka* – świeccy). Rozwija się pojęcie sukcesji „znane również buddyzmowi, manicheizmowi i mahometanizmowi”<sup>30</sup> jako specyficzne prerogatywy przysługujące następcom uczniów i założyciela. Etap ten w historii chrześcijaństwa charakteryzował się powstawaniem kilku organizacji kościelnych (Montanus, Marcjon, Nowacjan, Donatus, Ariusz). Wszystkie organizacje kościelne rościły sobie prawo do uważania swojej *ecclesia* za tę właściwą i prawdziwą. Ten etap jest najdłuższy i najtrudniejszy. „Tam gdzie zwykłe urzędy i funkcjonariusze nie wystarczają, trzeba tworzyć specjalne organizacje dla tak niezbędnych akcji jak misje wewnętrzne i zagraniczne, wychowanie i zapomogi. Agendy takie tworzą się na dwa sposoby. Są albo zakładane przez władze «odgórnie», albo też są inicjowane i utrzymywane dzięki poparciu prywatnemu. W drugim przypadku dla powstania instytucji będzie potrzebne zatwierdzenie statutu lub

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 155.

<sup>30</sup> Tamże, s. 163.

inna podobna akcja oficjalna. Zakres działalności nowej instytucji i jej stosunki wobec instytucji głównej określa konstytucja tej ostatniej i potrzeby indywidualne<sup>31</sup>.

Po przesłedzeniu podstawowych historycznych etapów instytucjonalizowania się wspólnoty należy się zająć wpływem owych procesów na różne aspekty życia społecznego. Joachim Wach w swoich refleksjach nie odnosi się do wszystkich pięciu instytucji występujących w socjologii. Najbardziej interesuje go styk religii z instytucjami politycznymi i ekonomicznymi. Wydaje się, że taki wybór jest ważny i rzuca naukowe światło na korzenie zarzutu, jaki kierowany jest dziś wobec Kościoła katolickiego czy też innych *ecclesia*, dotyczącego „prze-instytucjonalizowania” wspólnoty, które skutkuje „oddaniem pola”, jakie powinno przynależeć wspólnocie, na rzecz instytucji władzy i ekonomii.

W aspekcie odniesienia się wspólnoty do ciała politycznego (instytucjonalizowanie się wspólnoty w zakresie władzy), J. Wach pisze: „Każda religia znajduje się w środowisku politycznym. Wspólnoty religijne mogą być węższe lub szersze niż państwo, w którym się znajdują one w całości lub w części. Tym, na co chcemy teraz zwrócić uwagę, jest fakt, że charakter relacji pomiędzy bytem religijnym a państwem, w jego charakterze strukturalnym, jak również w swej istocie, różnią się w zależności od konstytucji grupy<sup>32</sup>. Proces organizowania religii przez ciała polityczne jest wyraźnie widzialny na przykładzie Kościołów wschodnich w chrześcijaństwie. Wpierw miało bowiem miejsce swoiste ustabilizowanie pozycji wspólnot na gruncie narodowym, gdy dopiero później nadeszła realizacja idei uniwersalnej eklezji, która obecnie uobecniana jest przez wymiar uniwersalny Kościoła w tzw. *una sancta*<sup>33</sup>. Jednakże według J. Wachy, proces odejścia od wspomnianej uniwersalności znów występuje w chwili, gdy w XV i XVI wieku w sposób znaczny wzrasta poziom narodowej świadomości (reformacja i wystąpienie Kościoła anglikańskiego).

Z władzą polityczną i wspólnotą wiąże się także kwestia przywództwa w samej wspólnocie religijnej. „Znany jest z historii i często badany

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 164-165.

<sup>32</sup> J. WACH, *Typy doświadczenia religijnego*, Kraków 2013, s. 238.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 238.

proces zastępowania charyzmatycznego i uduchowionego przywódcy przez «urzędnika» (...)»<sup>34</sup>. Aspekt władzy jest także rozważany przez Wachę w kontekście wyjątkowości instytucjonalizacji w Kościele rzymskokatolickim poprzez centralizację władzy. „Częściowo jest to wynikiem wpływu dawnych instytucji rzymskich. Wskutek tego w wielkich miastach hierarchia metropolitarna została w sposób naturalny ustanowiona i zorganizowana zgodnie z polityczną organizacją prowincji, podobnie jak w dawnym ustroju *civitas* rządziła swym *territorium*. Wyraźne wpływy jurysprudencki rzymskiej wykazuje też prawo karne i dyscyplinarne»<sup>35</sup>. Widać mniejszy wpływ owej rzymskiej jurysprudencki w krajach germańskich, które to uczestnicząc w Imperium Rzymskim, nie do końca afirmowały jego założenia i cele, co być może wpłynęło na późniejsze odejście od owej struktury prawa w okresie reformacji.

Drugą instytucją, która interesuje Wachę, jest proces styku wspólnoty religijnej i ekonomii. Twierdzi on, że doktryna chrześcijańska cechuje się wyjątkową otwartością na każdy status i rolę społeczną. „Wszyscy, zarówno wysoko urodzeni, jak i ci z niskiego stanu, byli w średniowieczu członkami Kościoła. Ruchy protestu w dobie reformacji (i instytucjonalizacja nowych wspólnot religijnych – przyp. J. B.), choć prowadzone przez teologów, uczonych i intelektualistów, z udziałem arystokracji dworskiej i wojskowej, były ruchami masowymi, a mieszczenie i chłopci stanowili przytłaczającą większość ich zwolenników, zarówno na kontynencie, jak i w Anglii. Mimo że nie ograniczały się do gospodarczo uciemnionych, niektóre rodzaje sekt najbardziej pomyślnie przyciągały swoich zwolenników, właśnie wśród «pozbawionych własności»»<sup>36</sup>. Przytoczone zdanie z *Socjologii religii* J. Wachy pokazuje, że nie można twierdzić, iż ekonomia nie ma wpływu na wspólnoty religijne, a te muszą wykształcić reguły i normy określające kwestie ekonomii. Widać w historii Kościoła, że proces ten nie zawsze przebiegał spokojnie i był przyczyną konfliktów i podziałów we wspólnocie.

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 241.

<sup>35</sup> J. WACH, *Socjologia...*, dz. cyt., s. 163.

<sup>36</sup> TENŻE, *Typy doświadczenia...*, dz. cyt., s. 249-240.

## Zakończenie

Socjologiczne pogłębienie potocznie używanych pojęć takich jak wspólnota i instytucja, poparte przykładem teorii instytucjonalizowania się religii w historii w teorii Joachima Wacha, zezwala na potwierdzenie tez zawartych we wstępie. Dychotomia znaczeń owych pojęć jest wyraźna i niezaprzeczalna. Jednak refleksja naukowa nad terminami pozwala na odsunięcie myśli o ich wartościowaniu. Pejoratywne konotacje słowa instytucja nie mają potwierdzenia w nauce. Bez istnienia instytucji jednostka nie mogłaby skorzystać z kumulacji norm, reguł, praw odnoszących się do najważniejszych aspektów życia społecznego. Odrzucanie i krytykowanie instytucji przez współczesność jest wynikiem ulegania pokusie tworzenia własnych reguł i doktryn, bez odniesienia się do „tego, co już zdobyte”. Przypomina to naukowca, który nie zgadza się na charakter kumulatywny nauki i zaczyna swe badania, nie bacząc na to, co już odkryte.

Nie tylko instytucja jest współcześnie kontestowana. Krytyka dotyczy także wspólnoty. Bauman pisze: „(...) mroczne chmury nadciągają nad świetlaną wizję wspólnoty z innego obszaru: z odstępów między wspólnotą naszych marzeń a wspólnotą rzeczywiście istniejącą: zbiorowością, która utrzymuje, iż to ona właśnie jest wspólnotą, spełnionym marzeniem, i przeto (w imię dobra, jakie ponoć oferuje swoim członkom) żąda od siebie bezwarunkowego posłuszeństwa, a każde odstępstwo od dyscypliny traktuje jako akt niewybaczalnej zdrady. (...) Chcecie bezpieczeństwa? Zrezygnujcie ze swojej wolności, a przynajmniej ze sporej jej części. Chcecie zaufania? Nie ufajcie nikomu spoza wspólnoty”<sup>37</sup>. Te obawy są jeszcze bardziej podsycane, jeśli wspólnota doświadczy zinstytucjonalizowania. Reguły, normy, prawa, zwyczaje i obyczaje nie mogą być ponad indywidualnymi potrzebami jednostki, która jak ognia obawia się zakorzenienia.

Postmoderniści uważają, że nie może być miejsca we współczesnym świecie na wspólnotę w wymiarze głębokiej jedności. „Jednakowość

---

<sup>37</sup> Z. BAUMAN, *Wspólnota, poszukiwanie bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków 2008, s. 9.



pierzcha, gdy komunikacja między członkami wspólnoty a zewnętrznym światem staje się intensywniejsza i ważniejsza niż wzajemne relacje między samymi członkami”<sup>38</sup>. Postmodernista Bauman pisze dalej, że „śmiertelny cios wspólnotowemu rozumieniu zadało nadejście informatyki (...)”<sup>39</sup>.

Widoczny jest także proces, który w zglobalizowanym świecie daje wielką nadzieję na odbudowywanie wspólnoty i zaufania do reguł, norm i praw istniejących w instytucjach. Choć współczesna „filozofia słabych” sprawia, że powstają „eksterytorialne siedliska globalnej elity”<sup>40</sup>, które to elity poprzez brak zakorzenienia nie aspirują do trwałych tożsamości, więzi, uzgodnionych konwencji, to jednak i te eksterytorialne elity dopada czasem potrzeba „przynależenia”<sup>41</sup>. Ta potrzeba przynależenia jest nadzieją dla twierdzenia, że współczesne społeczności docenią wspólnoty, także te religijne, oraz stabilność płynącą z istnienia instytucji, także tych religijnych.

## From the community to the institution. Sociological institutionalization of the Church based on Joachim Wach theory

### Summary

The aim of this article is the scientific description of the commonly used concepts such as: community and institution. Common use of these concepts, especially towards the Catholic Church cause the allegation that the Church is moving away from the community concept and focuses more on, as institution character.

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 21.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 83.

<sup>41</sup> Tamże, s. 86.

In the first part of this article, the author made a sociological description of concepts of community and institution, demonstrating that from scientific point of view the institution is a set of principles, rules and laws that relate to the most important elements of social life of human being.

Therefore, institutionalization of the Church, is a natural process which in the issue of religion provides the principles and rules which are supplied by custom, tradition and law.

In the second part of the article the author goes on to describe the process of institutionalization of the religious communities in the theory of German sociologist of religion, Joachim Wach. This theory allows you to make analysis of contemporary Church in order to see the need of community as well as the institutional religion in the form of Catholic Church in the life of a modern man.

## Bibliografia

- Babbie E., *Istota socjologii*, Warszawa 2007.
- Bauman Z., *Wspólnota, poszukiwanie bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków 2008.
- Berger P. L., *Zaproszenie do socjologii*, Warszawa 2004.
- Borowik I., *Socjologia religii w XX wieku: od „odkrycia” sekularyzacji do jej zanegowania*, „Ateneum Kapłańskie” T. 141 (2003) z. 1, ss. 34-46.
- Górka B., *Spółeczny i ewolucyjny charakter moralności wczesnochrześcijańskiej*, „Socjologia Religii” T. 8 (2009), ss. 307-324.
- Lucmann T., *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków 2011.
- Mariański J., *Religijność i moralność w różnych kontekstach społeczno-kulturowych*, „Socjologia Religii” T. 8 (2009), ss. 155-181.
- Mikołajewska B., *Zjawisko wspólnoty*, New Haven 1999.
- Pippa N., *Sacrum i profanum: religia i polityka na świecie*, Kraków 2006.
- Piwowarski W., *Socjologia religii*, Lublin 1996.
- Poniatowski Z., *Joachim Wach jako socjolog religii*, w: J. Wach, *Socjologia religii*, Łódź 1961.
- Sztompka P., *Socjologia*, Kraków 2003.

Szymoń J., *Kulturowe uwarunkowania religijności*, „Socjologia Religii” T. 2 (2004), ss. 257-267.

Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie*, Warszawa 2008.

Trzciniński Ł., *Joachim Wach – uchwycenie nieuchwytnego, czyli typy doświadczenia religijnego*, w: J. Wach, *Typy doświadczenia religijnego*, Kraków 2013.

Wach J., *Socjologia religii*, Łódź 1961.

Wach J., *Typy doświadczenia religijnego*, Kraków 2013.

Załęcki P., *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, Kraków 1997.

**Ks. Janusz Burkat SCJ**, doktorant na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie. Pracę doktorską *Postawy katolickich przedsiębiorców w Polsce wobec koncepcji państwa opiekuńczego*, pisze pod opieką dra hab. Krzysztofa Wieleckiego. Jest autorem artykułów z dziedziny przedsiębiorczości, podatków, socjologii wojny i państwa opiekuńczego.

e-mail: januszburkat@gmail.com