

Waldemar Kulbat

Historia sekularyzacji w ujęciu H. U. Altermatta

Łódzkie Studia Teologiczne 16, 111-124

2007

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. WALDEMAR KULBAT
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

HISTORIA SEKULARYZACJI W UJĘCIU H.U. ALTERMATTA

WPROWADZENIE

Wśród autorów zajmujących się analizą procesu sekularyzacji w czasach nowożytnych na uwagę zasługuje refleksja szwajcarskiego historyka H.U. Altermatta, przedstawiona w pracy *Katolicyzm a nowoczesny świat* (Kraków 1995). Praca Altermatta zasługuje na uwagę ze względu na szerokie interdyscyplinarne ujęcie procesu sekularyzacji w aspekcie historycznym, socjologicznym, politologicznym i teologicznym.

Przedmiotem niniejszego zarysu będzie przedstawienie procesu sekularyzacji w XIX i XX w. na podstawie jego syntezy¹. Prezentację rozpoczniemy od aspektu historyczno-kulturowego omawianego procesu.

¹ Urs Altermatt, ur. w 1942 r. szwajcarski historyk i politolog. Studiował historię, socjologię i nauki polityczne na uniwersytetach w Bern, Freiburgu i Berlinie. W 1970 r. obronił doktorat na uniwersytecie w Bern. Był wykładowcą na uniwersytetach niemieckich, w Austrii, USA i innych. Przedmiotem zainteresowań Altermatta były: system polityczny Szwajcarii, religia, kultura, społeczeństwo, mniejszości narodowe, nacjonalizm. Od 1980 r. profesor historii powszechnej i Szwajcarii na Uniwersytecie Freiburg (Schweiz). Od 2003 do 2007 r. rektor tego uniwersytetu.

Prace U. Altermatta:

Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919, Zürich/Köln 1972, 3. Aufl. 1995.

Katholizismus und Moderne. Zur Sozial – und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 2. Aufl. 1991 (wydanie polskie: *Katolicyzm a nowoczesny świat*, Kraków 1995).

Die Schweizer Bundesräte. Ein biographisches Lexikon (hg.), Zürich 1991, 2. Aufl. 1992.

Rechtsextremismus in der Schweiz. Organisationen und Radikalisierung in den 1980er und 1990er Jahren (mit Hanspeter Kriesi, Damir Skenderovic et al.), Zürich 1995.

Das Fanal von Sarajevo. Ethnonationalismus in Europa, Paderborn/Zürich 1996.

Schweiz und Österreich – Eine Nachbarschaft in Mitteleuropa (hg. mit Emil Brix), Wien 1996.

Model procesów sekularyzacji konstruowany przez historyków zakłada, że przedindustrialne społeczeństwo przenikał klimat chrześcijaństwa. Jednak założenie o liniowym przebiegu procesu sekularyzacji od społeczeństwa sakralnego do zsekularyzowanego zostało dość powszechnie zakwestionowane. Zdaniem R. Starka tego założenia nie potwierdzają badania historyczne ani wyniki współczesnych badań empirycznych².

Religijność ludzi czasów określanych jako wiek pobożności nie zawsze wyróżniała się żarliwością. Według Williama z Malmesbury, kronikarza z XI w., arystokracja rzadko uczęszczała do kościoła, wierni rzadko uczestniczyli w praktykach religijnych i nie znali podstawowych prawd wiary. Bołączką większości parafii był brak duchownych, często uwikłanych w świeckie sprawy i wykazujących brak stosownej wiedzy religijnej³. Podobnie dość pesymistyczny obraz religijności epoki „jesieni średniowiecza” odmalował J. Huizinga⁴. Te i wiele podobnych relacji wskazują, że nie można mówić o upadku religijności w stosunku do wyidealizowanego „wieku pobożności”, gdyż nigdy go praktycznie nie było. Stąd przekonanie o postępującej sekularyzacji byłoby nieuzasadnione. Jednak argumenty powyżej przytoczone pomijają istotne fakty. Sekularyzacja nie utożsamia się z dechrystianizacją i nie odnosi się wyłącznie do wzorów zachowań jednostkowych, ale także do założeń i zasad, wg których funkcjonuje społeczeństwo⁵. Historyczne, ekonomiczne, filozoficzne i teologiczne źródła przemian w nowożytnej Europie ukazuje H.R. Trevor-Roper⁶. Choć nie wszyscy chrześcijanie średniowiecza i renesansu wyróżniali się żarliwością, to jednak żyli w świecie, w którym dominowała religijna interpretacja rzeczywistości, a struktura społeczeństw opierała się na przesłankach religijnych. Także pogląd, że społeczeństwo epoki przednowoczesnej miało całkowicie chrześcijański charakter jest daleki od prawdy. Historycy, wypowiadając się na temat Zachodu około 1500 r., określają

Nation, Ethnizität und Staat in Mitteleuropa, Wien 1996.

Sprache und Nation, Freiburg 1997.

Katholismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999.

Katholische Denk – und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur – und Sozialgeschichte des Schweizer Katholismus im 20. Jahrhundert (hg.), Freiburg 2003.

² Por. R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2000, s. 366–377, oraz: R. Stark, Secularization. RIP (rest in peace), *Sociology of Religion* (on line), 1999. Issue: Fall, www.findarticles.com

³ Por. R. Stark, *Secularization*.

⁴ Por. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1974.

⁵ Badania nad dechrystianizacją we Francji poprzez analizę praktyk i innych zewnętrznych przejawów życia religijnego rozmaitych środowisk, zwłaszcza parafii i diecezji, rozpoczął G. Le Bras, *Etudes de sociologie religieuse*, t. 1, Paris 1955.

⁶ Por. H.R. Trevor-Roper, *Religion, Reformation und sozialer Umbruch. Die Krisis de 17. Jahrhunderts*, Frankfurt/Main, Wien, Berlin 1967.

go jako terytorium prawie misyjne⁷. Dopiero reformy katolickie i protestanckie XVI i XVII w. oczyściły Kościoły chrześcijańskie z elementów pogańskich i folklorystycznych⁸. Wtedy masy wiernych, do tej pory kultywujące chrześcijaństwo z elementami synkretyzmu, zostały poddane intensywnej ewangelizacji. W dużej mierze dawny świat opierał się na naturalnym cyklu dnia i pór roku. Lokalne święta, których celem miało być zapewnienie Bożej opieki nad wzrostem płodów natury, stanowiły mieszankę ceremonii religijnych i świeckich zabaw jako uzupełniające się elementy jednej i tej samej kultury ludowej⁹. Kościół, głosząc swoje przesłanie, chronił kulturową tożsamość wiernych. Propagując świętych, dostarczał wiernym symboli i wzorców, Maryja jako Matka, Służebnica Pańska i Dziewica stanowiła ucieleśnienie ideału kobiety i rodziny. W krajach o różnych wyznaniach katolicy usiłowali chronić swoją tożsamość, akcentując zwyczaje katolickiej pobożności. Natomiast fala sekularyzacji posuwała się za industrializacją. Industrializacja i urbanizacja przyniosły radykalną zmianę. Symbol wieży kościelnej, który charakteryzował poprzednią epokę, został zastąpiony symbolem kominów fabrycznych i zegara dworcowego¹⁰. Dlatego w XIX i XX w. sekularyzacja była przez katolików widziana jako zagrożenie, utrata dawnych pozycji, co skłaniało ich do przyjmowania postawy obronnej, w celu uchronienia własnej tożsamości. W rezultacie spowodowanego tą reakcją obronną odrodzenia wiary oświeceniowe prognozy na temat końca religii okazały się przedwczesne¹¹. Podobnie stało się z XIX-wiecznymi zapowiedziami o końcu religii¹². Sekularyzacja nie doprowadziła do zaniku religii i Kościoła, lecz jak twierdzi J. Matthes do zmiany ich funkcji¹³.

POCZĄTKI SEKULARYZACJI

W czasach nowożytnych proces polaryzacji Kościoła i społeczeństwa rozpoczął się już w epoce Oświecenia. Od rewolucji francuskiej Kościoły chrześcijańskie sukcesywnie traciły swój dawniejszy wpływ na życie publiczne lub zostały wyparte z wielu dziedzin życia społecznego. „Wydarzenia rewolucyjne uruchomiły mechanizmy społeczne, które funkcjonowały nadal po zakończeniu rewolucji, przyczyniając się do postępów dechrystianizacji społeczeństwa francuskiego i

⁷ Por. Jean Delumeau, *Stirbt das Christentum?*, Olten 1978.

⁸ Por. U. Altermatt, *Katolicyzm a nowoczesny świat*, Kraków 1995, s. 89.

⁹ Por. tamże, s. 88.

¹⁰ Por. tamże, s. 29.

¹¹ Por. tamże, s. 38.

¹² Por. H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/München 1965.

¹³ Por. J. Matthes, *Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg 1964; U. Altermatt, dz.cyt., s. 39.

innych krajów europejskich”¹⁴. Szpitale i szkoły, opieka społeczna, instytucja małżeństwa stały się domeną państwa. Od tego czasu następuje kryzys powołań kapłańskich, w którego wyniku systematycznie zmniejsza się liczba duchownych oraz następuje wzrost odsetka księży w podeszłym wieku. Współdziałanie państwa i Kościoła ustawicznie od tamtego czasu maleje¹⁵. Odpowiednikiem „obiektywnej” sekularyzacji społeczeństwa, polegającej na utracie społecznego znaczenia Kościoła, jest sekularyzacja „subiektywna” dokonująca się w świadomości jednostek. Skutkiem „zeświecczenia” świata stała się nieobecność religijnej motywacji w życiu społecznym i osobistym, osłabienie poziomu praktyk religijnych oraz zdystansowana postawa względem Kościoła. Zdaniem historyka paradoksalnie z sekularyzacją wiąże się eklezjalizacja. Otóż w toku przemian religia wyodrębniła się ze społecznej całości i zinstytucjonalizowała jako autonomiczna dziedzina. Chrześcijaństwo w wyniku tego procesu mogło się ucieleśnić w instytucji Kościoła, który przyjął postawę opozycji wobec swego społecznego otoczenia¹⁶. W krajach Europy Zachodniej powstanie odrębnej kultury katolickiej, odrębnej społeczności lub subspołeczności, stanowiło reakcję Kościoła na aktualne przeobrażenia społeczne w po rewolucyjnym społeczeństwie. Była to droga izolacji przed duchem czasu w obronie własnych wartości i norm światopoglądowych i moralnych. Zaistnienie odrębnej społeczności katolickiej było odpowiedzią na wyłączenie wielkich dziedzin społecznych spod wpływu religii i Kościoła¹⁷. Jednak celem nie była jedynie ochrona własnej tożsamości katolików, ale kształtowanie całego społeczeństwa według zasad wiary katolickiej. W sferze ideowej rozbudowa katolickiej doktryny teologicznej oraz opartej na prawie naturalnym katolickiej nauki społecznej była wyrazem strategii utrzymania zagrożonych wpływów Kościoła w zsekularyzowanym społeczeństwie.

Mimo iż sekularyzacja w społeczeństwach Europy Zachodniej postępowała systematycznie od ok. 1800 r., nie była procesem jednowymiarowym i jednokierunkowym. Przybiera ona bowiem postać cyklicznych fal kryzysu i odnowy religii¹⁸. Od czasu, gdy po Oświeceniu nastąpił rozdział i autonomia poszczególnych dziedzin życia, zeświecczona kultura mieszczańska przekazywana przez szkoły czy media publiczne odłączała się stopniowo od całokształtu religijno-kościelnej tradycji. Możliwości Kościoła w dziedzinie kształtowania tożsamości społeczeństwa stały się zmniejszały¹⁹. Regułą staje się zależność: im bardziej w zachodnich społeczeństwach industrialnych wzrasta znaczenie przemysłowego świata pracy, tym mniejsze staje się znaczenie Kościoła. Choć

¹⁴ Por. D. Olszewski, *Badania nad religijnością Europy Zachodniej XIX wieku*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 3 (2004), s. 97–106.

¹⁵ Por. U. Altermatt, dz.cyt., s. 85.

¹⁶ Por. tamże, s. 150.

¹⁷ Por. tamże, s. 153.

¹⁸ Por. tamże, s. 31.

¹⁹ Por. tamże, s. 87.

erozja dotyczyła przede wszystkim kręgów robotniczych, jednak antykościelne i antyklerykalne uprzedzenia o wiele wcześniej pojawiły się w środowiskach mieszczaństwa. Niektórzy historycy postawili tezę, że najbardziej oddaliły się od Kościoła środowiska szczególnie zaangażowane w proces budowy nowego społeczeństwa: młodzi mężczyźni, młode rodziny, członkowie nowej klasy średniej. Natomiast rzemieślnicy, chłopci nadal stanowili warstwę najbardziej wierną praktykom Kościoła²⁰. Wyrazem procesów składających się na częściową marginalizację Kościoła był spadek praktyk religijnych takich, jak udział we mszy św. i przystępowanie do sakramentów św. Jednak nie jest słuszne utożsamianie procesu sekularyzacji z industrializacją. Choć sekularyzacja przyniosła schyłek tradycyjnej jedności społeczeństwa wiejskiego, wsi i Kościoła, paradoksalnie jednak, nie doprowadziła do osłabienia znaczenia religii i Kościoła w życiu jednostek i społeczeństw. Fazom wzrostu gospodarczego, związanym z gwałtownymi zmianami społecznymi, przemieszczeniami demograficznymi i związanym z nimi wykorzeniem ludności, która z wiejskich regionów przenosiła się do przemysłowych ośrodków, towarzyszyły zjawiska regresu w dziedzinie religijno-moralnej. Zagubienie katolickich ideałów i form życia jednostek prowadziło do utraty tożsamości kulturowej przez rodziny i Kościoły. W tej sytuacji w świadomości ludzi pojawiała się niepewność i lęk. Jednak kryzysowa sytuacja, nieprzejrzystość i chwiejność świata zdominowanego przez liberalne lub socjalistyczne wartości prowadziła do jeszcze bardziej intensywnego podkreślania wartości religijno-moralnych przez Kościoły, jako stabilną, wypróbowaną i sprawdzoną wizję świata²¹. Nic dziwnego, że procesy sekularyzacji wpływały alarmująco na programy pastoralne i stymulowały wysiłki ewangelizacyjne.

W latach 1850–1950 katolicyzm miał oparcie w środowisku społecznym, które w wielu krajach Europy przybrało postać odrębnej kontrspołeczności katolickiej²². Szwajcarski historyk, w celu wyjaśnienia sposobów przeciwdziałania procesowi sekularyzacji stymulowanemu przez przemiany, badając społeczność katolików szwajcarskich, odwołał się do funkcjonującego, zwłaszcza w dziedzinie kultury młodzieżowej, pojęcia subkultury religijnej. Chodzi tutaj o grupy społeczne rozwijające i podtrzymujące swoiste dla siebie wyobrażenia aksjologiczne i zachowania oraz wspólne więzy i relacji i organizacji społecznych. Daną subspołeczność konstituuje baza światopoglądowa oraz organizacja społeczna, przyczyniając się do zachowania tożsamości tej grupy. Światopogląd katolicki był istotnym elementem, który odróżniał i oddzielał środowisko katolickie od pozostałych grup. Tożsamość kulturowa odrębnej społeczności katolickiej opierała się na zwartym systemie wyobrażeń aksjologicznych, stworzonym przez Kościoły.

²⁰ Por. H. Maier, *Kirche und Gesellschaft*, w: *Staatslexicon*, t. 3, Freiburg im Br. 1987, s. 460–468.

²¹ Por. U. Altermatt, dz.cyt., s. 91.

²² Por. tamże, s. 39.

System ten dostarczał poszczególnym katolikom punktów orientacyjnych i praktycznych maksym życiowych w życiu prywatnym i publicznym. W ten sposób katolicyzm istniał jako subkultura polityczna wartości i norm²³. Dlatego światopogląd katolicki charakteryzował się jednością i zwartością. Oznaczały one nie tylko przestrzeganie kościelnej prawowierności, ale i ortodoksyjnej postawy także w dziedzinie społeczno-politycznej. Katolicki światopogląd pokrywał się zarówno z normami i wartościami religijno-obyczajowymi, etyczno-społecznymi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, jak i z propagowanymi przez środowisko katolickie i organizacje katolickie. Ze względu na przekonanie, że sekularyzacja stanowi jedną z głównych przyczyn schorzeń społecznych, katolickie elity polityczne dążyły do chrystianizacji społeczeństwa, czyli jego uporządkowania wedle zasad wiary katolickiej. Do kanonu tych wartości należało wzmocnienie roli Kościoła wobec państwa, ukształtowanie zasad życia rodzinnego według zasad chrześcijańskich oraz chrześcijańskie ukierunkowanie wychowania i moralności publicznej. Zasady katolickiej nauki społecznej uzasadniały i legitymizowały działalność polityczną, dążąc do uzyskania wolności Kościoła oraz emancypacji społecznej katolików²⁴. Szczególnym narzędziem realizacji celów i zadań społecznych katolików stały się partie katolickie. Katolicyzm potrzebował narzędzia partii do realizacji planów emancypacji politycznej. Często katolicyzm polityczny stanowił reakcję na utratę znaczenia katolików w społeczeństwie. Jednak celem pierwszorzędym było propagowanie światopoglądu katolickiego w społeczeństwie oraz poszerzanie wpływów politycznych²⁵. O ile zadaniem hierarchii kościelnej było opracowywanie i głoszenie teoretycznego systemu światopoglądu katolickiego, o tyle zadaniem elit świeckich była realizacja ideałów propagowanych czy akceptowanych przez Kościół na płaszczyźnie społecznej. Duchowni byli zdani na pomoc elit politycznych i popierających je mas ludowych²⁶. Pomimo zdarzających się konfliktów obie grupy stanowiły wspólnotę wiary i losu. Dziewiętnastowieczne relacje charakteryzował konflikt między trzema blokami światopoglądowymi: liberalizmem, katolicyzmem społecznym i socjaldemokracją. W czasach swego rozkwitu blok katolicki opierał się na fundamencie światopoglądu katolickiego oraz na organizacjach społecznych, które wspierały i chroniły kulturę katolicką²⁷. W tamtym czasie członkowie tej wyodrębnionej społeczności katolickiej traktowali religię jako sprawę publiczną, zwracając się przeciw prywatyzacji religii w nowoczesnym społeczeństwie. Zdecydowanie występowali w obronie katolicyzmu i Kościoła. Narzędziem ich działania były stowarzyszenia, partie i ludowe organizacje katolickie. Organizowały one niemal wszelkie sfery życia katolików²⁸. Rozwijały się katolickie organizacje stanowe, kręgi robotnicze, przy

²³ Por. tamże, s. 136.

²⁴ Por. tamże, s. 138.

²⁵ Por. tamże, s. 144.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. tamże, s. 134.

ków²⁸. Rozwijały się katolickie organizacje stanowe, kręgi robotnicze, przy czym istniejąca między poszczególnymi grupami sieć komunikacyjna zapewniała przyswojenie i przestrzeganie przez członków tych organizacji katolickich norm, wartości i zachowań. Zapewniała też potrzebę solidarności grupowej wiernych, pomagając im odnaleźć się w nowoczesnym społeczeństwie pluralistycznym, dostarczając schematu interpretacyjnego w orientacji wśród rozmaitych grup społecznych²⁹. Strategia separacji społecznej katolików wynikała z przekonania o potrzebie społecznego wsparcia wiary i światopoglądu. Elementem katolickiej kontrkultury był także katolicyzm ludowy, który rozwijał właściwe dlań formy pobożności, przekładając doktrynę katolicką na emocjonalnie uchwytne obrzędy i zwyczaje. Wszystkie te elementy: polityczne, społeczne i kulturowe tworzyły jasno rozpoznawalną formę środowiska katolickiego.

Druga fala ewangelizacji według Altermatta nastąpiła w XIX w. Dokonywała się poprzez zakładanie stowarzyszeń religijnych, pielgrzymek, gazet i czasopism religijnych. W historii Kościoła lata 1850–1950 stanowią wyjątkowy okres. Ani wcześniej, ani później nie została osiągnięta tak duża zgodność między doktryną i praktyką. Epoka od Piusa IX do Piusa XII (1846–1958) charakteryzowała się niezwykle jednorodnością katolickiej kultury religijnej, która zaowocowała jednością wierzeniową, światopoglądową i kultową wspólnoty papieża i biskupów, kleru i wiernych. W reakcji na sytuacje kryzysu – europejskie rewolucje 1848 r. – Kościół silnie eksponował wartości katolickiego obrazu świata. Niepokój budziły także towarzyszące rozwojowi przemysłu i urbanizacji patologie społeczne: upadek obyczajów i moralności, alkoholizm, rozwiązłość seksualna, związany z ideologią socjalizmu i liberalizmu ateizm i nihilizm. Przeciwdziałanie Kościoła miało charakter defensywny. Wyrazem antymodernistycznego programu była wydana w 1864 r. Encyklika *Syllabus errorum*. Stanowiła ona protest przeciw *racjonalizmowi, materializmowi, sekularyzmowi, liberalizmowi i socjalizmowi* oraz innym błędom nowoczesnej kultury tego okresu. Katolicyzm został zdominowany przez tendencje apologetyczne. Według powiedzenia H. Maiera katolicyzm odgrodził się od zlaicyzowanej kultury swojej epoki³⁰. Efektem był katolicyzm konserwatywny: katolicy żyli jakby w innym wymiarze czasu, mieli liczniejsze rodziny, kierowali się swobodniejszą etyką pracy, bardziej sceptycznie podchodzili do nauki i techniki, byli bardziej otwarci na pewne formy kultu i nie przejawiali większej otwartości na racjonalizm, liberalizm charakterystyczne duchowi ówczesnej epoki³¹. W latach siedemdziesiątych XIX w. kulturkampf został nazwany „dziewiętnastowiecznym sporem o inwestyturę”, w którym chodziło o

²⁸ Por. tamże, s. 141.

²⁹ Por. tamże, s. 143.

³⁰ Por. H. Maier, *Zum Standort des deutschen Katholizismus in Gesellschaft, Staat und Kultur*, w: *Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus*, A. Rauscher (red.), Paderborn 1973, s. 47.

³¹ Por. U. Altermatt, dz.cyt., s. 77.

pytanie, czy państwo ma wpływać na Kościół, czy też Kościół dzięki swemu wpływowi na wiernych ma wpływać również na państwo i społeczeństwo? Było to starcie Kościoła z antyklerykalnym radykalizmem. W konfliktach zderzały się dwa światy i dwie kultury, dwie idee państwa i Kościoła. W tym konflikcie katolicy usiłowali bronić własnej tożsamości oraz prymatu Kościoła³². Kulturkampf przyczynił się do zainicjowania nowej fazy procesu integracji katolików. Katolicy wierni Kościołowi podjęli walkę z liberalnym duchem czasów. Prowadziło to do szerokiej mobilizacji katolików w stowarzyszeniach, partiach i na łamach czasopism. Stworzyło to ideologiczne i organizacyjne fundamenty odrębnej społeczności katolickiej. W okresie kulturkampfu Kościół zyskał na znaczeniu, ponieważ był jedyną instytucją zdolną do opozycji w stosunku do liberalnego państwa. W ostatnich trzydziestu latach XIX w. Kościół katolicki w ramach walki z liberalną kulturą stworzył przy zastosowaniu nowoczesnych środków komunikacji pewien typ religijności masowej. Zostały ujednoczone ludowe zwyczaje religijne. We wsiach i w małych miastach przyjęła się codzienna msza św. połączona z przystępowaniem do sakramentów św. Powstały nowe formy kultu takie, jak: nabożeństwa, procesje, pielgrzymki i celebrowanie świąt ku czci Matki Bożej i świętych. Okazały uroczystości kościelne wносиły element radości i nadziei w surową rzeczywistość. Powstała także gęsta sieć bractw i stowarzyszeń religijnych. Uczestnictwo w kulcie podtrzymywało katolików w ich wierze i moralności. W tym czasie katolicyzm charakteryzował się propagowaniem przez kaznodziejów i katechetów rygorystycznego moralizmu, podkreślaniem prawdy o grzechu i śmierci, czyśćcu i potępieniu, co sprzyjało kształtowaniu poczucia winy u wiernych. Niektórzy historycy zarzucają, iż było to duszpasterstwo lęku. Jednak absolucja uzyskana w sakramencie pokuty przyczyniała się do odzyskania nadziei na nowy początek. Także okazały uroczystości kościelne wносиły nastrój radości oraz poczucia satysfakcji z siły własnej wspólnoty wiary. Miejscem szczególnie żywego kultu były sanktuaria maryjne. Historycy i socjologowie rozwój religijności związanej z sanktuariami, objawieniami, w bądź co bądź pozytywistycznym i racjonalistycznym klimacie ówczesnej kultury, tłumaczą emocjonalnym i kulturowym niedosytem: *Im bardziej świat nabierał techniczno-racjonalistycznego charakteru, tym bardziej rosła ludzka potrzeba irracjonalnej transcendencji, która wymykała się kryteriom racjonalnego porządku. Wiara w cuda uzyskała dzięki temu ważną funkcję społeczną jako kompensacja społeczna, jako parapsychologiczny eskapizm czy po prostu jako protest polityczny przeciw racjonalistyczno-technokratycznemu obrazowi świata, zadekretowanemu przez państwo i jego eksponentów*³³. Francuscy historycy G. Cholvy i Y.M. Hilaire wykazali istnienie związków w XIX w. między religijnością ludową a prądem ultramontańskim. Ultramontanizm bowiem ich zdaniem wypracował adekwatne formy pobożności, w której

³² Por. tamże, s. 225.

³³ Por. tamże, s. 93.

szczególony nacisk był położony na pielgrzymki, kult świętych, pobożność maryjną, eucharystyczną. Ich zdaniem najkorzystniejsze dla rozwoju pobożności były lata 1840–1870³⁴. Chociaż, poczynając od lat osiemdziesiątych XIX w., ludowa kultura chrześcijańska przeżywała poważny kryzys, ale w końcu stulecia nastąpił nawrót do praktyk religijnych, religijność ludu ponownie umacniała swoje pozycje i przetrwała w następnych latach³⁵. Choć katolicyzm w obronie przed zagrożeniami przyoblekał się w szatę kontrkultury, to jednak przyczyniał się także do integracji z nowoczesnym społeczeństwem³⁶. Proces ten dokonywał się poprzez działalność stowarzyszeń i zrzeszeń laikatu. Zrzeszenia te, wzbogacając swoje pierwotne religijno-moralne cele o praktyczne zagadnienia zawodu, edukacji, czasu wolnego, rozrywki, niespostrzeżenie przyczyniały się do emancypacji świeckich w Kościele katolickim, wprowadzając katolików w pluralistyczne społeczeństwo. Procesowi temu sprzyjało zastosowanie w pracy kościelnej nowoczesnych środków takich, jak stowarzyszenia, partie i gazety. W rezultacie tych wszystkich procesów religijność katolicka przeobraziła się w religię ludową przybierającą charakter ogólnie sterowanej kultury mas. Ta nowa postać religii zlikwidowała napięcie między religią ludu a religią elit, zjawisko typowe dla katolicyzmu aż do początków XIX stulecia³⁷. Reasumując, katolicyzm w latach 1850–1950 stanowił alternatywę mieszczańsko-industrialnej i liberalnej kultury, alternatywną formę życia, która z epoki przednowoczesnej chciała dla nowoczesnego świata ocalić fundamentalne wartości: wiarę w zupełnie odmienną rzeczywistość, radość świętowania tajemnic wiary, podtrzymywanie w stechniczowanym i zracjonalizowanym świecie więzi z irracjonalnymi i transcendentnymi fenomenami³⁸.

Trzecia fala sekularyzacji. Druga wojna światowa oraz następująca po niej faza intensywnej industrializacji Europy Zachodniej, wzrost gospodarczy w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych zmieniły sytuację. Po 1950 r. przeobrażenia społeczne Europy Zachodniej wpłynęły na transformację świadomości i zachowań katolików. Fala industrializacji i modernizacji, dobrobyt, stymulowały typowe zachowania konsumpcyjne, hedonistyczny konsumizm oraz podważyły tradycyjne systemy etyczne. W tym procesie ważną rolę odegrały media, przenikające wszystkie dziedziny życia, zwłaszcza radio i telewizja, przyczyniając się do niwelowania różnicy poglądów. Mobilność społeczna wpłynęła na likwidację bloków ideologicznych³⁹. W tym okresie wielu katolików porzuciło fundamentalne wartości tradycyjnej kultury katolickiej. Następuje wzrost pluralizmu społecznego i kulturowego. W tym samym czasie następuje osłabienie katolicyzmu polityczne-

³⁴ Por. D. Olszewski, art.cyt., s.102.

³⁵ Por. tamże, s. 102.

³⁶ Na temat trudności w dziedzinie badań nad rozpowszechnianiem ideologii oficjalnych, kontrideologii, badań opinii publicznej i mentalności katolików pisze D. Olszewski, art.cyt., s. 104.

³⁷ Por. Altermatt, dz.cyt., s. 93.

³⁸ Por. tamże, s. 30.

³⁹ Por. tamże, s. 203.

go, a co się z tym wiąże mniejsza rola katolickich partii politycznych. Zmiana ta zbiegła się czasowo z Soborem Watykańskim II, który obradował w latach 1962–1965. W wyniku zmian katolicy porzucili dotychczasowe aspiracje oraz zaakceptowali zasadę laickości i autonomię polityki, pluralizm polityczny i światopoglądowy, co przyczyniło się do przetrzymania naporu przemian przez katolików. Jednak ogromne przeobrażenia środowiska katolickiego, osłabienie wpływu Kościoła nie były efektem Soboru. Choć rezultaty Soboru miały znaczenie dla wewnątrzkościelnych przeobrażeń, reformy soborowe były w dużej mierze reakcją na już dokonującą się transformację społeczeństwa. Mimo przejawów osłabienia w dziedzinie politycznej, lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte przyniosły silny rozwój kultury katolickiej. Powieści G. von Le Fort, G. Greena, F. Mauriaca, G. Bernanosa spotkały się z życzliwym przyjęciem. Nastąpiły jednak niekorzystne zmiany w dziedzinie ruchów i stowarzyszeń katolickich⁴⁰.

Pod koniec lat sześćdziesiątych nastąpiło ponowne odkrycie religijności ludowej. Wbrew teoretykom jednokierunkowej sekularyzacji i modernizacji niespodziewanie nastąpiło dowartościowanie Kościoła i religijności ludowej⁴¹. Okazało się, że katolicyzm albo realizuje się jako katolicyzm ludowy, albo praktycznie go nie ma. Katolicyzm ludowy to katolicyzm wielkich mas społecznych. To katolicyzm odnoszący się do życia codziennego katolików, to wreszcie katolicyzm, w którym każdy może zobaczyć, odczuć i usłyszeć – wiarę ludową i obrzędy, symbole i święta ludu⁴². Członkiem tej społeczności wierny staje się w momencie chrztu, już w wieku niemowlęcym, a nie w wyniku świadomej podejmowanej decyzji. Z pojęciem religijności ludowej wiąże się także pojęcie katolicyzmu opartego na roli elit. Znakiem przynależności do elity jest pozycja zajmowana w strukturze władzy kościelnej. W praktyce jednak pojęcie katolicyzmu elit jest odnoszone do roli wyalienowanych z życia mas elit intelektualnych, rzekomo bardziej reprezentatywnych ze względu na wyższy poziom wiedzy religijnej. Rolę elit pełnią dziennikarze, publicyści, świeccy teologowie, pracownicy katolickich agencji informacyjnych wytwarzający pewne treści i przekazujący innym wiernym. Do tego dochodzą biurokratyczni menedżerowie, „zawodowi katolicy”, usiłujący wywierać wpływ na wiernych. Choć elity pełnią z założenia funkcję służebną w Kościele, istnieje w praktyce pewne napięcie między pewnymi elitami a katolicyzmem mas. Mimo promowania w pewnym okresie przez teologów katolicyzmu elitarnego, uświadomiono sobie, że katolicyzm albo jest masowy, albo nie ma go wcale, a sytuacja małych wyalienowanych grup religijnych pośród diaspory jest znakiem kryzysu, a nie celem, do którego należy dążyć. Z punktu wi-

⁴⁰ Por. tamże, s. 211.

⁴¹ Por. *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, J. Baumgartner (red.), Regensburg 1979; D. Olszewski, art.cyt., s. 101 i ns.

⁴² Por. W. Piwowarski, *Religijność ludowa, Ciągłość i zmiana*, Wrocław 1983, s. 5–19; U. Altermatt, dz.cyt., s. 98.

dzenia środowisk oświeconych elit religijność ludowa była oceniana jako synonim folkloru i anachronizmu. Tego rodzaju oceny wywodziły się z idei radykalnego racjonalizmu, który przepowiadał rychły koniec religii. Tego rodzaju stanowiska bardzo szybko ulegają zmianie. Religia niedawno jeszcze traktowana jako relikw epoki magii i zacofania zaczyna być traktowana jako lekarstwo na wynaturzenia racjonalistyczno-technokratycznego świata. W miarę jak słabnie wiara w postęp, rośnie rozczarowanie wobec nowoczesności⁴³. Rozczarowani racjonalistycznymi projektami ludzie odkrywają świat irracjonalnych uczuć i sił religijnych. Im bardziej postęp i ekonomia tracą swój blask, tym bardziej zainteresowanie kieruje się ku niematerialnym wartościom: kulturze, tożsamości i religii⁴⁴. Nowoczesność zaczyna być pojmowana jako proces kolonizowania świata życia (Jürgen Habermas) i dyscyplinowania społecznego, co sprzyja pogładowi, że nowoczesne społeczeństwo ocenia swój czas jako okres wyobcowania i utraty tożsamości⁴⁵. Postmaterialistyczny nastrój skłania ludzi do poszukiwania alternatywy i odmiennych płaszczyzn życia. W tym poszukiwaniu drogi wiodącej poza nowoczesny świat na czoło wysuwają się niewielkie i przejrzyste struktury życia społecznego: rodzina, dzielnica, wieś, które dają człowiekowi poczucie ochrony i zadomowienia. W katolicyzmie ludowym szczególna rola w przekazywaniu wartości oraz religijnych form kultu przypada rodzinie. Jednak pobożność ludowa nigdy nie jest wyłączną sprawą ludu, ponieważ w jej kształtowaniu zawsze uczestniczyły elity duchowne i świeckie. Urzędowy Kościół często nie tylko sankcjonował, ale także oficjalnie praktykował ludowe formy religijne (np. adoracja Najświętszego Serca Pana Jezusa). Refleksja nad religijnością ludową wiąże się z ustaleniami Soboru Watykańskiego II, który z jednej strony dowartościował pozycję ludu kościelnego, z drugiej unowocześnił formy kultu. Niektóre formy kultu zostały usunięte, co spowodowało protesty wielu środowisk. Jak już wspomniano, w połowie lat siedemdziesiątych pojawia się nowa ocena religijności ludowej (masowej) zarówno wśród socjologów, jak i w wypowiedziach teologów i urzędu nauczycielskiego Kościoła. W tym czasie elity kościelne podjęły refleksję nad zagubionymi wartościami religijności ludowej. W 1975 r. papież Paweł VI wskazał w *Evangelii nuntiandi* na znaczenie pobożności ludowej. W 2001 r. Kongregacja ds. Kultu Bożego opublikowała obszernie *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* podkreślające znaczenie pobożności ludowej jako dojrzałego wyrazu wiary oraz jej znaczenia wobec zagrożeń ideologii sekularyzmu, synkretyzmu, pragmatyzmu i utylitaryzmu i sekt⁴⁶. Do zmiany nastawienia wobec religii przyczyniły się zjawiska kryzysu społeczeństw przemysłowych: *W ukształtowanym przez myślenie konsumpcjonistyczne społeczeństwie dobrobytu ludzie zaczęli*

⁴³ Por. *Religijność ludowa, ciągłość i zmiana*, W. Piwowarski (red.), Wrocław 1983.

⁴⁴ Por. Altermatt, dz.cyt., s. 37.

⁴⁵ Por. tamże, s. 38.

⁴⁶ *Dyrektorium o pobożności ludowej literatury*, Poznań 2003, s. 13.

intensywnie poszukiwać niematerialnych, tzn. kulturowych i etycznych wartości, bez których integracyjnej mocy każda wspólnota ulega rozpadowi. Nietrudno zrozumieć owo poszukiwanie tożsamości, jeśli kulturę pojmuje się jako wspólny sposób życia, jako system międzyludzkiego porozumiewania. Kulturowe aspekty wysunęły się na pierwszy plan jako alternatywa materialistycznego myślenia czasów wysokiej koniunktury gospodarczej. Poszukiwanie utraconych światów, które przesłonił, a po części zniszczył industrializm i postęp techniczny, stało się naturalną potrzebą⁴⁷. W połowie lat siedemdziesiątych w krajach Trzeciego Świata ujawniły się słabości zachodniego modelu modernizacji. Także w USA i Europie Zachodniej zapanowały pesymistyczne nastroje co do nieograniczonych możliwości wzrostu społecznego. Zniechęcenie nowoczesnością, wywołały kompensacyjną potrzebę sensu i religii. Okazało się, że przepowiednie przywódców rebelii społecznej z 1968 r. o zmierzchu religii były zbyt pospieszne. Także kryzys wielkich ideologii – marksistowsko-leninowskiego komunizmu w Europie Wschodniej oraz materialistycznego kapitalizmu na Zachodzie zrodziły falę duchowych poszukiwań. Powszechny proces racjonalizacji i sekularyzacji u schyłku XX w. zwolnił swe tempo, gdyż okazało się, że ludzie o postnowoczesnej wrażliwości nie chcą i nie mogą żyć bez Boga⁴⁸. Wraz z krytyką ideologii „postępu” zainteresowanie zwróciło się ku Kościołowi i religii. Ponownie odkryto religię jako jeden z podstawowych wymiarów społeczeństwa. Poszukiwanie utraconego świata stało się naturalną potrzebą. Na atrakcyjności zyskała „stara” kultura katolicka jako antyteza „postępu”, materializmu. Intelktualiści odkryli w katolicyzmie alternatywny, wielowymiarowy styl życia, zaniedbany przez nowoczesny pluralizm. Z jednej strony ducha katolicyzmu przeciwstawia się duchowi nowoczesnego świata. Z drugiej jednak katolicyzm i nowoczesność do tej pory uważane za nie do pogodzenia – uchodzą za przejaw szyku⁴⁹. Opinia publiczna mimo sekularyzacji przyznaje Kościołowi funkcje stróża moralnego w sprawach godności człowieka. Postawa Kościoła w czasie pontyfikatu Jana Pawła II, program nowej ewangelizacji Europy i świata jawi się jako szansa rechrystianizacji. Chodzi o sprowadzenie zlaicyzowanego świata z powrotem na łono Kościoła. Renesans religii potwierdza także analiza współczesnej kultury. Badacze podkreślają potrzebę symbolicznego świata. Kultura to system znaków, symboli i systemów zachowania, za pomocą których lud, wspólnota religijna, wieś czy klasa społeczna interpretuje rzeczywistość, buduje wzajemne relacje społeczne i separuje się od środowiska zewnętrznego⁵⁰. Kultura katolicka stanowi system komunikacyjno-aksjologiczny wyobrażeń religijnych i sposobów życia, znaków i symboli. Człowiek jest nie tylko uzależniony od przedmiotów materialnych, ale także żyje w światach sym-

⁴⁷ Por. U. Altermatt, dz.cyt., s. 112.

⁴⁸ Por. tamże, s. 539.

⁴⁹ Por. tamże, s. 71.

⁵⁰ Por. tamże, s. 113.

bolicznych języka, myśli, sztuki i religii. Kulturowe wzorce interpretacji pomagają ludziom określić się wobec swojego otoczenia, umacniają wewnętrzną tożsamość, kształtują mentalność i sposób życia. Religia pełni tutaj niezmiernie ważną rolę, gdyż stanowi istotny obszar kultury, pomagający człowiekowi interpretować i wypełniać sensem samego siebie i swe otoczenie, dostarczając egzystencjalnych interpretacji życia. Z punktu widzenia antropologii społecznej katolicyzm stanowi wspólnotę komunikacji, grupę ludzi przyjmujących i akceptujących określone reguły. Ludzie uczą się znaczeń symboli, co umożliwia przekazywanie kolektywnych wyobrażeń i sposobów zachowania z pokolenia na pokolenie. Ukształtowane jeszcze w epoce przedindustrialnej tradycje katolickie swoją żywotność zachowały po wielu dziesięcioleciach na obrzeżach nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego. Wobec zagrożeń płynących z procesów modernizacyjnych środowiska katolickie musiały zrealizować zadanie przełamania dyskryminacji katolików oraz osiągnięcia równouprawnienia na płaszczyźnie państwa i społeczeństwa oraz zachowania religijno-kulturowej tożsamości katolicyzmu w nowoczesnym pluralistycznym świecie. Wspólne zasady aksjologiczne, wspólny światopogląd był podstawą integracji wewnętrznej i emancypacji katolickich wspólnot jako siły społeczno-politycznej. Dzieje katolicyzmu politycznego i społecznego to historia zmagania poszczególnych wspólnot w obronie katolickich wartości i interesów społecznych, ekonomicznych i kulturowych.

Mimo sekularyzacji współcześnie przyznaje się Kościołowi istotną rolę w strzeżeniu wartości moralnych oraz godności człowieka. Jednak w ostatnich trzech dziesięcioleciach XX w. w katolicyzmie dokonują się przeobrażenia. Znika w niektórych krajach Zachodu społeczna forma środowiska religijnego, które utrzymywało się w stosunkowo niezmienionej formie w latach 1850–1950. Pojawiają się nowe ruchy religijne, które oferują treści religijne określonym segmentom czy sektorom społeczeństwa⁵¹. Ruchy te nie zawsze zgadzają się z Kościołem w sprawach głoszonych treści. Pojawiają się także religijne i pseudoreligijne sekty. „Kościoły pustoszeją, za to stadiony wypełniają się zwolennikami idoli rocka i muzyki pop, kaznodziejów ewangelizacji i innych gwiazd nowoczesnego show-biznesu. Mało kto zwraca uwagę na gazety kościelne, za to kolorowe magazyny z wszelkiego typu horoskopami nieustannie powiększają swe nakłady”⁵². Odnosnie do tych zjawisk jedni interpretują je jako regresywne i irracjonalne symptomy czasu kryzysu, inni zaś jako nawrót fenomenów wyrażających odwieczną potrzebę religii i transcendencji. Ponieważ Kościół i katolicyzm nie stoją już wobec nowoczesnego świata jako zamknięte środowiska i odrębna społeczność. Ich wewnętrzne życie odzwierciedla stan społeczeństwa. Świeckie wartości takie, jak demokracja, wolność opinii oddziałują bezpośrednio na sferę kościelną. Kościół musi więc uzasadniać swoje normy racjonalnymi argumentami, zwłaszcza

⁵¹ Por. tamże, s. 561.

⁵² Por. tamże, s. 535.

cza gdy odbiegają one od ogólnie przyjętych standardów aksjologicznych. Socjologowie stawiają znak zapytania odnośnie do przetrwania katolicyzmu środowiskowego. Zdaniem szwajcarskiego historyka mimo symptomów marginalizacji religii, nie ulega wątpliwości, że katolicy pozostaną w nowoczesnym społeczeństwie miejscem solidarnej wspólnoty, która choć nie zapewnia usunięcia wszelkich zagrożeń nowoczesnego świata, niemniej zapewnia ludziom, którzy stracili poczucie pewności nie tylko bezpieczeństwo, ale i zdolną przewyżczać lęk solidarność⁵³.

HISTORY OF SECULARISATION FROM THE PERSPECTIVE OF URS ALTERMATT

Summary

From among the multitude of works by various authors preoccupied with analysing the processes of secularisation taking place in modern times, the study of the issue by the Swiss historian Urs Altermatt, presented in *Catholicism and the Modern World* (Cracow, 1995), deserves special consideration.

The analysis undertaken by the author unveils the complexity of the process encompassing distinct waves of secularisation brought about by diverse factors as well as the return of the sacred. Altermatt's special contribution which stands to his credit lies in an interdisciplinary approach he employed in his study to explore the origin of secularisation processes in the context of history, sociology, political science and theology.

Altermatt reveals in a fascinating way the transformations occurring in the world dominated by religious mind. He points out to the radical changes brought about by industrialism and urbanization which affected the tranquil life of local communities. Throughout the 19th and 20th centuries, secularization was perceived by Catholics as a threat, which made them adopt a defensive attitude in order to safeguard their own identity. Although secularization in the Western societies has been progressing systematically since ca 1800, it has never been a unidimensional and unidirectional phenomenon. It would assume the form of cyclical tides of religious crisis and renewal, resulting in the following relationship becoming evident: the more prominent position the industrial working class occupies in a society, the more the role of the Church declines. It is no wonder, therefore, that the processes of secularisation have always alarmed those responsible for the formulation of pastoral care programmes and stimulated evangelization efforts.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, laicyzacja, dechrystianizacja, historia przemian społecznych

⁵³ Por. tamże, s. 36.