

KS. JÓZEF MAJKA

SPOŁECZNE OŚRODKI KULTU RELIGIJNEGO

PRÓBA TEORII

WSTĘP

Zagadnienia ośrodków kultu religijnego dotknął w swoich rozważaniach Stefan Czarnowski¹ przy okazji analizy roli miejsca i przestrzeni w wierzeniach religijnych różnych ludów. Prowadzi on jednak rozważania raczej z zakresu religioznawstwa porównawczego, aniżeli socjologii religii w ścisłym, współczesnym tego słowa znaczeniu². Znajdujemy tu jednak szereg stwierdzeń, które mogłyby posłużyć za punkt wyjścia do analizy socjologicznej ośrodka kultu i z tego względu nie można jego uwag całkowicie pominąć.

Główne tezy, jakie znajdujemy na ten temat w rozważaniach Czarnowskiego, można by sformułować jak następuje: każda grupa religijna, zajmująca pewną określoną przestrzeń, posiada jakieś stałe lub zmienne miejsce święte, które jest wydzielone i ściśle odgraniczone od reszty terenu zajmowanego przez grupę, niejako wyłączone z reszty świata. Czarnowski mówi przy tym wiele o religijnym znaczeniu granic terytorium grupy, ale tu właśnie wypowiada wiele opinii uproszczonych i dochodzi do pewnych nieporozumień. Nie zajmujemy się tym bliżej, gdyż jest to dla nas zagadnienie zupełnie marginesowe. Jest on zdania, że wydzielone i zsakralizowane miejsce kultu reprezentuje w świadomości członków grupy całość jej terytorium, a nawet w pewnym znaczeniu cały świat. Wynikałoby z tego, że spełnia ono rolę zastępczą, podobnie jak wszystkie ofiary, ale Czarnowski nie dostrzega tej analogii.

Lokalizacja kultu, czyli wydzielenie określonego miejsca, w którym dokonują się czynności kultu, jest z socjologicznego punktu widzenia zupełnie zrozumiała, jeśli się założy, że kult jest w danej grupie pojmo-

¹ S. Czarnowski, *Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii*, [W:] *Dziela*, t. III, Warszawa 1955, s. 221—236.

² Wynika to z powiązań Czarnowskiego ze szkołą socjologiczną E. Durkheima i sposobu pojmowania socjologii religii przez jej przedstawicieli.

wany jako sprawa całej grupy, a więc jako czynność wspólnogrupowa³. Nie wyjaśniałoby nam to jeszcze, dlaczego miejsce kultu jest zsakralizowane i dlaczego reprezentuje ono cały świat, rozumiany co najmniej jako świat danej grupy. W tym właśnie tkwi specyfika ośrodka kultowego) którą chcemy się zająć w tym artykule.

Miejsce kultu jest przede wszystkim miejscem poświęconym Bogu, tzn. oddanym Mu niejako na własność, jako ofiara, wyraz zewnętrzny tego, że cały świat i wszystko, co grupa posiada, jest Jego własnością i zarazem Jego darem. Dlatego w świadomości członków grupy miejsce to jest najbardziej godne, dostojne, najpiękniejsze i reprezentuje cały świat, gdyż w zastępstwie wszystkich miejsc i rzeczy, jako obraz i symbol całego świata, na wyłączną własność zostało Mu oddane. Dlatego też jest ono wyłączone i nietykalne.

W świadomości członków grupy mieści się równocześnie przekonanie, że miejsce to zostało przez Boga przyjęte, uznane, może nawet przez Niego Samego wyznaczone, że jest ono zatem miejscem Jego szczególnej obecności. Dlatego w tym właśnie miejscu nawiązanie kontaktu z Bogiem, oddawanie Mu czci i upraszanie łask jest szczególnie łatwe. Jest to miejsce, które Bóg szczególnie umiłował, w którym w specjalny sposób przebywa, w którym wysłuchuje naszych prośb i wyraża w stosunku do nas swą wolę. W religii katolickiej jest to ponadto miejsce stałej eucharystycznej obecności Chrystusa, choć nie zawsze tak być musi, gdyż są miejsca kultu, w których Eucharystia nie jest przechowywana.

Nie chcemy się jednak w tej chwili zajmować teologiczną problematyką ośrodka kultu religijnego, lecz jego aspektami społecznymi, ściślej socjologicznymi. Ośrodek kultu stanowi ważny element każdej religijnej grupy społecznej, miejsce i narzędzie jej działania, może też być pojmowany jako samodzielny podmiot tego działania, kształtujący grupę w jej istnieniu, a więc jako odrębne zjawisko socjologiczne o określonej strukturze i specyficznej dynamice. Z tych racji może on i powinien stać się przedmiotem badań ze strony socjologów religii⁴. Badania takie wymagają jednak stworzenia pewnej konstrukcji teoretycznej, która stanowiłaby dla nich punkt wyjścia i mogła być przez nie weryfikowana. Kiedy więc podejmujemy próbę skonstruowania teorii społecznego ośrod-

³ Znaczenie miejsca dla życia religijnego grupy a zwłaszcza dla jej czynności kultowych podkreśla także F. Houtart w artykule pt. *Socjologia parafii jako zgromadzenia eucharystycznego*, przedr. w książce pt. *Ludzie, wiara, Kościół*, Warszawa 1966, s. 397 n.

⁴ Badania takie prowadził pod kierunkiem autora niniejszego artykułu m. in. Ks. W. Witkowski, *Rola sanktuarium maryjnego w życiu religijnym diecezji (Studium socjograficzne na przykładzie sanktuarium maryjnego w Tuchowie)*, Lublin 1966 [rozprawa doktorska].

ka kultu religijnego, to terminu teoria używamy tu w takim znaczeniu, w jakim przyjęło się go używać dość często we współczesnej socjologii, a więc w znaczeniu więcej lub mniej sprawdzonych konstrukcji badawczych. Są to najczęściej sformułowania ogólne, które nie zawsze wyrażają nawet stałe związki między zjawiskami, lecz najczęściej stanowią próbę nakreślenia ich struktury lub tylko, jak w wypadku typologii, zaznaczenia występujących między nimi podobieństw⁵.

Zwracaliśmy już uwagę na to, że przedmiotem naszej analizy będą socjologiczne, a nie teologiczne aspekty ośrodka kultu, ale to nie znaczy, że jest możliwa pełna i kompletna analiza socjologiczna jakiegokolwiek zjawiska religijno-społecznego bez uwzględnienia jego teologicznych treści. Musimy więc utrzymać je w polu widzenia prowadząc zasadnicze rozróżnienia w kierunku socjologicznym. Zajmiemy się więc najpierw strukturą ośrodka kultu analizując jego zasadnicze elementy składowe z uwzględnieniem zaznaczających się tu różnicowań, następnie zwrócimy uwagę na działalność ośrodka, jako narzędzia, ale i podmiotu działania, wskazując na możliwość historyczno-socjologicznego modelu badań, ażeby wreszcie postawić zagadnienie roli ośrodka i jego funkcji w życiu religijnym i społecznym grupy. Te trzy kierunki analizy pozwolą badaczowi nie tylko na zarysowanie pełnego obrazu badanego ośrodka, ale także — w wypadku szerszych badań — na opracowanie typologii społecznych ośrodków kultu religijnego i określenie ich specyfiki.

1. STRUKTURA OŚRODKA KULTU

Mówiąc o ośrodkach kultu Czarnowski eksponuje przede wszystkim jeden z elementów każdego z takich ośrodków mianowicie miejsce oraz jego stosunek do całej przestrzeni zajmowanej przez grupę. Należy od razu stwierdzić, że nie zawsze przywiązuje się zasadniczą wagę do niezmienności miejsca ani też do jedności ośrodka w grupie, choć w bardzo wielu wypadkach i jedno i drugie odgrywa dużą rolę. W Ewangelii spotykamy się z reperkusją sporów na temat właściwego miejsca kultu (J 4, 20), a spory te miały tym większe znaczenie, że uznawano, iż miejsce takie może być tylko jedno. Jedność miejsca nie tylko symbolizowała jedność Boga, ale miała za zadanie utrzymanie jedności kultu i jedności narodu. Inne religie osiagają te same cele ustalając pewną hierarchię ośrodków kultu i podkreślając szczególne znaczenie jednego centralnego, jak to widzimy np. w islamie.

⁵ Por. D. O. Moberg, *Socjologia religii w Europie Zachodniej i Ameryce* [W:] *Ludzie, wiara, Kościół*, s. 30 nn.; por. także: F. Kaufmann, *Methodology of the Social Sciences*, London 1958, s. 33 nn.

Chrystus odrzuca zasadę jedności i niezmienności miejsca kultu (J 4, 23 n.) opierając jedność Kościoła raczej o momenty osobowe a nie rzeczowe. Stąd w młodym Kościele publiczne, grupowe czynności kultu były związane ściśle z osobą biskupa, a nie z określonym miejscem, które dopiero z czasem, ze względów czysto praktycznych nabierało charakteru stałości.

Tendencja do zachowania jedności ośrodka ma oczywiście szczególne znaczenie społeczne w warunkach, kiedy grupa religijna identyfikuje się z grupą narodową czy też jakąkolwiek inną grupą społeczną, względnie jeśli zmierza ona do zachowania swej jedności i odrębności. Wtedy bowiem jedność ośrodka nie tylko sprzyja zachowaniu jedności grupy, ale przyczynia się do pogłębienia jej zwartości. Uniwersalistyczny charakter chrześcijaństwa nie stwarzał takich potrzeb, a nawet przemawiał przeciw wiązaniu kultu chrześcijańskiego z określonym miejscem. Zasada ta została zresztą zachowana nawet wtedy, kiedy Rzym stał się centralnym ośrodkiem jurysdykcyjnym Kościoła, gdyż znaczenie tego ośrodka było związane zawsze z jurysdykcyjną funkcją Piotra i jego następców, a tylko drugorzędnie i wtórnie z kultowym charakterem miejsca.

Można więc postawić ogólną tezę, że dzięki swemu eucharystycznemu i sakramentalnemu charakterowi, a jak również dzięki szczególnej strukturze Kościoła, kult chrześcijański w przeciwieństwie do kultu starotestamentalnego oraz innych religii (religie antyczne, islam, szintoizm⁶, religia Inków⁷ itp.) nie jest w zasadzie związany z określonym miejscem. Nie znaczy to, że w historycznym rozwoju chrześcijaństwa pewne miejsca nie nabrały z różnych przyczyn znaczenia kultowego o zróżnicowanym zasięgu społecznym, a więc nie tylko w zasięgu lokalnym, lecz nawet w niektórych wypadkach ogólnokościelnym lub ogólnochrześcijańskim. O takim jednak znaczeniu owych miejsc zdecydowały w większym stopniu motywy historycznospołeczne aniżeli racje teologiczne.

Są to przede wszystkim miejsca uświęcone historyczną obecnością i męką Chrystusa, grobami męczenników i świętych, obecnością łaskami słynących i szczególnie czczonych wizerunków Chrystusa, Matki Bożej i świętych, wreszcie miejsca szczególnych wydarzeń (cudów i objawień). (W miejscach tych koncentruje się kult niejako spontaniczny, tzn. niezależny od decyzji organizacyjnych władzy kościelnej i posiadający zasięg szerszy, niżby to wynikało z organizacyjnej struktury Kościoła. Nie znaczy to, że rozwija on się tu wbrew woli Kościoła. Posiada bowiem aprobatę władzy kościelnej, a nawet znane są wypadki, w których Koś-

⁶ Patrz Ks. W. Nagae, *Religie Japonii* [W:] ks. E. Dąbrowski (red.), *Religie świata*, Warszawa 1957, s. 110 nn.

⁷ Patrz R. H. Nocoń, *Dzieje, kultura i upadek Inków*, Wrocław 1957, s. 152 n.

ciół uzależniał wybór miejsca kultu od istniejącej w tym względzie świadomości społecznej lub nawet praktyki niechrześcijańskiej. Wiadomo, że pierwsze kościoły parafialne były często zakładane na miejscach dawnego kultu pogańskiego⁸. Wykorzystywano w ten sposób kultowy charakter miejsca i likwidowano skutecznie ośrodek kultu dawnego.

W ten sposób w chrześcijaństwie wykształciły się dwa rodzaje miejsc kultu: a) zwyczajne, powszechne miejsca kultu eucharystycznego i b) miejsca kultu o szczególnej charakterystyce. Ten drugi rodzaj miejsc kultu można jeszcze zróżnicować w zależności od czasu powstania tej charakterystycznej cechy miejsca, która czyni je szczególnym ośrodkiem kultu. Mamy więc miejsca, które ze względu na szczególne okoliczności (fakty historyczne, objawienia, groby świętych męczenników, dawny kult pogański itp.) stały się miejscami kultu oraz takie, które będąc miejscami kultu uzyskały w trakcie swych dziejów pewne szczególne cechy (łaski i cuda związane z wizerunkiem, rozwój ruchu pielgrzymkowego itp.).

Miejsca kultu o szczególnej charakterystyce są oczywiście zawsze, w katolicyzmie także, a nawet przede wszystkim, miejscami kultu eucharystycznego, co przez uczestników tego kultu jest przyjmowane jako samo przez się zrozumiałe i dlatego kult ten nie wysuwa się tu niejako na pierwszy plan. Kult eucharystyczny jest powszechny i dlatego tym co wyróżnia owe miejsca są te szczególne formy kultu dodatkowego, które się na danym miejscu szczególnie rozwijają (kult Męki Pańskiej, kult maryjny, kult świętych itp.).

Zarówno zwyczajne eucharystyczne jak i szczególne miejsca kultu mają poza tym pewne cechy wspólne, które decydują o ich charakterze jako miejsc świętych:

a) Przede wszystkim w świadomości wiernych miejsce to jest mieszkaniem Boga, a jeśli jest to miejsce kultu szczególnego, jest ono ponadto szczególnie umiłowane przez Osobę, która stanowi przedmiot kultu.

b) Jest to miejsce w szczególny sposób poświęcone Bogu, oddane Mu na własność w duchu ofiary, a więc jako wyraz tego, że cały świat do Niego należy.

c) Można mówić o szczególnym odniesieniu tego miejsca do terytorium zamieszkanego przez grupę, która uważa go za własne miejsce kultu, a w konsekwencji do członków tej grupy. Stąd istnieją miejsca kultu o różnym zasięgu terytorialnym i społecznym. Nie idzie tu tylko o zasięg oddziaływania ośrodka, jaki na tym miejscu istnieje, ale właśnie o zasięg odniesienia samego miejsca. Miejsce to jest nie tylko tym

⁸ Por. H. Leclercq, *Les paroisses rurales*, [W:] *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et Liturgie*, t. XIII, cz. 2, Paris 1938, s. 2220 nn.

punktem, w którym Bóg w szczególny sposób wysłuchuje próśb do Niego zanoszonych, lecz także z niego Bóg względnie patron miejsca rozciąga opiekę nad ludźmi, zamieszkałymi na terytorium, pozostającym w odniesieniu do tegoż miejsca.

d) Miejsce to jest otaczane szczególną czcią, jako mieszkanie Boga i ofiara dla Niego. Dlatego wierni są szczególnie wrażliwi na nadużywanie tego miejsca dla celów świeckich. Byłoby to bowiem nie tylko odbieranie Bogu tego, co zostało Mu ofiarowane, ale profanowanie tego, co zostało poświęcone i uświęcone Jego obecnością.

e) Sam wreszcie związek z miejscem kultu może stać się podstawą autorytetu ludzi z nim związanych. Autorytet ten przewyższa niekiedy ich osobiste kwalifikacje oraz dorobek kulturowy istniejącego tu ośrodka.

Jakkolwiek więc miejsce jest, wydawałoby się, czysto obiektywnym elementem każdego ośrodka, to jednak w wypadku ośrodka kultu może ono być traktowane jedynie jako element materialny. Świadomość bowiem grupy religijnej może łączyć z nim ściśle określone treści, które z kolei wywierają wpływ na charakter samego ośrodka.

Widać z tego, że pojęcie miejsca jako elementu ośrodka kultu implikuje podwójne odniesienie: do terytorium oraz do audytorium. Każde z tych odniesień ma nieco inny charakter. Nie należy zapewne w każdym wypadku przeceniać — jak to czyni Czarnowski⁹ — odniesienia miejsca kultu do terytorium, którego granice mają również — według niego — sakralny charakter i które jest niejako w miejscu kultu w swej całości reprezentowane, ale można mówić o terytorialnym zasięgu ośrodka. Wykreśla się nawet mapy nasilenia jego wpływu na określonych terytoriach, biorąc pod uwagę różne obserwowalne i mierzalne czynniki tego wpływu¹⁰. Zasięg terytorialny ośrodka może oczywiście ulegać zmianie, rozszerzać się lub kurczyć w zależności nie tylko od jego aktywności religijnej, lecz także od szeregu czynników pozareligijnych, jak rozwój kultury regionalnej, doskonalenie środków komunikacji, kształtowanie się kontaktów gospodarczych itp. Bywały wypadki, że kontakty handlowe w skali nie tylko krajowej, ale nawet międzynarodowej wywierały wpływ na ruch pielgrzymkowy¹¹.

Inny nieco charakter i rodzaj uwarunkowań posiada odniesienie do określonego audytorium. Przez audytorium rozumiemy tu mniej lub więcej trwały krąg ludzi związanych z danym ośrodkiem węzłami o charak-

⁹ Op. cit., s. 2222 nn.

¹⁰ Jako wyznacznik może tu służyć np. rozmieszczenie kopii wizerunku uznanego za cudowny, geografia pielgrzymek itp.

¹¹ Np. pielgrzymki węgierskie do sanktuarium w Tuchowie pozostawały w związku ze stosunkami handlowymi. Por. Witkowski, op. cit., s. 55.

terze religijnym¹². Łatwiej jest ustalić wyznaczniki terytorialnego zasięgu oddziaływania ośrodka, aniżeli określić jego audytorium. Nie pokrywa się ono w każdym razie z grupą ludzi przybywających (pielgrzymujących) do miejsca świętego. Nie wszyscy bowiem, którzy tu przybywają, mają na uwadze cele religijne, a ponadto istnieją zazwyczaj liczne rzesze czcicieli, którzy nie mieli nigdy okazji się tu zjawić. Określenie więc grupy ludzi związanej z ośrodkiem wymaga specjalnego badania przy pomocy metod stosowanych przy badaniu postaw religijnych. Należy przy tym zwrócić uwagę na to, że audytorium niektórych ośrodków może mieć charakter wyspecjalizowany, tzn. jego przedstawiciele mogą rekrutować się wyłącznie lub głównie z określonych warstw społecznych, grup narodowościowych, zawodów itp.

Należy wreszcie rozróżnić między kultowym a jurysdykcyjnym charakterem ośrodka. Rozróżnienie to ma zwłaszcza znaczenie w Kościele katolickim, gdzie niekiedy dokonał się dość wyraźny rozdział zewnętrzny między aktami kultowymi a jurysdykcyjnymi, które zostały zbiurokratyzowane na podobieństwo wykonywania jurysdykcji politycznej bądź administracyjnej. Na skutek tego ośrodki jurysdykcyjne Kościoła zeszyły w świadomości wiernych do rzędu instytucji czy urzędów, w których urzędują księża. Istnieje oczywiście wiele ośrodków kultu, które nie mają znaczenia jurysdykcyjnego w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale istnieją także ośrodki jurysdykcyjne, z którymi w świadomości wiernych nie wiążą się żadne akty kultu i to nawet wtedy, kiedy obiektywnie są to równocześnie ośrodki kultu¹³. Wynika z tego, że z socjologicznego punktu widzenia nie można identyfikować jurysdykcyjnego i kultowego zasięgu ośrodka, co oczywiście nie ułatwia zadania socjologowi.

Miejsce jednak ze wszystkimi jego odniesieniami to tylko jeden z elementów ośrodka. Jako drugi element należy wymienić jego wyposażenie w pewne urządzenia materialne, które stanowią nie tylko narzędzia działania, ale stają się w takim stopniu jego częścią składową, że w świadomości wiernych niejako sam ośrodek symbolizują, decydują o jego materialnym, widzialnym obrazie, stają się narzędziem jego identyfikacji.

Rzeczy stanowiące w szerokim tego słowa znaczeniu „wyposażenie” ośrodka możemy podzielić na dwa rodzaje: a) rzeczy będące we właściwym lub niewłaściwym sensie przedmiotem kultu (relikwie, wizerunki itp.) oraz b) rzeczy stanowiące środki, narzędzia wykonywania kultu lub

¹² Por. J. Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1961, s. 355 nn.

¹³ Biurokratyzacja, jaka wykształciła się w związku ze sprawowaniem jurysdykcji kościelnej, pozostała dlatego, że władze kościelne sprawowały w wielu krajach także niektóre funkcje administracyjne. Utrata tych funkcji przyczyni się niewątpliwie do korzystnej zmiany w stylu wykonywania władzy w Kościele.

służące wiernym np. do wypoczynku. Zarysowanie wyraźnej granicy między jednymi i drugimi nie jest bynajmniej łatwe, tym bardziej że są to rzeczy, które zmieniają z czasem swój charakter z użytkowego na kultowy. Są wreszcie i takie, które straciły zarówno przydatność użytkową jak i kultową, a zachowują jedynie charakter zabytku i jako takie podkreślają również w pewien sposób specyfikę ośrodka. Świadczą np. o jego historycznej przeszłości, jego roli w życiu społeczności religijnej i świeckiej, jego dorobku kulturowym itp.

Nasuwa się tu także inny podział: a) rzeczy, które mają znaczenie jedynie użytkowe, b) rzeczy o znaczeniu wyłącznie symbolicznym i wreszcie c) takie, które mają znaczenie zarówno symboliczne, jak i użytkowe. Przez symbole rozumiemy tu za Bevanem¹⁴ wszystko to, co przyczynia się do poinformowania nas o świecie niewidzialnym, przy czym istotny jest pewien rodzaj podobieństwa między symbolem a rzeczą symbolizowaną. W tym znaczeniu symbol może stanowić źródło poznania religijnego i ma charakter naturalny. Obok symboli naturalnych (np. symbol światła, wody itp.) występują także symbole czysto umowne (np. symbol ryby). W jednym, jak i drugim wypadku musi jednak istnieć pewna określona analogia między symbolem a rzeczą symbolizowaną. Analogia ta zresztą może tkwić nie tyle w samych rzeczach, ile w pojęciach, które się z nimi łączą, np. pojęcie wysokości jako symbol bóstwa¹⁵. Symbol więc to rzecz, znak, a także słowo informujące nas w sposób analogiczny o świecie niewidzialnym, nadprzyrodzonym.

Symbolem jest oczywiście także samo miejsce, gdyż oznacza szczególną obecność Boga, a równocześnie wyraża oddanie Mu całego terytorium grupy. Obecność Boga symbolizuje także wiele przedmiotów w ośrodku (tron, namiot, budynek przykryty kopułą gwiazdzystego nieba, sposób oświetlenia itp.). Lokalne i regionalne elementy w urządzeniu ośrodka symbolizują oddanie się grupy. Ponadto wszystkie niemal przedmioty kultowe zarówno przez swoją przydatność jak i kształt artystyczny nabierają charakteru symbolów.

Wiele też rzeczy, które utraciwszy swój użytkowy charakter stały się zabytkami, zaczyna spełniać rolę symbolów i w takim znaczeniu jest ich obecność w ośrodku odczytywana. Ich symboliczna wymowa staje się niekiedy w ośrodku tak wielka, iż pomimo utraty swej użyteczności — zmiany na niemal całkowicie antyfunkcjonalne — są jednak dalej naśladowane i stają się wzorem dla nowych urządzeń. Stały się zatem samodzielными symbolami, choć początkowo stanowiły tylko przedmioty użytkowe. Ten zespół rzeczy i symboli stanowi niezbędny element składowy

¹⁴ E. Bevan, *Symbolism and Belief*, London 1957, s. 15.

¹⁵ *Ibid.*, s. 28.

każdego ośrodka, gdyż warunkują one jego oddziaływanie i funkcjonowanie. Działa tu jednak powszechne prawo nadmiaru. Nadmiar urządzeń, ich nadmierna wystawność, przesadna symbolika, występująca jako ogromna ilość ozdób, czyni te wszystkie urządzenia mało czytelnymi albo wprost zaciera ich znaczenie, prowadzi do zagubienia zasadniczych myśli przewodnich, nie pozwala poza wielością, bogactwem i przepychem dostrzec obecności Bożej. Wierni przychodzą do ośrodka, ażeby przy jego pomocy łatwiej odnaleźć Boga; nadmiar stwarza niebezpieczeństwo, że się w nim zagubią.

Z treściowego punktu widzenia ośrodek implikuje odniesienie do systemu religijnego, w którego ramach istnieje. Samo miejsce może oczywiście przekraczać swym zasięgiem granice jednej religii zarówno w sensie historycznym (jeżeli np. w miejscu ośrodków dawnej religii powstały ośrodki kultu nowej wiary¹⁶) bądź w sensie religijno-społecznym, kiedy to samo miejsce stanowi ośrodek religijny dla różnych wyznań, a nawet religii (np. chrześcijaństwo i islam).

W ramach jednak określonego systemu religijnego ośrodki religijne już to mogą mieć znaczenie ogólne, już to reprezentują określony typ specjalizacji kultowej. Łączy się z tym problem ideologii ośrodka, czyli zespołu treści religijnych i kulturowych, wiążących się z danym ośrodkiem w świadomości wiernych. Nie musi to oznaczać, że istnienie ośrodka kultowego sprzyja zacieśnianiu treści religijnych w świadomości wiernych, albo nawet, że sam ośrodek w swej działalności ogranicza się do przekazywania tych właśnie treści i to wyłącznie. Znaczy natomiast, że wiele ośrodków posiada określone nachylenia kultowe, a w ślad za tym i pewne zespoły treści wysuwają się w nich na pierwszy plan. Analiza treści liturgicznych i paraliturgicznych oraz wygłaszanych w ośrodku kazań i informacji z jednej strony a badanie postaw ideologicznych pielgrzymów przychodzących do ośrodka z drugiej — umożliwiłoby ustalenie zakresu tych treści oraz rodzaju postaw, jakie się w ośrodku kształtują. Pozwoliłoby to na zbadanie i ocenę oddziaływania ośrodka oraz jego funkcji w społeczności religijnej. W szczególności można by było ustalić, czy ośrodek działa w kierunku pogłębienia religijności, czy jej spłycenia, czy oddziałuje w kierunku partykularyzmu, czy uniwersalizmu religijnego, jaki jest zakres jego oddziaływania moralnego itp.

Istnieje ścisły związek między obrazem ideologii ośrodka a swojego rodzaju specyfikacją teologiczną kultu, jaki się tu odbywa. Poszczególne miejsca sakralne są bowiem niekiedy poświęcone kultowi określonych tajemnic Bożych, kultowi maryjnemu lub też kultowi określonych świętych.

¹⁶ Por. Leclercq, l. c.

Nie należy jednak mieszać tych wyspecyfikowanych form kultu z instytucją tytułów kościołów lub też patronów poszczególnych miejscowości. Instytucja tytułów kościołów ma swe społeczne uzasadnienie w sposobie myślenia ludzi społeczeństwa feudalnego, kiedy to nie uznawało się instytucji anonimowych, lecz zawsze wiązało się je z jakimiś osobami. Dlatego budowane kościoły były związane z osobami świętych, co nie oznaczało bynajmniej, że tylko ten święty albo nawet że on przede wszystkim będzie czczony w tym kościele. Także instytucja patronów miejscowości miała podobne uzasadnienie. Każda miejscowość musiała mieć swojego opiekuna, który był tu oczywiście czczony, ale nie wyłącznie, ani też nie oznaczało to jakiejś preferencji religijnej czy tym bardziej teologicznej.

Kiedy więc mówimy o teologicznej specyfikacji ośrodków kultu, to mamy na myśli taką sytuację, w której określony ośrodek kultu łączy się w świadomości wiernych z pewną formą kultu, która wedle ich przekonania jest tu stawiana na pierwszym miejscu. Nie znaczy to, że wierni ci ten właśnie kult uważają za najważniejszy, lecz że łączą go z określonym miejscem.

Można też mówić o społecznej specyfikacji ośrodków. Polega ona na tym, że poszczególne ugrupowania (narodowościowe, stanowe, zawodowe itp.) posiadają niejako własne ośrodki kultu i nie musi się to łączyć z teologiczną specyfikacją kultu.

Ten fakt specyfikacji ośrodków sprawia, że istnieje cała ich sieć i że zasięg ich wpływu nie musi się koniecznie wykluczać. Przeciwnie, uzupełniają się one wzajemnie. Przyczynia się to do wzbogacenia i upowszechnienia kultury religijnej terenu. Tym bardziej nie można mówić o jakiejś konkurencyjności poszczególnych ośrodków czy rodzajów kultu. O konkurencji można bowiem mówić tylko wtedy, gdy w grę wchodzi jakieś wartości materialne. Jeżeli więc gdziekolwiek występują przejawy konkurencji, to ich źródła należy szukać w trosce o te właśnie wartości.

Omówiliśmy materialne i ideowe elementy ośrodka nie mówiąc dotąd nic o ludziach, bez których ośrodek taki istnieć nie może. Wspominaliśmy wprawdzie, że jednym z elementów ośrodka jest audytorium, a więc wszyscy ludzie, na których ośrodek oddziałuje i których świadomość jest z nim związana. Idzie nam jednak w tej chwili o człowieka względnie o zespół osób, które nie tylko strzegą ośrodka kultu i w pewnym sensie go reprezentują, lecz także go pod pewnym względem tworzą. Nie ulega wątpliwości, że bez nich ośrodek mógłby tylko z trudnością osiągać swoje cele, a na dłuższą metę ich brak musiałby doprowadzić do jego zaniku, choć z drugiej strony nie należy nie dostrzegać, że ośrodek stanowi wartość społeczną o szerszym znaczeniu aniżeli wa-

lory osobiste i rola społeczna ludzi, którzy się wokół niego skupiają. Stąd można mówić o roli społecznej ośrodka, różnej od roli społecznej ludzi, którzy go tworzą.

Ludzi, którzy odgrywają aktywną i przywódczą rolę w ośrodku, nie należy identyfikować ze stróżami miejsca kultu ani nawet z tymi, którzy stale na tym miejscu przebywają. Aktywiści ośrodka są często rozsiani po całym terytorium, mającym swe odniesienie do ośrodka i ich także należy brać pod uwagę przy analizie zespołu ludzi działających w ośrodku. Odgrywają tu ważną rolę jako przywódcy kultu i nosiciele kultury ośrodka.

Ludzie działający w ośrodku przyczyniają się niewątpliwie do podnoszenia jego znaczenia i powiększania skuteczności jego oddziaływania, ale także sam ośrodek rozszerza możliwości ich działania i podnosi ich rangę społeczną. Dzieje się tak nie tylko dzięki materialnemu ekwiwaleńcowi ośrodka oraz łatwości współdziałania z innymi, lecz także z powodu społecznego znaczenia ośrodka, tzn. dzięki temu zespołowi społecznych ocen, korzyści i oczekiwań, jakie się w ośrodku koncentrują. Dlatego też ośrodek jest trwalszy aniżeli działalność ludzi, a nawet jest w stanie przez długi czas opierać się ich niszcycielskiemu oddziaływaniu. Dopiero kiedy w świadomości społecznej ugruntuje się przekonanie, że ośrodek z jakichkolwiek przyczyn nie jest w stanie spełnić wiązanych z nim nadziei i oczekiwań ani w dawnej chwili, ani w przyszłości, wtedy zaczyna się jego upadek.

Na ośrodek składa się więc, jak widzimy, szereg elementów i przy jego analizie strukturalnej należy je wszystkie brać pod uwagę.

2. DZIAŁALNOŚĆ OŚRODKA KULTOWEGO

Ośrodek kultu, jak cała zresztą rzeczywistość społeczna, jest jednak rzeczywistością dynamiczną. Nie jest on jedynie zestawem wymienionych elementów. Każdy z tych elementów posiada nie tylko odniesienie do pozostałych, które wraz z nim składają się na pewną całość, lecz także do zespołu działań, dzięki którym ta całość powstaje i zachowuje swoje istnienie. Analiza nasza byłaby zatem niepełna, gdybyśmy nie uwzględnili w niej dynamiki zjawiska i nie starali się ukazać w jaki sposób ośrodek kultu urzeczywistnia się przez działanie.

Tak postawione zagadnienie może być jednak rozważane w dwóch aspektach. Moglibyśmy zastanawiać się nad tym, (w jaki sposób powstaje nowy ośrodek kultu, jakie są czynniki i etapy jego kształtowania się i rozwoju, jak wzrasta lub słabnie jego wpływ, ale możemy także ograniczyć naszą analizę do zbadania aktualnej funkcji ośrodka w sto-

sunku do społeczności, w której istnieje oraz do wykrycia mechanizmu jego funkcji. I jedno i drugie zagadnienie jest interesujące dla socjologa opracowującego np. monografię ośrodka. Pierwsze z nich interesuje także historyka, który zresztą z natury rzeczy nie może się obejść bez współpracy z socjologiem. Taka analiza historyczno-socjologiczna jest ważna z tej przyczyny, że dostarcza ona interesującego materiału do rozwiązania drugiego zagadnienia. Badanie bowiem historycznych kolei rozwoju ośrodków kultu pozwala na dostrzeganie czynników, które o tych zmianach mogły zdecydować i określenie mechanizmu ich wpływu na działalność ośrodka.

Nas interesuje w tej chwili — w myśl początkowych założeń — przede wszystkim drugie zagadnienie, przy czym ograniczymy się jedynie do zasygnalizowania problematyki, jaka się w nim mieści i ukazania możliwych kierunków badań w tym zakresie.

Zwróciliśmy już uwagę na to, że tak postawione zagadnienie mieści w sobie dwa pytania szczegółowe: jedno z nich dotyczy funkcji ośrodka w grupie, na którą oddziałuje, drugie natomiast mechanizmu tej funkcji. Łączą się one zresztą ściśle ze sobą.

Kiedy pytamy o funkcję ośrodka w grupie, mamy na myśli jego oddziaływanie i wpływ na całość społeczną, sposób, w jaki ułatwia on lub utrudnia zachowanie tej całości, jej rozwój i doskonalenie oraz osiągnięcie przez nią celów, dla których całość ta istnieje, i które powinna osiągać. Ośrodek więc może oddziaływać na grupę zarówno funkcyjnie, jak i dysfunkcyjnie, bądź nawet pod pewnym względem funkcyjnie, pod innymi natomiast dysfunkcyjnie.

Naturalną i podstawową funkcją ośrodka grupowego w ogóle, a ośrodka kultu w szczególności, jest przede wszystkim jego funkcja integracyjna. Analiza funkcji integracyjnej jest o tyle trudna, że samo pojęcie integracji, jakkolwiek tak często używane, nie jest bynajmniej jasne¹⁷. Najczęściej jednak przez integrację społeczną rozumie się „taki stan społeczeństwa, w którym każda jednostka osiąga rolę odpowiadającą jej aspiracjom i wypełnia ją w sposób sprzyjający dobremu funkcjonowaniu danej społeczności”¹⁸. Mówiąc o funkcji integracyjnej ośrodka kultu mamy na myśli jego rolę w społeczności religijnej, a zatem zespół zadań i czynności, dzięki którym społeczność religijna, w której ośrodek ten działa, osiąga doskonalszy stopień integracji. Analiza funkcji integracyjnej w chrześcijańskich społecznościach religijnych jest jeszcze trudniejsza, gdyż integracja każdej z nich musi być rozważana

¹⁷ Patrz E. Pin, *L'analyse fonctionnelle des phénomènes religieux, Religion et intégration sociale* [W:] H. Carrier, E. Pin, *Essais de sociologie religieuse*, Paris 1967, s. 63 nn.

¹⁸ Ibid., s. 64.

w perspektywie całego Kościoła, w kategoriach chrześcijańskiego uniwersalizmu. Kiedy więc mówimy o roli ośrodka partykularnego, musimy ją analizować nie tylko w odniesieniu do określonej społeczności partykularnej (lokalnej, parafialnej, diecezjalnej, narodowej itp.), lecz powinniśmy także pytać o jego chrześcijański autentyzm, jego funkcję w Kościele. Każda bowiem z tych społeczności, jeżeli jest autentycznie chrześcijańska, musi być rozważana jako forma urzeczywistniania się Kościoła, a zatem jako jego integralna część. Jej zatem integracja i jej funkcjonowanie są wtedy pełne, jeśli ona sama realizuje w odpowiedni sposób swoją rolę w Kościele. Funkcjonalność więc ośrodka kultu musi być zawsze rozważana w tym dwustopniowym, względnie nawet wielostopniowym odniesieniu.

Ośrodek kultu spełnia zatem swą funkcję integracyjną, jeśli przyczynia się do tego, że wierni, którzy są z nim związani i na których oddziałuje, osiągają odpowiadającą ich aspiracjom rolę w społeczności religijnej, do której należą (parafii, diecezji, zakonu itp.), a za jej pośrednictwem w Kościele Powszechnym, krócej — jeśli wiąże ich współżycie i współdziałanie społeczności religijnej z Chrystusem i Kościołem, i jeśli przyczynia się do tego, że cała ta społeczność osiąga odpowiadającą jej rolę w Kościele Powszechnym. Jeżeliby więc ośrodek kultu utrudniał realizację któregokolwiek z tych zadań, należałoby określić jego rolę jako dysfunkcyjną.

Badania funkcji integracyjnej ośrodka można by oczywiście znacznie poszerzyć, gdybyśmy chcieli wziąć pod uwagę inne systemy odniesienia. A zatem można analizować funkcję integracyjną ośrodka w społecznościach świeckich, w społecznym systemie kulturowym (np. w rozwoju kultury regionalnej), wreszcie w systemie osobowościowym. W tym ostatnim ujęciu można by badać, czy i jaki wpływ wywiera działalność ośrodka na moralną, psychologiczną bądź kulturową integrację osobowości. Badania takie nastrożają rzecz jasna bardzo poważnych trudności metodologicznych (problem wyznaczników i imputacji), ale dopiero uwzględnienie tych wszystkich aspektów zagadnienia dałoby nam pełny obraz ośrodka.

Mechanizm funkcji integracyjnej ośrodka wydaje się na pozór dość prosty i nie wymagający głębszej analizy. Nie tylko bowiem jako miejsce aktów kultu zbiorowego koncentruje on świadomość wiernych, która dzięki niemu może się niejako zahaczyć o elementy rzeczowe, symbolizujące treści religijne i kształtujące postawy, lecz także społeczność religijna uzyskuje tu swoją bezpośrednią widzialność, jako masa konkretna. Tu bowiem dokonują się klasyczne czynności wspólnogrupowe o charakterze manifestacyjnym. Jest to jednak pierwsza zewnętrzna

warstwa, pod którą dostrzegamy głębsze procesy integracyjne, bądź też dezintegracyjne.

Istotnym elementem mechanizmu tych procesów jest wszystko to, co określiliśmy ogólnym mianem ideologii ośrodka. Jest to zespół treści i oddziaływań kulturowych, kształtujących postawy wiernych. Działalność bowiem kultowa ośrodka łączy się zawsze z kształtowaniem postaw, a zatem z przekazywaniem określonego zespołu wartości intelektualnych, moralnych i religijnospołecznych. Wartości te mogą kształtować postawy uniwersalistyczne bądź też partykularystyczne. Zależy to nie od tego, czy wierni są faktycznie wiązani z ośrodkiem partykularnym, lecz przede wszystkim od tego, czy sam ten ośrodek (znowu w wypadku chrześcijańskim) reprezentuje jakąś pełnię wartości chrześcijańskich i jest skierowany ku Centrum, którym jest Chrystus Mistyczny, czy też jest partykularny nie tylko w sensie socjologicznym lecz także ideologicznym. Wynika z tego, że nie sama liczba ośrodków czy nawet ich pełna specjalizacja (w sensie wyżej omówionym) i krzyżowanie się ich wpływów na określonym terenie, lecz przede wszystkim ich wewnętrzna struktura ideologiczna i sposób ich oddziaływania może stwarzać niebezpieczeństwo dezintegracji. Sama ich wielość i wzajemne dopełnianie się może natomiast stanowić pozytywny element w procesie integracyjnym.

Analiza mechanizmu funkcji integracyjnej ośrodka musi zatem obejmować nie tylko wykonywane tu czynności kultowe oraz łączące się z nimi czynności nauczania od ich strony formalnej, lecz powinna także sięgać do ich treści oraz wiązać się z badaniem postaw tych, którzy czynności te wykonują (organizatorów i przewodników kultu, kaznodziejów i katechetów, a wreszcie wszystkich jego uczestników). W pewnych wypadkach winna ona sięgnąć także do pozakultowych czynności społecznych o motywacji religijnej (np. czynności charytatywnych, kolportażowych itp.), wykonywanych w samym ośrodku lub pod jego wpływem. Ośrodek bowiem w całej swej działalności może się tak zacieśnić pod względem form kultu, przekazywanych treści, sugerowanych motywów, kierowanych postaw, że przestaje już w odbiorze wiernych reprezentować cały Kościół i choć mu się w niczym nie przeciwstawia, nie spełnia jednak funkcji integracyjnej w Kościele.

Zatrzymaliśmy się nieco dłużej nad funkcją integracyjną ośrodków kultu z tego względu, że poprzez te właśnie ośrodki, przez ich sieć terytorialną i ich różnorodną strukturę Kościół urzeczywistnia się społecznie, zaznacza swą obecność w życiu codziennym ludzi. One wiążą świadomość wiernych z Kościołem, a zatem stają się niezmiernie ważnym czynnikiem religijnej integracji społecznej; kształtują również religijną integrację osobowościową wiernych. Nie znaczy to jednak, że całość spo-

łecznej roli ośrodków kultu ogranicza się do ich funkcji integracyjnej. Jeślibyśmy chcieli, jak to czynią niektórzy¹⁹, społeczny układ funkcjonalny pojmować w pewnej analogii do funkcjonalnego układu organizmu biologicznego, powinniśmy naszą analizą objąć jeszcze dalsze funkcje układu: funkcję zachowawczą oraz funkcję dostosowania i rozwoju.

Zachowawcza funkcja ośrodka kultu wynika nie tylko z jego instytucjonalnego charakteru, lecz także z jego szczególnej specyfiki, na którą składają się często stałość miejsca oraz przedmiotów kultu, a także fakt, że ideologia ośrodka kultu tylko z bardzo wielką trudnością może być modyfikowana. Wynika to z jednej strony z niezmienności środowiska materialnego, z drugiej natomiast z faktu zakorzenienia ideologii ośrodka w świadomości wiernych, z którym to faktem wszyscy przekazicieli tej ideologii muszą się liczyć. Fakt ten decyduje zresztą o odbiorze przekazywanych treści i wartości. Audytorium ośrodka jest skłonne przyjąć tu tylko te treści i wartości, które w jego świadomości wiążą się z charakterem ośrodka, a przynajmniej są z nim niesprzeczne, i uczestniczyć przede wszystkim w takich aktach kultu, które dokonywały się tradycyjnie w ośrodku. Przykładem mogą służyć miejsca pielgrzymkowe, w których pielgrzymi sami, pod kierownictwem własnych przewodników, według własnych tradycyjnych formuł odprawiają Drogę krzyżową, odmawiają różaniec itp. Widać z tego, że obok mechanizmów konserwacyjnych, właściwych każdej instytucji społecznej, działają tu jeszcze pewne czynniki dodatkowe. Powodują one, że starodawność przedmiotów i form kultu, odbywającego się w danym miejscu, staje się dodatkową jego wartością, podstawą szczególnej atrakcyjności ośrodka, tak iż może być zaliczona do jego elementów strukturalnych. W wielu wypadkach decyduje to o społecznej, a nawet religijnej randze ośrodka. Znowu można jako przykład wymienić sanktuaria, o których randze decyduje między innymi moment starodawności kultu.

Nasuwa się pytanie, czy ten konserwatywny charakter ośrodków kultu może w pewnych wypadkach działać dysfunkcyjnie w stosunku do całości systemu religijnego. Ujmując rzecz prościej sformułujmy pytanie nieco ogólniej: czy konserwatyzm kultu nie może spowodować tego, że odstręczy to ludzi nie tylko od udziału w nim, lecz także do samej religii? W takim wypadku zachowawczość działałaby w kierunku przeciwnym zachowaniu systemu, konkretnie byłaby skierowana przeciw Kościołowi. Zmiany liturgiczne, jakich jesteśmy świadkami w ostatnich latach i których potrzeba została uznana za niewątpliwą, przesądzają

¹⁹ Patrz R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe Ill. 1957, s. 21 nn.; por. także P. Tufari, *L'analisi funzionale in sociologia religiosa*, „Sociologia Religiosa” 5—6, 1960, 11 nn.

ogólną odpowiedź na owo pytanie, ale to nie wyklucza potrzeby analizy tego zagadnienia w skali poszczególnych ośrodków i form kultu.

Funkcje przystosowania i rozwoju są w ujęciu teoretycznym, w stosunku do całości systemu zupełnie odrębne, ale mechanizm obu tych funkcji jest zbliżony, zespół czynności, dzięki któremu są one realizowane stanowi pewną całość. Przede wszystkim jest tu wspólny przedmiot działania, jakim są ludzie, tworzący kulturę ośrodka. Mówimy tu o kulturze zarówno w znaczeniu procesu, jak i wytworu, zarówno w znaczeniu wzorów ludzkich zachowań się jak i wyników ich działania²⁰. Otóż w ramach ogólnego religijnego i społecznego systemu kulturowego ośrodek wytwarza własną subkulturę, dzięki której uzyskuje on umiejscowienie w czasie i przestrzeni. Jest to swojego rodzaju konkretyzacja udziału ludzi związanych z ośrodkiem w ogólnej kulturze religijnej, narodowej i regionalnej. Dzięki tej konkretyzacji kulturowej, system religijny dostosowuje się do warunków środowiska, staje się w nim rzeczywistością społeczną, może istnieć i rozwijać się.

Przez tę właśnie kulturotwórczą działalność może istnieć i rozwijać się sam ośrodek; ona bowiem jest jego życiem. Ośrodek kultu nie jest tylko miejscem, w którym przekazuje się pewne wartości, jest on miejscem współdziałania ludzi. Współdziałanie to dokonuje się w ramach i na tle pewnych szerszych systemów kulturowych, ale w jego wyniku powstaje pewna nowa rzeczywistość społeczna, swoisty system kulturowy. Dopiero analiza tego systemu i mechanizmu jego powstawania pozwala zrozumieć funkcje akomodacyjne i rozwojowe ośrodka.

Analiza taka powinna by objąć przede wszystkim wzory zachowań się zarówno kultowych (praktyki i sposób ich wykonywania) jak i społecznomoralnych z uwzględnieniem ich motywacji oraz preferencji (np. co ważniejsze: Msza św., czy Droga krzyżowa). Należy przy tym odróżnić wzory zachowań lansowane przez ośrodek i faktycznie wykonywane. Dalszym przedmiotem analizy winny być wytwory kultury zarówno artystycznej jak i intelektualnej, ich pochodzenie oraz ich odbiór w świadomości społecznej. Najdoskonalsze nawet wytwory religijnej kultury artystycznej czy teologicznej, które nie mogłyby być odebrane przez uczestników kultu, albo byłyby odbierane błędnie, nie przyczyniałyby się bynajmniej do rozwoju religijności, ale przeciwnie, mogłyby go hamować. Dostosowanie staje się więc warunkiem rozwoju, a nawet samego zachowania systemu, jego brak może spowodować upadek religijności, albo jej zafałszowanie. W najlepszym razie brak dostosowania może zahamować rozwój samego ośrodka i w konsekwencji doprowadzić do jego upadku, ale nie zawsze tak musi być, gdyż silne,

²⁰ Por. A. Kłoskowska, *Kultura masowa*, Warszawa 1964, s. 23 nn. i 40 nn.; także R. König, *Soziologie*, Frankfurt a. M. 1958, s. 151 nn.

podbudowane tradycją zakorzenienie ośrodka w danym terenie społecznym stwarza niebezpieczeństwo, że bardziej i wcześniej zagrozi on Kościołowi na danym terenie, aniżeli sobie samemu.

*

Rozważania te nasuwają wniosek o praktycznym znaczeniu badań nad społecznymi ośrodkami kultu religijnego. Nie było ich zadaniem ukazywać krok po kroku duszpasterskich korzyści takich badań. Nie mieliśmy tym bardziej zamiaru wprowadzania do nich nasuwających się raz po raz aplikacji praktycznych, które już przy czytaniu tych ogólnych uwag mogły się łatwo narzucić. Chodziło nam jedynie o ukazanie zasadniczych kierunków badań i skonstruowanie ich podstawowych modeli: strukturalnego, historycznego i funkcjonalnego. Modele te nie są w takim stopniu odrębne, ażeby jeden nie domagał się drugiego, jako swego warunku bądź dopełnienia. Czytelnik mógł łatwo dostrzec, że dopiero wszystkie te ujęcia dają nam pełny obraz badanej rzeczywistości. Zwracamy wreszcie uwagę na to, że w artykule zarysowano jedynie ogólne konstrukcje metodologiczne. W ramach tych konstrukcji jest możliwe i konieczne stosowanie znanych w naukach społecznych metod i technik badawczych.

LES CENTRES SOCIOLOGIQUES DU CULTE RELIGIEUX (essai d'une théorie)

L'auteur aborde la question des centres du culte religieux, qui ne fut pas analysée jusqu'à présent dans la sociologie de la religion dans son aspect théorique, en cherchant à formuler leur théorie générale. Par théorie il comprend ici un ensemble de modèles généraux d'investigation. Il construit notamment trois modèles de cette sorte: le modèle structural, le modèle historique et le modèle fonctionnel. Il ne s'intéresse cependant plus particulièrement qu'au premier et au dernier, c'est-à-dire aux modèles par excellence sociologiques.

Parmi les éléments structuraux du centre, il distingue d'abord le lieu saint qu'il considère relativement au territoire et à l'auditoire, et il indique le rôle multiforme de son invariabilité dans les différentes religions. En particulier dans le christianisme, le culte eucharistique a décidé de la réduction de l'importance de cet élément, bien qu'il ne l'a pas entièrement aboli. D'autres éléments structuraux du centre du culte ce sont ses moyens matériels et idéologiques (les choses, les symboles, l'idéologie du centre ou des ensembles des contenus doctrinaux). Un troisième groupe d'éléments est constitué par différentes sortes de personnes liées au centre. Les rapports entre ces deux derniers groupes d'éléments constitutifs décident de la spécification du centre, et il peut être question aussi bien de sa spécification théologique (suivant l'idéologie) que de sa spécification sociologique (suivant l'influence sociale exercée par le centre). La spécification des centres justifie l'existence de leur réseau, dont les champs de rayonnement se croisent.

Après avoir indiqué et souligné leur importance pour les recherches historiques relatives aux centres du culte, à leur développement et leur disparition, l'auteur passe à la caractérisation du modèle fonctionnel du centre du culte. Il analyse quatre fonctions essentielles du centre dans le cadre du système social religieux, en soulignant que dans le christianisme un tel système doit avoir toujours une relation directe ou indirecte à l'Église universelle. Car toute communauté religieuse doit être considérée ici comme une partie intégrante de l'Église, en tenant compte de sa relation à sa Tête: le Christ mystique. L'auteur indique au surplus la possibilité et les orientations d'une analyse du mécanisme de ces quatre fonctions fondamentales, à savoir de la fonction intégrante à laquelle l'auteur consacre le plus d'attention, de la fonction conservatrice, de la fonction d'adaptation et enfin de la fonction de développement. Il note en même temps qu'en relation avec ces mécanismes fonctionnels, c'est-à-dire a des ensembles d'activités par le moyen desquelles une fonction donnée est accomplie, et la manière dont elles sont accomplies, le centre peut, dans un système religieux défini, agir soit d'une manière fonctionnelle, soit d'une manière disfonctionnelle.

Dans la conclusion, l'auteur avertit le lecteur de la portée pastorale de cette sorte des recherches, chose qui selon son opinion n'exige pas d'explications plus étendues.