

GRUPY KULTOWE

UWARUNKOWANIA SPOŁECZNE

Praca zbiorowa pod redakcją
Mariusza Gajewskiego

W Y D A W N I C T W O W A M

© Wydawnictwo WAM, 2012

Recenzja naukowa
ks. prof. dr hab. Władysław Kubik SJ

Redakcja
Dariusz Godoś

Projekt okładki
Jadwiga Mączka

ISBN 978-83-7767-109-2

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

Spis treści

Wstęp	7
Przedmowa	13

I. ASPEKTY SOCJOLOGICZNE

MARIA LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA	
Kulty, ruchy i grupy kultowe – z perspektywy socjologicznych definicji.	17
ROBERT JANIK	
Psychospołeczne niebezpieczeństwa związane z działalnością skrajnych ugrupowań religijnych o orientacji apokaliptycznej	42
KRZYSZTOF STĘPNIAK	
W podwójnej sieci – reklama czy sztuka werbowania. Sekty w Internecie ...	74
ANDRZEJ ZWOLIŃSKI	
Dziecięce oblicze sekty	98
MARCIN SERWIN OMI	
Dzieci w nowych ruchach religijnych: prawa je chroniące i przypadki ich łamania	121

II. ASPEKTY PSYCHOLOGICZNE I PEDAGOGICZNE

JAROSŁAW JAGIEŁA	
Psychomanipulacja w sektach z perspektywy analizy transakcyjnej	143
JOANNA FRANKOWIAK	
Skala Poziomu Świadomości dotyczącej Funkcjonowania Grup Psychomanipulacyjnych jako narzędzie profilaktyki podatności na działanie tzw. sekt	171
MARIUSZ GAJEWSKI SJ	
Dianetyczna psychoterapia Rona Hubbarda – czyli rzecz o sejentologicznej technice leczenia zaburzeń umysłowych	197
MARTA ROMAŃCZUK-GRĄCKA	
Postawa wobec sekt w świetle badanej równolegle podatności na działalność grup kultowych młodzieży szkół ponadgimnazjalnych.	220
ANDRZEJ JASTRZĘBSKI OMI	
Czy rozumienie umysłu ludzkiego reprezentowane przez J. Silvē jest ugruntowane neurobiologicznie?	253

III. ASPEKTY SPOŁECZNE

TOMASZ FRANCO	
Sekty jako grupa społeczna	271
ELŻBIETA MUDRAK	
Hotforpy na Marsie – pseudonauka w sektach	290
PIOTR CZARNECKI	
Próba pogodzenia religii i nauki – doktryny UFO-religii	320
ALEKSANDRA KUŹMA	
Ciało jako przedmiot kultu – o „Body Modification” kilka uwag podstawowych	356
IRENEUSZ KAMIŃSKI	
Parlament, rząd i inne instytucje publiczne wobec sekt w Polsce	372

IV. ASPEKTY FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE

ROBERT PTASZEK	
Filozoficzno-kulturowe uwarunkowania działalności współczesnych grup kultowych	409
PAWEŁ SZUPPE	
Perspektywy dialogu międzyreligijnego chrześcijan z wyznawcami nowych ruchów religijnych	428
RADOSŁAW BRONIEK OP	
Pranie mózgu. Mit czy rzeczywistość? Perspektywa teologiczna	445
RAJMUND PORADA	
Dialog ekumeniczny a sekty	472
JADWIGA ZIĘBA	
Problem pseudoegzorcystów a status szafarza egzorcyzmów	490
NOTY O AUTORACH	517

Wstęp

Pluralizm religijny wraz ze swymi hasłami nawiązującymi do niczym nieskrępowanej wolności ducha i godności osoby ludzkiej doskonale wpisuje się w mentalność naszych czasów. Wolność od dogmatu i instytucji raczej trafnie charakteryzuje religijne dążenia współczesnego człowieka, który ponad wszelkie wartości uniwersalne zdaje się przede wszystkim cenić w sposób bezwzględny własne „Ja” i wszystko, co z nim jest związane. Przyglądając się preferencjom religijnym społeczeństwa, zauważamy, jak ludzkie „Ja” detronizuje stopniowo „Boga”, zasiedlając jego przestrzeń „bytowania”, oraz jak w coraz większym stopniu „zmuszany” zostaje On do dzielenia się z człowiekiem swoją „władzą” nad światem. Równocześnie ostatnie dziesięciolecia jasno wskazują na społeczny głód Boga, który wraz z nastaniem czasów trudnych mógłby wesprzeć duchowo i psychicznie zagubionego człowieka. Rozwój nowych ruchów religijnych tłumaczy się na różne sposoby. Nie wnikając w tym momencie w szczegóły tego procesu, warto podkreślić, że powstające grupy kultowe coraz mniej mają „miejsce wspólnych” z klasycznymi ruchami religijnymi. Internet, sztuka, film, sport, muzyka, psychoterapia, medycyna itp. stały się doskonałym nośnikiem quasi-religijnych idei, głoszonych przez nowoczesnych mistrzów duchowości XXI wieku.

Wraz z rozwojem społeczeństwa zmienia się sam człowiek, a wraz nim zmienia się jego religijność. Relatywizacja prawdy religijnej staje się faktem. W tej to właśnie optyce szerzą się różnego rodzaju kultury głoszące swoje „autorskie” koncepcje Boga, człowieka i świata. I o tym w właśnie w dużej części jest niniejsza książka. Subiektywizm w powiązaniu z ideą niczym nieograniczonej autonomii i niezależności religijnej zdają się przykrywać dotychczasowe nawoływanie do osobistej i społecznej odpowiedzialności. Postmodernistyczna kontestacja wszystkich i wszystkiego systematycznie obejmuje swym zasięgiem kolejne przestrzenie społeczne i jak walec rozjeżdża religie rozumiane na sposób klasyczny. Rozgraniczenie pomiędzy *sacrum* a *profanum* traci swą dotychczasową wyrazistość, ustępując idei

łączenia wszystkiego ze wszystkim. Nie przeszkadza to rozwojowi nowej duchowości, a może wręcz jej sprzyja. Nowoczesna religia na różne sposoby penetruje i przekształca mentalność człowieka oraz dekonstruuje dotychczasowy porządek i ład społeczny. W przypadku kontrowersyjnych grup kultowych obserwujemy, jak w imię wolności religijnej zniewala się człowieka, odbierając mu jego wolność i godność. W imię rzekomej troski o dobro człowieka, przebiegli liderzy grup kultowych oferują swoim adeptom atrakcyjne formy samorealizacji. Dopiero po czasie oszukani adepci kultów odkrywają, że oferta – oprócz wysokiej ceny, którą należy za nią zapłacić – z rzeczywistością nie ma nic wspólnego.

Nieufność względem instytucji społecznych i religijnych skutecznie sprzyja promowaniu nowej duchowości, która na różne sposoby wyłania się ze zgliszczy tego, co kiedyś nazywano tradycją. Opisuując proces sekularyzacji społecznej, Roge Mehl trafnie wskazuje na nieprzerwany proces uwalniania się społeczeństw od wierzeń i religijnych instytucji, które sprawowały przez długi czas w ich obrębie władzę, celem ukonstytuowania się w nich, jako rzeczywistości wyraźnie autonomicznej¹. Zredukowanie sfery *sacrum* do koniecznego minimum i wywindowanie czynnika ludzkiego jako ostatecznego odniesienia w szerokiej interpretacji zachodzących przemian społecznych wzmacnia tendencję redukcji religii do przestrzeni prywatnej. To następnie wyzwala myślenie o samowystarczalności człowieka. Duchowość w tej perspektywie zostaje sprowadzona do subiektywnej narracji osób zgłaszających potrzeby religijne – i tak na takim podłożu powstają nowe ruchy religijne. Obserwując współczesne tendencje laicyzacji społecznej i podążając za myślą D. Bonhoeffera², można by dodać, że człowiek stał się wystarczająco dojrzały w relacji do samego siebie i nie potrzebuje już Boga jako pomocnika lub opiekuna. Nie potrzebuje więc już tego, co święte i niewytłumaczone. Liczy się przede wszystkim wspólnota, która zapewnia poczucie przynależności, aniżeli Bóg, który przebacza grzech i domaga się posłuszeństwa wiary.

Czy rzeczywiście religia i duchowe potrzeby człowieka przestały dziś mieć jakiegokolwiek znaczenie? Przyglądając się uważnie „scenie religijnej”, odkrywamy, że wraz z upadkiem myślenia i czucia na sposób tradycyjny ujawniają się nowe formy religijności w społeczeństwie. Sekularyzacja

¹ Zob. R. Mehl, *La sécularisation de la cité*, [w:] J. Boisset (red.), *La probléma de la civilisation Chrétienne*, Paris 1961, s. 14.

² Zob. D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, New York 1953, s. 236n.

życia, pogoń za dobrami doczesnymi sprzyja powstawaniu nowych form religijności, które nie warunkują konieczności zerwania ze światem doczesnym. Nowa duchowość i powiązane z nią nowe formy ekspresji ducha pozwalają człowiekowi trwać w swoim dotychczasowym świecie i jednocześnie kosztować nieco z duchowych owoców przyszłego lepszego życia. To, co nowe, nie musi oznaczać, że jest czymś gorszym, i równocześnie to, co należy do tradycji, nie musi być odrzucane jako przestarzałe. Trzeba jednak przyznać, że coraz trudniej jest niektórym zachować należyłą równowagę pomiędzy nowoczesnością a tradycją, z ust współczesnych duchowych przewodników często bowiem padają słowa mówiące o tolerancji przy równoczesnym apelu nawołującego do konieczności odrzucenia klasycznych form wyrażania swoich przekonań religijnych, gdyż są przestarzałe i nieefektywne.

Trzecie skrzydło nowoczesnej duchowości, którego kontury coraz wyraźniej zarysowują się w ostatnich latach, związane jest w jakiejś mierze z logiką New Age. Ten typ duchowości mieści się gdzieś na styku tego, co stare i nowe, co można by umieścić pomiędzy klasyką lub moderną. To religia bez struktur, kapłanów, Boga, bez kaplic, kultu i świętych ksiąg, która przypomina rzekę pozbawioną koryta, która nie wiadomo gdzie ma swe źródło i ujście. Jest to typ duchowości, w której jedynym autorytetem jest ludzkie „Ja”. Tego typu religia na pierwszy rzut oka niczego nie żąda i niczemu się nie podporządkowuje. W niej człowiek zostaje ubóstwiony, a Bóg ucłowieczony. Religia tego typu łamie wszelkie bariery, jest ona wszystko akceptującym poglądem, gdzie ciało jest równocześnie duchem, a duch ciałem. To, co charakteryzuje ten typ duchowości, to jej zmienność i nietrwałość, efemeryczność i estetyczna konsystencja skazana na wieczną interpretację uwikłaną w pełny subiektywizm przypadek.

Rozbudzone rozwojem społeczno-gospodarczym ambicje człowieka XXI wieku wykraczają na różne sposoby poza to, co doczesne, co stałe i obiektywne. Obserwujemy, jak człowiek odrzuca utarte schematy myślenia i postawy życiowe i zastępuje je nowymi, które ze względu na swą formę i treść jawią się wystarczająco atrakcyjnie, aby za nimi podążać. Nowe ruchy religijne zdają się oferować człowiekowi wszystko to, za czym tęskni i czego pragnie. Wychodząc naprzeciw wszelkim potrzebom, współczesne grupy kultowe przyciągają do siebie nierzadko ludzi zagubionych, doświadczających różnych stanów samotności, odrzuconych, zmarginalizowanych itp. Oferują swym potencjalnym adeptom wsparcie

i pomoc w kryzysie, a także stwarzają możliwości rozwoju osobowego, podniesienia kompetencji społecznych, itp.

Niniejsza książka traktuje o grupach kultowych, które często nazywane są przez różnych autorów sektami bądź nowymi ruchami religijnymi. Zarysowana w temacie przestrzeń, w ramach której autorzy podejmują wyznaczony przez siebie temat, pozwala im na zróżnicowaną analizę wyodrębnionych problemów.

Książka podzielona została na cztery części. Publikację otwierają artykuły autorstwa Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej, Roberta Janika, Krzysztofa Stępniaaka, Andrzeja Zwolińskiego i Marcina Serwina, które penetrują grupy kultowe z perspektywy analiz o charakterze socjologicznym. W drugiej części zamieszczono teksty Jarosława Jagieły, Joanny Frankowiak, Mariusz Gajewskiego, Marty Romańczuk-Grąckiej, oraz Andrzeja Jastrzębskiego, które ujmują problem grup kultowych z perspektywy psychologii i pedagogiki. W trzeciej części, ukazującej różne społeczne przestrzenie funkcjonowania grup kultowych, znalazły się artykuły Tomasza Franca, Elżbiety Mudrak, Piotra Czarneckiego, Aleksandry Kuźmy oraz Ireneusza Kamińskiego. Całość kończą Robert Ptaszek, Paweł Szuppe, Radosław Broniek, Rajmund Porada i Jadwiga Zięba, podejmując temat grup kultowych z perspektywy filozoficznej i teologicznej. Zaproponowany przydział tematów do jednej z czterech wyodrębnionych części jest oczywiście umowny (nie ulega wątpliwości, że poszczególne tematy w pewnej części się zająwiają), pozwala jednak na uporządkowanie materiału według zasadniczych tematów, jakie odnajdujemy w poszczególnych opracowaniach.

Grupy kultowe nie stanowią kategorii zamkniętej, co wymusza w badaczu potrzebę nieustannej czujności intelektualnej, ciągłego przyglądania się temu zjawisku, kwestionowania utartych schematów myślenia. W tym kontekście na koniec chciałbym podzielić się jeszcze jedną uwagą. Nathalie Luca³ niezwykle trafnie i jasno wyraziła ciekawe i ważne w mojej opinii dla wszystkich badaczy zjawiska nowej religijności spostrzeżenie, która jak sięgam myślą wstecz, również mnie osobiście gdzieś pod skórą od wielu już lat siedzi, a mianowicie, że poddanie „zjawiska sekt analizie nauk społecznych może być frustrujące”⁴. Faktycznie, wszelkie mówienie

³ Autorka licznych pozycji poświęconych nowej religijności, związana naukowo z Ośrodkiem Badań Interdyscyplinarnych nad Zjawiskami Religijnymi w Paryżu.

⁴ N. Luca, *Sekty*, Wyd. Pax, Warszawa 2005, s. 135.

i pisanie o nowych ruchach religijnych zmusza do tego, by częściej stawiać pytania, niż udzielać odpowiedzi. To, co jeszcze kiedyś wydawało się rozjaśnione językiem opisu, dziś wydaje się nieadekwatne, nieużyteczne, a może nawet śmieszne. Niezależnie od tego, jak patrzymy i co dostrzegają nasze oczy, sekty nieprzerwanie od wielu lat jawią się jako „ciało obce” w żywej tkance społecznej. Nie wszystko, co wiąże się z nową religijnością, należy przekreślać, naiwnością byłoby jednak przyjmować bezkrytycznie wszelkie nowości, jakie grupy kultowe proponują. Tym bardziej należą się wyrazy uznania dla autorów niniejszej monografii, którzy w sposób rzeczowy i przystępny przybliżają czytelnikowi skomplikowany świat nowych ruchów religijnych.

U progu nowego wieku klasyczne ujmowanie zjawiska religijności wymaga się nowej metodologii, nowego języka, nowego odniesienia. Może należy radykalnie zerwać z myśleniem klasycznym i zwrócić się ku nowym interpretacjom? Czy ciągłość myślenia o nowych ruchach religijnych jest możliwa? Z pewnością możliwa jest, ale czy zdolna jest uchwycić to coś, co rodzi się na naszych oczach, co wcześniej nazwaliśmy „trzecim skrzydłem duchowości”, a teraz określamy mianem „ciała obcego”? Na te i inne pytania czytelnik musi odpowiedzieć sobie sam.

Szukając jakiegokolwiek sensownego podsumowania dla pracy tak wielu znakomitych autorów, chciałbym podkreślić dobrą atmosferę, w jakiej powstawała niniejsza publikacja. Dlatego w tym momencie wydaje się sprawiedliwe raz jeszcze podziękować wszystkim współautorom za trud włożony w przygotowanie swoich opracowań, życzliwe komentarze i uwagi, których nie byłem pozbawiony, a dzięki którym ostatecznie udało się stworzyć niniejsze dziełko.

Podziękowania należą się Wydawnictwu WAM, bez którego nie byłoby tej tak pięknie wydanej książki. Wyrazy uznania należą się całemu Zespołowi redakcyjnemu, którego wyteżona praca nadała ostateczny kształt publikacji.

Ufam, że wyraźna interdyscyplinarność podejścia do tematu wyda spodziewane owoce, że wydajnie wzbogaci sposób patrzenia na zjawisko sekt, które już od wielu lat tak żywo na różne sposoby daje o sobie znać.

MARIA LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA

Kulty, ruchy i grupy kultowe – z perspektywy socjologicznych definicji

Homo religiosus

Człowiekowi od zarania dziejów towarzyszą wyobrażenia religijne. Socjologowie religii, opisując tę zależność, chętnie posługują się terminem *homo religiosus* (łac. człowiek religijny)¹ na oznaczenie religijnego wymiaru istoty człowieka, który stanowi bądź to o powszechnym charakterze religii, występującej we wszystkich kulturach i epokach (Mircea Eliade²), bądź to o osobach szczególnie uzdolnionych religijnie (Rudolf Otto³ i Gerardus van der Leeuw⁴) czy pełniących role przywódcze w życiu społecznym (Max Weber⁵ i Joachim Wach⁶).

Pod względem strukturalnym przejawianie się *sacrum* w dziejach historii jest zawsze takie samo – tajemnicze, objawiające coś „całkiem innego”, natomiast pod względem formy jest różnorodne i odmienne. *Sacrum* ujawnia się człowiekowi wierzącemu na różnych poziomach, co wyjaśnia wielkie zróżnicowanie doświadczeń religijnych – od sakralizacji kamienia do teofanii Boga. Człowiek religijny żyje w świecie *sacrum*, odczytuje go i przekazuje jego przesłanie.

¹ Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Homo religiosus*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, *Leksykon socjologii religii, zjawiska – badania – teorie*, VERBINUM, Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2004, s. 140–141.

² Zob. M. Eliade, *Sacrum i profanum, o istocie religijności*, tł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

³ Zob. R. Otto, *Świętość*, KiW, Warszawa 1968.

⁴ Zob. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tł. J. Prokopiuk, KiW, Warszawa 1997.

⁵ Zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, rozdz. V *Socjologia religii*, tł. D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002.

⁶ Zob. J. Wach, *Socjologia religii*, tł. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, KiW, Warszawa 1961.

J. Wach dowodzi, że „kontakt *hominis religiosi* z innym światem jest czymś, co łatwo zyskuje wiarę”⁷ i w ten sposób może „pretendować do roli posłańca lub pośrednika między światem widzialnym a niewidzialnym i stać się ostatecznym, wpływowym autorytetem”⁸, a więc posiadać (według teorii M. Webera) charyzmę, czyli siłę rodzącą i egzekwującą autorytet u innych. Dla tych obu niemieckich socjologów *homo religiosus* to przywódca (także założyciel) religijny, kapłan, osoba konsekrowana – czyli ci wszyscy, którzy „pod przymusem swego przeżycia religijnego żyją w bliższym niż przeciętny kontakcie z bóstwem i którzy nie odsuwając się całkowicie od świata, układają życie według specjalnych religijnych prawideł”⁹. W historii, lecz także i współcześnie, zdarza się, że indywidualne przeżycie doświadczenia religijnego za sprawą sugestywnego przekazu staje się dobrem, nie tylko tego, który je doświadczył, ale również grupy osób, a z czasem szerokiej społeczności. Na tym, między innymi, polega mechanizm stawania się religii, definiowanej jako system wierzeń i praktyk, stanowiących wartość integrującą i zespalającą daną wspólnotę, wyznaczającą, ale i egzekwującą reguły życia jednostkowego i grupowego.

Każda religia ma własną wizję Boga i oryginalną wykładnię prawd wiary. Historyczne studia dziejów religii wykazują odwieczny pluralizm wierzeń i idei religijnych, a także ich żywotność. Los niektórych religii był krótkotrwały, inne – obecne od wieków – permanentnie powiększają rzesze wyznawców. Również i współcześnie tworzone są załączki nowych religii. Które z nich zgromadzą na tyle liczebnie znaczące grono zwolenników, by trwać w przyszłości – trudno wyrokować. Nie jest to istotne dla badacza aktualnej sytuacji na „rynku religijnym”. Ważniejsze jest poszukiwanie adekwatnych odpowiedzi na pytania, jak to się dzieje, że znajdują zwolenników tak różnorodne koncepcje religijne czy parareligijne oraz jak obiektywnie je opisywać¹⁰. Trudności z rzetelnym opisem pojawiają się już na poziomie nazewnictwa – jaką semantyczną konwencję przyjąć? Język, opisując rzeczywistość i przydając znaczeń faktom społecznym, jest równocześnie kreatorem tej rzeczywistości, generuje sposób widzenia i oceny świata. Przypisywane słowom desygnaty wyznaczają granice naszej wie-

⁷ Tamże, s. 313.

⁸ Tamże, s. 314.

⁹ Tamże, s. 353–354.

¹⁰ Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwierniadle socjologii*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001.

dzy, utrwalają mity oraz antycypują zachowania¹¹. Na temat definiowania nowych zjawisk religijnych od połowy lat 80. toczą się burzliwe dyskusje naukowe i paranaukowe. Pozostając w obszarze tych pierwszych, godnym odnotowania jest fakt socjologicznych sporów na temat terminów: „sekta”, „kult”, „nowy ruch religijny”. Generalnie wyróżniają się dwa skrajne stanowiska. Pierwsze z nich obstaje przy posługiwaniu się tradycyjnymi – na gruncie socjologii – pojęciami „sekta” i „kult” na określenie grup religijnych (wyznań) o krótkiej historii. Współcześnie termin „kult” używany jest, zwłaszcza w kręgu kultury anglosaskiej (Wielka Brytania, USA), analogicznie jak termin „sekta” na obszarze europejskim, na określenie grup religijnych wzbudzających społecznie negatywne emocje¹². Drugi, którego zwolennikiem jest Eileen Barker, forsuje termin „nowy ruch religijny” na określenie tych „wszystkich grup, ruchów i organizacji, które określa się mianem »religii alternatywnych«, »religii niekonwencjonalnych«, »kultów«, bądź »współczesnych sekt religijnych«”¹³. W tym tekście staram się pokazać złożoność i wielowątkowość socjologicznych definicji pojęć: „kult”, „grupa kultowa” oraz „ruch kultowy”.

Religie założone

Wiele dawnych i współczesnych religii datuje swe pochodzenie od konkretnego założyciela, którego imię bywa zachowane jako symbol wyznania. Religie takie, w przeciwieństwie do naturalnych, określa się jako założone, powstałe w określonym czasie i na określonym terytorium. O religiach założonych można mówić w dwojakim znaczeniu – faktycznym i pozornym. W znaczeniu faktycznym założyciel świadomie organizuje wokół siebie grupę zwolenników w celu założenia konkretnej organizacji religijnej. Ta forma stawania się nowych struktur religijnych jest typowa dla nowo powstających ruchów religijnych czy – w formule praw-

¹¹ Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Metodologiczne problemy badań nowych ruchów religijnych*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr1/183.

¹² „Terminom »sekt« i »kulty« przypisuje się oczywiście pejoratywne znaczenie. Pierwszy z nich budzi tradycyjnie negatywne skojarzenia na obszarze Europy, drugi jest negatywnym określeniem niepopularnych grup religijnych stosowanym w kręgu kultury amerykańskiej”, J.T. Richardson, *Prawo. Kontrola społeczna a nowe religie*, [w:] W. Piwoński (wybór), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, NOMOS, Kraków 1998, s. 253.

¹³ E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1997, s. 48.

nej – związków wyznaniowych, które uzyskują swój religijny status przez urzędową rejestrację. Założyciel – w odpowiedniej instytucji państwowej – zgłasza powstanie grupy religijnej (z podaniem imiennej listy wyznawców). Grupa religijna (często jako nowa religia – ze względu na doktrynę i kult) faktycznie jest zakładana na ściśle określonych zasadach normujących jej porządek wewnętrzny i regułach ustalających formy kontaktów ze środowiskiem zewnętrznym¹⁴.

W drugim znaczeniu założyciel ani nie zakłada bezpośrednio religii, ani też jej nie nadaje – jak miało to miejsce w historii (*cuius regio, eius religio*). Przywódca odgrywa jedynie szczególną rolę w konsolidacji wierzeń i praktyk, które w danej grupie były już przygotowane. Biografie wielkich założycieli mają wiele cech wspólnych. Ich charyzmat miał charakter profetyczny (prorocki). Autorytetu nie zawdzięczali funkcjom religijnym, ale uznaniu ich przez grupę za „narzędzie” Boga. Występowali jako odnowiciele dawnych tradycji i stróże zagrożonego „prawa boskiego”, odkrywali przyszłość, objaśniali teraźniejszość i przeszłość. Wśród autorytetów religijnych założyciel posiada najwyższy, bo osobisty, charyzmat. „Najdoskonalszym rodzajem charyzmatu dostępnym jednostce jest nawiązanie stałego i trwałego kontaktu z numenem lub bóstwem”¹⁵. Max Weber¹⁶ termin „charyzma” (z greckiego – dar łaski) zapożyczył z teologii i wprowadził na stałe do socjologii na oznaczenie szczególnej siły indywidualnej, zdolnej do podporządkowania swemu autorytetowi innych. Źródłem wodzostwa charyzmatycznego – twierdzi Howard Becker – „są niezwykle cechy (rzeczywiste lub domniemane) wodza. Uznanie, jakim się cieszy, wzmacniają nadzwyczajne zdarzenia lub inne »weryfikacje« jego szczególnych talentów. Wódz musi nieustannie budzić entuzjazm, być »natychmiastową pomocą w kłopotach« i gwarantować »lepsze jutro«. Źródłem jego władzy

¹⁴ Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Kościół i związki wyznaniowe w Polsce. Mały słownik*, VERBINUM, Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2001.

¹⁵ J. Wach, *The Comparative Study of Religion*, Columbia University Press, New York 1958, s. 130.

¹⁶ „Charyzmą będziemy nazywać tę cechę osobowości (pierwotnie przypisywaną zarówno prorokom, jak i mędrcom w teapeutyce i prawie, przewodnikom łowów i herosom wojennym, a więc magicznie uwarunkowaną), która uchodzi za pozacodzienną, z której powodu ocenia się ową osobowość jako obdarzoną mocami lub właściwościami nadnaturalnymi czy nadludzkiemi bądź co najmniej osobliwie pozacodziennymi, niedostępnymi innym, albo jako osobowość będącą wzorem dla innych i dlatego »przywódczą«”. M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, KiW, Warszawa 1984, s. 134.

nie jest prawo, lecz przeciwnie – to on ogłasza nowe prawa na podstawie objawienia, wypowiedzi wyroczni lub pod wpływem natchnienia¹⁷.

Charyzmatycy zapoczątkowują zwykle zmiany w dotychczasowych typach ugrupowań społecznych, a zdarza się, że sami są przyczyną ich powstawania. Każdorazowe formułowanie się charyzmatycznych kręgów religijnych wokół założyciela jest faktem empirycznym, które socjologia religii może udowodnić – stwierdza W. Stark¹⁸. Charyzmatyków, definiowanych często jako boskich posłańców, obdarza się wiarą w moc czynienia rzeczy nadzwyczajnych, np. uzdrawiania, pomnażania rzeczy, zapewniania zwycięstwa w bitwach, opanowania złych mocy itp. Charyzmatyk – otaczany szacunkiem, czcią, a bywa, że i religijną bojaźnią – równocześnie obarczany jest odpowiedzialnością za nieszczęścia i niepowodzenia, którym nie potrafił zaradzić.

W biografiach wielu historycznych założycieli oraz tych działających współcześnie występuje, jako przełomowy moment, „wezwanie” i skupienie wokół siebie uczniów, którzy od tej pory swe życie poświęcają wspólnej z mistrzem (nauczycielem) działalności religijnej. Niektórzy uczniowie dołączają do mistrza spontanicznie, inni są „wezвани”. Momenty „wezwania” i „odpowiedzi” ze strony uczniów akcentuje w swej pracy W. Stark¹⁹, wyróżniając dwa typy charyzmatu: „wzywający” i „odpowiadający”. Jego zdaniem do wytworzenia się zwartej grupy wokół mistrza może dojść jedynie przez historycznie uwarunkowane pojawienie się obu typów charyzmatów. Grupa, którą charyzmatyk skupia wokół siebie, może być luźnym zespołem bądź grupą skonsolidowaną wspólnotą doświadczenia religijnego, którego istotę objawia i interpretuje nauczyciel (założyciel). Wzrastające poczucie solidarności wiąże członków ze sobą i odróżnia od innych form organizacyjnych. Grupę taką określają religioznawcy jako krąg, co ma podkreślać, że jest ona zorientowana na postać centralną, z którą uczniowie pozostają w bliskim kontakcie.

Pierwotny krąg tworzy załążek przyszłej organizacji religijnej. W początkowym etapie jest to organizacja nieformalna. Podporządkowa-

¹⁷ H. Becker, *Systematic Sociology, on the Basis of the Beziehunslehre und Gebildelehre of Leopold von Wiese*, J. Wilry and Sons, New York 1932, s. 307–308.

¹⁸ W. Stark, *Sociology of Religion. A Study of Christendom*, vol. IV, *Types of Religious Man*, Routledge Chapman & Hall, London 1969, s. 98; zob. M. Libiszowska, *Katolicka próba reinterpretacji Maxa Webera*, „Studia Religioznawcze” 1972, nr 5.

¹⁹ W. Stark, dz. cyt., s. 36–74.

nie przywódcy opiera się na dobrowolnym uczestnictwie w grupie i na nieprzymuszonym wypełnianiu jego poleceń. Siłę podporządkowującą swej woli zachowania innych przywódca czerpie ze swego autorytetu lub ściślej: z charyzmy osobistej (autorytetu charyzmatycznego). Uznając w nim najwyższe wartości, wyznawcy wierzą w jego nadzwyczajne posłannictwo i dziejową rolę. Wiara ta każe im podporządkować się jego woli oraz – porzucając dotychczasowy tryb życia – pójść za nim, by razem wypełnić jego misję i powołanie. Związani osobistym oddaniem, przyjaźnią i wiernością uczniowie stają się zaufanymi powiernikami założyciela. Uczniowie są także odpowiedzialni za skuteczną realizację posłannictwa mistrza. Prócz najbliższego kręgu uczniów wokół mistrza zbiera się – z czasem – liczniejsza rzesza jego wyznawców. Wyznawcy, nie odrywając się na stałe od swoich dotychczasowych zajęć, uczestniczą we wspólnym życiu grupy.

O przyjmowaniu nowych członków i wykluczaniu „niegodnych” decyduje cała społeczność. Sprawy sporne rozstrzygane są wewnątrz grupy. Z czasem społeczność się różnicuje, pojawiają się funkcje czysto religijne, gratyfikowane pieniądze. Organizacja o statusie nieformalnym przeradza się w organizację o sformalizowanej strukturze, czyli jak to określił Joachim Wach, z organizacji subiektywnej w obiektywną. Pojawia się zjawisko rutynizacji charyzmy. Jednostka traci swe znaczenie jako przywódca, a zyskuje je pozycja, urząd, rola pełniona w ramach struktury organizacyjnej. Zamyka się pierwotny etap powstawania grupy religijnej. „Powstanie organizacji – twierdzi Zygmunt Poniąkowski – jest nieuniknionym etapem rozwoju każdej religii na dostatecznie wysokim szczeblu jej ewolucji. Każda religia musi podlegać procesowi jej instytucjonalizacji, przechodząc od fazy »kręgu uczniów« i »gminy pierwotnej« do fazy »kościół«, zatracając swój pierwotny, charyzmatyczno-indywidualny i demokratyczny typ autorytetu kierowniczego i struktury na rzecz charyzmatu urzędowego oraz hierarchicznej struktury danej organizacji religijnej”²⁰.

Przejście do stadium kościoła (*ecclesia*) następuje wtedy, gdy wykształca się warstwa kapłańska nowej religii, gdy rozrasta się ona liczebnie, różnicuje się, tworząc hierarchiczne funkcje. Struktura hierarchiczna umożliwi ogarnięcie całokształtu zjawisk związanych z dbałością o doktrynę i kult,

²⁰ Z. Poniąkowski, *Posłowie*, [w:] A. Robertson, *Pochodzenie chrześcijaństwa*, KiW, Warszawa 1960, s. 321.

administrowanie wspólnotą, zapewnienie jej kontaktów ze środowiskiem zewnętrznym, czyli gwarantuje sprawne i skuteczne funkcjonowanie.

Typologia organizacji religijnych

Pierwszą publikacją wprowadzającą rozróżnienie pomiędzy typami organizacji religijnych był opracowany przez Ernsta Troeltscha²¹ w 1906 roku suplement do pracy M. Webera *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*. Max Weber podzielił organizacje religijne na dwie podstawowe kategorie: kościoły i sekty. Jeśli dana grupa – według Weberowskiej terminologii – posiada „strukturę biurokratyczną”, to jest kościołem, jeżeli jej nie posiada, podpada pod miano „sekty”. Sekta – w tej koncepcji – różni się od kościoła między innymi tym, że jest związkiem religijnym dobrowolnym, zrzeszającym ludzi o określonych kwalifikacjach religijno-moralnych, od których wymaga się ciągłego potwierdzania owych kwalifikacji. E. Troeltsch – polemizując z Weberem – definiuje kościół jako instytucję wyznaniową, która opowiada się za określonym porządkiem społecznym i wspólnie, z uprzywilejowanymi klasami i grupami społecznymi, dąży do utrzymania ładu społecznego. Sektę natomiast charakteryzował Troeltsch jako grupę powstałą spontanicznie, której członkowie – w większości – wywodzą się z warstw niższych, nastawionych opozycyjnie wobec danego „porządku społecznego”. Sekta jest zatem dobrowolnym stowarzyszeniem osób zgrupowanych wokół religijno-etycznych ideałów; jej członkowie te ideały usiłują manifestować we własnych zachowaniach²². Tak więc

²¹ Zob. E. Troeltsch, *Kościół a sekta*, [w:] *Socjologia religii, wybór tekstów*, wybór F. Adamski, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1983, s. 104–109.

²² „Kościół pojmowany jest na ogół jako konserwatywny twór, odznaczający się względną aprobatą dla świata, który go otacza. Zrzeszając znaczne masy ludzkości i pretendując do miana organizacji wszechobecnej i wszechorganizującej, Kościół realizuje swoiście rozumianą zasadę uniwersalności. Jego przeciwieństwo stanowi sekta. Sekty są zwykle stosunkowo małymi grupami, w których realizuje się dążenie do tworzenia osobistych, bezpośrednich więzów między członkami (...), ich stosunek do świata, państwa czy społeczeństwa pozostaje zawsze niezmiennie obojętny bądź niechętny (...). O ile Kościół zakłada konieczność obiektywnej świętości stanu kapłańskiego, sukcesji, *depositum fidei*, a także sakramentów, powołując się na stale dokonującą się w kapłaństwie inkarnację świętości, o tyle sekta nawiązuje do bezustannie powstających, nowych wymogów moralnych, u których podstaw leży wyłącznie obiektywny przykład Chrystusa i jego prawo (...). Wyraz »sekta« nie posiada zabarwienia wartościującego, lecz oznacza samodzielny, socjologicz-

E. Troeltsch za kryterium podziału przyjął stosunek danej grupy religijnej do określonego porządku społecznego, Weber zaś podział oparł na strukturze (biurokratyczna – niebiurokratyczna) danej grupy religijnej.

Jako trzeci typ organizacji religijnej wymienia E. Troeltsch mistycyzm (*mysticism*) charakteryzujący się daleko idącym indywidualizmem życia religijnego i „dążeniem do bezpośredniego, wewnętrznego i aktualnego doświadczenia religijnego”²³. „Mistycyzm nie tworzy nigdy instytucji, tak jak Kościół, nie prowadzi literalnej analizy Pisma Świętego, tak jak sekty. Jest to indywidualna, dowolna kombinacja chrześcijańskich idei z innymi elementami. Czasami u podstaw jej leżą indywidualistyczne spekulacje prowadzące do utopii społecznych. Pierwszą z nich były koncepcje sir Thomasa Morusa. W mistycyzmie idee, które mogłyby się przekształcić w formalny kult i doktrynę, są zastąpione przez indywidualne doświadczenia. Grupy mistyczne nie posiadają trwałej organizacji; są to dobrowolne stowarzyszenia ludzi o podobnych upodobaniach, które zastępują zarówno Kościół, jak i sektę, będąc jednakowo odległe od obu z nich. Chrystus mistycyzmu jest wewnętrzną, duchową zasadą, która była boską inkarnacją w Chrystusie Historii. Chrystus może być rozpoznawany i afirmowany jedynie wewnątrz człowieka. Proces odkupienia jest kontynuacją powtórzeń tych momentów kulminacyjnych w jedności duszy z Bogiem. Mistycyzm, zagrażając wspólnotowej ofierze, łatwo przeradza się w relatywizm (...).

ny typ społeczności wyznającej ideę chrześcijańską. Istotą Kościoła jest jego obiektywny, instrumentalny charakter. (...). Sekta nie wychowuje szerokich mas, a tylko grupuje wyodrębnione ze społeczeństwa elity powołanych i jednoznacznie przeciwstawia ich światu. Idea uniwersalizmu chrześcijańskiego znana jest sekcie jedynie w wydaniu eschatologicznym, sama przez się zrozumiała jest także tendencja sekty do rozwijania ascetycznych sposobów życia i myślenia. Ich konsekwencją stanowi stopniowe eliminowanie z pola zachowań członków większości pozareligijnych wartości kulturowych (...). Tak więc *de facto* mamy do czynienia z dwoma, w sensie socjologicznym odmiennymi typami wspólnot, jakimi są sekta i Kościół. Sytuacja ta nie ulega zmianie pomimo krzyżowania się ich różnorodnych właściwości. Terminy, przy pomocy których bywają one określane, nie są wszakże najważniejsze, przypuszczalnie zamiast »sekta« można byłoby mówić »Kościół nieinstytucjonalny«. A zamiast »Kościół« – bardziej precyzyjnie – »Kościół zinstytucjonalizowany«. Najistotniejsze natomiast jest to, że obie omówione formy religijnych wspólnot opisane są w Ewangelii i w niej właśnie tkwią ich korzenie. Łącznie traktowane być muszą jako trwałe warianty socjologicznej organizacji życia religijnego”, E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Church*, vol. 1, Macmillan, New York 1931, s. 331; zob. także E. Troeltsch, *Kościół a sekta*, dz. cyt.

²³ E. Troeltsch, *The Social Teaching...*, s. 730.

Mistycyzm rzadko odnaleźć można w zinstytucjonalizowanych formach religii, nigdy nie występuje jako typ idealny²⁴.

Dwuczłonowa typologia Webera/Troeltscha brała pod uwagę trzy cechy: 1. relacje z otoczeniem: kościoła – ugodowe i wspomagające świeckie struktury społeczne, sekty – bezkompromisowe dążenie do zmian. 2. kryterium członkostwa: kościół – inkluzyjne (niskie wymagania, właściwie bez możliwości wykluczenia), sekta – ekskluzywne (wysokie wymagania, możliwość wykluczenia, członkostwo z dobrowolnego wyboru). 3. struktura organizacyjna: w kościele biurokratyczna hierarchia władzy, w sekcie podporządkowanie personalne często charyzmatycznemu przywódcy. Mistycyzm – trzeci, zaproponowany przez E. Troeltscha, człon typologii – charakteryzuje się brakiem zwartej struktury i indywidualizacją przekonań. W typologii późniejszych badaczy w to miejsce plasuje się kult (grupa kultowa).

Max Weber w typologii organizacji religijnych posłużył się własną metodą typów idealnych, jako abstrakcyjnego modelu składającego się z cech istotnych dla danego zjawiska. Typologia ta okazała się mało przydatna, gdyż nie uwzględniała wszystkich organizacyjnych form różnorodnych zbiorowości religijnych. Klasyfikacja nie była rozłączna i bezwarunkowa. Kolejni badacze poszerzali jej spektrum typologiczne i weryfikowali wskaźniki kwalifikacyjne. I tak J.O. Hertzler²⁵ przyjął trójdzielny podział organizacji religijnych na: sektę, denominację i kościół, biorąc za kryterium podziału zasady organizacji, stopień religijności, zwartość grupy, ogólne zasady wiary, charakter członkostwa oraz stabilność (trwałość) organizacji.

Pojęcie „denominacji” wprowadził do amerykańskiej socjologii religii teolog i historyk Richard Niebuhr w pracy wydanej po raz pierwszy w 1929 roku²⁶. Wyróżnienie denominacyjnego typu organizacji religijnej było wynikiem rozważań Niebuhra nad sektami, ich miejscem i rolą w strukturze społecznej. Sekta – dowodził – by mogła istnieć i działać w systemie społecznym, musi zaakceptować jego normy, wartości i wymagania.

²⁴ D.O. Moberg, *The Church as a Social Institution, The Sociology of American Religion*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1962, s. 75.

²⁵ J.O. Hertzler, *American Social Institutions*, Allyn and Bacon, Inc. Boston 1961, s. 474.

²⁶ R.H. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, Meridian, New York 1960, wyd. 4, s. 304.

Akceptując je, zatracala swe sektańskie atrybuty, takie jak „wrogość wobec świata”, dobrowolność wyboru (dzieci urodzone przez członków sekty stają się jej członkami przez sam fakt urodzenia), brak profesjonalizacji ról i funkcji (w obawie przed utratą ciągłości i „czystości” doktryny wprowadza zawód nauczyciela). To sprawia, że sekta nabiera cech grupy stabilnej – przeradza się w organizację, którą Niebuhr nazwał „denominacją”. Uważał, że przyczyną rozłamów w chrześcijaństwie nie były spory teologiczne, ale że „powstawanie nowych denominacji było efektem konfliktów klasowych. Niebuhr argumentował, że lud, mający do stracenia mniej niż klasy średnie, wykazywał mniejsze od nich przywiązanie do dóbr doczesnych i dlatego okazał się motorem i siłą napędową ruchów religijnych. Klasy średnie przejmowały jednak szybko kontrolę nad tworzonymi przez lud wspólnotami religijnymi i dostosowywały je do panującego w świecie porządku społecznego. Lud, pozbawiony akceptowanych przez siebie wierzeń, przystępował wkrótce do tworzenia nowych”²⁷.

W dalszym toku dyskusji nad zjawiskiem denominacji zauważamy polaryzację stanowisk. H. Becker²⁸, D.O. Moberg²⁹, L. Pope³⁰ i inni³¹ przyjmują za R.H. Niebuhrem, że denominacja jest wyższą formą sekty, jej kontynuacją na wyższym poziomie zorganizowania i sformalizowania. Denominacja określana jest także jako forma przejściowa między sektą a kościołem. D.O. Moberg³² wprowadza nawet hipotetyczne założenie, iż cykl rozwojowy w historii organizacji religijnych polega na zmianie grupy kultowej w sektę, sekty w denominację, a denominacji w kościół. Zgodnie z takim stanowiskiem każda denominacja jest sektą w swej doktrynie i historycznym początku, a potencjalnym kościołem w przyszłości. E.K. Nottingham³³ określa denominację jako grupę o ustabilizowanej strukturze i znacznych, w porównaniu z sektą, rozmiarach. Członkiem denominacji zostaje się przez fakt urodzenia w rodzinie należącej do niej. Autorytet władzy opiera się bądź na wewnętrznym autorytecie hierarchii, bądź na

²⁷ Za: R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, wyd. NOMOS, Warszawa 2000, s. 152.

²⁸ Zob. H. Becker, dz. cyt.

²⁹ Zob. D.O. Moberg, dz. cyt.

³⁰ Zob. L. Pope, *Midlands and Preachers*, Yale University Press, New Haven 1942.

³¹ Np. zob. E.K. Nottingham, *Religion and Society*, Random House, New York 1954; J.M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, Macmillan, London 1970.

³² D.O. Moberg, dz. cyt., s. 79–80.

³³ E.K. Nottingham, dz. cyt., s. 63–64.

lokalnej kongregacji i zasadzie demokratycznych wyborów. Dyscyplina wymagana od wyznawców ma naturę formalną i konwencjonalną. Duchowni – w przeciwieństwie do przywódców sekty – wyrażają postawę umiarkowanej gorliwości ewangelicznej, uważają się natomiast bardziej za odpowiedzialnych za materialny dobrobyt swych kongregacji niż za zaspokajanie potrzeb duchowych wiernych. Denominacje żyją w zgodzie politycznej, społecznej i moralnej ze światem świeckim. E.K. Nottingham wyróżnia dwa typy denominacji. Pierwszy z nich w swej charakterystyce zbliżony jest do sekty – jest to typ sekty dojrzałej, mającej wyraźne cechy zorganizowania, pokojowo nastawionej wobec świeckiego systemu wartości. Drugi typ zbliżony jest bardziej do kościoła, posiadającego status denominacji. Schizmy nie zdarzają się w denominacjach. Do rozłamu może dojść natomiast zarówno w kościele, jak i w sekcie. Głównym powodem powstania schizmy jest dbałość o „czystość” doktryny, a także jest ona wyrazem protestu pewnych grup wyznawców przeciw rezygnacji z określonych wartości.

Zjawisko schizmy Rodney Stark i William Sims Bainbridge³⁴ uznali za podstawę dla rozróżnienia pomiędzy sektą a kultem. Sekta – ich zdaniem – powstaje zawsze w wyniku schizmy wewnątrzorganizacyjnej. Dotyczy to zarówno sytuacji, gdy sekta wyodrębnia się ze struktury kościelnej, jak też gdy dochodzi do rozłamu (podziału) wewnątrz pierwotnej sekty. Atrybutem sekty jest jej schizmatyczny rodowód. Opowiada to etymologii pojęcia „sekta” od łacińskiego *secare* – odciąć się. Sekta jest ruchem religijnym, który powstał w wyniku schizmy w ramach macierzystego wyznania. Zbiorowy protest przeciwko doktrynie, kultowi, tradycji obrzędowej bądź strukturze organizacyjnej macierzystej instytucji religijnej (kościelnej lub sektanckiej) daje impuls do powstania nowego związku wyznaniowego, który *de facto* jest odłamem konkretnej religii i sytuuje się w tej samej – co macierzysta – tradycji wyznaniowej.

Kult, według tej koncepcji, nie jest grupą schizmatyczną, jest – na danym terenie – nową jakością, obcą kulturowej tradycji obszaru, w którym się zdomawia. Jego ideologia jest przeważnie importowana, jako wynik misyjnej działalności.

³⁴ Zob. R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, tł. T. Kunz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2000; zob. także: R. Stark, W.S. Bainbridge, *On Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movement* „Journal for the Scientific Study of Religion” 1979, nr 18.

Milton J. Yinger³⁵, amerykański przedstawiciel funkcjonalnej interpretacji religii, wyróżnił aż sześć typów organizacji religijnych: 1. Kościół uniwersalny (*Universal Church*); 2. Kościół (*Ecclesia*); 3. Denominacja (*Class Church or Denomination*); 4. Sekta uznana (ustabilizowana) (*Established Sect*); 5. Sekta (*Sect*) oraz 6. Kult (*Cult*). W swojej typologii odwołał się do trzech wymiarów: 1. rozmiar grupy (proporcja wyznawców do ogółu społeczeństwa), 2. stosunek do świata (akceptacja-odrzućenie), 3. stopień rozbudowania struktury organizacyjnej i jej charakter (biurokracja, hierarchiczność, władza oraz wykształcona religijnie warstwa kleru).

³⁵ J.M. Yinger, *Religion, Society and the Individual*, Macmillan, London 1957, s. 142–155; zob. Tegoż, *Scientific Study of Religion*, Macmillan, London 1970, s. 251–281.