

KRZYSZTOF LEWALSKI

Instytut Historii Uniwersytetu Gdańskiego

SEKULARYZACJA — DROGA DO WYPEŁNIENIA MISJI CHRZEŚCIJAŃSTWA?

Na problematykę chrystianizacji i dechrystianizacji spoglądam okiem historyka, w którego kręgu zainteresowań badawczych pozostają dzieje Kościoła w XIX i XX w., zmagam się z nią również podczas prowadzonych wykładów i konwersatoriów z zakresu chrześcijaństwa współczesnego. Moje refleksje dotyczące tych zagadnień inspirowane są zarówno lekturami, obserwacją uczestniczącą, jak również klimatem toczącej się dyskusji nad kondycją chrześcijaństwa we współczesnym świecie. Niektórzy wieszczą rychły jego koniec, ale nie są tu zbyt oryginalni, bo już wiek XIX przepowiadał śmierć chrześcijaństwa, co więcej, w 1964 r. Albania ogłosiła się pierwszym na świecie państwem ateistycznym. Dziś Prawosławny Kościół Albanii jest jednym z najdynamiczniej rozwijających się Kościołów. Tak samo można głosić zwycięstwo chrześcijaństwa czy tryumf sekularyzacji. Ale czego to tak naprawdę dowodzi? Zadekretowanie czy zastosowanie wyłącznie formalnych kryteriów nie przesądza i nie decyduje o tym, czy mamy do czynienia ze społeczeństwem schryścianizowanym, czy szerzej ujmując — religijnym, czy też z zsekularyzowanym.

Obecne w literaturze rozważania nad modelem chrześcijaństwa w III tysiącleciu związane z przesuwaniem się środka ciężkości w świecie chrześcijańskim, wynikającym m.in. z przemian demograficznych, wskazują, szczególnie z perspektywy długiego trwania, na ciągły dynamizm. Pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa należało do Kościoła Wschodu (basen Morza Śródziemnego, Azja Mniejsza, rejony Bliskiego Wschodu), drugie do Kościoła Zachodu (Europa, Ameryka Północna), trzecie będzie należało do Kościoła Południa (Afryka i Ameryka Łacińska)¹. Owo

¹ P. Jenkins, *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, Warszawa

przemieszczanie się chrześcijaństwa na Południe będzie oznaczało też jego przemianę związaną z „zanurzeniem się” w kulturach dominujących w tych społeczeństwach. Nie jest to jednak nic innego, jak analogia do wyjścia chrześcijaństwa z kręgu bliskowschodniego poprzez Grecję, Rzym do Europy Germanów i Słowian, słowem — przeniknięcia i zdominowania semickiego chrześcijaństwa przez europejskie *barbaricum*.

W związku z powyższym na myśl przychodzą refleksje Philipa Jenkinsa, że w XII w., „gdybyśmy wyobrażali sobie typowego chrześcijanina, nadal powinniśmy myśleć nie o francuskim rzemieślniku, ale o syryjskim wieśniaku lub mezopotamskim mieszczaninie, o Azjacie, a nie Europejczyku”². Obecnie zaś rozważając obraz „typowego” chrześcijanina, należałoby raczej myśleć nie o białym Europejczyku, lecz o kobiecie żyjącej w nigeryjskiej wsi lub w brazylijskiej faweli³.

Zastanawiając się zatem nad procesem chrystianizacji, trudno mówić o sytuacji docelowej, czyli modelowym idealnie schryścianizowanym społeczeństwie, żyjącym na określonym terytorium. Historykowi nie trzeba uświadamiać, że przekonanie o społeczeństwie europejskim epoki przednowoczesnej jako mającym całkowicie charakter chrześcijański, szczególnie mit średniowiecza, nie ma wiele wspólnego z prawdą. Dla jednych dopiero w końcu XIV w. Europa staje się bastionem chrześcijaństwa, dla innych chrześcijański Zachód to jeszcze około 1500 r. misyjne terytorium, na którym większość ludności mieszkała na wsi, a jej wierzenia i praktyki można określić jako religijny synkretyzm⁴. Urs Altermatt stwierdza, że w perspektywie długiego trwania religijny synkretyzm należy uznać za stan normalny. Walka o doktrynalną czystość dokonywała się w czasie dwóch wielkich fal dyscyplinowania. Pierwsza z nich przypadła na okres reform katolickich i protestanckich w XVI i XVII w., zmierzających do uwolnienia Kościoła od pogańskich i folklorystycznych elementów oraz do dyscyplinowania wiernych pod względem religijno-kościelnym. Mimo wysiłków regiony wiejskie tylko częściowo aprobowały doktrynalne chrześcijaństwo i nawet wspólny nadzór Kościoła i państwa nie był tu w stanie wiele zdziałać. Rzeczywiste wierzenia i praktyki religijne przybierały różnorodne formy, dalekie od zamierzeń reformatorów. Druga fala dyscyplinowania przypadła na okres od połowy XIX w. Kościół katolicki, szczegól-

2009 (oryg. ang. 2007); W. Bühlmann, *Modele chrześcijaństwa w trzecim tysiącleciu*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin 18–21 września 2001*, red. M. Rusecki et al., Lublin 2001.

² P. Jenkins, op. cit., s. 57.

³ Ibidem, s. 23–24.

⁴ Ibidem, s. 57; U. Altermatt, *Katolicyzm a Nowoczesny Świat*, wprowadzenie J. Tischner, Kraków 1995 (oryg. niem. 1989), s. 88.

nie w Europie Zachodniej, m.in. wykorzystując szeroko środki i instytucje komunikacji społecznej (prasa, wydawnictwa dla ludu, bractwa, związki i stowarzyszenia religijno-społeczne), promował określone formy praktyk i pobożności, upowszechniał wizerunek dobrego katolika, wpływał na eliminację lokalnych odmian ludowej pobożności. Altermatt zaznacza, że na tle wielowiekowej historii Kościoła lata 1850–1950 stanowią okres wyjątkowy. Ani wcześniej, ani później nie osiągnięto tak dużej zgodności pomiędzy doktryną i praktyką. „Piusową epokę” Kościoła, od Piusa IX (1846–1878) do Piusa XII (1939–1958), charakteryzowała niezwykła homogeniczność katolickiej kultury religijnej. Niemniej ceną dążeń do doktrynalnej czystości były wzrastający dogmatyzm i klerykalizm. Powyższe rozważania skłaniają Altermatta do postawienia tezy, że współczesny kryzys Kościoła, w tym regres praktyk religijnych przeciętnych katolików, postrzegany z perspektywy okresów dyscyplinowania, należy uznać za nawrót do historycznej normalności. Współczesny synkretyzm religijny wykazuje bowiem duże podobieństwo do religijnej sytuacji w epoce przednowoczesnej⁵.

W literaturze socjologicznej i religioznawczej zamiast dechrystianizacji najczęściej na określenie złożonych cywilizacyjnych przemian dotyczących wiary, religii i instytucji wyznaniowych stosowane jest pojęcie sekularyzacji. Nie ma ono już wiele wspólnego z pierwotnym znaczeniem ograniczającym się do kościelno-prawnego aspektu odejścia zakonnika do duchowieństwa diecezjalnego lub do stanu świeckiego czy służącym do określenia procesu przekształcania dóbr kościelnych w prywatne. Wielowymiarowy i wielopłaszczyznowy charakter zjawiska powoduje, że mówi się o makrostrukturalnym (relacja Kościół–społeczeństwo, związki religii z kulturą) i mikrostrukturalnym (zanikanie religii w postawach i zachowaniach społecznych) wymiarze sekularyzacji⁶. Karel Dobbelaere, znawca problematyki, pisze o sekularyzacji organizacyjnej, społecznej i indywidualnej. Z kolei Altermatt o sekularyzacji „obiektywnej” i „subiektywnej”⁷. I są to tylko niektóre z kategoryzacji tego zjawiska występujących w literaturze przedmiotu. Ta zaś jest bardzo bogata.

Odpowiedziano lub próbowano odpowiedzieć w niej na wiele pytań, w niektórych przypadkach odpowiedzi okazały się mało przekonujące lub po prostu były chybione. Bardzo ważna okazała się perspektywa historyczna. Jej pomijanie w próbie konceptualizacji procesów zachodzących w życiu społecznym i religijnym prowadziło do zdeformowania

⁵ U. Altermatt, op. cit., s. 88–90.

⁶ P. Boryszewski, *Katolicyzm, jego instytucjonalizacja i sekularyzacja w Europie Środkowej*, Warszawa 2006, s. 72–73.

⁷ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Kraków 2008 (oryg. ang. 2002), s. 49–66; U. Altermatt, op. cit., s. 148.

ich postrzegania i w konsekwencji do utrwalenia takiego obrazu w toku narracji. Przekonali się o tym twórcy pierwszych teorii modernizacji i sekularyzacji. Na przykład teorie modernizacji w pierwszej fazie, sformułowane w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego stulecia, były obciążone pojęciową nieostrością, mylącymi figurami myślowymi, a przede wszystkim ideologiczno-polityczną frazeologią. Dopiero ich uhistorycznienie, wzmocnienie „lekiem historii” uczyniło z nich obiektywizujące instrumentarium⁸.

Z kolei teorie sekularyzacji pierwszej generacji, które pojawiły się w latach sześćdziesiątych XX w., analizowały fenomen Europy Zachodniej, i to w kontekście wyłącznie chrześcijaństwa, przez co nazbyt uogólniały swe ustalenia. Takiej analizie wymykała się Ameryka Północna, niedostępny był dla niej obszar Europy Środkowo-Wschodniej. Wypracowany paradygmat sekularyzacji był modelem zmiany społeczeństw należących do kultury judeochrześcijańskiej oraz zmiany Kościołów chrześcijańskich obecnych w tych społeczeństwach. Dotyczył, jak wspomniano, chrześcijaństwa ograniczonego do Europy Zachodniej, przede wszystkim protestantyzmu, mniej katolicyzmu, pomijając prawosławie⁹.

Słabość tych teorii — nieco generalizując — polegała na tym, że charakteryzowały je zapędy „uniwersalistyczne” m.in. w zakresie przebiegu procesu sekularyzacji, tymczasem nie uprawniało do tego „ugruntowanie” ich jedynie w doświadczeniu tradycji chrześcijańskiej. Dominującym w nich motywem było zmniejszanie się wpływu tradycyjnych religii i postrzeganie ich z perspektywy funkcjonalizmu, nadto przeważało postrzeganie procesu sekularyzacji jako zjawiska cechującego się liniowością. Wobec teorii padały oskarżenia, że są antyreligijnymi ideologiami. Kolejne teorie z końca lat siedemdziesiątych obok kontynuacji zawierały nowe elementy. Pojawiło się przekonanie, że sekularyzacja nie jest procesem jednorodnym, wiele zależy od kontekstu kultury, historii itp., szukając wyjaśnienia przykładu USA, gdzie wysoki poziom modernizacji nie szedł w parze ze wzrostem sekularyzacji, a nawet przeciwnie, zaczęto mówić o ekonomicznym lub rynkowym modelu religii. Zakwestionowano nieuniknioną proces sekularyzacji, a nawet podkreślono możliwość odwracalności tego procesu — desekularyzację. Dostrzeżono też, że sekularyzacja może być procesem sterowanym i ukierunkowywanym przez określone elity poprzez wykorzystywanie procesu edukacji, masowej komunikacji, środków prawnych i administracyjnych¹⁰.

⁸ H.U. Wehler, *Modernizacja, nacjonalizm, społeczeństwo. Eseje i artykuły*, wyb. i posłowie R. Traba, Warszawa 2001 (oryg. niem. 1996), s. 106.

⁹ K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Kraków 2009, s. 232 n.

¹⁰ Ibidem, s. 179 n.; K. Dobbelaere, op. cit., s. 103–112.

Zasadne jest pytanie o genezę procesu sekularyzacji. W literaturze można się spotkać z poglądem, że jej początkiem było zakwestionowanie przez chrześcijaństwo pogańskiego monizmu religijno-politycznego na rzecz dualizmu chrześcijańskiego. Zatem byłaby ona wynalazkiem chrześcijaństwa, a jej fundamentem słowa Chrystusa nakazujące oddać „co jest cesarskiego cesarzowi, a co jest bożego — Bogu”¹¹. Ewangeliczny chrześcijański dualizm religijno-polityczny był jednak przez wieki — pamiętamy o specyfice chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego — raczej postulatem niż rzeczywistością. Jego praktykowanie w czasach nowożytnych, i to wbrew Kościołowi, sięga wieku XVIII, z aprobatą Kościoła zaczyna się od *Vaticanum Secundum*. W istocie XVIII w. stanowił swoisty przełom. W tym czasie, jak za literaturą przedmiotu relacjonuje Hans Ulrich Wehler, zaczyna się określony typ przemiany społecznej, której źródłem była angielska rewolucja przemysłowa oraz rewolucja polityczna we Francji i w Ameryce. Przemiana ta to modernizacja polegająca na gospodarczym i politycznym przodowaniu niektórych społeczeństw i następujących potem procesach w krajach opóźnionych, które stają wobec problemu zestrojenia historycznie tradycyjnej struktury z wpływami idei i technik przychodzących z zewnątrz¹². Wśród porównań służących do opisu zachodzących w XIX w. przemian dość wymowne jest zestawienie wież kościelnych z kominami fabrycznymi jako symbolami dwóch światów: kościoła jako przednowoczesności, fabryki jako nowoczesności. Dziś, nawiązując do tego porównania, można zestawzić widoczne w panoramie polskich miast wieże kościelne z wysokimi masztami prezentującymi logo McDonalda. Te ostatnie nie symbolizują jednak wiary w postęp, możliwości techniczne czy siłę ludzkiego rozumu, lecz społeczeństwo konsumpcjonistyczne.

Jaki jest charakter sekularyzacji? Czy cechuje ją linearność, cykliczność, czy może, jak chcą niektórzy, ona nie istnieje? Zaczynając od ostatniego stanowiska, należy przychylić się do przekonania teoretyków modernizacji, którzy są zgodni, iż procesy sekularyzacji stanowią zmięnięcie nowoczesnego świata i że epoka oświecenia zapoczątkowała trwające do dnia dzisiejszego procesy polaryzacji Kościoła i społeczeństwa¹³. Cykliczny charakter procesu sekularyzacji wydaje się najbardziej przekonujący. Wspomniano tu już o koncepcji dwóch wielkich fal dyscyplinowania religijnego sformułowanych przez Altermatta. Należy dodać, że są one fragmentem szerszych, niezwykle interesujących rozważań tego autora

¹¹ H. Fesquet, *Katolicyzm jutra*, Kraków 1964 (oryg. franc. 1962), s. 136–144.

¹² H.U. Wehler, op. cit., s. 107.

¹³ U. Altermatt, op. cit., s. 85.

nad procesem sekularyzacji, cyklami religijnymi oraz cyklami odnowy i kryzysu¹⁴. Z kolei linearny charakter sekularyzacji zakłada rozpoczęcie w określonym punkcie dziejów ukierunkowanego procesu, a zatem naruszenie stanu wyjściowego. Ów stan jawi się jako mityczna dawna pobożność, uruchomiony zaś proces prowadzi do kolejnego mitycznego wydarzenia – upadku religii. A stąd już prosta droga do konstrukcji narracji o epoce sekularyzacji. Warto zwrócić uwagę, że teorie sekularyzacji nie stwierdzają zupełnego zniknięcia religii czy religijności. Wyjątkiem było stanowisko socjologów radzieckich postulujących stworzenie społeczeństwa wolnego od religii, choć przecież w jej miejsce próbowano stworzyć protezę religii w postaci komunizmu, mającego z punktu widzenia funkcjonalizmu typowe jej cechy¹⁵.

Słuszna jest uwaga, że rozumienie zjawiska sekularyzacji determinują definicje religii. Jest ich wiele. To temat na osobne rozważania i trudno w tym miejscu szerzej tę kwestię rozwijać. Generalnie, mocno jednak upraszczając, można mówić m.in. o definicjach substancjalnych oraz funkcjonalnych¹⁶. Pierwsze stwierdzają, że religia jest wiarą w nadnaturalną istotę, drugie zakładają, że religia jako ludzkie przedsięwzięcie spełnia określone funkcje społeczne. Proces sekularyzacji w pierwszym przypadku oznaczałaby postępującą utratę wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną, w drugim utratę możliwości pełnienia przez religię, czy bardziej przez instytucje występujące w imieniu religii, określonych funkcji.

Sekularyzacja, według oświeceniowo-pozytywistycznego modelu wyjaśniania, prowadzi do *desakralizacji* świata, czyli przejścia od religijno-magicznego pojmowania świata do logiczno-przyczynowego wyjaśniania go. Same jednak działania i konstrukcje intelektualne, jak zauważa Joseph Ratzinger, nie wystarczą człowiekowi do zrozumienia rzeczywistości, potrzebne są pozaracjonalne i ponadracjonalne formy jej postrzegania¹⁷. Pojęcia „desakralizacja” w innym zgoła znaczeniu używa Walbert Bühlmann. W swoich rozważaniach o modelach chrześcijaństwa w trzecim tysiącleciu, o potrzebie przemiany mentalności oraz korekty tradycyjnych stanowisk, desakralizację rozumie jako pansakralizację, czyli konieczność przewyciężenia myślenia, że tylko przez uświęcone osoby, miejsca i znaki płynie łaska Boża, przeciwnie – cały świat jest stworze-

¹⁴ Ibidem, s. 85–94.

¹⁵ K. Zielińska, op. cit., s. 249.

¹⁶ G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 2006 (oryg. niem. 1988), s. 21–32; K. Dobbelaere, op. cit., s. 72–76.

¹⁷ J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 1997 (oryg. niem. 1996), s. 229.

niem Bożym i dlatego nawet w zwyczajnych codziennych sytuacjach można szukać i znaleźć Boga¹⁸. Czy jednak nie jest to nazbyt optymistyczna wizja? Czy człowiek jest w stanie nieustannie szukać i znajdować Boga w codzienności? Czy nie ma racji socjolog Marian Golka, zauważając, że człowiek pragnie zaanektować „nie-codziennosc” do sfery codzienności, co prowadzi do rozrostu tej ostatniej, skutkując m.in. „szarzeniem kalendarza”, ograniczaniem sfery sacrum czy brakiem refleksji nad sprawami ostatecznymi. Wśród czynników sprzyjających procesowi zawłaszczania „nie-codziennosci” przez codzienność wymienia pokusy konsumpcyjne, zanik sfery konieczności na rzecz rozbudowania sfery przyjemności czy zmęczenie „nie-codziennoscia” postrzeganą jako nieustanny nakaz wypełniania określonych zobowiązań obyczajowych i religijnych oraz respektowania norm odczuwanych jako restrykcyjne¹⁹.

Warto przyjrzeć się wyrazom używanym do opisu efektu sekularyzacji: sekularyzacja jako utrata prestiżu, znaczenia instytucji wyznaniowych, dostosowanie się tychże do istniejących warunków, wycofanie się z określonych obszarów, spadek poziomu praktyk religijnych, prywatyzacja religii, zanik religii, zgoda na świat, oddzielenie społeczeństwa od religii²⁰. Jak zatem widać, sekularyzacja, używając terminologii Johannes’a van der Vena, to proces zanikania wpływów i roli religii i grup religijnych w makro-, mezo- i mikroplaszczyznach²¹.

O sekularyzacji jako nastawieniu życiowym można mówić, kiedy człowiek rezygnuje z szukania odpowiedzi na kwestie ostateczne, kiedy koncentruje się wyłącznie na doczesności, świeckich wyzwaniach i praktycznych korzyściach²². Podobnie można mówić o praktycznym ateizmie, kiedy człowiek podejmuje decyzje w wielu dziedzinach swego życia bez odwołania się do religii, słowem — organizuje życie w taki sposób, jak gdyby Bóg nie istniał. Sekularyzacja jednak, jak przekonuje Paweł Boryszewski, nie jest tożsama z utratą wiary i nie oznacza zaniku potrzeb religijnych. Podobnie Peter Neuner stwierdza, że współczesny świat nie jest mniej religijny, tylko Kościoły nie są w stanie zaspokajać religijnych potrzeb ewentualnych wyznawców²³. W tym kontekście niezwykle wymowne jest to, na co

¹⁸ W. Bühlmann, op. cit., s. 545–547.

¹⁹ M. Golka, *Czy jeszcze istnieje nie-codziennosc?*, w: *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, red. M. Bogunia-Borowska, Warszawa 2009, s. 66–69.

²⁰ Zob. K. Zielińska, op. cit., s. 64–66.

²¹ J. van der Ven, *Współczesne kontestacje chrześcijaństwa. Sekularyzacja czy desekularyzacja*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, s. 185.

²² P. Neuner, *Psychospołeczne i polityczne uwarunkowania chrześcijaństwa dziś*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, s. 237–239.

²³ P. Boryszewski, op. cit., s. 74; P. Neuner, op. cit., s. 261.

uwagę zwraca Bühlmann, że znikają chrześcijanie osiadli i przybywa nomadów religijnych, że więcej jest chrześcijan niż uczestników mszy świętej²⁴. Wszystko to powinno uświadamiać Kościołowi, że należy przeciwdziałać neurozom eklezjalnym oraz proponować rytuały alternatywne, a nie tradycyjne czy instytucjonalne. Odrzucenie religii strachu, religii z jej tradycyjnymi i instytucjonalnymi formami jest znamieniem współczesnych czasów, w jej miejsce wkracza „wiara bez przynależności”, „religia à la carte”, „religijny bricolage”, „niewidzialna religia”²⁵. Jest to sytuacja, w której następuje utrata „możliwości kontroli indywidualnej religijności przez autorytety religii zinstytucjonalizowanych”²⁶.

Zmierzając do zakończenia powyższych refleksji i wskazując jednocześnie na tytuł, który je opatruje, chciałbym nawiązać do klasyfikacji Franza-Xavera Kaufmanna, według którego sekularyzacja to m.in. równoczesna utrata i zachowanie dorobku chrześcijaństwa przez społeczność świecką. Można więc mówić o *przeniesieniu* treści religijnych w sferę świecką, co z jednej strony warunkuje proces demitologizacji wiary, a z drugiej uruchamia proces uduchowienia życia świeckiego²⁷. Parafrazując tę myśl, można wyrazić przekonanie, że tak jak Chrystus według Jego wyznawców przyjął ludzkie ciało, aby umrzeć dla zbawienia ludzkości, tak teraz sekularyzacja jest ceną, jaką musi zapłacić chrześcijaństwo, aby trafić do ludzkości ze swym przesłaniem. Wydaje się to paradoksem, ale być może ekonomia zbawienia takimi właśnie prowadzi drogami, że szybciej można odnaleźć sacrum w świecie zsekularyzowanym niż w świecie przepelnionym religijnością.

²⁴ W. Bühlmann, op. cit., s. 525.

²⁵ K. Zielińska, op. cit., s. 215–216, 225.

²⁶ K. Dobbelaere, op. cit., s. 30.

²⁷ P. Boryszewski, op. cit., s. 73.