

Daniel Olszewski

Badania nad religijnością Europy Zachodniej XIX wieku

Kieleckie Studia Teologiczne 3, 97-106

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Daniel Olszewski – Kielce

BADANIA NAD RELIGIJNOŚCIĄ EUROPY ZACHODNIEJ XIX WIEKU

W 1931 roku paryski profesor w l'Ecole Pratique des Hautes Etudes opublikował swój programowy artykuł pod znamienym tytułem: *Statystyka i historia religijna. O szczegółowe badania i historyczne wyjaśnienie stanu katolicyzmu w różnych regionach Francji*¹. W przeciwieństwie do tradycyjnej historii doktryn, instytucji czy wielkich osobistości chciał Le Bras badać ogół wierzących – lud chrześcijański, jego udział w kulcie, jego życie religijne, stosunek wiernych do norm moralnych i przepisów kanonicznych. Paryski profesor opracował program kompleksowych studiów historii religijnej, nawiązując w swoim programie badawczym do socjologii pojmowanej w duchu francuskiej szkoły socjologicznej, ukształtowanej na początku XX wieku. Gabriel Le Bras stworzył nową historyczną szkołę badań nad religijnością. Szkoła Le Brasa, zmieniła charakter badań historycznych, najpierw we Francji, a później w innych krajach zachodnich².

Nawiązując do inspiracji badawczych Gabriela Le Brasa, podjęto badania nad geografiami historyczną Kościołów. Skupiono się na zewnętrznych aspektach życia religijnego, przede wszystkim więc na praktykach religijnych. Przeprowadzono szereg studiów dotyczących praktyk religijnych w różnych regionach geograficznych, diecezjach i parafiach, w różnych środowiskach społecznych i zawodowych, wielkomiejskich, wiejskich, małomiasteczkowych.

¹ G. Le Bras, *Statistiques et histoire religieuse, pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses regions de France*, „Revue d'Histoire de l'Eglise de France”, 17, 1931, s. 425–449; artykuł został ponownie opublikowany w późniejszym podstawowym dziele G. Le Brasa, *Etudes de sociologie religieuse*, Paris 1955, t. 1.

² Por. J. Kłoczowski, *Gabriel Le Bras – wielki uczyony i humanista (1891–1970)*, w: tenże, *Chrześcijaństwo i historia. Wokół nurtów reformy chrześcijańskiej VIII–XX w.*, Kraków 1990, s. 31–43; J. Majka, *Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Brasa a socjologia duszpasterska*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 3, 1960, z. 1, s. 91–108.

Na uwagę zasługują z tego punktu widzenia „materiały” zgromadzone przez Fernanda Boularda (zm. 1977 r.), zawierające szczegółowe statystyki dotyczące spowiedzi i komunii wielkanocnej oraz uczestniczenia we mszy niedzielnej dla terenu całej Francji XIX i pierwszej połowy XX wieku. Autor opracował je na podstawie sprawozdań sporządzanych przez proboszczów z okazji wizytacji biskupich. Dołączył do tych szczegółowych danych statystycznych liczne tabele, kartogramy i zbiorcze wykazy³.

Rozwój badań nad praktykami religijnymi doprowadził do ustalenia regionów kulturalnych i społecznych zróżnicowanych pod względem żywotności religijnej. Wokół regionalizacji rozwinęła się dyskusja naukowa. W czasie toczących się polemik położono szczególny akcent na regiony miejskie i przemysłowe, w których nastąpił zanik praktyk religijnych, będący przejawem dechrystianizacji występującej w krajach Europy Zachodniej⁴.

Zagadnienie dechrystianizacji stanowi odrębny nurt badań społeczno-historycznych. We współczesnej nauce historycznej utrzymuje się teza, że początki dziewiętnastowiecznego procesu dechrystianizacji związane były ściśle z przemianami społeczno-politycznymi, jakie towarzyszyły rewolucji francuskiej. Wydarzenia rewolucyjne uruchomiły mechanizmy społeczne, które funkcjonowały nadal po zakończeniu rewolucji, przyczyniając się do postępów dechrystianizacji społeczeństwa francuskiego i innych krajów europejskich. Po rewolucji zarysował się na terenie Francji kryzys powołań kapłańskich, co spowodowało zmniejszanie się systematyczne liczby duchowieństwa i wzrost liczebny księży będących w podeszłym już wieku⁵.

Kryzys powołań kapłańskich był tylko jednym z przejawów dechrystianizacji. Dotychczasowe badania wykazały całą złożoność i wieloaspektowość dechrystianizacji. Przejawia się ona na zewnątrz w zaniku praktyk religijnych. Widoczne to jest zwłaszcza w środowiskach przemysłowych i miejskich. De-

³ Por. F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris 1966; tenże, *Aspects de la pratique religieuse en France de 1802 à 1939*, „Revue d’Histoire de l’Eglise de France”, 59, 1973, nr 163, s. 269–311; F. Boulard, Y.-M. Hilaire, *Matériaux pour l’histoire religieuse du peuple français*, Paris, t. 1, 1982, t. 2–3, 1987; por. F.-A. Isambert, J.-P. Terrenoire, *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France d’après les enquêtes diocésaines et urbaines suscitées et rassemblées par Fernand Boulard*, Paris 1980; Y.-M. Hilaire, *Les matériaux Boulard: bilan à mi-parcours*, w: *L’observations quantitative du fait religieux*, Lille 1992, s. 35–40.

⁴ Por. F. Boulard, J. Rémy, *Pratique religieuse urbaine et regions culturelles*, Paris 1968; Rezultaty dyskusji przedstawiają: E. Poulat, *Catholicisme urbain et pratique religieuse*, „Archives de Sociologie des Religions”, 1970, nr 29, s. 97–116; F. Boulard, J. Rémy, *Villes et regions culturelles. Aquis et debat*, tamże, s. 117–137.

⁵ Por. G. Cholvy, Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. 1, 1800–1880, Toulouse 1990, s. 14 (po 1814 roku 42% francuskich księży liczyło więcej niż 60 lat).

chrystianizacja ma jednakże swoje głębsze uwarunkowania, stanowi mianowicie rezultat przemian, jakie dokonywały się w sferze świadomości i postaw społeczno-religijnych, które doprowadziły do wzrastającej obojętności dla spraw religii i Kościoła. Badania wykazały istnienie ścisłego związku między wzrostem obojętności religijnej a zapóźnieniem w rozwoju struktur kościelnych (zwłaszcza sieci parafialnej), które nie nadążały za dynamiką demograficzną i społeczną środowiska przemysłowego. Doprowadziło to w efekcie do wytworzenia się w XIX wieku wielkich centrów przemysłowych i wielkich aglomeracji miejskich, które pozostawały poza zasięgiem struktur kościelnych i duszpasterskiej działalności Kościoła. Te właśnie środowiska zostały objęte w pierwszym rzędzie procesem dechrystianizacji. Z tej też racji współczesna nauka zachodnioeuropejska podkreśla przyczynowy związek między postępem dechrystianizacji a procesami industrializacji i urbanizacji społeczeństw Zachodniej Europy. Stwierdza się w badaniach kryzys tradycyjnego modelu religijności w wielkoprzemysłowym środowisku robotniczym. Odejście robotników od religii, które na Zachodzie uzyskało poważne rozmiary, stało się przedmiotem studiów prowadzonych przez wielu specjalistów⁶.

W prowadzonych badaniach podkreśla się, że kryzys religijny, którego wyrazem jest dechrystianizacja, łączy się ściśle ze stanem chrystianizacji oraz z modelem życia chrześcijańskiego, odziedziczonym po poprzednich epokach historycznych. Powstaje zatem podstawowy problem metodologiczny: dechrystianizacja musi być analizowana łącznie z chrystianizacją społeczeństw europejskich. To z kolei skłania do sformułowania następujących pytań: Czy rzeczywiście pewne kraje lub środowiska społeczne zostały w przeszłości dogłębnie objęte ewangelizacją? Czy dechrystianizacja jest czymś więcej niż kryzysem określonego modelu chrześcijaństwa? Czy stanowi ona zakwestionowanie konformizmu religijnego wypracowanego w okresie trydenckim? Czy jego zakwestionowanie oznacza odejście od religii, czy też poszukiwanie nowych jej form bardziej dostosowanych do mentalności nowoczesnego społeczeństwa? Te i tym podobne problemy stanowią ciągle przedmiot dyskusji historycznych⁷.

⁶ Por. H. McLeod, *The Dechristianisation of the Working Class in Western Europe (1850–1900)*, „Social Compass”, 27, 1980, nr 2–3, s. 191–214 (autor przedstawia rozwój badań).

⁷ Por. R. Rémond, *Dechrystianizacja. Aktualny stan zagadnienia*, tł. H. Zawadzka, w: *Ludzie – wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*, red. B. Cywiński, Warszawa 1966, s. 193–201 (przedruk w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 1983, s. 314–319); J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVII i XVIII w.*, t. 2, *Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, tł. P. Kłoczowski, Warszawa 1986, s. 259–299 (rozdz. 5, *Czy chrystianizacja?*); tenże, *O chrystianizacji i dechrystianizacji*, tł. A. Turwiczowa, „Znak”, 266–267, 1976, nr 8–9, s. 1135–1147.

W związku z rozwojem dechrystianizacji powstaje problem motywacji praktyk religijnych; decyduje to bowiem o odporności życia religijnego w konfrontacji z nowoczesnym społeczeństwem przemysłowym i technicznym. W historycznych badaniach nad religijnością rozróżnia się motywacje pierwotne i wtórne. Do pierwotnych należą: kosmologiczna i biologiczna, wiecznego zbawienia oraz mistyczna, zaś do wtórnych zalicza się motywację kulturowo-spontaniczną, społeczno-kulturową (narodową) oraz społeczno-religijną (eklezyjalną).

Motywacja kosmologiczna i biologiczna rozwinęła się w tradycyjnych społeczeństwach typu rolniczego, gdzie religia przenika się z elementami zabo-bonno-magicznymi. Ludzie kierujący się taką motywacją nie wnikają w wewnętrzny sens rytów religijnych, uważają, że skuteczność jest zapewniona przez samo wykonanie czynności religijnej. Przejście od społeczeństwa rolniczego do przemysłowego i technicznego stanowi zagrożenie dla tego rodzaju motywacji. Bardziej odporna na przemiany nowoczesnego społeczeństwa jest motywacja wiecznego zbawienia; ma ona jednak charakter negatywny, sprowadza się bowiem do lęku przed grzechem i piekłem, a nie zwraca uwagi na miłość Boga i przemianę duchową człowieka. Najgłębsza jest motywacja mistyczna. Prowadzi do wytworzenia się więzi religijnej, która jest silniejsza niż inne więzi społeczne (rodzinne, ekonomiczne czy polityczne). Pozostaje ona najbardziej odporna na zjawisko dechrystianizacji. Wymienione trzy typy motywacji mogą się wzajemnie przenikać; od tego, która z nich przeważa, zależy przetrwanie religii w procesie przejścia od cywilizacji rolniczej do nowoczesnej cywilizacji przemysłowej i technicznej.

Do motywacji wtórnych należą te, które posiadają określoną bazę społeczną. Zależnie od rodzaju grupy społecznej, której jednostka podlega, motywacja praktyk religijnych może mieć różne formy. Motywacja kulturowo-spontaniczna łączy się z tradycyjną społecznością lokalną (wieś, ród, plemię), występuje w większości społeczeństw przedprzemysłowych. Religia i praktyki religijne stanowią w tym przypadku jeden z elementów lokalnej kultury i obyczaju – obowiązki religijne są przejawem konformizmu społecznego. Ten rodzaj motywacji ma szanse przetrwania tak długo, jak długo nie ulegnie zmianie lokalna kultura i lokalne środowisko. Taka motywacja okazuje się niewystarczająca w procesie przejścia od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego. Motywacja społeczno-kulturowa (narodowa) zakłada również podporządkowanie się tradycjom społecznym, jednak nie tylko lokalnym, lecz ogólnonarodowym. Religia stanowi w tym przypadku wartość narodową, czynnik integrujący narodową wspólnotę; praktyki religijne gwarantują świadomość i tożsamość narodową. Taka motywacja ma duże szanse przetrwania w nowoczesnym społeczeństwie.

Odmienny charakter ma motywacja społeczno-religijna (eklezyjalna). Wypływa ona z poczucia przynależności do uniwersalnej społeczności religijnej – do Kościoła powszechnego. Kierujący się nią ludzie spełniają praktyki religijne

nie dlatego, że domaga się tego tradycja lokalna, regionalna czy narodowa, lecz przede wszystkim dzięki własnym przekonaniom i ugruntowanej indywidualnej więzi religijnej. Są to katolicy, którzy mają znajomość prawd wiary, zasad religii obowiązujących we wspólnocie Kościoła. Rozumieją oni teologiczny sens praktyk religijnych i żyją duchem Ewangelii. Motywacja eklezjalna budzi największe nadzieje na przyszłość, zdolna jest do zachowania religii w zmieniających się warunkach społecznych, może przetrwać we wszystkich cywilizacjach, okazuje się najbardziej odporna na proces dechrystianizacji. Może ona występować łącznie z innymi motywacjami wtórnymi, wypływającymi z przynależności do społeczności lokalnej, do parafii, małych grup religijnych czy też do społeczności narodowej⁸.

Wyodrębnioną orientację badawczą stanowią we współczesnej historii badania nad religijnością ludową. Pomijamy zawile dyskusje dotyczące samego pojęcia ludowej religijności. Przyjmuje się w zachodnich badaniach historycznych, że jest to religijność przeżywana przez największą liczbę wierzących, przez wiernych, którzy tworzą ogół społeczności kościelnej. Nie można jej wiązać wyłącznie z ludowymi warstwami społecznymi. Podkreślić trzeba interdyscyplinarny charakter badań nad religijnością ludową. Stanowi ona przedmiot żywych zainteresowań nie tylko historyków, ale również etnografów, socjologów, liturgistów i teologów. Jest ona badana z punktu widzenia folkloru, praktyk religijnych, mentalności, wierzeń religijnych, programów pastoralnych, antagonizmów społecznych, socjologicznej stratyfikacji⁹.

W miarę postępu studiów historycznych nad ludową religijnością jej obraz staje się coraz bardziej zróżnicowany, zależnie od tego, jakie analizuje się źródła i jakie regiony zostają objęte badaniami. Francuscy historycy, Yves-Marie Hilaire i Raphaël Faucon, wskazują na ścisły związek religii ludowej ze środowiskiem wiejskim, z rytualistyką agrarną, z rytmem życia codziennego społeczności wiejskiej. Tymczasem badania Nadine Josette Chaline przeprowadzone w Normandii, wykazują, że w XIX wieku religia ludowa była głęboko zakorzeniona zarówno na wsiach, jak i w miastach. Włoski historyk Gabriel

⁸ Z ważniejszych prac analizujących motywacje religijne: E. Pin, *La religion et le passage d'une civilisation pré-industrielle à une civilisation industrielle*, „Rivista Internazionale delle Scienze Economiche e Commerciali”, 10, 1963, s. 405–424; tenże, *Pobudki religijne a przejście ku społeczeństwu technicznemu*, w: *Ludzie – wiara – Kościół...*, dz. cyt., s. 175–192 (przedruk w: *Socjologia religii...*, dz. cyt., s. 217–227); W. Piwowarski, *Praktyki religijne jako przejaw więzi z Kościołem*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 561–569.

⁹ Dyskusje dotyczące pojęcia religijności ludowej przedstawia W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, w: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowarski, Wrocław 1983, s. 5–19; zachodnioeuropejskie badania nad religijnością ludową omawia D. Olszewski, *Stan i perspektywy badań nad religijnością XIX i początku XX wieku*, „Nasza Przeszłość”, 59, 1983, s. 28–39.

De Rosa w swoich badaniach nad religijnością południowych Włoch stwierdza istnienie elementów magicznych i zabobonnych – charakterystycznych dla religijności ludowej – we wszystkich warstwach społeczno-zawodowych: u dziennikarzy, farmerów, właścicieli ziemskich, baronów, a także wśród duchowieństwa¹⁰.

Interesujące rezultaty badań przedstawił francuski historyk Gérard Cholvy, profesor uniwersytetu w Montpellier. Zwrócił on uwagę na dziewiętnastowieczne źródła dotychczas nie wykorzystane przez historyków: biografie, pamiątniki, powieści obyczajowe, dzienniki osobiste (często pozostające w rękopisach), które wywodzą się z kultury ludowej. Analiza tych tekstów źródłowych pozwoliła francuskiemu autorowi sformułować tezę o „interioryzacji” chrystianizmu ludowego. Podkreśla on takie ewangeliczne aspekty religijności ludowej, jak: pracowitość, uczciwość, ofiarność, odwaga wobec cierpienia i śmierci, kult męczenników, wolność od przywiązania do dóbr materialnych. Wymienione aspekty ludowej kultury religijnej dalekie są od zabobonu tak chętnie podkreślanego przez autorów lekceważących wiarę ludu. Autor wyraża przekonanie, że poddanie pogłębionej analizie tego typu źródeł zdolne jest ukazać religijność ludową w nowym świetle. Te propozycje badawcze francuskiego historyka zasługują na szczególną uwagę¹¹.

Wyniki badań francuskich (G. Cholvy, Y.-M. Hilaire) wskazują na ścisłe związki w XIX wieku między religijnością ludową a prądem ultramontańskim. Ultramontanizm wypracował formy pobożności, w której szczególny nacisk był położony na pielgrzymki, kult świętych, pobożność maryjną i eucharystyczną. We francuskiej historiografii religijnej sformułowano tezę, że po wieku oświecenia nastąpił w Europie okres katolicyzmu ultramontańskiego, który utrwalił się w XIX wieku. Profesor Hilaire stwierdza, że najkorzystniejsze dla rozwoju ultramontańskiej pobożności były lata 1840–1870. Zdecydował o tym fakt, że romantyzm ułatwił lepsze zrozumienie kultury ludowej, a duszpasterstwo trafniej odpowiadało na potrzeby duchowe szerokich kręgów ludu. Wprawdzie poczynając od lat osiemdziesiątych XIX wieku ludowa kultura chrześcijańska przeżywała poważny kryzys, ale w końcu stulecia nastąpił nawrót do praktyk religijnych, ultramontańska religijność ponownie umacniała swoją pozycję i przetrwała w następnych latach¹².

¹⁰ Por. Y.-M. Hilaire, R. Faucon, *L’Eglise dans le monde rural*, „Recherche Sociale”, 1971 (juil. – oct.), s. 3–31 (artykuł dotyczy XIX i pierwszej połowy XX w.); N. J. Chaline, *La religion populaire en Normandie au XIX^e siècle*, w: *La religion populaire, Paris 17–19 octobre 1977. Colloques internationaux Centre National de la Recherche Scientifique*, nr 576, Paris 1979, s. 171–178; G. De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari-Laterza 1978.

¹¹ Por. G. Cholvy, „Religion populaire” et interiorisation du christianisme: les pesanteurs de l’historiographie (XIX^e–XX^e siècle), w: *La religion populaire, Paris 17–19 octobre 1977. Colloques internationaux...*, dz. cyt., s. 179–184.

¹² Por. G. Cholvy, *Piété ultramontaine et sentiment religieux dans le peuple de l’Hérault au XIX^e siècle*, w: *La piété populaire de 1610 à nos jours. Actes du 99^e*

Historycy Kościoła starają się odpowiedzieć na pytanie: W jakim stopniu religijność ludowa przetrwała gwałtowne przemiany społeczne i kulturalne epoki najnowszej – jej konfrontację z najnowszą cywilizacją techniczną? W związku z tym pytaniem należy zauważyć, że badania nad religijnością ludową prowadzone są zarówno w krajach rozwijających się, jak i w krajach rozwiniętych, które przeszły już etap przemian związanych z intensywną industrializacją (we Francji, Niemczech, Włoszech). W dawniejszych badaniach prowadzonych w krajach zachodnich religijność ludowa była lekceważona i traktowana jako relikwyt przeszłości. Ostatnio odkrywa się w niej pozytywne wartości duchowe i kulturowe. Badania historyczne ostatnich dziesięcioleci wykazują, że religia ludowa – mimo przeżywanych kryzysów – jest trwałym dorobkiem europejskiej kultury i pozostaje stałą wartością chrześcijaństwa w Europie od średniowiecza po czasy najnowsze¹³.

Z powyższych analiz wynika, że najnowsze badania historyczne dotyczące religii i Kościoła nie ograniczają się do rejestrowania faktów, do prezentowania wielkich osobistości czy struktur organizacyjnych Kościoła. Nie sprowadzają się też do opisu zewnętrznych aspektów życia religijnego, rytualistyki, praktyk i ceremonii. Sporządzanie statystyk, map, kartogramów ukazujących ilościowe rozmiary życia religijnego stanowi podstawę i punkt wyjścia do studiów takich zagadnień, jak doświadczenie religijne wiernych, życie duchowe, świadomość religijna, wierzenia i wyobrażenia religijne zbiorowości chrześcijańskiej, motywacje i sens praktyk religijnych. Współczesne badania prowadzą do określenia mentalności religijnej, czyli sposobu myślenia, zachowań i wartościowań różnych grup i środowisk społeczno-kulturalnych. Prowadzą w konsekwencji do odpowiedzi na pytania: Jakie miejsce zajmuje Kościół i religia w kulturze, w świadomości i postawach społecznych? Czy głoszenie Ewangelii upowszechnia wartości decydujące o charakterze życia społecznego i kulturalnego następujących kolejno po sobie chrześcijańskich pokoleń? Odpowiedź na te pytania ma zasadnicze znaczenie dla weryfikacji stosowanych w Kościele metod duszpasterskich i programów pastoralnych.

Historia religijna podejmuje współpracę z różnymi dyscyplinami naukowymi: socjologią, etnografią, antropologią, teologią, filozofią religii, psychologią

congrès national des sociétés savantes, Basançon 1974, Paris 1976, s. 273–286; Y.-M. Hilaire, Notes sur la religion populaire au XIX^e siècle, w: La religion populaire, Pris 17–19 octobre 1977. Colloques internationaux..., dz. cyt., s. 193–198; tenże, Les tendances nouvelles du catholicisme Européen. A l'époque romantique, w: Proceedings of the Commission Internationale d'Histoire Ecclésiastique Comparée. Lublin 1996, part. 4, red. M. Filipowicz, Lublin 2000, s. 63–69; G. Cholvy, Y.-M. Hilaire, Histoire religieuse de la France contemporaine, t. 1..., dz. cyt., s. 153–196 (rozdz. 5, La piété ultramontaine).

¹³ Por. *La religion populaire. Aspects du christianisme populaire à travers d'histoire*, red. Y.-M. Hilaire, Lille 1981 (zawiera podstawową literaturę przedmiotu).

historyczną. Współpraca ze specjalistami reprezentującymi te dziedziny nauki i korzystanie z ich rezultatów badawczych pozwala historykowi religijności stosować ciągle nowe metody badawcze, opracować nowoczesny kwestionariusz badań, który umożliwi wszechstronną analizę życia globalnej społeczności kościelnej, przy jednoczesnym uwzględnieniu szerokiego tła społeczno-kulturalnego. Badania interdyscyplinarne muszą mieć zarazem charakter studiów porównawczych, które będą uwzględniały z jednej strony specyfikę określonego środowiska czy regionu, z drugiej zaś szeroką perspektywę w skali krajowej i międzynarodowej. Nie można generalizować rezultatów badań na podstawie analizy jednego regionu geograficznego czy kulturalnego. W kryształowaniu się postaw i świadomości religijnej decydującą rolę odgrywało zróżnicowanie uwarunkowań historycznych poszczególnych regionów, krajów lub badanych środowisk społecznych.

W badaniach historii religijnej zasadniczą trudność stanowi podstawa źródłowa dotycząca ideologii. Idzie w tym przypadku przede wszystkim o ideologie związane z tymi środowiskami, które nie miały dostępu do form życia kulturalnego, umożliwiających utrwalenie na stałe swojej wizji świata. Analogiczna trudność istnieje w odniesieniu do ideologii kontestujących. Wiadomo, że były one zwalczane, zacierano po nich wszelkie ślady, by nie pozostawały w świadomości społecznej. Do tych ostatnich treści ideowych można dotrzeć głównie poprzez źródła wyrażające kontrpropagandę lub represje, których były przedmiotem. Historyk korzystający z takich źródeł musi pamiętać o ich specyfice. Nie lepsza – wbrew pozorom – jest sytuacja historyka badającego ideologie oficjalne, nawet wówczas, gdy głoszone są w formie wykładu czy oficjalnych publikacji. Ich obraz, który upowszechniano oficjalnie, jest tylko częściowo zgodny z rzeczywistością. Istotne aspekty tych ideologii pozostają w znacznej mierze ukryte. Celem uzyskania pełnego ich obrazu trzeba podjąć wysiłek dotarcia do kanałów (indywidualnych i zbiorowych), które stanowiły drogi przekazu. Należy przy tym ustalić ukryte dla współczesnych wskazówki i zalecenia towarzyszące upowszechnianiu ideologii.

Równie trudne jest dla badacza zagadnienie opinii publicznej. Z punktu widzenia metodologicznego problem ten jest ogromnie złożony z uwagi na obfitość i wielorakość świadectw: prasa, przemówienia, listy, kroniki, pamiętniki, których zawartość treściowa często się wyklucza. Idzie w tym przypadku nie tylko o selekcję i uporządkowanie tej wielości źródeł, o kryteria ich porównania i ocen, lecz również o to, w jakim stopniu autorzy mogli, chcieli i umieli wyrazić swoje poglądy na piśmie. Z konieczności historyk musi posłużyć się tu metodą sondażową. Powstaje z kolei problem trafności wyboru i reprezentatywności opinii.

Historia ideologii i opinii wiąże się ściśle ze studium mentalności, która oznacza szczególnie sposób myślenia i przeżywania świata przez określone grupy lub warstwy społeczne (mentalność arystokratyczna, monastyczna, duchowień-

stwa diecezjalnego, chłopska, robotnicza). Zatem wyodrębnienie środowisk, które wypracowują modele mentalności, stanowi podstawowy postulat metodologiczny stojący przed historykiem. Istnieją źródła szczególnie ważne dla historyka mentalności, są to źródła, które wprowadzają w psychologię społeczną, a więc pisma wyrażające stany emocjonalne człowieka. Historyk mentalności zainteresuje się źródłami wyrażającymi różnorakie punkty widzenia i oceny, dokumentami literackimi, publicznymi przemówieniami, bowiem zawierają one z reguły społeczne opinie i przekonania. Mogą one być często zbiorem obiegowych idei i formuł kulturowych, które pochodzą z różnych czasów i z różnych środowisk społecznych. Historyk mentalności musi wyodrębnić archetypy wywodzące się z różnorodnych warstw kulturowych, musi ustalić ich genezę i formy przekazu¹⁴.

W miarę doskonalenia warsztatu historycznego następuje zróżnicowanie kwestionariusza badawczego, historyk odkrywa coraz to nowe dziedziny badań, nowe źródła i metody ich analizy oraz interpretacji. Historia religijna jest dyscypliną ciągle żywą, która nie zamyka się w metodach badawczych wypracowanych przez określone pokolenie, lecz otrzymuje w każdym pokoleniu nowe zadania i zamówienia społeczne. Uwzględniając historyczną perspektywę, pozwala głębiej zrozumieć sytuację współczesnego Kościoła, pozwala poprawnie interpretować współczesne problemy duszpasterstwa, chrześcijańskiej kultury, reform i przeobrażeń wewnątrzkościelnych. Historyk Kościoła przy pomocy warsztatu naukowego pozostaje w służbie całej społeczności kościelnej, pomaga Kościołowi w ocenie samego siebie, ułatwia zrozumienie błędów popełnianych w przeszłości, pokazuje Kościołowi sukcesy i osiągnięcia oraz perspektywę na przyszłość w realizacji jego zbawczej misji.

Résumé

RECHERCHES SUR LA RELIGIOSITÉ DE L'EUROPE OCCIDENTALE AU XIX^E SIÈCLE

L'article présente une conception des recherches comparées en histoire religieuse du XIX^e siècle. Le but de cet article est de formuler des principes méthodologiques et un questionnaire des recherches. L'auteur présente les problèmes suivants: le déve-

¹⁴ Problemy metodologii badań przedstawiają prace: *Faire de l'histoire*, red. J. Le Goff, P. Nora, t. 1, *Nouveau problèmes*, t. 2, *Nouvelles approches*, t. 3, *Nouveaux objets*, Paris 1974 (rec. D. Olszewski, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 32, 1976, s. 282–288); *L'Histoire religieuse de la France 19^e–20^e siècle. Problèmes et méthodes*, red. J.-M. Meyeur, Paris 1975.

loppement des recherches religieuses en Europe Occidentale, les recherches sur la religion populaire, les recherches sur la religion du milieu industriel et le problème de la déchristianisation. A la fin de cet article l'auteur postule l'élaboration de l'histoire religieuse comparée située dans un large contexte socio-culturel.

Ks. prof. dr hab. Daniel OLSZEWSKI – ur. w 1934 r. w Jasionnej. Uzyskał dyplomy naukowe: magistra w zakresie historii na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL w Lublinie, doktora nauk humanistycznych na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego, doktora habilitowanego historii Kościoła na Wydziale Historii Kościoła PAT w Krakowie. Następnie uzyskał tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych i otrzymał nominację na stanowisko profesora zwyczajnego, pracując w Zakładzie Historii Kultury i Nauki Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach. Ważniejsze publikacje: *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Katowice 1982, 1983, Kraków 1996, 1999; *Przemiany społeczno-religijne w Królestwie Polskim w pierwszej połowie XIX wieku. Analiza środowiska diecezjalnego*, Lublin 1984; *Szkice z dziejów kultury religijnej*, Katowice 1986; *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996; *Dziesięć wydarzeń, które wstrząsnęły Kościołem XX wieku*, Poznań 2002.