SPORY WOKÓŁ TEORII SEKULARYZACJI

Katarzyna Zielińska

NOMOS

Katarzyna Zielińska

Spory wokół teorii sekularyzacji

Katarzyna Zielińska

Spory wokół teorii sekularyzacji

© 2009 Copyright by Katarzyna Zielińska i Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Recenzje: prof. Mariola Flis
prof. Janusz Mariański

Książka dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
i Instytut Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja wydawnicza: Anna Grochowska-Piróg
Redakcja techniczna: Dariusz Piskulak
II korekta: Jadwiga Nagły
Projekt okładki: Kompania Graficzna – Joanna i Wojciech Jedlińscy

ISBN 978-83-7688-491-2

KRAKÓW 2018

Zakład Wydawniczy »NOMOS«
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax (12) 626 19 21
e-mail: biuro@nomos.pl; www.nomos.pl

SPIS TREŚCI

Wstęp 9

Rozdział 1
PREKURSORZY PODEJŚCIA SEKULARYZACYJNEGO 13

Oświeceniowa refleksja na temat religii 14

Klasycy socjologii o religii 17
Religia w społeczeństwach przednowoczesnych 19
Religia w społeczeństwie nowoczesnym 30

Rozdział 2
KONTEKST POWSTAWANIA TEORII SEKULARYZACJI 47

Socjologia wyznaniowa 49
Krytyka nurtu wyznaniowego 50
Świecki nurt socjologii religii – szkoła francuska 52

Przemiany strukturalno-organizacyjne 53

Wątki teoretyczne 57
Definiowanie religii 59
Rozumienie religijności 61
Pluralizm w społeczeństwach nowoczesnych 62

Zagadnienie sekularyzacji 63
Co oznacza pojęcie sekularyzacji? 64
Głosy krytyczne 67

Rozdział 3
ANALIZA TEORII SEKULARYZACJI – WARSTWA OPISOWA TEORII 71

Teoria w socjologii – kilka uwag metodologicznych 72

Analiza wybranych teorii sekularyzacji 75
Próba badawcza – kryteria doboru 76

Twierdzenia opisowe i podstawowe pojęcia teoretyczne
w pierwszych teoriach sekularyzacji 81

Rozdział 4
ANALIZA TEORII SEKULARYZACJI – WARSTWA HIPOTETYCZNA TEORII 99

Definiowanie religii i sekularyzacji 99
Funkcjonalne definiowanie religii a rozumienie sekularyzacji 103
Substancjalne definiowanie religii a rozumienie sekularyzacji 108

Zjawisko sekularyzacji – różne perspektywy 112
Elementy składowe sekularyzacji 112
Konsekwencje sekularyzacji 125

Model sekularyzacji 135

Kontynuacja czy innowacja? – kolejne „pokolenie" teorii sekularyzacji . . 136
Kontynuacje 137
Elementy nowe 139

Rozdział 5
EWOLUCJA PODEJŚCIA – PARADYGMAT W SOCJOLOGII RELIGII? 141

Pytania badawcze 142

Zastosowane podejście badawcze 143
Klucz kategoryzacyjny 144
Strategia doboru i charakterystyka próby badawczej 145

Wyniki analiz 150
Rodzaj badanych artykułów 150
Mapa znaczeniowa pojęcia sekularyzacji 152
Sekularyzacja w relacji do innych zmiennych społecznych 158

Rozdział 6
REKONSTRUKCJA GŁÓWNYCH WĄTKÓW SPORU WOKÓŁ SEKULARYZACJI (1980-2006) 179

Aktorzy i umiejscowienie debaty 180

Obszary dyskusji wokół sekularyzacji 182
Zagadnienia metodologiczne 182
Dane empiryczne 194

Zakończenie
PARADYGMAT SEKULARYZACJI – OD DOMINACJI DO NEGACJI? 231
Paradygmat sekularyzacji 232
Przeobrażenia paradygmatu sekularyzacji 242
Wieloparadygmatyczność w socjologii religii? 250
Co zostało z teorii sekularyzacji? 256

Bibliografia 261

Wykaz schematów i tabel 283

Indeks nazwisk 285

Indeks rzeczowy 289

Summary
DEBATES ON SECULARISATION THEORIES 293

WSTĘP

Począwszy od lat sześćdziesiątych XX wieku w socjologii religii pojawiło się wiele teorii sekularyzacji (m.in. Wilson [1966] 1969; Parsons 1966; Berger [1967] 1997; Luckmann [1967] 1996; Bellah 1970). Najogólniej mówiąc, odnoszą się one do zmiany roli religii w życiu jednostek oraz społeczeństw, opisują czynniki warunkujące przebieg i konsekwencje procesu sekularyzacji. Pomimo różnorodności zdań w kwestii: czym jest ten proces, czy rzeczywiście ma miejsce, a jeżeli tak, to jakie są jego źródła i konsekwencje, analiza komparatystyczna tych propozycji pozwala na wyodrębnienie ogólniejszego modelu, w którym mieszczą się poszczególne teorie. Nawiązując do koncepcji Thomasa Kuhna ([1962] 2001), model ten można określić mianem paradygmatu, obowiązującego na gruncie socjologii religii przez znaczny okres istnienia tej dyscypliny.

Już powstawaniu pierwszych teorii sekularyzacji w latach sześćdziesiątych XX wieku towarzyszyły dyskusje pomiędzy zwolennikami oraz krytykami tego podejścia. Współcześnie można więc mówić o trwającej już od kilku dziesięcioleci debacie nad teorią oraz paradygmatem sekularyzacji. Priorytetowymi problemami dyskusji są, z jednej strony, sama kwestia występowania (bądź nie) procesów sekularyzacji, a z drugiej – możliwość zbudowania modelu teoretycznego, który byłby w stanie uchwycić uwarunkowania, przebieg i efekt takich procesów. Innymi słowy, spory dotyczą zarówno adekwatności istniejących propozycji teoretycznych, jak i bardziej zasadniczej kwestii – tego, czy proces sekularyzacji rzeczywiście ma miejsce.

Od lat osiemdziesiątych XX wieku można zaobserwować intensyfikację dyskusji, będącą wynikiem licznych, nowych obserwacji wskazujących na ożywienie w wymiarze indywidualnej religijności i na nowe formy zaangażowania religii w wymiarze społecznym w większości regionów świata. Debatę wzmocniło również opublikowanie pierwszych artykułów prezentujących rynkową teorię religii, która w swoim założeniu miała stanowić pro-

pozycję konkurencyjną wobec dominującego wówczas w socjologii religii paradygmatu sekularyzacji. Miała ona tłumaczyć wszelkie „anomalie", z którymi podejście sekularyzacyjne – przynajmniej w opinii autorów nowej koncepcji – słabo sobie radziło (Stark i Bainbridge 1980). W latach dziewięćdziesiątych XX wieku krytycy teorii i obserwatorzy polemiki wysunęli tezę, iż jesteśmy − używając języka teorii rewolucji naukowych − świadkami upadku starego paradygmatu (por. Warner 1993; Hadden 1995). Jednak powstawanie w ostatnich latach nowych teorii w socjologii religii sugeruje, iż mamy do czynienia raczej ze współistnieniem kilku modeli teoretycznych niż z dominacją jakiegoś jednego podejścia.

Zasadniczym celem niniejszego projektu badawczego jest systematyczna analiza założeń paradygmatu sekularyzacji oraz trwającej już od kilkudziesięciu lat debaty nad tym zagadnieniem. Innymi słowy, będzie to próba rekonstrukcji elementów oraz procesu budowania, stabilizowania i ewolucji podejścia sekularyzacyjnego w socjologii religii, jak też zbadania głównych wątków spornych pojawiających się w dyskusjach zwolenników oraz przeciwników tego podejścia. Podjęcie takiego tematu badawczego wynikało z kilku przesłanek. Po pierwsze, mimo niesłabnącego zainteresowania socjologów religii zagadnieniem sekularyzacji, nie pojawiają się systematyczne analizy podejmujące rozważania na temat samych teorii sekularyzacji, kontekstu ich powstawania oraz ewolucji. Brakuje również, mimo powszechności odwołania się do paradygmatu sekularyzacji, systematycznych analiz składowych oraz założeń tego modelu. Nielicznymi wyjątkami są propozycje Karela Dobbelaere'a (1981, 1999, 2002) oraz Oliviera Tschannena (1991, 1992a).

Po drugie, brakuje systematycznych rozważań na temat kontekstu teoretycznego oraz społecznego, w jakim teorie sekularyzacji powstawały. Wydaje się, iż jedyną próbą takiego „ukontekstowienia" rozważań na temat sekularyzacji jest wspomniana już praca Tschannena (1992a). Analiza kontekstu, który kształtował teorie oraz paradygmat sekularyzacji, umożliwi podjęcie metarefleksji na bardziej ogólny temat poszukiwań teoretycznych w socjologii religii.

Kolejną przesłanką przemawiającą za podjęciem takiego tematu była pewnego rodzaju „luka" istniejąca w polskiej socjologii religii, jeśli chodzi o zagadnienie teorii czy też paradygmatu sekularyzacji. Większość autorów podejmujących ten temat koncentruje się raczej na samym zjawisku czy też procesach sekularyzacji. Dopiero na przestrzeni ostatnich lat pojawiło się kilka publikacji zajmujących się szerzej teorią czy też paradygmatem sekularyzacji (por. Borowik 2004; Wojtowicz 2004; Mariański 2006).

Główną metodą zastosowaną w badaniach jest analiza materiałów zastanych, wykorzystująca elementy analizy treści. Analizie poddany został zróżnicowany materiał badawczy dobierany za pomocą różnych procedur, determinowanych konkretnymi celami szczegółowymi pracy. Materiał ten można uporządkować według trzech kategorii:

- komparatystyczna analiza teorii sekularyzacji – artykuły oraz publikacje książkowe, w których zawarte były założenia i twierdzenia poszczególnych teorii sekularyzacji, publikowane w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku;
- analiza „wykorzystania" paradygmatu – artykuły z głównych czasopism z obszaru socjologii religii i socjologii ogólnej, publikowane w latach 1970-1979;
- rekonstrukcja debaty wokół sekularyzacji – artykuły i publikacje podejmujące zagadnienia teorii oraz paradygmatu sekularyzacji, publikowane w latach 1980-2006.

Analizy obejmowały publikacje powstałe w językach angielskim i francuskim. Takie ograniczenie wynikało z dwóch przesłanek. Po pierwsze, wszystkie najważniejsze teorie sekularyzacji powstały w anglojęzycznym obszarze socjologii religii. Po drugie, zasadnicze dyskusje na temat sekularyzacji toczyły się na łamach czasopism wydawanych przez amerykańskie i europejskie stowarzyszenia socjologów religii, które publikują w obu wymienionych językach. Tak więc podjęte tutaj analizy ograniczają się jedynie do głównego nurtu rozważań i dyskusji na temat sekularyzacji w amerykańskiej i europejskiej socjologii religii. W żadnej mierze przedstawione analizy i badania nie wyczerpują badanego zagadnienia.

Książka została podzielona na sześć rozdziałów, które można uporządkować w trzy bardziej ogólne części. Pierwsza część (rozdziały 1 i 2) stanowi próbę rekonstrukcji kontekstu teoretycznego oraz społecznego, w którym powstały pierwsze teorie sekularyzacji. Przedstawione w niej zostały elementy oświeceniowej refleksji na temat religii oraz dokładniejsza rekonstrukcja poglądów klasyków socjologii na miejsce i funkcje religii w społeczeństwach przednowoczesnych i nowoczesnych. W tej części pracy zaprezentowane zostały również kierunki badań i poszukiwania teoretyczne, a także rozważania na temat rozwoju i przekształceń w ramach powojennej amerykańskiej oraz europejskiej socjologii religii.

Druga część książki (rozdziały 3, 4 i 5) służy rekonstrukcji paradygmatu sekularyzacji. W rozdziałach 3 i 4 podjęta została komparatystyczna analiza teorii sekularyzacji powstałych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Porównanie było prowadzone na dwóch płaszczyznach:

- warstwie opisowej teorii – porównanie danych empirycznych, do których odwołują się poszczególne teorie, i zrekonstruowanie głównych pojęć stosowanych w tych teoriach;
- warstwie hipotetycznej teorii – porównanie pojęć teoretycznych stosowanych w poszczególnych teoriach.

Głównym celem, który został zrealizowany przede wszystkim w rozdziale 4, było zrekonstruowanie ogólniejszego modelu sekularyzacji, czyli paradygmatu sekularyzacji. Rozdział 5 zawiera wyniki analiz, które służyć miały zbadaniu, czy rzeczywiście paradygmat sekularyzacji był wykorzystywany w badaniach i rozważaniach na gruncie amerykańskiej oraz europejskiej socjologii religii w okresie od powstania pierwszych teorii w końcu lat sześćdziesiątych do momentu pojawienia się pierwszych publikacji zwiastujących nowe nurty teoretyczne w socjologii religii.

Trzecia część książki (rozdział 6) stanowi rekonstrukcję głównych wątków debaty wokół teorii sekularyzacji, toczącej się od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku do roku 2006. Dyskutowane zagadnienia zostały podzielone na dwie grupy: zagadnienia przynależne do rozważań metodologicznych oraz dyskusje związane z pojawieniem się nowych obserwacji empirycznych.

W zakończeniu chodziło przede wszystkim o zrekonstruowanie ewolucji w ramach samego paradygmatu sekularyzacji oraz ukontekstowienie dotychczasowych rozważań nad paradygmatem sekularyzacji poprzez porównanie go z innymi propozycjami teoretycznymi istniejącymi w socjologii religii.

* * *

Niniejszy projekt badawczy został zrealizowany dzięki wsparciu finansowemu, otrzymanemu w ramach grantu na wykonanie projektu badawczego promotorskiego nr 1 H02E 022 30, przyznanemu mi przez Ministra Edukacji i Nauki w 2006 roku.

Pragnę gorąco podziękować przede wszystkim Pani Profesor dr hab. Irenie Borowik za cenne uwagi, za pomoc merytoryczną oraz wsparcie i niegasnącą wiarę w powodzenie tego projektu. Dziękuję Pani Profesor dr hab. Marioli Flis oraz Ks. Profesorowi dr hab. Januszowi Mariańskiemu za cenne uwagi i sugestie dotyczące niniejszej pracy. Za wsparcie i konstruktywną krytykę dziękuję również moim koleżankom i kolegom z seminarium doktoranckiego – nasze dyskusje stanowiły dla mnie ważny punkt odniesienia, a często pomagały mi zdystansować się do mojej pracy i odnaleźć nowe kierunki w badaniach. Podziękowania należą się również moim bliskim: rodzinie, Beacie i Uli za ich pomoc na każdym etapie tej pracy i nieustające wsparcie, oraz Benowi za nieograniczoną cierpliwość.

ROZDZIAŁ 1

PREKURSORZY PODEJŚCIA SEKULARYZACYJNEGO

Refleksja na temat religii i reprezentujących ją instytucji od zawsze pojawiała się w myśli europejskiej w pismach teologów i filozofów. Przedmiotem dyskusji bywały zarówno kwestia prawdziwości objawienia, jak i pytania o ziemskie instytucje reprezentujące daną religię. Współczesne polemiki na temat miejsca i roli religii w życiu społecznym i jednostkowym można do pewnego stopnia potraktować jako kontynuację tej krytycznej refleksji; w dzisiejszej socjologii religii jest to oczywiście kontynuacja znacznie bardziej sformalizowana i – zgodnie z postulatami metodologicznymi – oparta na badaniach empirycznych.

Teorie sekularyzacji, pojawiające się w euroamerykańskim dyskursie teoretycznym w latach sześćdziesiątych, były z jednej strony odpowiedzią na zmiany religii i religijności obserwowane po II wojnie światowej w krajach europejskich, a z drugiej – nawiązywały do europejskiej tradycji intelektualnej (Hamilton [1995] 1999: 165; Hellemans 1998: 68). Prezentując zagadnienia sekularyzacji nie sposób więc pominąć twórczości Karola Marksa, Emila Durkheima i Maksa Webera. Istnieją przynajmniej dwa powody uzasadniające takie podejście. Po pierwsze, w ich klasycznych koncepcjach socjologicznych religia postrzegana była jako jeden z kluczowych elementów życia społecznego. Po drugie, odegrały one niebagatelną rolę w kształtowaniu współczesnej socjologii religii, a co istotniejsze – miały wpływ na kształtowanie się późniejszych teorii sekularyzacji.

Celem niniejszego rozdziału będzie odnalezienie w myśli oświeceniowych filozofów i w klasycznych teoriach socjologicznych pewnych wątków dotyczących roli i przyszłości religii w społeczeństwach. Już w oświeceniu pojawia się na niespotykaną dotąd skalę przekonanie o zmniejszaniu się

(czy nawet postulat konieczności ograniczenia) wpływu religii i instytucji religijnych. Jakie procesy czy zjawiska, zdaniem ówczesnych teoretyków, były odpowiedzialne za zmniejszanie się znaczenia religii? Dlaczego w opinii oświeceniowych filozofów religia nie miała przyszłości?

Wiara w niekompatybilność religii z rzeczywistością nowoczesnego świata jest również obecna w pismach klasyków socjologii. Ponownie można zadać pytanie o to, jakie elementy i procesy społeczne, zdaniem Marksa, Durkheima i Webera, odpowiadały za minimalizację roli i znaczenia religii, gdyż – co należy wyraźnie zaakcentować – przekonanie, że proces modernizacji będzie się wiązał z „upadaniem religii", znaleźć można w pismach każdego z nich. Jakie procesy i zjawiska były zatem przyczyną tej niekompatybilności?

Z punktu widzenia tematu niniejszej pracy kwestią najważniejszą będzie pokazanie elementów i procesów, wyróżnionych przez filozofów oświecenia i klasyków socjologii, odpowiedzialnych – ich zdaniem – za zmianę miejsca religii w świecie oraz w życiu jednostki. Czy w historii rozważań nad perspektywami religii możliwe jest wskazanie pewnych wątków, zbieżnych z elementami obecnymi w teoriach sekularyzacji?

OŚWIECENIOWA REFLEKSJA NA TEMAT RELIGII

Oświecenie uważane jest współcześnie za ten okres w historii myśli społecznej i filozoficznej, w którym zakwestionowano znaczenie religii na niespotykaną wcześniej skalę. Znakomicie oddają to słowa Ernesta Gellnera: „Oświecenie wykazywało zapędy do obalania każdej nadzmysłowości o podłożu religijnym" ([1992] 1997: 108). Warto jednak zaznaczyć, iż obiektem krytyki oświeceniowej nie były wyłącznie koncepcje czy instytucje religijne; był to raczej w ogóle „ruch filozoficzny skupiający się na krytyce uprzednio uznanych doktryn i instytucji z punktu widzenia racjonalizmu" (Postman [1999] 2001: 7). Innymi słowy, przedmiotem spekulacji i krytyki stały się obowiązujące dotychczas narracje i stojące na ich straży instytucje społeczne, w tym również instytucje religijne.

Samo określenie „oświecenie" kryje w sobie wielość podejść (można powiedzieć, wielość „oświeceń"), ponieważ w każdym z krajów, gdzie nurt ten się rozwijał, był on modyfikowany przez różnorodne czynniki. Tak więc istniało oświecenie specyficznie francuskie (m.in. Voltaire, Montesquieu,

Jan Jakub Rousseau), brytyjskie (m.in. Adam Smith, David Hume) oraz niemieckie (Immanuel Kant, Johann Gottfried von Herder), by wymienić jedynie prądy najbardziej wpływowe. Jednak według Jerzego Szackiego, niezależnie od wielu różnic, można wyodrębnić pewne idee konstytutywne czy też pewne cechy charakterystyczne dla stylu rozumowania oświeceniowego. Po pierwsze, było to wszechobecne podkreślanie roli rozumu. Po drugie, krytyka dotychczasowego ładu i porządku. Kolejną cechą wspólną wszystkich odmian oświecenia było – zdaniem Szackiego – znaczenie, jakie filozofowie oświecenia (niezależnie od kraju pochodzenia) przypisywali „naturze". Kategoria ta służyła do określenia tego, co pierwotne, konieczne, stałe. Oświeceniowi myśliciele podzielali również pewne wspólne założenia antropologiczne, mianowicie skupiali się na korelacji między charakterystyką danej grupy jednostek a warunkami życia i rodzajem informacji, które do nich docierały. Ostatnią powszechnie akceptowaną kategorią była idea postępu (2002: 78-132).

Na podobne elementy konstytutywne dla europejskiej myśli oświeceniowej wskazuje Carl L. Becker, który podkreśla – obecne w pismach większości filozofów tamtego okresu – znaczenie rozumu, afirmację natury, kwestionowanie dotychczasowych autorytetów, a szczególnie wiarę w postęp. Jak pisze: „Filozofowie, niemal bez wyjątku, bardzo interesowali się postępem, możliwościami osiągnięcia doskonałości i losem potomności" (Becker [1932] 1995: 100).

W rozważaniach na temat roli i przyszłości religii szczególnie wybijają się dwa, do pewnego stopnia współzależne wątki, a mianowicie wiara w potęgę ludzkiego rozumu i wiara w postęp. Racjonaliści mocno podkreślali znaczenie poznania naukowego i rolę rozumu w procesie poszukiwania prawdy. Można mówić nawet o istnieniu „racjonalistycznego fundamentalizmu", odrzucającego wszelką wiedzę objawioną (Gellner [1992] 1997: 105). Jedynie rozum ludzki, pojmowany jako najdoskonalsze narzędzie poznania, miał decydować o (nieuchronnym) rozwoju całej wiedzy ludzkiej i całej filozofii. Racjonalizm miał stanowić podstawę radykalnej zmiany postrzegania świata, ona zaś – oparta na rzetelnej wiedzy – winna zapoczątkować racjonalną zmianę, czyli zapewnić postęp i rozwój świata w kierunku wiecznej szczęśliwości. Innymi słowy, postęp – traktowany jako wartość autoteliczna – był możliwy tylko dzięki rozumowi i racjonalizacji i wiązał się między innymi z negacją religii i tradycji (Hazard [1946] 1972: 50).

Rozumowe poznawanie świata zapewniało samowystarczalność i uwolnienie od stanu zależności od autorytetów – nikt, kto ma rozum i się nim

posługuje, nie zbłądzi już na drodze prawdy. Ducha tamtej epoki oddają słowa Immanuela Kanta:

> Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia. (Kant [1784] 2005: 51)

Wyraźnie pojawia się tutaj przekonanie o niekompatybilności religii i poznania racjonalnego. Wzrastające znaczenie i rola nauki oraz racjonalizacji miały przynieść poprawę istniejącego świata, a zjawiskiem nieodłącznie temu towarzyszącym miało być ograniczenie wpływu religii i reprezentujących ją instytucji.

Racjonalizm nie był jedynie postulatem dotyczącym natury poznania ludzkiego, ale stanowił również wyróżnik wielu prądów filozoficznych, które, przeciwstawiając się wiedzy objawionej i dogmatowi wiary, doprowadziły do podważenia autorytetu religii. Dało to początek teoretycznej debacie nad zagadnieniem miejsca, roli i przyszłości religii w społeczeństwie. W pismach okresu oświecenia krytyce poddawane są równocześnie, czy naprzemiennie, dwa aspekty chrześcijaństwa: kwestionowano zarówno postulaty wiedzy objawionej i jej dogmaty, jak i instytucje religijne oraz sposób ich funkcjonowania w społeczeństwie (Bednarek i Jastrzębski 1996: 60).

Poszczególne kierunki filozoficzne różnie postrzegały rolę i miejsce Stwórcy we wszechświecie. Przykładowo deizm przyjmował istnienie transcendentnego Boga, stwórcy świata, istoty rozumnej, nie ingerującej w naturalny porządek świata oparty na racjonalnych, ustalonych regułach, wśród których brak miejsca na interwencje w postaci cudów czy objawień. Deiści uznawali tylko taki rodzaj wierzeń, który nie był sprzeczny z rozumem i prawami natury (Bednarek i Jastrzębski 1996: 53). Postulowali zastąpienie religii objawionej religią naturalną, która „godzi się z dobrocią i sprawiedliwością Boga" i jest najbardziej sensowna dla istot rozumnych, ponieważ – jak uzasadniał Diderot – „traktuje je jako istoty rozumne, nie nakłaniając ich do wierzenia w to, co ich rozum przerasta lub co nie jest z nim zgodne" (za: Libera 1974: 64). Koncepcja ta podkreślała prymat moralności człowieka w stosunku do religii. Ponadto stanowiła kolejne rozwinięcie podziału rzeczywistości na *sacrum* i *profanum* – uwalniając świat od boskich interwencji i podkreślając znaczenie racjonalnego poznania, miała znaczny wpływ na rozwój świeckich interpretacji świata, a także na rozkwit nowożytnej nauki i przyrodoznawstwa.

Najbardziej radykalną postawę reprezentował ateizm, całkowicie odrzucający ideę Boga ze względu na brak możliwości empirycznego czy też rozumowego uzasadnienia jego istnienia (Bednarek i Jastrzębski 1996: 60). W rezultacie wiara – jako niezgodna z rozumem i doświadczeniem – jest czymś nie do przyjęcia. Ateiści uznali dogmaty religijne za fałszywe i irracjonalne, a w związku z tym bezpodstawne. Był to nurt skrajnie antyreligijny.

Racjonalizm nie tylko podawał w wątpliwość prawdy objawione, ale również podważał autorytet religii, uderzając w jej formy instytucjonalne i ich społeczne funkcjonowanie. Krytyka ta była w głównej mierze skierowana przeciwko teologom i księżom (Postman [1999] 2001: 29). Księża i Kościół występowali przeciwko rozumowi i idei postępu, więc uważani byli za niebezpiecznych, w związku z czym postulowano radykalne ograniczenie albo wręcz zniesienie ich wpływu w społeczeństwie i państwie. Dobrym przykładem wprowadzenia tej idei w czyn może być likwidacja znacznej liczby klasztorów w Austrii jako część oświeceniowych reform józefińskich (Im Hof [1993] 1995: 197-200).

Oświecenie stanowiło punkt wyjścia dla debaty teoretycznej nad miejscem, rolą i przyszłością religii w społeczeństwie. Zdaniem Daniela Bella niemal każdy myśliciel doby oświecenia przewidywał, iż religia zniknie w dwudziestym wieku. Przesłankami takiego twierdzenia były, z jednej strony, zaufanie w siłę rozumu, a z drugiej traktowanie religii jako cechy charakterystycznej dla „dzieciństwa ludzkości". Zgodnie z takim spojrzeniem wraz z nastaniem „wieku rozumu" – wieku dojrzałości – religia nie będzie dłużej potrzebna i z czasem zniknie (1977: 420). Krytycyzm i racjonalizm oświecenia otwarły perspektywy stanowiące punkt wyjścia dla zainteresowań socjologii i innych nauk humanistycznych.

KLASYCY SOCJOLOGII O RELIGII

Temat religii i jej roli w społeczeństwie oraz w życiu jednostki został podjęty, a następnie rozwinięty przez powstające w XIX wieku nauki społeczne. Rozważania prowadzone na tym etapie historii nauki przyjęły charakter raczej naukowy niż filozoficzny, a punkt ciężkości został przeniesiony z pytań o prawdę religijną poszczególnych doktryn na, między innymi, socjologiczne pytanie o społeczny efekt religii (Turner 1994: 39).

Nie sposób przedstawić poglądów wszystkich naukowców zajmujących się kwestią religii w tamtym okresie, dlatego poniżej zostaną zaprezentowane jedynie koncepcje tych autorów, których twórczość miała największy wpływ na późniejszy rozwój socjologii w ogóle, a socjologii religii w szczególności, czyli propozycje Marksa, Durkheima i Webera. Zagadnienia religii i jej przyszłości, podejmowane w pracach tych autorów, włączone były w szersze ramy rozważań dotyczących przemian i funkcjonowania społeczeństwa w dobie nowoczesności[1]. Każdy z nich widział nowoczesność jako problematyczną, aczkolwiek każdy przypisywał nastaniu nowej ery pojawienie się innych problemów (Giddens 1991: 7).

Marks, Durkheim i Weber próbowali w swoich pracach nie tylko odpowiedzieć na pytanie o zmiany zachodzące w życiu społecznym w epoce im współczesnej, ale również opisać poszczególne etapy rozwoju społecznego, którego efektem było pojawienie się społeczeństwa nowoczesnego. Innymi słowy, każdy z nich próbował budować własną interpretację rozwoju dziejów. Naturalnie w próbach tych można odnaleźć pewne wątki obecne już w filozofii oświecenia – eksponowane były również racjonalizm i wiara w ideę postępu – ale rozważaniom na temat rozwoju dziejów starano się nadać charakter metody naukowej.

W rozważaniach dotyczących przemian społecznych pytanie o religię pozostawało jedną z kluczowych kwestii, przy czym wydaje się, iż dwa obszary badań były szczególnie intrygujące dla wszystkich trzech klasyków. Z jednej strony próbowali oni odpowiedzieć na pytanie o rolę i funkcję religii w społeczeństwach tradycyjnych, przedindustrialnych. Z drugiej strony ważnym przedmiotem ich rozważań była kwestia przyszłości religii – jej roli i miejsca w społeczeństwie nowoczesnym. Próba odnalezienia w twórczości klasyków zagadnień dotyczących zmiany umiejscowienia i roli religii wymaga przedstawienia ich poglądów przy zastosowaniu przynajmniej dwóch odmiennych perspektyw. Po pierwsze, należy rozważyć, w jaki sposób każdy z nich definiował funkcje i znaczenie religii w społeczeństwie przedindustrialnym. Po drugie – pokazać, jak określali oni rolę religii w społeczeństwie nowoczesnym i w jaki sposób zjawiska charakterystyczne dla organizacji społeczeństwa miały wpłynąć na zmianę funkcji i formy religii.

[1] Nie ma jednej obowiązującej definicji nowoczesności. Anthony Giddens, jeden z czołowych socjologów zajmujących się tym tematem, odnosi termin ‘nowoczesność’ do nowego sposobu organizacji życia społecznego, który pojawił się w Europie około XVII wieku i stopniowo stawał się formą dominującą na całym świecie (1991: I).

RELIGIA W SPOŁECZEŃSTWACH PRZEDNOWOCZESNYCH

W XIX wieku przekonanie o dominującym znaczeniu religii w społeczeństwach tradycyjnych było powszechnie akceptowanym artykułem wiary. W związku z tym niemal wszystkie teorie powstające w owym czasie próbowały odpowiedzieć na pytanie o funkcje religii i instytucji religijnych w tych społeczeństwach. Takie przekonanie jest także obecne w pismach Marksa, Durkheima oraz Webera. W skonstruowanych przez nich koncepcjach rozwoju społeczeństw[2] można z łatwością odnaleźć przeświadczenie, iż religia odgrywała kluczową rolę na wszystkich poprzednich etapach rozwoju społeczeństw ludzkich. Tym, co różni poglądy wspominanych autorów, jest kwestia pojmowania owej roli religii.

Niezależnie od różnych perspektyw teoretycznych, przyjmowanych przez każdego z interesujących nas autorów, oraz rozbieżności w postrzeganiu roli i znaczenia religii w społeczeństwie przednowoczesnym, wydaje się, iż można wyróżnić kilka wątków obecnych w pismach każdego z nich. Po pierwsze, religia traktowana jest jako pewien system, umożliwiający poznanie i nadający sens otaczającemu światu. Po drugie, jest postrzegana jako element regulujący i/lub legitymizujący istniejącą rzeczywistość społeczną i/lub indywidualną. Po trzecie wreszcie, jest interpretowana w kategoriach siły integrującej społeczeństwo[3].

Poznawcza oraz sensotwórcza funkcja religii

Pogląd, iż podstawowe funkcje religii w społeczeństwie przednowoczesnym to systematyzowanie, wyjaśnianie i nadawanie znaczenia otaczającemu światu, pojawia się (choć z różnym natężeniem) w pismach Marksa, Durkheima i Webera. Tym, co zasadniczo odróżnia ich poglądy, jest identyfikacja mechanizmów leżących u podstaw takiego działania religii, czyli określenie tego, w jaki sposób religia miałaby porządkować rzeczywistość

[2] Weber odżegnywał się od ewolucyjnej koncepcji rozwoju dziejów, zakładającej konkretny, z góry określony kierunek rozwoju, także od myślenia o historii jako o czymś nieuniknionym. Niemniej, jak zauważa Stanisław Anderski, przedstawiona przez Webera analiza rozwoju kapitalizmu może być postrzegana jako schemat zmian cywilizacji zachodniej i nosi pewne znamiona ewolucjonizmu ([1984] 1992: 78-79).

[3] Należy w tym miejscu podkreślić, iż analiza poglądów tych autorów na temat religii w społeczeństwach przednowoczesnych, z uwzględnieniem jedynie wyszczególnionych powyżej wątków, jest pewnym uproszczeniem i nie oddaje całości ich poglądów na kwestię religii. Uproszczenie takie wydaje się jednak zasadne ze względu na temat niniejszej rozprawy.

i nadawać jej znaczenie. Takie wątki są najbardziej rozwinięte w twórczości Webera. Uważał on, iż w społeczeństwach przednowoczesnych siły magiczne i religijne, a także wyobrażenia związane z wiarą w nie, dotyczące obowiązków etycznych, stanowiły najważniejszy element kształtujący sposób życia człowieka (Weber [1920] 1984a: 84)[4]. Jak pisze w tekście poświęconym Kościołom i sektom w Ameryce Północnej:

> Ludziom dzisiejszym, religijnie „niemuzykalnym" trudno sobie wyobrazić czy też uwierzyć w potężną rolę owych momentów religijnych, jakie przesłaniały wszystko w epokach kształtowania się współczesnych narodów, kiedy troska o tamten świat była czymś najbardziej realnym. (Weber [1906] 1999: 176)

Podstawową funkcją religii wobec człowieka miało być, jak komentuje Thomas Ekstrand, nadawanie znaczenia otaczającemu jednostkę światu. W konsekwencji takiego działania religii rzeczywistość mogła być postrzegana jako racjonalnie zorganizowany kosmos, pomimo empirycznych dowodów zaprzeczających takiej tezie (2000: 44). Jednocześnie – zgodnie z koncepcją Webera – religia miała dostarczać jednostce odpowiedzi na najbardziej zasadnicze pytania, nadawać znaczenie cierpieniu, odpowiadać na trudności i niesprawiedliwości w życiu. Innymi słowy, miała umożliwić radzenie sobie z różnorodnymi przeciwnościami losu, z którymi człowiek styka się w codziennym życiu ([1920] 1984c: 138).

Typowym świadczeniem magów i kapłanów, jak pisze Weber, było ustalenie przyczyn cierpienia i znajdywanie sposobów usunięcia ich. Z kolei w religiach zbawczych obecny był zawsze mit o zbawicielu, mit będący względnie racjonalną refleksją nad światem, którego głównym elementem stało się cierpienie (Weber [1915] 2004a: 69-71). Celem tej racjonalnej refleksji było skonstruowanie teodycei nieszczęścia, nadającej samemu cierpieniu cechy pozytywne:

> Każda potrzeba zbawienia jest wyrazem jakiejś „niedoli", inaczej sytuacja wygląda w przypadku warstw pozytywnie uprzywilejowanych – tutaj religia spełnia raczej funkcję uprawomocnienia powodzenia. (Weber [1922] 2002a: 383)

Warto przyjrzeć się bliżej specyficznemu dla Weberowskiej rekonstrukcji funkcji religii zróżnicowaniu pomiędzy poszczególnymi warstwami społecznymi. Weber wskazywał na istnienie związku pomiędzy formą i na-

[4] Należy jednak zaakcentować, iż Weber – badając rolę religii – nie twierdził, że jest to czynnik jedyny, przeciwnie, zwracał uwagę na zależności występujące pomiędzy gospodarką, społeczeństwem, wspólnotą polityczną, stratyfikacją społeczną, religią itd. (por. Andreski [1984] 1992: 75-76; Ritzer 2004: 155-156).

uką religii a warstwą społeczną będącą „głównym nośnikiem" tej religii: „Sposób, w jaki dążono w jakiejś religii do stanu szczęśliwości i odrodzenia (jako do dóbr najwyższych) musiał być widocznie różny i zależał od tego, jaka warstwa była nośnikiem danej religii" (2004a: 79). W sytuacji, gdy nośnikiem religii była klasa intelektualistów, mamy do czynienia z racjonalizacją obrazu świata, który jest pojmowany jako kosmos rządzony przez bezosobowe prawa. W religiach tych wartości takie jak kontemplacja, spokój, bezruch, samotność stały się wartościami kluczowymi. Inaczej było tam, gdzie warstwy decydujące o rozwoju religii były związane z praktyczną stroną życia (bohaterowie wojenni, stan rycerski, urzędnicy, politycy, klasy związane z pracą zarobkową, zorganizowana hierokracja) – miały one tendencje do tworzenia praktycznego racjonalizmu (Weber 2004a: 79-81). Takie rozróżnienie wydaje się być naturalną konsekwencją odmienności warunków życia poszczególnych warstw. Rzeczywistość, w której poruszała się każda z grup, była dla niej specyficzna, w związku z czym religijne interpretacje i systematyzacje musiały odzwierciedlać te zróżnicowane cechy.

Teza o poznawczej funkcji religii w społeczeństwach przednowoczesnych została również rozwinięta w koncepcji Durkheima[5]. W jego opinii funkcją religii miała być próba odpowiedzi na zastane warunki ludzkiego istnienia, przy czym każda religia odpowiada na te warunki w charakterystyczny dla siebie sposób (Durkheim [1912] 1990: 2). Funkcje religii, poznawcza oraz sensotwórcza, mogą być rozumiane dwojako. Z jednej strony w religijnym systemie wierzeń wyrażana jest pewna specyficzna prawda o otaczającej człowieka rzeczywistości, będąca rodzajem zbiorowego wyobrażenia i przedstawiająca doświadczenie zbiorowe (*ibid.*: 9)[6]. Dostarcza-

[5] Rekonstruując poglądy Durkheima dotyczące roli religii w społeczeństwach przednowoczesnych, należy podkreślić charakterystyczne założenia metody badawczej autora. Próbując wyjaśnić specyfikę religijnej natury człowieka, koncentrował się on na badaniu społeczeństw pierwotnych, ponieważ w jego opinii religia w takich społeczeństwach przybiera formę idealną. Zatem religia „jest bardziej lub mniej złożonym systemem mitów, dogmatów, obrzędów, ceremonii. Otóż całość można zdefiniować jedynie poprzez odniesienie do tworzących ją części. Lepszą metodą jest więc dążenie do scharakteryzowania zjawisk elementarnych, z których powstaje każda religia, zanim scharakteryzuje się system powstały z ich połączenia" (Durkheim [1912] 1990: 31). Jednocześnie Durkheim nie twierdził, że społeczeństwa ludzkie podlegają konkretnym, liniowym etapom rozwoju: „następstwa społeczeństw nie da się przedstawić w postaci linii geometrycznej; przypomina ona raczej drzewo, którego konary rosną w różnych kierunkach" ([1895] 1968: 48).

[6] Durkheim wielokrotnie podkreślał społeczną naturę religii. Co więcej, w jego opinii religia ze swej natury jest czymś społecznym, jest utożsamiona ze społeczeństwem.

jąc wiedzy na temat otaczającego świata, religia nie tylko strukturyzuje wiedzę człowieka, ale jest również środkiem – poprzez nadawanie sensu – umożliwiającym łatwiejsze radzenie sobie z rzeczywistością. W drugim znaczeniu poznawcza funkcja religii odnosi się do najbardziej podstawowego poziomu ludzkiego poznania. Zdaniem Durkheima, człowiek nie tylko zawdzięcza religii uzyskaną wiedzę, ale również formę, w jakiej wiedza ta była rozwijana. Wszystkie podstawowe kategorie poznawcze człowieka, czyli fundamentalne idee, które dominują w naszym życiu intelektualnym, takie jak: czas, przestrzeń, klasa, liczba, przyczyna itd., są produktem myśli religijnej. Kategorie te, w opinii autora, są niezmienne, stanowią rodzaj ram zawierających całość myśli człowieka, poza które nie jest on w stanie wyjść (*ibid*.: 9). Religia dostarczała więc nie tylko pewnego uporządkowania obrazu świata, ale również podstawowych kategorii służących do jego interpretacji.

Z kolei w twórczości Marksa możemy odnaleźć zupełnie odmienną perspektywę postrzegania roli religii w społeczeństwach przednowoczesnych[7]. W opinii Marksa była ona pewnego rodzaju ideologią[8], pozwalającą zrozumieć i zaakceptować otaczającą rzeczywistość. Religia stanowiła swoiste remedium dla człowieka w jego trudnej sytuacji życiowej. Można tutaj zauważyć pewne podobieństwo do rozumienia sensotwórczej roli religii w koncepcji Webera: religijne kosmologie miały służyć stworzeniu obrazu racjonalnego świata, pomagając człowiekowi w zmaganiach z codziennymi nieszczęściami i trudnościami. W obu wypadkach mamy zatem do czynienia z interpretacją codziennego doświadczenia. Tym, co jednak zasadniczo różni obu myślicieli, jest poziom oceny. Podczas gdy dla Webera religia była elementem nadającym sens życiu jednostki, dla Marksa była ona ideologią, czyli fałszywym odtworzeniem otaczającego świata. Marks opisuje religię jako „odwróconą na opak świadomość świata", przesłaniającą prawdę o rzeczywistości, w której żyje człowiek. Jak pisze:

> Religia jest ogólną teorią tego [odwróconego na opak – K.Z.] świata, jego encyklopedycznym skrótem, jego logiką w popularnej formie, jego spirytualistycznym *point d'hon-*

[7] W swojej koncepcji rozwoju społeczeństw Marks wyróżnia trzy okresy: przedkapitalistyczny (formacje: pierwotną, azjatycką, feudalną), kapitalistyczny i socjalistyczny. Granica pomiędzy społeczeństwami przedkapitalistycznymi i kapitalistycznymi stanowi jednocześnie granicę pomiędzy społeczeństwami przednowoczesnymi i nowoczesnymi (Heiskala 1986: 311).

[8] Należy tu podkreślić specyficzny sposób, w jaki Marks i Engels rozumieli ideologię – jest to forma, w której „ludzie i ich stosunki zdają się stać na głowie niby w ciemni optycznej" ([1846] 1962: 61).

neur, jego entuzjazmem, jego uroczystym dopełnieniem, jego ogólną racją bytu i pocieszeniem. (Marks [1844] 1962: 28)

Religia zdaniem Marksa, jak pisze Hamilton, poprzez kreowanie fantastycznego odwzorowania otaczającego świata dawała człowiekowi poczucie kontroli nad warunkami życia, co było szczególnie istotne w sytuacji, kiedy był on całkowicie uzależniony od sił natury ([1995] 1999: 82). Wydaje się, że tę część poglądów Marksa doskonale oddają słowa Fryderyka Engelsa, w którego opinii religia miała być:

(...) fantastycznym odzwierciedleniem w ludzkich głowach tych zewnętrznych sił, które rządzą codziennym bytem ludzi, odzwierciedleniem, w którym siły ziemskie przybierają postać sił nadziemskich. W zaraniu dziejów odzwierciedlenie takie znajdują najpierw siły przyrody (...). Rychło jednak obok sił przyrody zaczynają też działać siły społeczne, siły, które się przeciwstawiają ludziom jako tak samo obce (...). ([1878] 1962: 140)

W społeczeństwach, w których dominowały przeciwieństwa klasowe, człowiek znowu tracił kontrolę nad warunkami, w jakich się znalazł, doświadczał sytuacji alienacji, a zatem nadal niezbędnie potrzebna była mu religijna interpretacja rzeczywistości, zapewniająca iluzoryczne poczucie kontroli nad światem i sytuacją osobistą (Hamilton [1995] 1999: 82). Jednocześnie wyobrażenia religijne stanowiły odzwierciedlenie istniejących warunków produkcji (Marks [1844] 1962: 130). W związku z tym każdy wielki przewrót w ustroju społecznym, każde przeobrażanie rzeczywistości, wynikające ze zmiany produkcji i stosunków materialnych, wiązały się bezpośrednio ze zmianą w poglądach i wyobrażeniach ludzkich, a także w wyobrażeniach religijnych (Marks i Engels [1850] 1962: 86). Innymi słowy, przeobrażanie form religijnych w danym społeczeństwie, każdy etap na *continuum* od podstawowych form religijnych do najbardziej skomplikowanej formy monoteizmu, bezpośrednio wiązało się ze zmianą środków produkcji.

W opinii Marksa religia była niezbędnym elementem dotychczasowych społeczeństw ludzkich, społeczeństw przednowoczesnych, ponieważ stanowiła formę świadomości reprezentującą szczególne warunki społeczne, charakteryzujące się istnieniem przeciwieństw klasowych. Jak odnotowuje:

Nic więc dziwnego, że świadomość społeczna wszystkich tych stuleci, mimo całej różnorodności i odmienności, porusza się w pewnych wspólnych formach, w takich formach świadomości, które znikną doszczętnie dopiero z zupełnym zniknięciem przeciwieństw klasowych. (Marks i Engels [1850] 1962: 84)

Regulacja i legitymizacja rzeczywistości

Kolejnym wątkiem, który pojawia się w pismach klasyków przy okazji rozważań nad rolą religii w społeczeństwach przednowoczesnych, jest jej funkcja regulująca i/lub legitymizująca. Najogólniej mówiąc, chodzi tutaj zarówno o usankcjonowanie istniejących warunków społecznych, jak też o regulacyjną rolę religii względem życia społecznego i względem jednostki.

Rozważania na temat religijnego uzasadnienia porządku społecznego, istniejącego w społeczeństwach przednowoczesnych, warto rozpocząć od prezentacji poglądów Durkheima. Według niego instytucje religijne w społeczeństwach pierwotnych miały w zasadzie charakter totalitarny. W małych społecznościach, charakteryzujących się homogenicznością i brakiem podziału pracy, religia była podstawową instytucją społeczną, nie tylko wyjaśniającą, ale również sankcjonującą i kontrolującą całą rzeczywistość. Stanowiła źródło norm, regulowała życie społeczne i wypełniała całość życia jednostek. W takim społeczeństwie:

> (...) religia była wszystkim i obejmowała wszystko. Oprócz wierzeń czysto religijnych mieściła – w sposób dość bezładny – moralność, prawo, zasady organizacji politycznej, a nawet naukę (...). Regulowała nawet szczegóły życia prywatnego. (Durkheim [1893] 1999: 173)

Regulacyjna rola religii w tej koncepcji jest, zdaniem tego autora, konsekwencją relacji istniejących pomiędzy religią a społeczeństwem. Wszystko co religijne jest społeczne, rzeczywistym zaś przedmiotem religii pozostaje – ukryty pod religijnym symbolizmem – wyidealizowany obraz społeczeństwa, istniejący niezależnie, choć w pewnej relacji do realnego odpowiednika. Jednocześnie podstawową funkcją społeczeństwa jest regulowanie sposobu myślenia i działania przynależnych do niego jednostek (Szacki 1964: 27), w związku z tym naturalne jest traktowanie również religii jako faktu społecznego, istniejącego niezależnie od jednostek, jako zewnętrznej wobec nich jakości, narzucającej specyficzne sposoby myślenia i działania.

W opinii Durkheima, na religię składają się wierzenia i obrzędy. Obydwa te aspekty zawierają w sobie funkcje regulacyjne. Wierzenia określają wzajemne relacje rzeczy świętych oraz pomiędzy rzeczami świętymi i świeckimi. Z kolei obrzędy religijne wyznaczają reguły postępowania, określające sposób zachowania człowieka wobec *sacrum*. Jednocześnie usankcjonowany przez religię porządek, a więc również nakazy i zakazy stojące na jego

straży, nie stanowią jedynie siły zewnętrznie kontrolującej człowieka. Są one bowiem również internalizowane przez jednostkę za sprawą jej uczestnictwa w pewnych określonych działaniach i rytuałach (Turner 1994: 48).

W społeczeństwach przednowoczesnych religia poprzez swoją funkcję legitymizującą i regulacyjną nadawała ludzkiej egzystencji inny, duchowy wymiar. Komentarz Jerzego Szackiego trafnie oddaje ten element rozważań Durkheima:

> To dzięki religii pojawia się w ludzkim życiu doświadczenie czegoś, co ewidentnie przekracza granice zmysłowego doświadczenia: ponad sferą *profanum* konstytuuje się sfera *sacrum*, w której obliczu jednostka odczuwa szacunek i lęk, każące powściągać naturalne odruchy i rezygnować z zaspokajania przemożnych kiedy indziej potrzeb organizmu. To on wytwarza nakazy i zakazy, które sprawiają, że jednostka nie zasklepia się w czysto zwierzęcej egzystencji, lecz staje się zdolna do uczestnictwa w zupełnie innym świecie, zostaje zmuszona do przeobrażenia się w człowieka. (Szacki 2002: 377-378)

Wątki wskazujące na legitymizującą i regulującą funkcję religii wydają się mniej widoczne w pracach Marksa i Webera. Pierwszy z nich podkreśla znaczenie religii dla utrzymania dotychczasowego *status quo* oraz legitymizację istniejących, niesprawiedliwych warunków egzystencji. Marks określa religię jako opium czy też urojone słońce, które „dopóty obraca się dokoła człowieka, dopóki człowiek nie obraca się dokoła samego siebie" ([1844] 1962: 29). Jego zdaniem, religia miała być formą świadomości, która poprzez obietnice przyszłych nagród oferowała rodzaj rekompensaty za trudności życia codziennego, była remedium na sytuację alienacji. Ceną miała być, między innymi, akceptacja istniejących niesprawiedliwych warunków. Rola religii w społeczeństwach przednowoczesnych miała polegać na podtrzymywaniu (w tych grupach społeczeństwa, które mogłyby skorzystać na zmianie) przekonania, iż nie tylko sytuacja ich jest nieunikniona, ale również że jest nałożona przez wyższą, świętą siłę. Innymi słowy, chodziło o boskie usprawiedliwienie istniejących nierówności społecznych i wyzysku (por. Marks [1846] 1962).

Jednocześnie Marks, podobnie jak Weber, podkreślał zróżnicowanie funkcji religii w poszczególnych grupach społecznych. Szczególnie predysponowaną do pełnienia funkcji nośnika religii była grupa uciskana w danym społeczeństwie, ponieważ religia – oferując rekompensatę – legitymizowała trudy życia. Religijne pozostawały jednak również grupy uciskające. Dlaczego? W pismach Marksa można odnaleźć dwa możliwe wytłumaczenia takiego stanu rzeczy. Po pierwsze, członkowie klasy rządzącej mogli podtrzymywać religię, ponieważ była ona postrzegana (świadomie lub nieświadomie) jako narzędzie kontroli społecznej; drugim możliwym

wytłumaczeniem religijności tej klasy była jej alienacja (Hamilton [1995] 1999: 82-83).

Jeszcze inną perspektywę przyjmuje Weber. Regulacyjna i legitymizująca rola religii wynika między innymi ze związku istniejącego pomiędzy „pragmatyką zbawczą" danej religii i wypływającym z niej obrazem Boga oraz świata, a sposobem życia jej wyznawców. Oznacza to, że regulacyjna funkcja religii wiąże się z wpływem, jaki nauka zawarta w danej religii wywarła na kształt praktycznego życia jej zwolenników ([1915] 2004a: 83)[9]. Rozwinięcie takiej tezy można odnaleźć w analizie wpływu, jaki na rozwój kapitalizmu w cywilizacji Zachodu wywarł protestantyzm. Mechanizm regulującego wpływu doktryny predestynacji na życie wyznawców kalwinizmu i pokrewnych nurtów trafnie oddają słowa Andrzeja Flisa:

> (...) nie mogąc znieść dręczącej niepewności pragnęli za wszelką cenę osiągnąć *ceritudo salutis* – pewność zbawienia. Znajdowali ją w racjonalnym sposobie życia opartym na ascetycznej pracy i surowej samodyscyplinie. Praca nie stanowiła co prawda środka wiodącego do zbawienia, była jednak – o ile prowadziła do bogactwa – oznaką łaski Bożej. (2001: 234)

Specyficzne rozumienie zbawienia zaproponowane w ascetycznym protestantyzmie miało bezpośrednie przełożenie na organizację życia jego wyznawców. Wewnątrzświatowy ascetyzm purytanizmu, z jego naciskiem na wszechwładność Boga i jednostkową odpowiedzialność, uprawomocnił cnoty pracy, gospodarowania i lokowania kapitału, czyniąc z takich działań szeroko akceptowane wartości (por. Weber [1904] 1976 oraz [1920] 1984b).

W pismach Webera pojawia się jeszcze jeden wątek, w którym można odnaleźć motywy wskazujące na legitymizujące funkcje religii. Jak wcześniej wspomniano, autor ten wskazuje na zróżnicowanie form religii i religijności w zależności od warstwy społecznej, która jest jej głównym nośnikiem. W przypadku grup negatywnie uprzywilejowanych pojawia się swoista potrzeba zbawienia od cierpienia – przybiera ona różne formy i znajduje wyraz w specyficznych formach teodycei religii zbawczych. Inaczej przedstawia się sytuacja w przypadku grup uprzywilejowanych pozytywnie. Weber pisze:

---

[9] Weber daleki był jednak od jednostronnej czy też jednoczynnikowej analizy kultury i historii dziejów, jak sam zaznacza: „Podkreślając, że człowiek nowoczesny nie jest na ogół zdolny wyobrazić sobie, mimo najlepszej woli, takiego znaczenia, jakie religijne treści świadomości miały rzeczywiście dla sposobu życia, kultury i charakteru ludów, nie mamy oczywiście zamiaru zastępować jednostronnej 'materialistycznej' interpretacji kauzalnej kultury i historii równie jednostronną interpretacją 'spirytualistyczną' " ([1920] 1984b: 110).

> O tym, że człowiek szczęśliwy w obliczu mniej szczęśliwego nie zadowala się samym tym szczęściem, lecz ponadto chce mieć także do owego szczęścia „prawo", a więc świadomość, że w odróżnieniu od owego mniej szczęśliwego „zasłużył" na nie – zaś tamten „zasłużył" jakoś na swe nieszczęście – o tej potrzebie duchowego komfortu wynikającego z prawomocności szczęścia poucza każde codzienne doświadczenie (...) To właśnie „uprawomocnienia" w tym duchowym sensie pozytywnie uprzywilejowani żądają wewnętrznie od religii (...). ([1922] 2002a: 383)

Innymi słowy, klasy pozytywnie uprzywilejowane potrzebują uzasadnienia i uprawnienia swojej specjalnej pozycji[10].

Integracja społeczeństwa

Dla myślenia o społeczeństwach przednowoczesnych specyficzne było charakteryzowanie ich w kategoriach zwartej wspólnoty, cechującej się brakiem wyspecjalizowanych ról i struktur oraz jednorodnym systemem znaczeń. Główną ich cechą miała być homogeniczność i wysoki poziom spójności. Tematem przewodnim w pismach dziewiętnastowiecznych myślicieli była więc próba odnalezienia czynnika/elementu struktury społecznej, odpowiedzialnego za utrzymywanie ładu. Z łatwością można zauważyć, iż najczęściej rolę integratora i/lub spoiwa zbiorowości ludzkich przypisywano religii.

Temat integrującej funkcji religii był najszerzej dyskutowany w rozważaniach Durkheima, co bezpośrednio wynikało z kierunku jego poszukiwań intelektualnych. Jak pisze Szacki, jednym z głównych zainteresowań Durkheima było pytanie o to, dlaczego jednostki – pomimo pewnego stopnia indywidualizacji – pozostają w stosunku zależności od społeczeństwa (Szacki 1964: 38). Religia w społeczeństwach przednowoczesnych była nierozerwalnie związana z grupą czy też społecznością i – jednocześnie – dzięki temu, że podzielana była przez całą grupę, stanowiła o jej jedności i spójności. Jak pisze Durkheim:

> Wierzenia właściwe religii są zawsze wspólne jakiejś określonej zbiorowości, która otwarcie je uznaje i praktykuje związane z nimi obrzędy. Nie tylko zostały przyjęte indywidualnie przez każdego z członków zbiorowości, lecz są sprawą grupy, stanowiącą o jej jedności. Tworzące grupę jednostki czują wzajemną więź już przez sam fakt posiadania wspólnej wiary. ([1912] 1990: 38)

---

[10] Wydaje się, iż w koncepcji Webera funkcje sensotwórcze i legitymizacyjne pozostawały w ścisłym związku. Religia, nadając sens i znaczenie, czyli pomagając zrozumieć warunki życia, uprawniała istniejącą sytuację.

Spójność społeczeństwa opierała się na bazie zarówno wspólnych wierzeń i wartości, jak też wspólnych rytuałów, wynikających z religijnych reprezentacji podzielanych przez daną zbiorowość. Jednocześnie stopień integracji społeczeństwa miał być funkcją siły tych reprezentacji. „Im liczniejsze i silniejsze są te zbiorowe stany umysłu – jak pisze Durkheim w pracy poświęconej samobójstwom – tym mocniej zintegrowana jest wspólnota religijna i tym skuteczniej pełni funkcję ochronną" ([1897] 1975: 57).

Kluczową dla zrozumienia konsolidującej roli religii jest wprowadzona przez Durkheima koncepcja solidarności mechanicznej: specyficznej formy spójności społecznej, charakterystycznej dla społeczeństw prymitywnych. Solidarność mechaniczna, jak komentuje to Bryan Turner, była związana z pewnymi specyficznymi przymiotami społeczeństwa – prostym systemem ról społecznych, nieobecnością indywidualizmu oraz kulturowych różnorodności i podziałów:

> Społeczna spójność pomiędzy jednostkami i grupami utrzymuje się, ponieważ istnieją obejmujące wszystko zbiorowe stany umysłu, gęsta sieć wspólnych symboli i wartości (...). (Turner 1994: 49)

W społeczeństwach, w których dominuje tego typu solidarność, wszystkie jednostki podzielają wspólne uniwersum znaczeń, wszyscy są wyznawcami tej samej religii, która stanowi siłę scalającą. Należy jednocześnie pamiętać, iż uczestniczenie w podzielanych przez całą wspólnotę „zbiorowych stanach umysłu" nie było li tylko dobrowolną decyzją jednostki. Wierzenia i obrzędy wspólne dla wszystkich wiernych wynikały z tradycji i tym samym były obowiązkowe (Durkheim [1897] 1975: 57). Religia, poprzez wynikające z niej nakazy i zakazy, stanowiła równocześnie mechanizm obligujący jednostki do udziału w obrzędach integrujących życie całego społeczeństwa.

Postrzeganie religii jako czynnika integrującego społeczeństwo przednowoczesne pojawia się również w pismach Marksa. W tym ujęciu mamy jednak do czynienia z odmiennym mechanizmem. Religia jest wytworem konkretnych warunków społecznych, stanowi więc ideologię łączącą różne klasy (por. Marks [1867] 1962). W czasach przednowoczesnych zarówno ideologia klasy dominującej, jak również cały ideologiczny system społeczeństwa miały charakter religijny. Uczestnicząc w takim systemie i pozostając pod kontrolą klasy dominującej, w rękach której pozostawały środki umysłowe, klasy subordynowane przejmowały taki sam religijny pogląd.

Analizując ten aspekt poglądów Marksa, Turner sugeruje, iż integrujący potencjał religii wynika z jej podwójnej funkcji. Mamy zatem do czynie-

nia z ideologią, która z jednej strony legitymizuje istniejące relacje władzy, a z drugiej – poprzez rzutowanie niezadowolenia z życia teraźniejszego na przyszłe obietnice lepszej egzystencji – niweluje rewolucyjny potencjał klasy uciskanej. W taki sposób religijne ideologie, pod przykrywką religijnych wierzeń i instytucji, jednoczyły klasy o różnorodnych interesach, zapewniając tym samym spójność społeczeństwu (por. Turner 1994: 76-78). Można jednak odnaleźć jeszcze jeden mechanizm integrującego działania religii. We *Wprowadzeniu* [*Zarys krytyki ekonomii politycznej*] Marks sugeruje, iż każda klasa będzie posiadała pewną ideologię, która wyraża interesy dla niej specyficzne. Innymi słowy, w procesie rozwoju społeczeństw, w okresie dominacji określonej formy produkcji, będziemy mieli do czynienia z co najmniej dwoma różnymi ideologiami, będącymi wyrazem odmiennych interesów klasy dominującej i podporządkowanej. W tym przypadku głównym czynnikiem solidarności klasowej będzie więc religijna ideologia (por. Marks [1857] 1986). Jak połączyć te dwie, na pozór sprzeczne, integrujące funkcje religii? Turner proponuje przyjęcie założenia, iż poprzez legitymizowanie bogactwa i kompensowania biedy religia zarówno jednoczy całe społeczeństwa, jak również stanowi wyraz oddzielnych interesów klasowych (1994: 80). Jest zarówno rodzajem cementu dla całego społeczeństwa, jak też społecznym opium dla klas zdominowanych.

Wątek religii jako elementu integrującego społeczeństwa przednowoczesne w zasadzie nie pojawia się w pismach Webera. Jedynym elementem jego rozważań, o którym warto wspomnieć w tym kontekście, jest wyrażone przez niego przekonanie o istnieniu w społeczeństwach przednowoczesnych wspólnego dla całego społeczeństwa uniwersum znaczeń, którego fundamentem jest religia wyznawana przez jego członków. Taki spójny system wartości mógł być analizowany pod względem jego integrującego potencjału (por. Ekstrand 2000: 50).

Podsumowując rozważania klasyków można powiedzieć, iż w opinii każdego z nich religia odgrywała kluczową rolę w społeczeństwach przednowoczesnych. Systematyzowała otaczającą rzeczywistość bądź przez dostarczanie wiedzy na jej temat, jak ujmowali to Durkheim i Weber, bądź też przez jej zniekształcanie – jak twierdził Marks.

Autorzy zgadzali się również co do regulacyjnych i legitymizacyjnych funkcji religii, choć każdy z nich inaczej opisywał mechanizm leżący u podstaw takich działań. Wspólne dla rozważań Marksa i Webera było podkreślanie, iż religia uprawomocnia istniejące nierówności społeczne. Wątek ten nie pojawia się jedynie w koncepcji Durkheima. Wydaje się, iż do pewnego stopnia może się to wiązać ze specyficzną metodą badawczą przyjętą

przez tego autora – przedmiotem jego badań były społeczeństwa pierwotne, charakteryzujące się jednorodnością struktury, wysokim stopniem podobieństwa wśród jednostek i zbliżonymi warunkami życia.

Istnieją również zasadnicze różnice w poglądach tych autorów. Weber podkreślał znaczenie sensotwórczej i regulacyjnej funkcji religii na poziomie jednostkowym. Durkheim akcentował społeczny charakter religijnych interpretacji i legitymizacji. Żaden z nich jednak – co jest szczególnie wyraźnie widoczne w zestawieniu z poglądami Marksa – nie traktował religii jako iluzji, którą należy ostatecznie wyeliminować. Wręcz przeciwnie, zarówno Durkheim jak i Weber widzieli w religii ważny i konieczny, co zobaczymy zwłaszcza w ich rozważaniach na temat społeczeństwa nowoczesnego, element życia społecznego. W opinii Marksa wyeliminowanie religii stanowiło konieczny warunek poprawy ludzkiej egzystencji.

RELIGIA W SPOŁECZEŃSTWIE NOWOCZESNYM[11]

W centrum zainteresowań Marksa, Durkheima i Webera pozostawała kwestia modernizacji[12] i towarzyszących jej przemian organizacji życia społecznego i indywidualnego. Każdy z nich definiował społeczeństwo nowoczesne w specyficznych dla siebie kategoriach i odmiennie identyfikował procesy leżące u źródeł jego powstania. Można jednak odnaleźć pewne elementy, które wydają się im wspólne. Są to: przekonanie o wzrastającym

[11] Pierwotna wersja tego podrozdziału została opublikowana w formie artykułu w czasopiśmie „Socjologia Religii" (por. Zielińska 2006).

[12] Termin modernizacja odnosi się do wielu zjawisk społecznych i jest różnie definiowany przez poszczególnych autorów zajmujących się tą problematyką. Najogólniej mówiąc, modernizacja jest pewnym ciągiem ewolucyjnych zmian społeczeństwa, które prowadzą do powstania społeczeństwa nowoczesnego. Główną cechą strukturalną procesu modernizacji jest dyferencjacja, czyli nieustanne różnicowanie dokonujące się na wszystkich płaszczyznach – społecznej, kulturowej, ekonomicznej, politycznej – czego efektem jest pojawianie się jakościowo nowych form organizacji. Modernizacja na płaszczyźnie społecznej prowadzi między innymi do zmiany ról społecznych, przekształcania instytucji społecznych i ich funkcji. Na płaszczyźnie kulturowej konsekwencją modernizacji jest wyodrębnienie się wielkich systemów aksjologicznych (religia, ideologia, nauka). Na płaszczyźnie ekonomicznej gospodarka naturalna zastąpiona zostaje gospodarką rynkową. W sferze politycznej zaś modernizację charakteryzuje „(...) różnicowanie się struktur władzy, ról i instytucji oraz rozszerzenie zakresu działania centralnych organów prawnych, administracyjnych, parlamentarnych, partyjnych (...)". Oczywiście efektem tego procesu jest zmiana uprawomocnienia władzy, z tradycyjnego, charyzmatycznego lub tradycyjno-charyzmatycznego na legalny (Szczepański 1999: 269).

znaczeniu poznania naukowego i racjonalizacji, postępującej specjalizacji i komplikacji życia społecznego, wzrastającej roli kapitalizmu i indywidualizmu. Towarzyszyło temu przekonanie o nieuniknionności procesu przemian i – wyrażona *implicite* lub *explicite* – pewność, iż przemiany te mają prowadzić do powstania lepszego świata. Wyjątkiem wydaje się jednak stanowisko Webera, w którego twórczości można wprawdzie odnaleźć elementy idei postępu, ale jego opis społeczeństwa nowoczesnego daleki jest od optymistycznej wizji przyszłości (Krasnodębski 1991: 95)[13].

Ważnym tematem pozostawało też pytanie o los religii w nowym, nowoczesnym społeczeństwie. Marks, Durkheim i Weber zgadzali się z twierdzeniem, iż religia jest niekompatybilna z nowoczesnością i nie ma dla niej przyszłości w społeczeństwie nowoczesnym[14]. Różnica zdań pomiędzy nimi dotyczyła czynników odpowiedzialnych za taki stan rzeczy, oraz określenia natężenia i oceny tego procesu. Dlaczego więc, zdaniem klasyków, religia miała być niekompatybilna z nowoczesnością? Jakie czynniki czy też procesy miały być odpowiedzialne za tę nieadekwatność?

Racjonalność i wzrost znaczenia naukowego poznania

W koncepcjach omawianych tutaj teoretyków proces racjonalizacji i wzrastająca rola rozumu pojawiają się jako jedne z głównych kategorii. Można powiedzieć, iż taki kierunek poszukiwań teoretycznych jest kontynuacją kultu rozumu, rozwiniętego w dobie oświecenia. Racjonalizacja stanowi jedno z kluczowych pojęć socjologii Webera, pozostając jednocześnie jednym z najbardziej wieloznacznych pojęć stosowanych przez tego autora. Zdaniem Ekstranda, w pismach Webera wyodrębnić można dwa sposoby pojmowania racjonalizacji. Po pierwsze, jest ona rozumiana jako intelektualna systematyzacja poglądów na świat i na rzeczywistość, związana bezpośrednio z rozwijaniem naukowej refleksji nad światem (2000: 103). Ra-

[13] Zdzisław Krasnodębski podkreśla, iż idea postępu, czyli rozumienie dziejów jako całościowy, linearny proces, w którym zachodzi zasadnicza, pozytywnie oceniana zmiana, jest wbudowana w wiele wpływowych teorii socjologicznych i politycznych. Była szczególnie popularna w XIX wieku (por. 1991: 17-31).

[14] Chodzi oczywiście o przyszłość religii w nowoczesnych społeczeństwach kultury zachodniej, czyli kultury opartej na chrześcijaństwie, bowiem do tego obszaru ograniczają się rozważania tych autorów. W twórczości Webera można wprawdzie odnaleźć prace odnoszące się do społeczeństw z innych kręgów kulturowych, ale zachodzące tam przemiany religii miały odmienny charakter.

cjonalizacja w takim ujęciu jest implikacją nie tyle wzrostu powszechnej wiedzy o rzeczywistości, ile wynika raczej z wiary w to, że:

> (...) gdyby tylko człowiek tego chciał, to mógłby w każdej chwili przekonać się, że nie ma żadnych tajemniczych, nieobliczalnych mocy (...) ale wszystkie rzeczy można w zasadzie opanować przez kalkulację. (Weber [1919] 1999: 206)

W drugim rozumieniu tego pojęcia chodzi o racjonalizację działań, rozwijanie coraz bardziej technicznego i instrumentalnego postępowania, aby osiągnąć zamierzone cele (Ekstrand 2000: 103). Takie pojmowanie racjonalizacji można również odnieść do poziomu społecznego, a jego wyrazem – zdaniem Webera – miała być wzrastająca organizacja i systematyzacja całego życia, przede wszystkim zdominowanie ludzkiej aktywności przez działania celowo-racjonalne (Krasnodębski 1991: 113).

Warto dokonać analizy pierwszego z zaprezentowanych wyżej znaczeń racjonalizacji i przypisywanego mu przez Webera stopnia odpowiedzialności za redukowanie wpływu religii w społeczeństwie nowoczesnym. Proces racjonalizacji świata zgodnie z koncepcją Webera ma korzenie religijne: jest konsekwencją stopniowego eliminowania zarówno elementów magicznych, jak również sprzeczności i nieścisłości występujących wewnątrz systemów wierzeń (Hamilton [1995] 1999: 144). Typy religijności, z którymi mamy do czynienia w społeczeństwach ludzkich, można – stosując jako kryterium poziom ich racjonalności – ułożyć w pewnej hierarchii: od form najmniej, po najbardziej zracjonalizowane. Dynamika tego procesu jest uwarunkowana nie tylko immanentnymi cechami samych religii; ważną rolę odgrywają charyzmatyczni prorocy oraz klasa kapłanów (por. Weber [1922] 2002a: 318-345).

Zdaniem Webera, pierwotne formy religijne można traktować jako próby magicznych manipulacji niewidzialnymi mocami. Kolejnym etapem jest politeistyczna personifikacja tych mocy, na początku jeszcze nie wyspecjalizowanych. Niemniej:

> (...) gdy tylko, z jednej strony, systematyczne myślenie o praktyce religijnej, a z drugiej strony racjonalizacja życia w ogóle, z jej coraz bardziej typowymi roszczeniami dotyczącymi działań bogów, osiągają pewien, w szczegółach zróżnicowany szczebel, regułą jest „tworzenie panteonu", to znaczy specjalizacja i ścisłe określenie poszczególnych postaci bogów, wyposażenie ich w trwałe atrybuty i jakieś rozgraniczenie ich „kompetencji". ([1922] 2002a: 324)

Kolejnym etapem rozwoju religijnego myślenia jest pojawienie się idei Boga jednoosobowego. Ukształtowanie się monoteizmu, a następnie przejście do religii zbawienia jest tym momentem, w którym religia nabiera zna-

czenia etycznego. Ostatnim etapem w procesie racjonalizacji religii jest eliminacja wszystkich elementów magicznych. Najlepszym tego przykładem, zdaniem Webera, miał być protestantyzm, w którym elementy magiczne, obecne w katolicyzmie (m.in. sakramenty), zostały wyeliminowane.

Proces racjonalizacji sfery religijnej równolegle wpływa na racjonalizowanie innych sfer życia społecznego, choć oczywiście – co należy tutaj wyraźnie zaznaczyć – poszczególne tradycje religijne różniły się znacznie od siebie zakresem i natężeniem takiego racjonalizującego wpływu (por. m.in. Weber [1920] 1984a). W jaki sposób zainicjowany przez religie proces racjonalizacji wpływał zwrotnie na kształt i miejsce religii? Ostatecznie ewolucja religii, jak stwierdza Weber, prowadzi do jej samopodważenia. Co więcej, „umacniający się racjonalizm nauk empirycznych przesuwa religię z obszaru racjonalizmu do irracjonalności" (2004b: 124). „Religijna racjonalność – jak komentuje to Krasnodębski – zostaje zastąpiona przez racjonalność naukową, która się z niej samej wyłania" (1999: 98). Religia staje się więc niekompatybilna z rzeczywistością nowoczesnego świata, ponieważ jej funkcja objaśniania rzeczywistości zostaje przejęta przez naukę, wydaje się być lepiej przez nią wypełniana. Ponadto odczarowującą funkcję odgrywa praktyczne zastosowanie nauki, czyli technika.

W myśli Webera proces racjonalizacji i wzrastającej roli poznania naukowego wiąże się ściśle z procesem odczarowania świata: stopniowej eliminacji sił magicznych i religijnych. Szczegółowa analiza jego pism pozwala, zdaniem Jeffreya Alexandra, wyróżnić słabą i silną tezę o odczarowaniu świata. W wersji „słabej" odczarowanie świata oznacza wzrost intelektualizacji i racjonalizacji w życiu społecznym i w życiu człowieka. Na tym etapie życie ludzkie jest nadal pełne znaczeń, jednak ze względu na istnienie wielu opcji racjonalna i autonomiczna jednostka sama musi wybierać pomiędzy konkurencyjnymi systemami znaczeń. W wersji „mocnej" teza o odczarowaniu świata oznacza całkowitą dominację nauki, która staje się prototypem wszelkiego działania. Jednocześnie w świetle nauki religia zostaje uznana za irracjonalną. W odczarowanej kulturze, zdominowanej przez instrumentalizm i sfragmentaryzowanej, niemożliwa jest integracja jednostek oparta tylko na uczestnictwie w jednej kulturze lub jednym spójnym systemie znaczeń (Alexander 1983: 124-125).

Weber był daleki od pozytywnej oceny takiej sytuacji. Uważał, że ceną za proces racjonalizacji jest utrata sensu życia. Człowiek zostaje bowiem wyrwany z tradycji, a religia, która do tej pory nadawała znaczenie jego egzystencji, zostaje zepchnięta do sfery irracjonalności. „Każda teologia" – jak pisze Weber – „przyjmuje założenie, że świat ma jakiś sens – jej pyta-

niem zaś jest: jak należy go zinterpretować, aby był myślowo wiarygodny?" ([1919] 1999: 216), podczas gdy nauka nie jest już współcześnie narzędziem do rozważań nad sensem świata, jest jedynie „uprawianym fachowo 'zawodem', który służy namysłowi nad sobą i poznaniu faktycznych związków między rzeczami" (*ibid*.: 215).

W społeczeństwach, w których dominuje naukowe poznanie rzeczywistości, religia staje się problematyczna, ponieważ:

> (...) pojawiają się napięcia i sprzeciw wobec roszczeń etycznego postulatu, mówiącego, że świat jest uporządkowanym przez Boga, a więc w jakiejś mierze jest etycznie sensownym kosmosem. Bowiem empiryczne, a zwłaszcza matematycznie ukierunkowane rozważania nad światem, doszły do pryncypialnej negacji wszelkich rozważań nad światem, które stawiają pytanie o „sens" wewnątrzświatowych poczynań. (Weber 2004b: 123-124)

Religia w nowoczesnym świecie nie posiada już zatem możliwości dostarczenia społeczeństwu jednego, spójnego, społecznie konstruowanego systemu znaczeń, podzielanego przez wszystkich członków społeczeństwa. Może przetrwać jedynie jako prywatne doświadczenie na poziomie jednostkowym, jako lekarstwo przeciwko bezsensownemu światu (Ekstrand 2000: 50).

Warto zaznaczyć, iż Weber był bardzo pesymistyczny w swoich ocenach przyszłości Zachodu. Za czas największej prosperity tej cywilizacji uważał moment pojawienia się purytanów, których zachowania były dla niego wyrazem „racjonalności zorientowanej na wartość": jednoczesnym przejawem racjonalnej kalkulacji i religijnego systemu wartości. Okres ten jest postrzegany jako przejściowy pomiędzy tradycyjną a nowoczesną kulturą: pojawiło się już wiele elementów o charakterze uniwersalnym i indywidualnym, typowych dla nowoczesnego społeczeństwa, a równocześnie istniało jeszcze przywiązanie do wartości religijnych, zakorzenionych w pozaziemskim świecie (Alexander 1983: 123).

Poznanie naukowe, jako cecha charakterystyczna dla społeczeństwa nowoczesnego, pojawia się również w koncepcji Durkheima. Porównując religię i naukę, wskazuje on wiele występujących między nimi podobieństw. Przede wszystkim wspólne są obszary ich zainteresowań: natura, człowiek, społeczeństwo. Tym, co zbliża naukę do religii, są też podstawowe kategorie poznania: pojęcia logiki naukowej, stosowane w nauce, a wywodzące się z religijnego poznania rzeczywistości. Zasadniczym wyróżnikiem nauki jest wprawdzie jej systematyczność i obiektywność, lecz – niezależnie od różnic – Durkheim uważa naukę za doskonalszą formę myśli religijnej. W związku z tym:

(...) wydaje się naturalne, że w miarę jak myślenie naukowe zdobywa coraz większe możliwości osiągnięcia celu, myślenie religijne stopniowo ustępuje mu miejsca. ([1912] 1990: 409).

Naturalną koleją rzeczy jest przejmowanie przez naukę dotychczasowej wyjaśniającej funkcji religii. Wynika to z tego, iż nauka jest w stanie wypełniać tę funkcję w lepszy sposób. Durkheim nie zakłada jednak całkowitego zaniku religijnego myślenia. Po pierwsze dlatego, że postęp naukowy jest stosunkowo wolny i nauka nie jest w stanie wyjaśnić wszystkich aspektów, które – nawet jeśli czyni to w sposób niedoskonały – wyjaśnia religia. Po drugie, religia w nawet najbardziej zlaicyzowanej i zracjonalizowanej formie nie jest w stanie do końca odseparować się od pewnych szczególnych sposobów poznania (jak choćby intuicyjne doznania i uczucia), które mimo wspólnych z nauką celów różnią się znacznie od refleksji naukowej (Durkheim [1912] 1990: 411).

Podsumowując, zdaniem Durkheima: efektem racjonalizacji w społeczeństwach nowoczesnych, rozumianej jako wzrost znaczenia naukowego poznania, będzie raczej przeobrażenie samej religii niż jej całkowite zniknięcie. Część funkcji religijnych zostanie przejęta przez naukę, która coraz bardziej kontroluje i ogranicza zakres poznania religijnego. Pogląd ten jedynie do pewnego stopnia koresponduje z przekonaniami Webera, dla którego rozwój nauki prowadził do całkowitej negacji roli religii.

W rozważaniach Marksa kategoria radykalnej zmiany w sposobie postrzegania rzeczywistości traktowana jest jako konsekwencja zmiany środków produkcji: „ludzie – stwierdzają w swoim wspólnym tekście Marks i Engels – rozwijając swą materialną produkcję i swe materialne stosunki, zmieniają wraz z tą swoją rzeczywistością również swoje myślenie i wytwory swojego myślenia" ([1846] 1962: 61-2). Pytaniem otwartym pozostaje kwestia jakości zmiany w sposobie myślenia. Czy nowa, charakterystyczna dla społeczeństwa burżuazyjnego forma postrzegania rzeczywistości ma już charakter naukowy, czy tylko bardziej racjonalny w porównaniu do poprzednich etapów? Trudno w pismach Marksa odnaleźć odpowiedź na to pytanie. Wiadomo jednak, iż – niezależnie od charakteru wiedzy specyficznej dla społeczeństwa burżuazyjnego – jedną z jego cech charakterystycznych jest konieczność istnienia religii, ponieważ u jego podstaw nadal leżą stosunki wyzysku. Marks pisze:

Religijny odblask rzeczywistego świata może w ogóle zniknąć dopiero wtedy, gdy stosunki praktycznego, powszedniego życia będą przejrzyście występowały przed człowiekiem w jego codziennym bycie jako rozumne stosunki ludzi między sobą i do przyrody. ([1867] 1962: 130)

Zgodnie z jego przewidywaniami religia zniknie, gdy człowiek będzie w stanie w pełni pojąć warunki naturalne, społeczne, ekonomiczne, produkcyjne oraz zasady wymiany, w których funkcjonuje. Wyeliminowanie alienacji ekonomicznej oraz politycznej umożliwi zniesienie alienacji religijnej, a tym samym umożliwi wyzwolenie człowieka od sytacji wyobcowania (Nowaczyk i Poniatowski 1962: XI). Jaka ma być natura tego zjawiska? Ani Marks, ani Engels nie precyzują, czy ma się ono opierać na racjonalnym poznaniu i/lub czy ma mieć charakter *sensu stricte* naukowy. Pewne jest jednak, że ich zdaniem stan całkowitego poznania nastąpi dopiero wraz z nastaniem społeczeństwa komunistycznego, w którym zniesione zostaną warunki wyzysku. Na tym etapie zostanie całkowicie zlikwidowana potrzeba iluzorycznego wpływu religii.

Poglądy Marksa na przyszłość religii pozostają w zasadniczej sprzeczności z ujęciem zaproponowanym przez Webera i Durkheima. W ich opinii bowiem religia jest wprawdzie niekompatybilna z nowoczesnym, kapitalistycznym społeczeństwem (czego naturalną konsekwencją było przejęcie niektórych jej funkcji przez inne instytucje, a co za tym idzie, zawężał się jej wpływ na życie społeczne i na życie jednostki), niemniej żaden z nich nie przewidywał całkowitego jej zaniku.

Proces dyferencjacji struktury społecznej i uniwersum znaczeń

Kolejnym zjawiskiem leżącym u podstaw pojawienia się społeczeństwa nowoczesnego jest proces różnicowania się świata społecznego. Jak już powiedziano, społeczeństwa przednowoczesne opisywane były najczęściej w kategoriach zwartego i spójnego systemu powiązanych elementów, spajanego wspólnym systemem wartości. W wypadku społeczeństw nowoczesnych mamy do czynienia z zupełnie odmienną charakterystyką. Cechą kluczową wydaje się być daleko posunięta specjalizacja i dyferencjacja poszczególnych elementów struktury społecznej[15]. Wiele uwagi temu zjawisku poświęcili zarówno Durkheim, jak i Weber; w poglądach Marksa nie zostało ono wyeksponowane.

W koncepcji Durkheima możemy odnaleźć obie interesujące nas tutaj kwestie: rozwija on zarówno tezę o stopniowym różnicowaniu się instytucji społecznych, jak też zajmuje się zagadnieniem rozpadu spójnego systemu

[15] To właśnie ten element rozważań klasyków, odnoszący się do procesu dyferencjacji i jego wpływu na funkcje i miejsce religii w życiu społecznym oraz w życiu pojedynczego człowieka, stanowi jedno z centralnych założeń współczesnych teorii sekularyzacji.

wartości. Zdaniem tego autora – jak zauważa Szacki – społeczeństwo nowoczesne nie stanowi już żadnej spójnej całości, wręcz przeciwnie, należy je opisywać w kategoriach sytemu wzajemnie powiązanych i funkcjonalnie zróżnicowanych elementów (1964: 35-42). Specyficzne są tutaj dwa zagadnienia: nowy rodzaj spójności społecznej – określany przez Durkheima mianem solidarności organicznej – której podstawą jest podział pracy, oraz dyferencjacja, wraz z towarzyszącym jej wzrostem złożoności i racjonalizacji struktury społecznej (Jones 1986: 32-34)[16].

W jakich kategoriach przedstawiana jest więc religia w takim nowym, wysoce zróżnicowanym społeczeństwie? Zdaniem Durkheima, przede wszystkim mamy do czynienia z procesem wyodrębniania się i laicyzacji poszczególnych instytucji społecznych:

> (...) stopniowo funkcje polityczne, gospodarcze i naukowe wyzwalają się od funkcji religijnej, konstytuują się oddzielnie i przybierają coraz wyraźniejszy charakter świecki. Bóg (...) który początkowo uczestniczył we wszystkich stosunkach międzyludzkich, wycofuje się z nich stopniowo. ([1893] 1999: 217)

Konsekwencją takiego procesu jest postępująca specjalizacja i racjonalizacja każdej z tych instytucji w obrębie ich własnej domeny, ale również specjalizacja w ramach instytucji religijnej. Pojawia się też uniezależnienie tych poszczególnych sfer od regulującej je funkcji religii oraz zmniejszenie się wpływu i zakresu działania religii, przynajmniej w jej tradycyjnych formach.

Zdaniem Durkheima społeczeństwo, w którym zabraknie mechanizmów podtrzymywania i wzmacniania zbiorowych uczuć i idei, będących podstawą jego jedności i osobowości, zagrożone jest dezorganizacją i rozpadem. W nowoczesnym społeczeństwie taką funkcję integrującą przejmą więc spotkania lub zebrania, w czasie których wzajemna bliskość ludzi pozwala manifestować wspólne doznania. Mogą to być, na przykład, różnorodne zgromadzenia narodowe. Ceremonie takie, według Durkheima, niczym nie różnią się od ceremonii religijnych:

---

[16] Durkheim wskazuje, iż czynnikiem odpowiedzialnym za zmianę solidarności mechanicznej na organiczną, jest parametr nazywany „gęstością społeczeństwa" – chodzi tutaj zarówno o liczebność społeczeństwa, jak o liczbę interakcji zachodzących w jego obrębie. Oba te procesy prowadzą do sytuacji, w której wzrasta rywalizacja o zasoby pomiędzy członkami społeczności. Podział pracy jest rozwiązaniem problemu współzawodnictwa, ponadto stwarza sytuację, w której najważniejsze jest dopełnianie się, zarówno na poziomie jednostkowym, jak i społecznym (komplementacja struktur) (Durkheim [1893] 1999: 332).

> Jakaż jest w istocie różnica między zgromadzeniem chrześcijan czczących wydarzenia główne życia Chrystusa czy Żydów świętujących wyjście z Egiptu lub ogłoszenie dekalogu a zebraniem obywateli czczących pamięć instytucji, jakiejś nowej umowy moralnej czy któregoś z wielkich wydarzeń życia narodu. ([1912] 1990: 407-408)

Durkheim dostrzegał niekompatybilność dawnych systemów religijnych w sytuacji nowego, skomplikowanego systemu społecznego, przewidywał jednak, iż ich funkcje zostaną przejęte przez „nowe formy religijne", jak choćby przez naukę czy ceremonie narodowe. Mamy więc tutaj do czynienia nie tyle ze zmniejszaniem się roli czy też wpływu religii, co raczej z jej transformacją – zmianą formy i treści.

Zjawiskiem towarzyszącym przeobrażeniom na poziomie struktury społecznej jest dyferencjacja w sferze wartości. Każda instytucja zaczyna wytwarzać charakterystyczny dla siebie samej system wartości, a tym samym religia traci swój dotychczasowy monopol w tym obszarze. Powoduje to utratę przez nią prawa do kontrolowania całego społeczeństwa. Integrująca działalność świadomości zbiorowej, która w wypadku społeczeństw prymitywnych może być traktowana na równi z religią, zostaje zastąpiona integrującym wpływem podziału pracy. Ma to dalekie konsekwencje dla procesu indywidualizacji jednostki – coraz mniej ludzi uczestniczy w świadomości zbiorowej, która stanowiła istotę religii (Durkheim [1893] 1999: 221).

Tak więc wraz z rozwojem społeczeństw, postępem specjalizacji i podziału pracy obszar religii się zmniejsza. Przestaje być świadomością zbiorową, obowiązującą dla całego społeczeństwa, a staje się jednym z wielu wyobrażeń zbiorowych. Religia nadal wyraża pewne zbiorowe uczucia, ale nie można mówić o jej monopolu, pojawiają się tu takie instytucje jak prawo i nauka, które wyrażają aspekty wspólnej moralności. Mamy więc do czynienia z procesem przejmowania różnych funkcji religii przez nowo powstające instytucje społeczne.

Przekonanie o wzrastającym stopniu komplikacji i tym samym dyferencjacji poszczególnych sfer życia społecznego jest również obecne w poglądach Webera. Charakterystyczna dla społeczeństwa nowoczesnego staje się specjalizacja poszczególnych instytucji i wzrastający poziom ich racjonalnego zorganizowania. Weber poddał skrupulatnym badaniom proces stopniowej racjonalizacji, zachodzący w ramach poszczególnych sfer życia społecznego – ekonomii, polityki, prawa itd. Cechą charakterystyczną tego procesu było stopniowe zastępowanie dawnych, tradycyjnie, czy też religijnie uzasadnianych norm regulacji, racjonalnymi mechanizmami działania i kontroli. Proces postępującej racjonalizacji i dominacji działań celowo racjonalnych obejmuje swoim zakresem również instytucje religijne:

> Także biskup, ksiądz, kaznodzieja nie jest już dziś w rzeczy samej, jak w czasach wczesnego chrześcijaństwa, osobą obdarzoną czysto osobistą charyzmą, której pozaziemskie dobra ofiarowuje on (...) każdemu człowiekowi, który wydaje mu się ich godzien i ich żąda. Stał się on, mimo częściowego obowiązywania dawnej teorii, urzędnikiem w służbie pewnego rzeczowego celu, który dzisiejszy 'Kościół' zarazem urzeczowia i nadaje mu ideologiczną aurę. (Weber [1922] 2002b: 695)

Fragmentaryzacja kultury paralelnie towarzyszy zmianom w zakresie organizacji na poziomie społecznym. Mamy tu do czynienia z rozpadem dotychczasowego spójnego uniwersum znaczeń. Weber właśnie to zjawisko przedstawia jako proces stopniowego zanikania religijnych treści w życiu społecznym:

> Los naszej epoki, z właściwą jej racjonalizacją i intelektualizacją, a przede wszystkim wraz z zachodzącym w niej odczarowaniem świata, polega na tym, że z życia publicznego zniknęły ostateczne i najbardziej wysublimowane wartości. ([1919] 1999: 217)

Parafrazując słowa Webera, konsekwencją procesu racjonalizacji i wzrostu znaczenia poznania naukowego jest „uwolnienie" sfery publicznej od treści i wartości religijnych. Innymi słowy, mamy do czynienia z procesem „odseparowania" sfer: publicznej i religijnej.

Rozwój kapitalizmu

Kapitalizm stanowił czynnik dynamizujący rozwój społeczny i – zdaniem zarówno Marksa jak i Webera – przyczynił się bezpośrednio do narodzin społeczeństwa nowoczesnego. Jak rozumieją oni zależność między rozwojem kapitalizmu a miejscem i funkcją religii w nowoczesnym świecie?

Rozwój kapitalizmu, a szczególnie analiza społeczeństwa burżuazyjnego stanowiły centralny temat rozważań Marksa i Engelsa. Jednocześnie, zdaniem Risto Heiskali, Marks postrzegał narodziny kapitalizmu jako moment, który zainicjował powstanie nowoczesnego, dynamicznie rozwijającego się świata (1986: 311). Zmianę środków produkcji, której efektem było pojawienie się społeczeństwa kapitalistycznego, wiązał on z radykalną zmianą postrzegania świata[17].

[17] Zdaniem Hooka, zgodnie z koncepcją dziejów zaproponowaną przez Marksa, rozwój społeczeństw przebiega według takiego samego i niezmiennego wzoru prowadzącego od prostoty do wzrastającej komplikacji. Czynnikiem odpowiedzialnym za ten proces jest zmiana sposobu produkcji, która pociąga za sobą zmiany w całym społeczeństwie. Innymi słowy, determinantami są: struktura ekonomiczna społeczeństwa i jej przeobrażenia, a pozostałe zmiany

Religia w społeczeństwie burżuazyjnym wciąż odgrywa ważną rolę, ponieważ nadal istnieją warunki wyzysku. Jak pisze Engels:

> (...) w dzisiejszym, burżuazyjnym społeczeństwie, jak obca siła panują nad ludźmi, przez nich samych wytworzone środki produkcji. Nadal więc istnieje faktyczne podłoże dla powstawania refleksu o charakterze religijnym, istnieje też sam refleks religijny. ([1878] 1962: 141)

Pomimo sugestii, iż protestantyzm był formą chrześcijaństwa najbardziej odpowiadającą kapitalizmowi, zarówno Marks jak i Engels podkreślali, iż rozwój kapitalizmu złamał społeczną dominację religii (Turner 1994: 137). Taki pogląd zdają się potwierdzać słowa Engelsa, według którego w społeczeństwie burżuazyjnym tkwi zalążek wyzwolenia, ponieważ ekonomia kapitalistyczna otwiera „drogę do pewnego zrozumienia związku przyczynowego, z którego wyrasta to obce panowanie" ([1878] 1962: 141).

Stadium kapitalistyczne było dopiero wstępnym etapem rozwoju społeczeństwa nowoczesnego. Jego najdojrzalszą formą miało być – zdaniem obu autorów – powstanie społeczeństwa komunistycznego. „Rewolucja komunistyczna" jawiła się w tej koncepcji jako „najradykalniejsze zerwanie z tradycyjnymi stosunkami własności". Nic więc dziwnego, iż winna również przynieść zerwanie z tradycyjnymi ideami, a przede wszystkim z religią (Marks i Engels [1848] 1962: 81). Warunki społeczne ulegną radykalnej zmianie, a przez to wyeliminowane zostaną te specyficzne stosunki społeczne, które odpowiadają za powstanie alienacji. Wyzwolenie od narkotycznego wpływu religii miało się stać bezpośrednim efektem zniesienia warunków wyzysku (Marks [1844] 1962: 29). W opinii Marksa i Engelsa religia nie miała żadnej przyszłości w najdojrzalszym (końcowym) stadium rozwoju społeczeństwa nowoczesnego.

Dla Webera kapitalizm był również jednym z kluczowych czynników odpowiedzialnych za pojawienie się społeczeństwa nowoczesnego, jedynym rodzajem gospodarki, który opierał się na zasadach racjonalności ekonomicznej. System ten – zdaniem Webera – pojawił się jedynie w cywilizacji Zachodu, ponieważ był ściśle związany ze specyficznie ukształtowanym racjonalizmem europejskim:

> (...) ekonomiczny racjonalizm, jeśli chodzi o jego powstanie, zależy nie tylko od racjonalnej techniki i racjonalnego prawa, lecz także od zdolności i dyspozycji ludzi do prowadzenia określonego rodzaju praktyczno-racjonalnego sposobu życia. Tam, gdzie zdolno-

są jedynie ich funkcją, choć w pewnym stopniu mogą stanowić czynnik modyfikujący (Hook 1955: 19).

ści i dyspozycje ulegają zahamowaniu, wskutek działania czynników duchowych, rozwój gospodarczo-racjonalnego *sposobu życia* napotyka silne wewnętrzne opory. ([1920] 1984a: 83)

Weber zwraca tutaj uwagę na konieczność istnienia pewnych „czynników duchowych", określonego sposobu życia, które były niezbędne do rozwinięcia racjonalnej formy kapitalizmu. Owym czynnikiem duchowym, stanowiącym klucz do procesu racjonalizowania kultury Zachodu, było pojawienie się nowego etosu związanego z ascetyzmem wewnątrzświatowym. Ten typ religijności charakteryzował się aktywnym działaniem skierowanym ku światu, w odróżnieniu od pozaświatowego mistycyzmu hinduizmu i buddyzmu koncentrował działanie człowieka na aktywnym ascetycznym poprawianiu rzeczywistości (Weber [1920] 1984a: 34). Wewnątrzświatowy ascetyzm odrzucał świat, ale tylko w sensie jego dóbr, godności, piękności, upojenia, marzeń i ziemskiej władzy – odrzucał go więc jako konkurenta królestwa bożego. A skoro tak, to nie postulował odwrócenia się od codzienności, jak miało to miejsce w przypadku każdej formy kontemplacji. „Religijny wirtuoz", pozostawiony w świecie, „chciał ten świat zgodnie z przykazaniem Boga etycznie zracjonalizować, pozostawał więc, penetrując świat, bardziej do niego zwrócony niż owa naiwna 'afirmacja świata'" (Weber [1920] 1984c: 138). Wewnątrzświatowa asceza protestancka przeciwstawiała się więc dowolnemu korzystaniu z posiadania i konsumpcji, ale aprobowała zgodne z (domniemaną) wolą Boga racjonalne i utylitarne wykorzystanie posiadanych dóbr. Z drugiej strony, uwalniając się od więzów tradycyjnej etyki, przeciwstawiała się negacji dążenia do zysku – nie tylko je legitymizując, ale wręcz nadając mu wyraz woli Boga (Weber [1920] 1984b: 100). Pojawienie się kapitalizmu było więc, jego zdaniem, efektem koincydencji zanegowania wartości konsumpcji i uprawnienia dążenia do zysku. Jednocześnie, jak komentuje to zagadnienie Krasnodębski, nie był to efekt stopniowego i koniecznego postępu, a raczej splot nieprzewidzianych okoliczności, w których kluczową rolę odegrała religia (1991: 96).

Jaki był zwrotny wpływ zapoczątkowanego przez religijnego ducha kapitalizmu na losy religii w społeczeństwie nowoczesnym? Zgodnie z koncepcją Webera zależność tę należałoby opisać w kategorii korelacji ujemnej. W miarę rozwoju kapitalizmu następuje przesunięcie zainteresowań człowieka ze świata przyszłego na teraźniejszy – „źródła religijności stopniowo wysychały, ustępując miejsca utylitarnemu zainteresowaniu dla spraw doczesnych" (Weber [1920] 1984b: 104). Można powiedzieć, iż w miarę rozwoju kapitalizmu zasada negacji zdawała się tracić na znacze-

niu, przy stale obowiązującej zasadzie legitymizującej chęci zysku. Tę wewnętrznie sprzeczną relację pomiędzy religią a prosperity trafnie oddają słowa jednego z przywódców ascetycznego nurtu protestantyzmu, cytowane przez Webera:

> Obawiam się, że wszędzie, gdzie rośnie bogactwo, w takim samym stopniu maleje wartość religii (...). Albowiem religia musi z konieczności rodzić pracowitość (*industry*) i oszczędność (*frugality*), a te nie mogą nie stworzyć bogactw. Ale wraz ze wzrostem bogactw wzrastają także pycha, namiętność i miłość do świata we wszystkich swoich formułach. ([1920] 1984b: 104)

Rozwój kapitalizmu, mimo iż zainicjowany przez religię, w dalszym etapie rozwoju jednoznacznie wiązał się ze zmniejszaniem się wpływu religii.

W pismach Durkheima trudno odnaleźć wątki dotyczące wpływu rozwoju kapitalizmu na religię w społeczeństwie nowoczesnym. W publikacji *O podziale pracy społecznej* ([1893] 1999) w centrum zainteresowań autora pozostaje kwestia rozwoju społeczeństwa nowoczesnego, o skomplikowanym systemie podziału pracy i towarzyszącej jej solidarności organicznej. Nie ma tam *explicite* wyrażonych poglądów na temat relacji pomiędzy pojawieniem się kapitalizmu a miejscem religii w takim społeczeństwie. Wydaje się jednak, iż w jego koncepcji można doszukać się pewnej pośredniej zależności pomiędzy tymi zjawiskami. Wzrost sił produkcyjnych i kapitałowych prowadzi do większej separacji i specjalizacji poszczególnych segmentów społeczeństwa, zaś proces ten z kolei potęguje rozpad świadomości zbiorowej, leżącej u podstaw religii. Można więc wnioskować, iż – podobnie jak u Webera – kapitalizmowi należy przypisać negatywny wpływ na religię.

Indywidualizm

Wraz z ewolucją społeczeństw zmienia się nie tylko sposób ich organizacji, ale również usytuowanie jednostki oraz relacja pomiędzy człowiekiem a całością społeczną. Przekształcenie tej relacji nie pozostaje bez wpływu na miejsce religii w nowoczesnym świecie, ale prowadzi też do zmiany religijności indywidualnej. Teza ta rozwinięta jest szczególnie w koncepcjach Durkheima i Webera, nie pojawiając się właściwie w propozycji Marksa.

Zdaniem Durkheima, proces wyodrębniania osobowości indywidualnej jest paralelny do procesu różnicowania się życia społecznego. Szczególnie

widoczne staje się to w zestawieniu z uniformizacją charakteryzującą społeczeństwa zdominowane przez solidarność mechaniczną:

> Dopóki społeczeństwa nie osiągną pewnych rozmiarów ani pewnego stopnia koncentracji, jedynym życiem psychicznym, które rzeczywiście rozwija się, jest życie wspólne wszystkim członkom grupy, takie samo u każdego. Ale w miarę poszerzania się społeczeństw, a zwłaszcza ich zagęszczenia, pojawia się życie psychiczne nowego rodzaju. Różnice indywidualne, początkowo zagubione i zmieszane z masą podobieństw społecznych, wyodrębniają się, stają się wyrazistsze, a liczba ich wzrasta. (Durkheim [1893] 1999: 439)

Innymi słowy, mamy do czynienia z wyodrębnieniem się indywiduum z pewnej koherentnej całości. Wzrastająca odrębność człowieka i jego świadomości indywidualnej oznacza wycofanie się ze świadomości zbiorowej, czy też zmniejszanie się wpływu tej świadomości na życie indywidualnego człowieka. Pamiętając, iż dla Durkheima świadomość zbiorowa w społeczeństwach przednowoczesnych jest tożsama z religią, proces taki w istocie oznacza ograniczenie wpływu religii. Oznacza również konstruowanie własnej świadomości – w tym również własnej religii.

Indywidualizacja i pojawienie się pojedynczego aktora/jednostki są kluczowymi charakterystykami nowoczesnego społeczeństwa, pojawiającymi się w pismach Webera. Oczywiście, jego zdaniem, indywidualizm europejski wywodzi się bezpośrednio z etosu protestanckiego. Uzależnienie losu człowieka bezpośrednio od autorytetu Boga – jak komentuje to Zdzisław Krasnodębski – paradoksalnie uwolniło go od ziemskich autorytetów, ale łączyło się również z poczuciem osamotnienia i braku oparcia w księdzu, instytucji Kościoła, czy w sakramencie (1991: 102).

W nowoczesnym społeczeństwie wzrostowi racjonalności towarzyszy rozwój refleksyjności i autonomii – człowiek może sam analizować i dokonywać wyborów, bez odwoływania się do zewnętrznych autorytetów. Jednocześnie jednostka jest całkowicie poddana zarówno wpływowi logiki racjonalizmu, jak również imperatywom nowoczesnych, zracjonalizowanych instytucji społecznych (Prager 1981: 926). Konsekwencją tej dominacji jest zniewolenie człowieka, jego uzależnienie od zracjonalizowanego świata, który sam stworzył. Purytanie pracowali realizując swoje powołanie, współcześnie człowiek jest do tego zmuszony. Współczesny człowiek, jak twierdzi Weber, odczuwając wciąż potrzebę „świętości" próbuje znaleźć drogę ucieczki od „odczarowanego świata" zdominowanego przez racjonalne działania, od „żelaznych klatek" współczesnych instytucji. Jednym z możliwych sposobów jest ponowne zaczarowanie świata poprzez – między innymi – ucieczkę w religię (Weber [1919] 1999: 217). Weber jest jednak

przekonany, że owo ożywienie religii może mieć miejsce jedynie na poziomie indywidualnym.

Obraz społeczeństwa nowoczesnego, który wyłania się z koncepcji Marksa, Durkheima i Webera, zasadniczo różni się od opisywanego przez nich świata przednowoczesnego. Wydaje się, iż autorzy są zgodni co do kwestii wzrastającej komplikacji struktury i życia społecznego. Ich rozważania koncentrują się również wokół podobnych tematów przewodnich: racjonalizacji, dyferencjacji, kapitalizmu i wzrostu indywidualizmu, choć każdy z nich w inny sposób przedstawia i opisuje te procesy, jak również relacje pomiędzy nimi.

Cechą charakterystyczną dla tych autorów jest również postrzeganie pewnej niekompatybilności religii i świata nowoczesnego, aczkolwiek każdy z nich inaczej określał przyszłość religii. Dla Webera brak legitymizującej i spajającej funkcji religii w nowoczesnym świecie oznaczał alienację, dla Durkheima anomię i zagrożenie rozpadem całej struktury społecznej, podczas gdy dla Marksa zmniejszanie się roli religii było uwolnieniem ludzkości od pętających ją więzów zniewolenia. Marks przewidywał całkowity zanik religii, ponieważ jego zdaniem w najbardziej rozwiniętym stadium społeczeństwa nowoczesnego znikną już warunki wymagające jej istnienia. Durkheim z kolei uważał, że funkcje religii pozostaną bez zmian, zmieni się jedynie ich nośnik. Innymi słowy, w społeczeństwie nowoczesnym funkcje religijne będą wypełnianie między innymi przez naukę i różnego rodzaju zgromadzenia narodowe. W opinii Webera religia jest zasadniczo niekompatybilna z organizacją społeczeństwa nowoczesnego, może jednak przetrwać w postaci sprywatyzowanej, czy też zindywidualizowanej. Co więcej, u Webera pojawia się również przekonanie, iż nie jest to stan ostateczny – świat może zostać na nowo „zaczarowany".

PODSUMOWANIE

Podsumowując powyższy szkicowy przegląd poglądów klasyków socjologii na kwestie miejsca i roli religii w życiu społecznym, warto podkreślić kilka elementów. Po pierwsze, w koncepcjach Marksa, Durkheima i Webera dostrzec można przekonanie, iż religia odgrywała kluczową rolę w społeczeństwach przednowoczesnych, obejmując swym zakresem całość życia społecznego i jednostkowego. Podzielany jest również przez nich pogląd, iż w społeczeństwach nowoczesnych sytuacja ta ulegnie radykalnej zmianie. Mamy do czynienia z wyrażonym *explicite* lub *implicite* założe-

niem, iż rozwojowi społeczeństw towarzyszy stopniowe zmniejszanie się znaczenia lub całkowity zanik religii.

Po drugie, w każdej z przedstawionych powyżej koncepcji obecne jest przekonanie, iż proces przeobrażeń, którym podlegają społeczeństwa ludzkie, ma charakter liniowy – mamy więc do czynienia z nieodwracalnym procesem stopniowego rozwoju, przebiegającego pomiędzy dwoma krańcami pewnego kontinuum. Jedynie Weber nie podziela takiego rozumienia procesu rozwoju dziejów, zakładając możliwość ponownego zaczarowania świata (Krasnodębski 1999: 102).

Ich poglądy na temat religii w społeczeństwie nowoczesnym można uporządkować na pewnym kontinuum. Durkheim zakłada, iż religia przetrwa, zmieni się jednak jej forma. W opinii Webera religia jest niekompatybilna z nowoczesnym światem, może jednak w nim istnieć, choć jedynie w formie sprywatyzowanej. Najbardziej radykalna wydaje się koncepcja Marksa, dla którego religia była całkowicie niekompatybilna z nowoczesnym, czyli komunistycznym społeczeństwem.

ROZDZIAŁ 2

KONTEKST POWSTAWANIA TEORII SEKULARYZACJI

Religia zajmowała wprawdzie centralną pozycję w klasycznych koncepcjach socjologicznych[1], jednak w okresie międzywojennym można zaobserwować pewną stagnację na tym polu. Roland Robertson, komentując ten okres rozwoju socjologii religii, mówi o „stanie uśpienia" trwającym „około 30 lub więcej lat, licząc od śmierci Webera w 1920 roku" (1969: 12). Jednak począwszy od lat czterdziestych temat religii na nowo zyskuje popularność wśród socjologów zarówno europejskich, jak i amerykańskich. Początkom rozwoju nowej subdyscypliny towarzyszy refleksja na temat obszarów zainteresowań socjologii religii, a przede wszystkim jej relacji w stosunku do teologii oraz samego przedmiotu badań, czyli religii. Dyskutowane są kwestie definiowania poszczególnych aspektów przedmiotu badań (m.in. religii, religijności, relacji pomiędzy instytucjami religijnymi a pozostałymi instytucjami społecznymi, relacji pomiędzy zmianą społeczną a religią). Zasadniczym obiektem badań staje się kondycja instytucji religijnych w warunkach społeczeństwa przemysłowego. Równocześnie, w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku pojawiają się pierwsze stowarzyszenia socjologów religii, rozpoczyna się publikacja „branżowych" czasopism, które stają się płaszczyzną wymiany opinii i dyskusji

[1] Dowodem znaczenia i wpływu klasycznych koncepcji są wciąż powstające nowe interpretacje i próby zastosowania koncepcji Marksa, Webera i Durkheima. Co więcej, wielu współcześnie piszących autorów odwołuje się do interpretacji zaproponowanych przez klasyków. Pojawiają się jednak głosy krytykujące stałe nawiązywania do ich twórczości, ponieważ straciły one na aktualności. Rodney Stark podsumowuje twórczość klasyków następującymi słowami – „'trzej wielcy' w socjologii religii są tak anachroniczni jak Ptolemeusz i Kopernik" (Stark 2004: 465).

pomiędzy socjologami religii pracującymi w różnych krajach. W tym okresie pojawiają się również pierwsze publikacje podejmujące zagadnienie sekularyzacji (por. Pfautz 1956; Salisbury 1958; Glock 1961; Hammond 1966; Goode 1969), a pod koniec lat sześćdziesiątych pojawiają się pierwsze propozycje teoretycznego ujęcia tego zjawiska (por. m.in. Parsons 1960; Wilson 1966; Berger [1967] 1997; Bellah [1967] 2001; Luckmann [1967] 1996).

Okres pojawienia się w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku pierwszych teorii sekularyzacji jest przez wielu współczesnych socjologów religii (m.in. Dobbelaere 1984; Tschannen 1991; Warner 1993; Yamane 1997; Bruce 2001) traktowany jako moment wyłonienia się pierwszego paradygmatu w socjologii religii[2]. Innymi słowy, podejście sekularyzacyjne jest od tamtej pory traktowane jako dominująca perspektywa teoretyczna podzielana przez większość socjologów religii. Zanim jednak zostanie poddane analizie samo podejście, czy też – odwołując się do terminologii stosowanej obecnie na gruncie socjologii religii – paradygmat sekularyzacji, warto przyjrzeć się kontekstowi społecznemu i naukowemu, w jakim powstały pierwsze teorie sekularyzacji. Na ów kontekst zewnętrzny składać się będą poszukiwania teoretyczne i badania empiryczne dominujące w okresie, kiedy pojawiają się pierwsze rozważania na temat sekularyzacji. Nie bez znaczenia są również kolejne przemiany strukturalno-organizacyjne zachodzące w obrębie samej dyscypliny. Są to przemiany wiodące od socjologii wyznaniowej do socjologii religii i towarzyszące tym przemianom dyskusje na temat nowej subdyscypliny, kształtowanie się społeczności uczonych oraz postępująca „sekularyzacja socjologii religii". Przekładając to na bardziej ogólne pytania badawcze, kluczową staje się próba odpowiedzi na

[2] Zgodnie z definicją Thomasa Kuhna, paradygmatem są pewne, akceptowane przez daną społeczność naukowców praktyki naukowe, obejmujące swoim zakresem prawa, teorie oraz zastosowania i wyposażenia techniczne ([1962] 2001: 34). Niektórzy autorzy skłonni są lokować początek paradygmatu sekularyzacji znacznie wcześniej, już w propozycjach teoretycznych Comte'a oraz Marksa, Webera i Durkheima (por. Hadden 1987; Stark 1999). W niniejszej pracy propozycje klasyków socjologii omawiane w poprzednim rozdziale nie są traktowane jako teorie sekularyzacji, a jedynie jako propozycje zawierające pewne wątki, które następnie zostały włączone i rozbudowywane w teoriach sekularyzacji. Takie stanowisko wynika z dwóch przesłanek. Po pierwsze, w twórczości klasyków nie jest stosowane pojęcie sekularyzacji. Pojawia się ono kilkakrotnie w pracach Webera, ale nie w odniesieniu do przemian na poziomie społecznym (por. Tschannen 1992: 292). Po drugie, w pracach pierwszych socjologów i antropologów nie mówi się o „społeczności uczonych", w ramach której istniałaby możliwość rozpowszechniania i debatowania nad poglądami odnoszącymi się do poszczególnych zagadnień.

pytanie o klimat intelektualny, w którym pojawiają się pierwsze rozważania i dyskusje na temat sekularyzacji. Czy możliwe jest wyznaczenie jej początków w jakimś konkretnym czasie i miejscu?

SOCJOLOGIA WYZNANIOWA

Pierwszym nurtem wyraźnie związanym tematycznie z socjologią religii była orientacja empiryczna, działająca pod auspicjami organizacji eklezjalnych. Głównym zadaniem reprezentujących ją badaczy miała być diagnoza przemian religijności instytucjonalnej, dokonywana na potrzeby zamawiających ją instytucji. Z uwagi na ścisły związek ze „zleceniodawcami" nurt ten często określany jest „socjologią wyznaniową". Po II wojnie światowej badania takie realizowane były po obu stronach Atlantyku na zlecenie Kościoła rzymskokatolickiego, Kościołów protestanckich, a także żydowskich organizacji wyznaniowych (por. Fukuyama 1963; Brothers 1964; Almerich 1965; Schreuder 1965; Dobbelaere 1968). Zdecydowany prym wiódł jednak pierwszy z wymienionych Kościołów (Berger i Luckmann [1963] 2003: 132).

Pomimo podobieństw na poziomie ogólnym, zainteresowania socjologów w poszczególnych krajach znacznie się różniły. Podsumowując różnice pomiędzy Europą i Stanami Zjednoczonymi, Grace Davie podkreśla, iż chociaż na obu kontynentach inicjatywa badań nad religią wyszła od Kościołów, to jednak ich różna pozycja w poszczególnych społeczeństwach stanowiła ważny czynnik różnicujący kierunek zainteresowań badaczy po obu stronach Atlantyku, a także w poszczególnych krajach europejskich (2004: 332). Uzasadnienia dla tej tezy dostarczają obserwacje Barbary Leś, która porównując zainteresowania socjologów religii i badania empiryczne prowadzone w tym okresie we Francji i Wielkiej Brytanii pokazuje, iż w przypadku francuskiej socjologii religii głównym celem było przygotowanie systematycznych danych na temat praktyk religijnych, liczby osób praktykujących i powołań kapłańskich w poszczególnych parafiach i regionach Francji (Leś 1977:45). Z kolei w Wielkiej Brytanii charakterystyczne było mniejsze skoncentrowanie na badaniach empirycznych, a raczej skupienie się na próbach stworzenia teoretycznych ram dla analizowania zmieniającej się rzeczywistości. Zdaniem autorki mniejsze, w porównaniu do socjologii francuskiej, zainteresowanie badaniami empirycznymi było kon-

sekwencją działania dwóch czynników. Z jednej strony, proces industrializacji, który rozpoczął się w Wielkiej Brytanii szybciej niż w innych krajach, znacznie wcześniej zainicjował przebieg spadku praktyk religijnych. Z drugiej, Kościół anglikański, w odróżnieniu od Kościoła rzymskokatolickiego, nie przywiązywał tak dużej wagi do praktyk religijnych, w związku z czym proces ich zaniku nie był alarmujący i nie motywował do podejmowania prób diagnozy niepokojącej sytuacji (*ibid*.: 59).

Podobne zagadnienia badawcze podejmowano w Stanach Zjednoczonych. Koncentrowano się tu głównie na badaniu wzorów religijności w społeczeństwie przemysłowym, a w szczególności na wyzwaniach, jakie postępujące przemiany społeczne stawiały przed poszczególnymi organizacjami religijnymi, oraz na sposobach, w jakie instytucje te radziły sobie w nowej rzeczywistości (Robertson [1970] 1972: 10). Badania socjologów miały w tym okresie pełnić rolę służebną w stosunku do sponsorujących je instytucji religijnych.

KRYTYKA NURTU WYZNANIOWEGO

W latach sześćdziesiątych XX wieku młodsze pokolenie socjologów poddaje ostrej krytyce dotychczasowe badania i dotychczasowy kierunek rozwoju socjologii religii. Gromadzeniu danych na temat instytucjonalnej religijności poszczególnych populacji nie towarzyszyła analiza zjawisk ani próba wyjaśnienia i zrozumienia zmian we wzorach religijności społeczeństw europejskich i społeczeństwa amerykańskiego. Brak krytycznych analiz oraz ram teoretycznych pozwalających na powiązanie uzyskanych wyników empirycznych we względnie spójny system stanowiły – w opinii młodszego pokolenia socjologów – główne mankamenty tego nurtu:

> Uważnie przeglądając ostatnie opracowania z zakresu socjologii religii można rzeczywiście znaleźć coraz więcej prac z socjologii parafii, demografii kościołów, statystyki uczestnictwa w praktykach religijnych, wiele analiz sekt, monografie organizacji kościelnych oraz różne studia nad „wierzeniami" religijnymi, oparte na badaniach opinii publicznej. Dzisiejsza socjologia religii to dyscyplina w stanie rozkwitu (...). Niestety można się rozczarować, gdy próbuje się znaleźć teoretyczną ważkość we współczesnej socjologii religii. Zewnętrznemu blaskowi tej dyscypliny nie towarzyszył rozwój badań teoretycznych. (Luckmann [1967] 1996: 51)

Podobne argumenty wysuwa Antonio Grumelli. Jego zdaniem w okresie, kiedy socjologia religii ograniczała zakres swoich zainteresowań jedynie do socjografii, uzyskiwane wyniki badań nie pozwalały na podjęcie

otwartej, wychodzącej poza ramy duszpasterstwa dyskusji. Ponadto wyniki były analizowane i interpretowane przez osoby zainteresowane ich praktycznym wykorzystaniem, a nie rozwojem teorii socjologicznych ([1971] 1983: 404). Konsekwencje instrumentalizacji badań podobnie postrzega Myer S. Reed, socjolog nurtu wyznaniowego:

> (...) nie byli zainteresowani rozwijaniem empirycznej i teoretycznej wiedzy na temat społeczeństwa. Raczej postrzegali socjologię jako narzędzie do rozwoju wiedzy o społeczeństwie, która służyłaby ich religijnie motywowanym reformom społecznym. (1974: 159)

Można uznać, że wyniki badań miały dostarczać poszczególnym Kościołom informacji niezbędnych dla konstruowania narzędzi, które pozwoliłyby odwrócić tendencje spadkowe wskaźników religijności instytucjonalnej w różnych społeczeństwach.

Kolejnym problemem podnoszonym przez krytyków socjologii wyznaniowej było istnienie silnych powiązań z instytucjami eklezjalnymi[3], co oznaczało, że większość badań realizowano na ich zamówienie, a dla wielu socjologów „ambona oraz sala wykładowa były wymienne" (Fukuyama 1963: 19). Innymi słowy, wielu badaczy pozostawało jednocześnie aktywnymi członkami badanych instytucji oraz wyznawcami danej religii. Współpraca taka rodziła wiele dodatkowych problemów, a jednym z nich był sam przedmiot zainteresowań socjologii religii – na ile można za pomocą narzędzi naukowych badać instytucje, które mają wprawdzie formę ziemską, ale których charakter z zasady jest również nadprzyrodzony? Badania socjologów winny się zatem ograniczać do opisu sytuacji, podczas gdy interpretacja danych miała pozostawać w gestii lepiej przygotowanych do operowania w tak delikatnej materii „umysłów religijnych". Przyjmując taką optykę, Kościoły poważnie ograniczały oraz swoiście kształtowały obszar zainteresowań i działań socjologii religii, co dostrzegalne było szczególnie w działalności Kościoła rzymskokatolickiego. Specyficzny status instytucji religijnych sprawiał więc, że wiele zagadnień pozostawało poza zasięgiem badań empirycznych. Dodatkowe ograniczenie wynikało z faktu, że poszukiwania badawcze nie mogły pozostawać w sprzeczności z nauczaniem czy

[3] Pomimo ścisłej współpracy pomiędzy instytucjami religijnymi i socjologami, Kościoły miały ambiwalentny stosunek do rozwoju nowej dyscypliny naukowej. Wątpliwości i podejrzliwość wobec socjologii wynikały przede wszystkim z jej pozytywistycznego rodowodu (por. Ladrière 1962). Postawa poszczególnych Kościołów i związków religijnych zawierała się w kontinuum od neutralności do wrogości. Naturalnie, kluczową rolę – jak podkreśla Dobbelaere – odgrywała tutaj tradycja danego Kościoła (katolicki, protestanckie, prawosławne), a również historia konkretnego kraju (2000: 435).

organizacją Kościoła (Dobbelaere 2000: 435). Ograniczający wpływ instytucji eklezjalnych dla rozwoju badań empirycznych miał szerszy zasięg w przypadku krajów europejskich, gdzie − jak podkreśla Luckmann − tendencja do odciskania wyraźnie wyznaniowego (rzymskokatolickiego i protestanckiego) piętna na ówczesnej socjologii religii była jeszcze mocniejsza niż w przypadku Stanów Zjednoczonych ([1967] 1996: 54). Dodatkowym problemem pozostawała kwestia jakości badań realizowanych przez zaangażowanych w badania członków poszczególnych organizacji religijnych. Entuzjazm i zaangażowanie badawcze niektórych religijnych badaczy „często prowadziły do powierzchownych badań", które dawały jedynie iluzję empirycznej poprawności (Brothers 1964: 18; por. również Fürstenberg 1966: 307).

ŚWIECKI NURT SOCJOLOGII RELIGII – SZKOŁA FRANCUSKA

Warto w tym miejscu wspomnieć o rozwijających się we Francji „świeckich" nurtach socjologii religii. Przede wszystkim należy podkreślić znaczenie działalności Gabriela Le Brasa, który formułował podstawowe założenia empiryczne i metodologiczne socjologii religii we Francji. W jego opinii głównym celem socjologii religii winno być badanie wpływu instytucji religijnych na nowoczesne społeczeństwa, w których instytucje te funkcjonowały. Le Bras podkreślał konieczność naukowego podejścia do badania religii, a także powiązania badań i poszukiwań w ramach socjologii religii z pozostałymi dyscyplinami, które zajmują się badaniem religii (por. 1956c). Zbieranie szczegółowych danych oraz dominująca wówczas socjografia miały stanowić jedynie pierwszy etap na drodze do „prawdziwych" badań socjologicznych (1956: 15b). Pomimo iż badania prowadzone przez Le Brasa stanowiły próbę diagnozy sytuacji na użytek Kościoła rzymskokatolickiego (por. Leś 1977: 38), to jednak stawiane przez niego postulaty stanowiły ważny punkt wyjścia dla dalszego rozwoju bardziej „neutralnej" socjologii religii. Jednocześnie Le Bras był jednym z pierwszych, którzy wskazywali konieczność rozróżnienia pomiędzy „religijną socjologią" (*religious sociology*) a „socjologią religii" (*sociology of religion*) celem podkreślenia naukowego charakteru ten nowej dyscypliny (por. Le Bras 1954: 5-14)

Drugi ważny nurt stanowiły badania prowadzone przez zespół badawczy Groupe de Sociologie des Religions animowany przez Henri Desroche'a, skupiający zarówno socjologów religijnych, jak również tych

„neutralnych". Grupa ta głównie gromadziła dane na temat różnych wymiarów religijności społeczeństwa francuskiego oraz dane na temat rozwoju samej subdyscypliny (Desroche 1973: 3-4). Dodatkowo, socjologowie z tej grupy zajmowali się badaniami dotyczącymi przemian religii i religijności w społeczeństwie przemysłowym (por. Groupe de Sociologie des Religions 1969).

Jakie znaczenie miała socjologia wyznaniowa dla dalszego rozwoju socjologii religii, a także dla rozważań na temat sekularyzacji? Niekwestionowaną zasługą było wprowadzenie religii na „socjologiczną wokandę". W odróżnieniu od klasycznych systemów teoretycznych, w których religia zajmowała centralne miejsce, głównym obiektem socjologicznych zainteresowań stały się badania empiryczne. „Księża oraz badania prowadzone przez Kościoły – jak komentuje Fukuyama – położyli empiryczny fundament dla relatywnie młodej, choć szybko dojrzewającej nauki" (1963: 197). Jednocześnie, liczne badania wskazujące na spadek religijności i kryzys Kościołów stanowiły empiryczną podstawę dla podejścia sekularyzacyjnego[4].

PRZEMIANY STRUKTURALNO-ORGANIZACYJNE

Jednym z katalizatorów ewolucji religijnej socjologii w stronę socjologii religii było powstanie wielu międzynarodowych organizacji naukowych skupiających badaczy i teoretyków zainteresowanych społecznymi i kulturowymi aspektami religii. Powstające stowarzyszenia zrzeszały pierwotnie zarówno socjologów, jak również teologów i osoby duchowne. Od końca lat sześćdziesiątych można jednak obserwować spadek liczby osób duchownych i wzrost liczby socjologów religii. Zdaniem komentatorów, była to konsekwencja procesu rosnącej specjalizacji i zaawansowania metodologicznego prowadzonych analiz i badań, co uniemożliwiało niespecjalistom pełne zrozumienie poruszanych na konferencjach i spotkaniach zagadnień. Z drugiej strony, profesjonalizacja dziedziny miała istotny wpływ na racjonalizację samej socjologii religii (por. Reed 1974). Pojawienie się wyspe-

[4] Barbara Leś podkreśla wręcz, iż badania prowadzone w ramach nurtu francuskiej socjologii empirycznej stanowią przykład jednych z pierwszych badań nad procesami sekularyzacji (1977: 45).

cjalizowanych organizacji miało fundamentalne znaczenie nie tylko dla procesu kształtowania i konsolidowania tej dyscypliny naukowej, ale również dla budowania wspólnych perspektyw teoretycznych, co stworzyło warunki dla rzetelnej interpretacji obserwowanych przemian w relacjach religia – społeczeństwo, religia – kultura, czy też religia – indywiduum.

Większość towarzystw naukowych skupiających socjologów zainteresowanych religią powstała w okresie od końca lat czterdziestych do początku lat sześćdziesiątych XX wieku[5]. Zdecydowany prym w tym względzie wiodły Stany Zjednoczone. Wiele towarzystw początkowo ściśle współpracowało z instytucjami religijnymi. Najwcześniej, bo już w 1938 roku, powstało American Catholic Sociological Society, początkowo ściśle związane z Kościołem rzymskokatolickim. Jego nazwa została zmieniona w 1970 roku na Association for the Sociology of Religion, co miało podkreślać odejście od religijnego charakteru organizacji (Beckford 1990: 47). Z kolei ściśle związane z tradycją protestancką pozostawało Religious Research Association, założone w 1951 roku pierwotnie jako Religious Research Fellowship. Na początkowym etapie rozwoju tej instytucji większość przynależących do niej osób było równocześnie instytucjonalnie związanych z różnymi protestanckimi organizacjami religijnymi (Hadden 1974: 130). Ewenementem było utworzenie w 1949 roku Committee for the Scientific Study of Religion, przekształconej następnie w roku 1955 w Society for the Scientific Study of Religion, którego założyciele od początku podkreślali naukowy charakter organizacji i brak związku z organizacjami religijnymi (Newman 1974: 139)[6]. Z kolei w Europie najważniejszą tego rodzaju instytucją była utworzona w 1948 roku Conférence Internationale de Sociologie Religieuse – międzynarodowa organizacja, pozostająca pod auspicjami Kościoła rzymskokatolickiego, przekształcona

[5] Trudno o jednoznaczną ocenę znaczenia, jakie dla rozwoju dyscypliny miał fakt pojawienia się wyspecjalizowanych towarzystw naukowych. Zdaniem Kuhna, powstanie wyspecjalizowanych towarzystw naukowych, jak również specjalistycznych periodyków miało szczególnie istotne znaczenie dla klarowania się paradygmatu w danej dyscyplinie ([1962] 2001: 48). Z kolei Beckford negatywnie ocenia pojawienie się społeczności naukowych i czasopism ograniczonych jedynie do socjologii religii. Autor ten uważa, iż był to raczej czynnik izolujący socjologię religii od głównych nurtów i debat toczących się w socjologii religii, a tym samym hamujący rozwój jej teoretycznych rozważań (1990: 49).

[6] Komentując powstanie tej organizacji Beckford podkreśla, iż założenia dotyczące separacji wiary i nauk społecznych, przedstawione przez fundatorów CISR, „pasowały do systemu teoretycznych i pojęciowych idei, które były powszechnie stosowane przez innych naukowców nauk społecznych" (1990: 48).

następnie w Société Internationale de Sociologie des Religions (SISR) (Dobbelaere 2000: 434) [7].

Poszczególnym organizacjom przyświecały różne cele. Dobbelaere (2000: 434-435) analizując deklaracje założycieli poszczególnych stowarzyszeń pokazuje istniejące pomiędzy nimi cechy wspólne i uwypukla różnice. W kontekście Société Internationale de Sociologie des Religions i Religious Research Association autor zwraca uwagę na poszukiwania badawcze realizowane przez obie organizacje, koncentrujące się na wypełnianiu celów socjologii wyznaniowej. Badania miały dostarczać Kościołom informacji na temat powojennego klimatu społecznokulturowego, w którym organizacje religijne musiały funkcjonować. Jednocześnie założyciele Société Internationale de Sociologie des Religions podkreślali znaczenie rozwoju kwestii metodologicznych, związanych z badaniami nad religią. Z kolei cechą wspólną Society for the Scientific Study of Religion i Société Internationale de Sociologie des Religions było podkreślanie konieczności odnowienia klasycznego zapatrywania na religię i nawiązywania do tradycji rozważań Webera i Durkheima.

Powstanie różnorodnych stowarzyszeń w obrębie socjologii religii miało pośrednie, choć istotne znaczenie dla kształtowania dyskusji na temat sekularyzacji. Przede wszystkim dlatego, że stosunkowo szybko w ich ramach pojawiły się postulaty oddzielenia socjologii religii od organizacji eklezjalnych[8], co w dalszej perspektywie miało otworzyć nowe drogi poszukiwaniom w ramach socjologii religii. Po drugie, pojawił się również postulat neutralnego i metodologicznie usystematyzowanego podejścia do zagadnień przynależnych do dziedziny socjologii religii, co stało się punktem wyjścia dla krytyki zagadnień i badań podejmowanych przez socjologię wyznaniową.

Kolejny ważny element kontekstu, w którym pojawiły się rozważania na temat sekularyzacji, a jednocześnie płaszczyznę ich ekspresji stanowiły czasopisma z dziedziny socjologii religii. Do najważniejszych, powstałych w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, należą: europejskie „Social Compass" i „Archives de Sciences Sociale des Religions", oraz amerykańskie „Journal for the Scientific Study of Religion", „Religious Research Re-

[7] Znane potem w języku angielskim jako International Society for the Sociology of Religion (ISSR).

[8] Niekiedy wyrazem oddzielenia od dotychczasowych „patronów" była zmiana nazwy danej organizacji, jak miało to miejsce w przypadku American Catholic Sociological Society (ACSS) przekształconego w Association for the Sociology of Religion.

view" i „American Catholic Sociological Review"[9]. Znaczenie pojawienia się czasopism naukowych wiązało się przede wszystkim ze stworzeniem areny wymiany informacji na temat prowadzonych badań, poglądów i polemik, jak również recenzji publikowanych książek. Pozwoliło to na rozpowszechnianie wyników badań, również pomiędzy socjologami amerykańskimi oraz europejskimi[10], a także umożliwiło proces konsolidacji propozycji teoretycznych.

Proces stopniowego przekształcenia socjologii kościelnej w socjologię religii i minimalizacja wpływów instytucji eklezjalnych stanowiły istotne czynniki modyfikujące dalszy kształt dyscypliny, a przede wszystkim kierunek poszukiwań, podejmowane tematy badawcze oraz propozycje teoretyczne. Równocześnie miało to istotny wpływ na kształtowanie się postaw i poglądów ówczesnych naukowców. Zmianę w stanowisku i zapatrywaniach ówczesnych socjologów Dobbelaere przedstawia w następujący sposób:

> Socjologowie religii pragnęli być socjologami i szukali profesjonalnego wsparcia. Jeździli na międzynarodowe spotkania, studiowali klasyków dyscypliny, rozszerzyli zakres ich badań na pozainstytucjonalne i sektowe formy religii, promowali badania porównawcze. (...) głównym celem ich badań było raczej zrozumienie, przysparzanie obiektywnej wiedzy i budowanie teorii, niż służenie organizacjom religijnym. (2000: 442)

Przemiana socjologii religijnej w stronę socjologii religii, uwalniając tę dyscyplinę od wpływu instytucji eklezjalnych, umożliwiła podjęcie próby obiektywnej oceny dorobku socjologii wyznaniowej. Ponadto, proces ten otworzył nowe perspektywy dla dyskusji nad miejscem religii w społeczeństwie przemysłowym, umożliwiając wyjście ponad poziom opisu zjawisk i podjęcie prób ich naukowej interpretacji.

---

[9] Przemianowany następnie w 1965 roku na „Sociological Analysis", a w roku 1983 na „Sociology of Religion".

[10] Jak komentuje David O. Moberg, od lat pięćdziesiątych daje się zauważyć coraz więcej artykułów autorstwa amerykańskich socjologów religii publikowanych w europejskich czasopismach poświęconych socjologii religii (1966: 198). Jako przykład mogą służyć przekłady artykułów publikowanych w anglojęzycznych czasopismach czy też zbiorach książkowych, które następnie były publikowane w „Archives de Sciences Sociales des Religions".

WĄTKI TEORETYCZNE

Kolejnym zagadnieniem, ważnym z punktu widzenia rekonstrukcji kontekstu, w jakim pojawiły się teorie sekularyzacji, jest pokazanie poszukiwań teoretycznych i badawczych socjologii religii tamtego okresu. Czy istniały jakieś zasadnicze różnice pomiędzy tematami podejmowanymi przez socjologów religii w Stanach Zjednoczonych oraz w Europie?

Na początku lat sześćdziesiątych XX wieku, w wyniku powszechnej krytyki odwrót od socjologii wyznaniowej wydaje się być coraz wyraźniejszy. Obok badań społeczno-eklezjalnych pojawia się coraz więcej badań czy też prac przynależących do obszaru określanego mianem „prawdziwej socjologii religii" (Schreuder 1965: 226). Chodzi o studia podejmujące zagadnienia relacji pomiędzy instytucjami religijnymi oraz innymi instytucjami czy też grupami społecznymi. Przeprowadzona przez Schreudera analiza artykułów i publikacji wydanych w latach 1962-1964 pokazała, iż istnieje równowaga pomiędzy publikacjami dotyczącymi jednego i drugiego typu rozważań (*ibid*.: 210). Opinia taka nie była jednak podzielana przez innych badaczy. W tym samym okresie pojawiają się również głosy ostrzegające przed niebezpieczeństwem rozpadu socjologii religii na dwa działy – zajmujący się socjologią religii oraz koncentrujący się na działaniach duszpasterskich (Brothers 1964: 18). Raport na temat rozwoju socjologii religii w latach 1965-1966 również wskazuje na zachwianie tej równowagi w kierunku socjologii wyznaniowej, szczególnie wyraźne w przypadku krajów europejskich (Dobbelaere 1968: 334).

Autorzy zwracają także uwagę na różnice istniejące pomiędzy sposobem uprawiania socjologii religii w Stanach Zjednoczonych oraz w krajach europejskich (por. Schreuder 1965; Moberg 1966; Dobbelaere 1968). Moberg podsumowując te rozbieżności podkreśla, iż w wypadku socjologii europejskiej mamy do czynienia głównie z pracami o inklinacjach teoretyczno-filozoficznych, szukających „czystej wiedzy", o charakterze historycznym oraz jakościowym. Z kolei amerykańska socjologia religii jest zorientowana bardziej empirycznie oraz praktycznie, koncentruje się raczej na poszukiwaniu konkretnej, pragmatycznej wiedzy, która może być wykorzystywana w rozwiązywaniu problemów społecznych związanych z instytucjami religijnymi. Dominującym podejściem są badania ilościowe (Moberg 1966: 194-196).

Różnica pomiędzy socjologią religii na obu kontynentach przejawia się również na poziomie definiowania problemów badawczych. W Europie ba-

dania koncentrowały się na zachowaniach i praktykach religijnych – między innymi na przynależności do Kościołów, uczęszczaniu do kościoła, stosunku do Kościołów – oraz na zmianach w religijnej doktrynie, rytuale oraz etyce. Z kolei w przypadku Stanów Zjednoczonych zainteresowania badaczy skupiały się raczej na relacjach pomiędzy instytucjami religijnymi a instytucjami świeckimi – relacjach pomiędzy religią a polityką, grupami mniejszościowymi, rodziną, ekonomią oraz edukacją (Schreuder 1965: 210; Dobbelaere 1968: 335; por. również Lenski 1962).

Stopniowo socjologia wyznaniowa po obu stronach Atlantyku zostaje przekształcona w socjologię religii. Na poziomie praktycznym oznaczało to zmianę głównych zadań stawianych przed tą dziedziną. Religijnie zdefiniowane cele, charakteryzujące socjologię kościelną, zostały zastąpione nowymi naukowymi ideami. Głównym zadaniem nowej dyscypliny miała się stać analiza roli religii definiowanej raczej jako zjawisko społeczne lub/i kulturowe niż jako relacja między członkami danego społeczeństwa a funkcjonującymi w jego obrębie organizacjami eklezjalnymi (Robertson [1970] 1972: 11). Jednocześnie w opinii wielu autorów (por. Schreuder 1965: 226; Dobbelaere 1968: 339) w okresie od 1940 do 1966 roku znacznej liczbie badań prowadzonych w obszarze socjologii religii nie towarzyszył równoległy rozwój teorii. Innymi słowy, okres ten charakteryzował się brakiem prób teoretycznego ujęcia obserwowanych zjawisk i przemian. W podsumowaniu swoich opinii na temat rozwoju socjologii religii po obu stronach Atlantyku, Moberg podkreśla konieczność podjęcia nowych poszukiwań teoretycznych i rozwijania teorii ujmujących indywidualne i instytucjonalne aspekty religii w skomplikowanych, pluralistycznych społeczeństwach nowoczesnych (1966: 199). Wcześniejsze teorie tracą swoją adekwatność, niezbędne jest budowanie nowych teorii, które:

> (...) odnoszą się do współczesnych praktycznych i filozoficznych problemów, teraźniejszych politycznych i społecznych rzeczywistości, obecnego poziomu metodologicznego zaawansowania oraz nowych technik badań (...). (Moberg 1966: 199)

Analiza artykułów publikowanych w interesującym nas okresie rozwoju socjologii pozwala jednak na wyłonienie pewnych tematów czy też „wiązek" dyskusji teoretycznych podejmowanych przez socjologów religii (m.in. typologia Kościół – sekta, religia a integracja społeczeństwa, definiowanie religii i religijności, pluralizm religijny, nowe grupy religijne, zmiana społeczna a religia). Z punktu widzenia rozważań na temat sekularyzacji najważniejszymi zagadnieniami były problemy dotyczące definiowania re-

ligii, rozumienia religijności oraz znaczenia pluralizmu kulturowego i religijnego dla „kondycji" religii w społeczeństwie.

DEFINIOWANIE RELIGII

Analiza publikacji, które ukazały się na interesującym nas tutaj etapie rozwoju socjologii religii, pozwala na wyróżnienie kilku wątków dyskusji dotyczącej sposobu definiowania religii[11]. Krytyce poddane zostało utożsamienie religii z jej jedną, określoną egzemplifikacją, a mianowicie z jej formą instytucjonalną, specyficzną dla chrześcijaństwa (Luckmann 1963: 148; Robertson [1970] 2003: 163). Problemem bezpośrednio wynikającym z takiej identyfikacji jest wykluczenie z obszaru badań szeregu zjawisk:

> (...) instytucjonalny wyraz religii stanowi cechę charakterystyczną rozwoju chrześcijaństwa. Natomiast nie jest on powszechnie obecny w dawnych cywilizacjach, a w ogóle nie występuje w społeczeństwach pierwotnych. A zatem, na potrzeby ogólnej socjologii religii owa forma instytucjonalna nie może być użyta jako kryterium definiujące religię. Stąd też zorientowana na Kościół definicja przedmiotu socjologii religii tchnie co najmniej historycznym i kulturowym prowincjonalizmem. (Berger i Luckmann [1963] 2003: 135)

Religia może więc przyjmować różne formy społeczne w zależności od konkretnego społeczeństwa, tradycji religijnej oraz okresu historycznego. Wykluczanie z obszaru zainteresowań socjologii pozainstytucjonalnych form religii stanowi nieuprawnione ograniczenie. Dodatkowo, koncentrowanie się jedynie na formach instytucjonalnych religii wiąże się z niebezpieczeństwem nieuprawnionego przenoszenia pewnych konstruktów z jednej kultury i aplikowania ich do innej (por. Cohn i Klausner 1962).

Konsekwencją dyskusji było pojawienie się nowych sposobów rozumienia religii. Warto wspomnieć tutaj o propozycji Luckmanna, który podkreśla, iż we współczesnym świecie mamy do czynienia ze zindywidualizowanymi, pozainstytucjonalnymi formami religii. „Święty kosmos" nie jest dłużej zapośredniczony przez wyspecjalizowane instytucje, wręcz przeciw-

[11] Problem definiowania religii jest obecny w socjologii religii od początków istnienia tej dyscypliny i był dyskutowany już w pismach klasyków. Na przykład Weber twierdził, iż definicja religii może co najwyżej zamykać rozważania na temat religii, ale nie powinna ich otwierać (Weber [1922] 2002a: 318). Z kolei Durkheim wskazywał na problemy związane z aplikowaniem zdroworozsądkowych, czy też intuicyjnych kryteriów charakterystycznych dla danej kultury, do definiowania pojęć, które mają mieć charakter uniwersalny (por. Durkheim [1912] 1990: 19-42).

nie, system znaczeń ostatecznych jest indywidualnie wybierany i dowolnie konstruowany przez jednostkę (1963: 160). O podobnym zjawisku, choć jedynie w ramach tradycyjnej religii, pisze Le Bras. W społeczeństwie może istnieć religia instytucjonalna, ale również religia indywidualna – autor ten określa ją mianem „religii rzeczywistej" (*religion vécue*) – związana z prywatnym przeżywaniem, bez uczestniczenia w instytucjonalnie organizowanych praktykach (por. 1970: 17).

W kontekście dyskusji wokół przyjmowania instytucjonalnych kryteriów definiowania religii zakwestionowane zostało – wcześniej przyjmowane zwykle *implicite* – założenie o istnieniu dychotomii religijne-świeckie. James E. Dittes, który pisze o zjawisku „świeckiej religii" (*secular religion*), pokazuje, iż w społeczeństwie nowoczesnym pierwiastki religijne łatwiej odnaleźć w sferach świeckich niż w obszarach tradycyjnie postrzeganych jako religijne. Niezależnie od przyjętych wskaźników religii – parafrazując słowa autora – mamy dużo większą szansę odnaleźć oznaki religii w takich „świeckich" sferach jak życie rodzinne czy polityka, niż w przypadku, kiedy szukamy takich oznak w tradycyjnie pojmowanej sferze religijnej (Dittes 1968: 70). Propozycje Luckmanna i Dittesa zakładają przyjęcie szerokiej i inkluzywnej definicji religii, co pociąga za sobą szereg implikacji. Pytaniem najważniejszym pozostaje kwestia odróżnienia tego, co religijne, od niereligijnego oraz skonstruowania kryteriów, które na takie rozróżnienie pozwalają. Dodatkowo pozostaje problem pomiaru tak definiowanej religii.

Kolejnym wymiarem dyskusji podającej w wątpliwość definiowanie religii w kategoriach charakterystycznych dla zinstytucjonalizowanej formy chrześcijaństwa wydaje się być próba budowania definicji religii z perspektywy funkcjonalnej. Zgodnie z takim ujęciem, religią należałoby określić każdy „system", który wypełnia specyficzne dla religii *en generale* funkcje – nie jest to natomiast „system" posiadający specyficzne cechy czy składowe (por. Robertson [1970] 2003: 157)[12]. Badania prowadzone przez francuskich przedstawicieli nurtu empirycznego, koncentrujących się na badaniach instytucji religijnych oraz ich relacji do innych instytucji społecznych, były przede wszystkim oparte na substancjalnych definicjach re-

[12] Można tutaj pokusić się o pytanie, jakie funkcje należałoby traktować jako te konstytucyjne, czy specyficzne dla religii? Najogólniej można powiedzieć, iż w poszczególnych definicjach pojawiają się bądź to funkcje pełnione wobec jednostki, bądź to wobec społeczeństwa (por. Luckmann [1967] 1996; Bellah [1966] 2002; Herberg 1962 a i b). Dodatkowym problemem jest niebezpieczeństwo włączania do pojęcia religii wielu zjawisk, które konwencjonalnie nie są postrzegane jako religijne.

ligii (Luckmann [1977] 2003: 94)[13]. Przykładem funkcjonalnego definiowania religii będzie propozycja religii „zoperacjonalizowanej" (Herberg 1962a: 146) oraz religii obywatelskiej (Parsons 1966: 125; Bellah [1964] 2001). W obu tych propozycjach funkcję integrowania społeczeństwa, konstytutywną dla religii, spełnia – najogólniej mówiąc – pewien wysoce zgeneralizowany system stanowiący rodzaj „mieszanki", na którą składają się między innymi elementy tradycyjnych systemów religijnych.

Przyjęcie określonej definicji religii nabiera szczególnie istotnego znaczenia przy rozważaniach na temat sekularyzacji, od przyjętej wersji zależy bowiem bezpośrednio sposób rozumienia pojęcia sekularyzacji.

ROZUMIENIE RELIGIJNOŚCI

Równolegle do polemiki na temat definiowania religii, w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku toczy się dyskusja na temat definiowania religijności. W okresie popularności socjologii wyznaniowej, ze względu na utożsamianie religii z jej chrześcijańską, instytucjonalną formą, religijność traktowana była przede wszystkim w kategoriach kościelności. Próbowano opisać zmiany religijności w nowoczesnych społeczeństwach w środowiskach wiejskich i miejskich (por. Houtart 1962; Laloux [1959] 1962) oraz pokazać wpływ różnych zmiennych na kształtowanie się poziomu religijności (por. Weima 1964; Gustafsson 1966; Faulkner i De Jong 1968). W raporcie na temat trendów w ramach socjologii religii w latach 1965-1966, temat wymiarów religijności został wymieniony jako jeden z najważniejszych wkładów w teoretyczny i metodologiczny rozwój dyscypliny. Raport odwołuje się do licznych badań (szczególnie wśród socjologów zachodnich), które podejmowały próby weryfikacji takiej konceptualizacji religijności. Co więcej, wielowymiarowość religijności była również w owym okresie dyskutowana i rozwijana wśród socjologów w krajach socjalistycznych (Dobbelaere 1968: 342). Przełom stanowiła praca Charlesa Y. Glocka oraz Rodneya Starka dotycząca wymiarów zaangażowania religijnego (por. Stark i Glock [1968] 2003). Autorzy wyróżnili pięć wymiarów konstytuujących podstawowe elementy religijności, które można odnaleźć w każdej z wielkich religii: wymiar ideologiczny, praktyki religijne, wymiar doświadczeń, wymiar intelektualny oraz wymiar konsekwencji (*ibid*.: 184-5). Jednocześ-

[13] Wydaje się, iż twierdzenie to odnosi się również do badań prowadzonych w nurcie socjologii wyznaniowej.

nie nowe sposoby definiowania religii pociągają za sobą konieczność redefinicji religijności. W tym kontekście autorzy piszą o indywidualnej czy też prywatnej religijności (por. Luckmann 1964; Dittes 1968; Le Bras 1970). Ze względu na nowatorstwo takich propozycji w interesującym nas tutaj okresie rozwoju socjologii religii w zasadzie brak jeszcze badań podejmujących próbę weryfikacji i doprecyzowania takiej koncepcji religijności.

Propozycje konceptualizacji i pomiaru zjawiska religijności miały ważne znaczenie dla teoretycznej dyskusji na temat zjawiska sekularyzacji. Komentarz Glocka trafnie oddaje ten wpływ:

> Zdecydowana większość aktualnych sporów dotyczących tego, czy w powojennej Ameryce mamy do czynienia z religijnym odrodzeniem czy też przeciwnie, z upadkiem życia religijnego, wynika wyłącznie z faktu posługiwania się przez różnych badaczy odmiennymi definicjami religijności. (...) wskazywanie na odrodzenie bądź upadek życia religijnego zależało od tego, czy definiowano je w kategoriach praktyk czy też przekonań religijnych. (Glock [1968] 2003: 162)

PLURALIZM W SPOŁECZEŃSTWACH NOWOCZESNYCH

Kolejnym tematem przewijającym się w literaturze socjologii religii lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku jest dyskusja na temat pluralizmu, w tym również pluralizmu religijnego. Najogólniej mówiąc, pluralizm był definiowany jako „współistnienie w społeczeństwie nowoczesnym różnych etnicznych, religijnych i ideowych grup" (Berger i Luckmann 1966: 73).

W dyskusji dotyczącej pluralizmu religijnego autorzy odwołują się zarówno do pluralizmu strukturalnego, jak również do pluralizmu na poziomie światopoglądu. W pierwszym przypadku chodzi o istnienie odmiennych oraz odseparowanych struktur społecznych i kulturowych, czyli o współistnienie różnych religii, bądź też istnienie odmiennych grup w ramach tej samej tradycji religijnej (Williams 1957: 3; Herberg 1962b: 39-40; Berger i Luckmann 1966: 75-80; Yinger 1967: 18; Goddijn 1963: 54-5). W drugim mamy do czynienia z przekształceniem znaczenia religii na poziomie subiektywnym – „treści religijne tracą status obiektywnej faktyczności" w świadomości człowieka (Berger i Luckmann 1966: 81). Człowiek może wybierać dowolne elementy religijnych tradycji, może zaakceptować lub też odrzucić tradycyjną religię, elementy różnych systemów mogą współistnieć w jego świadomości (por. Hambye i Remy 1969: 375).

Obok rozważań teoretycznych w dyskusji na temat pluralizmu pojawiały się również wątki odnoszące się do operacjonalizacji tego pojęcia, czyli

jak mierzyć zjawisko pluralizmu zarówno na poziomie społecznym, jak i na poziomie indywidualnym (por. Yinger 1967; Glock 1967). Ponadto autorzy dyskutowali również znaczenie istnienia zjawiska pluralizmu religijnego dla samych organizacji religijnych. Omawiając ten aspekt, Berger i Luckmann (1966: 75-7) podkreślają, iż pluralizm oznacza sytuację rynkową dla organizacji religijnych, która wymaga od nich konkurencyjności i racjonalizacji działań „marketingowych".

Dyskusja na temat zjawiska pluralizmu miała też istotny wpływ na zagadnienie sekularyzacji, a kluczową kwestią był wpływ pluralizmu na kondycję religii w świecie nowoczesnym. Zgodnie z założeniami funkcjonalizmu (dominującej w owym okresie perspektywy teoretycznej) elementem niezbędnym dla istnienia społeczeństwa był integrujący je system normatywny. Zdaniem teoretyków taką funkcję pełnić miała właśnie religia. W społeczeństwach monoreligijnych to religia była źródłem porządku aksjonormatywnego podzielanego przez wszystkie jednostki. W społeczeństwach nowoczesnych, gdzie istnieje pluralizm religijny i kulturowy, jedna religia nie może dostarczać spójnego systemu znaczeń, nie stanowi już integrującej siły dla całego systemu społecznego (por. Williams 1957). Innymi słowy, pluralizm religijny wpływa negatywnie na siłę i rolę religii tradycyjnych zarówno w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym.

Pojawiły się również głosy utożsamiające oba zjawiska. Zdaniem Herberga pluralizm – szczególnie chodzi tutaj o specyficzny dla Stanów Zjednoczonych denominacjonalizm – jest zaawansowanym poziomem sekularyzacji. Denominacjonalizm zakłada pojawienie się amerykańskiej „wspólnej religii" (*common religion*), która różni się od poszczególnych religii konwencjonalnych (1962b: 36). Ta rozbieżność pomiędzy konwencjonalną religią (judaizm, islam, denominacje protestanckie, katolicyzm) a „zoperacjonalizowaną" religią społeczeństwa, która oferuje własny ostateczny kontekst znaczeń i wartości, jest według Herberga wyrazem sekularyzacji (1962b: 35).

ZAGADNIENIE SEKULARYZACJI

W latach sześćdziesiątych XX wieku problematyka sekularyzacji stała się wątkiem przewodnim w socjologii religii[14]. Temat stopniowo zyski-

[14] Analiza Tschannena pokazuje, iż od połowy lat pięćdziesiątych pojęcie sekularyzacji pojawia się coraz częściej w publikacjach z zakresu socjologii religii (por. 1992: 192-3).

wał na popularności, stając się jednym z centralnych zagadnień na gruncie tej dyscypliny, co można wiązać z wynikami badań uzyskanych na gruncie socjologii wyznaniowej oraz empirycznej. Zebrane dane wskazywały na kryzys instytucji religijnych oraz na zauważalny spadek religijności w niemalże wszystkich społeczeństwach przemysłowych[15]. W poszczególnych krajach przemiany te były interpretowane przy zastosowaniu różnych pojęć. Na przykład w socjologii francuskiej szczególnie popularne było wprowadzone przez Le Brasa pojęcie dechrystianizacji, podczas gdy w literaturze anglojęzycznej w odniesieniu do tego zjawiska stosowano raczej pojęcie sekularyzacji (Leś 1977: 70-74)[16]. Kategorie te były używane przede wszystkim dla określenia procesu zmiany religii i jej relacji ze społeczeństwem oraz z indywiduum, choć nie wykorzystywały całego zbioru pojęć stosowanych dla interpretacji zjawisk, na które wskazywały wyniki badań uzyskane w ramach socjologii wyznaniowej. Pojawiały się również rozważania na temat irreligii (Bowman 1950; Schillebeeckx 1963; Demerath III; Thiessen 1966), ateizmu (Putney i Middleton 1961) czy też laicyzacji (Cassino 1956; Lizcano 1957; Poulat 1969). W wielu przypadkach terminy te stosowane były dosyć swobodnie bez doprecyzowania znaczenia, jakie dany autor przypisuje stosowanemu pojęciu. Z punktu widzenia niniejszych rozważań najistotniejsze jest pojęcie sekularyzacji. Spróbujmy przyjrzeć się bliżej rodowodowi tego pojęcia, przypisywanym mu znaczeniom i kontekstowi, w jakim był stosowany w analizowanym tutaj okresie.

CO OZNACZA POJĘCIE SEKULARYZACJI?

Pojęcie sekularyzacji pojawia się w literaturze socjologicznej, zarówno anglo- jak i francuskojęzycznej, już w latach pięćdziesiątych (Becker 1950; Pfautz 1956; Salisbury 1958). Od samego początku stosowane było dla określenia różnorodnych zjawisk. Najbardziej „konwencjonalnym" rozumieniem było traktowanie sekularyzacji jako procesu „patologii religijnej

[15] Wyjątek stanowiły jedynie Stany Zjednoczone, gdzie instytucje religijne radziły sobie znacznie lepiej, a poziom religijności pozostawał na wysokim poziomie. W tym przypadku socjologowie wyjaśniali to zsekularyzowanym charakterem instytucji i przekazu religijnego (por. Luckmann 1963).

[16] Analiza artykułów publikowanych w amerykańskich czasopismach przynależnych zarówno do obszaru socjologii religii oraz do socjologii ogólnej wydaje się wskazywać, iż również w literaturze amerykańskiej termin ten był znacznie bardziej rozpowszechniony (por. Tschannen 1992).

mierzonej za pomocą kurczenia się oddziaływania Kościołów" (Luckmann [1967] 1996: 57). Głównym argumentem, który przemawiał na rzecz zaniku religii, miał być spadek poziomu praktyk związanych z religijnością kościelną. Na podobne stanowisko zwraca uwagę Leonardus Laeyendecker, który pisze, iż socjologowie „podchodzą zazwyczaj (...) do problemu sekularyzacji głównie w kategoriach rozluźnienia się związku z Kościołem instytucjonalnym" ([1969] 1983: 386). Przegląd publikacji podejmujących problematykę sekularyzacji pokazuje również inne zastosowania tego pojęcia:

- oddzielenie się instytucji społecznych od instytucji religii (Hammond 1966: 188);
- proces, poprzez który grupy i ruchy sektowe stają się częścią „tego" świata (Pfautz 1956: 246; Berkes 1963: 66);
- dominowanie wartości świeckich nad wartościami religijnymi w wypadku osób deklarujących się jako religijne (Salisbury 1958: 197);
- proces społeczny, w ramach którego społeczeństwa oraz instytucje stają się coraz bardziej świeckie (Pfautz 1955: 128);
- proces oddzielenia jakiejś specyficznej sfery wiedzy i jej organizacja zgodnie z autonomicznymi i racjonalnymi standardami (sekularyzacja wiedzy) (Lipset i Smelser 1961: 48).

Jednak w znacznej części tekstów autorzy stosowali pojęcie sekularyzacji bez określania, co dokładnie miałoby ono oznaczać.

Larry Shiner, dokonując systematycznego przeglądu badań empirycznych wykorzystujących pojęcie sekularyzacji, zbudował sześciopunktowy „indeks wykorzystania" tego pojęcia. Zgodnie z jego wynikami może ono oznaczać:

1) proces zaniku religii – akceptowane wcześniej religijne symbole, doktryny i instytucje tracą prestiż i znaczenie. Końcowym efektem tego procesu byłoby powstanie społeczeństwa pozbawionego religii;
2) zjawisko wzrastającego dostosowania się do tego świata, czego efektem jest odwrócenie się od elementów nadprzyrodzonych i skupienie się na realiach „tego świata". Proces dostosowania miałby doprowadzić do sytuacji, w której dane społeczeństwo będzie całkowicie pochłonięte przez pragmatyczne aspekty codzienności;
3) uwolnienie społeczeństwa od religii poprzez jej wycofanie do oddzielnej sfery. Stając się domeną życia prywatnego, religia przestaje wpływać na pozostałe aspekty życia społecznego. W konsekwencji religia stałaby się sprawą wewnętrzną lub ograniczoną do grupy religijnej, bez wpływu na instytucje i społeczeństwo;

4) proces przekształcenia religijnych wierzeń i instytucji w formy niereligijne – wiedza, zachowania i instytucje, które kiedyś były traktowane jako zakorzenione w mocy boskiej, stają się zjawiskami o charakterze czysto ludzkim. W konsekwencji powstaje zantropomorfizowana forma religii oraz społeczeństwo, które przejmuje wszystkie funkcje należące dotąd do religii;
5) desakralizację świata – świat traci swój sakralny charakter. Towarzyszy temu desakralizacja człowieka i natury, które stają się przedmiotem swobodnej i racjonalnej interpretacji i manipulacji. Konsekwencją takiego procesu byłoby powstanie całkowicie racjonalnego świata;
6) przejście od społeczeństwa „sakralnego" do „świeckiego" – kulminacją byłaby sytuacja, w której wszelkie decyzje i działania zostają oparte na racjonalnych i utylitarnych przesłankach. Takie rozumienie terminu sekularyzacja jest ujęciem szerszym i odnosi się nie tylko do zmiany religijnej, ale raczej do ogólnej zmiany społecznej (Shiner 1967: 209-217).

Kolejną próbą usystematyzowania znaczeń przypisywanych pojęciu sekularyzacji była propozycja Davida Martina (1969: 48-53). Wychodząc od analizy etymologii pojęcia sekularyzacji, autor ten wyróżnił cztery możliwe obszary jego zastosowania. Po pierwsze, w kontekście instytucji religijnych pojęcie sekularyzacji określa proces zmniejszania się wpływu, prestiżu i władzy tych instytucji. Towarzyszy temu zastępowanie legitymizacji religijnych, na których opierało się dotąd społeczeństwo, legitymizacjami świeckimi, jak również prywatyzacja religii. To rozumienie wydaje się korespondować z punktem trzecim i czwartym w klasyfikacji Shinera. W drugim znaczeniu sekularyzacja odnosi się do sfery praktyk, rytuałów i zwyczajów, i określa proces zmniejszania się ich częstotliwości, liczby, intensywności, jak również znaczenia. Kolejnym obszarem, do którego może się odnosić pojęcie sekularyzacji, jest obszar mentalny. W tym kontekście sekularyzacja oznacza przyswojenie racjonalizmu, empiryzmu i sceptycyzmu jako kategorii postrzegania świata oraz odwoływanie się raczej do ziemskich niż pozaziemskich „ekspertów" i autorytetów. W ostatnim znaczeniu sekularyzacja odnosi się do religijnych postaw i oznacza przede wszystkim odrzucenie odwołań do czegoś „spoza". Świat jest postrzegany jako odczarowany i naturalny, w związku z tym jest obliczalny i przewidywalny. Wydaje się, że takie rozumienie jest w pewnym stopniu zbieżne z punktami drugim, piątym i szóstym w klasyfikacji Shinera.

Przedstawione powyżej znaczenia przypisywane pojęciu sekularyzacji oraz systematyzacja zaproponowana przez Shinera i Martina niewątpliwie świadczą o wieloznaczności pojęcia. Do pewnego stopnia może to wynikać z historycznych kontekstów, w których pojęcie to funkcjonowało, zanim weszło do słownika socjologii religii[17]. Drugim możliwym wytłumaczeniem jest brak w owym czasie zakorzenienia tego pojęcia w szerszym systemie teoretycznym – pierwsze teorie sekularyzacji powstały dopiero w latach sześćdziesiątych. Dodatkowo, ta wieloznaczność może wynikać z „niefrasobliwości" samych socjologów, którzy traktowali to pojęcie jako oczywiste. Warto jednak podkreślić, iż w grupie wyróżnionych znaczeń pojęcia sekularyzacji dominuje odnoszenie go do przemian zachodzących w wymiarze społecznym.

GŁOSY KRYTYCZNE

Wieloznaczność pojęcia sekularyzacji oraz kwestia obecnych w nim *implicite* znaczeń i sprzeczności szybko stały się jednym z podstawowych zarzutów wysuwanych przeciwko jego stosowaniu i jednym z pierwszych krytycznych głosów w dyskusji na temat sekularyzacji (por. Martin 1965, 1969; Shiner 1967; Yinger 1967). Z jednej strony, pojawiły się opinie postulujące całkowite odrzucenie tego pojęcia ze względu na uwikłane weń wątki ideologiczne (Martin 1965: 182). Z drugiej zaś pokazywano jego niezbędność ze względu na odnoszenie się do „empirycznie uchwytnych procesów, posiadających duże znaczenie w nowożytnej historii Zachodu" (Berger 1997 [1967]: 149).

[17] Termin sekularyzacja wywodzi się od starołacińskiego słowa *saeculum*, które w okresie średniowiecza funkcjonowało, jak wskazują różni autorzy, w kilku znaczeniach (por. m.in. Mazanka 2003; Martin 1969; Berger 1997). W języku świeckim *saeculum* oznaczało wiek albo pokolenie (Casanova [1994] 2005: 36). W języku kościelnym miało dwa odmienne znaczenia. *Seaculum* było stosowane dla określenia procesu powrotu do „świata" i jego pokus, osoby, która uzyskała wcześniej święcenia kościelne (por. Berger [1967] 1997: 148; Casanova [1994] 2005: 37). Dodatkowo, termin ten był stosowany dla określenia grupy księży, która mieszkała w 'świecie' w odróżnieniu od innych duchownych pozostających w klasztorach (ibid.: 37; Martin 1969: 48). W czasach nowożytnych pojęciu sekularyzacji nadano nowe znaczenie – było ono stosowane dla określenia konfiskaty i przejmowania przez państwo klasztorów, nieruchomości i ziem należących wcześniej do Kościoła. Od tego czasu termin sekularyzacja oznacza również przeniesienie instytucji, terytorium, rzeczy, ludzi, funkcji, znaczeń itd. ze strefy religijnej do świeckiej (por. Casanova [1994] 2005: 37; Mazanka 2003: 26).

Krytycy nie tylko podkreślali wieloznaczność pojęcia, ale również wskazywali na dodatkowe, potencjalne problemy wynikające z przyjęcia któregoś ze znaczeń. Po pierwsze, chodzi o operacjonalizację i pomiar zjawiska sekularyzacji. Na przykład, w przypadku wielu obrzędów religijnych, takich jak uczęszczanie do kościoła, częstotliwość modlitw, liczba *rite de passage*, ważnym czynnikiem jest konwencjonalizm. Ponadto, mają one różną wagę w poszczególnych tradycjach religijnych. Trudno więc interpretować jednoznacznie spadek wskaźników religijności kościelnej w kategoriach sekularyzacji, bo małe zaangażowanie w obrzędy religijne może iść w parze z desekularyzacją (Martin 1969: 52) czy też z pojawieniem się religii w „nowym przebraniu" (Bellah 1958: 5)[18]. W tym kontekście warto również wspomnieć o niebezpieczeństwie związanym z brakiem relatywizmu kulturowego i aplikowaniem pewnych kategorii wywodzących się z chrześcijaństwa do badań czy prób interpretacji zmian w innych tradycjach religijnych (Shiner 1967: 219).

Kolejny problem wiąże się z kwestią stosowania przy definiowaniu sekularyzacji pojęć, które same są wieloznaczne. Jako przykład można przytoczyć uwagę Martina, który w komentarzu na temat sekularyzacji na poziomie mentalnym podkreśla, iż istnieje wiele przykładów myślenia religijnego noszącego znamiona racjonalizmu, sceptycyzmu i empiryzmu. Paradoksalnie, elementy zazwyczaj przypisywane religii można odnaleźć w systemach ewidentnie antyreligijnych (Martin 1969: 52). Podobnie Yinger pisze, iż religia czy też elementy religijne czasem „przechodzą" w sferę świecką (1967: 17). Jak wówczas interpretować takie obserwacje? Czy można w takim razie mówić o sekularyzacji?

Podsumowując swoje rozważania na temat sekularyzacji, autorzy podkreślają konieczność „ostrożnego" stosowania tego pojęcia. Shiner proponuje dwa możliwe rozwiązania:

> Pierwszy z nich dotyczy oczywiście każdego, kto się nim [pojęciem sekularyzacji – K.Z.] posługuje i sprowadza się do tego, aby jasno określać nadawane terminowi znaczenie i trwać przy nim.
>
> Drugi dotyczy badaczy i sprowadza się do tego, aby uznać termin jako określenie ogólne bądź też jako szerokie pojęcie, obejmujące pewne aspekty wewnętrznego przeobrażania się religii. (Shiner 1967: 219)

Na dalszym etapie dyskusji na temat sekularyzacji pojawiły się głosy całkowicie kwestionujące występowanie tego zjawiska. Zwolennikiem takiego poglądu był między innymi Andrew M. Greeley:

[18] Mamy tu jednak do czynienia ze stosowaniem funkcjonalnych definicji religii.

> Nie uważam, żeby religia była w stanie upadku, i żadne dostępne mi dane empiryczne nie przekonują mnie do tego, że tak jest.
>
> „Człowiek Zachodu", „nowoczesny człowiek", „stechnologizowany człowiek", „świecki człowiek" mogą być znalezieni, przede wszystkim, tylko na uniwersyteckich kampusach, i w coraz większym stopniu tylko pośród starszych pracowników, ponieważ studenci angażują się w czary, astrologię i inne dziwne praktyki kultyczne. (1972: 2-3)

PODSUMOWANIE

Podsumowując kontekst naukowy oraz społeczny, w którym budowane były pierwsze teorie sekularyzacji, warto wypunktować kilka ważnych elementów. Po pierwsze, w okresie od lat pięćdziesiątych do sześćdziesiątych ubiegłego wieku można zaobserwować stopniową transformację socjologii religii oraz rozwój od socjologii eklezjalnej, pozostającej na usługach instytucji religijnych, do socjologii religii, której głównym celem było naukowe badanie zjawisk związanych z religią zarówno w jej wymiarze społecznym, jak również indywidualnym. Towarzyszyło temu stopniowe konsolidowanie się – wokół nowo powstających towarzystw naukowych – społeczności uczonych zajmujących się problematyką socjologii religii. Elementem umożliwiającym wymianę opinii i dyskusję stają się czasopisma „branżowe".

Takiej ewolucji towarzyszyło również przedefiniowanie głównych celów dyscypliny, a przede wszystkim podejmowanie pierwszych prób teoretycznej refleksji nad obserwowanymi zjawiskami i stosowanymi pojęciami. Można przypuszczać, iż zwrot w kierunku teoretycznego rozwoju dyscypliny był między innymi rezultatem licznych raportów na temat kondycji socjologii religii przygotowywanych po obu stronach Atlantyku, z których wyraźnie wynikało „zapóźnienie" teoretyczne socjologii religii. Ponadto, toczące się dyskusje dotyczące zagadnień teoretycznych stanowiły próbę zakwestionowania i dekonstrukcji dotychczasowego rozumienia podstawowych zjawisk związanych z religią. Głównym postulatem, przewijającym się na wszystkich płaszczyznach dyskusji, była kwestia odejścia od rozumienia zjawisk religijnych w kategoriach religii chrześcijańskich i specyficznych dla nich form organizacyjnych. Pojęcie sekularyzacji przestało być rozumiane jedynie w kategoriach spadku wskaźników religijności kościelnej.

Wydaje się, iż teorie sekularyzacji, z których większość została opublikowana pod koniec lat sześćdziesiątych, stanowiły próbę odpowiedzi na teoretyczną „pustkę" w obszarze socjologii religii w owym okresie oraz

próbę włączenia części poruszanych głównie przez socjologię wyznaniową i empiryczną zagadnień w szerszy system teoretyczny.

Jednocześnie teorie te powstawały w takim a nie innym okresie, i niejako zebrały wiele problemów wcześniej dyskutowanych. Definiowanie religii i poszczególnych pojęć, sposobu mierzenia religijności – te wszystkie problemy i trudności zostały włączone w pierwsze próby tworzenia teoretycznego systemu opisującego i wyjaśniającego zjawiska religijne.

ROZDZIAŁ 3

ANALIZA TEORII SEKULARYZACJI – WARSTWA OPISOWA TEORII

W socjologii religii istnieje wiele propozycji teoretycznych, które określane są mianem teorii sekularyzacji (por. Wilson [1966] 1969; Berger [1967] 1997; Martin [1978] 1993; Dobbelaere 1979; Bruce 2002)[1]. Takie zakwalifikowanie ma raczej charakter zwyczajowy, ponieważ brak jest ścisłych kryteriów pozwalających jednoznacznie zakwalifikować daną propozycję teoretyczną jako przynależną, bądź nie, do nurtu sekularyzacyjnego. Biorąc pod uwagę próby systematyzacji podejścia sekularyzacyjnego (por. Luckmann [1977] 2003; Dobbelaere 1981, 1999, 2002; Tschannen 1991; Warner 1993; Yamane 1997), można jednak uznać, że możliwe jest wyodrębnienie zbioru propozycji, które w społeczności socjologów religii traktowane są jako teorie sekularyzacji.

Celem niniejszego i następnego rozdziału będzie analiza teorii sekularyzacji, która służy wyabstrahowaniu ogólniejszych elementów podejścia sekularyzacyjnego. Wyodrębnione składowe mogą pomóc w stworzeniu własnego modelu podejścia sekularyzacyjnego. Dla czytelności tak założonej analizy konieczne wydaje się wcześniejsze zdefiniowanie tego, co na gruncie socjologii określane jest mianem teorii – wyodrębnienie charakterystycznych dla niej składników i funkcji.

[1] Wielu autorów nie zgodziłoby się z nazwą „teorie sekularyzacji" (por. m.in. Hadden 1987), ponieważ – jak pisze Irena Borowik – mamy tutaj do czynienia zarówno z rozwiniętymi systemami teoretycznymi, jak również z luźnymi propozycjami (2004: 150). W dyskursie w ramach socjologii religii powszechnie stosowane jest sformułowanie „teorie sekularyzacji"; toteż takie określenie zostanie przyjęte również w niniejszej pracy. Stanowisko to jest tym bardziej uzasadnione, iż samo pojęcie „teoria" jest wieloznaczne i często stosowane jest zarówno do wysoce sformalizowanych systemów teoretycznych, jak również do propozycji usystematyzowanych w znacznie mniejszym stopniu.

TEORIA W SOCJOLOGII – KILKA UWAG METODOLOGICZNYCH

Dyskusje na temat statusu teorii w socjologii trwają nieprzerwanie zarówno na gruncie metodologii, jak i filozofii nauki (por. m.in. Sztompka 1971; Black 2000; Bruggeman i Vermeulen 2002; Markovsky 2007). Jak w przypadku wielu innych konstruktów, stosowanych w naukach społecznych, nie ma zgody w kwestii: czym powinna charakteryzować się teoria socjologiczna. Przegląd literatury przedmiotu, przeprowadzony przez Sztompkę w latach siedemdziesiątych, pokazał różnorodność znaczeń przypisywanych pojęciu teorii, w zależności od przyjętej strategii definicyjnej. Można zatem definiować teorię albo poprzez opozycję (np. przeciwieństwo praktyki, przeciwieństwo empirii, przeciwieństwo konkretu), albo jako synonim (np. utożsamianie teorii z metodologią socjologii, z ogólnym podejściem heurystycznym, z filozofią społeczną). Teoria może być również definiowana poprzez wskazywanie na cechy jej składników oraz wykrycie zależności występujących pomiędzy nimi. Innym kryterium definicyjnym teorii mogą być funkcje, które powinna wypełniać (Sztompka 1973: 37-79).

Również współcześnie jednoznaczne określenie, czym miałaby być teoria, nastręcza wiele kłopotów (Nowak [1985] 2007: 394). „Słowo 'teoria' – jak pisze Misztal – wywołuje w wielu słuchaczach emocje i przekonania mieszane – od lęku do niezrozumienia, od lekceważenia do szacunku; od wiary, że teorię można 'wymyślić', do opinii, iż nie da się jej zweryfikować" (2000: 1).

Dyskusje toczące się na gruncie socjologii wokół zagadnienia teorii stanowiły część szerszej dysputy na temat procesu jej budowania oraz natury nauk społecznych. Najbardziej „ostre" kryteria wobec procesu budowania teorii stawiał szczególnie popularny w latach pięćdziesiątych nurt empiryczno-pozytywistyczny. Zgodnie z tym ujęciem nauki humanistyczne miały dążyć do ideału wyznaczonego przez nauki przyrodnicze. Teoria winna być więc rezultatem logicznej analizy danych. Oznaczało to tworzenie systemów teoretycznych poprzez poznawczą interpretację faktów empirycznych, traktowanych jako sztywne i niezmienne (Misztal 2000: 10). Rezultatem takiej procedury miał być zbiór wzajemnie powiązanych i możliwych do przetestowania twierdzeń, popartych dowodami empirycznymi.

Wzorowane na naukach ścisłych standardy postulowane przez nurt neopozytywistyczny szybko okazały się zbyt wymagające. Teorie w na-

ukach humanistycznych jedynie sporadycznie dają się bowiem przedstawić w postaci dedukowalnych i logicznie zwartych systemów[2]. W pewnym stopniu jest to konsekwencją samej natury zjawisk społecznych, charakteryzujących się znacznie większą różnorodnością i zmiennością niż fakty empiryczne, na których bazują teorie w naukach ścisłych. Jak komentują to badacze:

> To, że istnieje większe zróżnicowanie i zmienność zjawisk społecznych, to, że z powodu dużej liczby istotnych zmiennych i trudności eksperymentowania hipotezy w naukach społecznych nie mogą być łatwo sprawdzone; to, że nie wykryto żadnych stałych liczbowych w świecie społecznym – wszystko to nie są jakieś wady, które można usunąć, lecz raczej fundamentalne własności materii społecznej, które należy pojąć, uznać i brać zawsze pod uwagę. Ze względu na tę własność badania w naukach społecznych są bardziej złożone i trudniejsze. (Fritz [1961] 1975: 40)

> Nie ma żadnego powodu, dla którego nie mielibyśmy mówić o naukach nieścisłych, ponieważ – tak jak w przypadku innych jakości – ścisłość i dokładność ma charakter stopniowalny i z punktu widzenia postępu wiedzy twierdzenie, że te dziedziny badań, które nie poddają się najbardziej ścisłym procedurom metodologicznym, nie powinny być w ogóle uprawiane, jest po prostu szkodliwe. (Andreski [1984] 1992: 43)

Konsekwencją krytyki modelowania teorii w naukach społecznych na wzór nauk przyrodniczych było odejście od pozytywizmu i empiryzmu oraz podjęcie próby wypracowania nowych propozycji odpowiadających specyfice nauk społecznych (por. Mokrzycki 1980; Benton i Craib [2001] 2003).

Niezależnie od sporów na temat tego, jakie kryteria powinny wypełniać, czy w jaki sposób powinny być budowane „dobre" czy też „prawdziwe" teorie socjologiczne, w pracach z zakresu metodologii powtarzają się pewne postulaty dotyczące składowych teorii. Każda teoria – jak akcentuje to Sztompka – powinna zawierać zarówno twierdzenia teoretyczne, jak również twierdzenia opisowe, diagnostyczne, ponieważ „nie ma teorii bez uogólnień, ale nie ma też teorii bez twierdzeń opisowych, opartych bezpośrednio na doświadczeniu" (1971: 48). Podobne elementy wymienia Kristen Madsen: kluczowymi składnikami teorii naukowej są twierdzenia opisowe, odnoszące się bezpośrednio do obserwowalnych zjawisk i faktów, oraz twierdzenia wyjaśniające (hipotetyczne), czyli próby sformułowania przyczynowego, czy też „funkcjonalnego" związku pomiędzy obserwowal-

[2] Za dobry przykład mogą służyć teorie z zakresu socjologii religii, które rzadko stanowią spójny dedukowalny i logicznie zwarty system teoretyczny. Jednym z nielicznych wyjątków od tej reguły jest teoria religii zaproponowana przez Starka i Bainbridge'a, wyrażona w postaci powiązanych twierdzeń i definicji (por. [1987] 2000).

nymi faktami ([1959] 1981: 39-41). Z kolei Theodore Abel wyróżnia pojęcia analityczne oraz prawa socjologiczne. Te pierwsze są produktami badań i stanowią punkt wyjścia dla formułowania praw i teorii ([1970] 1977: 242). Prawa socjologiczne są formalnymi stwierdzeniami dotyczącymi obserwowanych prawidłowości procesów przebiegających w społeczeństwie (*ibid*.: 247-249)[3]. Teorią będzie więc szereg schematów pojęciowych, które umożliwiają wyjaśnienie i przewidywanie zaobserwowanych prawidłowości, czyli praw (*ibid*.: 258). Innymi słowy, autorzy podkreślają konieczność występowania przynajmniej dwóch składowych teorii – chodzi o bezpośredni opis zjawisk empirycznych oraz interpretacje i hipotezy dotyczące obserwowanych faktów. Warto w tym miejscu zaakcentować, iż zarówno twierdzenia odnoszące się do faktów, jak i twierdzenia wyjaśniające mogą mieć różny poziom abstrakcji. Na przykład Madsen pokazuje, iż warstwa deskryptywna teorii może zawierać zarówno twierdzenia na temat konkretnych danych, jak również opisy zależności pomiędzy zjawiskami, czyli prawa ([1959] 1980: 40).

Niektórzy autorzy zwracają dodatkowo uwagę na założenia epistemologiczne i ontologiczne, często *implicite* obecne w teoriach społecznych. Madsen wyróżnia w teoriach grupę twierdzeń metateoretycznych, które konstytuują rodzaj metateorii danego tekstu. Są to między innymi twierdzenia metodologiczne odnoszące się do założeń co do metod i technik stosowanych przy zbieraniu danych empirycznych oraz twierdzenia filozoficzne, które odnoszą się do założeń epistemologicznych i ontologicznych, obecnych w teorii (*ibid*.: 48-49). Na podobny obszar w teoriach socjologicznych zwraca uwagę Craig Calhoun. Wychodząc poza warstwę opisu danych i hipotetyczności na temat relacji zachodzących w świecie społecznym, podkreśla on znaczenie założeń filozoficznych obecnych w teoriach społecznych. Trafnie oddają to jego słowa:

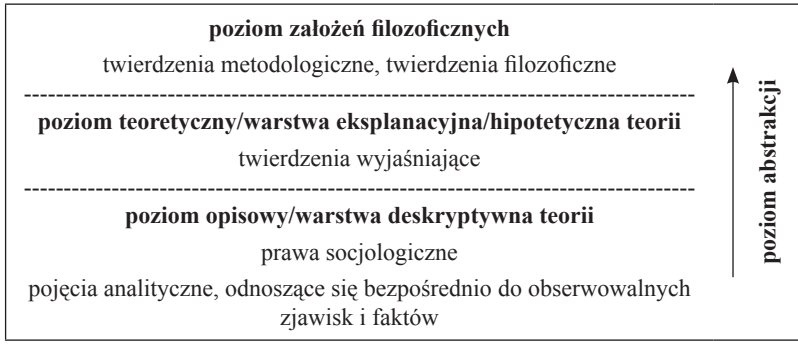
> Teoria dostarcza sposobów myślenia o empirycznym świecie, sposobu poczynania spostrzeżeń i formułowania testów, a nie jedynie wyjaśniania wyników takich testów i szukania korelacji pomiędzy empirycznymi obserwacjami. (1995, za Misztal 2000: 85)

Podsumowując należy podkreślić, iż metodolodzy zwracają uwagę na wielopoziomowość teorii. Z jednej strony mamy więc fakty, obserwacje, zjawiska społeczne i prawa, z drugiej pojęcia i twierdzenia, które – w kate-

[3] Można wyodrębnić wiele rodzajów praw ze względu na rodzaj relacji pomiędzy faktami społecznymi, do których prawo to się odnosi (por. Abel [1970] 1977: 249-252, więcej o prawach w nauce por. Krajewski [1982] 1998).

goriach abstrakcyjnego systemu teoretycznego – mają za zadanie wyjaśnić zaobserwowane wcześniej relacje i zależności. Oba te poziomy pozostają w ramach przyjętych założeń filozoficznych i metodologicznych. Ze względu na poziom abstrakcji omawiane tu składowe teorii socjologicznej można uporządkować w następującym schemacie:

Schemat 1. Warstwy teorii socjologicznej



Opracowanie własne na podstawie: Madsen ([1959] 1971), Krajewski ([1981] 1998), Abel ([1970] 1977), Sztompka (1971)

Granice pomiędzy poszczególnymi składowymi teorii nie są bardzo wyraźne. Co więcej, poszczególne warstwy przenikają się nawzajem. Innymi słowy, żadna teoria nie jest budowana zgodnie z powyższym hierarchicznym schematem. Jest to raczej mozaika złożona z elementów przynależnych do poszczególnych obszarów teorii.

ANALIZA WYBRANYCH TEORII SEKULARYZACJI

Wprowadzenie w problematykę zagadnień związanych z teoriami w socjologii miało na celu przygotowanie strategii, która umożliwi przeprowadzenie systematycznego zbadania teorii sekularyzacji. Celem analizy będzie wyodrębnienie i porównanie warstw opisowej i teoretycznej w wybranych teoriach sekularyzacji. Czemu będzie miała służyć taka pro-

cedura badawcza? Analiza twierdzeń opisowych pozwoli określić obszar danych empirycznych, do którego odwołują się teorie sekularyzacji[4]. Na tym etapie analizy kluczowa będzie zatem próba odpowiedzi na pytanie: na ile fakty społeczne w poszczególnych propozycjach są ze sobą zbieżne oraz czy możliwe jest wyróżnienie wspólnego obszaru empirycznego, czy też obszaru praw, na podstawie których budowane były następnie warstwy teoretyczne teorii sekularyzacji. Dodatkowo, na tym etapie zrekonstruowane zostaną podstawowe pojęcia teoretyczne, budowane na bazie tych faktów. Ta część analizy zostanie zaprezentowana w niniejszym rozdziale.

Drugi etap będzie miał na celu rekonstrukcję twierdzeń teoretycznych, które składają się na poszczególne teorie sekularyzacji. Przedmiotem analizy będą wykorzystywane w teoriach pojęcia teoretyczne (m.in. religia, sekularyzacja) oraz ich wzajemne relacje. Analiza eksplanacyjnej warstwy teorii będzie poprowadzona pod kątem pytań o to, w jaki sposób autorzy konceptualizują przyczyny, przebieg i konsekwencje procesów sekularyzacji. Wyniki tego aspektu analizy teorii sekularyzacji zostaną przedstawione w kolejnym rozdziale niniejszej pracy.

W mniejszym stopniu będziemy się zajmować warstwą założeń filozoficznych, obecnych w interesujących nas teoriach sekularyzacji. Warstwa ta nie zostanie wyróżniona jako odrębny obszar analizy, choć kluczowe założenia filozoficzne, dotyczące natury człowieka, religii, społeczeństwa i jego rozwoju, zostaną pokrótce scharakteryzowane przy okazji omawiania pozostałych aspektów teorii.

Podkreślić należy, iż powyższe rozróżnienie poziomów analizy jest zabiegiem czysto analitycznym, którego celem jest wyabstrahowanie punktów zbieżnych i różnicujących poszczególne teorie. W rzeczywistości w konkretnych teoriach obie warstwy – faktów i pojęć teoretycznych – przeplatają się ze sobą.

PRÓBA BADAWCZA – KRYTERIA DOBORU

Zasadniczą trudnością w analizie teorii sekularyzacji wydaje się być strategia doboru próby badawczej, czyli wytypowanie propozycji, które

[4] Zgodnie z założeniami metodologicznymi proces budowania teorii powinien pozostawać w ścisłym związku z faktami, czy też obserwacjami empirycznymi. W zależności od przyjętej strategii – indukcyjnej czy też hipotetyczno-dedukcyjnej – dane mogą stanowić punkt wyjścia budowania teorii lub mogą służyć jako czynnik weryfikujący dla stawianych tez (por. Sztompka 1972: 21-25).

poddane zostaną analizie, ponieważ nie zostało skonstruowane żadne kryterium umożliwiające przeprowadzenie takiej klasyfikacji. Sposobem rozwiązania tego problemu może być odwołanie się do istniejących prac, podejmujących próbę systematyzacji zagadnienia sekularyzacji. Jako punkt wyjścia posłużą systematyzacje zaproponowane przez Luckmanna ([1977] 2003), Dobbelaere'a (1981), Tschannena (1991), a także Bruce'a (2002).

Systematyzacje teorii sekularyzacji

Na gruncie socjologii religii istnieje zaledwie kilka prób systematyzacji teorii przynależnych do nurtu sekularyzacji, których celem była przede wszystkim próba uporządkowania oraz odpowiedź na podstawowe pytanie: czy możliwe jest mówienie o jakimś ogólniejszym modelu sekularyzacji, w obrębie którego mogłyby się pomieścić poszczególne teorie. Jedną z najbardziej wpływowych prac z tego zakresu był raport Dobbelaere'a *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, opublikowany w roku 1981, w którym autor przeprowadził systematyczną i wyczerpującą analizę istniejących teorii.

Na poziomie najbardziej ogólnym teorie sekularyzacji można przyporządkować do dwóch sposobów rozumienia sekularyzacji. Pierwsze ujęcie, nawiązujące do tradycji durkheimowskiej, podkreśla niezmienne znaczenie i ważność religii. Do tej grupy można zaklasyfikować poglądy między innymi Parsonsa, Bellaha oraz Luckmanna. Drugie rozumienie sekularyzacji, nawiązując do tradycji weberowskiej, podkreśla zmniejszający się wpływ religii na życie społeczne. Do tej kategorii Dobbelaere zalicza prace między innymi Bergera i Wilsona (Dobbelaere 1981: 72). Już wcześniej podobną klasyfikację zaproponował Luckmann, wyróżniając teorie sekularyzacji, w których mamy do czynienia z „substancjalnym" podejściem do religii (Berger, Greeley, Martin, Robertson, Wilson), oraz takie, w których można odnaleźć podejście „funkcjonalne" (Bellah, Geertz, Herberg, Lenski, Parsons, Yinger) (zob. Luckmann [1977] 2003: 104).W obu propozycjach kryterium różnicującym jest przyjmowanie substancjalnej lub też funkcjonalnej definicji religii, a co za tym idzie – różnego poglądu na przyszłość religii[5].

Dobbelaere proponuje również bardziej szczegółowy model zjawiska sekularyzacji. Uważa on, że w analizowanych przez niego teoriach można

[5] Zagadnienie definicji religii w teoriach sekularyzacji zostanie rozwinięte w kolejnym rozdziale niniejszej rozprawy.

odnaleźć różne wymiary procesu sekularyzacji. Innymi słowy, sekularyzacja może być utożsamiana z:

- procesem laicyzacji (poziom *makro*) – co oznacza proces dyferencjacji struktury społecznej, z równoległym przesunięciem religii do sfery prywatnej;
- zmianą religijną (poziom *meso*) – co określa transformację zarówno treści religijnych, jak również relacji pomiędzy organizacjami religijnymi;
- przemianami indywidualnego zaangażowania religijnego (na poziomie *mikro*) – co obejmuje takie zjawiska, jak indywidualizacja religii, niewiara, religijny *bricolage* oraz spadek religijności kościelnej (Dobbelaere 1981: 15)[6].

Kolejną ważną próbą stworzenia ogólniejszego modelu sekularyzacji jest propozycja Tschannena. Istnieje wiele systematycznie wyrażonych teorii sekularyzacji, jednak stworzenie jednej „superteorii" nie jest możliwe ze względu na różnice istniejące na poziomie twierdzeń teoretycznych (1991: 396). Autor uważa jednak, iż:

> Niezależnie od rozbieżności istniejących na poziomie teoretycznym, większość socjologów religii podziela kilka modeli, które pozwalają im interpretować sytuację religijną we współczesnym świecie tak, jak gdyby patrzyli przez taki sam obiektyw. (1991: 396)

Tschannen podejmuje próbę zrekonstruowania paradygmatu sekularyzacji. Na poziomie paradygmatycznym zacierają się w znacznym stopniu dotychczasowe różnice i możliwe jest wyodrębnienie wspólnych pojęć, założeń i kategorii analitycznych. Na podstawie swoich analiz wyróżnia on trzy podstawowe kategorie, które konstytuują paradygmat sekularyzacji. Są to: dyferencjacja, racjonalizacja i doczesność (*this worldlinnes*) (1991: 396). Kategorie te pojawiają się we wszystkich branych przez niego pod uwagę teoriach sekularyzacji.

Próbę zrekonstruowania paradygmatu sekularyzacji podejmuje również Bruce. Dla tego autora jest to jednak próba odpowiedzi na pytanie o sposób, w jaki zagadnienie sekularyzacji jest rozumiane współcześnie przez socjologów religii (2002: 1). Bruce podkreśla również, iż

> (...) nie ma jednej teorii sekularyzacji. Mamy raczej zbiór opisów i objaśnień, które tworzą w miarę koherentny zbiór. (2002: 2)

---

[6] Dodatkowe informacje na temat modelu sekularyzacji zaproponowanego przez Dobbelaere'a zostały przedstawione przez tego autora w jego późniejszych pracach (por. Dobbelaere 1999, 2003).

Główne „filary" proponowanego przez tego autora modelu to: racjonalizacja, religijne organizacje, ekonomia, typ społeczeństwa, system i wiedza (*ibid*.: 4).

W kontekście niniejszych rozważań kluczowe jest pytanie o konkretne teorie sekularyzacji, które zostały wykorzystane przez Luckmanna, Dobbelaere'a, Tschannena oraz Bruce'a do zrekonstruowania podstawowych elementów podejścia sekularyzacyjnego. Raport Dobbelaere'a uwzględnia prace wielu autorów, publikowane w różnych okresach. Są to propozycje teoretyczne[7]: Bella (1977), Bellaha (1964, 1967), Bergera (1961, 1967), Dobbelaere'a (1979), Fenna (1978), Herberga (1967a, 1967b), Luckmanna (1967), Martina (1978), Parsonsa (1960, 1974), Pfautza (1955, 1956) oraz Wilsona (1966, 1976a, 1976b). Niestety, brak informacji na temat podstawy wyboru takich, a nie innych teorii.

Punktem wyjścia systematyzacji zaproponowanej przez Tschannena był omówiony powyżej raport Dobbelaere'a, z którego wybrane zostały tylko propozycje kilku autorów: Bellaha (1964, 1967, 1970), Bergera (1967), Fenna (1978), Luckmanna (1967), Martina (1978), Parsonsa (1960, 1966) oraz Wilsona (1966, 1968, 1976a, 1976b, 1982)[8]. Co zadecydowało o takim ograniczeniu? Tschannen odwołał się tutaj do koncepcji paradygmatów naukowych, których pojawienie się jest uwarunkowane istnieniem społeczności naukowych[9]. Jego zdaniem taką społecznością była, w przypadku paradygmatu sekularyzacji, grupa socjologów skupionych wokół Conférence Internationale de Sociologie Religieuse (dziś Société Internationale de Sociologie des Religions)[10] (Tschannen 1991: 397). Każdy z wymienionych wyżej autorów należał do tej grupy. Z kolei Bruce przy próbie rekonstrukcji paradygmatu sekularyzacji uwzględnia prace Bella (1977), Bellaha (1970)[11], Bergera (1967), Luckmanna (1967), Martina (1978), Parsonsa (1960) oraz Wilsona (1966, 1968, 1976a, 1976b). Nie formułuje kryterium, którym kierował się w swoim doborze.

---

[7] Propozycje zostały wyliczone w porządku alfabetycznym.

[8] W przypadku Wilsona, Tschannen wykorzystał nie tylko prace, które pojawiły się w latach sześćdziesiątych/siedemdziesiątych, ale również te, które były opublikowane już po wydaniu raportu Dobbelaere'a.

[9] Więcej informacji na temat znaczenia społeczności naukowej dla zaistnienia i rozwoju paradygmatu naukowego por. Kuhn ([1962] 2001).

[10] W wersji angielskiej pierwotnie International Conference for Religious Sociology, a współcześnie International Society for the Sociology of Religion.

[11] Zbiór ten zawiera między innymi wcześniej opublikowane (w latach 1964 i 1967) artykuły tego autora, które były wykorzystane w systematyzacji Dobbelaere'a i Tschannena.

Powyższy przegląd systematyzacji umożliwia wyodrębnienie grupy teorii sekularyzacji najczęściej wykorzystywanych w istniejących systematyzacjach. Można więc przyjąć, iż te teorie są kluczowe dla paradygmatu sekularyzacji. Są to mianowicie propozycje: Bella (1977), Bellaha (1964, 1967), Bergera (1967), Fenna (1978), Luckmanna (1967), Martina (1978), Parsonsa (1960, 1966) oraz Wilsona (1966, 1968, 1976a, 1976b). Spojrzenie na daty publikacji wyselekcjonowanych w ten sposób teorii pozwala zauważyć znaczną rozbieżność czasową – były one publikowane w dwóch okresach, w latach sześćdziesiątych oraz na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku, co wiąże się z odmiennym kontekstem, w jakim powstawały. Pierwsza grupa teorii sekularyzacji powstała w momencie, kiedy socjologia religii była jeszcze (używając słów Kuhna) w okresie przedparadygmatycznym, czyli bez sformułowanego dominującego systemu teoretycznego[12]. Powstawały więc w pewnej próżni teoretycznej w obszarze socjologii religii[13]. Druga grupa, na którą składają się propozycje opublikowane pod koniec lat siedemdziesiątych, to teorie kształtowane zarówno przez wcześniejsze publikacje, jak również przez toczącą się w tych latach dyskusję i krytykę odnoszącą się do zagadnienia sekularyzacji. Można je nazwać drugą „generacją" teorii sekularyzacji. Ze względu na inny kontekst powstawania uzasadnione wydaje się rozpatrywanie tych dwóch grup teorii osobno, a nawet zaklasyfikowanie prac tego samego autora do jednej lub drugiej grupy, jeżeli zostały one opublikowane w tych – zasadniczo różniących się od siebie – okresach[14]. Warto również zaznaczyć, iż w wyselekcjonowanej grupie mamy teorie reprezentujące – zgodnie z klasyfikacją Dobbelaere'a – zarówno tradycję weberowską, jak również durkheimowską, czyli reprezentowane będą oba podejścia do zagadnień sekularyzacji.

Planowana analiza teorii sekularyzacji, ich twierdzeń opisowych i teoretycznych, zostanie przeprowadzona w odniesieniu do teorii przynależnych do pierwszej grupy, z uwzględnieniem powyższych analiz i uwag. Tabela 1 zawiera prace wybrane do tego etapu analizy.

---

[12] Dla Kuhna pojawienie się teorii było wyrazem dojrzałości danej dyscypliny naukowej ([1962] 2001: 35). Z taką opinią można również spotkać się w pracach innych filozofów nauki. Na przykład Krajewski twierdzi, iż „teorie są świadectwem zaawansowania nauki. W stadium początkowym nauka jeszcze nie zawiera teorii. Gmach jej wówczas nie jest jeszcze zbudowany" ([1982] 1998: 40).

[13] Zagadnienie to zostało szerzej przedstawione w poprzednim rozdziale niniejszej rozprawy.

[14] Chodzi tutaj przede wszystkim o prace Wilsona.

Tabela 1. Pierwsza grupa teorii sekularyzacji

Autor	Rok wydania i tytuł głównej publikacji
Talcott Parsons	1960 *Some Comments on the Pattern of Religious Organization in the United States* 1966 *Religion in a Modern Pluralistic Society*
Robert Bellah	1964 *Religious Evolution* 1967 *Civil Religion in America* 1970 *Beyond Belief*
Bryan Wilson	1966 *Religion in Secular Society* 1968 *Religion and the Churches in Contemporary America*
Thomas Luckmann	1967 *Invisible Religion*
Peter Berger	1967 *Sacred Canopy*

Jako jednostka analizy będzie traktowana publikacja książkowa, w której jest zawarta dana teoria. Wyjątek stanowią publikacje Parsonsa i Bellaha – w obu przypadkach mamy do czynienia jedynie z artykułami. Wyniki uzyskane przy analizie pierwszej grupy teorii sekularyzacji posłużą następnie jako punkt odniesienia dla analizy teorii, które powstały w późniejszym okresie. Taka procedura może również przysłużyć się uchwyceniu ewolucji podejścia sekularyzacyjnego – pokazaniu, na ile teorie „drugiej generacji" różnią się na poziomie pojęć empirycznych i teoretycznych od pierwszej grupy teorii sekularyzacji.

TWIERDZENIA OPISOWE I PODSTAWOWE POJĘCIA TEORETYCZNE W PIERWSZYCH TEORIACH SEKULARYZACJI

Etap analizy warstwy deskryptywnej wybranych teorii sekularyzacji miał na celu wyodrębnienie zbioru obserwacji empirycznych, faktów społecznych, generalizacji empirycznych czy też praw, na które powołują się autorzy tych teorii. Kluczowym pytaniem pozostawała kwestia podobieństw i różnic, występujących na tym poziomie pomiędzy poszczególnymi propozycjami. Podstawowym problemem tej analizy jest różny poziom abstrakcji

poszczególnych teorii. W największym stopniu do danych empirycznych odwołuje się Wilson (por. 1966). Pozostali autorzy najczęściej powołują się na generalizacje empiryczne czy też prawa, a rzadziej przytaczają konkretne obserwacje i dane. Przedmiotem porównań będą więc głównie prawa i generalizacje. Jednocześnie podjęta zostanie próba rekonstrukcji podstawowych pojęć teoretycznych, które są budowane na podstawie generalizacji empirycznych czy też formowanych na ich podstawie praw.

Religia a pozostałe instytucje społeczne

Elementem wspólnym w przywołanych wyżej teoriach jest założenie, iż w nowoczesnym społeczeństwie mamy do czynienia ze zmianą miejsca religii w strukturze społecznej. Oznacza to przeobrażenie relacji pomiędzy organizacjami religijnymi i innymi instytucjami społecznymi, co wiąże się również z modyfikacją dotychczasowej roli tych organizacji. Jakie dane empiryczne czy też prawa – zdaniem autorów – są dowodem takiego przeformułowania? Jakie pojęcia teoretyczne pojawiają się przy okazji rozważań na ten temat? Można wyróżnić trzy główne obszary rozważań, w kontekście których autorzy odwołują się do pewnych danych empirycznych: początki różnicowania się instytucji społecznych, przemiany zachodzące w społeczeństwach nowoczesnych oraz przedefiniowanie funkcji religii wynikające ze zmiany relacji pomiędzy religią a pozostałymi instytucjami społecznymi.

Zmiana umiejscowienia religii w strukturze społecznej

Początek procesu redefiniowania relacji religia – społeczeństwo jest lokowany przez poszczególne teorie w okresie społeczeństwa przednowoczesnego, choć autorzy rzadko odwołują się do konkretnych przykładów, pozostając raczej na bardzo ogólnym poziomie rozważań. Wydaje się jednak, iż jako inicjator procesu różnicowania instytucji społecznych traktowany jest moment pojawienia się instytucji religijnej.

Zdaniem Bellaha, rozdzielanie instytucji społecznych zostało zapoczątkowane już w okresie religii historycznych, które pojawiły się w społeczeństwach piśmiennych. Pierwszym etapem było wyodrębnienie się dwóch, przynajmniej częściowo autonomicznych porządków: religijnego i politycznego (Bellah [1964] 2003: 218). Proces ten zostaje następnie wzmocniony w okresie religii nowożytnej, gdzie jednym z rezultatów reformacji jest pojawianie się nowych, świeckich, niezależnych od religii i państwa

instytucji (*ibid*.: 222). Z kolei Luckmann odwołuje się do przykładu chrześcijaństwa w Cesarstwie Rzymskim. Ta nowa religia, w przeciwieństwie do wcześniejszej, niewyspecjalizowanej instytucjonalnie i zakorzenionej w strukturze politycznej religii starożytnego Rzymu, definiowała państwo w kategoriach świeckich, rezerwując dla siebie sferę świętą, sferę religii. Takie rozdzielenie stało się punktem wyjścia dla instytucjonalnej specjalizacji religii i pierwszym etapem procesu dyferencjacji (Luckmann [1967] 1996: 131). Z tym ostatnim twierdzeniem zgadza się również Parsons, który jednocześnie podkreśla, iż z kolei reformacja – poprzez rozbicie jedności chrześcijańskiego świata – stanowiła swoisty katalizator procesu różnicowania się struktury społecznej (1960: 296). Parsons również podkreśla, że powstanie instytucji Kościoła w chrześcijaństwie zainicjowało proces dyferencjacji (1960: 304). W Stanach Zjednoczonych proces ten został znacznie wzmocniony w momencie zapisania w konstytucji rozdziału państwa i Kościoła (*ibid*.: 299).

Cechą charakterystyczną społeczeństw nowoczesnych jest więc różnicowanie i uniezależnianie się poszczególnych instytucji społecznych. Jednym z najczęściej przywoływanych dowodów takiej przemiany jest rozdział państwa i Kościoła (Berger [1967] 1997: 150), a w szczególności konstytucyjne rozdzielenie sfery religii i polityki w Stanach Zjednoczonych (Parsons 1960: 296; Wilson [1966] 1969: 76). Jednocześnie tendencja ta jest traktowana przez socjologów religii jako proces uniwersalny. Jak podkreśla Berger, „pojawienie się państwa wyemancypowanego spod wpływu bądź to instytucji religijnych, bądź to religijnych uzasadnień działań politycznych" jest pewną „globalną tendencją" ([1967] 1997: 177). Rozdział tych dwóch porządków dał początek dalszemu procesowi „usamodzielniania" się pozostałych instytucji społecznych (Parsons 1960: 300; Luckmann [1967] 1996: 131; Berger [1967] 1997: 150). Trafnie tę tendencję opisują słowa Wilsona:

> Społeczne instytucje (...) w społeczeństwie przemysłowym mają tendencję do oddalania się od siebie. Ekonomiczna sfera produkcji została oddzielona od konsumpcji; rodzina i jej sprawy oddzieliły się od sfery produkcji; edukacja uzyskała autonomię. (Wilson [1966] 1969: 78)

W rozważaniach na temat zmiany relacji pomiędzy poszczególnymi instytucjami społecznymi pojawiają się przykłady pochodzące zarówno z krajów europejskich, jak również ze Stanów Zjednoczonych. Autorzy podkreślają jednak różnicę pomiędzy nimi. W Europie mamy nadal do czynienia z oddziaływaniem „starego systemu" – z jednym uprzywilejowanym Ko-

ściołem, który ma znaczny wpływ na sferę państwa i polityki, oraz w wielu przypadkach, niezależnie od uznania innych organizacji religijnych, cieszy się różnego rodzaju przywilejami (np. dogodne regulacje podatkowe czy zgoda na organizowanie edukacji). Model ten jest szczególnie wyraźny w takich krajach jak Francja, Holandia, Belgia czy Włochy (Parsons 1960: 297). Dowodem na „niekompletne" rozdzielenie sfery religii i polityki jest również znaczny wpływ partii katolickich na sferę polityki w wielu krajach europejskich. W Wielkiej Brytanii jako przykład może służyć brytyjska Izba Lordów, w której nadal zasiadają biskupi (Wilson [1966] 1969: 76). Berger proponuje inną interpretację takiej obserwacji. Jego zdaniem, w Wielkiej Brytanii jak i w Szwecji rozdzielenie państwa i Kościoła jest jedynie „przyozdabiane tradycyjnymi symbolami jedności religijno-politycznej" ([1967] 1997: 177); w jego opinii rozdział obu sfer jest faktem.

Sytuacja wygląda inaczej w Stanach Zjednoczonych, gdzie poprzez wprowadzenie – w momencie powstawania niezależnego państwa – konstytucyjnego rozdziału sfery religii i polityki wyeliminowana została możliwość przenikania się tych sfer (Parsons 1960: 296; Wilson [1966] 1969: 120). Zdaniem Parsonsa i Wilsona, proces różnicowania się struktury społecznej i zmiany relacji pomiędzy instytucjami religijnymi oraz instytucjami świeckimi jest najbardziej zaawansowany właśnie w tym kraju.

Zmiana społecznych funkcji religii

Procesowi różnicowania się struktury społecznej i wyodrębniania poszczególnych instytucji społecznych towarzyszy przeorganizowanie ich funkcji i ról. Dotyczy to również instytucji religijnych, wiele ich dotychczasowych funkcji zostaje rozdysponowanych pomiędzy inne instytucje. Luckmann w tym kontekście podkreśla, iż każda z nowo powstałych instytucji podlega procesowi różnicowania, specjalizacji i racjonalizacji (Luckmann [1967] 1996: 131). Konkretniejsze przykłady przywołuje Wilson, odwołując się do danych pochodzących z Wielkiej Brytanii. Spadek liczby szkół kościelnych oznacza „oddanie" pełnionej dotąd funkcji edukacyjnej. Wzrost znaczenia mass mediów podważa dotychczasową rolę Kościoła jako instytucji informującej i edukującej. Ograniczenie jurysdykcji sądów kościelnych i wykluczenie z niej kwestii dotyczących moralności, w praktyce oznacza oddzielenie kwestii moralności od religii. Pojawienie się neutralnej światopoglądowo nauki pozbawiło Kościół funkcji wyjaśniania świata, którą przejęły świeckie uczelnie i instytuty naukowe (por. Wilson [1969] 1966: 57-96).

Religia traci również swoją dotychczasową funkcję legitymizacji rzeczywistości społecznej. W przeszłości religia stanowiła element legitymizujący zarówno życie każdego człowieka, jak również istnienie instytucji społecznych. Jak komentuje Berger:

> Przez znaczną część ludzkiej historii panujące religie funkcjonowały w społeczeństwie jako monopole wyznaczające ostateczne legitymizacje życia jednostkowego i zbiorowego. Instytucje religijne rzeczywiście były *instytucjami* w ścisłym tego słowa znaczeniu, to jest były środkami regulowania zarówno myśli, jak i działań. ([1967] 1997: 182)

Zmiana miejsca religii w strukturze społecznej oznacza przede wszystkim utratę jej legitymizujących funkcji wobec całego społeczeństwa (por. Bellah [1964] 2003: 219-220), czego przejawem są między innymi rozdział państwa od Kościoła lub wyzwolenie edukacji spod supremacji Kościoła, czy też ogólniej mówiąc – wyodrębnianie się świeckich instytucji społecznych z racjonalnym systemem organizacji biurokratycznej oraz odpowiednimi dla tego typu organizacji legitymizacjami (por. (Berger [1967] 1997: 179). Trafnie podsumowuje to Luckmann:

> Dominujące normy w różnych obszarach instytucjonalnych, szczególnie w gospodarce i polityce, były w coraz większym stopniu legitymizowane przez funkcjonalną racjonalność. Im bardziej autonomiczne i racjonalne stały się wyspecjalizowane obszary instytucjonalne, tym mniej ścisły stawał się ich związek z transcendentnym świętym kosmosem. ([1967] 1996: 138)

Religia traci więc zdolność budowania ogólnego uniwersum znaczeń, teraz może ona konstruować jedynie subświaty, fragmenty uniwersów znaczeń (Berger [1967] 1997: 181), nie stanowi podstawy, ani nie dostarcza wartości dla organizacji i działań współczesnego społeczeństwa (Wilson [1966] 1969: 256).

Prywatyzacja czy generalizacja religii?

W wyniku procesu różnicowania struktury społecznej instytucje religijne zostają oddzielone od pozostałych instytucji społecznych (Wilson [1966] 1969: 120), czy też emigrują z terenów uprzednio podlegających ich kontroli i wpływowi (Berger [1967] 1997: 150). W każdej z analizowanych teorii pojawia się przekonanie, iż w wyniku tego procesu zmienia się dotychczasowy status i pozycja instytucji religijnych. Tradycyjne organizacje religijne tracą dotychczasowe wsparcie ze strony pozostałych instytucji, a w szczególności ze strony instytucji państwa:

> (...) Kościół nie mógł już dłużej polegać na państwie, aby wprowadzić swoje żądania jurysdykcyjne. Kościół stał się instytucją wśród innych instytucji, a jego żądania i interesy zostały ograniczone (...). (Luckmann [1967] 1996: 131)

Państwo przestało być narzędziem wsparcia i ochrony dla konkretnej, dominującej dotąd instytucji religijnej; władza polityczna straciła zainteresowanie ochroną przywilejów instytucji eklezjalnych (Wilson [1966] 1969: 250). Obecnie Kościoły „nie mogą już odwoływać się do czynnika politycznego, by wymusić podporządkowanie się ich celom" (Berger [1967] 1997: 177-8).

Utrata „wsparcia" ze strony instytucji państwa oraz przesunięcie religii do sfery prywatnej określane jest w analizowanych teoriach mianem prywatyzacji religii (por. Parsons 1960: 296; Luckmann [1967] 1996: 131; Berger [1967] 1997: 176). Co to oznacza dla religii? W analizowanych teoriach mamy dwa odmienne poglądy na ten temat. Dla Wilsona, Luckmanna i Bergera prywatyzacja religii oznacza osłabienie religii w wymiarze społecznym i jednostkowym – religia przestaje stanowić legitymizację dla całego systemu społecznego, przestaje być całościowym systemem wartości i odniesienia dla jednostki.

Z kolei dla Parsonsa, a jego opinię podziela również Bellah, nawet ograniczone miejsce religii w systemie kulturowym i społecznym może w rzeczywistości prowadzić do wzmocnienia znaczenia religii, której miejsce w strukturze społecznej zostaje przedefiniowane (Parsons 1960: 298; Bellah [1964] 2003: 222). Wartości religijne zostają zakorzenione w strukturze społecznej, znajdując wyraz w świeckich instytucjach. Mamy tu do czynienia z ich „generalizacją", kiedy świeckie wartości danego społeczeństwa mają w swojej istocie religijny rodowód.

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że w każdej z analizowanych teorii pojawia się proces różnicowania struktury społecznej jako jeden z czynników odpowiedzialnych za zmianę roli i miejsca religii. Autorzy podkreślają, iż w rezultacie zmiany relacji pomiędzy poszczególnymi instytucjami społecznymi oraz towarzyszącymi temu zmianami ich funkcji, religia zostaje przesunięta ze sfery publicznej do sfery prywatnej, a równocześnie traci wsparcie instytucji publicznych, w tym przede wszystkim instytucji państwa. Jednocześnie, w procesie tym wiele funkcji dotychczas wypełnianych przez religię jest przejmowana przez pozostałe instytucje, co oznacza jej swoiste „zubożenie", choć zarazem możliwość specjalizacji w ramach jej własnego obszaru. W interpretacji tego procesu możemy wyróżnić dwa stanowiska. Jedna grupa autorów wskazuje na nega-

tywne konsekwencje dla społecznej roli tradycyjnych Kościołów i religii (Wilson, Berger, Luckmann), druga traktuje to jako zjawisko neutralne czy nawet pozytywne ze względu na generalizację wartości religijnych (Bellah, Parsons).

Pluralizm religijny – wymiar społeczny

Kolejne zjawisko opisywane w pierwszej grupie teorii sekularyzacji to pluralizm religijny. Jest to cecha charakterystyczna dla społeczeństw nowoczesnych, podczas gdy specyfiką tradycyjnych społeczeństw był monopol religijny. W jaki sposób autorzy opisują zjawisko pluralizmu? Na jakie dane czy też obserwacje powołują się przy okazji rozważań na ten temat? Jak przedstawiane są konsekwencje tego procesu dla religii i jednostki?

Punktem wyjścia dla pojawiania się pluralizmu religijnego była reformacja, która stanowiła podważenie jedności chrześcijańskiego świata (Parsons 1960: 305-5; Berger [1967] 1997: 184). Pluralizm oznacza sytuację, w której wiele organizacji religijnych funkcjonuje na takich samych zasadach (Parsons 1960: 295), gdzie różne grupy religijne są „tolerowane przez państwo i zaangażowane w swobodne współzawodnictwo między sobą" (Berger [1967] 1997: 182). Berger proponuje jednak rozszerzenie definicji pluralizmu i określenie jej mianem demonopolizacji tradycji religijnych:

> Tak więc o pluralizmie można mówić nie tylko w przypadku społeczeństw narodowych, w których występuje system wyznaniowy amerykańskiego typu, lecz także wszędzie tam, gdzie dawne monopole religijne są zmuszone do radzenia sobie z takimi konkurentami w definiowaniu rzeczywistości, za którymi stoi prawne przyzwolenie i siła społeczna. ([1967] 1997: 185)

Podobnie Bellah podkreśla, iż na etapie religii współczesnej „żadna ze zinstytucjonalizowanych grup religijnych nie posiada już monopolu" ([1964] 2003: 224).

W Stanach Zjednoczonych znaczącą rolę odegrał ustanowiony na początku funkcjonowania tego kraju instytucjonalny rozdział państwa i Kościoła, zrównujący prawa wszystkich funkcjonujących w tym kraju organizacji religijnych (Parsons 1960: 295; Wilson 1968: 73), co umożliwiło swobodny rozwój nowych Kościołów i grup religijnych. Pluralizm oznacza również uprawnione istnienie świeckich grup i organizacji – jako przykład mogą służyć ruchy sekularystyczne we Francji (por. Berger [1967] 1997: 185).

W swoich rozważaniach na temat pluralizmu religijnego w nowoczesnym świecie autorzy odwołują się głównie do przykładów pochodzących ze Stanów Zjednoczonych (por. Parsons 1960: 295; Wilson 1968). Dodatkowo, Wilson włącza do swoich rozważań przykłady z Anglii – w jego opinii zjawisko pluralizmu religijnego zaistniało w pełni jedynie w tych dwóch krajach (1968: 73). W powyższych teoriach pluralizm religijny opisywany jest raczej w kategoriach istnienia różnorodnych grup reprezentujących odmienne systemy religijne czy też świeckie. Luckmann proponuje jednak pewną modyfikację takiej tezy. W jego opinii tradycyjne Kościoły stają się jednym z możliwych wyborów z całej gamy opcji dostępnych w nowoczesnym świecie. Przy czym opcjami tymi nie muszą być inne organizacje funkcjonujące na rynku religijnym, ale również nowe społeczne formy religii, które mogą, ale nie muszą posiadać zakorzenienia w grupie czy w jakiejś instytucji ([1967] 1996: 140). Szczególną popularnością, zdaniem tego autora, cieszą się tematy, które stanowią wyraz indywidualnej autonomii, takie jak: samoekspresja, samorealizacja, etos mobilności, seksualność i familizm.

Pluralizm religijny nie pozostaje bez znaczenia dla funkcjonowania organizacji religijnych. Przede wszystkim autorzy podkreślają pojawienie się sytuacji konkurencji. „Instytucje religijne stają się agencjami rynkowymi, a tradycje religijne – artykułami konsumpcyjnymi" (Berger [1967] 1997: 186), tradycyjny „święty kosmos", jak również nowe „modele znaczeń ostatecznych" muszą konkurować na wolnym rynku tak, aby zwrócić uwagę jednostek na swój „produkt" (Luckmann [1967] 1996: 141-5).

Równoległe funkcjonowanie wielu organizacji religijnych ma również kluczowe znaczenie dla relacji pomiędzy religią a całym społeczeństwem. Dotychczas dominująca religia wypełniała liczne funkcje wobec społeczeństwa. Skoro nie ma już jednej dominującej religii, a w danym społeczeństwie funkcjonuje wiele religii, wartości religijne przestają być wartościami podzielanymi przez całe społeczeństwo. W tym kontekście Wilson podkreśla, iż powstanie między innymi nowych świeckich instytucji kontroli społecznej stanowiło odpowiedź na sytuację pluralizmu religijnego (Wilson [1966] 1969: 51-52).

Wielość religii funkcjonujących w danym społeczeństwie wiąże się również z zagadnieniem legitymizowania oraz integrowania tego społeczeństwa. Pierwsze zagadnienie jest rozpatrywane w teoriach Luckmanna i Bergera. Obydwaj autorzy podkreślają, iż w sytuacji pluralistycznej nie ma dominującego systemu legitymizującego całość życia społecznego:

> (...) w świętym kosmosie nie pośredniczą pierwotne instytucje publiczne oraz, co za tym idzie, żaden obowiązujący model religii nie jest dostępny. (Luckmann [1967] 1996: 141)

> Tradycje religijne zatraciły swój charakter symboli ogarniających społeczeństwo jako całość. Teraz musi ono gdzie indziej poszukiwać dla siebie integrującego symbolizmu. (Berger [1967] 1997: 202)

Zagadnienie funkcji integrowania społeczeństwa w sytuacji pluralizmu religijnego pojawia się z kolei w rozważaniach Parsonsa i Bellaha, przy czym obaj autorzy odwołują się do przykładu Stanów Zjednoczonych. W nowoczesnym społeczeństwie amerykańskim funkcja integrowania społeczeństwa – dotychczas pełniona przez tradycyjne Kościoły – zostaje przejęta przez „religię obywatelską". Jest to nowa, uogólniona forma religii, „zawierająca" w sobie selektywnie wybrane wartości i elementy poszczególnych religii funkcjonujących w społeczeństwie (Parsons 1966: 135; Bellah [1967] 2001). Ta nowa religia pozostaje wyraźnie oddzielona od religii tradycyjnych. Natomiast dzięki znacznemu stopniowi ogólności nie ma sprzeczności pomiędzy tym typem religii a symbolami, obrzędami i rytuałami tradycyjnych systemów religijnych, choć wyraźnie widoczne jest jej w nich zakorzenienie (Bellah [1967] 2001). Również Parsons podkreśla, iż amerykańska religia obywatelska jest wyrażana w terminach ekumenicznych, ale pozostaje w tradycji judeochrześcijańskiej. Autor ten jednocześnie zaznacza, iż być może na pewnym etapie zostanie zmodyfikowana poprzez włączenie elementów innych tradycji (Parsons 1966: 135)[15].

Zagadnienie pluralizmu światopoglądowego jest tematem rozważanym przez każdą z teorii sekularyzacji. Poszczególni autorzy akcentują różne aspekty tego zjawiska. Pomimo różnic istnieje konsensus w kwestii kluczowej – zjawisko pluralizmu jest postrzegane jako ważna charakterystyka społeczeństwa nowoczesnego.

Racjonalizacja w ramach grup i organizacji religijnych

Zmiana umiejscowienia religii w strukturze społecznej i konkurencja z innymi religiami i światopoglądami ma niebagatelny wpływ na przeobrażenia w ramach samych religii, zarówno na poziomie wewnętrznej organizacji danej instytucji religijnej, jak i na poziomie jej przekazu. Wątek ten jest najszerzej rozwinięty w teoriach Bergera i Wilsona. W każdej z tych

[15] Temat ten został szerzej rozwinięty w jednym z jego późniejszych artykułów (por. Parsons 1974).

teorii poziom deskryptywny jest raczej ogólny i abstrakcyjny, brak odwołań do konkretnych przypadków, a odwołanie do danych empirycznych pojawia się częściej w propozycji Wilsona.

Biurokratyzacja organizacji religijnych

Biurokratyzacja jest jedną z najważniejszych zmian w ramach organizacji grup religijnych (Berger [1967] 1997: 187; Luckmann [1967] 1996; Wilson 1968: 76). Luckmann podkreśla, iż był to jeden z aspektów szerszego procesu specjalizacji instytucji społecznych:

> Kościół nie uciekł przed takim obrotem sprawy. Uzyskał wysoki stopień wewnętrznej autonomii i jego strukturę instytucjonalną charakteryzował trend w stronę funkcjonalnej racjonalności. Ważność jego norm została ograniczona do specyficznie „religijnej sfery" (...). ([1967] 1996: 132)

Organizacja tradycyjnych Kościołów – a proces ich biurokratyzacji był najwyraźniej widoczny w miastach amerykańskich – została poddana stopniowej racjonalizacji. Wprowadzono również wiele innowacyjnych rozwiązań, które miały usprawnić funkcjonowanie Kościołów oraz ich organizacji pomocniczych (Wilson 1968: 74). Wzrastająca biurokratyzacja była odpowiedzią na coraz większą presję związaną z konkurowaniem z innymi organizacjami w takich obszarach, jak między innymi działalność misyjna, działania na rzecz lokalnej społeczności, gromadzenie funduszy, organizowanie opieki społecznej, organizowanie nauczania (Wilson [1966] 1969: 144). Zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne relacje są przekształcane i biurokratyzowane:

> Instytucje religijne nie tylko administrowane są wewnętrznie w sposób biurokratyczny, lecz ich codzienne działania są zdominowane przez charakterystyczne problemy i „logikę" biurokracji. Na zewnątrz instytucje religijne utrzymują stosunki z innymi instytucjami społecznymi, a także między sobą poprzez charakterystyczną formę biurokratycznej interakcji. (Berger [1967] 1997: 188)

Berger podkreśla, że proces biurokratyzacji jest znacznie uzależniony od kontekstu kulturowego, w którym funkcjonuje dana organizacja. Europejskie Kościoły protestanckie skłaniają się ku politycznym modelom biurokracji, Kościoły amerykańskie – ku modelowi biurokratycznemu korporacji ekonomicznych, z kolei Kościół rzymskokatolicki kultywuje własną tradycję biurokratyczną, odporną na zmiany (Berger [1967] 1997: 187--188).

Racjonalizacja działań organizacji religijnych

Poza racjonalizacją struktury organizacyjnej danej instytucji można zauważyć proces racjonalizacji działań w związku z funkcjonowaniem na rynku idei religijnych w warunkach konkurencyjności. Chodzi tutaj o zmianę strategii działania zarówno w stosunku do innych „aktorów" na rynku religijnym, jak również w stosunku do potencjalnych klientów. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze zjawiskiem ekumenizmu, w drugim – ze zmianą „oferty", czyli treści przekazu danej organizacji religijnej.

Ekumenizm to nierywalizująca, przyjazna współpraca między poszczególnymi grupami, obecnymi na „rynku" (Berger [1967] 1997: 189). Jest to próba racjonalnego dostosowania się organizacji religijnych do warunków świeckiego świata, w którym zmuszone są funkcjonować. Jednocześnie skłonność do podejmowania działań ekumenicznych może stanowić, zdaniem Wilsona, wskaźnik słabości danej organizacji. Działania takie są częściej podejmowane przez organizacje, które są „słabsze", w funkcjonowaniu których dostrzec można kryzys. W takiej sytuacji rezygnacja z pryncypiów własnej doktryny religijnej jest łatwiejsza i bardziej uzasadniona (Wilson [1966] 1969: 168). Czynnikiem ułatwiającym współdziałanie jest znaczny poziom podobieństwa między poszczególnymi grupami, wynikający między innymi z ujednolicającego wpływu organizacji biurokratycznej (Berger [1967] 1997: 187; Wilson [1966] 1969: 144).

Celem działań ekumenicznych jest zwiększenie efektywności i obniżenie kosztów zdobywania nowych klientów. Berger przywołuje tu amerykański protestantyzm, w którym poszczególne denominacje rozdzielały między siebie terytoria działalności misyjnej (Berger [1967] 1997: 189-191). Wilson z kolei podkreśla, iż celem działań ekumenicznych było przede wszystkim utrzymanie dotychczasowego statusu organizacji religijnej ([1966] 1969: 253).

Zmiany w umiejscowieniu religii w strukturze społecznej i sytuacja konkurowania na rynku idei nie pozostają bez wpływu na „ofertę" proponowaną przez organizacje religijne. Nie ma dominującej instytucji i dominującego wzoru, dlatego:

> Produkcja, pakowanie i sprzedaż modeli znaczeń „ostatecznych" jest więc determinowana preferencjami konsumentów i producent musi pozostać czuły na potrzeby i wymagania „autonomicznych" jednostek (...). (Luckmann [1967] 1996: 141)

Organizacje religijne muszą w takiej sytuacji podejmować racjonalne decyzje dotyczące zmian w swojej ofercie, których celem będzie uzyskanie, czy też utrzymanie jak największej liczby klientów. Berger podkreśla tutaj

dwie przeciwstawne tendencje, w jednej z których mamy do czynienia z procesem standaryzacji treści religijnych:

> Na przykład wszystkie instytucje religijne zorientowane na rynek wyższej klasy średniej w Ameryce pozostaną pod presją sekularyzowania i psychologizowania swoich produktów – w przeciwnym razie drastycznie zmniejszają się szanse ich „sprzedaży". Tak więc nawet ksiądz katolicki na przedmieściu jest mniej skłonny mówić na temat Fatimy, aniżeli nawiązywać „dialog" na temat „religii i zdrowia psychicznego" z jakimś dostępnym psychiatrą. ([1967] 1997: 197)

Zjawisko to polega zatem na ujednolicaniu oferty proponowanej przez różne organizacje religijne, kierujące swój przekaz do określonej grupy konsumentów. Czynnikiem standaryzującym są tutaj potrzeby i oczekiwania tej grupy klientów, do których muszą dopasować ofertę zainteresowane ich pozyskaniem grupy religijne. Drugą, przeciwstawną tendencją jest zjawisko rozgraniczenia, czyli ponownego odkrywania własnego dziedzictwa wyznaniowego. Celem tej strategii jest ułatwienie konsumentom rozróżnienia danych ofert. Jest ona stosowana w sytuacji, kiedy nie doszło do unifikacji. Rozgraniczenie – jak podkreśla Berger – jest ograniczone oczekiwaniami klientów i będzie się zmieniać zgodnie z ich „potrzebami" (*ibid.*: 198).

Wątek zmiany treści religijnych pojawia się również w propozycji Bellaha. Warto nadmienić, że stopniowa komplikacja i racjonalizacja systemu symboli religijnych jest jednym z czynników podlegających ewolucji religijnej[16]. Każde przejście pomiędzy poszczególnymi etapami ewolucji wiąże się ze zmianą symbolizacji religijnej, można więc zakładać, iż w stadium religii współczesnej, charakterystycznej dla społeczeństwa przemysłowego, treści religijne będą miały najbardziej zracjonalizowany charakter (Bellah [1964] 2003: 209-210). Sam Bellah przyznaje, że na etapie tworzenia jego teorii jest jeszcze za wcześnie, aby określić, jakie swoiste cechy będzie posiadał taki system. Podkreśla jednak, iż ruchy religijne podejmują próbę dostosowania treści religijnych do potrzeb wiernych, co można zinterpretować jako rodzaj racjonalnego działania, którego celem jest zdobycie jak największej liczby klientów (*ibid*.: 225).

Religijność

Kolejny obszar zagadnień, który pojawia się w teoriach sekularyzacji, to zagadnienie religijności jednostek w społeczeństwie nowoczesnym. Na

[16] Dodatkowo w swojej analizie Bellah bierze pod uwagę organizacje religijne, a także ich powiązanie z ogólnym systemem społecznym.

jakie procesy jednostki zwracają szczególną uwagę? Na jakie fakty powołują się przy konstruowaniu swoich twierdzeń?

Religijność kościelna

Przede wszystkim pojawiają się twierdzenia dotyczące zmniejszania się poziomu praktyk związanych z religijnością kościelną, szczególnie w krajach europejskich[17]. Dane pokazują niski poziom uczęszczania do kościołów w niedziele, na przykład w Norwegii poziom ten jest niższy niż 3% populacji (Wilson [1966] 1969: 22). Zestawiając dane z ostatnich kilku dziesięcioleci na temat pozostałych wskaźników religijności kościelnej w Anglii (m.in. liczba dzieci uczęszczających do szkółki niedzielnej, liczba osób przystępujących do komunii w Wielkanoc), Wilson stwierdza, że w każdym przypadku mamy do czynienia z tendencją spadkową. Jednak pokreśla, iż nadal utrzymuje się względnie wysoki poziom „zapotrzebowania" na religijne obrzędy związane z *rite de passage* – chrzty, bierzmowania, śluby i pogrzeby w danym Kościele. Innymi słowy, spadek wskaźników w przypadku tych zmiennych jest mniejszy ([1966] 1969: 25-35). Poziom religijności kościelnej jest zróżnicowany w społeczeństwie:

> Przynajmniej jeśli chodzi o Europę, to można na podstawie tych danych [dotyczących religijności kościelnej – K.Z.] powiedzieć z pewnym przekonaniem, że religijność kościelna jest najbardziej żywotna (...) na marginesowych obszarach życia współczesnego społeczeństwa przemysłowego (...). (Berger [1967] 1997: 151)

> (...) religia zorientowana kościelnie stała się marginesowym zjawiskiem we współczesnym społeczeństwie. (Luckmann [1967] 1996: 69)

Religijność kościelna jest negatywnie skorelowana ze stopniem zaangażowania danej jednostki w procesy charakterystyczne dla społeczeństwa nowoczesnego. Takie czynniki jak płeć, wiek, zawód oraz typ tradycji religijnej też są ważnymi modyfikatorami tej zależności (Luckmann [1967] 1996: 64; Berger [1967] 1997: 151). Ważnym *novum* jest również coraz większa liczba osób, które patrzą na świat „bez dobrodziejstwa interpretacji religijnej" (Berger [1967] 1997: 152).

[17] Autorzy odwołują się głównie do wyników badań prowadzonych w ramach nurtu socjologii wyznaniowej w różnych krajach europejskich oraz do badań prowadzonych przez przedstawicieli francuskiej socjologii empirycznej. W zasadzie brak odwołań do danych pochodzących ze Stanów Zjednoczonych. Co ciekawe, nie ma żadnego odwołania do danych pochodzących z krajów socjalistycznych.

W kontekście rozważań na temat religijności kościelnej autorzy podkreślają istnienie różnicy pomiędzy danymi pochodzącymi ze Stanów Zjednoczonych a tymi, które pochodzą z Europy Zachodniej. W pierwszym przypadku mamy do czynienia w wysokimi wskaźnikami religijności kościelnej:

> (...) Stany Zjednoczone wykazują najwyższy stopień zaangażowania w religię kościelną. Aby sprawę jeszcze bardziej skomplikować, amerykańskie wysokie wskaźniki uczestnictwa w praktykach przedstawiają, według wszelkiego prawdopodobieństwa, istniejący od niedawna ruch w górę, a nie spadek z wyższego uprzednio poziomu. (Luckmann [1967] 1996 : 69)

Na podobne obserwacje dotyczące Stanów Zjednoczonych powołuje się Wilson:

> Zamiast spadku w przynależności do Kościołów, mamy stały wzrost na przestrzeni ostatnich sześćdziesięciu lat. Zamiast zmniejszania się uczestniczenia w nabożeństwach, możemy znaleźć dane na temat uczęszczania znacznie wyższe od tych przeważających w większości krajów europejskich (...). ([1966] 1969: 109)

Różnica pomiędzy danymi na temat religijności kościelnej po obu stronach Atlantyku jest traktowana jako efekt różnej historii, ale przede wszystkim jako konsekwencja odmiennych rozwiązań w relacjach państwo – Kościół. W Stanach Zjednoczonych mamy przykład „radykalnej zmiany wewnętrznej w amerykańskiej religii kościelnej" (Luckmann [1967] 1996: 70), zmiany treści religijnych oferowanych przez organizacje religijne (Wilson [1966] 1969: 117), sekularyzacji Kościołów (Berger [1967] 1997: 152). Wysoki poziom wskaźników religijności kościelnej jest konsekwencją zmian na poziomie treści religijnych i sposobu funkcjonowania Kościołów w Stanach Zjednoczonych.

Indywidualizacja religii

W każdej z teorii pojawiają się rozważania odnoszące się do zmian formy religijności jednostki. Autorzy podkreślają, iż w społeczeństwach nowoczesnych religijność kościelna przestaje być formą dominującą. W społeczeństwach przednowoczesnych, gdzie istniała instytucjonalna specjalizacja religii, każdą jednostkę socjalizowano do oficjalnego modelu (oficjalnej wersji religijności), na straży której stała organizacja religijna. W społeczeństwach nowoczesnych brak jest spójności pomiędzy „oficjalnym modelem" religii a subiektywnymi systemami znaczeń ostatecznych (Luckmann [1967] 1996: 133). W praktyce oznacza to, iż jednostka sama wybiera religijne tematy, zatem:

> Wybór ten opiera się na preferencjach konsumenta, które są determinowane biografią społeczną jednostki i podobne biografie społeczne dadzą podobny wybór. (*ibid*.: 142)

Stopniowo maleje rola tradycyjnych, kościelnych organizacji religijnych. Podstawowa symbolizacja współczesnego człowieka jest „symbolizacją dynamicznego, wielowymiarowego własnego ja" (Bellah [1964] 2003: 225), nadawaniem świętego statusu jednostce, poprzez artykułowanie jej „autonomii" (Luckmann [1967] 1996: 147). Kluczowe znaczenie odgrywa rosnąca świadomość i odpowiedzialność jednostki za wybór własnego systemu symbolicznego (Bellah [1964] 2003: 225), religia jest sprawą preferencji jednostki (Berger [1967] 1997: 180). Jednostka może zatem decydować o wyborze takiej religii, która w największym stopniu będzie odpowiadać jej potrzebom (Parsons 1960: 295), bądź też podjąć decyzje o niewybieraniu żadnej (Wilson[1966] 1969: 51). Co więcej, „'autonomiczny' konsument wybiera pewne tematy religijne i układa je w nieco przypadkowy prywatny system 'ostatecznych' znaczeń" (Luckmann [1967] 1996: 140). Każdy może dowolnie skomponować swój własny system wierzeń. Pojawianie się zindywidualizowanej religijności nie jest jednoznaczne ze zniknięciem tradycyjnej, czy też kościelnej religijności:

> Spodziewam się natomiast, że tradycyjny symbolizm religijny przetrwa i rozwijać się będzie w nowych warunkach, ale rozwojowi temu towarzyszyć będzie rosnąca odpowiedzialność za wybór własnego systemu symboli. Należy naturalnie oczekiwać, że wielu ludzi żyjących we współczesnym świecie wciąż jeszcze opowiadać się będzie za symbolizacją typową dla wcześniejszych stadiów bez żadnej jej reinterpretacji (...). (Bellah [1964] 2003: 225-226)

Religijność kościelna nadal istnieje − nie zajmując już centralnej pozycji w społeczeństwie, wciąż stanowi jedną z możliwych do wyboru opcji (Luckmann [1967] 1996: 138).

Można zaryzykować twierdzenie, iż indywidualizacja religii w pierwszych koncepcjach sekularyzacji rozumiana jest w dwojaki sposób. Po pierwsze, oznacza ona wolność wyboru. Innymi słowy, nie ma jednej dominującej religii, jednego obowiązującego systemu znaczeń ostatecznych/świętego kosmosu/systemu wartości religijnych. Mamy wiele dostępnych, równorzędnych wariantów, z których jednostka może dobrowolnie wybierać. Indywidualizacja – i tutaj dochodzimy do drugiego znaczenia – oznacza też możliwość wybierania poszczególnych elementów z różnych opcji i tworzenie własnej, eklektycznej, wysoce zindywidualizowanej religii.

PODSUMOWANIE

Analiza warstwy deskryptywnej, której założeniem było pokazanie danych oraz praw socjologicznych, na bazie których budowane były pierwsze teorie sekularyzacji, pozwoliła na wyłonienie kilku wspólnych charakterystyk. Przykłady, na które powołują się autorzy, mają formę abstrakcyjnych pojęć opisowych, a zatem więcej w nich generalizacji empirycznych i odwołań do socjologicznych praw niż danych empirycznych. Do pewnego stopnia wyjątkiem od takiej reguły jest propozycja Wilsona, w której najczęściej pojawiają się odwołania do konkretnych danych, na bazie których autor buduje swoje twierdzenia i ilustruje stawiane hipotezy.

W kwestii ulokowania czasoprzestrzennego danych i obserwacji, do których odwołują się autorzy, przeprowadzona analiza pozwoliła na zaobserwowanie pewnych zbieżności pomiędzy teoriami (schemat 2).

Schemat 2. Ulokowanie czasoprzestrzenne danych empirycznych w teoriach sekularyzacji

PRZESZŁOŚĆ	**TERAŹNIEJSZOŚĆ**
Struktura społeczna	
Religia	
Indywiduum	

Pierwszą cechą wspólną jest uporządkowanie danych na dwóch krańcach pewnego kontinuum czasowego. Ogólnie można je określić jako przeszłość i teraźniejszość. Religia w obu tych momentach pełni odmienną rolę. Autorzy odwołują się do pewnego punktu w przeszłości – powołując się na dane czy zjawiska obserwowane w owym okresie, kontrastując je z teraźniejszością – i tu ponownie mamy do czynienia z przywołaniem danych, czy też odwołaniem do praw ilustrujących obecny stan rzeczy.

Mówiąc o przeszłości, badacze mają na myśli szeroko pojętą kategorię społeczeństwa przedindustrialnego, choć również pojawiają się tutaj odwołania do społeczeństw pierwotnych. Religia – pierwotna, archaiczna (Bellah [1964] 2003: 211-215), niespecyficzna forma religii (Luckmann [1967] 1996: 98) – zazwyczaj pełni w tych społeczeństwach rolę dominującą, choć często nie jest nawet wyodrębniona ze struktury społecznej. Naturalnie rozważania te nie są poparte konkretniejszymi danymi, opierają się raczej na

pewnych generalizacjach. W szeroko pojętej „teraźniejszości" mamy do czynienia z rozważaniami odnoszącymi się do społeczeństwa nowoczesnego, w którym zdecydowanie zmienia się miejsce i funkcja religii. W każdej z teorii jest mowa o zmniejszaniu się roli religii do tej pory dominujących w danym społeczeństwie, choć prognozy na temat jej dalszych losów różnią się pomiędzy sobą.

Drugim interesującym parametrem analizy warstwy deskryptywnej jest zakres rzeczywistości społecznej. W zasadzie u każdego z omawianych wyżej autorów można odnaleźć odwołanie do danych oraz praw odnoszących się do struktury społecznej, religii (rozumianej zarówno jako organizacja, jak również symbolizacja) oraz do jednostki. Autorzy próbują pokazać, jaką rolę odgrywała religia w każdym z wymienionych obszarów życia społecznego w przeszłości, a jaką odgrywa obecnie.

Kolejną ważną charakterystyką warstwy deskryptywnej omawianych teorii jest obszar geograficzny, z którego pochodzą dane. Autorzy uwzględniają zjawiska pojawiające się bądź w Europie Zachodniej – a konkretniej w krajach protestanckich – bądź też w USA. Innymi słowy, teorie sekularyzacji były budowane na podstawie danych i obserwacji pochodzących z chrześcijańskiego Zachodu. Nie pojawiają się nawet odwołania do chrześcijaństwa wschodniego, nie wspominając już o pozostałych tradycjach religijnych. W tym kontekście szczególnie interesujące jest, że niezależnie od radykalnie odmiennych danych pochodzących z obu tych regionów, autorzy traktują je jako egzemplifikacje tego samego procesu sekularyzacji. W kolejnym rozdziale, poświęconym analizie warstwy hipotetycznej, zagadnienie to zostanie szerzej rozwinięte.

Warto również wspomnieć, iż żadna z tych teorii nie była oparta na badaniach własnych autorów. Posiłkują się oni danymi, czy też prawami opracowanymi na podstawie badań realizowanych przez socjologów nurtu socjologii wyznaniowej. Jest to zagadnienie o tyle interesujące, iż – jak twierdzą krytycy nurtu socjologii religijnej – w ramach tej orientacji nie powstała żadna próba teoretycznego „ogarnięcia" uzyskanych wyników. Można więc przypuszczać, że pierwsze teorie socjologiczne były próbą teoretycznego usystematyzowania wyników badań realizowanych w latach pięćdziesiątych i wczesnych latach sześćdziesiątych XX wieku. Autorzy analizowanych teorii nie przedstawiają możliwości weryfikowania swoich tez, ani pomysłu, jak badać proces sekularyzacji.

ROZDZIAŁ 4

ANALIZA TEORII SEKULARYZACJI – WARSTWA HIPOTETYCZNA TEORII

Warstwa hipotetyczna, czy też poziom teoretyczny (eksplanacyjny), zawiera pojęcia teoretyczne zbudowane na bazie twierdzeń opisowych. W warstwie tej naukowcy próbują przedstawić zależności pomiędzy poszczególnymi pojęciami oraz tłumaczą prawidłowości zachodzenia danego procesu. W przypadku teorii sekularyzacji szczególnie interesująca wydaje się próba odpowiedzi na pytanie o sposób, w jaki ich autorzy przedstawiają – na poziomie pojęć teoretycznych – źródła, przebieg i konsekwencje procesu sekularyzacji. Punktem wyjścia będzie analiza znaczenia pojęć religii i sekularyzacji stosowanych w grupie wybranych teorii. Kolejnym etapem niniejszych rozważań stanie się zbadanie, jakie czynniki czy też zjawiska – zgodnie z założeniami poszczególnych teorii – są traktowane jako elementy składowe oraz inicjatory sekularyzacji, i jaki jest jej przewidywany rezultat. Czemu służyć mają takie zabiegi? Chodzi o próbę skonstruowania ogólniejszego modelu sekularyzacji.

DEFINIOWANIE RELIGII I SEKULARYZACJI

Sposób definiowania religii jest jednym ze strategicznych zagadnień dla socjologii religii. Wielu autorów podkreśla (por. Dobbelaere [1974] 2003: 141; Luckmann [1977] 2003: 94), iż przyjęcie konkretnych założeń dotyczących tego pojęcia ma daleko idące konsekwencje dla rozważań dotyczących nie tylko samej religii, ale również sposobu interpretacji proce-

sów i zjawisk społecznych. Słowa Dobbelaere'a trafnie komentują takie stanowisko:

> Po pierwsze, wybór definicji funkcjonalnej czy też substancjalnej jest związany z przyjęciem przez badacza określonego podejścia socjologicznego. Po drugie, wybór ten może wpłynąć na różnice w interpretacji konkretnych społeczno-historycznych form rozwojowych religii. ([1974] 2003: 141)

Jednocześnie, co z punktu widzenia niniejszych rozważań ma równie doniosłe znaczenie, akceptacja takiej a nie innej definicji religii pozostaje w bezpośrednim związku ze sposobem rozumienia i interpretowania sekularyzacji. Niezbędna jest więc analiza – w grupie wybranych teorii – mapy pojęciowej obydwu terminów i próba odpowiedzi na pytanie o możliwe zależności pomiędzy rodzajem przyjętej definicji religii a rozumieniem zjawiska sekularyzacji. Warto również dodać, iż przyjęcie konkretnych definicji jest do pewnego stopnia determinowane ogólniejszymi założeniami tradycji teoretycznych, do których przynależy dana teoria.

Analiza definicji religii stosowanych w teoriach sekularyzacji pozwala zauważyć, iż pojawiają się tam dwa typy definicji: funkcjonalna i substancjalna. Definicje funkcjonalne religii koncentrują się na funkcjach pełnionych przez religię, z kolei definicje substancjalne skupiają się na składowych religii (por. Robertson [1970] 2003: 157; Dobbelaere 1974: 140-1)[1]. Funkcjonalne definicje religii znajdujemy w propozycjach Parsonsa i Luckmanna, a definicje substancjalne w pracach Wilsona i Bergera. Bellah mówi o definicji funkcjonalno-substancjalnej − z jednej strony wskazuje na symboliczne formy i czynności (analizuje aspekt substancjalny), a z drugiej rozważa pełnione przez nie funkcje, czyli rozważa aspekt funkcjonalny[2].

---

[1] Rozróżnienie funkcjonalne *versus* substancjalne definicje religii nie wyczerpuje możliwych systemów klasyfikacji, choć bez wątpienia ten właśnie podział pozostaje jednym z najczęściej stosowanych. W literaturze można również odnaleźć inne systemy klasyfikowania: definicje nominalne (rozwijanie na podstawie teorii i wyjaśnień dokonywanych na jej podstawie) i realne (formułowane w odniesieniu do zjawisk empirycznych), inkluzywne (szerokie, obejmujące swoim zakresem wiele zjawisk) i ekskluzywne (ograniczające wybór) (por. Robertson [1970] 2003: 155-7).

[2] Wydaje się, iż z punktu widzenia współczesnych debat toczących się wokół definicji religii (por. Voyé 2004) dyskusje na temat substancjalnych oraz funkcjonalnych definicji można uznać za próbę włączenia religii pozachrześcijańskich do obszaru rozważań socjologii religii. Przyjęcie funkcjonalnej definicji religii (niezależnie od wielu problemów metodologicznych z tym związanych) umożliwiło bowiem spojrzenie na religię w kategoriach przekraczających religię instytucjonalną, a co za tym idzie, umożliwiało również rozszerzenie znaczenia pojęcia religijności (por. Piwowarski 1977: 15).

Z punktu widzenia założonych analiz szczególnie interesująca będzie próba zbadania zależności pomiędzy definiowaniem religii w danej teorii a sposobem rozumienia zjawiska sekularyzacji. W tabeli 2 zestawiono definicje religii stosowane w poszczególnych teoriach oraz odpowiadające im definicje czy też sposoby rozumienia zjawiska sekularyzacji.

Tabela 2. Definiowanie religii i sekularyzacji w grupie analizowanych teorii

Funkcjonalne definicje religii

Autor	Religia	Sekularyzacja
Thomas Luckmann	– transcendencja biologicznej natury przez organizmy ludzkie ([1967] 1996: 84)	– zmiana społecznego umiejscowienia religii kościelnej oraz/lub zmiana wewnętrznego uniwersum znaczeniowego danej religii (sekularyzacja wewnętrzna) ([1967] 1996: 71)
Talcott Parsons	– religia obywatelska – „wspólnota moralna", która na poziomie zinstytucjonalizowanych wartości i kulturowych legitymizacji posiada zunifikowaną religijną bazę (Parsons 1966: 134)[3] – wdrażanie jednostki do dominującego systemu wartości, wdrażanie jednostki – poprzez system wartości – do jej ról społecznych, oraz zaspokajanie potrzeby poczucia sensu życia jednostki (Parsons 1960: 302-3)[4]	– rozdział poszczególnych instytucji społecznych – czyli dyferencjacja (1960: 311) – zmiana umiejscowienia religii w strukturze społecznej (1966: 125)

[3] Zgodnie z propozycją Parsonsa w nowoczesnych, wysoce zdyferencjonowanych społeczeństwach religia obywatelska stanowi nową formę integracji. Konstytuuje ona również wspólny system normatywny, który reguluje działania jednostek (por. Lechner 1998).

[4] Parsons podkreśla, iż wyjaśnienie egzystencji, szczęścia i cierpienia, dobroci i zła jest jedną z centralnych kwestii dla religii (1960: 303).

Tabela 2. cd.

Substancjalno-funkcjonalne definicje religii

Autor	Religia	Sekularyzacja
Robert Bellah	– religia – „zbiór form i czynności symbolicznych, które wiążą człowieka z ostatecznymi warunkami jego istnienia" ([1964] 2003: 207) – religia – symboliczna forma, dzięki której człowiek radzi sobie ze sprzecznościami swojego życia ([1970] 1991: 227)[5] – religia obywatelska – „zbiór wierzeń, symboli i rytuałów odnoszących się do rzeczy świętych; zinstytucjonalizowana w zbiorowości" (Bellah [1967] 2001)	– zanik zbiorowych symbolizacji ostatecznych ([1964] 2003: 225)[6]

Substancjalne definicje religii

Bryan Wilson	– religia – specyficzny sposób myślenia, wykonywanie określonych praktyk, instytucja i organizacja tych wzorów myśli i działań ([1966] 1969: 11)	– proces, dzięki któremu religijne myślenie, praktyki i instytucje tracą społeczne znaczenie ([1966] 1969: 14)
Peter Berger	– „religia jest ludzkim przedsięwzięciem, które ustanawia święty kosmos. Mówiąc inaczej, religia jest kosmizacją w świętej formie" ([1967] 1997: 57)	– sektory społeczeństwa i kultury wyzwalają się spod dominacji instytucji i symboli religijnych (wymiar instytucjonalno-kulturowy) – coraz więcej jednostek patrzy na świat bez dobrodziejstwa interpretacji religijnej (wymiar indywidualny) ([1967] 1997: 150)

[5] Ze względu na elementy funkcjonalne oraz substancjalne obecne w definicji Bellaha, będzie uwzględniona zarówno w grupie „funkcjonalistów", jak również „substancjalistów".

[6] W przypadku tekstu *Religious Evolution* (Bellah [1964] 2003) rozumienie pojęcia sekularyzacji można zrekonstruować jedynie z kontekstu, w którym się pojawia. W późniejszych tekstach, zebranych w 1970 roku, sekularyzacja jest przez Bellaha definiowana również jako zmniejszanie się znaczenia religii, jako zewnętrznego systemu kontroli oraz jako zmniejszanie się tradycyjnych religijnych wierzeń ([1970] 1991: 227).

Interesujące wydaje się zestawienie typów definicji religii i odpowiadających im sposobów definiowania sekularyzacji oraz próba wychwycenia ewentualnych zależności pomiędzy nimi.

FUNKCJONALNE DEFINIOWANIE RELIGII A ROZUMIENIE SEKULARYZACJI

W przypadku definicji przynależnych do pierwszej grupy religia definiowana jest poprzez wskazanie na funkcje, które ma ona wypełniać. Zagadnienie to może być rozpatrywane w zależności od „podmiotu", względem którego funkcje owe są realizowane. W każdej z analizowanych teorii wyróżniane są funkcje, jakie religia spełnia wobec jednostki. Pojawia się tutaj kilka propozycji. Zdaniem Bellaha, kluczowym zadaniem religii jest wiązanie czy też komunikowanie człowieka z ostatecznymi warunkami jego istnienia ([1964] 2003: 207). Istotą takiej funkcji jest możliwość – poprzez zdolność do symbolizacji – „przekroczenia i zapanowania" nad warunkami egzystencji człowieka, co uniezależnia go w jakimś stopniu od środowiska (*ibid*.: 211). Luckmann z kolei zwraca uwagę na transcendowanie biologicznej natury człowieka jako kluczową funkcję religii ([1967] 1996: 105)[7]. Jednocześnie „wyobrażenia religijne służą do legitymizacji zachowania [jednostki – K.Z.] w pełnej gamie sytuacji społecznych" (*ibid*.: 97). Cała biografia jednostki, jej życie oraz relacje z innymi ludźmi, jej przeszłość i przyszłość jest integrowana przez religię (*ibid*.: 105). W teorii Parsonsa religia zorientowana jest na kwestie sensu w życiu jednostki, problemy wynikające z ograniczeń egzystencji człowieka i konieczności nadawania znaczenia jego losowi. Pojawia się tutaj również kwestia integrowania jednostki do istniejącego systemu wartości i legitymizowanie ról społecznych, które są jej przypisane (Parsons 1960: 302-303).

Wydaje się, iż pomimo różnic w sposobie konceptualizowania funkcji wypełnianych przez religię wobec jednostki, tym, co łączy każdą z analizowanych tutaj teorii jest podkreślanie, że jednym z kluczowych zadań religii wobec jednostki jest nadawanie sensu życiu. Akcentowana jest także funkcja, którą można określić mianem „socjalizacyjnej", a mianowicie znaczenie religii dla procesu integracji jednostki ze społeczeństwem.

[7] Jak komentuje Hubert Knoblauch, w teorii Luckmanna religijne jest to, co przekracza granice biologiczność jednostki. Jest to podstawowa, antropologiczna funkcja religii ([1991] 1996: 14).

W analizowanych definicjach podkreślane bywają również role religii wypełniane w odniesieniu do społeczeństwa. W poszczególnych teoriach znajdujemy odwołanie przede wszystkim do funkcji integracyjnej i legitymizującej istniejący porządek społeczny. Parsons w tym kontekście mówi o dostarczaniu wspólnych wartości i przekonań na temat społeczeństwa, które stanowią element niezbędny dla utrzymania jego spójności. Rolą religii jest wdrażanie jednostki do istniejącego systemu normatywnego, a przez to utrzymywanie spójności i jedności tego systemu:

> (...) główną funkcją religii w systemie społecznym jest regulacja równowagi pomiędzy motywacyjnym zaangażowaniem jednostki a wartościami tego społeczeństwa. (1960: 303)

Podobne funkcje, choć nie są wyróżniane w samej definicji religii, pojawiają się, przynajmniej na niektórych etapach ewolucji religijnej, w teorii Bellaha. W poszczególnych „fazach" rozwoju religia wypełniać ma zatem funkcje legitymizowania i wzmacniania istniejącego porządku społecznego, co szczególnie widoczne jest w religii pierwotnej, archaicznej i historycznej. Jednocześnie, już na etapie religii historycznej, religia dostarczała „ideologii oraz integrowała wiele buntów i ruchów reformatorskich w cywilizacjach historycznych", co stanowiło podważenie istniejącego systemu, ale umożliwiało zarazem religiom spełnianie aktywnej roli w procesie przemian społecznych (Bellah [1964] 2003: 219). Nowa sytuacja pojawia się na etapie religii nowożytnej, zmienia się bowiem wówczas mechanizm wypełniania dotychczasowych funkcji. Wartości religijne zostają zinstytucjonalizowane w strukturze społeczeństwa, co oznacza, iż istnieje „pośredni wpływ orientacji religijnych na społeczeństwo, wywierany przez różnorodne świeckie instytucje, w których znalazły wyraz wartości religijne" (Bellah [1964] 2003: 222).

Funkcje legitymizowania i wspierania przez religię istniejącego porządku społecznego są również podkreślane w teorii Luckmanna. Religia służy jako narzędzie dostarczające systemu wartości i wzorów zachowań akceptowanych w danym społeczeństwie, i jest to czynnik niezbędny dla utrzymania jego spójności. Funkcja ta jest modyfikowana w zależności od formy religii, z jaką mamy do czynienia[8]:

[8] Religia może przyjmować różne formy w zależności między innymi od stopnia komplikacji struktury społecznej. W społeczeństwach pierwotnych mamy do czynienia z niespecyficzną społeczną formą religii. W społeczeństwach o bardziej skomplikowanych strukturach występuje forma zinstytucjonalizowana, a w społeczeństwie nowoczesnym – nowa „niewidzialna" forma religii. Luckmann podkreśla jednak, iż nie forma, ale funkcje, jakie religia wypełnia, mają charakter uniwersalny (por. [1967] 1996: 85-104).

> Religia służy integracji porządku społecznego oraz legitymizacji *status quo*. Jednakże instytucjonalnie wyspecjalizowana religia może stać się dynamiczną siłą społeczną w określonych okolicznościach historycznych. (Luckmann [1967] 1996: 104)

Czyli, podobnie jak w teorii Bellaha, instytucjonalizacja religii może stanowić czynnik dynamizujący rozwój społeczny.

W przypadku analizowanych funkcjonalnych definicji religii autorzy zgodnie wskazują zarówno na funkcje społeczne, jak i na te wypełniane wobec indywiduum. W teorii Luckmanna główna funkcja religii objawia się na poziomie indywidualnym, w wymiarze antropologicznym. Podkreślana jest również rola, jaką religia odgrywa we „wdrażaniu" człowieka do życia społecznego. W propozycjach Bellaha i Parsonsa główne funkcje są realizowane zarówno w wymiarze społecznym, jak też w indywidualnym.

Być może testem na „ważność" danej funkcji religii jest pytanie o jej los w społeczeństwie nowoczesnym. Zgodnie z założeniami teorii Luckmanna, religia – jakąkolwiek formę przyjmie – nie jest w stanie dłużej legitymizować rzeczywistości społecznej jako całości:

> Tradycyjne uniwersa symboliczne stają się nieodpowiednie dla codziennych doświadczeń typowej jednostki i tracą swój charakter rzeczywistości (nadrzędnej). Podstawowe instytucje społeczne, z drugiej strony, stają się rzeczywistościami, których sens jest obcy dla jednostki. Transcendentny porządek społeczny przestaje być subiektywnie znaczący, zarówno jako wyobrażenia powszechnego znaczenia kosmicznego oraz w jego konkretnych instytucjonalnych manifestacjach. ([1967] 1996: 148)

Nadal jednak spełnia funkcję transcendowania biologicznej natury człowieka oraz nadawania ostatecznego znaczenia życiu jednostki, choć w społeczeństwach nowoczesnych zmienia się podmiot realizacji tych nowych funkcji. Nie są to już tradycyjne Kościoły, ale nowe społeczne formy religii. W teoriach Parsonsa i Bellaha akcentowane jest, iż funkcje wypełniane zarówno wobec jednostki, jak i wobec społeczeństwa są nadal realizowane, choć również zmienia się „typ" religii wypełniający te funkcje. W tym przypadku autorzy odwołują się do religii obywatelskiej jako nowej formy przejmującej funkcje dotychczas wypełniane przez dominujące w danym społeczeństwie religie.

Czy w sytuacji definiowania religii w kategoriach funkcji możliwe jest mówienie o sekularyzacji?[9] Jak pokazuje tabela 2, w grupie teorii, gdzie

[9] Wielu autorów zajmujących się problematyką sekularyzacji (por. m.in. Wilson 1982; Dobbelaere 1981) uważa, iż przyjęcie funkcjonalnej definicji z założenia uniemożliwia mówienie o sekularyzacji. W tym kontekście można jednak również zadać pytanie, o jak rozumianą sekularyzację chodzi? Ponadto, krytycy funkcjonalnych definicji religii wskazują na nie-

stosowane są tego typu definicje, pojawiają się również odwołania do sekularyzacji. Jakie znaczenie przypisywane jest temu pojęciu? Wydaje się, iż można tu wyróżnić dwa stanowiska. Z jednej strony, sekularyzacja jest rozumiana jako zmiana umiejscowienia religii w strukturze społecznej[10]. Sekularyzacja odbiera więc dominującym dotychczas religiom możliwości dostarczania uniwersów znaczeniowych dla całego życia jednostki. Jak pisze Luckmann:

> (...) rzeczywistość religijnego kosmosu zanikała proporcjonalnie do kurczącej się bazy społecznej, to znaczy wyspecjalizowanych instytucji religijnych. Normy, które początkowo były normami na całe życie, stały się normami częściowymi. Krótko mówiąc, degradację tradycyjnej religii kościelnej można widzieć jako konsekwencję kurczącej się odpowiedniości wartości zinstytucjonalizowanych, w religii kościelnej, dla integracji i legitymizacji życia codziennego w nowoczesnym społeczeństwie. (Luckmann [1967] 1996: 73-74)

Podobnie – zgodnie z teorią Parsonsa – sekularyzacja oznacza przedefiniowanie miejsca i funkcji tradycyjnej religii, poprzez proces wyłączenia społeczeństwa spod jej jurysdykcji. Parsons tak komentuje to zjawisko:

> „Sekularyzacja" w gruncie rzeczy przyjęła formę dyferencjacji, tak więc to królestwo nie jest już dłużej traktowane jako rządzone wyłącznie przez czynniki religijne, ale istnieje autonomiczna, świecka sfera 'dobrego społeczeństwa', która nie musi jedynie odzwierciedlać działań i obowiązków człowieka jako członka Kościoła. (1960: 311-312)

Jednocześnie autor podkreśla, iż sekularyzacja nie oznacza upadku religii, ale przedefiniowanie jej miejsca. W procesie dyferencjacji zmieniła się struktura społeczeństwa i umiejscowienie religii w tym systemie, niezmienne jednak pozostają jego wartości – wartości chrześcijańskie (Parsons 1960: 311)[11].

Co dzieje się z potrzebami, które do tej pory były zaspokajane przez tradycyjne religie, w sytuacji, gdy pozycja tych ostatnich w systemach kulturowym i społecznym zostaje znacznie ograniczona? Otóż okazuje się, że ograniczone miejsce tradycyjnych religii nie musi oznaczać osłabienia reli-

---

bezpieczeństwo nadmiernego inkluzywizmu, co w praktyce oznacza trudności w odróżnieniu religii od nie-religii, a tym samym niemożność jasnego sprecyzowania przedmiotu badań (por. Piwowarski 1977: 15).

[10] Chodzi tutaj o religie, które dotychczas zajmowały centralne miejsce w społeczeństwie, wypełniając wszystkie przypisane religii funkcje.

[11] Podobne stanowisko można znaleźć w jednym z późniejszych tekstów Bellaha. Sekularyzacja oznacza sytuację ograniczenia funkcji „nadzorowania" – pełnionej dotąd przez instytucje religijne – pozostałych instytucji społecznych oraz kontrolowania działań jednostek ([1970] 1991: 227).

gii, a nawet może tę pozycję wzmacniać (Parsons 1966: 125; Bellah [1967] 2001) Jak miałby wyglądać mechanizm takiego wzmocnienia? W teorii Parsonsa mowa jest o procesie „generalizacji wartości", a z kolei Bellah mówi o zjawisku instytucjonalizacji wartości chrześcijańskich. Obaj autorzy odwołują się również do pojęcia religii obywatelskiej, która stanowi rodzaj wyabstrahowanej formy judaizmu i chrześcijaństwa. Ta nowa „forma" przejmuje w znacznym zakresie zadania dotychczas wypełniane przez tradycyjne religie w stosunku do społeczeństwa oraz w stosunku do społecznego wymiaru życia jednostki.

Drugie rozumienie sekularyzacji odnosi się do zmian, które zachodzą w systemie wierzeń. W tym kontekście pojawia się termin sekularyzacja wewnętrzna, co oznacza proces zmiany wewnętrznego uniwersum znaczeniowego danej religii. Jeśli tradycyjne Kościoły próbują dopasować się do dominującej kultury nowoczesnego społeczeństwa, muszą przyjąć funkcję legitymizacji tej rzeczywistości. Ich dotychczasowe wewnętrzne uniwersum znaczeniowe nie jest w stanie wypełniać takiej legitymizującej roli, dlatego mamy do czynienia z procesem jego dostosowania do nowych warunków (Luckmann [1967] 1996: 71). Podobny konstrukt można odnaleźć w propozycji Bellaha, który odwołuje się do zmiany na poziomie symbolizacji religijnej. Na etapie religii współczesnej symbolizacje religijne będą musiały sprostać „wymaganiom" nowoczesności ([1964] 2003: 225).

Skłaniający się ku funkcjonalnej definicji religii autorzy podkreślają zatem, iż mamy do czynienia z radykalnym przekształceniem roli tradycyjnych religii, ale twierdzą, że ich dotychczasowe funkcje lub przynajmniej część z nich nie znika, lecz ewoluuje. W ujęciu funkcjonalistów (Bellaha i Parsonsa) funkcja spajania społeczeństwa i dostarczania wspólnych wartości, a także mechanizm dopasowywania jednostki do dominującego systemu wartości, zostają przejęte przez religię obywatelską. Natomiast zgodnie z twierdzeniami teorii Luckmanna funkcje dostarczania człowiekowi uniwersów znaczeniowych zostają przejęte przez nowe formy religii. W tym jednak przypadku – w odróżnieniu od poprzednich teorii – nowe formy religii nie są w stanie wypełniać dotychczasowej funkcji legitymizacyjnej wobec całego systemu społecznego.

Uogólniając można powiedzieć, iż w ujęciach funkcjonalnych sekularyzacja jest *de facto* rozumiana jako zmiana podmiotu realizującego konstytutywne – bądź dla jednostki, bądź też dla społeczeństwa – funkcje, które uprzednio wypełniane były przez tradycyjnie obecne w danym społeczeństwie religie. Ze względu na doniosłą wagę tych funkcji, wynikających z założeń dotyczących natury społeczeństwa (szczególnie w teoriach Par-

sonsa i Bellaha), natury człowieka (przede wszystkim w teorii Luckmanna i Bellaha) oraz natury religii (w każdej z analizowanych tutaj teorii można znaleźć założenie o jej niezbywalnym znaczeniu dla społeczeństwa i/lub człowieka), muszą pojawić się nowe jakości, które będą je dalej realizować: religia obywatelska, w ujęciu Parsonsa i Bellaha, oraz nowa społeczna forma religii według propozycji Luckmanna.

SUBSTANCJALNE DEFINIOWANIE RELIGII A ROZUMIENIE SEKULARYZACJI

Definicje substancjalne koncentrują się na elementach konstytutywnych dla religii. W grupie analizowanych propozycji teoretycznych taki typ definicji znaleźć można na przykład w teoriach Wilsona i Bergera[12]. Pewne elementy substancjalnego definiowania religii występują również w sposobie określania, czym jest religia, w teorii Bellaha. Ze względu na wskazanie odmiennych elementów definicje te znacznie się od siebie różnią.

Zgodnie z założeniami teorii Wilsona, religia jest to zarówno specyficzny sposób myślenia i działania, jak również instytucjonalizacja i organizacja wzorów tego myślenia i zachowania ([1966] 1969: 11). W jaki sposób rozpoznać ich specyfikę? Zdaniem Wilsona, pomocne może być kryterium konwencji. Podejście takie motywuje argument, iż religia jest zjawiskiem społecznym, w związku z czym zasadne jest analizowanie takich wierzeń, zachowań i instytucji, które zwyczajowo są opisywane jako religijne (*ibid*.: 14)[13]. Z kolei w teorii Bergera definicja religii odwołuje się do mniej konwencjonalnych, z punktu widzenia tradycji chrześcijańskiej,

[12] W koncepcji Bergera sprawa zakwalifikowania jego definicji religii jako definicji substancjalnej nie jest bezsporna. Sam autor deklaruje przyjęcie właśnie takiego typu definicji (por. Berger [1967] 1997: 225). W jego teorii można odnaleźć jednak wiele odwołań do funkcji religii. „W analizach Bergera zdecydowanie więcej miejsca zajmują rozważania dotyczące funkcji – pisze Irena Borowik – religia chroni przed chaosem, religia nadaje znaczenie ludzkiej rzeczywistości jako takiej i porządkuje biografie w sensowną całość, religia legitymizuje działania społeczne, w tym polityczne, zapewnia znaczącą integrację różnych dziedzin życia" (1997: 23). Takie ujęcie wskazuje raczej na funkcjonalne rozumienie religii, podobnie zresztą jak to ma miejsce w propozycji Wilsona. W jego rozważaniach również można odnaleźć wiele odwołań do funkcji religii, szczególnie w partiach odnoszących się bezpośrednio do zagadnienia sekularyzacji.

[13] Wilson konsekwentnie ogranicza się w swoich analizach do studium społeczeństw chrześcijańskich, a konkretniej do przypadków społeczeństwa angielskiego i amerykańskiego, gdzie – jego zdaniem – proces sekularyzacji pojawił się najszybciej ([1966] 1969: 14).

elementów. Religia to święty kosmos, czyli ustanowiony poprzez ludzkie działanie święty porządek, możliwy do utrzymania nawet w obliczu wszechobecnego chaosu (Berger [1967] 1997: 87-8). Kluczową kategorią jest świętość rozumiana jako coś odmiennego, „wystającego" z rutyny codziennego życia, jako coś nadzwyczajnego i potencjalnie niebezpiecznego (*ibid*.: 57). Przeciwieństwem świętości, zgodnie z twierdzeniami teorii Bergera, jest z jednej strony świeckość, rozumiana jako brak świętości, a z drugiej – chaos, rozumiany jako brak porządku ustanawianego przez święty kosmos (*ibid*.: 58). Bellah z kolei odwołuje się do zespołu praktyk i symboli, których „zadaniem" jest odnoszenie człowieka do jego ostatecznych warunków. Kluczowym punktem zainteresowań Bellaha jest proces zmiany i racjonalizacji elementów tej symbolizacji oraz wynikające z takiej transformacji zmiany w obszarze „działania religijnego, natury religijnej człowieka, organizacji religijnej oraz miejsca religii w społeczeństwie" ([1964] 2003: 209).

Przytoczone tutaj definicje odwołują się do kategorii, które – zdaniem tych autorów – są dla religii konstytutywne. W tym sensie rzeczywiście mamy do czynienia z definicjami substancjalnymi. Baczniejsze spojrzenie na rozważania autorów pokazuje, iż również w ich teoriach mamy do czynienia z odwoływaniem się do funkcji religii. Co więcej, podobnie jak w przypadku definicji funkcjonalnych, i tym razem można wskazać, że autorzy powołują się na funkcje pełnione przez religię wobec jednostki i wobec społeczeństwa[14]. Zgodnie z założeniami teorii Bergera, główną rolą religii wobec społeczeństwa jest jego legitymizacja, czyli podtrzymywanie społecznie zdefiniowanej rzeczywistości:

> Religia legitymizuje instytucje społeczne, nadając im ostatecznie ważny status ontologiczny, to znaczy sytuuje je w świętym i kosmicznym układzie odniesienia. (*ibid*.: 66)[15]

Podobne funkcje pełni religia w odniesieniu do pojedynczego człowieka:

> Święty kosmos, który transcenduje człowieka i jednocześnie go obejmuje w swoim porządkowaniu rzeczywistości, stanowi zatem ostateczną osłonę człowieka przed terrorem anomii. Być we „właściwym" związku ze świętym kosmosem, znaczy być chronionym

[14] Funkcje religii według Bellaha zostały omówione we wcześniejszej części tego rozdziału, w związku z czym zostaną tutaj pominięte.

[15] Należy tutaj podkreślić specyficzne rozumienie instytucji społecznych w propozycji Bergera. Instytucje te, jak również cały społeczny świat, są tworzone przez człowieka w procesie eksternalizacji, ale przybierają charakter obiektywnej rzeczywistości, realnej z racji zbiorowego uznania. Tak zobiektywizowane instytucje stają się elementem kontrolującym wobec życia jednostki ([1967] 1997: 38-9).

przed nocną marą gróźb chaosu. Wypaść z takiego „właściwego" związku, znaczy być pozostawionym na krawędzi otchłani braku znaczeń. (*ibid*.: 58-59)

Religia nadaje sens i znaczenie światu, w którym jednostka funkcjonuje. Jednocześnie – i tu można odnaleźć pewne podobieństwo do tego, o czym pisali zarówno Parsons jak i Luckmann – religia przygotowuje człowieka do funkcjonowania w określonym społeczeństwie, poprzez integrowanie jednostki do dominujących wartości i ról, a także poprzez nadawanie sensu jej rolom i działaniom.

W teorii Wilsona religii przypisane są funkcje wypełniane zarówno wobec społeczeństwa: dostarczanie wspólnego systemu wartości, legitymizacja i objaśnienie istniejącej rzeczywistości społecznej, jak i wobec jednostki, zwłaszcza jeśli chodzi o zaspokajanie potrzeb emocjonalnych człowieka (Wilson [1966] 1969: 58).

Funkcje religii w obu powyższych teoriach stanowią kluczowy element dla konceptualizowania zjawiska sekularyzacji. Jakie rozumienie pojęcia sekularyzacji oferują te teorie? Po pierwsze, chodzi o zjawisko utraty przez religię społecznego wpływu i brak możliwości legitymizowania porządku społecznego. Wilson mówi o procesie, w wyniku którego religijne myślenie, praktyki i instytucje tracą społeczne znaczenie i możliwość wpływu na pozostałe instytucje społeczne ([1966] 1969: 14). Podobną interpretację można znaleźć u Bergera – rozdzielenie sektorów społeczeństwa od wpływu i dominacji instytucji i symboli religijnych oznacza *de facto* niemożność konstruowania wspólnego świętego kosmosu, który byłby w stanie budować, utrzymywać i legitymizować wspólne uniwersum znaczeń: „Zdolność budowania świata zostaje ograniczona do konstruowania subświatów (*sub--worlds*) fragmentów uniwersum znaczeń" ([1967] 1997: 181).

Kolejne rozumienie sekularyzacji oznacza uwolnienie kultury od symboli i wpływów religii oraz wzrastające znaczenie nauki dla legitymizowania i wyjaśniania rzeczywistości (Berger [1967] 1997: 150). Podobną interpretację proponuje Wilson, dla którego rozwój nauki również oznacza przejęcie dotychczas realizowanej przez religię funkcji interpretacji rzeczywistości (Wilson [1966] 1969: 65). Podkreślany jest też subiektywny wymiar sekularyzacji, co oznacza, iż coraz więcej jednostek interpretuje rzeczywistość bez odwołań do świętego kosmosu, czyli bez potrzeby stosowania religijnych interpretacji (Berger [1967] 1997: 150; Wilson [1966] 1969: 67).

Warto w tym miejscu przytoczyć rozróżnienie, które pojawia się w teorii Wilsona, pomiędzy zjawiskiem sekularyzacji a procesem zmiany religij-

nej. Autor ten uważa, iż przemiany obserwowane w ramach pozachrześcijańskich tradycji religijnych – buddyzmie, islamie – należy określić mianem zmiany religijnej. Wówczas

> Jeden spójny system wierzeń religijnych jest stopniowo przenikany przez idee religijne bardziej lokalne i mniej systematyczne, gdzie jeden zbiór religijnych instytucji stopniowo dostosowuje lub porzuca swoje specyficzne wartości oraz cele i akceptuje inne. ([1966] 1969: 14-15)

Jest to proces zasadniczo odmienny od obserwowanego w ramach tradycji chrześcijańskiej procesu sekularyzacji, który – zdaniem Wilsona – oznacza utratę społecznego znaczenia przez religię (w różnych jej wymiarach).

Pomimo stosowania odmiennych typów definicji religii wydaje się, iż same rozważania na temat zjawiska sekularyzacji pozostają dość podobne w obu grupach teorii. Naturalnie przy określaniu pojęcia sekularyzacji autorzy odwołują się do różnych aspektów tego zjawiska, a poza tym stosują język specyficzny dla swojego systemu teoretycznego. Niemniej istota proponowanych przez nich definicji sekularyzacji, niezależnie od sposobu definiowania religii, sprowadza się do analizy funkcji, które stopniowo „odbierane" są religiom. Można przyjąć, iż główną różnicą w sposobie rozumienia zjawiska sekularyzacji, wynikającą z przyjętego typu definicji religii, jest zakres utraty dotychczasowych funkcji. Przy substancjalnym definiowaniu religii sekularyzacja jest rozumiana jako utrata większości funkcji wypełnianych przez dotychczas dominującą w danym społeczeństwie religię[16]. Przy stosowaniu funkcjonalnej definicji religii sekularyzacja jest rozumiana jako proces utraty dotychczasowych funkcji przez religie tradycyjne, ale role te – w mniejszym lub większym stopniu – podejmowane są przez nowy „rodzaj" religii.

Warto tutaj zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt. W części ujęć definicje nie zawężają rozumienia religii do kategorii chrześcijańskich (por. Bellah, Berger, Luckmann)[17]. Być może stanowiło to odpowiedź na krytykę ujęć utożsamiających religię z jej instytucjonalnymi, a konkretnie chrześcijańskimi formami, typowych zwłaszcza dla reprezentantów socjologii kościelnej[18].

---

[16] To może, ale nie musi, implikować również ich znikanie przynajmniej w wymiarze indywidualnym. Jako przykład może służyć istnienie niereligijnych jednostek, o czym wspominają Berger oraz Wilson.

[17] Parsons oraz Wilson w swoich rozważaniach *explicite* ograniczają się do chrześcijaństwa.

[18] Dyskusje te zostały zaprezentowane w rozdziale 2 niniejszej pracy.

Pomimo nominalnego „uwolnienia się" od chrześcijańskiej stronniczości, główna część rozważań dotyczących sekularyzacji nadal ogranicza się do dyskusji na temat zmian funkcjonalnych, dominujących w historii Kościołów chrześcijańskich. Punktem wspólnym dla analizowanych tutaj teorii sekularyzacji (niezależnie od przyjętej definicji religii) jest odniesienie do religii tradycyjnych – to one bowiem tracą swe dotychczasowe funkcje, co postrzegane jest jako zjawisko sekularyzacji.

ZJAWISKO SEKULARYZACJI – RÓŻNE PERSPEKTYWY

Kolejnym etapem analizy warstwy hipotetycznej w teoriach sekularyzacji będzie próba pokazania, w jaki sposób zjawisko sekularyzacji jest konceptualizowane. Analiza opisowej warstwy teorii sekularyzacji umożliwiła wyodrębnienie i eksplorację znaczenia głównych pojęć teoretycznych, które stanowią podstawową „siatkę" poszczególnych teorii. Wątkiem przewodnim poniższych rozważań będzie próba zrekonstruowania, w jaki sposób – na poziomie pojęć – przedstawione są uwarunkowania i konsekwencje zjawiska sekularyzacji. Próba zaprezentowania zależności pomiędzy poszczególnymi pojęciami teoretycznymi jest o tyle trudna, iż w większości przykładów pewne czynniki są widziane zarówno jako przyczyna, jak też jako konsekwencja sekularyzacji. Innymi słowy, działa tutaj mechanizm sprzężenia zwrotnego.

ELEMENTY SKŁADOWE SEKULARYZACJI

Badając poziom twierdzeń teoretycznych można wyodrębnić zjawiska, które zgodnie z założeniami poszczególnych teorii stanowią rodzaj „inicjatora" procesu sekularyzacji. Można je zgrupować w dwie kategorie. Pierwsza grupa to czynniki wewnątrzreligijne – takie, które są wynikiem przemian wewnątrz danej religii, a które, zgodnie z twierdzeniami teorii, są jednocześnie odpowiedzialne za zaistnienie lub wzmocnienie procesu sekularyzacji. Druga grupa czynników to takie, które wiążą się ze zmianami zachodzącymi w danym społeczeństwie, a które można zakwalifikować do wspólnej kategorii nazwanej modernizacją. Takie rozdzielenie może wyglą-

dać sztucznie, szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę, iż w każdej z analizowanych tutaj teorii mamy *implicite* lub *explicite* wyrażoną akceptację tezy Webera o religijnych korzeniach nowoczesnych społeczeństw (Bellah [1964] 2003: 209; Berger [1967] 1997: 175; Luckmann [1967] 1996: 137; Parsons 1960: 311; Wilson [1966] 1969: 43-4). Zabieg takiego rozdzielenia jest jednak niezbędny z punktu widzenia klarowności niniejszych analiz.

Religijne uwarunkowania sekularyzacji

W każdej z analizowanych propozycji teoretycznych można odnaleźć twierdzenie, iż jednym z czynników inicjujących proces sekularyzacji w społeczeństwach zachodnich była specyfika chrześcijaństwa. W jaki sposób chrześcijaństwo miałoby przyczynić się do zaistnienia sekularyzacji? Autorzy zwracają uwagę na kilka mechanizmów.

Pluralizm religijny a sekularyzacja

Jak pokazała analiza opisowej warstwy teorii, pojęcie pluralizmu pojawia się w każdej z wybranych propozycji teoretycznych. Niezależnie od aspektu, na którym koncentrują się autorzy, punktem wspólnym jest przekonanie o kluczowym znaczeniu pluralizmu religijnego dla zaistnienia zjawiska sekularyzacji, a również dla zrozumienia jego przebiegu[19]. Priorytetowym zagadnieniem pozostaje więc pytanie o mechanizm zależności pomiędzy pluralizmem a sekularyzacją. W jaki sposób w poszczególnych propozycjach – na poziomie warstwy hipotetycznej – przedstawiana jest ta zależność? Czy możliwe jest opracowanie jakiegoś ogólnego wzoru zależności?

Wszystkie teorie akcentują kluczową rolę, jaką w procesie pojawienia się pluralizmu religijnego odegrała reformacja. Był to czas rozbicia dotychczasowej jedności świata chrześcijańskiego (Berger [1967] 1997: 184; Parsons 1966: 296)[20]. Bezpośrednią konsekwencją reformacji było pojawienie

[19] Berger nie jest jednak precyzyjny w swoim rozumieniu zależności pomiędzy pluralizmem a sekularyzacją i dopuszcza możliwość interpretowania jej w odwrotny sposób. Sekularyzacja, jak pisze, „przyczynia się do demopolizacji tradycji religijnych, a zatem, *ipso facto* prowadzi do sytuacji pluralistycznej" (Berger [1967] 1997: 182). Takie dwuznaczne stanowisko nie jest jednak wynikiem – jak podkreśla autor – „niechlujności myślenia", ale wiąże się z „wewnętrzną dialektycznością badanych zjawisk" (*ibid*.: 203).

[20] Można polemizować z tezą o jednorodności świata chrześcijańskiego przed reformacją, przede wszystkim ze względu na podział na chrześcijaństwo wschodnie i zachodnie, nie wspo-

się nowych aktorów na europejskiej scenie religijnej. Kolejną – zrównanie statusu poszczególnych Kościołów i wprowadzenie wolności religijnej. W jaki sposób pluralizm miałby prowadzić do sekularyzacji? Zależność ta rozpatrywana jest w dwóch wymiarach: społecznym i indywidualnym. W wymiarze społecznym pluralizm ogranicza zakres wpływu dominującej dotąd religii (chodzi tu zarówno o wpływ religijnych wierzeń, wartości, jak również instytucji religijnych) na życie społeczne. Ze względu na współistnienie w danej zbiorowości różnych grup religijnych, wartości żadnej z nich nie mogą być dłużej utożsamiane z wartościami całej społeczności, a tym samym żadna z religii nie może spełniać funkcji integrowania społeczeństwa (por. Parsons 1966: 134; Bellah [1964] 2003: 226). W sytuacji istnienia wielu religijnych organizacji funkcjonujących w jednym społeczeństwie, imperatywy moralne i wartości społeczne muszą być konstruowane na wysokim poziomie ogólności, tak aby akomodować swoim zakresem wartości poszczególnych religii. Taką właśnie rolę spełnia na przykład religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych (Parsons 1966: 138).

Skoro dominująca dotychczas w danym społeczeństwie religia traci kontrolę nad życiem społecznym oraz przestaje pełnić funkcję wdrażania jednostek do dominującego systemu wartości (Wilson [1966] 1969: 5; Parsons 1966: 138), żadna z religii nie jest w stanie dostarczać jednego uniwersalnego modelu świętego kosmosu (Berger [1967] 1997: 202). Można zatem mówić o załamaniu się wszechogarniającego systemu znaczeń (Bellah [1964] 2003: 226). Utrata możliwości legitymizowania istniejącego porządku społecznego oznacza również utratę dotychczasowych wpływów w społeczeństwie (Parsons 1966: 138). Innymi słowy, poprzez podważenie funkcji pełnionych wcześniej przez dominującą religię wobec społeczeństwa, pluralizacja prowadzi do sekularyzacji rozumianej jako ograniczenie roli tradycyjnych religii w społeczeństwie.

Pluralizm religijny ma też znaczący wpływ na sekularyzację na poziomie indywidualnym. W jaki sposób zależność ta jest konceptualizowana? Najwyraźniej stanowisko to zostało wyartykułowane w propozycji Bergera – pluralizm na poziomie świadomości jednostki oznacza kryzys wiarygodności, a następnie upadek tradycyjnych (dominujących dotąd) religijnych definicji rzeczywistości ([1967] 1997: 173). Prowadzi to – na kolejnym etapie – do sekularyzacji, czyli sytuacji, kiedy ludzie „patrzą na świat i na swoje własne życie bez dobrodziejstwa interpretacji religijnej" (*ibid*.: 150).

---

minając o różnorodnych ruchach i nowych propozycjach, które pojawiały się w obrębie obu, oraz o wpływach lokalnej tradycji przedchrześcijańskiej (por. m.in. Flis 2001).

W sytuacji pluralistycznej jednostki mogą wybierać różne religie, ale mogą też nie wybierać żadnej (Wilson [1966] 1969: 24). Odmiennie zależność ta jest przedstawiana w teorii Luckmanna oraz Bellaha[21]. Wielość dostępnych tematów religijnych jest cechą charakterystyczną nowoczesnego społeczeństwa. Jednostka konstruuje swój system znaczeń ostatecznych (Luckmann [1967] 1996: 142) oraz sama jest odpowiedzialna za wybór własnego systemu symboli (Bellah 1964: 225). Innymi słowy, pluralizm religijny – w tych interpretacjach – nie jest punktem wyjścia dla pojawiania się niereligijnych osób, a raczej dla indywidualnego konstruowania własnej religii.

Interpretacje znaczenia pluralizmu religijnego dla zjawiska sekularyzacji, zaproponowane w analizowanych teoriach, mają wiele punktów wspólnych: są zgodne co do tego, że konsekwencją pluralizmu religijnego jest utrata kontroli i wpływu danej – dominującej do tej pory – religii na życie społeczne, a w jakimś stopniu również na życie jednostki. Podstawowa różnica polega na odmiennej ocenie tego zjawiska. Dla Bergera, Wilsona oraz dla Luckmanna oznacza to osłabienie wpływu tradycyjnych religii, dla Parsonsa (podobna interpretacja pojawia się również w propozycji Bellaha) sekularyzacja stwarza szansę na wzmocnienie dominującej pozycji religii poprzez ugruntowanie jej wartości w świeckiej strukturze społecznej.

Odczarowanie świata a sekularyzacja

Kolejnym wewnątrzreligijnym czynnikiem sprawczym sekularyzacji jest – zgodnie z hipotezami formowanymi przez analizowane w tej części teorie – racjonalizacja treści religijnych, zapoczątkowana przez reformację. Doszło do niej głównie za sprawą wyeliminowania przez protestantyzm elementów magicznych:

> Z pewnym uproszczeniem można powiedzieć, że protestantyzm pozbawił się w stopniu, w jakim było to możliwe, trzech najbardziej starodawnych i najpotężniejszych przymiotów towarzyszących świętości – tajemnicy, misterium i magii. Proces ten trafnie ujęto w wyrażeniu „odczarowanie świata". (Berger [1967] 1997: 156)

> [W stadium religii nowożytnej[22] – K.Z.] duża część kosmologicznego spadku po średniowiecznym chrześcijaństwie została odrzucona jako zabobon. (Bellah [1964] 2002: 220)

[21] W obu tych propozycjach rozumienie religii przyjęte przez autorów – zakładające jej niezbędność i centralność dla człowieka – uniemożliwia mówienie o zanikaniu religii czy też istnieniu niereligijnych osób.

[22] Bellah tak określał stadium religii, które pojawiło się jako rezultat reformacji protestanckiej.

Wyłaniające się z protestantyzmu odłamy – kalwinizm, metodyzm oraz późniejsze, wyodrębniające się z nich sekty – interpretowały idee chrześcijańskie w coraz bardziej racjonalny i zorganizowany sposób, co prowadziło do dalszego eliminowania z treści religijnych elementów magicznych i emocjonalnych (Wilson [1966] 1969: 43-44).

Dlaczego tak kluczowe znaczenie dla sekularyzacji miało racjonalizujące działanie protestantyzmu i eliminacja z systemu wierzeń religijnych treści magicznych? Autorzy różnią się w swych interpretacjach, co w znacznym stopniu wynika z odmiennego rozumienia samego zjawiska sekularyzacji. Można wyróżnić przynajmniej dwa stanowiska. Po pierwsze, racjonalizacja treści religijnych prowadzi do zmian w sposobie interpretowania rzeczywistości przez jednostkę oraz stanowi impuls dla rozwoju nauki. Na czym polegał ten proces? Eliminując niemal wszystkie kanały komunikacji człowieka z transcendentnym Bogiem, protestantyzm pozostawił tylko jeden kanał – Słowo Boże[23]. To umożliwiło stopniowe „odczarowywanie świata", ponieważ:

> Rzeczywistość ta [w której nie ma Boga – K.Z.] stała się więc podatna na systematyczną racjonalną penetrację, zarówno w myśli, jak i w działaniu, którą wiążemy ze współczesną nauką i technologią. Niebo pozbawione aniołów staje się otwarte na interwencję astronoma, i w końcu astronauty. (Berger [1967] 1997: 157)

Pojawieniu się protestantyzmu i towarzyszącej mu idei „ascezy wewnątrzświatowej" towarzyszył rozwój „pragmatycznej, racjonalnej, kontrolowanej i antyemocjonalnej etyki", co stanowiło bezpośredni impuls dla stopniowego „odczarowywania świata", eksplorowania i poszukiwania odpowiedzi na temat otaczającej rzeczywistości (Wilson [1966] 1969: 44). Naukowy światopogląd stawał się – z poznawczego punktu widzenia – bardziej wiarygodny i wartościowy niż światopogląd religijny, ponieważ radził sobie lepiej z interpretowaniem rzeczywistości (*ibid*.: 67)[24]. Stopniowa dominacja wyjaśnień naukowych nad interpretacjami religijnymi nie pozostaje bez wpływu na świadomość jednostki, która w „kalkulowany" i racjonal-

[23] Specyficzne dla Bergera – ten element jego teorii stanowi również nawiązanie do Webera – jest lokowanie źródeł tego zjawiska jeszcze w religii starożytnego Izraela (por. [1967] 1997, rozdz. 5).

[24] Warto w tym miejscu doprecyzować rozumienie relacji pomiędzy religią i nauką proponowane w teorii Wilsona. Autor ten nie twierdzi, iż istnieje konflikt pomiędzy tymi dwoma sposobami poznania, nie interpretuje też nauki w kategoriach funkcjonalnego substytutu dla religii. W jego opinii religia i nauka stanowią w stosunku do świata alternatywne orientacje, które mogą być stosowane przez daną jednostkę zamiennie (Wilson [1966] 1969: 68).

ny sposób traktuje i tłumaczy sobie rzeczywistość. Taki właśnie mechanizm może prowadzić do sekularyzacji subiektywnej, czyli sytuacji, w której jednostka rezygnuje z religii i elementów nadprzyrodzonych dla interpretacji otaczającej ją rzeczywistości, posługując się w tym kontekście nauką.

Dalszą konsekwencją przemian na poziomie świadomości – w tym przejawia się drugie rozumienie zależności pomiędzy racjonalizacją treści religijnych a sekularyzacją, proponowane w analizowanych teoriach – jest przemiana wyobrażenia na temat organizacji społeczeństwa, a w rezultacie zmiana faktycznego sposobu jego funkcjonowania. Postawa naukowa staje się konstytutywną zasadą orientacji życiowej, co z kolei stopniowo przekształca wyobrażenia na temat organizacji społeczeństwa oraz prowadzi do postulowania zmiany sposobu jego organizacji (Wilson [1966] 1969: 58). W takim kontekście działania Kościołów tracą relewantność. Ich dotychczasowa funkcja emocjonalnego wsparcia stanowi ostry i stopniowo coraz bardziej niekorzystny kontrast w stosunku do nowego sposobu organizacji społeczeństwa i do nowej sytuacji człowieka (*ibid*.: 68).

Racjonalizacja treści religijnych, jak można interpretować stanowiska prezentowane w poszczególnych teoriach, oznacza zatem możliwość rozwinięcia niereligijnych interpretacji rzeczywistości oraz rozwój nauki, co zwrotnie powoduje, iż religijne interpretacje tracą swoją użyteczność. To prowadzi do sekularyzacji na poziomie indywidualnym. Z kolei niereligijne interpretacje rzeczywistości i dominacja nauki modyfikują – w kierunku wzrastającej systematyczności – organizację życia społecznego i instytucjonalnego. Rezultatem takiego rozwoju jest utrata społecznego autorytetu religii, co *de facto* oznacza sekularyzację.

Kierunek rozważań wskazujący na związek pomiędzy racjonalizacją treści religijnych a rozwojem nauki i „racjonalności" człowieka nie pojawia się w teoriach Parsonsa, Bellaha i Luckmanna. W teoriach tych można odnaleźć motyw wzrastającej racjonalizacji człowieka i organizacji instytucji społecznych, jednak korzenie takich przemian są umiejscawiane raczej w procesach związanych z modernizacją, a nie są wiązane bezpośrednio z samą religią. Tu mamy do czynienia z pewnym paradoksem. Bliższa analiza poszczególnych teorii jednoznacznie pokazuje, iż autorzy – przyjmując *implicite* lub *explicite* tezy Webera – akceptują założenie o religijnym rodowodzie modernizacji. Innymi słowy, nawet jeśli (jak w przypadku tych teorii) wzrost racjonalności pojmowany jest jako efekt modernizacji, to można wnioskować, iż i tak za pierwotny czynnik uważane były przemiany zainicjowane przez reformację. Czyli doceniany jest w nich czynnik religijny.

Instytucjonalna forma chrześcijaństwa a sekularyzacja

Za inny czynnik wewnątrzreligijny, który zgodnie z przewidywaniami teorii odpowiedzialny jest za pojawienie się zjawiska sekularyzacji, uważana jest specyficzna dla chrześcijaństwa forma organizacji religijnej. Instytucjonalna specjalizacja religii wiązała się przede wszystkim z wyodrębnieniem instytucji, w której skoncentrowane były symbole i działania religijne. Wynikiem takiego rozróżnienia było podzielenie świata na dwie, odrębne, hierarchicznie uporządkowane sfery, świętą – reprezentowaną przez tę instytucję, oraz świecką – obejmującą cały pozostały obszar (por. Parsons 1960: 304; Bellah [1964] 2003: 216; Berger [1967] 1997: 170; Luckmann [1967] 1996: 121; Wilson [1966] 1969: 250). W jaki sposób przedstawiane są zależności pomiędzy instytucjonalizacją religii a procesami sekularyzacji? Podkreślane jest znaczenie powstania świeckiej sfery, czyli obszaru niepodlegającego kontroli religijnej. Oznacza to, iż wartości religijne zostają ograniczone do specyficznego obszaru działań związanych ze sprawowaniem kultu, poza którym kluczową rolę odgrywają normy świeckie (Luckmann [1967] 1996: 121). Taka organizacja społeczeństwa zawiera element sekularyzujący, który ujawnił się już w warunkach rozpadu organizacji średniowiecznego świata:

> Sekularyzującą siłę tej koncepcji można było „powstrzymywać" tak długo, jak długo chrześcijaństwo ze swoją wrażliwą równowagą świętości i świeckości istniało jako rzeczywistość społeczna. Jednak wraz z rozpadem tej rzeczywistości „świat" mógł sekularyzować się tym gwałtowniej, gdyż – mówiąc dokładnie – był już zdefiniowany jako realność poza jurysdykcją świętości. (Berger [1967] 1997: 170)[25]

W konsekwencji świecka realność mogła łatwo stać się obszarem dominacji naukowego poznania i „uwolnić się" od supremacji instytucji religijnej.

Instytucjonalizacja religii – zdaniem przywoływanych tutaj autorów – zainicjowała również zmiany społeczne, których dalszym rezultatem była utrata monopolu na definiowanie otaczającego świata (Luckmann [1967] 1996: 130). Był to zarówno proces różnicowania w wymiarze pionowym

[25] Jak wcześniej zasygnalizowano, dla Bergera elementy sekularyzacyjne zostały w pełni uwolnione wraz z zaistnieniem protestantyzmu. Autor podkreśla, iż elementy sekularyzacyjne były obecne już w Starym Testamencie, zostały one jednak zahamowane wraz z nastaniem chrześcijaństwa, które na nowo „zaczarowało świat". Instytucjonalna organizacja Kościoła chrześcijańskiego stanowiła – obok motywu historyzacji – jedyne „zachowane" elementy sekularyzujące (Berger [1967] 1997: 169).

(wyodrębniania się instytucji społecznych) (Bellah [1964] 2003: 216; Parsons 1960: 304), jak również w wymiarze poziomym (kształtowanie się różnych warstw i grup społecznych, między innymi pojawienie się elity religijnej, rezerwującej sobie prawo do kontaktu z transcendencją) (Bellah [1964] 2003: 216). Dalszym rezultatem procesu instytucjonalizacji religii, zgodnie z założeniami teorii, była zatem zmiana społecznego umiejscowienia tradycyjnej religii, która nie mogła dłużej dostarczać systemu wartości obowiązującego dla całej rzeczywistości społecznej.

W rozważaniach teoretycznych na temat zależności pomiędzy instytucjonalizacją a sekularyzacją, wyodrębniany bywa jeszcze jeden mechanizm. Mianowicie podważenie integrującej całe społeczeństwo roli świętego kosmosu można wiązać z nierówną dystrybucją wyobrażeń religijnych, będących konsekwencją instytucjonalizacji religii (Luckmann [1967] 1996: 101). Mechanizmem zapobiegającym takiemu zróżnicowaniu jest stworzenie oficjalnego modelu danej religii, do którego socjalizowani powinni być wszyscy członkowie danego społeczeństwa. Pomyślna socjalizacja zakładała daleko idącą zbieżność pomiędzy oficjalnym modelem religii a subiektywnym systemem znaczeń socjalizowanej jednostki:

> (...) internalizowany, „oficjalny" model zatrzymuje swoje ogólne i nadrzędne znaczenie w życiu jednostki, tzn. jest w stanie integrować i legitymizować schematy interpretacyjne i normy zachowania, które rządzą rutyną i kryzysami jego egzystencji. (*ibid.*: 110)[26]

Jednak w miarę różnicowania się społeczeństwa takie „pomyślne" socjalizowanie do „oficjalnego" modelu staje się niemożliwe. Pojawiająca się niespójność jest punktem wyjścia dla podważania nadrzędnej roli dotychczasowej religii wobec subiektywnych systemów odniesień, oraz przekształcanie religii w coraz bardziej subiektywną rzeczywistość (Luckmann [1967] 1996: 120-3). Pojawienie się instytucjonalnej formy religii jest więc traktowane jako jeden z inicjatorów procesu sekularyzacji w wymiarze indywidualnym, kiedy dominujące dotąd religie tracą możliwość legitymizowania całości życia człowieka.

W każdej z powyższych teorii czynniki ściśle związane ze specyfiką rozwoju chrześcijaństwa są traktowane jako jedne z zasadniczych inicjato-

[26] Osiągnięcie stanu takiej „spójności" pomiędzy oficjalnym modelem a indywidualnym systemem znaczeń ostatecznych jest praktycznie niemożliwe do zrealizowania. Czynnikiem odpowiedzialnym za potencjalną rozbieżność pomiędzy obydwoma jakościami może być brak relewantności między oficjalnym modelem a otaczającym go światem społecznym (*ibid*.: 119). Wynika to w znacznej mierze z różnych dynamik funkcjonowania świętego uniwersum i „świata".

rów zjawiska sekularyzacji, co potwierdza kulturowe „uwikłanie" tych teorii. Można to też traktować jako świadomy zabieg, mający na celu zbadanie jednego konkretnego – najlepiej znanego autorom – przykładu i próbę zbudowania teorii, która następnie, uwzględniając specyfikę innych tradycji religijnych, stanowiłaby narzędzie analizy przemian zachodzących w innych kręgach kulturowych.

Procesy modernizacji a sekularyzacja

Jak wynika z analizowanych tutaj teorii, druga kategoria czynników inicjujących zjawisko sekularyzacji może zostać ogólnie określona mianem modernizacji. Poszczególni autorzy koncentrują się na różnych aspektach procesów modernizacyjnych odnoszących się do wymiaru indywidualnego oraz społecznego i próbują wykazać, w jaki sposób przemiany te prowadzą do zjawiska sekularyzacji. Specyficzna dla procesu modernizacji jest stopniowo wzrastająca komplikacja społeczeństwa. Dwa wymiary tego zjawiska pełnią rolę kluczową: różnicowanie ról społecznych i zmiany w sieci instytucji społecznych (zarówno zmiany relacji pomiędzy instytucjami, jak również wewnątrz nich). Drugą kwestią jest wzrastająca organizacja i racjonalizacja (często przejawiająca się w formie biurokratyzacji) wewnątrz tych organizacji. Przemianom w płaszczyźnie organizacji społeczeństwa towarzyszy wyodrębnianie się różnorodnych ról społecznych i przemiany świadomości jednostki[27].

Dyferencjacja instytucji i segmentacja wartości

W analizowanej grupie teorii, zmiany ról i instytucji społecznych są przedstawiane jako czynniki bezpośrednie, czy też determinanty procesu sekularyzacji. Przede wszystkim mowa jest o procesie różnicowania się poszczególnych instytucji społecznych, w wyniku którego – jak przedstawiono we wcześniejszym rozdziale – uzyskują one niezależność i autonomię. Najbardziej ewidentnym aspektem tej zmiany jest oddzielenie instytucji religijnych od pozostałych instytucji społecznych. Zjawisko to ma kluczowe znaczenie dla sekularyzacji. W analizowanych teoriach można odnaleźć dwa modele przedstawiania konsekwencji zjawiska dyferencjacji dla religii. Pierwszy sposób konceptualizacji tej zależności podkreśla, iż w wyniku

[27] Zależność pomiędzy zmianami w strukturze społecznej a rolą religii w społeczeństwie nie jest nowym motywem – wątek ten był obecny już w rozważaniach Webera i Durkheima.

rozdzielenia instytucjonalnego religia traci swój dotychczasowy wpływ społeczny. Może to oznaczać utratę funkcji legitymizowania całego społeczeństwa, „święty kosmos" przestaje być elementem nadającym sens i znaczenie organizacji społeczeństwa oraz instytucjom społecznym (Berger [1967] 1997: 171; Luckmann [1967] 1996: 74). Drugi możliwy scenariusz zakłada utratę kontroli i wpływu, jaki religia miała dotąd na pozostałe instytucje społeczne:

> W wyniku procesu różnicowania się społeczeństwa religia utraciła swoją dominującą pozycję, a jej funkcje przejęły inne instytucje. (Wilson [1966] 1969: 257)

Wreszcie może to oznaczać utratę w kategoriach wartości: każda z wyodrębnionych instytucji posługuje się specyficznym zbiorem zasad, co oznacza, iż wartości religijne przestają stanowić obowiązujący w całym społeczeństwie spójny system (Luckmann [1967] 1996: 73). Innymi słowy, dyferencjacja struktury społecznej prowadzi do sekularyzacji, rozumianej – zgodnie z przyjętymi w teoriach Wilsona, Bergera i Luckmanna definicjami – jako utrata czy też ograniczenie dotychczasowego społecznego wpływu religii.

Drugi model przedstawiania relacji pomiędzy dyferencjacją a religią także zakłada oddzielenie religii od pozostałych instytucji społecznych, ale nie oznacza to dla niej utraty dotychczasowego wpływu, a jedynie ograniczenie oraz zmianę jego charakteru. Możliwa jest nawet sytuacja wzmocnienia pozycji religii. Analizowane w niniejszej pracy teorie wskazują trzy potencjalne mechanizmy tego wzmocnienia. Ograniczenie wpływu religii na pozostałe instytucje społeczne pozwala na większą specjalizację w ramach specyficznej dla niej domeny i skoncentrowanie się na jej szczególnych funkcjach, co *de facto* oznacza wzmocnienie religii (Parsons 1960: 304). Z kolei instytucjonalizowanie wartości danej religii w ogólnym systemie wartości danego społeczeństwa sprawia, że zachodzący wówczas proces dyferencjacji nie narusza tego poziomu (*ibid*.: 319). W tym kontekście pojawia się przykład społeczeństwa demokratycznego, w którym:

> (...) dążenie do zmiany społecznej ukierunkowanej na szerszą realizację wartości religijnych zostało faktycznie zinstytucjonalizowane jako część struktury samego społeczeństwa. (Bellah [1964] 2003: 222)

Wartości zinstytucjonalizowane w strukturze społecznej zwrotnie wpływają na pozostałe instytucje i na działania człowieka (Parsons 1960: 311). Tradycyjne religie tracą wprawdzie wówczas część pełnionych dotychczas funkcji, pojawia się jednak nowa forma religii, która przejmuje ich część

odpowiedzialną za integrowanie społeczeństwa i nadawanie mu wspólnych wartości (Parsons 1966: 135; Bellah [1967] 2001).

Czy w sytuacji, gdy rezultatem dyferencjacji jest jedynie zmiana podmiotu realizującego dane funkcje, można w ogóle mówić o sekularyzacji? Badacze zjawiska twierdzą, że tak, ale o sekularyzacji specyficznie rozumianej – jako zjawisko dyferencjacji (Parsons) oraz ograniczenie dotychczasowego wpływu i funkcji tradycyjnych Kościołów i religii (Bellah).

Dyferencjacja posiada również wymiar jednostkowy. Wyodrębnianiu się poszczególnych instytucji społecznych towarzyszy powstawanie nowych, zróżnicowanych ról społecznych, które stanowią odpowiedź na nową sytuację społeczną. Taki proces pociąga za sobą zmiany w sferze wartości, w kierunku zwiększania funkcjonalności danej roli w ramach instytucji, w której jest ona realizowana. Z punktu widzenia sekularyzacji kluczowe znaczenie miało zjawisko segmentacji wartości, które podważyło znaczenie wartości religijnych dla indywiduum. W społeczeństwach przednowoczesnych religia „rządziła zainteresowaniami ludzi i nadawała ich działaniom święty sens" (Wilson [1966] 1969: 78). Co więcej, wartości instytucjonalizowane przez religię kościelną:

> (...) nie były normami instytucjonalnymi, ale normami nadającymi znaczenie życiu indywidualnemu w jego totalności. Jako takie były one nadrzędne w stosunku do norm wszystkich instytucji determinujących zachowanie się jednostek w różnych sferach życia codziennego i obejmowały ich biografie. (Luckmann [1967] 1996: 73)

W konsekwencji segmentacji normy religijne, które obejmowały całe życie, stały się normami częściowymi[28]. Wartości religijne w coraz mniejszym stopniu „pasowały" do aktywności człowieka podejmowanej w sferze pozareligijnej (Luckmann [1967] 1996: 73). Innymi słowy, dyferencjacja na poziomie jednostkowym poprzez podważenie legitymizującego potencjału religii kościelnej prowadzi do sekularyzacji, rozumianej jako ograniczenie możliwości legitymizowania rzeczywistości społecznej i życia jednostki[29].

---

[28] Wilson w tym kontekście używa terminu „compartmentalization". Trudno znaleźć odpowiednik tego sformułowania w języku polskim, ale wydaje się iż najbliższym terminem będzie segmentacja.

[29] Temat dyferencjacji na poziomie indywidualnym pojawia się również w teorii Bergera, ale jest tam ona traktowana bardziej jako konsekwencja niż czynnik inicjujący sekularyzację. Z kolei w propozycjach Parsonsa i Bellaha wątek dyferencjacji pojawia się w kontekście różnicowania ról społecznych, ale autorzy nie odnoszą się do zależności pomiędzy tym zjawiskiem a sekularyzacją.

Racjonalizacja na poziomie społecznym

Kolejnym aspektem modernizacji, wymienianym jako jeden z inicjujących sekularyzację, jest wzrastająca racjonalizacja i organizacja życia społecznego. Wydaje się, iż w tym kontekście można mówić o dwóch mechanizmach. Po pierwsze, rozwijająca się nowa gospodarka i przemysł „wymuszają" niejako dostosowanie rzeczywistości społecznej do swoich wymogów:

> Uprzemysłowienie i urbanizacja były procesami, które wymuszały tendencję do instytucjonalnej specjalizacji. Ta z kolei nakierowana była do „uwalniania" norm różnych obszarów instytucjonalnych od wpływu wcześniej nałożonych wartości „religijnych". (Luckmann [1967] 1996: 73)

Dla rozwijania się gospodarki konieczne jest powstanie wysoce zracjonalizowanych organizacji biurokratycznych, ale również odpowiednich legitymizacji dla ich podtrzymywania. Także warstwy społeczne podlegają zmianom zdeterminowanym przez nowy porządek (Berger [1967] 1997: 179). W jaki sposób zmiany takie wpływają na religię? Racjonalizowanie organizacji społeczeństwa oznacza, iż dawne religijne legitymizacje tracą swoją relewantność. Systemy prawne, konstytuujące i kontrolujące ten nowy stan rzeczy, spełniają wobec niego funkcję legitymizującą. Społeczeństwo przednowoczesne oparte było całkowicie na zasadach religijnych, włączając w to sferę działań ekonomicznych. W nowej sytuacji – w społeczeństwie przemysłowym – podstawą działania są fakty i wartości świeckie (Wilson [1966] 1969: 85). W kontekście struktury społecznej zależność pomiędzy racjonalizacją a sekularyzacją polega na eliminowaniu religijnych podstaw funkcjonowania i organizowania społeczeństwa.

Drugim sekularyzującym mechanizmem zjawiska racjonalizacji struktury społecznej jest zwrotny wpływ, jaki wzrastająca organizacja społeczeństwa wywiera na funkcjonujące w nim jednostki. Trafnie ilustrują to słowa Bergera, iż „podleganie procesom produkcji przemysłowej oraz towarzyszące mu style życia stają się główną determinantą procesu sekularyzacji" ([1967] 1997: 153). Jak przedstawiany jest mechanizm tej zależności? Stanowisko reprezentowane w teoriach Bergera, Luckmanna i Wilsona można podsumować przytaczając słowa tego ostatniego:

> W miarę jak procesy społeczne stają się stopniowo przedmiotem racjonalnego planowania i organizacji, ludzie są coraz bardziej zaangażowani w społeczne aktywności, w których ich własne emocjonalne dyspozycje przestają być bezpośrednio istotne (...) ale może nawet ważniejsze jest ich [tych ludzi – K.Z.] stałe zaangażowanie w racjonalne organiza-

> cje – firmy, instytucje pożytku publicznego, rząd, państwo – które narzucają na nich racjonalne zachowanie. (Wilson [1966] 1969: 58)

Tak więc zaangażowanie w racjonalnie zorganizowany świat społeczny nie pozostaje bez wpływu na jednostkę, której zachowanie w wyniku ekspozycji na oddziaływanie racjonalnego świata stopniowo przestaje być religijnie motywowane czy też religijnie legitymizowane[30].

Racjonalne i pragmatyczne relacje w społeczeństwie mają również pośredni wpływ na racjonalizację jednostki poprzez motywowanie wzrostu prestiżu nauki:

> Coraz bardziej pragmatyczne społeczeństwo było pod wrażeniem naukowych aktywności, bardziej oczywistych i spektakularnych niż to, co duchowny, czy nawet grupa duchownych mogłaby stworzyć. (*ibid*.: 70)

Obecność nauki w coraz bardziej racjonalnie organizowanym świecie, a przede wszystkim jej efektywność, stanowią kolejny czynnik, który prowadzi do eliminowania religijnych interpretacji i motywacji jednostki[31].

Zmiana organizacji społeczeństwa

W rozważaniach na temat zależności pomiędzy modernizacją a sekularyzacją trzeba wspomnieć o jeszcze jednym czynniku, a mianowicie o wpływie, jaki na sekularyzację wywarł proces zmiany relacji społecznych. Wątek ten zostaje poruszony jedynie w teorii Wilsona, który w tym kontekście odwołuje się do pojęcia *societalization*, czyli przemiany dominującej formy organizacji społecznej ze społeczności (*community*) w społeczeństwo (*society*). Jest to jedno z centralnych pojęć w strukturze jego teorii, warto więc przyjrzeć się, w jaki sposób z sekularyzacją jest powiązane zjawisko urbanizacji. W teorii Wilsona społeczność charakteryzuje się względnie małym rozmiarem, dominują w niej kontakty twarzą w twarz, a kontrola społeczna jest oparta na wartościach religijnych i moralności. W społeczeństwie sytuacja wygląda zupełnie inaczej, gdyż mamy w nim do czynienia z większą

[30] Racjonalizacja świadomości człowieka może więc, zgodnie z konceptualizowaniem tego zjawiska w teoriach sekularyzacji, być rezultatem zarówno procesu racjonalizacji religii, jak również procesu racjonalizacji struktury społecznej. Nie sposób przedstawić wszystkich zależności pomiędzy tymi obydwoma „typami" zjawiska racjonalizacji, tym bardziej, iż w żadnej z analizowanych teorii relacja między nimi nie jest jasno wyłożona.

[31] Wilson sygnalizuje również, iż pewną rolę w eliminowaniu religijnie motywowanych zachowań i działań odegrał także racjonalizm, rozumiany jako nurt w filozofii. Wątek ten jest jedynie zasygnalizowany przez tego autora ([1966] 1969: 73).

zbiorowością; relacje międzyludzkie mają charakter pośredni i są to raczej kontakty pomiędzy aktorami odgrywającymi swoje role. Zmianie podlega również natura kontroli społecznej, która traci religijny charakter i przyjmuje formę racjonalnego prawa ([1966] 1969: 54-56).

Dlaczego zmiana taka miałaby inicjować proces sekularyzacji? Należy tutaj przypomnieć, iż zgodnie z założeniami teorii tego autora sekularyzacja oznacza dla instytucji, czynności i wierzeń religijnych utratę ich dotychczasowego społecznego wpływu. Przejście ze społeczności do społeczeństwa oznacza, że wartości religijne przestają stanowić podstawę funkcjonowania nowej formy organizacji życia społecznego. W społeczeństwie – w odróżnieniu od społeczności – mamy do czynienia nie tylko z jedną religią, czy nawet jednym dominującym Kościołem, ale najczęściej z wieloma denominacjami, funkcjonującymi w ramach jednego społeczeństwa. W rezultacie wartości jednej religii nie mogą stanowić podstawy organizacji społeczeństwa, w którym funkcjonują również inne religie. Dodatkowo zmiana sposobu organizacji społeczeństwa (od społeczności do społeczeństwa) stanowi nowe wyzwanie dla strukturalnej organizacji tradycyjnych Kościołów – system parafialny okazał się bowiem zupełnie nieadekwatny w obliczu wzrastającej mobilności ludzi i nowej organizacji społeczeństwa, co dalej wzmacniało tendencję osłabiania społecznego wpływu religii i Kościołów (*ibid*.: 55).

KONSEKWENCJE SEKULARYZACJI

Analiza warstwy hipotetycznej w teoriach sekularyzacji pozwala również pokazać, jakie – zgodnie z przewidywaniami teorii sekularyzacji – mogą być spodziewane konsekwencje tego zjawiska. W tym miejscu warto również „przyjrzeć się", w jaki sposób w teoriach sekularyzacji przedstawiana jest przyszłość i zakres „występowania" zjawiska sekularyzacji, rozumianego zarówno w kategoriach geograficznych, jak również w kategoriach zasięgu w obrębie danego społeczeństwa.

Następstwa sekularyzacji

Sposób, w jaki poszczególne teorie przedstawiają możliwe konsekwencje sekularyzacji, zależy od wielu elementów: tradycji teoretycznej, w której dana teoria jest zakorzeniona, sposobu definiowania religii i sekularyzacji oraz sposobu konceptualizowania czynników, kluczowych dla przebiegu

tego procesu. Niezależnie od różnic pomiędzy poszczególnymi propozycjami, można odnaleźć pewne zjawiska, które w każdej z teorii traktowane są jako następstwo sekularyzacji. Warto również dodać, iż najczęściej zjawiska czy procesy definiowane jako konsekwencje sekularyzacji są zarazem traktowane jako elementy wtórnie ją wzmacniające.

Indywidualizacja religii

Teorie sekularyzacji zakładają, iż jedną z konsekwencji sekularyzacji jest zjawisko indywidualizacji religii. Sekularyzacja oznacza utratę wpływu religii w danym społeczeństwie, co w wymiarze indywidualnym wyraża utratę wiarygodności tradycyjnych, religijnych definicji rzeczywistości:

> Każdy subiektywnie określony świat religijny będzie przedstawiać się świadomości jako realność jedynie w takim stopniu, w jakim podtrzymywane jest istnienie właściwej jej struktury wiarygodności. (...) gdy struktura wiarygodności słabnie, słabnie też subiektywna realność danego świata religijnego. (Berger [1967] 1997: 199)

Innymi słowy, utrata przez tradycyjną religię dotychczasowej funkcji legitymizowania istniejącej rzeczywistości społecznej oznacza również osłabienie znaczenia tej religii dla człowieka (por. Berger [1967] 1997: 180--181; Luckmann [1967] 1996: 126). Oficjalny model religii dotychczas obowiązującej przestaje być źródłem subiektywnych znaczeń, ostatecznych dla człowieka, traci swoją rolę głównego determinanta w kształtowaniu religijności indywidualnej. Staje się jedną z możliwych opcji, ale nie opcją dominującą. Luckmann przedstawia ten mechanizm następująco:

> Autonomiczny konsument (...) wybiera pewne tematy religijne i układa je w co nieco przypadkowy prywatny system „ostatecznych" znaczeń. Religijność indywidualna nie jest więc już ani repliką, ani przybliżeniem modelu „oficjalnego". ([1967] 1996: 140)

Człowiek może więc wybierać z szerokiej gamy dostępnych tematów, które mogą, ale nie muszą, nawiązywać do dotychczas dominującego świętego kosmosu (Berger [1967] 1997: 173). Specyficzne dla obu teorii jest podkreślanie, iż ani tradycyjne religie, ani nowe tematy religijne nie wypełniają już legitymizujących funkcji wobec systemu społecznego:

> (...) prywatna religijność, jakkolwiek „prawdziwa" dla jednostki, która ją przyjmuje, nie może na dłuższą metę wypełniać „klasycznego" zadania religii, a mianowicie budowania wspólnego świata, w którym wszystkie aspekty życia społecznego miałyby swe ostateczne znaczenie wiążące każdego wyznawcę. (*ibid*.: 181)

Jednocześnie przy takim podejściu indywidualizacja religii nie oznacza zaniku jej legitymizujących (wobec życia człowieka) funkcji, ale zmianę podmiotu, który funkcje te realizuje. Funkcje te zostają przejęte przez nowe społeczne formy religijne.

Kwestia indywidualizacji religii jako jednej z możliwych konsekwencji sekularyzacji może być rozpatrywana w analizowanych teoriach również z innej perspektywy. W tym jednak przypadku indywidualizacja religii jest traktowana raczej jako wariant czy wybór z palety istniejących tradycji niż konstruowanie zupełnie nowych tematów religijnych:

> Każdy człowiek sam musi dojść do rozwiązań ostatecznych problemów, Kościół może jedynie stworzyć sprzyjające ku temu warunki, ale bez narzucania gotowych odpowiedzi. (Bellah [1964] 2003: 225-6)

W obrębie jednej organizacji religijnej może istnieć różnorodność wierzeń, rytuałów i praktyk (Parsons 1966: 134). Czy indywidualizacja religii stanowi czynnik pogłębiający procesy sekularyzacji? W teoriach Luckmanna i Bergera obecne jest takie właśnie przekonanie. Natomiast trudno odnaleźć takie stanowisko w pracach Bellaha czy Parsonsa. W analizowanych teoriach pojawia się również opinia, iż wynikiem procesu sekularyzacji może być zanik religii na poziomie jednostki – zanik religijnych motywacji oraz zaprzestanie nadawania „religijnego znaczenia" życiu (Wilson [1966] 1969: 78), czy też patrzenie na świat i na swoje życie „bez dobrodziejstwa interpretacji religijnej" (Berger [1967] 1997: 150).

Koncentracja na doczesności

Kolejną konsekwencją zjawiska sekularyzacji wymienianą w omawianych tu teoriach jest „rozpowszechnienie się" perspektywy doczesności. Autorzy wyodrębniają dwa mechanizmy przedstawiające zależność pomiędzy sekularyzacją a koncentracją na doczesności. Po pierwsze, sekularyzacja „osłabia" wagę religijnych interpretacji, czego rezultatem jest uzyskanie przez człowieka poczucia większej kontroli nad własnym życiem:

> Zmiana orientacji z życia po śmierci na życie doczesne jest konsekwencją racjonalizacji organizacji życia społecznego, jak również wzrastającej roli naukowego poznania. Czynniki te – pozostające w ścisłym związku z sekularyzacją – dają człowiekowi wzrastające poczucie kontroli nad rzeczywistością, co umożliwia rezygnację z uciekania się do pozaświatowej orientacji. (Wilson [1966] 1969: 57)

Po drugie, wątek „doczesności" przejawia się również w zmianie w ramach religijnych symbolizacji. Jedną z konsekwencji sekularyzacji jest bo-

wiem indywidualizacja religii, kiedy to jednostka sama konstruuje swój subiektywny system znaczeń ostatecznych, swoją subiektywną religię. Zmiana „orientacji" człowieka jest widoczna właśnie w zakresie wybieranych tematów religijnych. W zsekularyzowanym społeczeństwie nowoczesnym mamy do czynienia ze świeckimi tematami religijnymi – subiektywnymi tematami pochodzącymi raczej z tego świata niż przynależnymi do rzeczywistości pozaziemskiej. Charakteryzują się one niskim, w porównaniu do tradycyjnych typów religii, poziomem „transcendencji" (Luckmann [1967] 1996: 155)[32]. Jednocześnie, zagadnienia samorealizacji i „ja" pozostają głównymi motywami nowoczesnych tematów religijnych:

> (...) podstawowa symbolizacja współczesnego człowieka i jego sytuacji jest to symbolizacja dynamicznego, wielowymiarowego własnego ja, zdolnego w pewnych granicach do stałej samodzielnej przemiany oraz zdolnego do zmieniania świata wraz z formami symbolicznymi, które wyrażają niezmienne warunki jego egzystencji. (Luckmann [1964] 2002: 224-5)[33]

Ekumenizm

Ekumenizm jest kolejnym zjawiskiem, traktowanym w poszczególnych teoriach jako rodzaj odpowiedzi na zjawisko sekularyzacji, podkreślany jest jednak również jego zwrotny sekularyzujący efekt. Ekumenizm jest odpowiedzią Kościołów na sekularyzujące „motywy" pluralizmu. O jakie motywy chodzi? Sytuacja pluralistyczna nadwerężyła specyfikę, intensywność, a przede wszystkim wiarygodność religii. Co więcej, doprowadziło to do zrównania pozycji Kościołów, żaden nie ma już rzeczywistej przewagi (co najwyżej pozostaje przewaga formalna), ponieważ żadna z religii nie może „zmusić człowieka do przyjęcia jej za własną" (Berger [1967] 1997: 173; por. Wilson [1966] 1969: 253). Odpowiedzią Kościołów na sytuację pluralistyczną jest podejmowanie przez nie działań ekumenicznych. W jaki sposób ekumenizm miałby radzić sobie z sekularyzacją? Jest to wyraz racjonalnej próby minimalizowania kosztów i maksymalizacji sukcesów w pozyskiwaniu „klienteli", między innymi przez podział terytorialny „udziałów w rynku". Mamy tutaj do czynienia z pewnym paradoksem: za-

[32] Temat ten został rozwinięty przez Luckmanna w jednym z jego późniejszych artykułów (por. Luckmann 1990).

[33] Wydaje się, iż Bellah sytuuje źródła tej przemiany w protestantyzmie, gdzie świat doczesny przestaje być całkowicie negowany, a wręcz przeciwnie – zostaje uznany za „arenę chwały bożej i miejsce wypełniania boskich przykazań" ([1964] 2003: 220).

biegi, których celem jest eliminowanie skutków sekularyzacji, *de facto* wzmacniają ten proces. Warunkiem podjęcia współpracy z innymi organizacjami religijnymi jest między innymi stworzenie sieci struktur biurokratycznych, odpowiedzialnych za kontakty z „konkurentami" i ze światem, co można uznać za proces racjonalizacji instytucji religijnych. Działania ekumeniczne wymagają też – do pewnego stopnia – relatywizacji oraz rezygnacji ze specyfiki własnego przekazu. Innymi słowy, sama sytuacja pluralistyczna dewaluuje przekaz danej religii, ponieważ przestaje on być jedynym, najważniejszym i dominującym. Z kolei podjęcie działań ekumenicznych wymaga zaakceptowania przez organizacje religijne takiego stanu rzeczy, a często nawet pójście o krok dalej: rezygnację z monopolu na „prawdziwą" prawdę. Naturalnie również takie działania potęgują zakres sekularyzacji (Berger [1967] 1997: 189-191; Wilson [1966] 1969: 154-6).

Na poziomie organizacji religijnej Wilson dostrzega jeszcze jedną możliwą reakcję na zjawisko sekularyzacji, a mianowicie pojawiania się „sekt"[34], które są:

> (...) cechą charakterystyczną społeczeństw doświadczających sekularyzacji, i mogą być widziane jako odpowiedź na sytuację, w której religijne wartości straciły społeczną ważność. ([1966] 1969: 207)

Organizacja i sposób funkcjonowania sekty, jej totalność, czyli obejmowanie swoim zakresem całości życia jej członków, jest próbą odwrócenia skutków działania sekularyzacji, przynajmniej w wymiarze mikro. Jednak w rzeczywistości rozkwit sekt, a również rozwijających się z nich denominacji, potęguje pluralizację społeczeństwa, co bezpośrednio prowadzi do sekularyzacji (por. *ibid*., rozdz. 11 i 12).

Religia obywatelska

Fenomen religii obywatelskiej interpretowany jest w teoriach sekularyzacji jako efekt procesu sekularyzacji. Wcześniejsze analizy pokazały, iż w omawianych teoriach proces sekularyzacji przedstawiany jest jako rozbicie dotychczasowej ścisłej relacji pomiędzy dominującą religią a społeczeństwem, uniemożliwiające budowanie jedności i spójności społeczeństwa na bazie systemu normatywnego opartego na jednej religii. Nie jest to możliwe

[34] Termin ten jest przez Wilsona stosowny w neutralnym znaczeniu, oznacza specyficzny rodzaj organizacji religijnej. Warto również podkreślić, iż w tym kontekście ogranicza on stosowanie tego terminu jedynie do grup chrześcijańskich.

również ze względu na pluralizm religijny – podstawą funkcjonowania społeczeństwa nie może być system wartości jednej religii, skoro w społeczeństwie tym (na równych prawach) funkcjonuje ich wiele. Odpowiedzią na taką sytuację jest powstanie religii obywatelskiej, stanowiącej rodzaj wspólnoty moralnej, która zbudowana jest na tak abstrakcyjnym poziomie, aby swym zakresem objąć nie tylko odmienne tradycje religijne, ale również poglądy świeckie (Parsons 1966: 137, por. również Bellah 1967)[35].

Niejako w kontraście do koncepcji religii obywatelskiej sytuują się pozostałe teorie, autorstwa Bergera, Luckmanna oraz Wilsona, w których mowa jest o nastaniu społeczeństwa, którego podstawy funkcjonowania nie odwołują się do żadnej religii. Mamy do czynienia z autonomią pierwotnych instytucji, kierujących się w swoim działaniu racjonalnością funkcjonalną (Luckmann [1967] 1996: 154). Porządek społeczny jest regulowany i kontrolowany przez racjonalne prawo (Wilson [1966] 1969: 85; Berger 179). O ile akceptowana jest konieczność istnienia pewnego poziomu społecznej spójności i konsensusu w społeczeństwie, to jednak kwestionowany jest ich religijny charakter:

> (...) gdyby nawet uznać, iż źródłem społecznej spójności są wspólnie podzielane wartości, normy, konwencje i postawy wobec świata, które zostały skutecznie zinterioryzowane w procesie socjalizacji, nie uprawnia to do twierdzenia, że te wartości są specyficznie religijne lub też, że są dziś przez religię aktywnie wspierane. (Wilson [1966] 2003: 357)

Oczywiście nowe wartości, normy i wzory zachowań nawiązują w swojej genezie do religijnych idei dawnych społeczeństw.

„Wyjątkowość" przypadku amerykańskiego

Analiza warstwy opisowej badanej grupy teorii pokazała znaczne rozbieżności danych empirycznych dotyczących religijności społeczeństw europejskich oraz religijności społeczeństwa amerykańskiego. Pomimo sprzecznych danych (tendencji spadkowych w przypadku Europy oraz stałego, wysokiego poziomu praktyk religijnych i deklaracji wierzeń w przypadku Stanów Zjednoczonych) w teoriach sekularyzacji te dwa przypadki traktowane były jako przykłady tego samego procesu sekularyzacji. Jak pisze Berger:

---

[35] Koncepcja religii obywatelskiej jest w pewnym stopniu odpowiedzią na założenia przyjmowane w tradycji funkcjonalnej – nie jest możliwe istnienie społeczeństwa bez wspólnego, spajającego je systemu normatywnego.

(...) przykłady Europy i Ameryki stanowią dwie odmiany tego samego, zasadniczego procesu globalnej sekularyzacji. ([1967] 1997: 152)

W jaki sposób na poziomie warstwy teoretycznej teorii sekularyzacji wyjaśniana jest różnica pomiędzy krajami europejskimi a Stanami Zjednoczonymi obserwowana na poziomie danych? W jaki sposób argumentowane jest twierdzenie o obecności procesu sekularyzacji w tym drugim przypadku? Autorzy podejmujący rozważania na temat specyfiki Stanów Zjednoczonych (Berger, Luckmann oraz Wilson)[36] podkreślają szczególne warunki historyczne tego kraju, a przede wszystkim znaczenie konstytucyjnego rozdzielenia państwa od Kościoła oraz brak Kościoła ustanowionego dla ukształtowania specyficznych warunków funkcjonowania religii. Podejmując zagadnienie sekularyzacji utrzymują oni, że w Stanach Zjednoczonych proces ten obserwowany jest przede wszystkim w odniesieniu do treści religijnych, w mniejszym stopniu wpływając na formę organizacji religijnych czy ich umiejscowienie w strukturze społecznej, niż miało to miejsce w krajach europejskich (Wilson [1966] 1969: 117; Luckmann [1967] 1996: 71). Taka zmiana umożliwiła utrzymanie przez organizacje religijne bardziej centralnej pozycji symbolicznej (Berger [1967] 1997: 152). Innymi słowy, religie w Stanach Zjednoczonych wypełniają wobec jednostek funkcje bardziej świeckie niż religijne, stając się bardziej nowoczesne poprzez proces „wewnętrznej sekularyzacji", czyli dostosowując uniwersa znaczeniowe do wymogów współczesnego społeczeństwa (Luckmann [1967] 1996: 70-1; Berger [1967] 1997: 152). Zgodnie z wyjaśnieniem proponowanym przez analizowane tutaj teorie, wysokie wskaźniki religijności kościelnej w USA utrzymują się pomimo operowania zmiennych, które w warunkach europejskich prowadziły do zaistnienia procesu sekularyzacji (chodzi tu przede wszystkim o zaawansowany etap modernizacji), ponieważ mamy do czynienia z innym typem religii – wewnętrznie zsekularyzowanej.

Przyszłość i obszar występowania zjawiska sekularyzacji

Ostatnim punktem analizy warstwy hipotetycznej teorii sekularyzacji jest próba zbadania ich założeń odnoszących się do sposobu przebiegu zjawiska sekularyzacji, zakresu jego występowania oraz jego przyszłego rozwoju.

[36] Temat ten nie jest podejmowany w przypadku analizowanych tekstów Bellaha oraz Parsonsa.

Charakter rozwoju sekularyzacji

W rozdziale dotyczącym warstwy opisowej pokazano, iż dane czy też prawa empiryczne, do których odwołują się twórcy teorii sekularyzacji, można usytuować na linii przeszłość – przyszłość. Na poziomie warstwy hipotetycznej ta dwubiegunowość jest również widoczna. Każda z teorii traktuje protestantyzm jako punkt wyjścia, albo przynajmniej jako moment zwrotny procesu sekularyzacji[37], z czego można by wnioskować, iż rzeczywistość przedreformacyjna stanowi skrajne przeciwieństwo obecnej, zsekularyzowanej rzeczywistości. Bliższe spojrzenie na sposób, w jaki w poszczególnych teoriach opisywana jest sekularyzacja, wskazuje na interpretowanie tego zjawiska w kategoriach procesu liniowego, którego punktem wyjścia jest stan sprzed reformacji, gdy religia wypełniała wszystkie specyficzne dla siebie funkcje i zajmowała centralną wobec społeczeństwa i indywiduum rolę. Etap teraźniejszy to nastanie społeczeństwa świeckiego, w którym religia traci znaczną część swoich dotychczasowych funkcji i przywilejów.

Liniowość procesu sekularyzacji nie wyklucza równoległego istnienia etapów bardziej i mniej zsekularyzowanych. Na przykład Luckmann zakłada możliwość funkcjonowania dawnego „oficjalnego modelu" równocześnie z nową społeczną formą religii i nowymi tematami religijnymi ([1967] 1996: 138). Taka teza jest również *implicite* ukryta w teorii Bergera, który wspomina o nierównomiernym rozprzestrzenianiu się sekularyzacji w społeczeństwie, tak więc w pewnym stopniu możliwe jest, że niektóre obszary społeczeństwa będą na „wcześniejszym etapie" sekularyzacji ([1967] 1997: 151).

Geograficzny zakres występowania zjawiska sekularyzacji

Teorie sekularyzacji zbudowane w latach sześćdziesiątych XX wieku opierały się, co udowodniono w rozdziale poświęconym analizie warstwy opisowej, na danych pochodzących ze Stanów Zjednoczonych i krajów eu-

[37] W teoriach Bergera i Luckmanna korzenie sekularyzacji są lokowane już w tradycji starotestamentowej, kluczowe znaczenie miało oddzielenie w teologii hebrajskiej świętego kosmosu od świata profanum. Zdaniem Bergera potencjał sekularyzacyjny został zatrzymany przez chrześcijaństwo, aby na nowo „wybuchnąć" w momencie pojawiania się protestantyzmu ([1967] 1997: 55-7). Z kolei Luckmann podkreśla znaczenie instytucjonalizacji religii, obecnej już w samych początkach chrześcijaństwa, które zapoczątkowało zjawisko różnicowania się struktury społecznej ([1967] 1996: 104).

ropejskich (głównie tych o tradycji protestanckiej). Interesującą w tym kontekście pozostaje kwestia, na ile przewidywania tych teorii odnoszą się wyłącznie do tego obszaru kulturowego. Poszczególne teorie ze względu na ich założenia dotyczące zakresu występowania sekularyzacji można uporządkować na kontinuum wyznaczonym przez dwa bieguny: uniwersalność – partykularność. W teorii Bergera można odnaleźć założenia wskazujące na globalność, czy też uniwersalność tego procesu, o czym świadczą następujące komentarze autora:

> (...) okazuje się, że te same siły wyzwalające sekularyzację przybierają charakter ogólnoświatowy w miarę postępu procesów modernizacji i upowszechniania kultury Zachodu. ([1967] 1997: 152).

> Lecz tak jak sekularyzacja ma charakter globalnego trendu, tak też modyfikowanie w kierunku sekularyzacji jest globalną tendencją dla treści religijnych. (*ibid*.: 195)

Podobne stanowisko można odnaleźć w teorii Wilsona. Autor twierdzi, iż sekularyzacja najpierw urzeczywistniła się w społeczeństwach o tradycji protestanckiej, jednak podobne procesy mają miejsce również poza chrześcijaństwem:

> (...) jest coraz bardziej oczywiste, iż w społeczeństwach poza tą tradycją [protestancką – K.Z.], zachodzą podobne procesy sekularyzacji, czego najlepszym przykładem poza chrześcijaństwem jest Japonia. ([1966] 1969: 14)

Analogiczny punkt widzenia, choć wyrażany mniej stanowczo, reprezentuje teoria Bellaha. Proces ewolucji religijnej prowadzi do fazy religii współczesnej, która charakteryzuje się brakiem monopolu, indywidualizacją na poziomie systemu symboli oraz coraz luźniejszym typem organizacji religijnych. Pierwotnie taki etap zaistniał jedynie w tradycji protestanckiej, jednak autor uważa, iż podobny rozwój możliwy jest również w innych religiach:

> Rzecz ciekawa, oznaki owego powszechnego poszukiwania zupełnie nowego sposobu symbolizacji religijnej, które przypisuje się niemal wyłącznie zachodniemu protestantyzmowi, zaczynają pojawiać się również w Japonii, jedynym z wysoko rozwiniętych krajów spoza Zachodu. ([1964] 2003: 223)

Wydaje się, iż teoria Parsonsa zajmuje stanowisko najbliższe biegunowi partykularystycznemu. Autor opiera swoje rozważania głównie na przykładzie Stanów Zjednoczonych – kraju, który jego zdaniem jest w największym stopniu zsekularyzowany (znajduje się na najbardziej zaawansowanym etapie procesu dyferencjacji). Jedynym rozszerzeniem zakresu występowa-

nia tego zjawiska jest przypuszczenie, iż być może podobne procesy będą miały miejsce w krajach europejskich (Parsons 1966: 145).

Trudno na osi: uniwersalność – partykularność umiejscowić propozycję Luckmanna. Dylemat wynika przede wszystkim z braku informacji na temat jego przewidywań co do zakresu występowania procesu sekularyzacji. Przy okazji rozważań o nowej społecznej formie religii i nowych tematach religijnych autor mówi o społeczeństwie przemysłowym lub o społeczeństwie nowoczesnym, nie daje jednak konkretnych przykładów (por. Luckmann [1967] 1996, rozdziały 6 i 7). Nie wiadomo więc, czy chodzi jedynie o społeczeństwa przemysłowe w obszarze kręgu chrześcijańskiego, czy zasadę tę można również rozciągnąć na inne kręgi kulturowe.

Przyszłość sekularyzacji

Kolejnym interesującym zagadnieniem jest kwestia przewidywań teorii sekularyzacji. Innymi słowy, do czego prowadzi – zgodnie z przewidywaniami teorii – sekularyzacja? Warto zaznaczyć, iż wcześniejsze rozważania na temat rezultatów sekularyzacji dotyczyły interpretacji procesów, które miały miejsce w momencie powstawania teorii. W niniejszym podrozdziale chodzi raczej o próbę odnalezienia obecnych w teoriach założeń na temat „rezultatu końcowego" sekularyzacji.

W żadnej z analizowanych teorii nie ma wyraźnie postawionej tezy, iż efektem końcowym sekularyzacji miałoby być zniknięcie religii z wymiaru społecznego i indywidualnego. Autorzy mówią jedynie o zmniejszeniu wpływu społecznego religii. Luckmann pisze o nowej formie religii, która opiera się na sferze prywatnej i legitymizuje ją. Podkreśla również, iż podstawowe instytucje religijne „emigrują" z obszaru świętego kosmosu, co prowadzi do „dehumanizacji struktury społecznej" ([1967] 1996: 155). Być może mamy tutaj założenie, iż możliwe jest funkcjonowanie struktury społecznej „uwolnionej" od religii. Jest mało prawdopodobne, że proces ten – jak pisze Luckmann – zostanie odwrócony. W teorii Bergera trudno odnaleźć twierdzenia dotyczące możliwych „wyników sekularyzacji". Z kolei Wilson ostrożnie odnosi się do tezy zakładającej zniknięcie religii z poziomu społecznego:

> Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie nie cieszy się szczególnymi względami. Przedwczesne byłoby jednak twierdzenie, iż społeczeństwo funkcjonuje lub kiedykolwiek mogłoby funkcjonować bez niej. ([1966] 2002: 360)

Odmienny pogląd jest prezentowany w teoriach Parsonsa i Bellaha. Pojawia się tam założenie o możliwości utrzymania wpływu społecznego religii na dotychczasowym poziomie, o ile zmieni się sama religia. Nie będzie to już religia tradycyjna, wypełniająca dotychczasowe funkcje w danym społeczeństwie, ale nowy typ, który funkcje te przejmie. W żadnej z teorii nie ma więc wyraźnie postawionej tezy, iż religia zniknie z wymiaru społecznego, choć każdy z autorów podkreśla przedefiniowanie jej dotychczasowych funkcji. Podobnie w wymiarze indywidualnym autorzy – może z wyjątkiem Wilsona, u którego wątek ten jest w zasadzie pominięty – podkreślają zjawisko indywidualizacji religii i możliwość pojawienia się jej nowych form (Bellah, Parsons, Luckmann, Berger). W żadnej z teorii nie ma przewidywań na temat powstania, w wyniku procesu sekularyzacji, areligijnej populacji, choć dopuszcza się możliwość pojawiania się osób niereligijnych.

MODEL SEKULARYZACJI

Przeprowadzona powyżej analiza pozwoliła na zrekonstruowanie modelu zjawiska sekularyzacji przedstawianego w poszczególnych teoriach. Pomiędzy poszczególnymi teoriami można zauważyć znaczne podobieństwa, lecz również istotne różnice. Nie wszystkie wyróżnione pojęcia teoretyczne pojawiają się w każdej z teorii, a ponadto, jak zostało to zaprezentowane powyżej, posługujący się nimi autorzy zwracają częstokroć uwagę na całkiem odmienne aspekty tego samego zjawiska. Jednak można mówić o istnieniu pewnej „mapy", która „mieści" w sobie elementy wyróżnione w poszczególnych teoriach, choć z żadną z nich model ten nie jest tożsamy. Taki ogólny model określający pewne ramy, w których poruszają się autorzy analizowanych teorii, można określić mianem paradygmatu sekularyzacji.

Warto również pokrótce przedstawić główne charakterystyki grupy teorii sekularyzacji, które powstały pod koniec lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Każda z nich jest „ugruntowana" w tradycji chrześcijańskiej, a dokładniej protestanckiej. Autorzy powołują się na dane i zjawiska pochodzące z krajów przynależnych do tej tradycji, a w swojej konceptualizacji zjawiska stosują specyficzne dla niej „zmienne". Wspólnym motywem wszystkich teorii jest przekonanie, iż sekularyzacja oznacza przede wszyst-

kim zmniejszanie wpływu dominujących dotąd w danym społeczeństwie religii – choć zakres tego wpływu jest różnie określany i interpretowany w każdej z teorii.

Kolejną cechą, podzielaną przez wszystkie teorie, jest sposób prezentowania zjawiska sekularyzacji. Z jednej strony, autorzy zwracają uwagę na wiele uwarunkowań i czynników modyfikujących przebieg tego procesu. Z drugiej, sekularyzacja jest prezentowana jako proces, który wszędzie ma taki sam charakter, niezależnie od kontekstu kulturowego, w którym zachodzi. W teoriach sekularyzacji można również odnaleźć zapędy „uniwersalistyczne", czyli założenie o globalnym charakterze tego procesu.

W analizowanych teoriach proces sekularyzacji jest traktowany jako zjawisko globalnej zmiany społeczeństwa oraz globalnej zmiany religii. W świetle przedstawionej rekonstrukcji wydaje się, iż uprawnione jest twierdzenie, że centralnym motywem teorii sekularyzacji – przynajmniej tych, które stały się punktem wyjścia dla rekonstrukcji paradygmatu – jest zmiana, czy też zanik specyficznych funkcji dotychczas realizowanych przez dominujące w danym społeczeństwie religie, a nie zanik czy upadek samych religii. Takie przedefiniowanie głównego założenia podejścia sekularyzacyjnego – od przekonania o zaniku religii, do skoncentrowania się na zaniku pewnych funkcji religii, i to tych religii, w których funkcje te wypełniane były wcześniej (w społeczeństwach przednowoczesnych) – pozwoliło na włączenie do paradygmatu sekularyzacji również teorii stosujących funkcjonalne definicje religii[38].

KONTYNUACJA CZY INNOWACJA? – KOLEJNE „POKOLENIE" TEORII SEKULARYZACJI

W poprzednim rozdziale do grupy teorii sekularyzacji zostały zakwalifikowane propozycje, które w różnych próbach systematyzacji podejścia sekularyzacyjnego traktowane były jako teorie sekularyzacji. Następnie z grupy tej do dalszej analizy prowadzonej w poprzednim i niniejszym rozdziale wybrane zostały teorie powstałe w latach sześćdziesiątych XX wie-

[38] Na przykład w opinii Dobbelaere'a autorzy nawiązujący do tradycji Durkheima, którzy stosują funkcjonalne definicje religii, raczej odrzucają istnienie procesu sekularyzacji (por. 1981: 35-6).

ku, które można by określić mianem okresu przedparadygmatycznego w socjologii religii. Analiza warstwy hipotetycznej tych teorii pozwoliła na zbudowanie ogólniejszego modelu sekularyzacji oraz określenie pewnego obszaru zagadnień, do którego odnosi się podejście sekularyzacyjne.

Ciekawą kwestią wydaje się „porównanie" późniejszych teorii, powstałych pod koniec lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku – czyli w okresie, w którym paradygmat sekularyzacji powinien być już ugruntowany[39] – do modelu zbudowanego na podstawie analizy teorii opublikowanych dekadę wcześniej. W tabeli 3 zestawiono publikacje, które można zaliczyć do kolejnego „pokolenia" teorii sekularyzacji.

Tabela 3. Teorie sekularyzacji powstałe pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku

Autor	Rok wydania i tytuł publikacji
Daniel Bell	1977 *The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion*
Richard Fenn	1978 *Toward a Theory of Secularization*
David Martin	1976 *A General Theory of Secularization*
Bryan Wilson	1976(a) *Contemporary Transformation of Religion* 1976(b) *Aspects of Secularization in the West*

Próba porównania późniejszych teorii sekularyzacji z wcześniejszymi propozycjami będzie miała na celu wyróżnienie elementów wspólnych, a przede wszystkim elementów nowatorskich.

KONTYNUACJE

Teorie sekularyzacji opublikowane w drugiej połowie lat siedemdziesiątych wydają się w znacznym stopniu nawiązywać do teorii już istnieją-

[39] Próbą odpowiedzi na pytanie o to, czy rzeczywiście w latach siedemdziesiątych podejście sekularyzacyjne staje się dominującą perspektywą, czy też paradygmatem w socjologii religii, będą badania przeprowadzone na próbie artykułów publikowanych w różnych czasopismach w tym okresie. Rozważania na ten temat będą wątkiem przewodnim kolejnego rozdziału niniejszej pracy.

cych. Sekularyzacja definiowana jest jako proces zachodzący w różnych wymiarach życia społecznego i rozumiana jako utrata przez religijne instytucje dotychczasowego wpływu na pozostałe obszary życia społecznego (Bell 1977: 427; Wilson 1976a: 39 i 1976b: 265-266; Martin [1978] 1993: 12). Richard Fenn akceptuje taką ogólną definicję, ale uzupełnia ją twierdzeniem, iż z sekularyzacją wiąże się również proces odwrotny: „zacierania granicy pomiędzy świętym i świeckim" (1978: XVII). Jego zdaniem na różnych etapach sekularyzacji pojawiają się również zjawiska desekularyzacji, w których mamy do czynienia z próbami „odzyskania" obszarów zagarniętych przez sferę świecką. W proponowanym rozumieniu zjawiska sekularyzacji w poszczególnych teoriach można również wyróżnić wymiar indywidualny. Zwraca się uwagę na zmniejszanie się popularności wierzeń religijnych lub mniejszą gotowość ich akceptacji (Martin [1978] 1993: 12). Wątek ten jednak nie jest szczególnie eksplorowany w tej grupie teorii, a autorzy koncentrują się głównie na teoretyzowaniu zmian w wymiarze społecznym. Jeśli chodzi o sytuowanie procesu sekularyzacji w wymiarze religijnym, to rozważania takie pojawiają się jedynie w propozycji Martina, ze szczególnym naciskiem na zmianę działań organizacji religijnych oraz ról wypełnianych przez ich funkcjonariuszy (por. [1978] 1993, rozdz. 7).

W omawianej grupie teorii sekularyzacja jest prezentowana jako proces warunkowany przez modernizację. Autorzy przywołują takie zjawiska inicjujące ich zdaniem proces sekularyzacji jak: dyferencjacja (Martin [1978] 1993: 61; Wilson 1976b: 261; Bell 1977: 427; Fenn 1978: 32), racjonalizacja rozumiana jako wzrastający proces organizacji instytucji i życia społecznego (Wilson 1976a: 39; Bell 1977: 442). Podkreślane są również czynniki związane z religią: wpływ pluralizmu religijnego (Martin [1978] 1993: 18; Fenn 1978: 33-34) oraz znaczenie tradycji religijnej (Martin [1978] 1993: 17; Wilson 1976b: 261).

Porównanie sposobu konceptualizowania procesu sekularyzacji w „późniejszych" teoriach, powstałych pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku, do sposobu przedstawiania tego procesu we wcześniejszych teoriach sekularyzacji (powstałych w latach sześćdziesiątych) pokazuje wiele punktów wspólnych. Czy takie zbieżności mogą stanowić dowód potwierdzający założenie mówiące o dominowaniu paradygmatu sekularyzacji w socjologii religii?

ELEMENTY NOWE

Zestawienie teorii sekularyzacji powstałych w dwóch okresach (lata sześćdziesiąte – pierwsze teorie sekularyzacji, koniec lat siedemdziesiątych – druga grupa, „późniejsze" teorie sekularyzacji) pozwoliło uchwycić różnice w sposobie teoretyzowania na temat tego zjawiska. W teoriach późniejszych rzadziej pojawia się przekonanie, iż proces sekularyzacji jest zjawiskiem globalnym. Autorzy odwołują się do danych pochodzących z obszaru krajów o tradycji chrześcijańskiej, ale również ograniczają swoje rozważania do tego obszaru. Nie ma prób uogólniania tych rozważań na inne tradycje religijne. Martin zaznacza, iż zjawisko sekularyzacji pojawiło się najpierw w kulturze chrześcijańskiej, w związku z czym jego teoria jest etnocentryczna i ogranicza się jedynie do krajów o tej tradycji ([1978] 1993: 2). Również Wilson podkreśla, iż zjawisko to najwyraźniej widoczne jest w kulturze Zachodu (1976a: 6).

Sekularyzacja nie jest traktowana jako coś jednorodnego, lecz jako proces, który może przyjmować rożne formy, w zależności od kontekstu kulturowo-historycznego, w jakim występuje. Kontekstowość procesu sekularyzacji została szczegółowo zaprezentowana w teorii Martina, który próbuje opisać sposób, w jaki uniwersalny proces sekularyzacji jest modyfikowany przez lokalny kontekst kulturowy i historyczny ([1978] 1993: 10).

Niejednorodność sekularyzacji wiąże się także z niespójnością pomiędzy jej poszczególnymi wymiarami. Zdaniem Bella wymiar indywidualny sekularyzacji jest niezależny od wymiaru społecznego tego procesu. Innymi słowy, sekularyzacja struktury społecznej nie zakłada zaniku wierzeń czy zmniejszania się poziomu religijności (Bell 1977: 427). Podobne stanowisko reprezentuje Wilson − sekularyzacja na poziomie jednostkowym nie koresponduje ze społecznym wymiarem sekularyzacji (1976a: 13), czyli pomiędzy obydwoma istnieje pewien stopień niezależności (1977: 427). Taki wątek pojawia się również w propozycji Fenna (1978: 32). We wcześniejszych teoriach proces sekularyzacji był traktowany (nawet jeśli autorzy uznawali jego wieloaspektowość), jako zjawisko globalne, którego poszczególne elementy są wzajemnie powiązane. W teoriach późniejszych pojawia się próba „rozbicia" tego globalnego procesu i tendencja do bardziej subtelnego teoretycznego ujmowania zależności pomiędzy poszczególnymi wymiarami tego procesu.

Nowym elementem, który pojawia się w teoretyzowaniu na temat zjawiska sekularyzacji w późniejszej grupie teorii sekularyzacji, jest podkreślanie jego odwracalności. Bell mówi o możliwości „powrotu" religii, o od-

wróceniu procesu profanacji i o pojawieniu się nowych kultów (1978: 442). Z kolei Fenn zaznacza, iż różne etapy sekularyzacji mogą zachodzić równolegle, może dochodzić do „zawrócenia" tego procesu oraz symultanicznie do procesu sekularyzacji mogą się pojawić także procesy desekularyzacji (1978: 32).

Zakwestionowana została również nieuniknioność procesu sekularyzacji (por. Martin [1978] 1993: 10; Fenn 1978: 32), co oznacza, iż w konkretnych okolicznościach, w których istnieją warunki dla zaistnienia procesu sekularyzacji (chodzi tutaj przede wszystkim o działanie procesów modernizacyjnych), może on się pojawić, ale nie musi. Wszystko zależy od konkretnego splotu uwarunkowań.

Traktowanie sekularyzacji jako zjawiska, które w jakimś stopniu może być kierowane, stanowi kolejne *novum*. Fenn argumentuje, iż oprócz różnego rodzaju sił społecznych za zaistnienie sekularyzacji odpowiedzialne są również działania poszczególnych grup i jednostek (1978: XII). Tak więc w tym przypadku brane są pod uwagę „podmiotowe" inicjatory sekularyzacji. Stanowi to wyraźny kontrast w porównaniu do wcześniejszych teorii z lat sześćdziesiątych, w których procesowi sekularyzacji przypisywano charakter historyczno-społeczny: o ile mógł być modyfikowany przez konkretne warunki (*vide* różnica między krajami europejskimi a Stanami Zjednoczonymi), to nie zależał od działań poszczególnych jednostek czy też grup.

Biorąc pod uwagę poziom abstrakcji w poszczególnych teoriach, można zauważyć, iż – podobnie jak w przypadku teorii pierwszej generacji – mamy do czynienia z bardzo ogólnymi rozważaniami teoretycznymi, z niewielką liczbą odwołań do empirii. Jedynym wyjątkiem w analizowanej grupie jest teoria Martina, który w swoich rozważaniach odwołuje się do licznych danych ilustrujących jego tezy, pochodzących z różnorodnych kontekstów kulturowo-geograficznych (por. [1978] 1993).

Podsumowując można powiedzieć, iż „drugie pokolenie" teorii sekularyzacji porusza się wprawdzie w ramach ustanowionych przez pierwsze teorie sekularyzacji, ale wyraźnie zarysowują się również pewne modyfikacje w sposobie przedstawiania tego zjawiska. W porównaniu do pierwszej grupy nowe teorie sekularyzacji przedstawiają tytułowy proces jako mniej globalny, mniej uniwersalny i znacznie bardziej zróżnicowany wewnętrznie.

ROZDZIAŁ 5

EWOLUCJA PODEJŚCIA – PARADYGMAT W SOCJOLOGII RELIGII?

Pojawienie się pierwszej grupy teorii sekularyzacji w latach sześćdziesiątych uważane jest przez wielu autorów za moment powstania nowego paradygmatu w socjologii religii. Stanowił on podstawę dla rozumienia i analizowania przemian dotyczących religii w nowoczesnym świecie (por. Hadden 1987: 588; Crippen 1988: 317; Lyon 1985: 228). Pomimo iż krytyka teorii sekularyzacji towarzyszyła im od samego początku ich istnienia (por. Martin 1965; Greeley 1972), wyraźne głosy stwierdzające zmianę czy upadek dotychczas dominującego paradygmatu zauważyć można dopiero w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia. Pierwszy z serii artykułów, zapowiadający pojawienie się nowego paradygmatu w socjologii religii, został opublikowany w 1980 roku w „Journal for the Scientific Study of Religion". Autorzy, Rodney Stark i William Bainbridge, we wprowadzeniu zapowiadają, iż jest to nowe podejście w analizie i interpretacji fenomenu religijnego, i nazywają go paradygmatem wymiany, opartym na różnorodnych testach empirycznych (Stark i Bainbridge 1980: 114).

Celem niniejszego rozdziału jest zbadanie ewolucji teorii sekularyzacji w okresie od powstania pierwszych teorii sekularyzacji do pojawienia się zwiastunów nowych propozycji teoretycznych, czyli w okresie od 1970 do 1979 roku. Badanie przemian w ramach podejścia sekularyzacyjnego zostanie przeprowadzone na podstawie analizy artykułów podejmujących temat sekularyzacji, publikowanych w czasopismach naukowych z zakresu socjologii religii i socjologii ogólnej. Głównym wątkiem rozważań stanie się próba odpowiedzi na pytanie o znaczenie przypisywane pojęciu sekularyza-

cji i kontekst, w jakim jest ono stosowane. Dodatkowo, interesującym tematem będzie ustalenie, w jakim stopniu rozumienie sekularyzacji mieści się w ramach ustanowionych przez pierwsze „pokolenie" teorii sekularyzacji, a w jakim poza te ramy wychodzi.

Okres od 1970 do 1979 roku można nazwać, odwołując się do kategorii zaproponowanej przez Kuhna, okresem nauki normalnej w socjologii religii. Wydaje się, że odwołanie do tej koncepcji jest o tyle uprawnione, iż wielu autorów (zarówno zwolenników jak i krytyków) pisze o paradygmacie sekularyzacji zapoczątkowanym przez pierwsze teorie sekularyzacji, powstałe w latach sześćdziesiątych (por. Hadden 1987; Tschannen 1992b; Lechner 1997). Przyjmując za słuszne założenie, iż interesujący nas przedział czasowy to okres nauki normalnej w socjologii religii, należy oczekiwać, iż aktywność socjologów religii w tym czasie powinna koncentrować się na badaniu istotnych faktów, konfrontacji faktów z teorią i uszczegółowianiu teorii (Kuhn [1962] 2001: 71). W takiej sytuacji właściwe wydaje się przypuszczenie, iż artykuły z obszaru socjologii religii będą odzwierciedlać próby doprecyzowania i rozwijania teorii sekularyzacji. Analiza takich artykułów powinna umożliwić odnalezienie głównych kierunków badań i prób, których celem było rozwijanie czy też doprecyzowanie teorii sekularyzacji.

PYTANIA BADAWCZE

Głównymi wątkami badawczymi będą, z jednej strony, nawiązania do istniejących teorii sekularyzacji, a z drugiej – wprowadzanie elementów modyfikacji czy też innowacji w stosunku do ugruntowanego już w istniejących teoriach podejścia. Celem analizy będzie odpowiedź na następujące pytania badawcze:

Jak rozumiana jest sekularyzacja? Czy rozumienie sekularyzacji przyjmowane przez autorów publikowanych w tym okresie artykułów pozostaje w związku z pierwszą generacją teorii sekularyzacji? Jeśli tak, to w jakim wymiarze mamy do czynienia z podobieństwami? A w jakim z różnicami?

Czy mamy do czynienia z modyfikacją oraz innowacją w tym obszarze? W jakim kierunku zmierzają zmiany?

Czy pojawiają się propozycje rozumienia sekularyzacji zupełnie odbiegające od pierwotnie przypisywanych im znaczeń?

Kolejnym interesującym obszarem poszukiwań będzie kwestia kontekstu, w jakim pojawiają się rozważania na temat sekularyzacji. Czy sekularyzacja przedstawiana jest jako rodzaj zmiennej niezależnej, zależnej czy może jedynie pośredniczącej? Na jakie elementy składowe zjawiska sekularyzacji zwracają uwagę socjologowie religii? Jakie wymieniają czynniki inicjujące oraz jakie dostrzegają konsekwencje sekularyzacji?

Ciekawym zagadnieniem będzie też próba określenia, w nawiązaniu do wcześniejszych analiz warstwy opisowej teorii sekularyzacji, obszaru danych empirycznych, na które powołują się autorzy analizowanych artykułów. Na ile w rozważaniach dotyczących sekularyzacji mamy do czynienia z odwołaniami do faktów i danych empirycznych? Czy po przeprowadzeniu analiz możliwe będzie wyłonienie pewnego obszaru zjawisk społecznych, do których odwołują się autorzy piszący o sekularyzacji?

ZASTOSOWANE PODEJŚCIE BADAWCZE

Metodą zastosowaną do badania procesu budowania czy też zmiany w ramach podejścia sekularyzacji była analiza materiałów zastanych. Celem zastosowania takiej metody badawczej było zbadanie zarówno treściowych, jak i formalnych właściwości analizowanych tekstów. Jako technika badawcza została wykorzystana analiza treści. W przypadku badań realizowanych dla potrzeb niniejszej pracy szczególny nacisk został położony na analizę jakościową, czego rezultatem było między innymi zastosowanie indukcyjnego podejścia w procesie opracowywania klucza kategoryzacyjnego, czyli uzupełnienie kategorii już w procesie badawczym, bądź też stosowanie kategorii otwartych (por. Mayring 2006). Celem takiej procedury było uchwycenie różnorodności stanowisk przyjmowanych w kontekście rozważań nad sekularyzacją oraz elementów innowacyjnych w stosunku do istniejących już teorii sekularyzacji. Materiał zebrany przy zastosowaniu otwartych kategorii został następnie poddany analizie z zastosowaniem elementów metody teorii ugruntowanej. Zgodnie z założeniami tego podejścia teoria jest budowana poprzez systematyczne zbieranie danych, na których podstawie budowane i na bieżąco modyfikowane są między innymi pojęcia i ich własności (por. Konecki 2000). W kontekście niniejszych badań, dane zebrane w ramach analizy zawartości posłużą do próby zbudowania mapy znaczeniowej pojęcia sekularyzacji i zrekonstruowania zależności pomię-

dzy tą zmienną a innymi zmiennymi społecznymi. Stworzenie takiego modelu pozwoli również pokazać, w jakim stopniu jego elementy składowe są podobne do tych wyłonionych przy okazji rozważań na temat pierwszego „pokolenia" teorii sekularyzacji.

KLUCZ KATEGORYZACYJNY

Klucz kategoryzacyjny, który został przygotowany dla przeprowadzenia niniejszych badań, obejmował swym zakresem cztery obszary:

1. Określenie cech formalnych danej jednostki badawczej:
   - obszar (socjologia religii lub socjologia ogólna), do którego przynależy czasopismo publikujące daną jednostkę badawczą,
   - afiliacja autora artykułu (uniwersytet amerykański, europejski lub inny/jaki?)[1],
   - rodzaj publikacji (artykuł, polemika, sprawozdanie z badań, inne/jakie?),
   - typ publikacji (empiryczny, teoretyczny, mieszany).
2. Kontekst, w jakim autor umiejscawia sekularyzację:
   - obszar rzeczywistości społecznej (struktura społeczna, organizacja religijna, jednostka),
   - zależności pomiędzy sekularyzacją a innymi zmiennymi/czynnikami społecznymi (sekularyzacja jako zmienna zależna, niezależna, zarówno zmienna zależna, jak i niezależna, brak informacji),
   - od jakich zmiennych/czynników sekularyzacja jest zależna i/lub jakie zmienne/czynniki determinuje[2],
   - w jakim obszarze geograficznym umiejscawiana jest sekularyzacja (amerykański, europejski, amerykańsko-europejski, inny – jaki?, brak informacji),
   - w kontekście jakiej religii pojawiają się rozważania na temat sekularyzacji (chrześcijaństwo, judaizm, islam, buddyzm, hinduizm, inne – jakie?, brak informacji)[3],
   - umiejscowienie sekularyzacji w czasie (przeszłość, teraźniejszość, przyszłość, brak informacji).

[1] Ze względu na to, iż określenie takiej afiliacji nie było możliwe we wszystkich przypadkach, zagadnienie to nie było brane pod uwagę w końcowych analizach.

[2] Pytanie to miało charakter otwarty.

[3] W przypadku każdej z religii pojawiało się dodatkowo pytanie otwarte, o którą dokładnie tradycję chodzi w ramach danej religii.

3. Wskaźniki empiryczne stosowane do mierzenia sekularyzacji (wskaźniki makrostrukturalne, wskaźniki dotyczące zachowań indywidualnych, wskaźniki z obszaru organizacji religijnej, inne – jakie?)[4].
4. Sposób definiowania sekularyzacji – ze względu na próbę uchwycenia elementów nowatorskich, pojawiających się w rozważaniach na temat sekularyzacji, kategoria ta miała charakter otwarty. Brane były pod uwagę wszystkie definicje sekularyzacji *explicite* wyrażane w tekście, niezależnie od tego, czy były to propozycje definicji, czy jedynie przytaczanie istniejących już definicji sekularyzacji. Takie podejście wynikało z przyjęcia założenia, iż przywoływanie przez autora artykułu określonej definicji pojęcia sekularyzacji stanowi dowód, że takie rozumienie zjawiska jest znane i w jakimś stopniu rozpowszechnione na gruncie socjologii, a w związku z tym powinno być brane pod uwagę w niniejszej analizie.

STRATEGIA DOBORU I CHARAKTERYSTYKA PRÓBY BADAWCZEJ

Materiał badawczy stanowiły artykuły opublikowane w „Journal for the Scientific Study of Religion", „Social Compass" oraz „Archives de Sciences Sociales des Religions". Dodatkowo do analizy zostały włączone artykuły publikowane w „American Journal of Sociology" oraz „British Journal of Sociology" – periodykach przynależnych do obszaru socjologii ogólnej. Jakie kryteria leżały u podstaw wyboru takich, a nie innych czasopism? „Journal for the Scientific Study of Religion", „Social Compass" oraz „Archives de Sciences Sociales des Religions" są najważniejszymi czasopismami z obszaru socjologii religii. Periodyki te już w latach siedemdziesiątych, czyli w okresie, który jest najbardziej interesujący z punktu widzenia niniejszych badań, posiadały ugruntowaną pozycję i stanowiły ważny głos w dyskursach amerykańskiej i europejskiej socjologii religii.

Z kolei „American Journal of Sociology" oraz „British Journal of Sociology" reprezentują odpowiednio amerykańską i brytyjską socjologię. W obu przypadkach tematy podejmowane na łamach czasopism odnoszą się do badań na gruncie nauk społecznych, teorii, metod i praktyk oraz historii

[4] Przykłady wszystkich stosowanych wskaźników odnoszących się do sekularyzacji były notowane i grupowane do odpowiedniej kategorii (struktura społeczna, organizacja religijna, jednostka, inne/jakie?).

socjologii. Argumentem przemawiającym za włączeniem do analizy artykułów publikowanych w czasopismach z obszaru socjologii ogólnej była próba odpowiedzi na pytania: czy zagadnienie sekularyzacji pojawia się na gruncie socjologii ogólnej oraz czy sposób, w jaki zjawisko sekularyzacji przedstawiane jest na gruncie socjologii ogólnej w jakiejś mierze różni się od sposobu, w jaki zjawisko to jest konceptualizowane w artykułach publikowanych w czasopismach przynależnych do obszaru socjologii religii.

Dobór artykułów do próby badawczej został przeprowadzony przy zastosowaniu elektronicznych baz danych. Pierwotnie próba badawcza składała się z artykułów wybranych do analizy przy zastosowaniu baz *Sociological Abstracts*[5] oraz *PERSEE*[6]. Do próby badawczej zostały zakwalifikowane artykuły publikowane w „Journal for the Scientific Study of Religion", „Social Compass", „Archives de Sciences Sociales des Religions", „American Journal of Sociology", „British Journal of Sociology" w okresie od 1970 do 1979 roku, w których abstrakcie pojawiło się słowo sekularyzacja[7]. W wyniku zastosowanej procedury doboru, do próby badawczej zostało zakwalifikowanych 18 artykułów z SC, 11 artykułów z JSSR, 5 artykułów z ASSR, 1 artykuł z AJS oraz 2 artykuły z BJS. Wyniki zebrane zostały w tabeli 4.

Jak wskazują zebrane dane, w badanym okresie temat sekularyzacji był najczęściej podejmowany na łamach SC. Niewielka dysproporcja jest również widoczna, jeśli weźmiemy po uwagę procent liczby artykułów dotyczących sekularyzacji w stosunku do liczby wszystkich artykułów publikowanych w tym okresie na łamach każdego z czasopism. W przypadku AJS oraz

---

[5] Baza *Sociological Abstracts* indeksuje i gromadzi abstrakty książek i artykułów z zakresu socjologii i nauk pokrewnych. Szczegóły http://www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php.

[6] *PERSEE* jest internetowym archiwum publikacji naukowych z zakresu nauk społecznych i humanistycznych ustanowionym przez francuskie Ministerstwo Edukacji, Szkolnictwa Wyższego i Badań. Jednym z czasopism archiwizowanych w wersji pełnotekstowej w ramach tego projektu jest czasopismo „Archives de Sciences Sociales des Religions" (por. http://www.persee.fr/index.do).

[7] W dalszej części dla oznaczenia poszczególnych czasopism będą używane następujące skróty:

− JSSR – „Journal for the Scientific Study of Religion"
− SC – „Social Compass"
− AJS – „American Journal of Sociology"
− BJS – „British Journal of Sociology"
− ASSR – „Archives de Sciences Sociales des Religions".

Tabela 4. Częstotliwość podejmowania tematu sekularyzacji w poszczególnych czasopismach w latach 1970-1979 według bazy *Sociological Abstracts*

	Liczba artykułów, w których sekularyzacja występuje jako słowo klucz lub w abstrakcie	**Liczba wszystkich artykułów opublikowanych w latach 1970-1979**
„Archives de Sciences Sociales des Religions"	5 (2,76%)	181
„Social Compass"	17 (6,45%)	279
„Journal for the Scientific Study of Religion"	15 (4,38%)	342
„American Journal of Sociology"	1 (0,16)%	630
„British Journal of Sociology"	2 (0,58%)	347

BJS liczba artykułów, w których abstrakcie pojawia się słowo sekularyzacja, jest praktycznie znikoma i wynosi odpowiednio jeden i dwa artykuły[8].

Dane dotyczące procentowego udziału artykułów, w których abstrakcie pojawia się słowo sekularyzacja, w stosunku do wszystkich artykułów opublikowanych w okresie 1970-1979, bez danych porównawczych dotyczących częstotliwości poruszania innych tematów, nie pozwalają stwierdzić, czy temat ten stanowił jeden z centralnych czy raczej pobocznych tematów poruszanych na łamach tych czasopism.

Ze względu na cel badania – zrekonstruowanie dyskursu dotyczącego sekularyzacji oraz analizę znaczenia pojęcia i kontekstu rozważań na temat

[8] Znacznie mniejsze zainteresowanie problematyką sekularyzacji na gruncie socjologii ogólnej może stanowić potwierdzenie obserwacji Jamesa Beckforda, który twierdzi, iż w latach 1945-1980 stopniowo zmniejszała się liczba artykułów dotyczących socjologii religii w czasopismach przynależnych do obszaru socjologii ogólnej. Istnieją – jak kontynuuje autor – dwie możliwe interpretacje. Po pierwsze, możliwe, że socjologowie religii preferują publikowanie w czasopismach „branżowych". Po drugie, być może socjologowie z innych subdyscyplin socjologicznych nie chcą rekomendować do publikacji artykułów poświęconych socjologii religii. W obu przypadkach rezultatem może być marginalizacja dyscypliny (Beckford 1990: 49).

sekularyzacji – zadaniem kluczowym było poddanie analizie jak największej liczby artykułów w jakikolwiek sposób nawiązujących do tego zagadnienia. Z tego względu materiał do analizy wyselekcjonowany przy zastosowaniu bazy *Sociological Abstracts* oraz *PERSEE* został uzupełniony przez dodanie do wybranej próby artykułów wyselekcjonowanych przy zastosowaniu innych baz danych, które archiwizują wersje pełnotekstowe interesujących nas tutaj czasopism. W przypadku JSSR, AJS oraz BJS została wykorzystana baza czasopism elektronicznych *JSTOR*[9], w doborze dodatkowych artykułów z SC – baza *Sage Full Text Collection*[10]. W przypadku ASSR wykorzystane zostało internetowe archiwum organizacji *PERSEE*. W przypadku tych baz do analizy wybrane zostały wszystkie artykuły, w których treści pojawiło się słowo sekularyzacja, z wykluczeniem recenzji książkowych[11]. Przy zastosowaniu takiej techniki doboru, do próby badawczej zostało zakwalifikowanych 60 artykułów z JSSR, 30 artykułów z SC, 28 artykułów z ASSR oraz po 14 z BJS i AJS. Wśród wybranych elementów znalazła się większość artykułów, które zostały wybrane do próby badawczej przy zastosowaniu bazy *Sociological Abstracts*. Jedynym wyjątkiem było 7 artykułów z SC, które znajdowały się w próbie wybranej przy zastosowaniu *Sociological Abstracts*, a nie były uwzględnione w przypadku zastosowania bazy *Sage Full Text Collection*. Ostatecznie do próby zostały włączone wszystkie artykuły zakwalifikowane przy zastosowaniu obu strategii doboru. W rezultacie otrzymano próbę liczącą 153 artykułów. Tabela 5 prezentuje liczbowy udział artykułów z każdego z czasopism.

Część artykułów, które znalazły się w próbie, została następnie wykluczona już w procesie kodowania ze względu na brak słowa sekularyzacja w treści zasadniczej części artykułu (pojawiało się jedynie w bibliografii artykułu lub w przypisie) lub ze względu na jednorazowe pojawienie się

[9] *JSTOR* jest organizacją non-profit, której głównym celem jest archiwizowanie najważniejszych czasopism z różnorodnych dziedzin naukowych (por. http://www.jstor.org/about/desc.html).

[10] Jest to baza archiwizująca w wersji elektronicznej wszystkie artykuły publikowane przez wydawnictwo *SAGE* (por. http://www.sagefulltext.com/home.aspx?id=1).

[11] Wykluczenie tego typu publikacji podyktowane było względami merytorycznymi. Badanie pilotażowe przeprowadzone na grupie około 25 recenzji (po 5 z każdego czasopisma) pokazały, iż w większości przypadków słowo sekularyzacja pojawia się jednorazowo i nie jest możliwe określenie interesujących nas – z punktu widzenia postawionych w niniejszych analizach pytań badawczych – właściwości tego pojęcia. Dodatkowo, przy włączeniu recenzji książkowych wielkość grupy badawczej znacznie by wzrosła, a – co ważniejsze – proporcje udziału w próbie badawczej recenzji książkowych oraz innych typów publikacji zostałyby zachwiane.

Tabela 5. Liczba artykułów z poszczególnych czasopism, w których treści wystąpiło słowo sekularyzacja

Nazwa czasopisma	Liczba artykułów
„Archives de Sciences Sociales des Religions”	28
„Journal for the Scientific Study of Religion”	60
„Social Compass”	37
„American Journal of Sociology”	14
„British Journal of Sociology”	14
Suma	153

tego słowa, bez możliwości określenia interesujących nas zależności. W drugim przypadku wyeliminowanie artykułu z dalszej procedury badawczej miało miejsce, gdy we wszystkich stosowanych w badaniu wymiarach pojawiała się kategoria „trudno określić” lub „brak informacji” i niemożliwe było zidentyfikowanie sposobu rozumienia sekularyzacji przyjmowanego przez autora artykułu[12]. Ostatecznie, w dalszej analizie uwzględnionych zostało 99 artykułów. Tabela 6 pokazuje liczebność artykułów z poszczególnych czasopism.

Tabela 6. Liczba artykułów z poszczególnych czasopism, które zostały ostatecznie uwzględnione w analizie

Nazwa czasopisma	Liczba
„Archives de Sciences Sociales des Religions”	15
„Journal for the Scientific Study of Religion”	42
„Social Compass”	27
„American Journal of Sociology”	8
„British Journal of Sociology”	7
Suma	99

[12] Jako ilustracja mogą posłużyć przykłady z dwóch artykułów, które zostały wyeliminowane z dalszej analizy. W tekście Wallace'a M. Davisa (1978) słowo sekularyzacja pojawia się

WYNIKI ANALIZ

RODZAJ BADANYCH ARTYKUŁÓW

W sumie do dalszej analizy przyjęto 99 artykułów, z czego 84 były opublikowane w czasopismach z zakresu socjologii religii, a 15 w czasopismach przynależnych do obszaru socjologii ogólnej. W badanej próbie znalazło się 47 artykułów o charakterze teoretycznym – bez odwołań do badań – co stanowi ok. 47,5% badanej próby, oraz 43 artykuły o charakterze empirycznym (sprawozdania z badań własnych, odwołania do istniejących wyników badań, analiza danych zastanych) – 43,3%. W przypadku 9 artykułów (9,1%) mamy do czynienia z artykułami mieszanymi, gdzie pojawiają się odwołania czy też sprawozdania z badań, a jednocześnie podejmowane są rozważania teoretyczne czy też próby rozwijania i modyfikowania istniejących teorii. Tabela 7 obrazuje rozkład poszczególnych typów artykułów dla każdego z czasopism.

Zebrane wyniki wskazują, iż w czasopismach JSSR, jak też SC zachowana jest równowaga pomiędzy artykułami teoretycznymi i empirycznymi. Również w wyselekcjonowanej grupie artykułów z ASSR proporcje pomiędzy obu typami publikacji są utrzymane, z niewielkim odchyleniem na ko-

---

jednorazowo. Autor pisze o kontroli moralnej dawniej sprawowanej przez Kościoły czy też grupy religijne. Współcześnie można odnaleźć jedynie pozostałości takich zależności, w zasadzie tylko w przypadku ascetycznych sekt. Autor jednak podkreśla, iż „(...) współczesny proces sekularyzacji życia amerykańskiego, razem ze znaczną imigracją heterogenicznych elementów gwałtownie usuwa takie pozostałości" (Davis 1978: 1117). Pojęcie sekularyzacji pozostaje zupełnie nierozwinięte. Nie wiadomo, o jaki wymiar życia chodzi, ani na czym ów proces sekularyzacji miałby polegać. Jako drugi przykład może posłużyć artykuł autorstwa Alfreda J. Jolsona (1970), dotyczący badań odnoszących się do roli i pozycji kleru w Kościołach mniejszościowych w Oslo. Słowo sekularyzacja pojawia się w całym tekście jednorazowo. Podsumowując część dotyczącą trudności związanych z niewielką liczbą powołań do tych Kościołów, autor pisze: „długoterminowe prognozy są trudne, jednak z mniejszą ilością konwersji, Kościoły mniejszościowe mogą mieć więcej problemów [z powołaniami kapłańskimi – K.Z.] szczególnie w warunkach większej sekularyzacji, w których Kościół ustanowiony może zostać oddzielony od państwa" (Jolson 1970: 568). Również w tym przypadku pojęcie sekularyzacji jest stosowane bez doprecyzowania, co mogłoby oznaczać, i bez dodatkowych informacji, o jaki wymiar sekularyzacji może chodzić. Brakuje również kontekstu, który pozwoliłby na zrekonstruowanie takiego znaczenia. Być może takie stosowanie pojęcia sekularyzacji stanowi dowód, iż dla wielu socjologów jest to pojęcie przynależne do „socjologicznej wiedzy potocznej", w związku z czym nie ma potrzeby każdorazowego doprecyzowywania jego znaczenia.

Tabela 7. Typy artykułów w poszczególnych czasopismach

Nazwa czasopisma	Rodzaj tekstu		
	empiryczny	teoretyczny	mieszany
„Archives de Sciences Sociales des Religions”	4	9	2
„Journal for the Scientific Study of Religion”	21	18	3
„Social Compass”	14	12	1
„American Journal of Sociology”	1	4	3
„British Journal of Sociology”	3	4	0
Suma	43	47	9

rzyść artykułów teoretycznych. Takie wyniki, mimo iż wielkość próby badawczej w żadnym razie nie upoważnia do uogólnień, są sprzeczne z obserwacją Davida Moberga, który w swoich rozważaniach na temat socjologii religii w Europie i w Stanach Zjednoczonych podkreśla, iż Europejczycy preferują podejście teoretyczne (1966: 195). Powyższe zestawienie wskazuje raczej na podobieństwo preferencji. W czasopismach z zakresu socjologii ogólnej mamy do czynienia z obydwoma typami artykułów. Jednak ze względu na małą reprezentację tej grupy w próbie badawczej trudno mówić o jakichkolwiek zależnościach.

Zakwalifikowanie danego artykułu do kategorii „empiryczny” lub „teoretyczny” nie oznacza, iż jest on poświęcony teoretycznym rozważaniom na temat sekularyzacji czy też sprawozdaniom z badań, których celem była weryfikacja jakiegoś aspektu tego procesu. W rzeczywistości w badanej próbie znalazło się jedynie 9 artykułów poświęconych w całości rozważaniom na temat sekularyzacji[13], z czego 6 to artykuły dotyczące rozważań teoretycznych, a jedynie 3 stanowią próbę empirycznego ujęcia sekularyzacji. W przypadku pozostałych artykułów mamy do czynienia z rozważaniami teoretycznymi lub też badaniami dotyczącymi różnych obszarów socjologii religii, gdzie na którymś etapie pojawia się w mniejszym lub większym stopniu rozbudowane odwołanie do sekularyzacji. Wydaje się, iż tak rzad-

[13] Trzy z nich zostały opublikowane w SC, pięć w JSSR i jeden w BJS.

kie występowanie w badanej próbie artykułów całkowicie poświęconych teoretycznym lub też empirycznym rozważaniom na temat sekularyzacji może podawać w wątpliwość założenie, iż okres od 1970 do 1979 roku stanowi dominację paradygmatu sekularyzacji. Jednak sekularyzacja pojawia się przy okazji rozważań dotyczących różnorodnych obszarów socjologii religii, co może sugerować trafność takiego założenia. Dokładna analiza znaczenia przypisywanego pojęciu sekularyzacji oraz kontekstu, w jakim pojawiają się rozważania na temat tego zjawiska, ma na celu między innymi odpowiedzieć na pytanie o trafność obu tych założeń.

MAPA ZNACZENIOWA POJĘCIA SEKULARYZACJI

Jednym z głównych celów analizy artykułów publikowanych w latach 1970-1979 było „naszkicowanie" mapy znaczeniowej pojęcia sekularyzacji, czyli próba odnalezienia wszystkich możliwych znaczeń, które funkcjonowały w obszarze socjologii w interesującym nas okresie badawczym. W związku z przyjęciem takiej strategii analizy, w procesie kodowania zostały wzięte pod uwagę nie tylko definicje przyjmowane przez autorów, ale również definicje przez nich cytowane – zarówno aprobowane, jak też krytykowane.

Analiza, której celem było zrekonstruowanie znaczeń przypisywanych pojęciu socjologii, pokazała, iż w 31 artykułach – co stanowi około 37% badanej próby – nie można było zidentyfikować rozumienia pojęcia sekularyzacji przyjętego przez ich autorów, choć możliwe było ustalenie niektórych pozostałych aspektów tego zjawiska (w jakim obszarze autorzy je sytuowali, w jakiej tradycji religijnej, czy też w relacji do jakich zmiennych). Taka obserwacja wydaje się szczególnie interesująca z punktu widzenia celu niniejszych analiz. Brak definiowania lub brak informacji na temat sposobu rozumienia pojęcia sekularyzacji może sugerować, iż jest ono traktowane przez autorów jako „oczywiste" i niewymagające doprecyzowań. Z kolei badanie pozostałej części materiału pokazało znaczne zróżnicowanie sposobów definiowania czy też rozumienia analizowanego pojęcia[14], tak więc na pewno trudno mówić o jednoznaczności. Niezależnie od różnorodności znaczeń przypisywanych pojęciu sekularyzacji, możliwe jest jednak ich pogrupowanie – ze względu na aspekt rzeczywistości społecznej, w od-

[14] Potwierdzeniem tego są obserwacje Martina (1965) oraz Shinera (1967), dotyczące różnorodności znaczeń przypisywanych temu pojęciu.

niesieniu do której definicje te sytuują sekularyzację – w bardziej ogólne kategorie.

Makrospołeczny wymiar sekularyzacji

Na podstawie przeprowadzonych analiz można powiedzieć, iż najczęściej autorzy definiują zjawisko sekularyzacji, odwołując się do zmian w relacji pomiędzy religią a społeczeństwem. Wydaje się, iż można tutaj wyróżnić dwie strategie. Po pierwsze, definiując zjawisko sekularyzacji autorzy odwołują się do zmiany relacji pomiędzy religią a pozostałymi instytucjami społecznymi. Sekularyzacja jest przez nich określana jako:

> (...) proces, w wyniku którego religijne myślenie, praktyki i instytucje tracą społeczne znaczenie. (Wilson 1966, za Krausz 1971: 211-2)

> (...) ogólny niezmienny proces, w którym „profanum" oddziela się od „religijnej" opieki. (Billiet 1973: 584)

> (...) proces, przez który sektory społeczeństwa i kultury są uwolnione od dominacji religijnych instytucji i symboli. (Berger 1967, za Hogan 1979: 390)

Sekularyzacja w powyższym rozumieniu[15] jest równoznaczna z procesem różnicowania się instytucji społecznych, któremu towarzyszy zmiana dotychczasowej roli religii czy też instytucji religijnych wobec pozostałych instytucji. Zmiana ta polega przede wszystkim na ograniczeniu dotychczasowego zwierzchnictwa czy wręcz dominacji religii.

W drugim przypadku autorzy definiując sekularyzację odwołują się do zmiany relacji pomiędzy religią a normami lub/oraz systemem znaczeń danego społeczeństwa. Takie podejście wydają się reprezentować między innymi poniższe propozycje. Sekularyzacja oznacza sytuację, gdy:

> (...) religia traci swoją całkowitą dominację w strukturze znaczeń. (Smucker i Zijderveld 1970: 386)

> (...) religia w społeczeństwie przemysłowym staje się narzędziem ideowym o marginalnym zasięgu. (Turner 1977: 14)

[15] Warto również w tym miejscu podkreślić, iż stosunkowo często w analizowanych artykułach autorzy odwołują się do istniejących już teorii sekularyzacji i wykorzystują proponowane w nich rozumienie pojęcia sekularyzacji. Definicje takie były również brane pod uwagę w niniejszych analizach, ponieważ przywoływanie ich w artykułach oznacza funkcjonowanie ich w dyskursie dotyczącym sekularyzacji.

> Religia, jako święta wizja kosmosu, przestaje być elementem konstytutywnym dla społeczeństwa jako całości, ale jest traktowana jako mechanizm ideowy oraz jako psychologiczny kompensator, produkt pewnych specyficznych sytuacji społecznych. (Alves 1979: 38)

W tym przypadku proces sekularyzacji oznaczałby utratę przez religię jej dotychczasowych funkcji legitymizowania oraz integrowania porządku społecznego, czemu towarzyszy często rozdział instytucji społecznych.

W zasadzie obie powyższe interpretacje sekularyzacji można potraktować jako spojrzenie na to samo zjawisko – dyferencjacji społecznej – z dwóch odmiennych perspektyw, a w związku z tym koncentrowanie się przy konstruowaniu definicji na odmiennych wymiarach tego zjawiska: strukturalnym i normatywnym. Rozumienie sekularyzacji zaproponowane przez Parsonsa, które przywołuje McNamara, stanowi połączenie obu tych stanowisk. Sekularyzacja jest więc:

> (...) instytucjonalną „deklaracją niezależności". Porządki prawny, narodowo-polityczny, oraz rynkowo-ekonomiczny kolejno uwalniają się spod „nadzoru" religijnych norm. (Za McNamara 1973: 239)

Podobne rozumienie religii proponują Reginald W. Bibby oraz William C. Shepherd. Sekularyzacja w ich opinii oznacza:

> (...) terytorialne oraz pojęciowe ograniczanie religii. (...) roszczenia religii do „zwierzchnictwa" wobec różnych obszarów społecznych – w tym również nad systemem znaczeń – zostaje zakwestionowane. (Bibby 1979: 2)

> (...) wzrost niereligijnych instytucji takich jak wielki biznes, organizacje związkowe, wielka polityka oraz wielka nauka, które stopniowo podważają wszechogarniający religijny monopol. (Shepherd 1972: 234)

Sekularyzacja jako zmiana w ramach religii

Drugie rozumienie sekularyzacji, które zostało wyodrębnione w wyniku prowadzonych analiz, to określanie tego zjawiska jako zmiany religii – religii rozumianej zarówno jako instytucja, jak też jako wartości, symbole oraz wierzenia. Wydaje się, iż można wyróżnić tutaj dwa podejścia rozumienia tej zmiany. W pierwszym sposobie rozumienia sekularyzacji akcentowany jest proces dostosowywania różnych elementów religii do zmienionych (lub właśnie się zmieniających) warunków zewnętrznych, w których owa religia funkcjonuje. Za przykład może posłużyć poniższa propozycja, która pojawia się w tekście Karela Dobbelaere'a i Jana Lauwersa. Sekularyzacja to:

(...) przedefiniowanie religii, nieuniknione dostosowanie Kościoła (wierzeń i praktyk) do radykalnych zmian w świecie, w którym [Kościół ów – K.Z.] działa. (Dobbelaere i Lauwers 1973: 538)

Element adaptacyjny pojawia się również w rozważaniach Bentona Johnsona:

Organizacja religijna, która zmieniła swoją postawę [wobec otaczającego świata – K.Z.] z opozycji do akceptacji (...) jest oskarżana o kompromis czy też sekularyzację, ponieważ poddała się zewnętrznym naciskom i porzuciła tradycyjne praktyki legitymizowane przez teologię. (1971: 133)

Również Kenneth Benson i James Dorsett podkreślają element dostosowania, ale skupiają się na działaniach podejmowanych przez organizację religijną. Autorzy ci określają mianem sekularyzacji proces rozszerzania zakresu działania religijnej organizacji – podejmowanie aktywności do tej pory pozostających w obszarze działań świeckich (1971: 139-140). Sekularyzacja oznacza więc dostosowanie danej organizacji do nowych, zmienionych warunków społecznych, w których ona funkcjonuje.

Udało się również wyodrębnić drugie stanowisko, które można potraktować jako zmodyfikowaną wersję powyższego podejścia, akcentującego transformację religii:

(...) sekularyzacja nowoczesnego społeczeństwa jest interpretowana jako odejście specyficznej formy religii, a nie jako zanikanie religii w ogóle. (Russell 1977: 73)

(...) w naukach społecznych naukowcy są podzieleni w kwestii sekularyzacji. Niektórzy twierdzą, iż religia upada, podczas gdy druga grupa utrzymuje, że jedynie zmienia się jej forma. (Proudfoot i Shaver 1975: 328)

Jako egzemplifikacja takiego stanowiska mogą posłużyć przykłady definiowania sekularyzacji, zaproponowane przez Willa Herberga oraz Thomasa Luckmanna, przywoływane w tekście Lauwersa (1973). Zdaniem pierwszego z autorów w związku z rosnącą pluralizacją tradycyjna religia traci możliwość wypełniania jej podstawowej funkcji integrowania społeczeństwa. W rezultacie pojawić się musi nowa forma religii – „religia „zoperacjonalizowana", która funkcję tę przejmuje (1973: 525). Proces przejścia od religii konwencjonalnej do religii operacyjnej, czyli proces transformacji formy religii, jest określany przez Herberga mianem sekularyzacji[16]. Podobnie w definicji zaproponowanej przez Luckmanna sekularyzacja jest utożsa-

[16] Szczegóły dotyczące rozumienia procesu sekularyzacji zostały zaprezentowane przez Herberga w jego rozważaniach na temat religii w społeczeństwie amerykańskim (por. Herberg 1962 a i b).

miana ze zmianą formy religii – od religii publicznej i zinstytucjonalizowanej do religii prywatnej, niewidzialnej (1973: 526). W obu tych przykładach pojawianie się nowej społecznej formy religii oznacza *de facto* dostosowanie do nowych warunków. W odróżnieniu jednak od pierwszego typu adaptacji, w którym następują zmiany w ramach danej organizacji (jej funkcjonowania, wartości, wierzeń), w przypadku rozumienia sekularyzacji zaproponowanego przez Herberga i Luckmanna dostosowanie oznacza pojawienie się zupełnie nowej „wersji" religii.

W tym kontekście należy również wspomnieć o traktowaniu sekularyzacji jako zmiany na poziomie symboli i praktyk religijnych związanych z daną religią. Stanowisko takie można odnaleźć w tekście Wilbura E. Bocka, którego zdaniem sekularyzacja to zjawisko utraty przez symbole religijne ich związku z formalną organizacją religijną, a przez to zanik ich transcendentnego wymiaru (1972: 539). Jako ilustrację autor przywołuje przykład świąt Bożego Narodzenia czy też postaci Świętego Mikołaja – symboli chrześcijańskich, które współcześnie funkcjonują w zasadzie niezależnie od tradycji religijnej, z której się wywodzą.

Sekularyzacja jako zmiana relacji religia – indywiduum

Kolejna grupa autorów piszących o sekularyzacji sytuuje to zjawisko w relacji do indywiduum. Część definicji powołuje się na zmiany znaczenia religii w życiu człowieka, na przykład w tekście Dobbelaere'a i Lauwersa sekularyzacja jest definiowana jako proces, w wyniku którego decyzje w życiu człowieka są podejmowane bez odwołań do religii (1973: 538). Do podobnej kategorii nawiązuje Edward A. Tiryakian, który odwołując się do twórczości Webera definiuje sekularyzację jako:

> (...) oddzielenie religijnych działań i religijnych postaw od „praktycznych" działań społecznych. (1975: 19)

Z kolei Ernest Krausz podkreśla, iż sekularyzacja oznacza sytuację, gdy:

> (...) religia nie wypełnia już w istotnym stopniu codziennych zainteresowań ludzi i jest niezdolna do odgrywania kluczowej roli w utrzymywaniu lub tworzeniu dominujących zasad. (Krausz 1971: 205)

Wydaje się, iż elementem wspólnym dla powyższych definicji jest określanie mianem sekularyzacji zjawiska ograniczenia lub wręcz utraty znaczenia religii czy też wartości religijnych dla funkcjonowania i działań jednostki.

W badanej próbie pojawiają się również definicje sekularyzacji, które powołują się na zmianę praktyk i wierzeń religijnych. Sekularyzacja jest więc definiowana jako proces zmniejszania się poziomu wierzeń religijnych, spadek uczestnictwa w praktykach religijnych oraz zmniejszanie się poziomu przynależności do instytucji religijnych (por. Gaede 1977: 250; Roof i Hadaway 1977: 411). Sekularyzacja rozumiana jest również jako brak przynależności do jakiejkolwiek organizacji religijnej (Higgins 1971: 156) czy też jako rezygnacja z wszelkiej identyfikacji religijnej (Mitchell 1974: 35).

Typy mieszane

W analizowanych tekstach można odnaleźć propozycje definicji sekularyzacji, które łączą w sobie różne elementy z wyróżnionych powyżej wymiarów – chodzi tutaj głównie o połączenie wymiaru jednostkowego i społecznego. Autorzy podkreślają, iż sekularyzacja jest zjawiskiem, które zachodzi w wymiarze makrospołecznym, jak również w wymiarze indywidualnym, choć podkreślane są różne aspekty tego zjawiska:

> (...) zmniejszanie się roli religii, zarówno w życiu społecznym, jak również w świadomości jednostki (...). Sekularyzacja jest stopniową utratą wiarygodności religijnych definicji rzeczywistości. (Berger 1974: 132)

> (...) religijne wierzenia nie stanowią podstaw dla poznawczej mapy systemu jednostkowego i społecznego. (Fenn 1973: 354)

> (...) religia i *sacrum* tracą wpływ na społeczeństwo i na życie członków tego społeczeństwa. (McNamara 1974: 83)

> Sekularyzacja oznacza proces wyzwolenia wszystkich aspektów i wymiarów życia i działań społeczeństwa oraz jednostek od wpływu religii. (De Neve 1973: 600)

Oba wymiary pojawiają się również w rozumieniu sekularyzacji zaproponowanym przez Barbarę Leś, dla której sekularyzacja oznacza:

> Proces coraz powszechniejszej akceptacji przez jednostki i społeczeństwa technologicznego, naukowego, ekonomicznego oraz politycznego racjonalizmu – w najszerszym tego słowa znaczeniu – jako jedynej podstawy myślenia, działania oraz urządzania społecznych organizacji i instytucji. (1979: 202)

Podsumowując rozważania na temat znaczeń przypisywanych pojęciu sekularyzacji w analizowanych artykułach, należy przede wszystkim podkreślić różnorodność i wielość obszarów, do których się ono odnosi. Cieka-

wym zagadnieniem pozostaje kwestia relacji pomiędzy rozumieniem sekularyzacji a sposobem rozumienia czy też definiowania religii. Czy istnieją zależności pomiędzy poszczególnymi wymiarami mapy znaczeniowej pojęcia sekularyzacji a sposobem definiowania religii? Wydaje się, iż w większości religia jest definiowana w kategoriach substancjalnych. Autorzy odwołują się między innymi do takich kategorii, jak: instytucje, działania, symbole, a co więcej, wydaje się, że utożsamiają religię z chrześcijaństwem. Wyjątkiem jest rozumienie religii w kategoriach zmiany formy religii: mamy tu do czynienia z traktowaniem religii w kategoriach funkcjonalnych – nowa „jakość", która przejmuje funkcje dotychczas dominujących religii, staje się nową religią. Wówczas sekularyzacja oznacza proces przejścia pomiędzy jedną a drugą formą.

SEKULARYZACJA W RELACJI DO INNYCH ZMIENNYCH SPOŁECZNYCH

Ważnym celem przeprowadzonych analiz była próba pokazania, w jaki sposób w okresie dominacji podejścia sekularyzacyjnego sekularyzacja – jako zjawisko społeczne – była konceptualizowana przez socjologów. W tym kontekście warto rozważyć zwłaszcza kwestię relacji pomiędzy sekularyzacją a innymi zjawiskami i procesami społecznymi. Jak pokazuje tabela 8, w analizowanej grupie sekularyzacja jest równie często przedstawiana jako zmienna zależna (43 artykuły), jak i jako zmienna niezależna (42 artykuły). Co ciekawe, w 31 artykułach nie udało się w ogóle ustalić,

Tabela 8. Sekularyzacja jako zmienna zależna i niezależna

Rodzaj zmiennej	**Liczba artykułów**
zmienna niezależna	43
zmienna zależna	42
trudno określić/brak informacji	31
Suma	116*
*całość nie sumuje się do 99, ponieważ w 17 artykułach sekularyzacja została określona zarówno jako zmienna zależna, jak i niezależna. Liczba 17 została dodana do obu kategorii – zmiennej zależnej i niezależnej.	

w jaki sposób autorzy sytuują zjawisko sekularyzacji w szerszym kontekście społeczno-kulturowym.

Bardziej intrygująca z punktu widzenia celu niniejszych badań wydaje się jednak analiza jakościowa, która umożliwi pokazanie, jakie zjawiska czy też procesy są przedstawiane przez autorów jako zmienne niezależne w stosunku do sekularyzacji, a jakie jako zmienne zależne. Naturalnie sytuowanie sekularyzacji w szerszym kontekście społecznym, czyli określanie relacji tej zmiennej z innymi zmiennymi operującymi w systemie społecznym, jest ściśle związane ze sposobem, w jaki zjawisko sekularyzacji jest definiowane.

Sekularyzacja jako zmienna zależna

Analiza czynników, zjawisk czy też procesów, które zdaniem autorów są odpowiedzialne za przebieg sekularyzacji, pozwala wyróżnić kilka głównych kategorii, w ramach których można dalej wyodrębnić pewne subkategorie.

Nowoczesność

Pierwszą grupę czynników, które stosunkowo łatwo dają się wyróżnić wśród elementów wymienianych jako zmienne warunkujące zaistnienie sekularyzacji, można określić ogólnie mianem nowoczesności albo społeczeństwa nowoczesnego. Zmienna warunkująca sekularyzację jest albo określana bardzo ogólnie jako: modernizacja (Wuthnow 1977: 94; Alves 1979: 38), zmiany materialnych warunków życia (De Neve 1973: 596), zmiany w otaczającym społeczeństwie (Johnson 1971: 133; Wilson 1977: 100), albo autorzy powołują się na różne czynniki, które można określić mianem składowych modernizacji. O jakie składowe chodzi? Najczęściej wymienianą zmienną determinującą sekularyzację jest dyferencjacja:

> (...) sekularyzacja jest końcowym rezultatem długiego i skomplikowanego procesu dyferencjacji. (Fenn 1970: 118)

> (...) sekularyzacja i pluralizacja towarzyszą dyferencjacji i specjalizacji systemu społecznego. (Abercrombie i Turner 1978: 163)

Jaki jest mechanizm zależności pomiędzy tymi zmiennymi? Proces dyferencjacji wiąże się przede wszystkim z przedefiniowaniem roli instytucji religijnych – religia nie narzuca już swojego wpływu pozostałym sferom

społecznym (Deshen 1972: 33). Co więcej, instytucje religijne zostają przesunięte z centrum systemu społecznego na jego obrzeża (Turner 1977: 14). Sekularyzacja w tym kontekście jest rozumiana zazwyczaj jako utrata społecznego wpływu religii dotychczas dominujących w danym społeczeństwie.

Różnie oceniany jest wpływ dyferencjacji instytucji społecznych na religijność jednostek. Przynależność do jednego systemu wierzeń, wartości i norm staje się znacznie trudniejsza w społeczeństwie, w którym mamy do czynienia z zaawansowanym procesem dyferencjacji (Berger 1967, za Fenn 1972: 22). Z kolei Alfred Dumais uważa, iż dyferencjacja na poziomie społecznym – i w konsekwencji sekularyzacja – nie musi oznaczać sekularyzacji na poziomie jednostkowym. Aby poprzeć swoją tezę, autor odwołuje się do obserwowanych danych:

> (...) z jednej strony, religijne motywy znikają z życia społecznego, z drugiej – wzrost nowego mistycyzmu powoduje niespodziewany wzrost obszaru religijnych interpretacji. (Dumais 1975: 21)

Autorzy podkreślają więc niespójność procesu sekularyzacji i wewnętrzne zróżnicowanie jego przebiegu.

Kolejną zmienną warunkującą zaistnienie sekularyzacji jest racjonalizacja. Autorzy powołują się tutaj na dwa aspekty czy też obszary działania tej zmiennej. Z jednej strony mówią o rosnącym wpływie tego czynnika na sposób organizacji społeczeństwa i różnych instytucji, w konsekwencji czego religia traci swój dotychczasowy wpływ i autorytet (Leś 1979: 202). Z drugiej strony zwracają uwagę na subiektywny wymiar racjonalizacji:

> Religijne mity, symbole oraz poczucie *sacrum* stają się ofiarami stałego i nieuniknionego procesu racjonalizacji oraz pragmatycznego podejścia do radzenia sobie w trudnych sytuacjach. (Za McNamara 1974: 83)

W konsekwencji jednostka nie odwołuje się już w swoich działaniach do sił ponadnaturalnych, ale do racjonalnych, efektywnych środków (Lauwers 1973: 528).

Jako zmienna warunkująca zaistnienie sekularyzacji wymieniana jest również edukacja. Ogólnie mówiąc, zależność pomiędzy edukacją a sekularyzacją jest następująca: im wyższy poziom edukacji, tym wyższy poziom sekularyzacji, rozumianej najczęściej jako zmniejszenie częstotliwości praktyk, wierzeń religijnych i przynależności do organizacji religijnej (por. Hay 1979: 179; Poggie i in. 1976: 259; Mitchell 1974: 36). Innymi słowy, edukacja jest postrzegana jako jedna ze zmiennych warunkujących sekula-

ryzację w wymiarze zachowań, praktyk i wierzeń religijnych. Autorzy jednak podkreślają, iż ta dodatnia korelacja może być modyfikowana przez zmienne interweniujące, na przykład etniczność (Poggie i in. 1976: 259). Stan Gaede podkreśla, iż relacja pomiędzy edukacją i sekularyzacją może być znacznie bardziej skomplikowana:

> Edukacja może prowadzić do niższego poziomu ortodoksji [w wymiarze ideologicznym – K.Z.](...), ale w przypadku grupy, gdzie nie ma takiej zależności, edukacja może powodować wyższy poziom religijnego zaangażowania. (1977: 250)

Wśród pozostałych czynników wymieniane są następujące zmienne:

> (...) uznane teorie sekularyzacji łączą upadek religii z relatywnie stałymi procesami rozwoju przemysłowego, urbanizacji oraz rozprzestrzenianiem się wiedzy naukowej (...). (Rigney i in. 1978: 381)

> Istnieje wiele hipotez łączących poszczególne aspekty modernizacji z sekularyzacją. Na przykład Swanson (1968) podkreślał znaczenie profesjonalizacji, Cox (1965) kładł większy nacisk na znaczenie urbanizacji, Weber (1922), Berger (1969) oraz pozostali mówili więcej o wzroście ekonomicznym i industrializacji, podczas gdy Glock (1973) między innymi zidentyfikował wzrost naukowy oraz wzrastający poziom edukacji jako główne przyczyny sekularyzacji. (Wuthnow 1977: 94-5)

W jaki sposób przedstawiany jest mechanizm zależności pomiędzy takimi zmiennymi a sekularyzacją? W wyniku działania industrializacji i urbanizacji ludzie stają się mniej zależni od różnych instytucji, również religijnych, zmianie podlegają relacje społeczne (Krausz 1971: 204; Wilson 1977: 100; Alves 1979: 28), technologia daje poczucie panowania nad naturą i zmniejsza potrzebę odwoływania się do religii, podobnie jak profesjonalizacja, wzrost znaczenia wiedzy naukowej oraz rozwój ekonomiczny, których działanie ogranicza także społeczny wymiar funkcjonowania religii (por. m.in. Wuthnow 1977: 94; Bibby 1979: 13; Rigby i Turner 1973: 5-6)[17]. W każdym z tych przykładów podkreślany jest dodatni związek pomiędzy nimi a sekularyzacją rozumianą bądź jako utrata społecznego wpływu przez religie i instytucje religijne, bądź jako zmiany na poziomie religijności jednostki.

Warto tutaj wspomnieć również o pierwszych głosach kwestionujących ścisły związek pomiędzy modernizacją a sekularyzacją. Berger – wcześ-

[17] Warto również podkreślić, iż w analizowanych artykułach czynniki te przedstawiane są jako wzajemnie „wzmacniające się". Na przykład wzrost industrializacji może prowadzić pośrednio do sekularyzacji poprzez wzmacnianie racjonalnej organizacji społeczeństwa czy też „materialistycznego" poglądu na świat (por. Bibby 1979: 13-5).

niejszy propagator idei o ścisłym związku pomiędzy modernizacją a sekularyzacją – przyznaje, że jest:

> (...) coraz bardziej zaskoczony dowodami na to, iż sekularyzacja nie jest tak do końca równoznaczna z modernizacją. (1974: 132)

W tym kontekście autor powołuje się na dane wskazujące na religijne ożywienie w krajach afrykańskich, w Związku Radzieckim, a nawet w Europie Zachodniej. Podobny argument pojawia się w tekście Edwarda Tiryakiana przywołującego stwierdzenie Greeleya, w opinii którego „odrodzenie" kultów religijnych stanowi dowód przeciwko twierdzeniu, iż „wzrost sekularyzacji towarzyszy lub jest integralną cechą modernizacji" (Tiryakian 1972: 493).

Religia – tradycja i organizacja

Kolejna grupa zmiennych, warunkujących występowanie sekularyzacji – zgodnie z twierdzeniami zawartymi w analizowanej grupie teorii – może być ogólnie określona mianem czynnika religijnego. Wśród czynników traktowanych jako zmienne inicjujące proces sekularyzacji wymieniana jest tradycja judeochrześcijańska, ze szczególnym naciskiem na znaczenie protestantyzmu (Estruch 1972: 239; Swatos 1976: 132; Alves 1979: 28). Ten związek wynika z obecnego w tradycji judeochrześcijańskiej podziału rzeczywistości na *sacrum* i *profanum*:

> (...) chrześcijaństwo zapoczątkowało „największe i najbardziej radykalne" przeorganizowanie pomiędzy sferą świętą i świecką. Zapewne nie jest przypadkiem, iż na chrześcijańskim Zachodzie ludzkość odniosła sukces w rozwoju nauki i technologii (...). (Delumeau 1975: 18)

Dalszą konsekwencją było pojawienie się procesu sekularyzacji, z którym w nowoczesnym społeczeństwie chrześcijaństwo musi się mierzyć (*ibid.*: 18). Wyraźnie widoczne są tutaj wpływy tezy Webera – rozwiniętej następnie w teorii Bergera (por. [1967] 1997) – o związku pomiędzy protestantyzmem a nowoczesnością i towarzyszącym jej zmniejszaniem się znaczenia i obszaru działań religii.

Warto w tym miejscu wspomnieć o zmianach w ramach teologii, jako czynniku warunkującym sekularyzację. W artykule Freddy'ego Raphaëla i Johna Hickeya, dotyczącym judaizmu i sekularyzacji, autorzy próbują udowodnić, iż zachodzące w dotychczasowej interpretacji przesłania religijnego zmiany, których celem była asymilacja judaizmu do dominującej kultury francuskiej, doprowadziły w rzeczywistości do sekularyzacji, rozu-

mianej jako nieprzestrzeganie nakazów religijnych (1971: 409). Z kolei Bock w kontekście sekularyzacji symboli religijnych stwierdza, iż jedną z przyczyn takiego zjawiska jest konfrontacja nowych religii z religiami starymi. Symbole starej religii, mimo iż są włączane do systemu religii nowej, tracą swoje transcendentne odniesienia, są pozbawione swojego „świętego" charakteru (1972: 538).

Wśród zmiennych, które można zaliczyć do kategorii czynników religijnych, jest również sposób funkcjonowania organizacji religijnej. Temat ten został ciekawie rozwinięty w artykule Bensona i Dorsetta. Autorzy pokazali, iż sekularyzacja rozumiana jako „rozwijanie przez organizację religijną nowych obszarów aktywności, nad którymi sprawuje ona jedynie częściową kontrolę", zależy od zewnętrznego i wewnętrznego sposobu funkcjonowania tej organizacji (1971: 139). Wśród zjawisk mających związek z sekularyzacją wymieniają między innymi biurokratyzację i integrację. Ich zdaniem, im wyższy poziom biurokratyzacji (sztywna hierarchia i podział pracy), tym mniejszy poziom sekularyzacji danej organizacji religijnej, podczas gdy integracja danej organizacji (rozumiana jako otwartość na dialog i współpracę z innymi organizacjami religijnymi) warunkuje wzrost sekularyzacji (*ibid*.: 143-144). Autorzy dodatkowo wskazują na znaczenie takiego czynnika, jak poziom profesjonalizacji duchownych, rozumianej jako akceptacja pewnego etosu duchownego i etosu pracy, a również poziom edukacji, który jest także skorelowany dodatnio z sekularyzacją (*ibid*.: 143).

Pluralizm religijny

Pluralizm religijny jest przedstawiany jako zmienna warunkująca różne aspekty sekularyzacji, ponieważ wyklucza istnienie spójnego, powszechnego systemu integrującego i legitymizującego całe społeczeństwo. W związku z tym ograniczona zostaje rola religii jako czynnika integrującego (Lauwers 1973: 525) czy też legitymizującego (Smucker i Zijderveld 1970: 386). W obu przypadkach funkcje te zostają przejęte bądź to przez nową formę religii, bądź przez instytucje świeckie.

Konsekwencją pluralizmu jest stworzenie sytuacji rynkowej, w której poszczególne grupy religijne muszą współzawodniczyć o wiernych. Taka sytuacja nie pozostaje bez wpływu na wiernych:

> (...) jednostka zostaje skonfrontowana z różnymi organizacjami i sama może zdecydować o przyłączeniu się do którejś z nich, lub też może wszystkie odrzucić. Religia traci więc swój wszechogarniający monopol w strukturze znaczeń i w konsekwencji zostaje zsekularyzowana. (Smucker i Zijderveld 1970: 386)

Innymi słowy, pluralizm warunkuje zarówno sekularyzację w wymiarze społecznym, jak również jednostkowym.

Sekularyzacja jako zmienna niezależna

W analizowanej grupie artykułów sekularyzacja jest równie często traktowana jako zmienna niezależna. Jakie zjawiska czy też procesy społeczne są wymieniane jako konsekwencje działania sekularyzacji?

Wierzenia i działania religijne

Wśród zjawisk i procesów podlegających bezpośredniemu wpływowi sekularyzacji najczęściej wymieniane są te, które dotyczą religijności jednostek. Jako przykład może posłużyć cytat z artykułu dotyczącego praktyk religijnych amerykańskich Żydów:

> Ci, którzy nie przynależą do synagogi, nie są oponentami instytucji, ich nieobecność na liście członków nie oznacza zdecydowanego przywiązania do jakiejś konkurencyjnej instytucji. Oznacza to tylko, że dana osoba jest pod silnym wpływem procesu sekularyzacji. (Sklare 1971: 377)

Chodzi tu głównie o zarzucanie praktyk i przynależności do organizacji religijnych i/lub zanikanie wierzeń religijnych (por. Bibby i Brinkerhoff 1973: 280). Jednocześnie, Leonard Gordon i John W. Hudson są zdania, iż w wyniku działania sekularyzacji zmniejsza się „wpływ religijnej przynależności na formowanie opinii i zachowań" jednostki (1970: 237). Sekularyzacja jest więc odpowiedzialna za zmiany w konsekwencyjnym wymiarze religijności.

Interesujące rozwinięcie tej tezy proponuje Shin Anzai, który w swoich rozważaniach dotyczących przemian religii i religijności w Japonii zgadza się z twierdzeniem, iż sekularyzacja prowadzi do zaniku tradycyjnych wierzeń i do obojętności wobec religii panujących, ale może prowadzić również do przyjmowania nowych, „importowanych" religii (1976: 70). Podobnie interpretuje rezultaty sekularyzacji Rubem A. Alves, który odwołując się do przykładu dynamicznego rozwoju religii popularnych w wielkomiejskich ośrodkach Brazylii podkreśla, iż:

> Rozwój religii popularnych w miastach nie oznacza odwrócenia procesu sekularyzacji, ale jest wynikiem dostosowania, którego celem jest znalezienie rozwiązania dla problemu anomii doświadczanej przez tych, którzy emigrowali ze wsi do miast. (1979: 38)

Sekularyzacja wcale nie musi prowadzić do upadku czy też zaniku religijności, a jej rezultatem może być akceptowanie nowych religii.

W analizowanych artykułach można również znaleźć głosy podkreślające, iż wynikiem działania sekularyzacji są zmiany treści czy też formy religii. Andrew Rigby i Bryan S. Turner (1973) zgadzają się z tezą, iż sekularyzacja prowadzi do zanikania tradycyjnych form religijności, niemniej nie oznacza to eliminowania religii. Konsekwencją sekularyzacji jest poszukiwanie nowych znaczeń i nowych sposobów symbolizowania, poza ramami dotychczasowych wierzeń, symboli i praktyk, czego rezultatem jest różnicowanie i pluralizacja współczesnej religii (1973: 6). Do pewnego stopnia z takim poglądem koresponduje opinia Jana Lauwersa, który powołując się na teorie Luckmanna podkreśla, iż sekularyzacja prowadzi raczej do prywatyzacji religii i pluralizmu religijnego niż do zanikania religii (1973: 526). Podobna interpretacja pojawia się również w artykule Günthera Lüschena i jego zespołu. W swoich badaniach dotyczących relacji pomiędzy rodziną a sekularyzacją autorzy zauważyli:

> (...) bardzo interesującą tendencję w procesie sekularyzacji, zgodnie z którą przesądy wydają się zastępować akceptowane, religijnie określane formy nadprzyrodzone (...). (Lüschen i in. 1972: 525)

Mamy tu do czynienia z przesunięciem *sacrum*, a wartości religijne zostają zastąpione wartościami rodzinnymi (*ibid*.: 520). Legitymizacja takiego nowego sposobu symbolizowania znalazła wyraz we współczesnej teologii, co też – w opinii niektórych autorów – było rezultatem działania sekularyzacji:

> Śmierć Boga jest potwierdzona w świeckiej teologii, jego miejsce jest przejęte przez mało precyzyjne, quasi-mistyczne wyobrażenia immanencji i ostateczności, które wynoszą relacje społeczne do poziomu świętości, a przez to zacierają różnice pomiędzy boskim i ludzkim, świętym i świeckim. Niewątpliwie taka zmiana w akcentach ma korzenie – razem ze zjawiskiem ekumenizmu – w społecznych i ekonomicznych rezultatach działania sekularyzacji. (McSweeney 1974: 7)

Warto również pokreślić, iż w żadnym z artykułów nie udało się odnaleźć twierdzeń mówiących o całkowitym zanikaniu religii na poziomie jednostkowym, ani przekonań o powstaniu areligijnej populacji[18], choć pojawiają się opinie, iż zmniejszanie znaczenia religijności jest jednym z kluczowych aspektów procesu sekularyzacji:

[18] Jedynym wyjątkiem jest artykuł przybliżający stanowisko socjologów radzieckich, w opinii niektórych z nich sekularyzacja jest procesem, którego końcowym rezultatem jest powstanie areligijnej populacji (por. De Neve 1973).

(...) teza sekularyzacyjna antycypuje trwanie religii, razem z krótkimi nieregularnościami w procesie utraty jej znaczenia, ale teza ta kwestionuje możliwość dominacji indywidualnej religijności i przewiduje jej stałą recesję. (Bibby 1979: 15)

Organizacje religijne

Sekularyzacja nie pozostaje bez wpływu na funkcjonowanie organizacji religijnych – w tym kontekście przywoływane są dwie interpretacje zaproponowane przez Luckmanna. Jeden ze scenariuszy zakłada, iż Kościoły utrzymują swoją religijną rolę, ale zostają zepchnięte na peryferie życia społecznego, co również implikuje utratę ich dotychczasowego wpływu, jak ma to na przykład miejsce w Wielkiej Brytanii. W Stanach Zjednoczonych Kościoły utrzymały swoją centralną pozycję, ale za cenę wewnętrznej sekularyzacji (Hay i Morisy 1978: 264-5), czyli przystosowania się do zewnętrznych realiów i wartości. W obu jednak przykładach sekularyzacja promuje typ religii, która nie wypełnia już kluczowych dla społeczeństwa funkcji:

Sekularyzacja nie eliminuje religii ze społeczeństwa nowoczesnego, ale raczej promuje typ religii, która nie ma ważnych funkcji dla *całego* społeczeństwa. Niezależnie od znaczenia, jakie mają – dla poszczególnych jednostek i grup – introwersyjne lub kwietystyczne sekty (...), czy też ruchy koncentrujące się na spirytyzmie, czy problemach rozwoju osobistego lub harmonii rodzinnej, oferują one bardzo mało dla legitymizacji i integracji skomplikowanego systemu społecznego. (Fenn 1972: 31)

Nowe warunki, w jakich funkcjonuje organizacja religijna, zmieniają jej relacje nie tylko z innymi instytucjami społecznymi, ale również relacje z innymi organizacjami religijnymi czy też systemami wierzeń. Sekularyzacja prowadzi do sytuacji, w której „oficjalne Kościoły znajdują się w sytuacji rynkowej" (Lauwers 1973: 526). Innymi słowy, muszą konkurować o wpływy i potencjalnych „konsumentów".

W wyniku procesu sekularyzacji zmienia się również rola i pozycja społeczna osób duchownych – ich funkcje stają się mniej istotne dla funkcjonowania społeczeństwa jako całości (Abrahamson 1973: 1238), grupa ta traci również możliwość sprawowania moralnego i intelektualnego przywództwa (Quinley 1974: 2).

Instytucje społeczne

Kolejnym obszarem oddziaływania sekularyzacji są instytucje społeczne, ponieważ konsekwencją tego zjawiska jest wzrost stopnia złożoności systemu społecznego i kulturowego (Shepherd 1972: 234). W efekcie po-

szczególne instytucje społeczne zdobywają autonomię. Funkcje świeckie społeczeństwa zostają oddzielone lub muszą być odseparowane od wpływów jakichkolwiek ideologii – religijnych czy też filozoficznych (Billiet 1973: 571). Separacja instytucji społecznych zwrotnie wpływa na instytucję religijną, ponieważ:

> (...) pojawienie się wyspecjalizowanych organizacji dobrowolnych pozbawia Kościół jego niereligijnych aktywności. (Lalive d'Épinay 1973: 65)

W rezultacie działania sekularyzacji każda instytucja rządzi się swoimi własnymi normami i wartościami, co ma również bezpośredni wpływ na jednostkę, funkcjonującą w różnych podsystemach:

> Jednostka – a szczególnie aktor zaangażowany w różne funkcjonalne subsystemy – jest raczej charakteryzowana poprzez serię oddzielonych i niespójnych ról niż przez jeden spójny, nadrzędny system wartości i odniesień. (Fenn 1970: 129)

Analiza kontekstu, w którym w latach siedemdziesiątych socjologowie sytuowali zjawisko sekularyzacji, pokazuje wiele inicjujących i inicjowanych przez nią zmiennych. Co ciekawe, niektóre zmienne – chodzi tutaj przede wszystkim o dyferencjację i pluralizm – są przez jednych postrzegane jako przyczyna, a przez innych jako konsekwencja procesu sekularyzacji. Rekonstrukcja zależności, w jakich umiejscawiana jest sekularyzacja, pozwala również zaobserwować różnorodność znaczeń przypisywanych jej przez poszczególnych autorów. Nie jest zaskoczeniem istnienie wyraźnej zależności pomiędzy rozumieniem sekularyzacji a zmiennymi zależnymi i niezależnymi, jakie w jej kontekście się pojawiają.

Podsumowując tę część analizy warto podkreślić, iż w badanych artykułach źródła procesu sekularyzacji są najczęściej sytuowane w różnych czynnikach związanych z procesem modernizacji. Co więcej, indywidualny wymiar sekularyzacji jest najlepiej „wyjaśniony": każda z wyróżnionych zmiennych niezależnych inicjuje sekularyzację na poziomie indywidualnym. Pozostałe wymiary procesu sekularyzacji były eksplorowane w znacznie mniejszym stopniu w analizowanych artykułach.

Kontekst sekularyzacji

Jednym z aspektów analizy grupy teorii sekularyzacji, które powstały w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, było badanie warstwy opisowej tych teorii, czyli zidentyfikowanie, na jakie wskaźniki powołują się autorzy

i w jakim kontekście społeczno-kulturowym je sytuują[19]. W większości tych teorii mamy do czynienia ze słabo rozwiniętą warstwą opisową – mało jest odwołań do konkretnych wskaźników sekularyzacji czy też danych empirycznych. Podobne pytanie o dane empiryczne, do których odwołują się autorzy w kontekście rozważań na temat sekularyzacji, zostało postawione w odniesieniu do analizowanej w tym rozdziale próby badawczej. Celem była odpowiedź na pytanie, czy rzeczywiście w okresie dominacji paradygmatu sekularyzacji mamy do czynienia z badaniami dotyczącymi podejścia sekularyzacyjnego.

Kontekst geograficzny i tradycja religijna

Wyniki uzyskane w trakcie analiz pokazują, iż rozważania na temat sekularyzacji są sytuowane bądź w kontekście Stanów Zjednoczonych, bądź też w odniesieniu do krajów europejskich. Nie jest zaskoczeniem, iż w czasopismach amerykańskich jest mowa głównie o sekularyzacji w Stanach Zjednoczonych, a w czasopismach europejskich – o sekularyzacji w kontekście krajów europejskich (tabela 9).

Warto jednak przyjrzeć się dokładniej kategorii „inny/jaki?", czyli pozostałym obszarom czy też krajom, w odniesieniu do których podejmowane są rozważania na temat sekularyzacji. Są to zarówno kraje, które można zaliczyć do obszaru kultury euroamerykańskiej – chodzi tutaj o Kanadę, Nową Zelandię i Australię, jak również między innymi takie kraje, jak Turcja, Izrael, Chile, Chiny, Japonia, Brazylia, Związek Radziecki, czy Republika Południowej Afryki. W znaczniej grupie artykułów (24) identyfikacja kontekstu geograficznego nie jest w ogóle możliwa.

Analizując tradycję religijną, w odniesieniu do której pojawiają się rozważania na temat sekularyzacji, dostrzec można, iż autorzy uwzględniają w swoich rozważaniach głównie chrześcijaństwo – ma to miejsce w przypadku 49 artykułów, co stanowi ok. 50% badanej próby. W tym 17 przypadków odwołuje się do tradycji protestanckiej, 8 do katolickiej, kilka do obu tradycji, jednorazowo pojawia się odwołanie do tradycji prawosławnej, a reszta pozostaje bliżej nieokreślona. Drugą co do liczebności grupą jest kategoria „brak informacji" – 38% przypadków w analizowanej próbie. W przypadku kilku zaledwie artykułów rozważania na temat sekularyzacji pojawiają się w kontekście judaizmu, islamu, hinduizmu, buddyzmu, tradycyjnych wierzeń chińskich czy też japońskich.

[19] Por. rozdział trzeci niniejszej pracy.

Tabela 9. Tytuł czasopisma a kontekst geograficzny, do którego odnoszą się rozważania na temat sekularyzacji

	Tytuł czasopisma				
	JSSR	**AJS**	**BJS**	**SC**	**ASSR**
amerykański	22	1	0	2	0
europejski	1	1	3	12	5
amerykańsko-europejski	3	1	1	0	0
inny/jaki?	5	1	2	9	6
trudno określić	11	4	1	4	4
Suma	42	8	7	27	15

Obserwacja na temat geograficznego i religijnego odniesienia sekularyzacji jest o tyle ciekawa, że pierwsze teorie sekularyzacji zakładały globalny charakter tego zjawiska[20], natomiast analiza artykułów podejmujących temat sekularyzacji pokazuje, iż w swoich badaniach i rozważaniach autorzy koncentrowali się głównie na krajach przynależnych do kultury judeochrześcijańskiej, czyli krajach, w których dominuje chrześcijaństwo. Można znaleźć przynajmniej kilka możliwych interpretacji takiego stanu rzeczy. Pierwsze teorie sekularyzacji zakładały wprawdzie globalny wymiar sekularyzacji, niemniej jednak same opierały się przede wszystkim na obserwacjach pochodzących z krajów zachodnich. Podejmowanie podobnych kierunków rozważań i badań w analizowanych artykułach może stanowić przykład działań charakterystycznych dla okresu nauki normalnej – doprecyzowywania teorii, a przynajmniej, jak ma to miejsce w tym przypadku, pewnych jej obszarów.

Kolejnym możliwym wyjaśnieniem jest mniej „globalny" charakter ówczesnej socjologii oraz socjologii religii jako dyscyplin naukowych. Obserwacja Manuela J. Mejido wydaje się potwierdzać takie przypuszczenie. Zdaniem tego autora, w przypadku „Social Compass" dopiero w latach siedemdziesiątych mamy do czynienia z „umiędzynarodowieniem" tematów podejmowanych na łamach tego czasopisma (2004: 37). W tym kontekście można również wspomnieć o braku narzędzi do badania sekularyzacji w in-

[20] Temat ten został dokładniej omówiony w części „Zakres występowania zjawiska sekularyzacji", w czwartym rozdziale niniejszej pracy.

nych tradycjach religijnych, co mogło zniechęcać autorów do prób podejmowania takich tematów.

Jednocześnie znaczna liczebność kategorii „brak informacji" w przypadku obydwu zagadnień – określenia obszaru geograficznego, jak również tradycji religijnej – może wskazywać na wysoki poziom abstrakcji rozważań dotyczących sekularyzacji, bez prób odniesienia do konkretnych kontekstów i przykładów. Może to stanowić dowód na to, iż „badania" w ramach paradygmatu ograniczały się raczej do prób rozważań teoretycznych niż do konkretnych badań czy prób operacjonalizacji zjawiska sekularyzacji. Jednak bardziej prawdopodobne jest przypuszczenie (na co wskazywałaby niewielka liczba artykułów zarówno teoretycznych, jak i empirycznych, które w całości koncentrowały się na zjawisku sekularyzacji), iż zagadnienie sekularyzacji nie było zbytnio rozwijane czy dyskutowane, a raczej w większości analizowanych artykułów było traktowane jako pewien obowiązujący model, oczywiste ramy do rozważań na temat konkretnych aspektów funkcjonowania religii w społeczeństwie nowoczesnym.

Wskaźniki sekularyzacji

W procesie badawczym pojawiało się otwarte pytanie o dane empiryczne z obszaru struktury społecznej, organizacji religijnej i indywidualnych zachowań i przekonań, które stosowane czy też przytaczane były przez autorów jako wskaźniki sekularyzacji. Rezultaty pokazują, iż najczęściej brak

Tabela 10. Jaki rodzaj danych empirycznych pojawia się przy okazji rozważań na temat sekularyzacji?

	Liczebność
wymiar społeczny	5
wymiar indywidualny	31
wymiar organizacji religijnej	7
brak informacji	61
Suma	104*
*Suma wynosi 104, ponieważ w niektórych artykułach wykorzystano wskaźniki dwóch lub trzech rodzajów	

jakichkolwiek danych empirycznych dotyczących sekularyzacji, co również może być potraktowane jako dowód, iż rozważania na temat sekularyzacji mają raczej teoretyczny i abstrakcyjny charakter.

Wśród wskaźników, na które powołują się autorzy, najczęściej (29% wszystkich badanych artykułów; por. tabela 10) pojawiają się dane dotyczące wymiaru indywidualnego.

Dokładniejsza analiza w tej kategorii pozwala wyróżnić kilka subkategorii wskaźników, do których odwołują się autorzy.

Wymiar indywidualny

1. Afiliacja religijna (por. Sklare 1971: 377, 1977: 89; Rigney i in. 1978: 384; Hogan 1979):
   - brak przynależności do religii czy też organizacji religijnej,
   - zmiana organizacji religijnej, czyli pytanie o religię, w której się wzrastało i o religię obecną,
   - rezygnacja z przynależności do organizacji religijnej, czyli pytanie o brak przynależności do jakiejkolwiek organizacji religijnej.
2. Wierzenia (por. Bell 1977: 427; Wuthnow 1977: 89; Gaede 1977: 250; Rigby i Turner 1973: 6; Deshen 1972: 34; Bibby 1979: 5):
   - niski poziom deklaracji wiary (w główne dogmaty religijne, np. w Boga osobowego, przekonania na temat życia pozagrobowego),
   - wysoki poziom niewiary,
   - niski poziom wiedzy na temat wiary,
   - niski poziom wiary w przesądy,
   - negowanie znaczenia symboli religijnych,
   - nowe wierzenia poza ramami tradycyjnych religii (nowe ruchy religijne).
3. Praktyki i zachowania religijne (por. Wuthnow 1977: 93; McNamara 1974: 83; Gaede 1977: 250; Rigney i in. 1978: 384; Bibby 1979: 13):
   - niski poziom uczestnictwa w praktykach religijnych,
   - odchodzenie od religijności instytucjonalnej,
   - zaniechanie uczestnictwa w cotygodniowych nabożeństwach religijnych,
   - porzucanie zachowań związanych z przesądami.
4. Przekonania (por. McNamara 1974: 83; Reidy i White 1977: 233; Kandiyoti 1974: 55):
   - niski poziom przekonań na temat wpływu, jaki wierzenia religijne mają na codzienne życie,

- wzrost liczby osób, zdaniem których religia traci wpływ,
- pojawianie się lub akceptacja zachowań, które są sprzeczne z nakazami danej religii (np. w przypadku katolików – stosunek do seksu przedmałżeńskiego czy aborcji, rezygnacja z rygorystycznego przestrzegania niedzielnych mszy; w przypadku muzułmanów – małżeństwo cywilne, nieprzestrzeganie czasu modłów czy nakazanych postów).

Dla uzyskania powyższych wskaźników stosowane były dane dotyczące samodeklaracji badanych osób, jak również oficjalne dane dotyczące osób przynależnych do różnych organizacji religijnych. Wskaźniki te stosowane były przez autorów jako dowód istnienia sekularyzacji w społeczeństwie nowoczesnym. Jednorazowo pojawia się zakwestionowanie przekonania, iż sekularyzacja dotycząca jednostek jest cechą specyficzną nowoczesności:

> Mimo iż większość socjologów religii jest przywiązana do historycznego mitu określającego okres feudalizmu „wiekiem wiary", to Martin Goodridge jeszcze raz dokładnie przebadał współczesne dane na temat religijności wśród ludności wiejskiej we Francji, Włoszech i Anglii i pokazał, iż chłopstwo było powszechnie wyobcowane od ortodoksyjnych wierzeń oraz oficjalnych instytucji Kościoła. (Abercrombie i Turner 1978: 155)

Autorzy konkludują, iż współczesny brak przywiązania do ortodoksji czy też brak udziału w religijności kościelnej nie są zjawiskami nowymi.

W badanej grupie artykułów udało się również uchwycić głosy krytyczne wobec stosowania danych dotyczących różnych wymiarów religijności jako wskaźników sekularyzacji. Shlomo Deshen w swoich badaniach na temat przemian rytuałów religijnych w społeczności tunezyjskich żydów pokazuje, iż:

> W niektórych warunkach zarzucenie pewnych działań rytualnych, zamiast być wynikiem działania „sekularyzacji", może tak naprawdę być wyrazem czegoś przeciwnego. Paradoksalnie, może to być dowodem trwającego przywiązania do religijnych wartości, które są powiązane z tymi działaniami rytualnymi. (1972: 35)

W związku z tym autor postuluje konieczność interpretowania danych empirycznych dotyczących religijności w szerszym kontekście (por. Deshen 1972: 35). Z kolei Robert Wuthnow krytykuje stosowanie danych na temat uczestnictwa w rytuałach ze względu na odmienne znaczenie, jakie jest im przypisywane w różnych tradycjach religijnych, lub wręcz brak pewnych praktyk i rytuałów, co uniemożliwia porównywanie danych (1977: 89).

Wymiar społeczny

W badanej próbie udało się zidentyfikować zaledwie kilka wskaźników sekularyzacji odwołujących się do społecznego wymiaru tego zjawiska. Wilson przytacza przykład rozdziału państwa i polityki od Kościoła, nie podając jednak sposobu, w jaki wskaźnik ten mógłby być mierzony. Ten sam autor stwierdza, powołując się na przykład Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii oraz Szwecji, iż taki wskaźnik może jednak pozostawać w rozbieżności z innymi wskaźnikami często stosowanymi w kontekście sekularyzacji (Wilson 1979: 275). Mahfooz Kanwar również traktuje rozdział państwa i religii jako przykład sekularyzacji. W swoich rozważaniach na temat przemian w ówczesnym Pakistanie, jako wskaźniki sekularyzacji przywołuje między innymi takie zjawiska, jak: powstanie edukacji świeckiej, cywilnych rozwodów, czy też zakazanie poligamii (Kanwar 1971: 263).

Kolejną propozycją jest wykorzystanie danych na temat liczby publikacji religijnych w stosunku do niereligijnych w danym kraju. Robert Wuthnow odwołuje się do bazy danych na temat publikowanych książek, prowadzonej przez UNESCO. Jak argumentuje autor, dane takie:

> (...) zapowiadają się obiecująco jako wskaźnik społecznego zaangażowania religijnego. Jeśli w danym kraju książki religijne stanowią znaczny odsetek w grupie wszystkich publikowanych książek, to zasadne wydaje się traktowanie kultury tego kraju jako prawdopodobnie bardziej zorientowanej na religie niż w przypadku, gdy jedynie mały odsetek wszystkich publikowanych książek stanowią książki religijne. (Wuthnow 1977: 89)

Spadek liczby książek religijnych w stosunku do wszystkich publikowanych książek oznaczać będzie mniejsze zorientowanie danej kultury na religię, a tym samym może być traktowany jako wskaźnik bardziej zaawansowanego etapu sekularyzacji.

Warto również wspomnieć o jeszcze jednym wskaźniku sekularyzacji w wymiarze społecznym, który udało się zidentyfikować w badanej próbie. Jon P. Alston i Richard C. Hollinger jako jeden z takich wskaźników wymieniają percepcję społecznego wpływu religii (1972: 402). Spadek liczby osób, które postrzegają organizacje religijne jako te, które mają znaczny wpływ na życie społeczne, był przez autorów interpretowany jak dowód na istnienie sekularyzacji.

Okazuje się, iż wymiar społeczny sekularyzacji pozostaje głównie w sferze rozważań teoretycznych. Jest to o tyle ciekawe, iż – jak pokazały to już wcześniejsze analizy – właśnie w tym obszarze rzeczywistości społecznej autorzy najczęściej umiejscawiają sekularyzację.

Wymiar organizacji religijnej

Wskaźniki procesu sekularyzacji, które można usytuować w wymiarze organizacji religijnej, odnoszą się zarówno do charakterystyk socjoekonomicznych instytucji, jak również sposobu jej organizacji i funkcjonowania. Jako przykład pierwszego podejścia mogą służyć dane na temat nowych budowli religijnych oraz wydatkowanych na nie środków finansowych. Spadek zarówno liczby jak i wysokości nakładów finansowych mógłby służyć jako wskaźnik sekularyzacji (Wuthnow 1977: 96; Rigney i in. 1978: 383-4). Jako kolejne wskaźniki tego procesu Wuthnow przywołuje dane dotyczące liczby ordynowanych księży oraz zmniejszającą się liczbę osób w seminariach (1977: 96).

Jako wskaźnik sekularyzacji traktowane są również dane dotyczące zmiany sposobu funkcjonowania organizacji religijnej, na przykład zmiana postawy duchowieństwa, wykazującego większe zaangażowanie w problemy społeczne i zagadnienia doczesne (por. Weigert i in. 1971). Na ogólniejszym poziomie przejawia się to w postaci zmiany obszarów społecznego zaangażowania instytucji religijnych, podejmowania nowych, świeckich aktywności, również we współpracy z innymi organizacjami świeckimi i religijnymi (por. Benson i Dorset 1971).

Przy okazji rozważań na temat różnorodności wskaźników sekularyzacji warto przyjrzeć się, jak definiowana jest sekularyzacja w zależności od przyjętej perspektywy. Można zauważyć, iż wymiar społeczny, organizacyjny lub indywidualny, w jakim sytuowana jest sekularyzacja, koresponduje z rodzajem stosowanych wskaźników, przekładając się na sposób definiowania tego zjawiska. W przypadku wskaźników z wymiaru społecznego sekularyzacja jest na ogół definiowana jako utrata przez religie ich dotychczasowego wpływu (por. Wilson 1979). Przy odwoływaniu się do wskaźników dotyczących organizacji religijnej, sekularyzacja jest najczęściej ujmowana jako efekt dostosowywania organizacji do zewnętrznej rzeczywistości (por. Weigert i in. 1971; Benson i Dorset 1971). Jeżeli zaś za kluczowe uznawane są wskaźniki odnoszące się do wymiaru indywidualnego, sekularyzacja jest postrzegana jako zmiana lub zanik religijności jednostki czy też populacji (por. Hertel i Nelsen 1974; Gaede 1977; Roof i Hadaway 1977). Warto w tym kontekście zaznaczyć, iż w niektórych przykładach wskaźniki z wymiaru indywidualnego są również stosowane przy przyjęciu założenia o społecznym charakterze procesu sekularyzacji (por. Hogan 1979 i Bibby 1979). Wydaje się, iż wówczas mamy do czynienia z przyjmowanym *implicite* przez autorów

założeniem o spójności i współzależności pomiędzy różnymi wymiarami sekularyzacji.

Jednak wśród analizowanych artykułów można również odnaleźć opinie kwestionujące taką zakładaną spójność procesu sekularyzacji. Jak piszą Daniel Rigney i jego współpracownicy:

> Pomimo iż dane na temat różnych wskaźników [sekularyzacji – K.Z.] nie są całkowicie porównywalne pod względem jakości i okresu czasu, z jakiego są dostępne, różnorodność wzorów, jakie wskaźniki te ujawniają, sugeruje, że sekularyzacja nie jest jednolitym procesem społecznym. (Rigney i in. 1978: 386)

Autorzy podkreślają również, iż w zależności od rodzaju zastosowanych w badaniach wskaźników można otrzymać różny „obraz" sekularyzacji. Tak więc kluczowe są dalsze badania i precyzyjne opracowywanie terminów i pojęć stosowanych w badaniach (*ibid.*: 386).

PODSUMOWANIE

W podsumowaniu powyższych rozważań warto zwrócić uwagę na kilka istotnych zagadnień. Analizy, które miały służyć pokazaniu, w jaki sposób temat sekularyzacji był podejmowany w okresie „nauki normalnej", wskazują na dość enigmatyczne jego ujmowanie. W znacznej liczbie artykułów nie sposób określić, co autor ma na myśli używając terminu sekularyzacja, w jakim kontekście go umieszcza, a wreszcie, co uważa za wskaźniki tego zjawiska. Jednym z możliwych wytłumaczeń może być przyjmowane *a priori* przez autorów założenie, iż istnieje ogólnie przyjęte czy też intuicyjne rozumienie sekularyzacji, w związku z czym nie ma potrzeby jego każdorazowego uszczegółowiania.

Takiej interpretacji przeczy jednak zróżnicowanie w ramach zbioru znaczeń, który udało się wyodrębnić. Pojęcie sekularyzacji było stosowane w odniesieniu do różnorakich obszarów rzeczywistości społecznej, w zróżnicowanym kontekście. Wieloznaczność pojęcia sekularyzacji oraz ścisłe uzależnienie jego sensu od kontekstu, w jakim było używane, pozwala na wysunięcie hipotezy, iż być może jest to przykład „wyrażenia okazjonalnego", czyli pojęcia, którego znaczenie jest relatywne i możliwe do określenia jedynie w relacji do kontekstu, w jakim się pojawia[21].

[21] Określenie „wyrażenie okazjonalne" wywodzi się z teorii Edmunda Husserla. Tego typu wyrażenia nie posiadają niezmiennego znaczenia, ale jest ono określane przy każdorazo-

Obserwowana różnorodność znaczeń przypisywanych pojęciu sekularyzacji wydaje się potwierdzać trafność sugestii Dobbelaere'a (1981: 10), który określa je mianem „pojęcia uwrażliwiającego" (*sensitizing concept*), co oznacza, zgodnie z propozycją Herberta Blumera, od którego określenie to zostało zapożyczone (por. Baugh 1990: 29), iż nie ma konkretnego, jednego znaczenia pojęcia sekularyzacji ani jego konkretnych desygnatów, natomiast istnieją jedynie ogólne wskazówki do jego interpretacji. Wskazówkami tymi wydają się być ramy „ustanowione" przez pierwsze teorie sekularyzacji, powstałe pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku.

Po drugie, analiza tła – zmiennych zależnych i niezależnych – z jakim koresponduje sekularyzacja, pokazuje dość skomplikowaną sieć relacji pomiędzy tym zjawiskiem a takimi zmiennymi, jak: struktura i instytucje społeczne, typ i tradycja danej organizacji religijnej oraz religijność jednostki. Porównując kontekst funkcjonowania sekularyzacji, który wyłania się z analizy artykułów, oraz warstwę teoretyczną, zrekonstruowaną na podstawie badania pierwszej grupy teorii sekularyzacji, można zaobserwować, iż w obu przypadkach mamy do czynienia z identyfikacją podobnych czynników inicjujących sekularyzację i z rozpoznaniem podobnych jej konsekwencji. Co jednak ciekawe, w przypadku zmiennych rekonstruowanych na podstawie analizowanych artykułów wiele zależności pozostaje niedopowiedzianych. Być może jest to również argument przemawiający na rzecz hipotezy o traktowaniu sekularyzacji jako „wiedzy oczywistej" (*taken for granted*) w obszarze socjologii, w związku z czym – w świadomym lub nieświadomym mniemaniu autorów – nie wymaga ona wyjaśnienia.

Po trzecie, analiza danych empirycznych stosowanych jako wskaźniki sekularyzacji pokazuje, iż obszar ten – na co również wskazywała analiza warstwy opisowej teorii sekularyzacji – pozostaje raczej mało rozwinięty. W znacznej części artykułów brak jest jakichkolwiek danych empirycznych. Najczęściej testowaniu poddawana była hipoteza dotycząca indywidualnego wymiaru sekularyzacji, znacznie rzadziej próbie operacjonalizacji poddawany był aspekt sekularyzacji, odnoszący się do organizacji religijnej, i jedynie kilkakrotnie próbowano testować hipotezy dotyczące społecznego wymiaru sekularyzacji.

---

wym ich zastosowaniu, w zależności od kontekstu. W oderwaniu od kontekstu, wyrażenia okazjonalne mają jedynie ogólne znaczenie, pewien „zakres" znaczeniowy (Simons 1995: 117).

Powyższe analizy sugerują, iż istnieje pewne wspólne „pole teoretyzowania" na temat sekularyzacji, jednak autorzy w różny sposób określają poszczególne elementy w ramach tego pola. Za przykład służyć może zjawisko dyferencjacji, które dla jednych jest źródłem procesu sekularyzacji, dla innych jest synonimem sekularyzacji, a jeszcze dla innych – jej konsekwencją.

Analiza artykułów pozwoliła również na uchwycenie pewnych nowych elementów, albo przynajmniej ich zapowiedzi. Chodzi przede wszystkim o głosy krytyczne wobec ścisłego „wiązania" sekularyzacji z modernizacją, postrzeganie procesu sekularyzacji jako niejednorodnego oraz dyskusję nad relewantnością stosowanych wskaźników.

ROZDZIAŁ 6

REKONSTRUKCJA GŁÓWNYCH WĄTKÓW SPORU WOKÓŁ SEKULARYZACJI (1980-2006)[1]

Od lat osiemdziesiątych XX wieku do współczesności można zaobserwować toczącą się na gruncie socjologii religii dyskusję na temat perspektyw teoretycznych dyscypliny. W centrum uwagi pozostaje zagadnienie zmiany dotychczas dominującego – w opinii zarówno zwolenników, jak również krytyków tego podejścia – paradygmatu sekularyzacji. Wielu autorów podkreśla, iż podejście to przestało być adekwatnym narzędziem opisywania i wyjaśniania otaczającej rzeczywistości społecznej (por. m.in. Hadden 1987; Stark 1999). Równocześnie pojawiają się głosy, iż być może model sekularyzacji nie tyle stracił na aktualności, co ma jedynie znacznie ograniczone zastosowanie (por. Martin 1995; Davie 1999; Berger 2001). Na bazie dyskusji i sporów, jak również dostępnych badań podjęte zostały próby doprecyzowania oraz przeformułowania dotychczasowego podejścia – w tym kontekście mówi się o teoriach czy też paradygmacie neosekularyzacyjnym (por. Gorski 1994; Yamane 1997; Demerath 2003; Norris i Inglehart 2004[2]).

Celem niniejszego rozdziału będzie próba zrekonstruowania wątków sporu toczącego się wokół zagadnienia sekularyzacji. Chodzi zarówno o zlokalizowanie „ognisk" sporu, jak i o prześledzenie argumentów obu

[1] Skócona wersja tego rozdziału została opublikowana w formie artykułu w „Przeglądzie Religioznawczym" (por. Zielińska 2008a).

[2] Wydanie polskie: Pippa Norris i Roland Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie* (przeł. Renata Babińska), Kraków 2006.

stron. Czemu służyć ma tak założona analiza? Po pierwsze, chodzi o pokazanie argumentów oraz słabych punktów podejścia sekularyzacyjnego, które – zdaniem krytyków – je dyskredytują. Po drugie, interesujące będzie pokazanie, w jaki sposób konstruowana jest „linia obrony" zwolenników teorii sekularyzacji. Oba te aspekty wydają się kluczowe dla zrozumienia zmian teoretycznych perspektyw w socjologii religii oraz oceny znaczenia i zakresu wpływu paradygmatu sekularyzacji.

AKTORZY I UMIEJSCOWIENIE DEBATY

Za materiał badawczy posłużyły przede wszystkim artykuły z różnych czasopism z obszaru socjologii religii oraz socjologii ogólnej, publikowane od roku 1980 do 2006, oraz publikacje książkowe, które ukazały się w tym przedziale czasowym. Tak dobrany materiał pozwala na uchwycenie głównych wątków dyskusji toczącej się wokół sekularyzacji[3]. Głosy krytyczne wobec teorii i zjawiska sekularyzacji pojawiały się równolegle do pierwszych prób jego teoretycznego ujęcia[4], jednak dopiero od początku lat osiemdziesiątych spór pomiędzy zwolennikami i krytykami tego podejścia zyskiwał na intensywności, co mogło mieć związek z pierwszymi publikacjami Rodneya Starka i jego współpracowników (Stark i Bainbridge 1980, 1981) będącymi zapowiedzią nowego podejścia teoretycznego w badaniu religii[5].

---

[3] Dyskusja na temat sekularyzacji nie ogranicza się jedynie do krajów Europy Zachodniej lub do Stanów Zjednoczonych, choć w tych rejonach jest najbardziej widoczna. Poszczególne „dyskusje" były prowadzone zarówno na łamach najważniejszych periodyków z obszaru socjologii religii, jak również w anglojęzycznych publikacjach – które często mają charakter zbioru artykułów. Trzeba jednak pamiętać, iż w większości krajów można odnaleźć „lokalny" wymiar tej debaty. Jako przykład może posłużyć dyskusja na temat sekularyzacji tocząca się w ostatnich latach w Polsce (por. Borowik 2004; Baniak 2006; Mariański 2005, 2006).

[4] Warto w tym miejscu jeszcze raz przypomnieć krytyczne artykuły Martina (1965, 1969), Shinera (1967) oraz Greeleya (1970).

[5] Można wspomnieć również – choć temat ten nie będzie dalej rozwijany – o jeszcze jednym „umiejscowieniu" sporu o sekularyzację. Obserwując dyskusje i polemiki, można zauważyć, iż uczestnicy debaty zmieniali swoją ocenę tezy sekularyzacyjnej, przechodząc z obozu zwolenników do obozu krytyków. Jako najbardziej znany przypadek może posłużyć przykład Bergera, który w latach sześćdziesiątych był jednym z pierwszych autorów podejmujących próbę teoretycznego sformułowania tezy sekularyzacyjnej (por. [1967] 1997). Trzydzieści lat

Dyskusje na temat sekularyzacji są najwyraźniej widoczne na łamach czasopism pozostających w obszarze socjologii religii. Wśród czasopism amerykańskich należy wymienić „Journal for the Scientific Study of Religion", „Social Forces", „Sociology of Religion". Dodatkowo, artykuły dotyczące zagadnienia i teorii sekularyzacji pojawiają się również na łamach „American Journal of Sociology" oraz „American Sociological Review". W dyskusji (w różnych jej obszarach) powtarzają się pewne nazwiska, między innymi: Peter Berger, William S. Bainbridge, José Casanova, Mark Chaves, Timothy Crippen, Philip S. Gorski, Jeffrey Hadden, Laurence R. Iannaccone, Frank Lechner, Rodney Stark. W obszarze europejskiej socjologii religii rozważania na temat sekularyzacji pojawiają się przede wszystkim na łamach „Social Compass" oraz „British Journal of Sociology". Główni aktorzy biorący udział w dyskusji na łamach tych czasopism to między innymi Steve Bruce, Grace Davie, Karel Dobbelaere, Danièle Hervieu-Léger, David Martin oraz nieżyjący już Bryan Wilson.

Warto również wspomnieć, iż w interesującym nas okresie powstało, po obu stronach Atlantyku, wiele publikacji książkowych. Z jednej strony, ważny głos w dyskusji stanowią książkowe zbiory artykułów zwolenników i krytyków teorii sekularyzacji[6]. Z drugiej, monograficzne publikacje różnych autorów ukazujące krytykę, próbę modyfikowania podejścia sekularyzacji, bądź też proponujące nowe rozwiązania teoretyczne[7].

---

później Berger stwierdza: „znaczna część dorobku historyków i naukowców z obszaru nauk społecznych, luźnie określana mianem 'teorii sekularyzacji', jest w zasadzie błędna" (1997), a kilka lat później powtarza takie stwierdzenie, ale już z mniejszym przekonaniem, podkreślając, iż błędem było założenie o ścisłym związku modernizacji i sekularyzacji (2001: 445).

[6] Warto tutaj wspomnieć o takich pozycjach, jak: Philip Hammond (red.), *The Sacred in the Secular Age* (1985); Steve Bruce (red.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* (1992); Eileen Barker, James A. Beckford i Karel Dobbelaere (red.), *Secularization Rationalism and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson* (1993); Rudi Laermans, Bryan Wilson i Jaak Billiet (red.), *Secularization and Social Integration Papers in Honour of Karel Dobbelaere* (1998); Peter L. Berger (red.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (1999); Paul Heelas, David Martin i Linda Woodhead (red.). *Peter Berger and the Study of Religion* (2001); Grace Davie, Paul Heelas i Linda Woodhead (red.), *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures* (2003).

[7] Jako przykłady można podać m.in. Peter Beyer, *Religia i globalizacja* ([1994] 2005); José Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie* ([1994] 2005); Grace Davie, *Europe: the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World* (2002); Danièle Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć* ([1993] 1999); David Martin, *On Secularization: Towards A Revised General Theory* (2005); Rodney Stark i William Sims Bainbridge, *Teoria religii* ([1987] 2000).

OBSZARY DYSKUSJI WOKÓŁ SEKULARYZACJI

Analiza stanowisk oraz pro i kontra prezentowanych przez zwolenników i oponentów podejścia sekularyzacyjnego pozwala wyróżnić dwa obszary zagadnień, w obrębie których toczą się dyskusje. Pierwsza grupa argumentów może zostać najogólniej określona mianem zagadnień metodologicznych. Chodzi o status teorii sekularyzacji, sposób ich sformułowania, znaczenie przypisywane stosowanym pojęciom, jak również określenie ich wzajemnych relacji. Drugi obszar odnosi się do zagadnień empirycznych. W tym przypadku argumenty przeciwko tezie sekularyzacyjnej są konstruowane na podstawie danych i obserwacji empirycznych, co stanowi podstawę do negowania dotychczasowych interpretacji oraz punkt wyjścia dla prób konstruowania nowych propozycji teoretycznych. Podsumowując można zauważyć, iż kwestionowana jest wartość całego modelu sekularyzacji lub jego poszczególnych elementów, ale także dyskutowane jest zagadnienie natury, charakteru, a nawet realności procesu sekularyzacji. Dodatkowo, pojawiają się również debaty odnoszące się do danych empirycznych, które mogłyby być traktowane jako potwierdzenie lub też zaprzeczenie tego procesu.

Ze względu na przejrzystość niniejszych wywodów oba obszary zostaną tutaj potraktowane oddzielnie, choć w rzeczywistości pozostają w ścisłym związku. Nowe obserwacje i dane empiryczne nie pozostają bez wpływu na metodologiczne założenia teorii sekularyzacji, a z kolei dyskusje w obszarze metodologii mają niebagatelne znaczenie w konstruowaniu badań empirycznych.

ZAGADNIENIA METODOLOGICZNE

„Nienaukowość" teorii sekularyzacji

W tej kategorii można wyróżnić przynajmniej trzy zarzuty wysuwane przeciwko ogólnemu modelowi sekularyzacji bądź też przeciwko poszczególnym teoriom. Chodzi o oskarżenie o ideologizowanie, doktrynizację i sakralizację oraz brak poprawnego, formalnego wyrażenia teorii sekularyzacji.

Ideologia czy teoria?

Jednym z częściej wysuwanych zarzutów jest oskarżanie teorii sekularyzacji o bycie antyreligijną ideologią[8]. Podkreśla się, iż wyrosły one na bazie oświeceniowego konfliktu pomiędzy religią a nauką oraz pomiędzy religią a postępem (por. Robertson 1993: 5; Martin 2005a: 145; Casanova [1994] 2005: 43). Dodatkowo akcentowany jest fakt, iż oświeceniowi i dziewiętnastowieczni myśliciele byli nie tylko naukowcami, ale pozostawali również aktywnie zaangażowani w walkę pomiędzy nowym – świeckim i starym – opartym na religii porządkiem (Hadden 1987: 590). Wiara w sekularyzację była więc podtrzymywana przez głęboki i trwający antagonizm w stosunku do religijnych wierzeń i do różnego rodzaju organizacji religijnych.

W odpowiedzi pojawiają się głosy podkreślające, iż zarzut o antyreligijną ideologizację wysuwany w stosunku do ojców socjologii nie jest do końca uprawniony:

> Durkheimowi prawdopodobnie można by przypisać filozoficzne inklinacje w kierunku ateizmu, ale Weber był (...) agnostykiem o religijnej nostalgii, tak więc założenia teorii sekularyzacji były podzielane zarówno przez tych, którzy ubolewali nad, jak również tych, którzy witali rzekomy upadek religii. (Berger 2001: 444)

Jeśli nawet zgodzimy się z oskarżeniem o antyreligijne nastawienie pierwszych socjologów oraz pierwszych przedstawicieli nauk społecznych, to takiego argumentu nie należy „rozciągać" na teorie współczesne. Jak podkreśla Steve Bruce:

> Wielu z tych [myślicieli – K.Z.], którzy przytaczali argumenty na rzecz nieuniknioności sekularyzacji, było przynajmniej częściowo motywowanych do tego przez pragnienie zobaczenia ludzkości „wychodzącej" z potrzeby zabobonów. (...) te wczesne modele sekularyzacji były motywowane przez utopizm, którego nie podzielamy. (2002: 8)

Jako jeden z dowodów na neutralność teorii sekularyzacji, które pojawiły się w latach sześćdziesiątych, przytaczany jest przykład Wilsona i Bergera. Obaj autorzy pisząc o sekularyzacji jednocześnie „ubolewali" nad faktem zachodzenia takiego procesu. W ich opinii zanikanie wspólnego religijnego światopoglądu miało delegitymizujący i destabilizujący wpływ na współczesne społeczeństwa. Nie byli „entuzjastami" sekularyzacji, a mimo to na podstawie swoich obserwacji opisywali i próbowali

[8] Warto wspomnieć, iż już znacznie wcześniej argument taki był podnoszony m.in. przez Martina (1965), Shepherda (1972) oraz Glasnera (1977).

zjawisko to interpretować. Jak argumentuje Bruce, prywatne poglądy czy wierzenia twórców teorii nie muszą oznaczać odrzucenia czy też zniekształcania faktów (2002: 9), w związku z czym teorie sekularyzacji nie musiały odzwierciedlać antyreligijnych – jeśli takie rzeczywiście istniały – nostalgii ich twórców.

Doktrynizacja teorii sekularyzacji

Zdaniem Jeffreya K. Haddena podejście sekularyzacyjne zostało uświęcone:

> Nasze dziedzictwo, pozostawione nam przez pokolenie ojców [dyscypliny – K.Z.], trudno określić teorią, jest raczej *doktryną sekularyzacji*. Nie wymaga ona dokładnego badania, ponieważ jest oczywista. Uświęciliśmy nasze oddanie sekularyzacji. (1987: 594)

W jaki sposób doszło do sakralizacji teorii sekularyzacji? Zgodnie z argumentacją budowaną przez autorów podzielających taką opinie, proces ten został zainicjowany już w momencie narodzenia się nauk społecznych. Szczególną rolę w jego budowaniu odegrała socjologia, która wywodzi się z napięcia istniejącego pomiędzy kulturą religijną i liberalną w Europie. Bezpośrednią konsekwencją uświęcenia teorii sekularyzacji było, zdaniem krytyków, traktowanie samego procesu sekularyzacji jako pewnej oczywistości, niezależnie od braku potwierdzających ją danych (Hadden 1987: 599; Davie 1999: 76; Stark 1999: 249). Trafnie takie stanowisko oddają słowa Casanovy: „teorii sekularyzacji nie tylko nie poddawano w wątpliwość, ale najwyraźniej nie odczuwano nawet potrzeby jej zweryfikowania, skoro wszyscy uznawali ją za bezsporną" ([1994] 2005: 43). Co więcej, wiedza przyjmowana za oczywistość nie pozostawała bez wpływu na formułowanie pytań i realizowanie badań, a również na interpretację rzeczywistości (Hadden 1989: 14; Martin 1991: 466). Przez taką postawę dowody potwierdzające żywotność religii przez długi czas pozostawały bądź to niezauważane, bądź wręcz ignorowane. Socjologowie religii, przekonani o słuszności tezy sekularyzacyjnej, „patrzyli w złym kierunku", nie dostrzegając przemian, które byłyby sprzeczne z założeniami przyjmowanej przez nich teorii (Hadden 1989: 20; Martin 1991: 446).

W odpowiedzi na zarzut o stworzenie doktryny sekularyzacji przywoływany jest pogląd, iż pierwsze teorie sekularyzacji były próbą teoretycznego ujęcia zjawisk obserwowanych i opisywanych po obu stronach Atlantyku przez przedstawicieli nurtu socjologii religijnej (Hellemans 1998: 68; Berger 2001: 444). Nie były więc ideologią opartą na antyreligijnych senty-

mentach, ale pierwszą próbą budowania teorii na gruncie socjologii religii, na podstawie danych empirycznych wskazujących na spadek praktyk religijnych i osłabienie Kościołów.

Teoria naukowa?

Z głosami utożsamiającymi teorie sekularyzacji z antyreligijną ideologią czy też doktryną ściśle wiąże się zarzut o brak precyzyjnego, naukowego sformułowania teorii sekularyzacji, która w opinii krytyków nigdy nie była systematycznie wyrażona ani empirycznie zweryfikowana (Casanova [1994] 2005: 43). Jest to jedynie mieszanina „luźnie zastosowanych idei" (Hadden 1987: 598), czy też „rozbudowany i skłaniający do myślenia opis (a nie wyjaśnienie) kluczowych społeczno-kulturowych trendów w zachodnich społeczeństwach" (Crippen 1992: 220).

Można odnaleźć przynajmniej dwie odpowiedzi na zarzut o brak naukowego sformułowania teorii sekularyzacji. Po pierwsze, autorzy podkreślają, iż stosowanie „ostrych" wymagań, przeniesionych z nauk ścisłych, nie sprawdza się na gruncie nauk społecznych (Lechner 1991: 1105; Beckford [2003] 2006: 30). Frank Lechner w swojej odpowiedzi na zarzuty sformułowane przez Haddena podkreśla, iż ten drugi stosuje „przesadnie ostre" kryteria do oceny teorii sekularyzacji, a ich zastosowanie doprowadziłoby nie tylko do odrzucenia tych propozycji teoretycznych, ale również wielu innych teorii stosowanych w socjologii oraz w innych naukach społecznych. Równocześnie autor zaznacza, iż nawet przy tak doprecyzowanych kryteriach metodologicznych istnieje grupa prac, które zasługują na nazwanie ich teorią sekularyzacji (Lechner 1991: 1105-6). Jest to:

> (...) spójna teoria, nawiązująca do tradycji weberowskiej oraz oparta na stuleciu wspólnych badań naukowych, która wyczerpująco analizuje sekularyzację jako proces dyferencjacji w różnych jego odmianach. (*ibid*.: 1106)

> (...) empirycznie zakorzeniona ogólna teoria zmiany społecznej – tj. teoria zmiany w strukturze społecznej, która w zasadzie jest aplikowana niezależnie od czasu i miejsca. (Lechner 1992: 225)[9]

[9] Na podstawie analiz przeprowadzonych na poprzednich etapach niniejszej rozprawy trudno zgodzić się z opinią Lechnera na temat istnienia jednej, spójnej teorii sekularyzacji. O ile udało się wyodrębnić pewne wspólne pojęcia pojawiające się w poszczególnych teoriach, to wyraźnie widoczne były również różnice w interpretacjach proponowanych przez poszczególnych autorów. Ta różnorodność i brak spójności w rozumieniu i teoretyzowaniu na temat sekularyzacji ujawniła się również w trakcie analizy artykułów publikowanych w latach siedemdziesiątych.

Po drugie, jako odpowiedź na zarzut o brak systematyczności teorii sekularyzacji może posłużyć opinia, iż mamy do czynienia raczej z paradygmatem sekularyzacji niż z jedną, spójną teorią:

> Niezależnie od rozbieżności istniejących na poziomie teoretycznym, większość socjologów religii podziela kilka modeli, które pozwalają im interpretować sytuację religijną we współczesnym świecie tak, jak gdyby patrzyli przez tę samą lupę. (Tschannen 1991: 396)

> (...) nie ma jednej teorii sekularyzacji. Raczej istnieje grupa opisów i wyjaśnień, która jest całkiem spójna. (Bruce 2002: 2)

Pomimo zgody w powyższej kwestii, już elementy paradygmatu proponowane przez obu autorów znacznie się od siebie różnią. Zdaniem Tschannena wspólny paradygmat miałby się opierać na trzech podstawowych kategoriach: dyferencjacji, racjonalizacji i doczesności (*this worldliness*) (1991: 396). W opinii Bruce'a głównymi filarami takiego paradygmatu są: racjonalizacja, typ organizacji religijnej, ekonomia, typ społeczeństwa, system i wiedza (2002: 4).

Czym jest sekularyzacja?

Kolejnym obszarem spornym są znaczenia przypisywane podstawowym pojęciom stosowanym w dyskusji. Jak pokazały analizy przeprowadzone we wcześniejszych rozdziałach niniejszej pracy, pojęcie sekularyzacji jest stosowane w wielorakim znaczeniu i występuje w kontekście różnorodnych, również specyficznie definiowanych pojęć naukowych. Od początku lat osiemdziesiątych – po ukazaniu się raportu *Secularization: A multi-dimensional concept* Dobbelaere'a[10] – akceptacja wielowymiarowego charakteru pojęcia oraz procesu sekularyzacji stała się znacznie bardziej popularna. Innymi słowy, autorzy zaczęli akceptować fakt, iż pojęcie sekularyzacji odnosi się do procesów zachodzących w różnych obszarach społeczeństwa oraz przyjmujących zróżnicowane formy (por. Chaves 1994; Dekker 1995; Gorski 2000; Demerath 2003). „Uznanie" wielowymiarowości sekularyzacji ułatwiło próby modyfikowania samych teorii sekularyzacji i ich dostosowania do nowych obserwacji oraz danych empirycznych. Równocześnie stosowanie wielu znaczeń pojęcia sekularyzacji oraz odwoływanie się do różnych jego wymiarów znacznie utrudnia porozumienie i rzetelną dyskusję.

[10] Systematyzacja zaproponowana przez Dobbelaere'a została szerzej omówiona w pierwszej części rozdziału trzeciego niniejszej pracy.

Zwolennicy rynkowej teorii religii – główni krytycy podejścia sekularyzacyjnego – koncentrują się przede wszystkim na indywidualnym wymiarze sekularyzacji (Stark i Bainbridge 1981; Stark i Iannaccone 1994; Stark 1999). W ich opinii podstawowe założenia sekularyzacji odnoszą się do „*indywidualnej pobożności*, w szczególności *wiary*" (Stark 1999: 251). Tak więc zjawisko sekularyzacji dotyczy indywidualnych wierzeń, wartości, afiliacji, praktyk i rytuałów religijnych. Co więcej, wydaje się, iż utożsamiają oni proces sekularyzacji – powołując się na stanowiska niektórych myślicieli, jak Comte, Marks, Freud, Wallace – z całkowitym zniknięciem religii (por. Stark i Iannaccone 1994: 230; Stark 1999: 250).

Z kolei wśród zwolenników teorii sekularyzacji szczególnie akcentowany jest społeczny wymiar procesu sekularyzacji. Sekularyzacja jest to:

> Proces, przez który religijne instytucje, działania i świadomość tracą swoje społeczne znaczenie. Definicja ta nie implikuje, iż wszyscy ludzie uzyskali zsekularyzowaną świadomość. Nie sugeruje również, że większość osób zrezygnowała z całego zainteresowania religią (...), chociaż to może się zdarzyć. Taka definicja zakłada jedynie, że religia przestaje być ważna dla funkcjonowania systemu społecznego. (Wilson 1982: 149-150)

> (...) proces, przez który dawny, wszechogarniający i transcendentny system religijny zostaje zredukowany w nowoczesnym, funkcjonalnie zróżnicowanym społeczeństwie do podsystemu obok innych podsystemów (...). W efekcie, społeczne znaczenie religii zostaje znacznie osłabione. (Dobbelaere 1999: 232)

Sekularyzacja jest więc głównie procesem społecznym, w którego centrum leży proces dyferencjacji społecznej. Poszczególne teorie różnią się zapatrywaniem na okoliczności i konsekwencje tej dyferencjacji, jak również wpływem na pozostałe wymiary procesu sekularyzacji (por. Casanova [1994] 2005: 47; Gorski 2000: 141).

W większości teorii pojawia się również odwołanie do wymiaru indywidualnego i tutaj, w zależności od konkretnej propozycji, przedstawiane są różne przewidywania. Najczęściej brane pod uwagę w teoriach sekularyzacji możliwe scenariusze przemian w wymiarze indywidualnym to: zmniejszanie się, transformacja lub prywatyzacja religii. Pojawia się również – ale znacznie rzadziej – twierdzenie o całkowitym znikaniu religii. Do tej kategorii można zaliczyć propozycję Comte'a, a ze współczesnych autorów jedynie prace Marcela Gaucheta, choć i w tym przypadku autor dopuszcza możliwość przetrwania religii (1997, za Gorski 2000: 140-141)[11].

[11] Wydaje się, że do tej kategorii można by dodać również stanowisko Marksa (por. rozdział pierwszy niniejszej pracy) oraz poglądy socjologów socjalistycznych (por. De Neve 1973).

W zasadzie w żadnej z głównych czy też najbardziej wpływowych teorii sekularyzacji nie pojawia się teza, iż sekularyzacja miałaby prowadzić do całkowitego zaniku religijności czy do powstania populacji areligijnych lub ateistycznych osób. Zwolennicy tezy sekularyzacyjnej podkreślają, iż twierdzenie o znikaniu religii znacznie odbiega od współczesnych teorii sekularyzacji, które odżegnują się od przewidywań zakładających śmierć religii oraz oferują bardziej szczegółową i „subtelniejszą" analizę relacji pomiędzy religią a nowoczesnością (Demerath III 2003: 212). Zmiany na poziomie indywidualnym są tylko jednym z możliwych rezultatów działania procesu sekularyzacji (por. Wilson 1982; Dobbelaere 1981, 1999; Chaves 1994). Przy takim założeniu dane dotyczące przemian religijności indywidualnej nie mogą stanowić wiarygodnego oraz trafnego miernika sekularyzacji. To „przesunięcie" w preferowanym znaczeniu czy też rozumieniu zjawiska sekularyzacji wśród zwolenników podejścia sekularyzacyjnego i podkreślanie jego społecznego wymiaru jest komentowane przez ich adwersarzy jako „unikanie niewygodnych faktów" (czyli tych odnoszących się do religijności ludzi), które są podstawą falsyfikacji teorii sekularyzacji (Stark 1999: 251)[12].

Jednak, zdaniem Gorskiego (2000), utożsamianie procesu sekularyzacji z jego indywidualnym wymiarem oznacza pomijanie kluczowych założeń całego podejścia. Zarzuty formułowane przez krytyków – chodzi tu przede wszystkim o zwolenników podejścia rynkowego – nie stanowią więc zagrożenia dla jądra „starego paradygmatu", czyli dla tezy o dyferencjacji, ponieważ ich atak koncentruje się jedynie na bardziej „peryferyjnych" tezach podejścia sekularyzacyjnego, odnoszących się do zagadnienia zmniejszania lub zanikania religijności (2000: 142). Tym samym krytycy ignorują zupełnie zmiany na poziomie społecznym (Bull 1990: 251), a przede wszystkim zmiany relacji pomiędzy religią a pozostałymi instytucjami (Chaves 1994: 759).

Przyszłość religii w społeczeństwach nowoczesnych

Kolejnym elementem teoretyzowania na temat sekularyzacji, który wzbudza burzliwe dyskusje, jest ogólniejsze zagadnienie dotyczące rozważań

[12] Z punktu widzenia analiz przeprowadzonych w poprzednich rozdziałach niniejszej pracy formułowanie takiego zarzutu przez Starka wydaje się jednak nieuzasadnione. Odwołanie do społecznego wymiaru zjawiska sekularyzacji nie stanowi *novum* w podejściu sekularyzacyjnym – jest obecne w każdej z teorii podejmujących próbę opisania i wyjaśnienia tego fenomenu.

na temat przyszłości religii i konsekwencji procesu sekularyzacji. Oponenci teorii sekularyzacji krytykują – ich zdaniem obecne w podejściu sekularyzacyjnym – widzenie przyszłości religii w kategoriach nieodwracalnego zanikania różnych aspektów religii (por. Warner 1993: 1052). Poniższe opinie mogą posłużyć jako ilustracja takiego stanowiska:

> Dominującym poglądem jest przekonanie, iż sekularyzacja jest nieodwracalną tendencją, która – wcześniej czy później – będzie oznaczać koniec religii oraz religijnych organizacji jako znaczących czynników w społeczeństwie nowoczesnym. (Stark i Bainbridge 1981: 360)

> Demistyfikacja społeczeństwa i świata specyficzna dla klasycznego paradygmatu sekularyzacji zakładała stopniową, liniową, nieprzerwaną erozję religijnego wpływu w zurbanizowanych społeczeństwach przemysłowych. (Shupe i Hadden 1989: 114)

Jako alternatywa proponowane jest interpretowanie relacji pomiędzy religią a nowoczesnością w kategoriach: cyklicznego upadania i odradzania się religii czy też (inna wersja tego argumentu) inicjowania przez sekularyzację procesów sakralizacji, lub interpretowanie tej relacji w kategoriach nieustannego procesu transformacji religii. W pierwszym przypadku sekularyzacja traktowana jest jako samoograniczający się proces, który w zasadzie stanowi punkt wyjścia dla religijnego ożywienia i religijnych innowacji. Jak piszą zwolennicy takiego poglądu:

> Twierdzimy, że sekularyzacja dominujących od dawna w religii jest „kołem napędowym" dla współczesnych religijnych innowacji. Jedne organizacje religijne słabną, w wyniku czego religijna energia ludzi szuka nowych kanałów ujścia. (Stark i Bainbridge 1981: 362)

> Sekularyzacja (...), niezależnie od tego, jak bardzo może osłabić daną tradycję, nie eliminuje czynnika religijnego na długo. Jej wzór w dłuższej perspektywie wygląda na bardziej cykliczny niż liniowy. (Shupe i Hadden 1989: 116)

Innymi słowy, sekularyzacja miałaby być tylko jedną z faz szerszego procesu przemian religii – procesu cyklicznego umierania i odradzania się religii.

Podobną wersją takiego stanowiska może być pogląd akcentujący inicjowanie przez procesy sekularyzacji reakcji w postaci procesów resakralizacji. W tym przypadku autorzy często odwołują się do występowania szerszego procesu globalizacji:

> Globalizacja uruchamia dynamikę szukania ostatecznych znaczeń, wartości oraz resakralizację instytucji społecznych. Taka resakralizacja (...) dokonuje się poprzez odwołanie się do dominujących głęboko w danej kulturze tradycji religijnych (...). Tak więc sekularyzacja sama się ogranicza oraz wytwarza doskonałe warunki dla odrodzenia się religij-

nego wpływu, modelowanego ściśle według tradycyjnych i fundamentalistycznych założeń. (Shupe i Hadden 1989: 116)

W ramach szerszego procesu globalizacji mamy do czynienia zarówno z działaniem sił sekularyzacji, jak również z odwrotną tendencją – odradzania się lokalnych tradycji religijnych.

Drugą alternatywą wobec traktowania losu religii w kategoriach stopniowego, liniowego upadku religii, jest interpretowanie relacji pomiędzy religią a nowoczesnością w kategoriach transformacji.

Tam, gdzie zwolennicy tezy o sekularyzacji widzą empiryzm, instrumentalizm czy racjonalizm, wdzierające się we współczesnym świecie na terytorium nadprzyrodzonego, można zauważyć pojawianie się wierzeń i rytuałów, które wyrażają nowe koncepcje *sacrum*. Religia raczej nie znika we współczesnym świecie; zamiast tego jej forma i treść przechodzą gruntowną transformację. (Crippen 1988: 332)

Takie stanowisko wydają się również akceptować Stark i Iannaccone:

(...) to, co obecnie jest potrzebne, to nie teoria upadku czy też rozkładu religii, ale teoria religijnej zmiany, uwzględniająca rozkwity jak również spadki poziomu religijności społeczeństw, oraz długie okresy stabilności. (1994: 231)

W nowoczesnych społeczeństwach religia nie ginie, a raczej pojawiają się nowe formy religijne oraz nowe sposoby wyrażania *sacrum* (Crippen 1988: 332; Parker Gumucio 1998: 196). Transformacji podlegają również tradycyjne religie. „Starzy bogowie" nie giną w walce z nowymi, ale:

(...) także zmieniają się razem ze zmieniającymi się warunkami ekonomicznymi oraz politycznymi. (Crippen 1988: 332)

Przy przyjęciu takiej interpretacji nie ma procesu sekularyzacji rozumianego jako degeneracja religii czy też stopniowy upadek religii, ale wraz z przemianami społecznymi mamy do czynienia z transformacją religijną. Jej rezultatem jest pojawienie się zarówno nowych form religijnych, jak również przekształconych wersji starych, już istniejących systemów religijnych.

Zwolennicy podejścia sekularyzacyjnego, odpowiadając na taką konkurencyjną – przynajmniej w założeniu – wizję przyszłości religii, odwołują się do kilku argumentów. W tezie Starka (i współpr.) o cyklicznym odradzaniu się religii kluczowym kontrargumentem jest podkreślanie, iż w ich podejściu pomijany jest społeczny wpływ i znaczenie nowych organizacji religijnych. Autorzy ci koncentrują się jedynie na formacji i rekrutowaniu do nowych grup religijnych, nie dotykając jądra teorii sekularyzacji, czyli

przemian na poziomie społecznym. A proces sekularyzacji w jego społecznym wymiarze nie może zostać zawrócony:

> Kiedy tyko postęp podważył najbardziej ogólne religijne wyjaśnienia, kiedy tylko alternatywne społeczne i kulturowe systemy zostały solidnie zinstytucjonalizowane, od kiedy tylko wzór wolnej afiliacji, bądź też jej braku, został zaakceptowany przez jednostki, trudno wyobrazić sobie, w jaki sposób taki proces mógłby być odwrócony. (Lechner 1991: 1111)

Trudno też mówić o uniwersalności tezy zakładającej cykliczne odradzanie się religii. Ożywienie religijne i religijne innowacje zdarzają się częściej w Stanach Zjednoczonych niż gdziekolwiek indziej, co może wynikać z tradycji i specyfiki tego społeczeństwa. Brak jednak podobnych trendów w krajach europejskich (*ibid*.: 1111).

Jednocześnie, również według zwolenników tezy sekularyzacyjnej, przyszłość religii nie musi być interpretowana w kategoriach stopniowego upadania czy też zmniejszania się znaczenia i obecności religii na poziomie społecznym. Zwolennicy tezy sekularyzacyjnej „dopuszczają" trwanie religii w sytuacji, gdy ma ona do wypełnienia dodatkowe, pozareligijne role. Jako przykład może służyć sytuacja, kiedy religia staje się pewnym zasobem pozwalającym na przetrwanie w okresie przejściowym, kiedy mamy do czynienia ze zmianami w danej kulturze (Bruce 2001: 91, 2002: 35). Niemniej jest to rola jedynie okresowa i przejściowa.

Ponadto w ramach podejścia sekularyzacyjnego pojawiają się również głosy wskazujące na możliwość czasowej „odwracalności" procesu sekularyzacji. W tym przypadku sekularyzacja jest traktowana jako rodzaj zmiany społecznej, z możliwymi okresami zarówno sekularyzacji, jak również sakralizacji[13]:

> Moje traktowanie sekularyzacji nie zakłada stopniowego upadku. (...) Proces [sekularyzacji – K.Z.] nie jest kolisty, jest to słabnąca spirala. Przypływy przychodzą i odchodzą, ale linia zasięgu „fal przypływowych" jest coraz niżej „brzegu" w stosunku do społeczeństw przednowoczesnych (...). (Bruce 1990: 13)

> (...) biorąc pod uwagę poziom komplikacji wszystkich systemów społecznych, a szczególnie systemów społeczeństw nowoczesnych, przeciwprądy, okazjonalne zwroty, różne indeksy w różnych kulturach, muszą zostać uznane (...). Jednak wychodząc poza szczegóły, badacz może zauważyć utrzymujące się tendencje. (Wilson 1998: 48)

[13] Warto dodać, iż teorie sekularyzacji powstałe pod koniec lat siedemdziesiątych również podkreślały, przynajmniej czasową, odwracalność procesu sekularyzacji (por. Fenn 1978).

Procesy sekularyzacji i sakralizacji mogą zostać potraktowane jako część bardziej ogólnego procesu zmiany kulturowej. Zdaniem Nicholasa J. Demeratha III, współistnienie procesów sekularyzacji i sakralizacji jest nie tylko charakterystyczne dla dynamiki rozwoju religii, ale również dla dynamiki rozwoju kultury, w której również występuje stały proces zmiany *sacrum* i *profanum*:

> W zasadzie każda zmiana kulturowa ujawnia się i jest uzależniona od przeciwstawnych, ale często symbiotycznych procesów sekularyzacji i sakralizacji. Jeśli wziąć jakikolwiek przykład zmiany, nie będzie trudno zaobserwować znikanie dawnych „świętych" wierzeń i wartości, oraz częste pojawianie się nowych. (Demerath 2003: 219)

Głównym kontrargumentem, który pojawia się w odniesieniu do propozycji traktowania przemian religii w społeczeństwie nowoczesnym w kategoriach transformacji religijnej, jest zarzut o stosowaniu funkcjonalnych definicji religii, co implikuje traktowanie religii jako elementu uniwersalnego dla wszystkich społeczeństw ludzkich i dla każdej jednostki. W momencie upadania czy słabnięcia danej religii pojawiają się nowe elementy, przejmujące ich dotychczasowe funkcje:

> Jeśli religia dostarczała wartości obejmujące całe społeczeństwo, jak sugerowali niektórzy socjologowie, oraz zapewniała społeczną spójność i emocjonalną ekspresję, w jaki sposób tłumaczono wyraźne osłabienie instytucjonalnej religii? (...) niektórzy przyjmowali funkcjonalną definicję religii i twierdzili, iż cokolwiek dostarczało takie funkcje, było – przez sam fakt ich wypełniania – religią. (Wilson 1982: 41-2)

> Jeśli ludzie porzucają główne Kościoły chrześcijańskie, a porządek społeczny nie upada, to musi pojawić się coś innego, co będzie odgrywało funkcje wcześniej wypełniane przez religię. (Bruce 1990 : 15)

Przy takim definiowaniu religii mówienie o sekularyzacji – rozumianej jako zmniejszanie się wpływu roli, znaczenia, autorytetu religii – jest z definicji niemożliwe (Lechner 1991: 1112).

Zwolennicy podejścia sekularyzacyjnego podkreślają również, iż krytycy tezy sekularyzacyjnej, przyjmując założenie o transformacji religii, pomijają kluczowe założenie podejścia sekularyzacyjnego, a mianowicie kwestię społecznej ważności religii:

> Teza transformacyjna zakładając, że nowi bogowie będą równorzędni pod względem wpływu i funkcji starym [bogom – K.Z.], po prostu nie jest trafna. (Lechner 1991: 1112)

Nawet jeśli mamy do czynienia z „nowymi bogami", nowymi formami religii, to ich wpływ i znaczenie w społeczeństwie nie będą miały aż takiego zasięgu, jak miało to miejsce w przypadku tradycyjnych religii.

Powyższa wymiana argumentów pokazuje dwa ważne elementy tego obszaru sporu. Po pierwsze, chodzi o odmienne definiowanie religii przez osoby biorące udział w dyskusji. Niektórzy autorzy podkreślają, iż ta rozbieżność stanowi jądro całego sporu wokół sekularyzacji:

> Definicje substancjalne przepowiadają wyniki badań, które pokazują, iż *zmniejsza się znaczenie* religii w nowoczesnym społeczeństwie, podczas gdy definicje funkcjonalne interpretują zmiany na polu religijnym jako znak *transformacji*, a nie upadku. (McGuire 1981, za Sundback 1988: 93)

Po drugie, dyskutanci odnoszą się do różnych wymiarów procesu sekularyzacji, różnych teorii opisujących i interpretujących te zjawiska, a również do różnych definicji samych pojęć, co po części może wynikać z odmiennego rozumienia religii. Krytycy odwołują się do propozycji teoretycznych reprezentujących mocną czy też skrajną tezę o sekularyzacji – przewidujących zniknięcie religii z życia jednostkowego i społecznego. Tu „ulubionym" przykładem jest propozycja Comte'a. Z kolei zwolennicy teorii sekularyzacji powołują się raczej na późniejsze teorie sekularyzacji, które podkreślają wielowymiarowość rzeczonego zjawiska i w żadnej mierze nie przewidują zniknięcia religii.

Europocentryzm podejścia sekularyzacyjnego?

Ostatnim wątkiem debaty, który można zakwalifikować do grupy rozważań teoretycznych, jest zagadnienie uniwersalności podejścia sekularyzacyjnego. Jednym z podstawowych zarzutów jest oskarżenie o próby jego nieuprawnionej uniwersalizacji. Zagadnienie sekularyzacji powstało w warunkach europejskich, a jest aplikowane do interpretacji przemian mających miejsce w regionach pozaeuropejskich oraz pozachrześcijańskich:

> Mimo iż większość dyskusji na temat sekularyzacji koncentruje się na chrześcijaństwie, wszyscy główni zwolennicy tej tezy stosują ją globalnie. (Stark 1999: 253)

Przekonanie, że religia znika, dotyczyć miało nie tylko chrześcijaństwa, ale również innych religii oraz wszystkich wierzeń w nadprzyrodzone. Drugim zarzutem jest nieprzekładalność i trudność w porównywaniu konstruktów składających się na tezę sekularyzacyjną. Można tutaj wymienić rozumienie religijnego zaangażowania, relacje państwo – Kościół, dyferencjację instytucjonalną, jak również instytucjonalną formę religii. W przypadku innego kontekstu kulturowego, zwłaszcza innych religii, pojęcia te mogą mieć znacznie ograniczone zastosowanie, a tym samym traci sens uniwer-

salność tezy sekularyzacyjnej (por. Sasaki i Suzuki 1987: 1057; Robertson 1993: 13; Pace 1998: 165-7). Jako rozwiązanie tego problemu pojawiły się propozycje postulujące ograniczenie stosowalności tezy sekularyzacyjnej do kontekstu europejskiego:

> Socjologiczny model sekularyzacji został opracowany w Europie i być może tylko tutaj przynależy. (Martin 1991: 473)

> Teza sekularyzacyjna powstała w kontekście europejskim i w odniesieniu do pewnych etapów religijnego rozwoju Europy istnieje przekonywające dopasowanie pomiędzy argumentem a danymi. (Davie 1999: 76)

> (...) teza [sekularyzacyjna – K.Z.] tłumaczy *przeszłość* konkretnej części świata. To nie implikuje, że społeczeństwa „drugiego" czy „trzeciego" świata muszą naśladować wzór rozwoju „starego świata": Sekularyzacja nie jest nieuchronna. (Bruce 2003: 251)

Nie wszyscy zgadzają się z takim ograniczeniem. Wilson twierdzi, iż przykład Zachodu i chrześcijaństwa jest najlepiej udokumentowany, ale jeśli teoria sekularyzacji zostanie sformułowana na wyższym poziomie generalizacji, może znaleźć również zastosowanie w innych kontekstach kulturowych (1985: 16).

DANE EMPIRYCZNE

Debata wokół tezy sekularyzacyjnej została szczególnie zintensyfikowana przez nowe dane empiryczne, które nie mieściły się w oferowanych dotąd interpretacjach. Przy tej okazji poddano również próbie reinterpretacji istniejące już dane. Dla niektórych socjologów stanowiło to przekonywający argument na rzecz zakwestionowania wielu aspektów teorii sekularyzacji bądź nawet sformułowania postulatu odrzucenia całego podejścia. Dla innych był to punkt wyjścia do ponownej refleksji i próby przeorganizowania oraz dopracowywania poszczególnych elementów tej perspektywy. Główny punkt ciężkości w dyskusji dotyczy zagadnienia relacji pomiędzy modernizacją, nowoczesnością czy też postępem a religią.

Sekularyzacja, jak zaprezentowały to analizy przeprowadzone we wcześniejszych rozdziałach, jest traktowana jako zjawisko związane z modernizacją – jako składowa albo jako rezultat działania modernizacji. Innymi słowy, zgodnie z tezami teorii sekularyzacji, tam, gdzie zaistniały procesy między innymi urbanizacji, racjonalizacji czy też industrializacji, oczekiwano, iż religia czy też religijność będą podlegać zmianie. Takie założenia podejścia sekularyzacyjnego zostały poddane szczególnie ostrej

krytyce. Oponenci – powołując się na różnego rodzaju dane empiryczne, zróżnicowane pod względem czasoprzestrzennym i odnoszące się do różnych wymiarów relacji pomiędzy religią a nowoczesnością, oraz do analizy różnych etapów zaawansowania modernizacji – zakwestionowali założenie o ścisłym związku pomiędzy obydwoma zjawiskami.

Mit wieku pobożności?

Zagadnienie „złotego wieku pobożności" jest częścią szerszej dyskusji odnoszącej się do kwestii liniowego przebiegu procesu sekularyzacji. W opinii krytyków teorii sekularyzacji podejście to opiera się na dwóch założeniach: o istnieniu wieku pobożności oraz świeckiej teraźniejszości. Pomiędzy tymi punktami krańcowymi mamy do czynienia ze stopniowym słabnięciem czy też upadkiem religii. Spróbujmy najpierw przyjrzeć się argumentom kwestionującym założenia dotyczące „punktu startowego" procesu sekularyzacji. W dalszej części pracy zostaną przedyskutowane argumenty kwestionujące fakt istnienia świeckiej teraźniejszości.

Jednym z głównych zarzutów wysuwanych przez krytyków podejścia sekularyzacyjnego jest oskarżenie, iż jest ono oparte na założeniu o istnieniu okresu w historii, w którym dominowała religia, a religijność pozostawała na wysokim poziomie. Takie twierdzenie – w ich opinii – nie jest poparte żadnymi dowodami. Jak pisze Stark:

> Każdy „wie", że dawno temu świat był pobożny (...). Ale, tak jak wiele opowieści w stylu dawno temu, ta koncepcja pobożnej przeszłości jest zwykłą nostalgią. Najwybitniejsi historycy średniowiecznej religii zgadzają się obecnie, że nigdy nie było „wieku wiary". (Stark 1999: 255)

Jakie dowody przytaczają krytycy? Mamy tutaj przede wszystkim odwołanie do danych dotyczących religijności społeczeństw przedindustrialnych. Zdaniem tej grupy socjologów należy zrewidować współczesne wyobrażenie o roli, jaką religia odgrywała w dawnych czasach. Wielu historyków dowodzi, iż religijność ludzi żyjących w czasach określanych współcześnie wiekiem pobożności niewiele miała wspólnego z żarliwą wiarą (Douglas 1983, za Lechner 1991: 1106). Piszący w XI wieku angielski zakonnik William z Malmesberry uskarżał się, że arystokracja rzadko uczęszcza do kościoła, a do tego częstą praktyką było odprawianie nabożeństw w sypialniach, podczas których leniwi uczestnicy pozostawali w swoich łożach. Przeciętni ludzie jedynie sporadycznie brali udział w rytuałach religijnych, nie znali podstawowych prawd wiary. Badania dotyczą-

ce parafii istniejących w tamtym okresie w Europie pokazują, iż były one zbyt małe, aby objąć swym zakresem i posługą ludność przynależną do ich rejonu. Brak kleru był bolączką większości regionów. Z problemem tym borykało się na przykład około 25% parafii diecezji Strasburga i około 80% parafii diecezji Genewy w XVI-wiecznej Francji (Stark 1999: 256). Księża, uwikłani w przyjemności życia ziemskiego, zaniedbywali swe obowiązki związane z odprawianiem nabożeństw, a wielu z nich wykazywało duży stopień ignorancji w podstawowych sprawach wiary (Stark i Iannaccone 1995: 517). Równocześnie mała liczba kościołów, niewielka liczba dostępnych w nich miejsc oraz problemy z dotarciem, wynikające z braku transportu i wielkich odległości, stanowiły kolejne czynniki, które w zasadzie uniemożliwiały uczestniczenie w praktykach kościelnych (Brown 1992: 38).

Większość danych cytowanych przez krytyków podejścia sekularyzacyjnego odnosi się do indywidualnej religijności. Co jest jednak podkreślane przez Starka i jego współpracowników:

> (...) nie sugerujemy, iż w średniowieczu brakowało masom subiektywnej religijności. Twierdzimy jednak, iż ze względu na brak dynamicznych organizacji religijnych, uczestnictwo w zorganizowanej religii pozostawało na niskim poziomie w Europie (włączając w to Wielką Brytanię), w związku z czym nie mógłby istnieć znaczny spadek religijności od tamtego okresu. (Stark i Iannaccone 1995: 516)

Innymi słowy, autorzy nie twierdzą, iż w średniowieczu mamy do czynienia z populacją areligijnych ludzi, ale raczej z subiektywną religijnością, która pozostawała „niezagospodarowana" ze względu na brak „firm" religijnych. Dopiero w późniejszym okresie, kiedy rozbity zostaje religijny monopol, religijne zaangażowanie ludzi znacznie wzrasta.

Sposób konceptualizowania rzeczywistości społecznej w okresie średniowiecza może być traktowany jako kolejny dowód na świeckość tamtego okresu. Znaczna liczba osób decydowała się na przystąpienie do zakonów:

> (...) życie zakonne było traktowane jako ascetyzm poza-światowy, co oznacza *rezygnację* z tego *świata*. Jeśli świat średniowieczny był tak pełny świętości, dlaczego tak wielu ludzi chciało z niego rezygnować? Dokładniejsza historia, bardziej uważna na popularną religijność (lub jej brak), sugeruje, iż był to „świecki" świat (...) ani szczególnie mniej, ani bardziej „religijny" niż każdy inny „świat", ani niż dzisiejszy świat. (Swatos i Christiano 1999: 220)

Dane podważające przekonanie na temat religijności ludzi w średniowieczu są podstawą do zakwestionowania założenia o istnieniu wieku pobożności. Nie można więc mówić o upadku religii, ponieważ nigdy nie było okresu, w którym religia miała się znacznie lepiej. Wydaje się, iż takie sta-

nowisko implikuje dwa założenia, a mianowicie przyjmowanie wąskiego rozumienia religii i utożsamianie jej jedynie z chrześcijaństwem.

Z kolei dla obrońców stanowiska sekularyzacyjnego indywidualna religijność lub jej brak w żadnej mierze nie podważa istnienia religijnego świata średniowiecza. Przede wszystkim „żaden element paradygmatu sekularyzacji nie zakłada, że życie religijne w przednowoczesnej Wielkiej Brytanii było „złotym wiekiem wiary" – jak argumentuje Bruce – paradygmat zakłada jednak, iż nasi przodkowie byli wyraźnie bardziej religijni niż jesteśmy my" (2002: 45). Na pierwszy rzut oka argumentacja ta w niewielkim stopniu różni się od tej stosowanej przez przeciwników – również Stark nie zaprzecza istnieniu subiektywnej religijności. Różnica wydaje się polegać na odmiennej interpretacji indywidualnej religijności. Dla Bruce'a fakt niepraktykowania religii w jej instytucjonalnym wymiarze nie musi oznaczać braku religijności. Brak zaangażowania w religijność kościelną mógł wynikać z pewnych założeń samego chrześcijaństwa:

> W centrum religijnego systemu *implicite* było obecne założenie, iż religijna „wartość" może być przekazywana: rytualne akty pomyślności odprawiane przez religijnych funkcjonariuszy i religijnych wirtuozów mogły mieć dobroczynne skutki dla reszty populacji. (Bruce 1997: 674)

Autorzy zwracają również uwagę na dane pochodzące spoza chrześcijaństwa. Popularność między innymi wiary w zabobony, magię i astrologię stanowi jeszcze jeden dowód na rozpowszechnienie religii i religijnych praktyk (Bruce 1997: 673; Wilson 1998: 56; Sommerville 2002: 369). Komentarz Wilsona stanowi trafną ilustrację takiego stanowiska:

> Dawne czasy nie pokazują nam wieku wiary w wąskim, chrześcijańskim sensie, ale były to czasy bujnej, choć różnorodnej religijności, a teza sekularyzacyjna musi brać pod uwagę zmniejszanie znaczenia całej gamy tych różnorodnych manifestacji wierzeń w nadprzyrodzone. (Wilson 1992: 207-208)

Druga grupa kontrargumentów odnosi się do społecznego wymiaru religii. Wiek wiary oznaczał czasy, w których całe życie i kultura danego społeczeństwa miały religijny charakter, a całe życie człowieka było od początku do końca pod kontrolą instytucji religijnych (Bruce 1997: 676). Religia była równoznaczna z kulturą i obejmowała swoim zakresem sposób myślenia i działania każdej jednostki (Sommerville 1994: 14). Co więcej, na poziomie bardziej formalnym religia zajmowała dominującą pozycję wobec pozostałych instytucji społecznych – prawa, ekonomii, polityki, edukacji oraz „asystowała" przy narodzinach i śmierci. Wszystkie instytucje były

legitymizowane przez religię oraz funkcjonowały zgodnie z religijnymi zasadami i nakazami (Wilson 1992: 209). Sekularyzacja oznacza więc m.in. stopniową utratę poszczególnych społecznych funkcji religii:

> Utrata tych funkcji [pełnionych wobec pozostałych instytucji społecznych – K.Z.] jest jądrem tezy sekularyzacyjnej, w znacznie większym stopniu niż dane na temat uczęszczania do kościołów, które zdobywają tyle uwagi. (Wilson 1992: 200)

> Sekularyzacja była procesem oddzielenia każdego aspektu życia i myśli od religii, pozostawiając znacznie bardziej uduchowioną i zintelektualizowaną wiarę. Wiara jest ciągle z nami, religijna kultura nie. (Sommerville 1994: 14)

Tak więc, zdaniem sympatyków podejścia sekularyzacyjnego, sekularyzacja oznacza nie tyle spadek praktyk religijnych i zanik wpływu religii na poziomie indywidualnym, co raczej zanikanie społecznych funkcji religii. Autorzy podkreślają, iż w okresie średniowiecza religia pełniła centralne funkcje w systemie społecznym, a począwszy od tego okresu funkcje te są stopniowo „oddawane" innym, specjalizującym się w danej dziedzinie instytucjom.

Dyskusje dotyczące interpretacji roli religii w średniowieczu trafnie podsumowuje komentarz Philipa S. Gorskiego. Zwolennicy i przeciwnicy podejścia sekularyzacyjnego w odmienny sposób interpretują historię, a ich założenia na temat historii i czasu średniowiecza są na przeciwstawnych biegunach. Podczas gdy paradygmat rynkowy zakłada, iż w okresie średniowiecza społeczeństwa nie były religijne, a dopiero z czasem stopniowo stawały się coraz bardziej religijne, obrońcy paradygmatu sekularyzacji postrzegają średniowiecze jako okres dominowania religii. Zakończeniem tego okresu – w ich opinii – była reformacja, która poważnie nadwerężyła siłę i autorytet religii. W pierwszym podejściu rozwój religii jest traktowany w kategoriach stopniowego wzrostu, w drugim – w kategoriach stopniowego słabnięcia (Gorski 2000: 139). Tutaj można również dodać, iż obie grupy w inny sposób rozumieją religię i religijność, a co się z tym wiąże – odmiennie definiują sekularyzację.

Wczesny okres modernizacji – upadek czy ożywienie?

Powszechnie akceptowane przez teorie sekularyzacji przekonanie o upadku religii wraz z pojawieniem się modernizacji zostało poddane szerokiej dyskusji. Krytycy, powołując się na nowe badania historyków, pokazują, iż wczesny okres modernizacji (koniec wieku osiemnastego i początek wieku dziewiętnastego) nie do końca można określić czasem spadku religij-

ności i upadku instytucji religijnych. Badania przeprowadzone przez Finkego i Starka wskazują, na przykładzie danych odnoszących się do Stanów Zjednoczonych, iż w tym czasie – któremu towarzyszyła również gwałtowna urbanizacja – można zaobserwować raczej wzrost religijnej przynależności niż jej spadek:

> (...) populacja ludzi przynależnych do Kościołów gwałtownie rośnie od 1796 do 1890, a potem, od 1926 do współczesności, utrzymuje się na wyjątkowo wysokim poziomie. Instytucje religijne [w tym okresie – K.Z.] wykazywały się raczej niezwykłą zdolnością mobilizowania ludzi do udziału w życiu parafii, niż oznakami słabości. (Finke 1992: 148)

Ludzie w tym okresie nie tylko przynależeli do organizacji religijnych, ale byli również skłonni wydawać na rzecz swoich Kościołów znaczne sumy pieniędzy:

> Czy to w dziewiętnastym, czy też dwudziestym wieku, ludzie nie tylko przyłączają się do Kościołów, ale też podejmują znaczne finansowe wyrzeczenia, aby wspierać swój Kościół, co więcej, wyrzeczenia przypadające na członka Kościoła raczej rosną niż maleją. (Finke 1992: 149)

Kolejny argument kwestionuje istnienie negatywnego związku pomiędzy urbanizacją a sekularyzacją. Autorzy (Finke i Stark 1988: 43) odwołują się tutaj do danych, które dowodzą, że migracjom ze wsi do miasta nie towarzyszy spadek poziomu przynależności do organizacji religijnych. Dane pochodzące z początku XX wieku wskazują na wyższy poziom religijnej przynależności w miastach niż na wsi (*ibid*.: 47). Finke następująco podsumowuje rezultaty ich wspólnych badań:

> Dla każdego testowanego okresu czasu poziom przynależności do Kościołów dla obszarów zurbanizowanych nigdy nie spadał poniżej poziomu dla obszarów wiejskich. Co więcej, w trzech czy czterech okresach poziom przynależności jest od pięciu do siedmiu procent wyższy na terenach zurbanizowanych niż na terenach przyległych. (1992: 155)

Analiza związku pomiędzy danymi dotyczącymi procentu siły roboczej w przemyśle a poziomem przynależności do organizacji religijnych wskazuje na istnienie pozytywnego związku pomiędzy obydwoma zmiennymi. Oczywiście trudno na tej podstawie wysuwać bardziej szczegółowe zależności, niemniej jednak obserwacje takie – zdaniem Finkego – pokazują, iż „Kościoły skutecznie mobilizowały swoich członków nawet w zindustrializowanych obszarach" (1992: 156), co w jego opinii stanowi podważenie twierdzeń tezy sekularyzacyjnej.

Pozytywny związek pomiędzy urbanizacją a wzrostem religijności został również potwierdzony w badaniach europejskich. Callum G. Brown, analizując dane dotyczące przynależności do instytucji religijnych w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych z końca XIX i początku XX wieku, wskazuje na istnienie pozytywnego związku pomiędzy urbanizacją a wzrostem Kościołów. Jak zaznacza, możliwe są również okresy odwrócenia takiej zależności. Co również ciekawe, autor podkreśla rodzaj „opóźnienia" w pojawieniu się pewnych trendów w Stanach Zjednoczonych w porównaniu do Wielkiej Brytanii. Jako możliwe wytłumaczenie służyć może fakt różnej dynamiki rozwoju ekonomicznego i społecznego w obu krajach (1992: 47-9).

W jaki sposób na taką krytykę odpowiadali zwolennicy tezy sekularyzacyjnej? Jedna z prób obrony tezy sekularyzacyjnej postuluje mniej „mechaniczne" traktowanie sekularyzacji. Hugh McLeod pokazuje, iż od końca wieku osiemnastego można obserwować zarówno okresy upadania religii i religijności, jak również okresy religijnej rewitalizacji. W drugiej połowie XIX wieku spadek religii był rezultatem działania różnych czynników: konfliktu społecznego pomiędzy klasą robotniczą i klasami średnią oraz wyższą, rozwoju nauki i darwinizmu, bogacenia się społeczeństwa i rozwoju aktywności związanych z wolnym czasem. Z drugiej strony, każdy z tych czynników w pewnym stopniu mógł prowadzić również do wzrostu i rozwoju organizacji religijnych. Podkreślona zostaje także nierównomierność procesu sekularyzacji – w poszczególnych sektorach społeczeństwa przebiegał on w odmienny sposób i w różnorodnych okresach czasu. Podobnie sytuacja wyglądała w przypadku porównań pomiędzy poszczególnymi społeczeństwami (McLeod 1992: 61-3). Podsumowując, McLeod podkreśla, że jego zdaniem długoterminowy proces sekularyzacji – rozumiany jako zjawisko odnoszące się do indywidualnych zachowań i postaw – jest wyraźnie widoczny w okresie ostatnich trzech wieków, w chrześcijańskich narodach Europy i Ameryk (*ibid*.: 63).

Ponowne zaczarowanie świata?

Racjonalizacja jest traktowana jako jeden z kluczowych nośników czy też czynników inicjujących sekularyzację. Zjawisko to jest różnorodnie definiowane w poszczególnych teoriach sekularyzacji, na poziomie najbardziej ogólnym chodzi o „odczarowanie" zarówno życia społecznego – sposobu jego organizacji i funkcjonowania – a także świata codziennego jednostki, co prowadzi do sekularyzacji w wymiarze społecznym, w wy-

miarze religii oraz w wymiarze indywidualnym. Argumenty kwestionujące sekularyzujący wpływ racjonalizacji opierają się na różnych danych i obserwacjach, wydaje się jednak, iż możliwe jest wyodrębnienie dwóch grup stosowanych dowodów.

Z jednej strony przywoływane są dane i obserwacje wskazujące na rozkwit Kościołów charyzmatycznych w różnych częściach świata, również tych uznawanych za zmodernizowane[14]. Ze względu na charakterystyczną dla nich religijność opartą na emocjach (pojawienie się takich fenomenów, jak m.in. dary języków i leczenie wiarą) oraz dosłowne przyjmowanie treści zawartych w Biblii jako słowa Bożego, sukces takich Kościołów stanowi – w opinii krytyków podejścia sekularyzacyjnego – zaprzeczenie racjonalności czy też triumfu nauki (Warner 1991: 1047; Finke 1992: 152). W grupach religijnych tego typu nie tylko mamy do czynienia z religijnością opartą na emocjach, ale również z zupełnie odmienną formą organizacji:

> Metanarracja Ruchu Zielonoświątkowego nie jest oparta na racjonalizmie czy biurokracji, ale raczej na opowieści i pieśni, geście i wzmacnianiu, obrazie i ucieleśnieniu, entuzjastycznym uwolnieniu i osobistej dyscyplinie. (Martin 2005b: 142)

Pomimo skoncentrowania na emocjach i odchodzeniu od racjonalności, ruch ten cieszy się wielką popularnością i bardzo dynamicznie się rozwija, również w rejonach zaawansowanej modernizacji, co stanowi kolejny dowód przeciwko zależności pomiędzy racjonalizacją a zjawiskiem sekularyzacji, postulowanej – w opinii krytyków – przez podejście sekularyzacyjne.

Druga grupa „dowodów" odwołuje się do relacji pomiędzy nauką traktowaną jako rodzaj racjonalizacji a religią. Argument ten często budowany jest na podstawie danych dotyczących rozpowszechnienia wierzeń religijnych wśród naukowców. Jeśli trafna jest teza o pozytywnym związku pomiędzy nauką i naukowym światopoglądem a sekularyzacją, to jedną z najbardziej zsekularyzowanych grup powinni być naukowcy. Jednak Stark, porównując wyniki badań dotyczących rozpowszechnienia wiary w Boga w grupie naukowców, przeprowadzone na początku XX wieku i powtórzone w latach dziewięćdziesiątych, stwierdza brak takiej zależności. Co więcej, im „twardsza" nauka, tym wyższy poziom takich deklaracji (Stark 1999: 265). To stanowi – w opinii tego autora – najlepszy dowód na negatywną weryfikację tezy o związku pomiędzy nauką a sekularyzacją.

---

[14] Racjonalizacja jest traktowana jako jeden z konglomeratów szerszego procesu modernizacji.

Podobne wnioski o braku negatywnej relacji pomiędzy nauką a religią sugerują wyniki badań prowadzonych w Islandii. Analiza zależności pomiędzy wiarą w naukę i pozytywną rolę technologii a religią wskazuje na koegzystencję obu tych systemów:

> Religijni ludzie są w takim samym stopniu zaangażowani w materialistyczny styl życia i tak zorientowani na bogów z tego świata – naukę oraz technologię – jak i osoby niereligijne. Religia i wiara w pozytywne wyniki nauki i technologii charakteryzowała poglądy znacznej części Islandczyków, a często pojawiały się równocześnie w systemie wartości jednej osoby. (Petursson 1988: 118)

Badania i obserwacje dotyczące zjawiska ukrytej religii (*implicit religion*) mogą stanowić kolejny przykład danych wykorzystywanych w tej dyskusji. Założenie o niekompatybilności religii z nauką czy też racjonalnością wynikało między innymi z przekonania o możliwości rozwiązania wszystkich problemów ludzkości przy pomocy nauki (Swatos i Christiano 1999: 225). Takie stanowisko było charakterystyczne dla ludzi żyjących w społeczeństwach nowoczesnych, jednak wraz z podważeniem autorytetu nauki przez postmodernizm oraz rosnące rozczarowanie jej ograniczeniami, mamy do czynienia z powrotem do alternatywnych prób rozwiązywania problemów. W takim kontekście:

> (...) religie popularne jawią się jako ważny element. Ludzie na przykład idą na pielgrzymkę, mając przede wszystkim nadzieję na rozwiązanie lub uniknięcie swoich problemów zdrowotnych lub problemów ich najbliższych krewnych i przyjaciół, aby zrekonstruować rodzinną harmonię, aby znaleźć pracę, lub zdać egzaminy. (Voyé 1999: 278)

Innymi słowy, powrót „świętego" w różnych jego odsłonach – religii popularnej czy też ukrytej oraz religii charyzmatycznej – kwestionuje tezę o sekularyzującym wpływie racjonalizacji nowoczesnych społeczeństw.

W jaki sposób zwolennicy teorii sekularyzacji odpowiadają na powyższe argumenty? Po pierwsze, podkreślany jest brak sprzeczności pomiędzy nauką a religią:

> Technologia raczej, a nie nauka, jest kluczem. Religijne wierzenia nie zostały porzucone, ponieważ zaczęły być nagle postrzegane jako błędne. Po prostu stały się coraz mniej ważne jako jedna z możliwości radzenia sobie z codziennymi problemami (...). (Bruce 1990: 19)

To nie sama nauka, a dopiero jej praktyczne przełożenie w postaci technologii miało wpływ na ukształtowanie racjonalnego stosunku do otaczającej rzeczywistości i do życia codziennego.

Autorzy zwracają również uwagę na istnienie na poziomie społecznym racjonalności funkcjonalnej, która promuje specyficzną postawę wśród lu-

dzi – przekonanie, że wszelkie ich problemy mogą być rozwiązane przez nich samych lub przez jakichś specjalistów. Taka postawa eliminuje Boga ze świata społecznego i psychicznego oraz przyczynia się do niewiary. Jeśli pojęcie Boga pozostaje, podlega ono modyfikacjom:

> Bóg jest coraz częściej pojmowany jako ogólna siła, a nie jako „osoba", jako duch, „coś" mglistego i ogólnego, „wyższa moc", a nie jako „osobisty Bóg". (Dobbelaere 1999: 240)

Jednocześnie pojawiają się głosy podkreślające ambiwalentną relację pomiędzy racjonalizmem oraz nauką a religią. Trafnie podsumowuje to Yves Lambert:

> Oczywiście *nauka* może prowadzić do ateizmu (scjentyzmu, materializmu), a również do reinterpretacji (demitologizacja, krytyczna egzegeza), fundamentalistycznej reakcji (kreacjonizm) czy też do innowacji (deizm, paranaukowe wierzenia). Od samego początku w starożytnej Grecji aż do czasów teraźniejszych nauka, w znacznym stopniu tak jak rozum, zawsze miała radykalnie ambiwalentny wpływ na religię. (Lambert 1999: 313)

Zarówno nauka, jak i racjonalizm mogą prowadzić do upadku czy też osłabienia religii, jak również do religijnego ożywienia lub religijnych modyfikacji. Autor jednocześnie podkreśla, iż głównym problemem pozostaje brak adekwatnych wskaźników i badań, które pozwalałyby w jednoznaczny sposób odpowiedzieć na pytanie o relacje pomiędzy tymi dwoma zmiennymi.

Pluralizm – religijna mobilizacja czy degradacja?

Jednym z centralnych zagadnień w sporze o sekularyzację jest kwestia interpretacji znaczenia pluralizmu religijnego. Zgodnie z założeniami teorii sekularyzacji pluralizm religijny jest traktowany zarówno jako czynnik inicjujący, ale również jako konsekwencja procesu sekularyzacji. Podstawowym mechanizmem sekularyzacyjnym jest naruszenie wiarygodności danej religii, poprzez fakt istnienia innych systemów religijnych. Krytycy podejścia sekularyzacyjnego zakwestionowali to założenie, proponując odmienną interpretację. Ich zdaniem pluralizm religijny jest bezpośrednią konsekwencją deregulacji. Zniesienie restrykcji i ograniczeń prawnych dla funkcjonowania organizacji religijnych prowadzi do powstania wolnego rynku religijnego (por. Finke i Stark 1988: 42; Stark 1992: 262; Stark i in. 1995: 433; Stark i Iannaccone 1996: 266; Greeley i Hout 1999: 814). W tym przypadku to raczej pluralizm, a nie monopol religijny, jest traktowany jako naturalna kondycja społeczeństwa:

(...) „naturalną" sytuacją dla religijnych ekonomii jest ta, w której różnorodne grupy religijne z powodzeniem adresują swoją ofertę do zainteresowań poszczególnych segmentów rynku (...) ze względu na takie zróżnicowanie leżące u podłoża preferencji klientów, religijne ekonomie nigdy nie mogą być z powodzeniem zmonopolizowane. (Finke i Stark 1988: 42)

Gdziekolwiek i kiedykolwiek słabnie ograniczanie konkurencji religijnej przez państwo, pojawia się pluralizm. (Stark i in. 1995: 432)

Deregulacja rynku religijnego i pluralizm mają daleko idące konsekwencje. Na poziomie organizacji religijnych deregulacja prowadzi do ich uniezależnienia od wsparcia i ochrony państwa. W rezultacie przetrwanie oraz funkcjonowanie organizacji religijnych zależy od liczby i poziomu zaangażowania wyznawców. Taki stan rzeczy mobilizuje te organizacje do przygotowania atrakcyjnej i dostosowanej do potrzeb klientów oferty:

Brak regulacji w Stanach Zjednoczonych prowadzi do szybkiego wzrostu liczby nowych ruchów sekciarskich, z których każdy próbuje odpowiedzieć na potrzeby niektórych segmentów populacji. Nawet jeśli tylko kilka ruchów z tej licznej grupy stanie się kiedyś znaczną denominacją, ich obecność zmusza wszystkie denominacje do konkurowania o członków. (Finke 1992: 162)

W przypadku konkretnego człowieka deregulacja rynku religijnego oznacza możność wyboru – stosownie do swoich preferencji i potrzeb – z całej gamy ofert, przygotowanych przez różne organizacje religijne (Finke i Stark 1988: 42; Finke 1990). Pluralizm prowadzi więc do uaktywnienia rynku religijnego. Sytuację można podsumować w następujący sposób:

Dla ludzi oznaczało to wolność wierzeń. Dla Kościołów oznaczało to sytuację „wóz albo przewóz" (...). Długoterminowym rezultatem rozdziału Kościoła od państwa był znacznie wyższy niż wcześniej [w warunkach monopolu – K.Z.] poziom religijnej mobilizacji. (Warner 1993: 1053)

(...) raczej niż niszczyć religie, pluralizm generuje znacznie wyższy poziom religijnej przynależności niż religijne monopole. (Stark i in. 1995: 432)

Wolny rynek religijny zmusza poszczególne organizacje do wzmożonego wysiłku przy konstruowaniu swojej oferty, w celu zdobycia jak największej liczby potencjalnych klientów. „Im bardziej wyspecjalizowane i agresywne są Kościoły – jak podsumowują tę zależność Finke i Stark – tym większe szanse, że każda jednostka będzie uaktywniona" (1988: 43).

Twierdzenia dotyczące pozytywnego wpływu pluralizmu religijnego na ożywienie religijne poparte są licznymi danymi pochodzącymi z różnych okresów historycznych – początku i końca XIX wieku, początku i końca

XX wieku, jak również z różnorodnych obszarów geograficznych – Stanów Zjednoczonych, Ameryki Łacińskiej, a także krajów europejskich (por. Iannaccone 1991; Warner 1993; Stark i in. 1995; Stark 1998). Zdaniem autorów dowodzi to uniwersalności takiej tezy. Jako przykład posłużyć mogą dane wskazujące na pozytywną zależność pomiędzy liczbą różnych Kościołów czy też organizacji religijnych operujących na danym obszarze a wysokim poziomem takich wskaźników, jak przynależność do organizacji religijnej, uczestnictwo w rytuałach religijnych, uczestniczenie w szkółkach niedzielnych (Finke i Stark 1988: 45; Finke 1992: 161; Iannaccone 1991: 163). Teza ta była testowana w odniesieniu do danych pochodzących z końca XIX i początku XX wieku oraz w odniesieniu do danych współczesnych. Dla określania stopnia pluralizmu autorzy wykorzystują miarę zwaną „indeksem różnorodności" (*diversity index*)[15], który – razem z procentem katolików obecnych w danym mieście – był najtrafniejszym predykatorem przynależności do organizacji religijnej. Innymi słowy, istnienie pluralizmu religijnego w danym mieście było pozytywnie powiązane z wyższym odsetkiem osób deklarujących swą przynależność do jakiejś organizacji religijnej (Finke i Stark 1988: 45; Finke 1992: 158).

Podkreślany jest również pozytywny związek pomiędzy pluralizmem religijnym a innowacyjnością i zaangażowaniem na rzecz danej organizacji religijnej. Stark testował taką hipotezę na danych pochodzących z 45 krajów, w których funkcjonuje Kościół rzymskokatolicki. Na podstawie swoich analiz twierdzi, iż tylko w krajach, gdzie Kościół ten musi konfrontować się z pluralizmem religijnym lub przynajmniej być w konfrontacji z protestantyzmem, mamy do czynienia z efektywną mobilizacją i znacznie większą aktywnością katolików (por. Stark 1992). Autor tak podsumowuje swoje rozważania:

> Opcje mogą być następujące: albo mamy katolickie społeczeństwa składające się z nieaktywnych parafian, albo pluralistyczne społeczeństwa zawierające dynamiczny katolicyzm. Tylko w bardzo szczególnych i krótkotrwałych warunkach jest możliwe katolickie społeczeństwo z pobożnymi parafianami (...). (Stark 1992: 270)

Podobne analizy zostały przeprowadzone w diecezjach rzymskokatolickich w poszczególnych regionach Ameryki, różniących się między sobą pod

[15] Indeks ten jest opracowany na podstawie liczby różnych denominacji i ich rozmiaru w danym mieście. Jego zakres mieści się w przedziale od 0 do 1. Gdzie 0 oznacza, iż wszyscy wyznawcy w danym mieście przynależą do tej samej denominacji. Z kolei wyniki zbliżające się do jedynki wskazują na wysoki poziom pluralizmu religijnego w danym mieście (Finke i Stark: 1988: 44).

względem procentu zamieszkujących je katolików. Na podstawie tych wyników Stark stwierdza, iż takie wskaźniki zaangażowania religijnego jak liczba ordynacji, liczba studentów w seminariach, liczba księży przypadających w danej diecezji na 10000 wiernych oraz liczba nawróceń, mierzona liczbą osób ochrzczonych w dorosłym wieku, mają wyższy poziom w tych stanach, gdzie wyznawcy Kościoła katolickiego stanowią mniejszość – to znaczy w tych regionach, gdzie istnieje wiele konkurujących ze sobą organizacji religijnych (por. Stark 1998). Oba testy potwierdziły więc pozytywny wpływ pluralizmu i zróżnicowania religijnego na witalność i aktywność organizacji religijnych, jak również na wzrost religijnego zaangażowania wiernych.

Interpretując dane pochodzące z Europy, autorzy twierdzą, iż niskie wskaźniki religijności nie są konsekwencją mniejszego popytu na religię wśród Europejczyków, ale raczej wynikiem braku odpowiednio atrakcyjnej oferty ze strony organizacji religijnych. Jedną z przyczyn takiej sytuacji jest monopol na rynku religijnym, nierzadko wzmacniany przez instytucje państwa. Co więcej, obserwowany obecnie spadek wskaźników indywidualnej religijności może sprawiać wrażenie sekularyzacji, ale w rzeczywistości jest stanem tymczasowym. Jest jedynie konsekwencją okresu przejściowego na rynku religijnym, kiedy dawne monopole już tracą swoją dominującą pozycję, ale rynek religijny dopiero zaczyna się rozwijać (Stark i Iannaccone 1994: 232). Innymi słowy, pluralizm religijny stymuluje konkurencję, której rezultatem jest oferowanie wierzeń dostosowanych do konkretnych potrzeb konsumentów. Dla porównania, religijne monopole sponsorowane przez państwo sprawiają jedynie wrażenie pobożności i oddania, a w rzeczywistości mamy do czynienia z nieefektywnymi działaniami kleru i niezaangażowaną populacją (Iannaccone: 1992: 128).

W jaki sposób obrońcy tezy sekularyzacyjnej odpowiadają na powyższe interpretacje? Pojawia się tutaj szereg argumentów, które podważają twierdzenia o pozytywnym związku pomiędzy pluralizmem a witalnością religii. Na poziomie teoretycznym podkreślany jest erozyjny wpływ pluralizmu na religię:

> (...) pluralizm podważa wiarygodność systemów wierzeń religijnych poprzez pokazanie ich ludzkich korzeni. Poprzez zmuszanie ludzi do traktowania religii jako kwestii osobistego wyboru, a nie jako losu, pluralizm upowszechnia „herezję". Religia wybrana jest słabsza niż religia losu, ponieważ mamy świadomość, że to my wybieramy bogów, a nie bogowie nas. (Bruce 1992: 170)

Zakwestionowane zostało znaczenie samego pojęcia pluralizmu. Po pierwsze, należy odróżnić kwestię obecności różnych religii w otoczeniu

jednostki od rzeczywistej dostępności tych opcji dla potencjalnego klienta. Po drugie, kwestia deregulacji – kluczowa dla zaistnienia pluralizmu religijnego oraz konkurencji na rynku religijnym – może być względna, ponieważ w wielu rejonach Stanów Zjednoczonych pojedyncze organizacje religijne przyjmują charakter, choć nieformalnie, dominujących monopoli oraz odgrywają kluczową rolę w życiu społecznym i politycznym danej społeczności (Bruce 1992: 191).

Z kolei David Voas i jego zespół zwracają uwagę na błędną interpretację wyników badań.

> Korelacje [pomiędzy pluralizmem religijnym a poziomem uczestnictwa w rytuałach – K.Z.] pojawiają się nie tylko dlatego, że religijny pluralizm ma rzeczywisty wpływ na uczestnictwo, ale ze względu na wcześniej pomijane matematyczne zależności pomiędzy indeksem pluralizmu a poziomem uczestnictwa. (Voas i in. 2002: 213)

Autorzy sugerują, iż korelacje – bądź to dodatnie, bądź ujemne – wynikające z badań są nie tyle odzwierciedleniem rzeczywistych zależności, co raczej artefaktem badawczym, wynikającym z błędnej konstrukcji wskaźników. Korelacje te różnią się także w zależności od zastosowanych miar religijności (m.in. przynależność do organizacji religijnych, uczestnictwo w nabożeństwach) (*ibid*.: 215). Problem błędnej interpretacji dotyczy większości danych zebranych po obu stronach dyskusji:

> Zarówno orędownicy teorii sekularyzacji, jak również teorii religijnych ekonomii mogą się mylić: pluralizm może nie mieć wcale wpływu na udział w religii. (*ibid*.: 227)

Jednocześnie pod dyskusję zostało poddane założenie, iż dodatnia zależność pomiędzy pluralizmem a witalnością ma charakter uniwersalny i powszechny:

> Teoria [rynkowa – K.Z.] rości sobie prawo do bycia uniwersalnym uogólnieniem obowiązującym we wszystkich religiach, jednak dowody popierające takie twierdzenie pochodzą głównie ze Stanów Zjednoczonych i Europy Zachodniej. (Norris i Inglehart 2004: 94)

Analiza dotychczas prowadzonych badań wydaje się potwierdzać taką tezę. Mark Chaves i Philip S. Gorski, analizując badania dotyczące związku pomiędzy pluralizmem a wysokim poziomem uczestnictwa w religii (w sumie 193 próby testowania takiej zależności, zgromadzone w 26 opublikowanych artykułach), pokazują, iż wyniki badań nie są jednorodne i nie pozwalają na uniwersalizację tej tezy. Dowodzą one jedynie, iż niektóre grupy w sytuacji pluralistycznej dynamicznie się rozwijają, a inne upadają (2001:

264). Podobne wnioski wysuwają Norris i Inglehart, którzy porównując wyniki uzyskane w ramach *World Value Survey* (*Światowe badania systemów wartości*) dla krajów z różnych rejonów świata, nie znaleźli znaczących korelacji pomiędzy pluralizmem religijnym a religijnymi zachowaniami (uczestnictwo w nabożeństwach religijnych, częstotliwość modlitw). Stany Zjednoczone były jedynym krajem postindustrialnym, gdzie taka zależność wystąpiła. W katolickich krajach postindustrialnych zależność ta miała odwrotny charakter: najwyższy poziom uczestnictwa w religii występował w Irlandii i we Włoszech – w krajach, w których Kościół rzymskokatolicki cieszy się w zasadzie monopolem (Norris i Inglehart 2004: 100). Na tej podstawie autorzy stwierdzają brak jednoznacznych dowodów potwierdzających pozytywny lub negatywny wpływ pluralizmu na uczestnictwo w religii.

W debacie na temat zależności pomiędzy pluralizmem oraz zjawiskiem sekularyzacji pojawiają się również głosy o relatywności tej zależności i jej kontekstualności. Trafnie oddaje takie stanowisko komentarz Bergera:

> Nowoczesność ma pluralizujący wpływ na światopogląd jednostek i w rezultacie podważa wszystkie oczywiste pewniki. Ta pluralizacja może, ale nie musi być, sekularyzująca, to zależy od innych czynników w konkretnej sytuacji. (2001: 449)

Stanowisko takie wydaje się być podzielane również przez pozostałych badaczy, którzy postulują konieczność prowadzenia dalszych badań nad zależnościami pomiędzy obydwoma zjawiskami w różnorodnych kontekstach (Chaves i Gorski 2001: 275; Voas i in. 2002: 218).

Religie historyczne a sekularyzacja

Stany Zjednoczone – wyjątek od reguły czy norma?

Stany Zjednoczone od zawsze były traktowane jako wyjątek, czy też specyficzny przykład procesu sekularyzacji. Teoretycy sekularyzacji podkreślali, iż dynamiczny rozwój organizacji religijnych oraz towarzyszące mu wysokie wskaźniki religijności populacji amerykańskiej wynikały z wewnętrznej sekularyzacji organizacji religijnych (por. m.in. Wilson [1966] 1969, 1982; Berger [1967] 1997; Luckmann [1967] 1996). Odmienne obserwacje próbowano więc włączyć do istniejącego modelu teoretycznego, czyli do modelu sekularyzacji. Jednak od lat osiemdziesiątych dane na temat religii i religijności w Stanach Zjednoczonych zaczęły być postrzegane

jako anomalie, które nie zostały dotychczas należycie wyjaśnione, oraz stały się punktem wyjścia dla zakwestionowania jednej z centralnych tez podejścia sekularyzacyjnego – twierdzenia o ścisłym dodatnim związku pomiędzy modernizacją a sekularyzacją (Martin 1991: 470; Hadaway i in. 1993: 741-2). Co więcej, posłużyły one do zbudowania nowego paradygmatu nazywanego ekonomicznym lub rynkowym modelem religii (Warner 1993: 1045).

Jako kluczowy argument przeciwko przewidywaniom teorii sekularyzacji wykorzystywane są wskaźniki odnoszące się do różnych aspektów religijności indywidualnej. Chodzi przede wszystkim o utrzymujący się wysoki – w stosunku do danych pochodzących z innych, porównywalnie rozwiniętych krajów – poziom praktyk religijnych. Analizy przeprowadzone przez Houta oraz Greeleya wskazują na brak trendów spadkowych w danych dotyczących uczestniczenia w nabożeństwach religijnych w okresie od 1940 do 1984 roku. Jedyny moment spadkowy można zauważyć w krótkim okresie od późnych lat sześćdziesiątych do początku lat siedemdziesiątych i dotyczy jedynie katolicyzmu. Autorzy zaprzeczają, jakoby miałby to być efekt modernizacji:

> Znaleźliśmy mocne poparcie dla twierdzenia, iż brak akceptacji papieskiej nauki o seksualności, a nie modernizacja nabożeństw religijnych, zapoczątkował niezadowolenie, które zmniejszyło poziom uczęszczania do kościołów. (1987: 341)

Na stałość wskaźników dotyczących uczestnictwa w nabożeństwach wskazują również inni autorzy. Warren Sherkat oraz Christopher G. Ellison, powołując się na dane zebrane w ramach *U.S. General Social Survey*, podkreślają, iż 29% Amerykanów uczęszcza do kościoła raz w tygodniu lub częściej, a 45% deklaruje udział w takich praktykach przynajmniej raz w miesiącu (1999: 366). Podsumowując badania dotyczące uczęszczania do kościoła, Chaves podkreśla, iż autorzy najczęściej wskazują na utrzymujący się wysoki poziom takich praktyk – ok. 40% w badanych próbach:

> Dane świadczą o dość stabilnym poziomie regularnego uczęszczania do kościoła, co jest najczęściej interpretowane jako dowód przeciwko istnieniu sekularyzacji rozumianej jako upadek indywidualnego, religijnego zaangażowania. (Chaves 1989: 465)

Kolejnym argumentem wysuwanym przeciwko tezie o sekularyzacji są wysokie wskaźniki dotyczące przynależności do organizacji religijnych w Stanach Zjednoczonych, choć podkreślane jest znaczenie takich zmiennych modyfikujących jak etniczność i region zamieszkania. Co ciekawe, dane pochodzące z sondaży, jak również ze statystyk poszczególnych orga-

nizacji religijnych wskazują, iż to konserwatywne sekty protestanckie – częściej niż liberalne Kościoły – notują bardziej dynamiczny wzrost liczby członków (Sherkat i Ellison 1999: 367).

Krytyka podejścia sekularyzacyjnego opiera się również na danych dotyczących wiary w Boga czy też wiary w inne centralne dla chrześcijaństwa dogmaty. Jak pokazują zestawienia zebranych przez Norris i Ingleharta wyników badań z lat 1947-2001[16], a dotyczących wiary w Boga w różnych krajach, przypadek Stanów Zjednoczonych – gdzie utrzymuje się wysoki, ponad 90% odsetek osób deklarujących takie wierzenia – stanowi wyjątek na tle innych krajów (2004: 90). Na podobne trendy zwracają uwagę Greeley i Hout, odwołując się do danych pochodzących z *U.S. General Social Survey*. Prawie dwie trzecie Amerykanów wybrało opcję „wiem że Bóg naprawdę istnieje i nie mam co do tego wątpliwości", jedna trzecia wyraziła pewne powątpiewania, jedynie 2% wyraziło pełną niewiarę (1999: 813).

Podobnie wysokie wskaźniki można zaobserwować w przypadku pozostałych, centralnych dla chrześcijaństwa wierzeń i przekonań. Zgodnie z wynikami badań prowadzonych przez *Gallup*, *Institute of Public Opinion* oraz *U.S. General Social Survey*, w okresie od lat czterdziestych do dziewięćdziesiątych XX wieku, 75-85% populacji dorosłych w Stanach Zjednoczonych udzielało pozytywnej odpowiedzi na pytanie: „czy wierzysz, że istnieje życie po śmierci?" (Greeley i Hout 1999: 814-5).

Jakie głosy pojawiają się po drugiej stronie sporu, wśród obrońców podejścia sekularyzacyjnego? Można wyróżnić kilka kontrargumentów. Przede wszystkim zakwestionowana została „wartość" metodologiczna zastosowanych wskaźników uczestnictwa w nabożeństwach religijnych oraz przynależności do organizacji religijnych. Dotychczas wskaźniki takie oparte były głównie na autodeklaracjach badanych osób. Zastosowanie pośrednich metod zbierania informacji dało radykalnie inny obraz – znacznie mniejszy poziom uczestnictwa i przynależności do organizacji religijnej[17]. Rozdźwięk między danymi uzyskanymi przy zastosowaniu odmiennych procedur badawczych stał się podstawą do wysunięcia wniosku, iż Amerykanie mają tendencję do „przerysowywania" częstotliwości uczestnictwa

[16] Chodzi głównie o dane zebrane w ramach badań realizowanych przez *Gallup*, a także wyniki badań zebranych w ramach *World Values Survey* oraz *European Values Survey.*

[17] Osoby biorące udział w badaniu nie były świadome, iż przedmiotem badań są ich praktyki czy afiliacje religijne. Zostały one jedynie poproszone o prowadzenia „dzienniczków", w których miały być zapisywane ich codzienne aktywności (por. Hadaway i in. 1993).

w nabożeństwach religijnych (por. Hadaway i in. 1993). Co więcej, kolejne badania przeprowadzone przy zastosowaniu metod pośrednich pokazały, iż *de facto* mamy do czynienia z tendencjami spadkowymi w poziomie uczestniczenia w nabożeństwach religijnych (Chaves i Stephens 2003: 92). Ponadto niektórzy autorzy wskazują, iż nawet dane oparte na autodeklaracji, uzyskane w ostatnich dekadach w ramach *U.S. General Social Survey*, pokazują tendencję spadkową:

> Odsetek Amerykanów deklarujących uczęszczanie do kościoła przynajmniej raz w tygodniu spadł w ostatnich szacunkach, a w tym samym czasie proporcja osób deklarujących niechodzenie do kościoła podwoiła się i obejmuje jedną piątą Amerykanów. (Norris i Inglehart 2004: 92)

Podobne tendencje spadkowe od końca lat trzydziestych XX wieku do 2001 roku można zaobserwować w odniesieniu do przynależności do organizacji religijnych (*ibid*.: 93).

W przypadku wysokich wskaźników odnoszących się do wierzeń w poszczególne dogmaty religijne „obrońcy" podejścia sekularyzacyjnego podkreślają, iż wiele innych kluczowych wierzeń zanika albo zmniejsza się poziom ich akceptacji (Gorski 2000: 142; Bruce 2002: 212). Co więcej, „zdolność religijnego autorytetu do regulowania działań jednostki istotnie się zmniejszyła" (Chaves 1994: 769). Tak więc fakt utrzymywania się wierzeń w centralne dogmaty chrześcijaństwa nie oznacza, iż wierzenia te w istotny sposób wpływają na życie codzienne wyznawców.

Kolejną próbą odrzucenia twierdzeń kwestionujących związek pomiędzy modernizacją i sekularyzacją jest odwołanie się do znanej już koncepcji sekularyzacji wewnętrznej. Zdaniem Bruce'a Kościoły w Stanach Zjednoczonych zyskały na popularności, ponieważ straciły znaczną część ich „specyficznie" religijnych wierzeń i wymagań. Zmiany te najprościej można opisać jako osłabienie elementów nadprzyrodzonych, a także ich psychologizowanie oraz subiektywizację – „w religii nie chodzi już o gloryfikację Boga, ale o rozwój osobisty" (Bruce 2002: 207-8). Purytanizm konserwatywnych protestanckich Kościołów, zdaniem autora, miał służyć pogodzeniu się z biedą i trudnymi warunkami codziennej egzystencji. W okresie, gdy ich wyznawcy zaczynali się bogacić i lepiej sobie radzić, Kościoły stopniowo rezygnowały z purytanizmu (*ibid*.: 210).

Obrońcy sekularyzacji nadal często odwołują się do argumentu o wyjątkowości Stanów Zjednoczonych, podkreślając tym samym kontekstowość i relatywizm kulturowy zjawiska sekularyzacji:

> Sekularyzacja jest przede wszystkim wielowymiarowym zjawiskiem, które – w różnym stopniu i w różnej sekwencji – dotyka poszczególnych aspektów struktur społecznych i kulturowych danego społeczeństwa. (Wilson 1992: 206)

Autorzy zgadzają się, iż pomimo pewnych tendencji w kierunku sekularyzacji Stany Zjednoczone nadal pozostają jednym z najbardziej religijnych krajów w grupie państw bogatych (Chaves i Stephens 2003: 90-3; Norris i Inglehart 2004: 94). Jednocześnie, ze względu na brak jednoznacznych danych, trudno o przekonywające interpretacje. Należy „uważać zarówno na uproszczone opowieści o sekularyzacji, ale również trzeba uważać na hurtowe odrzucenia sekularyzacji" (Chaves i Stephens 2003: 93).

Europejska scena religijna – sekularyzacja czy sakralizacja?[18]

Teorie sekularyzacji zostały również podważone przez dane i obserwacje pochodzące z Europy Zachodniej – jedynego regionu, do którego ich przewidywania wydawały się dalej odnosić. Liczne badania dotyczące religijności Europejczyków pokazały, iż w wielu krajach – tradycyjnie już uważanych za zsekularyzowane – można odnaleźć dane, które kwestionują oczywistość sekularyzacji. O jakie dane chodzi? W tym miejscu, biorąc pod uwagę wcześniejsze rozważania dotyczące wieloznaczności samego terminu sekularyzacja, warto zapytać również, o jaką sekularyzację chodzi?

Wydaje się, iż istnienie sekularyzacji w wymiarze społecznym w krajach Europy Zachodniej jest traktowane jako oczywistość. Dyferencjacja strukturalna i funkcjonalna w tych krajach jest traktowana jako fakt. Ostatnimi czasy pojawiają się jednak pojedyncze głosy, które kwestionują tę tezę. Autorzy podkreślają, iż religia wydaje się nadal posiadać znaczną rolę w wymiarze politycznym (np. w takich krajach, jak Irlandia, Grecja). Jako ilustracja może służyć siła oddziaływania Kościołów w różnych państwach w sferze kształtowania polityki rodzinnej czy też polityki wobec aborcji (por. Minkenberg 2002). Kościoły instytucjonalne w wielu krajach nadal posiadają znaczny, wykluczający inne organizacje religijne wpływ, również w obszarze społeczeństwa obywatelskiego:

> W większości społeczeństw europejskich jedna lub kilka organizacji religijnych ma władzę definiowania (jeśli nie polityczną, to społeczną), co powinno być traktowane jako

[18] Termin sakralizacja został zaczerpnięty z publikacji Lindy Woodhead i Paula Heelasa pt. *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology* (2000). Autorzy ci stosują termin sakralizacja dla określenia procesów zarówno przetrwania jak i rewitalizacji religii we współczesnym świecie.

> religia. Mając taką władzę, organizacje te mogą wykluczyć różne zjawiska z możliwości bycia określonym „religijnymi". (Knoblauch 2003: 270)

Podkreślany jest również wymiar kultury i wartości. Nawet jeśli oficjalnie państwa są oddzielone od religii i mamy do czynienia z wieloma wskaźnikami pokazującymi procesy prywatyzacji oraz osłabienia wpływu religii w sferze publicznej, to nadal można zaobserwować znaczny wpływ chrześcijaństwa na poziomie kultury. Jako przykład braku świeckości, czy też wyeliminowania wartości chrześcijańskich z „systemu wartości" krajów europejskich, przywoływana jest kwestia ewentualnego członkostwa Turcji w Unii Europejskiej:

> Czy „świecka" Europa przyjmie „muzułmańską" demokratyczną Turcję? Oficjalnie, europejska niezgoda na zaakceptowanie Turcji jest oparta na niedostatecznym poziomie przestrzegania praw człowieka w Turcji. Jednak istnieją niezbyt subtelne dowody, iż pozornie świecka Europa jest nadal zbyt chrześcijańska, kiedy pojawia się możliwość wyobrażenia sobie kraju muzułmańskiego jako części europejskiej wspólnoty. (Casanova 2004: 413)

Podobny argument podnosi Danièle Hervieu-Léger, odwołując się do zjawiska „religijnego kodowania kultury". Pomimo iż tradycyjne Kościoły mają coraz mniejszy wpływ na sferę normatywną w większości krajów europejskich oraz poparcie dla nich wydaje się słabnąć, to jednak religijny wpływ pozostaje znaczący przez fakt, iż:

> (...) struktury symboliczne przez nie [te Kościoły – K.Z.] kształtowane, niezależnie od i pomimo spadku wierzeń i praktyk religijnych, zachowały niezwykłą siłę przenikania kultury. (2001: 125)

Autorzy zgadzają się w kwestii istnienia zróżnicowanej sfery publicznej w krajach europejskich, kwestionują jednak sekularyzację na poziomie kultury, wskazując, iż nadal zawiera ona wiele religijnych elementów i odnośników.

W kontekście dyskusji na temat sekularyzacji w Europie najczęściej mamy do czynienia z odwołaniami do danych dotyczących religijności społeczeństw Europy Zachodniej. Naturalnie, istnieje znaczne zróżnicowanie pomiędzy poszczególnymi krajami oraz regionami. Najbardziej wyraźna jest różnica pomiędzy północnoeuropejskimi państwami protestanckimi, gdzie odnotowuje się bardzo niskie wskaźniki religijności (m.in. uczestnictwo w rytuałach religijnych, wiara w dogmaty religijne), a katolickimi krajami Europy Południowej, gdzie większość wskaźników religijności sytuuje się na wyższym w stosunku do poprzedniej grupy poziomie. Do

wyjątków należy Francja, w której dane te są bardziej podobne do tych z krajów protestanckich niż z pozostałych krajów katolickich, oraz Irlandia, gdzie większość danych pozostaje na wysokim poziomie. Wynika to w znacznej mierze z historii tego kraju i roli Kościoła w podtrzymywaniu tożsamości narodowej (Davie 1999: 71). Dla zrozumienia współczesnej sytuacji religii w danym państwie konieczna jest perspektywa historyczna, ponieważ relacja religii i społeczeństwa w danym kraju jest najczęściej rezultatem uwarunkowań historycznych (Norris i Inglehart 2004: 85).

Niezależnie od wewnętrznego zróżnicowania ogólnym trendem – przynajmniej w opinii zwolenników teorii sekularyzacji – jest spadek, począwszy od lat sześćdziesiątych XX wieku, różnorodnych wskaźników religijności (Giorgi 1992; Dobbelaere 1993: 19-23; Norris i Inglehart 2004: 85-91). Tendencję spadkową potwierdziły wyniki badań prowadzonych w ramach największego projektu badawczego obejmującego swym zakresem większość państw europejskich – *European Value Surveys* (*Badanie systemu wartości Europejczyków*)[19] w latach 1981 i 1990:

> Pierwsze dwa *Badania systemu wartości Europejczyków* prowadzone w 1981 i 1990 roku dostarczyły ogólnego poparcia dla tezy o upadku religii. W przypadku krajów badanych już w 1981 roku (Irlandia, Belgia, Dania, Francja, Wielka Brytania i Północna Irlandia, Islandia, Włochy, Holandia, Hiszpania, Niemcy Zachodnie, Szwecja) prawie wszystkie zmienne religijne obniżyły się w okresie od 1981 do 1990 roku, co było najbardziej wyraźne wśród młodych ludzi. (Lambert 2004: 29)

Takie dane, pochodzące z większości krajów zachodnioeuropejskich, stanowiły – w opinii zwolenników tezy o sekularyzacji – niezbity dowód na istnienie procesu sekularyzacji w tej części świata.

Co ciekawe, również krytycy teorii sekularyzacji odwołują się do wyników uzyskanych w ramach tego projektu badawczego. Na jakiej więc podstawie kwestionowana jest teza sekularyzacyjna? Głównie na podstawie istniejących niespójności pomiędzy różnymi wskaźnikami dotyczącymi religijności bądź obserwowanymi tendencjami wzrostowymi (przy porównywaniu serii badań). Na przykład Stark oraz Iannaccone, powołując się na dane zebrane w ramach *Światowego badania systemów wartości* (*World Value Survey*) w latach 1981-83, w krajach europejskich uznawanych za najbardziej zsekularyzowane, pokazują, iż przekonanie o istnieniu sekula-

[19] Socjologowie religii albo odwołują się do wyników uzyskanych w ramach jednej serii badań (por. m.in. Giorgi 1992; Dobbelaere 1993; Davie 1999, Davie 2000), albo próbują porównywać wyniki uzyskane w ramach kolejnych edycji tych badań (Lambert 2003; Norris i Inglehart 2004), a przez to uchwycić pewne trendy w badanych zjawiskach.

ryzacji jest oparte jedynie na danych dotyczących niskich wskaźników uczęszczania do kościoła. Obraz ulega diametralnej zmianie, jeśli brane są pod uwagę subiektywne miary indywidualnej wiary – ludzie deklarują wiarę w Boga, odsetek zadeklarowanych ateistów jest w tych społeczeństwach niski, a co więcej, większość populacji określa się jako osoby religijne (1994: 245)[20]. Na podobne dane zwraca uwagę Davie. Porównując wyniki uzyskane dla różnych krajów europejskich w badaniach prowadzonych w roku 1990, autorka zauważa, iż istnieje niespójność pomiędzy niskimi danymi dotyczącymi uczęszczania do kościołów a wyższymi – niż można by oczekiwać na podstawie pierwszej grupy wskaźników – danymi dotyczącymi deklarowanych wierzeń (por. Davie 1999 i 2000). Autorka zjawisko to opisuje terminem „wiara bez przynależności" (*believing without belonging*). Innymi słowy:

> Zachodni Europejczycy są raczej populacją niekościelną niż po prostu świecką (...). Podczas gdy wielu Europejczyków przestało uczestniczyć w religijnych instytucjach, nie porzuciło jeszcze ich licznych głęboko zakorzenionych religijnych inklinacji. (Davie 1999: 68)

Podobne niespójności pokazuje porównanie wyników badań uzyskanych w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Zestawienie wyników z lat 1981 i 1999 dla 9 krajów – Irlandii, Włoch, Hiszpanii, Belgii, Francji, dawnych Niemiec Zachodnich, Holandii, Wielkiej Brytanii i Danii – pokazuje, iż pomimo spadku wskaźników dotyczących religijności instytucjonalnej, niektóre pozostałe wskaźniki wskazują tendencje wzrostową. Na przykład w 1981 roku 85% badanych deklarowało przynależność do Kościołów (rzymskokatolickiego lub protestanckich), odsetek ten spadł do 75% w roku 1999. Podobną tendencję można zaobserwować w przypadku uczęszczania do kościoła (raz w miesiącu lub częściej) – z 36% w roku 1981, do 30% w roku 1999. Jednocześnie, kilka wskaźników dotyczących innych aspektów religijności utrzymało się na niezmienionym poziomie (deklarowana wiara w życie po śmierci – 43% badanych, przywiązanie do ceremonii religijnych – 73%), a w niektórych przypadkach obserwowano również tendencję wzrostową – wiara w osobowego Boga (30% w 1981, w porównaniu do 38% w 1999), przekonanie o tym, że Kościół odpowiada na duchowe potrzeby człowieka (44% w 1981 roku, a 52% w 1999) (za Lambert 2004: 31). Tendencji spadkowej w przypadku wskaźników instytu-

[20] Chodziło o Islandię, Danię, Finlandię, Norwegię, Szwecję, Francję, Wielką Brytanię oraz Niemcy Zachodnie.

cjonalnych, jak podkreśla autor, towarzyszą również dwa przeciwstawne trendy. Z jednej strony mamy do czynienia z „ożywieniem chrześcijaństwa", z drugiej – z nasilaniem się zjawiska „wiary bez przynależności" (*ibid*.: 33).

Drugą grupą dowodów przeciwko sekularyzacji, do której odwołują się krytycy tezy sekularyzacyjnej, są dane wskazujące na procesy indywidualizacji religii. W tym kontekście mowa o fenomenie „religii *a la carte*" czy też „religijnego *bricolage*". Chodzi o zjawisko selektywnego podejścia do religii, akceptowania niektórych wierzeń oraz o praktykowanie wybranych rytuałów czy też nakazów moralnych, a odrzucanie innych. Pojęcia te są również stosowane w odniesieniu do zjawiska mieszania elementów różnych systemów religijnych lub też istnienia wierzeń paralelnych (por. Lambert 1999: 316)[21].

Odpierając atak dotyczący niespójności danych, Norris i Inglehart podkreślają, iż nie można odrzucać bądź też potwierdzać procesu sekularyzacji, opierając się jedynie na danych pochodzących z tak krótkiego okresu. Ich badania, zbierające i zestawiające dane na temat uczęszczania do kościoła (poza ślubami, pogrzebami i chrzcinami) oraz dotyczące wiary w Boga i wiary w życie po śmierci, od roku 1947 do 2001, uzyskane w ramach różnych projektów badawczych, pokazują inny obraz. Większość krajów charakteryzuje się tendencją spadkową w wypadku każdego z wymienionych powyżej wskaźników, pomimo czasowych wahnięć *in plus*. Swoje badania autorzy konkludują:

> Trendy w ostatnich dekadach pokazują konsekwentnie proces sekularyzacji, niezależnie od konkretnego wskaźnika czy badania. (2004: 87)

Jednak najczęściej podnoszonym argumentem broniącym podejścia sekularyzacyjnego jest podkreślanie, iż utrzymywanie się niektórych wskaźników tradycyjnej religijności na wysokim poziomie nie stanowi jego podważenia. Teza sekularyzacyjna odnosi się głównie do poziomu społecznego, w związku z czym niezmienność albo wzrost wierzeń czy praktyk, bądź też istnienie jednych i rezygnacja z innych (czyli indywidualizacja religii) nie muszą oznaczać braku sekularyzacji. Dane odnoszące się do zachowań jednostkowych nie są właściwymi wskaźnikami społecznego wymiaru tego

[21] Takie zjawiska, mimo iż obserwowane często w Europie, występują również w innych kontekstach geograficzno-kulturowych. Jako przykład posłużyć mogą badania Parkera Gumucio (2002), który pokazuje synkretyzm chrześcijaństwa z elementami New Age oraz elementami szamanizmu w Chile.

procesu, można je jedynie interpretować jako różnorodne reakcje odmiennych religii na działanie procesów sekularyzacji na poziomie społecznym. Jednocześnie konieczne jest podjęcie dokładniejszych badań tych relacji (Wilson 1998: 49; Dobbelaere 1999: 245; Casanova [1994] 2005: 352). Takie stanowisko trafnie podsumowuje komentarz Tschannena:

> (...) wraz z sekularyzacją, religia nie jest już dłużej istotna na poziomie instytucjonalnym, ale stała się sprawą prywatną. (...) Aby zrozumieć sposób, w jaki ludzie odnoszą się do religii w ich prywatnym życiu, musimy najpierw zrozumieć, co się stało z religią na makrosocjologicznym poziomie. (1998: 259)

Modernizacja a sekularyzacja w kontekście globalnym

Biorąc pod uwagę parametry wiary w nowoczesnym świecie, europejska scena religijna jawi się raczej jako wyjątek niż reguła (por. Martin 1991, 1995; Berger 1999; Davie 1999, 2002). Dane i obserwacje odnoszące się do historycznych religii, a pochodzące spoza Europy, nie potwierdzają założenia o tym, iż wszędzie tam, gdzie pojawi się modernizacja, będzie jej towarzyszyć proces sekularyzacji. Wręcz przeciwnie, w wielu miejscach globu – należy tu zaliczyć zarówno rejony zdominowane przez chrześcijaństwo, jak i przez inne tradycje religijne – brakuje dowodów na sekularyzację, pomimo iż można odnaleźć wskaźniki modernizacji (Berger 1999: 10; Davie 2002: X). Berger w następujący sposób podsumowuje te obserwacje:

> (...) świat, z kilkoma godnymi uwagi wyjątkami (...) jest tak religijny jak zawsze, a w niektórych miejscach nawet bardziej religijny niż kiedykolwiek. Nie oznacza to, że nie ma czegoś takiego jak sekularyzacja, oznacza to jedynie, iż zjawisko to nie jest w żadnym stopniu bezpośrednim czy nieuniknionym efektem nowoczesności. (2001: 445)

Jakie dane i obserwacje miałyby służyć jako dowód na brak procesu sekularyzacji w wymiarze globalnym? Po pierwsze, jako główny argument służą przykłady rewitalizacji islamu przede wszystkim na Bliskim Wschodzie oraz – jako najmocniejszy argument – rewolucja w Iranie (Hadden 1987: 606; Berger 1999: 7-8). Ożywienie islamu jest komentowane w następujący sposób:

> Jest to (...) ożywienie kategorycznego religijnego zaangażowania. Co więcej, ma ono [to zjawisko – K.Z.] olbrzymi zasięg geograficzny, dotyczy każdego kraju muzułmańskiego od Afryki Północnej po Azję Południowo-Wschodnią. Zyskuje coraz więcej zwolenników, szczególnie w Afryce Subsaharyjskiej (...). Staje się bardzo widoczne wśród rosnących wspólnot muzułmańskich w Europie, a również, choć w mniejszym stopniu, w Ameryce Północnej. (Berger 1999: 7)

W wielu krajach, w których można zaobserwować renesans islamu, industrializacja i modernizacja odegrały istotną rolę oraz przyniosły wymierne korzyści. Naturalną konsekwencją było zaburzenie tradycyjnej religijności, ale efektem modernizacji wcale nie była sekularyzacja, ale proces wręcz przeciwny – gwałtowna afirmacja purytańskiej wersji własnej religii (Gellner [1992] 1997: 15). Nie wiąże się to jedynie z restauracją islamskich wierzeń, ale również islamskiego stylu życia, który pod wieloma względami jest otwarcie sprzeczny z ideami charakterystycznymi dla nowoczesności. Chodzi między innymi o relacje pomiędzy religią i państwem, rolę i miejsce kobiety w życiu społecznym, moralny kodeks codziennych zachowań, a także granice religijnej i moralnej tolerancji. Religijne odrodzenie nie jest cechą charakterystyczną dla słabo zmodernizowanych sektorów społeczeństwa, ale występuje w dużych miastach, wśród wykształconych (często zresztą na uczelniach Europy Zachodniej) elit intelektualnych. Na przykład w Egipcie czy w Turcji to właśnie wykształcone córki zeświecczonych profesjonalistów nakładają chusty i stosują inne sposoby podkreślania skromności muzułmanki (Berger 1999: 7-8). Podobny argument podnosi Stark. Powołując się na badania prowadzone wśród muzułmanów na Jawie, w Turcji i wśród ruchów fundamentalistycznych w Pakistanie podkreśla, iż osobami szczególnie aktywnymi i zaangażowanymi religijnie były te z wyższym wykształceniem. Autor podsumowuje swoje obserwacje stwierdzeniem, iż „muzułmańskie zaangażowanie *wzrasta* wraz z modernizacją" (1999: 267).

Komentujący tę problematyczną dla islamu konfrontację z nowoczesnością Martin zwraca uwagę na fakt, iż modernizacja była w krajach Bliskiego Wschodu łączona z zależnością od kolonialistów, słabością i obcymi wpływami, i dlatego religia posłużyła jako łącznik z triumfalną przeszłością:

> (...) inteligencja jako awangarda ruchów przeciwko kolonializmowi była uwrażliwiona na wyraźne definicje swoich lokalnych tradycji podkreślających islamską czystość i powagę. Próbowała [je – K.Z.] modernizować na swój własny sposób, i jedynym sposobem, wystarczająco zakorzenionym w długiej historii, był islam. (Martin 1991: 472)

Drugim najczęściej przytaczanym argumentem na rzecz braku związku pomiędzy nowoczesnością a sekularyzacją jest przykład sukcesu ruchów konserwatywnego protestantyzmu. Najszybciej organizacje religijne przynależne do tego nurtu rozwijają się w krajach postkolonialnych, czyli w rejonie Ameryki Łacińskiej, Afryce Subsaharyjskiej oraz na Filipinach i w krajach leżących nad Oceanem Spokojnym (szczególnie Korea) oraz

w Chinach (Berger 1999: 8; Martin 1999: 37; Davie 2002). Kościoły te pojawiają się również w krajach postkomunistycznych, szczególnie w Rumunii. Co więcej, są najszybciej rozwijającym się sektorem religijnym w krajach rozwiniętego Zachodu (Wielka Brytania, Holandia, Stany Zjednoczone) (Martin 1999: 37). Konwersja na protestantyzm, co zostało szczególnie udokumentowane w wypadku krajów Ameryki Łacińskiej, pociąga za sobą zarówno zmiany na poziomie jednostkowym – religia staje się centralną wartością kierującą życiem człowieka – jak również kulturową transformację „zmiany stosunku do pracy, konsumpcji, nowy etos edukacji, oraz gwałtowne odrzucenie tradycyjnego modelu *macho*" (Berger 1999: 9).

Te dwa przypadki dobitnie pokazują, iż pomimo wielu wskaźników potwierdzających operowanie procesu modernizacji trudno mówić o braku wpływu religii na życie jednostek czy też na organizację życia społecznego. Głównym rezultatem takich obserwacji było zakwestionowanie paradygmatyczności doświadczenia europejskiego i zrewidowanie oczekiwań, iż podobne procesy będą miały miejsce tam, gdzie pojawi się modernizacja. Autorzy podkreślają, iż przypadek Europy należy traktować jako pewien wyjątek:

> Kluczowym zadaniem dla socjologii religii staje się opisanie zjawiska sekularyzacji – zarówno pod względem geograficznym, jak i socjologicznym – nie jako paradygmatycznego modelu dla religii w nowoczesnym świecie, ale jako sytuacji jednej z wielu. (Berger 2001: 445)

> Europejska religia nie jest modelem na eksport; to jest coś wyjątkowego, specyficznego dla europejskiego zakątka świata (...). (Davie 2002: X)

Wyjątkowość przypadku europejskiego – choć również tutaj mamy do czynienia z wewnętrznym zróżnicowaniem – wynika ze specyficznej historii tego regionu.

Konsekwencją krytyki nierozerwalnego związku pomiędzy modernizacją i sekularyzacją było zrewidowanie tej tezy. Modernizacja, wpływając na całokształt życia społecznego, bez wątpienia miała doniosły wpływ na miejsce i rolę religii w życiu społecznym, ale wynikiem jej działania nie stała się całkowita eliminacja religii, ale raczej zapoczątkowanie ewolucyjnych zmian społecznych i przeorganizowanie dotychczasowego porządku społecznego (Hellemans 1998: 70). Zasadne wydaje się przypuszczenie, iż w przypadku krajów Europy Zachodniej sekularyzujący wpływ procesów związanych z modernizacją polegał na wzmocnieniu działania tych elementów kultury europejskiej, które zawierały w sobie potencjał sekularyzujący. W odmiennym kontekście relacja pomiędzy modernizacją a religią wywołać

może całkowicie odmienne efekty, czego dobitnym dowodem jest przykład krajów islamskich, czy nawet specyfika Stanów Zjednoczonych. Ogólniej mówiąc, forma społeczeństwa nowoczesnego, czy też postnowoczesnego, oraz dominujące w nich wartości zależą w znacznej mierze od kontekstu tradycji kulturowej danego społeczeństwa (Inglehart i Baker 2000: 49). Relacje pomiędzy religią a modernizacją i ich rezultaty są również w znacznym stopniu zrelatywizowane kulturowo. Podkreślając specyfikę relacji pomiędzy modernizacją i sekularyzacją w kontekście europejskim, teoretycy odwołują się do tezy o wyjątkowości przypadku europejskiego.

Deprywatyzacja religii

Kolejnym centralnym założeniem teorii sekularyzacji poddanym krytyce i rewizji jest teza o prywatyzacji religii, w której centrum leży przekonanie o tym, iż:

> (...) tradycyjne formy religijne nie mają już dla społeczeństwa jako całości charakteru rozstrzygającego, ale mogą wciąż wpływać na jednostki lub podgrupy. (Beyer [1994] 2005: 128)

Dowody na deprywatyzację religii przez długi czas były ignorowane przez teoretyków „przywiązanych" do tezy sekularyzacyjnej i były raczej interpretowane w kategoriach konfliktów etnicznych lub nacjonalistycznych, bez wyróżniania w nich elementów religijnych:

> Ze względu na nasze przekonania dotyczące sekularyzacji, w rozważaniach na temat wydarzeń społeczno-politycznych w nowoczesnym świecie całkowicie zaangażowaliśmy się w lekceważenie czynnika religijnego. (Hadden 1987: 606)

Dopiero na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku dowody na religijne formy zaangażowania w politykę – prowadzące do pozytywnych czy też negatywnych skutków – stają się coraz częściej dostrzegane. Jako przykłady mogą służyć przypadki zaangażowania Kościoła rzymskokatolickiego w zwalczanie reżimów na Filipinach i na Haiti, w walkę przeciwko reżimowi komunistycznemu w Polsce, rozwój politycznego islamu na Bliskim Wschodzie czy również aktywna obecność Kościołów rzymskokatolickiego i prawosławnego po różnych stronach konfliktu na Bałkanach, a także zaangażowanie Kościołów protestanckich w Ameryce Łacińskiej (Hadden 1987: 606-7; Martin 1991: 470-7, Vrcan 1994: 414-5; Martin 1999: 48; Hann 2000: 15). Każdy z wymienionych powyżej przykładów jest odmiennym przypadkiem, wymagającym dokładnego zbadania, jednak wspól-

ną cechą jest zaangażowanie religii w sferze publicznej lub politycznej. Zdaniem Haddena, obserwowane przykłady powiązania religii i polityki podważają tezę o prywatyzacji religii, a tym samym kwestionują eksplikacyjną przydatność teorii sekularyzacji (1987: 607).

Rezultatem dyskusji wokół zagadnienia prywatyzacji religii w nowoczesnym świecie było stworzenie teoretycznej perspektywy, która dawała szanse na interpretację obserwowanych w świecie wydarzeń. Takie propozycje – autorstwa Casanovy ([1994] 2005) oraz Beyera ([1994] 2005) – stanowiły jednocześnie próbę zrewidowania założeń teorii sekularyzacji. Jaki był rezultat owych prób? W obu przypadkach istnieje zgoda co do założenia, iż cechą społeczeństw nowoczesnych jest istnienie wysokiego stopnia dyferencjacji strukturalnej i funkcjonalnej, w wyniku której mamy do czynienia ze specjalizacją oraz autonomią w ramach danych instytucji czy też systemów społecznych. Taka przemiana dotyka również instytucje religijne.

> Religia sama jest zmuszona nie tylko do zaakceptowania współczesnej zasady strukturalnej dyferencjacji sfery świeckiej, lecz musi także poddać się tej samej dynamice i rozwinąć własną autonomicznie zróżnicowaną sferę. (Casanova]1994] 2005: 353)

Jedną z konsekwencji tej zmiany jest prywatyzacja religii, czyli ograniczenie jej kontroli wobec pozostałych instytucji społecznych oraz jej „zamknięcie" do wymiaru jednostkowego. Jednak nie jest to jedyna opcja dla religii w społeczeństwie nowoczesnym:

> (...) prywatyzacja nie wyjaśnia wszystkiego, jest tylko fragmentem większej całości. (...) globalizacja społeczeństwa, pomimo strukturalnego faworyzowania prywatyzacji religii, zapewnia również żyzny grunt dla odnowionego publicznego wpływu religii. (Beyer [1994] 2005: 128-9)

> (...) prywatyzacja jest dominującym, historycznym trendem w wielu społeczeństwach, zwykle w tych samych, które doświadczają religijnego upadku i w których oba procesy wiążą się ze sobą. Lecz prywatyzacja jest nie tyle współczesnym trendem, ile raczej opcją historyczną. Z pewnością wydaje się opcją współcześnie preferowaną, niemniej jednak jest tylko opcją. (Casanova [1994] 2005: 357)

Warto w tym miejscu wyraźnie zaakcentować, iż mamy do czynienia nie tyle z negacją prywatyzacji religii, co z traktowaniem jej jako jednej z możliwych perspektyw dla religii w społeczeństwie nowoczesnym. Niewątpliwie *novum* – w stosunku do tezy sekularyzacyjnej – jest dopuszczenie możliwości deprywatyzacji religii, czyli ponownego wkroczenia religii w sferę publiczną czy wręcz polityczną. W tym przypadku koncepcje obu autorów proponują różne scenariusze oraz odmienne warunki, które takie

„wkroczenie" umożliwiają, choć obaj ograniczają swoje rozważania do przypadku deprywatyzacji historycznych religii.

Casanova, analizując różne formy sfery publicznej w nowoczesnych społeczeństwach, twierdzi, iż religie publiczne mogą istnieć na poziomie państwa, społeczeństwa politycznego lub uczestniczyć w sferze społeczeństwa obywatelskiego ([1994] 2005: 361). Autor jednak wyraźnie podkreśla, iż tylko:

> (...) religie publiczne na poziomie społeczeństwa obywatelskiego są zgodne z uniwersalistycznymi zasadami i ze współczesnymi zróżnicowanymi strukturami. (*ibid*.: 362)

Celem ponownego wkroczenia religii w sferę publiczną miałaby być obrona prawa do nowoczesnej sfery publicznej (*ibid*.: 364).

Z kolei zdaniem Beyera, w wielu religiach prywatyzacja religii „rozwija się nadal w niezliczonych kierunkach" oraz „przyjmuje najrozmaitsze formy", ale jednocześnie możliwe jest pojawienie się publicznej formy religii. W tym drugim wypadku możliwe są dwa modele:

> (...) ekumeniczny, nastawiony na globalne problemy stwarzane przez globalne, zróżnicowane funkcjonalnie społeczeństwo, i partykularny, który broni kulturowej odrębności regionu, odwołując się ponownie do tradycyjnych antagonistycznych kategorii religijności. (Beyer [1994] 2005: 164)

W opcji liberalnej, poprzez połączenie pluralizmu i inkluzji, funkcje religijne są mniej spójne oraz trudniejsze do zaprezentowania w kategoriach „czysto religijnych". Jednak mamy do czynienia z silnie rozwiniętymi działaniami religijnymi[22]:

> Często zatem problemy o zasięgu globalnym, takie jak kwestia gejowska czy ucisk polityczny, stwarzają im możliwości zademonstrowania, że religia może nieść ze sobą niebagatelne korzyści i wymagania. (*ibid*.: 154)

Opcja konserwatywna z kolei oferuje tradycyjną wersję transcendencji. Choć działania religijne są tu znacznie spójniej prezentowane i realizowane, to jednak religie te pozostają w konflikcie z nowoczesnymi trendami współczesnego społeczeństwa. Na poziomie performatywnym opcja konserwatywna dąży do zakorzenienia wartości danej religii w prawie, systemie po-

[22] Beyer odwołuje się do rozróżnienia pomiędzy funkcją i działaniem religijnym. Funkcją określana jest „czysta" komunikacja religijna, a z kolei działanie religijne to sytuacja, w której religia jest „używana" do „rozwiązywania problemów stwarzanych, lecz nie podejmowanych przez inne systemy, lub po prostu ignorowanych przez wszystkie inne sfery funkcjonalne" ([1994] 2005: 142).

litycznym czy też kulturze danego społeczeństwa (*ibid*.: 162-4), a tym samym do zakwestionowania dotychczasowej dyferencjacji.

W jaki sposób fakt zaistnienia publicznych religii w nowoczesnych społeczeństwach kształtuje myślenie o procesach sekularyzacji? Obaj autorzy podkreślają, iż istnienie publicznych religii stanowi przede wszystkim zakwestionowanie „naiwnego rozumienia sekularyzacji", zakładającego, iż religia jest nieuchronnie skazana na osłabienie czy zniknięcie. W obu przykładach mamy również silny nacisk na potrzebę bardziej szczegółowego badania losów religii w nowoczesnym świecie, z analizą różnych możliwych scenariuszy reakcji religii na procesy strukturalnej dyferencjacji i globalizacji (Beyer [1994] 2005: 357-360; Casanova [1994] 2005: 368).

Innowacje religijne

Argumentów dla przeciwników tezy sekularyzacyjnej dostarczyło też zjawisko ożywienia religijnego poza historycznymi religiami, w obszarze nowych religii:

> (...) niezależnie od przewidywań teorii sekularyzacji, mamy do czynienia z „ożywieniem religijnych wierzeń i przekonań" oraz „nowymi formami religijnej wrażliwości i duchowych poszukiwań", które reprezentują „powrót represjonowanego". (...) rosnący wachlarz religijnych doświadczeń jest dostępny dla tych, którzy ich szukają w religijnym supermarkecie późnej nowoczesności. (Hornsby-Smith 1998: 428)

Krytycy tezy sekularyzacyjnej jako dowód przeciwko procesowi sekularyzacji wykorzystują dane dotyczące rozpowszechnienia nowych ruchów religijnych oraz zjawisk określanych mianem niewidzialnej religii, New Age czy nowej duchowości. Spróbujmy przyjrzeć się bliżej tym argumentom.

Nowe ruchy religijne

Pojawianie się w Europie i w Stanach Zjednoczonych od lat sześćdziesiątych XX wieku nowych ruchów religijnych miało przede wszystkim kluczowe znaczenie dla stymulowania nowego myślenia o religii w nowoczesnym świecie:

> W końcowej analizie, znaczenie nowych ruchów religijnych z lat sześćdziesiątych nie wiąże się z ich wkładem w religijny pluralizm Stanów Zjednoczonych, ale z faktem, iż ich obecność stymulowała olbrzymią ilość badań naukowych. Efektem tych badań było wzbogacenie naszego rozumienia procesu formowania się i znikania sekt i kultów. (Hadden 1987: 604)

(...) jest jasne, że w Europie a także w Stanach Zjednoczonych, debaty na temat natury i społecznego znaczenia nowych ruchów religijnych zaznaczyły punkt przełomowy w myśleniu o sekularyzacji. Ze statystycznego punktu widzenia rozwój nowych ruchów religijnych (...) z pewnością nie odmienił europejskiego obszaru religijnego. Ale zainteresował naukowców znacznie obszerniejszym i głębszym zjawiskiem „rozprzestrzeniania się religii", które jest specyfiką tak zwanego racjonalnie odczarowanego, nowoczesnego społeczeństwa. (Hervieu-Léger 1998: 30)

Zagadnienie relacji pomiędzy sekularyzacją a nowymi ruchami religijnymi stało się przedmiotem wnikliwych rozważań zwolenników teorii rynkowego modelu religii. Pojawienie się nowych ruchów religijnych jest naturalnym etapem ewolucji religijnej oraz rezultatem działania sekularyzacji. Proces ten:

(...) nadwerężając potęgę uznanych denominacji, otwiera dostęp do rynku kompensatorów ogólnych dla znanych ze swej żarliwości sekt i intrygujących swoją innowacyjnością kultów religijnych. (Stark i Bainbridge [1987] 2000: 339)

Jako jeden z dowodów na prawdziwość swoich twierdzeń autorzy przytaczają dane wskazujące na wzrastającą liczbę nowych ruchów religijnych w tych regionach, gdzie tradycyjne religie i Kościoły radzą sobie znacznie słabiej (por. Stark i Bainbridge 1981). Co więcej, pojawienie się nowych ruchów religijnych nie tylko stanowi rezultat działania sekularyzacji, ale poprzez stymulowanie pluralizmu religijnego oraz religijnej konkurencyjności oddziałuje na ożywienie religijne.

W jaki sposób obrońcy tezy sekularyzacyjnej interpretują dane dotyczące nowych ruchów religijnych i odwoływania się do nich jako do argumentu przeciwko tezie sekularyzacyjnej? Głównym sposobem na odparcie tezy o nowych ruchach religijnych jest podkreślanie ich relatywnie małego zakresu występowania, co miałoby stanowić dowód na ich znikome znaczenie, a przez to niemożność odwrócenia trendów sekularyzacyjnych (Wilson 1998: 59). Autorzy szczególnie mocno podkreślają, iż nie można mówić o znaczącym wpływie społecznym tych ruchów. Podsumowując stanowisko Starka i Bainbridge'a, Lechner oraz Chaves argumentują:

(...) ich zarzut wobec sekularyzacji odnosi się jedynie do formowania się nowych grup i rekrutacji do nich, bez analizy ich wpływu. Jeśli sekty i kulty są jedynie quasi-terapeutycznymi elementami dodatkowymi, ich pojawienie się wcale nie stanowi wzmocnienia religii. (Lechner 1991: 1111)

(...) [Stark i Bainbridge – K.Z.] przywiązują nadmierną uwagę do pojawiania się nowych grup religijnych i samej przynależności jednostek do tych grup, w ten sposób bagatelizując znaczenie zakresu religijnego autorytetu na działania osób afiliowanych. W szczegól-

ności nie zajmują się możliwością, iż stały, czy też nawet wzrastający poziom przynależności do religijnych organizacji może być całkowicie kompatybilny, a nawet przypadkowo powiązany z zanikaniem zakresu religijnego autorytetu wśród jednostek. (Chaves 1994: 759)

Kolejną próbą „poradzenia sobie" z wyzwaniem, jakie stanowiło pojawienie się nowych ruchów religijnych dla tezy sekularyzacyjnej, było traktowanie ich jako dowodu na istnienie sekularyzacji. Dobbelaere w tym kontekście mówi o sekularyzacji na poziomie *mezo*, czyli o zmianie religijnej (1999: 235). Nowe religie – jego zdaniem – koncentrują się na immanentnym świecie dnia codziennego. Odpierając argumenty Starka i Bainbridge'a o „samoograniczającym się charakterze" procesu sekularyzacji, autor podkreśla, iż nie jest to słuszna interpretacja, ponieważ „te tak zwane nowe ruchy religijne są 'religijnymi' adaptacjami do zsekularyzowanego świata" (1999: 236).

Pojawiają się również głosy, iż obecność nowych ruchów religijnych nie stoi w sprzeczności z klasycznym paradygmatem sekularyzacji, ale wymaga jego przeformułowania i traktowania jako proces, który jest:

(...) ogólnym przeorganizowaniem form religijności, będących częścią bardziej ogólnego procesu redystrybucji wierzeń, w społeczeństwie niepewnym strukturalnie, z powodu prymatu, jakie daje ono innowacji i zmianie. (Hervieu-Léger 1998: 31)

Innymi słowy, obecność nowych ruchów religijnych nie tyle kwestionuje samą tezę sekularyzacyjną, co implikuje jej przeformułowanie i dostosowanie do nowych warunków rzeczywistości społecznej.

Religia w społeczeństwach późnej nowoczesności

Krytycy tezy sekularyzacyjnej powołują się również na popularność w Europie różnego typu nowych form duchowości i religijności, które często określane są mianem niewidzialnej religii. Autorzy stosują też określenia „nowy", „postindustrialny", „alternatywny" typ religii, czy też duchowość New Age (Houtman i Mascini 2002: 455)[23]. Hubert Knoblauch, nawiązując do opinii Luckmanna, proponuje ogólne określenie tego typu zjawisk jako doświadczenia „wielkich transcendencji" (*great transcenden-*

[23] Fenomen nowych form religijnych pojawiających się w społeczeństwach nowoczesnych zainicjował kolejny etap dyskusji na temat definiowania religii. Zakwestionowane zostało dotychczasowe utożsamienie religii z jej formami historycznymi i instytucjonalnymi. Pojawiło się też wiele nowych pojęć, które próbują uchwycić fenomen nowej religijności (m.in. religia *implicite*, rozproszona religia, świeckie religie) (por. Voyé 2004).

ces), czyli takich, które wychodzą poza zwykłą rzeczywistość czy doświadczenie codzienności (2003: 269).

Skoncentrowanie się na tak rozumianej religii pozwala – w opinii krytyków – dostrzec zupełnie inny obraz religii i religijności w Europie niż ten zakładany przez teorie sekularyzacji. Obraz ten jest znacznie bliższy procesom zachodzącym w innych częściach globu. Autorzy podkreślają również, iż występowanie zjawiska niewidzialnej religii jest fenomenem europejskim:

> (...) w żadnej innej części świata religia nie stała się bardziej „niewidzialna" niż w Europie. W ramach ogólnoświatowego renesansu religii Europa zasługuje na uwagę szczególnie z tej perspektywy. (Knoblauch 2003: 267)

Tego typu religia jest konsekwencją działania modernizacji, która nie wyeliminowała pytania o sens, znaczenie i cel życia, a jedynie doprowadziła do zmiany „podmiotów" odpowiadających na takie pytania:

> (...) nowoczesność (...) prawie na pewno zainicjowała religię, ale zatomizowaną, rozwianą religię, odzwierciedlającą, w swoim całym rozkruszeniu, rzeczywistość przeżywaną przez samych zainteresowanych. (Hervieu-Léger 1989: 75)

> Przejście od społeczeństwa rolniczego do miejskiego społeczeństwa przemysłowego redukuje znaczenie zorganizowanej religii, ale jest to przeciwważone przez wzrastające zainteresowanie znaczeniem i celem życia. Religijne wierzenia utrzymują się, a szeroko definiowane duchowe poszukiwania stają się coraz bardziej rozpowszechnione w zaawansowanych społeczeństwach nowoczesnych. (Inglehart i Barker 2000: 49)

Nowe formy religijne mogą nawiązywać do tradycyjnych światopoglądów religijnych lub też do świeckich ideologii (komunizm, nacjonalizm). Niemniej jednak w opinii Luckmanna we współczesnej Europie największą popularnością cieszą się „nowi dostarczyciele" znaczeń – nowe grupy religijne, ruch New Age, zrewitalizowane, dziewiętnastowieczne ruchy okultystyczne i spirytualistyczne oraz mass media (Luckmann 1999: 255).

Badania prowadzone w Europie Zachodniej potwierdzają coraz powszechniejsze pojawianie się nowych form religii, przy równoległym, stopniowym zmniejszaniu się wskaźników religijności tradycyjnej (por. Houtman i Mascini 2002: 468). Cechą charakterystyczną dla tego typu zjawisk jest z jednej strony ich niezinstytucjonalizowany charakter – pozostają poza ramami jakichkolwiek instytucji i przyjmują co najwyżej formę sieci kontaktów. Z drugiej strony, cechą specyficzną jest również ich indywidualny charakter – poszczególne religie są wybierane czy wręcz konstruowane przez jednostkę, stosownie do jej potrzeb i preferencji (Hanegraaff 1999: 152; Luckmann 1999: 256; Knoblauch 2003: 271; Luckmann 2003: 282).

Mamy tu do czynienia z zanegowaniem tezy o pozytywnym związku pomiędzy modernizacją a sekularyzacją, przy jednoczesnym przedefiniowaniu rozumienia religii. W jaki sposób do takich zarzutów ustosunkowali się zwolennicy tezy sekularyzacyjnej? Istnieje zgoda w samej kwestii występowania nowych zjawisk religijnych, a także przetrwania pewnych elementów tradycyjnych wierzeń. Obie grupy różni jednak interpretacja takich danych. Krytycy tezy sekularyzacyjnej traktują obecność niewidzialnej religii jako dowód na brak sekularyzacji, a z kolei zwolennicy takie zjawiska traktują jako dowód na istnienie sekularyzacji. Jak uzasadniana jest taka argumentacja? Mamy tutaj do czynienia z kilkoma strategiami obronnymi. Przede wszystkim, istnienie fenomenu niewidzialnej religii czy też zjawisk z zakresu New Age jest bezpośrednim dowodem działania procesu sekularyzacji (Dobbelaere 1999: 240). Religia New Age:

> (...) jest manifestacją *par excellence* sekularyzacji religii: religia staje się wyłącznie kwestią indywidualnego wyboru oraz oddziela się od religijnych instytucji (...). (Hanegraaff 1999: 151)

Zwolennicy tezy sekularyzacyjnej interpretują fakt pojawienia się nowych zjawisk religijnych jako sekularyzację na poziomie religii (Hanegraaff 1999: 15; Dobbelaere 2004: 237)[24].

Kolejne argumenty przeciwko traktowaniu nowych form religijnych jako dowodu kontra sekularyzacji wylicza Bruce. Przede wszystkim zwraca on uwagę na ograniczony zakres występowania tego zjawiska. Dodatkowo, ze względu na zindywidualizowany charakter oraz brak ram organizacyjnych trudno przypuszczać, aby tego typu religia mogła mieć znaczący wpływ społeczny. Na pewno nie aż tak znaczny, jak w przypadku religii o zorganizowanej czy w jakimś stopniu zinstytucjonalizowanej formie. Co więcej, autor kwestionuje możliwość zainicjowania przez zjawisko nowej duchowości szerszego ożywienia religijnego. W takiej sytuacji trudno mówić o odwróceniu tezy sekularyzacyjnej, gdzie kwestia braku wpływu religii na poziomie społecznym jest szczególnie mocno podkreślana (Bruce 2002: 103-5).

[24] Procesy transformacji religii nie są niczym nowym w historii; to, co jednak wyróżnia sekularyzację jako rodzaj „historycznie wyjątkowego i bezprecedensowego przykładu takiej transformacji", to jej głębszy i bardziej fundamentalny zakres niż w przypadku jakiejkolwiek innej transformacji religijnej (Hanegraaff 1999: 151).

PODSUMOWANIE

Podsumowanie debaty dotyczącej sekularyzacji nie jest zadaniem łatwym. Analiza publikacji, które podejmowały ten temat, pozwala na wyróżnienie wielu punktów, wokół których koncentrują się dyskusje dotyczące zjawiska i teorii sekularyzacji. Warto odwołać się tutaj do Richarda Fenna, który na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia tak komentował dyskusje wokół sekularyzacji:

> Debaty dotyczące zagadnienia sekularyzacji są zazwyczaj zagmatwaną mieszanką deklaracji wiary, funkcjonalistycznych aksjomatów dotyczących ogólnego znaczenia religii dla społeczeństwa oraz specyficznych teorii w socjologii religii. Debaty są dodatkowo zagmatwane przez niekompatybilne definicje religii oraz różne poziomy analizy (...). (1973: 353)

Wydaje się, iż również obecnie komentarz ten trafnie oddaje istotę sporu wokół sekularyzacji. Autorzy nadal stosują odmienne definicje religii i sekularyzacji, odnoszą swoje rozważania do odmiennych aspektów tego zjawiska, różnią się w kwestii definiowania znaczenia religii dla życia jednostki i dla działania/funkcjonowania społeczeństwa.

Część argumentów wysuwanych przeciwko tezie sekularyzacyjnej pojawiała się już wcześniej, choć w świetle nowych badań i analiz w okresie objętym niniejszą analizą była nieznacznie modyfikowana. Nowe zarzuty najczęściej opierają się na materiale empirycznym zebranym w ostatnich dziesięcioleciach. Równocześnie, w analizowanym okresie można zaobserwować wzrastającą liczbę badań, które stanowiły – w świadomym bądź też bardziej pośrednim założeniu autorów – weryfikację lub falsyfikację poszczególnych aspektów podejścia sekularyzacyjnego. Znaczny wzrost liczby badań w stosunku do lat siedemdziesiątych jest widoczny szczególnie na łamach „Social Compass" i „Journal for the Scientific Study of Religion".

Podsumowując dyskusję na temat sekularyzacji warto podkreślić kilka elementów tej debaty. Spory dotyczące sposobu formułowania teorii sekularyzacji mieszczą się w szerszym obszarze rozważań metodologicznych oraz odnoszą się również do określonych założeń filozoficznych przyjmowanych przez autorów *implicite* lub *explicite*, przy nadawaniu znaczeń stosowanym przez nich pojęciom i konstruowaniu swoich wywodów. Akceptowanie czy też odrzucanie pewnych argumentów w znacznej mierze opiera się na podstawie przyjętych założeń.

Z kolei analizując argumenty budowane na podstawie danych empirycznych można zauważyć, iż główny ciężar dyskusji odnosi się do zjawisk

odnoszących się do indywidualnego wymiaru religijności – definiowanej albo w kategoriach tradycyjnych religii, albo innowacji religijnych. W nieznacznym stopniu poddawane debacie jest zagadnienie obecności Kościołów czy też religii historycznych w wymiarze społecznym, a obszarem, w którym dyskusje nie miały w ogólne miejsca, jest zagadnienie potencjalnego wpływu innowacji religijnych czy też religii niewidzialnych w wymiarze społecznym. Główna teza sekularyzacji – jak podkreślają sympatycy tego podejścia, a także autorzy neosekularyzacyjnych propozycji – o zanikaniu społecznego wpływu religii pozostaje „nienaruszona", jest ona akceptowana również po stronie krytyków.

Analiza sporu jednoznacznie pokazuje, iż każde z założeń modelu sekularyzacji zostało poddane krytyce, czego rezultatem była ożywiona dyskusja zwolenników oraz oponentów tezy sekularyzacyjnej. Wynikiem nadal trwających dyskusji jest nie tyle „odesłanie tezy sekularyzacyjnej do lamusa", ale modyfikacja jej poszczególnych założeń. Jak dotąd udało się uzyskać pewne porozumienie i zgodę w kilku kwestiach – sekularyzacja jest fenomenem europejskim, modernizacja nie jest bezpośrednią przyczyną sekularyzacji, proces sekularyzacji jest zjawiskiem zachodzącym w wymiarze społecznym. W przypadku wszystkich pozostałych punktów „zapalnych" dyskusje nadal trwają i nie wydaje się, aby w najbliższym czasie istniała jakakolwiek szansa na porozumienie. Obie strony podkreślają również konieczność podejmowania bardziej szczegółowych badań na temat relacji pomiędzy religiami a nowoczesnością czy też postnowoczesnością.

ZAKOŃCZENIE

PARADYGMAT SEKULARYZACJI – OD DOMINACJI DO NEGACJI?[1]

Zasadniczym celem niniejszej rozprawy była analiza rozwoju podejścia sekularyzacyjnego w socjologii religii w okresie od lat sześćdziesiątych XX wieku do współczesności. Badanie koncentrowało się na różnorodnych zagadnieniach związanych z powstawaniem, stabilizacją oraz ewolucją tego podejścia. W mniejszym stopniu przedmiotem niniejszego wywodu było zagadnienie występowania, bądź też nie, samego procesu sekularyzacji. Główna część rozważań, skoncentrowana na eksploracji podejścia sekularyzacyjnego, została poprzedzona analizą sposobu teoretyzowania na temat religii podejmowanego przez myślicieli oświeceniowych oraz w pismach klasyków.

Techniką badawczą, która miała pomóc w uzyskaniu odpowiedzi na zadawane w pracy pytania, była analiza danych zastanych. Materiałem poddanym badaniu były zarówno prace, jak i artykuły, w których zostały przedstawione założenia poszczególnych teorii sekularyzacji, jak również książki oraz artykuły publikowane w czasopismach i zbiorach książkowych, w których podejmowany był temat teorii czy też modelu sekularyzacji. Na poszczególnych etapach pracy stosowane były różnorodne klucze doboru materiału badawczego. Dobór ten był dostosowany do konkretnych pytań badawczych formułowanych w poszczególnych rozdziałach.

Porządkując i podsumowując wyniki przeprowadzonych w pracy badań, należy odpowiedzieć na kilka pytań, które pojawiały się dotychczas

[1] Skrócona wersja tego rozdziału została opublikowana w książce: *Oblicza religii i religijności*, pod red. Ireny Borowik, Jana Doktóra oraz Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej, Kraków 2008 (por. Zielińska 2008b).

implicite przy okazji podejmowanych tematów. Pierwszy z dylematów dotyczy tzw. „paradygmatu sekularyzacji". Określenie to pojawia się w pracy stosunkowo często, co jest skutkiem powszechnego użycia go przez socjologów religii w odniesieniu do grupy teorii sekularyzacji, dominujących w socjologii religii od lat sześćdziesiątych do lat osiemdziesiątych/dziewięćdziesiątych XX wieku (por. Warner 1993; Tschannen 1991, Stark 1999). W prowadzonych badaniach szczególną uwagę zwrócono zatem na kontekst, w jakim pojawia się pojęcie paradygmatu, oraz na to, czy na podstawie przeprowadzonych badań zasadne jest mówienie o istnieniu paradygmatu sekularyzacji? A jeśli tak, to jakie są jego ramy czasowe i jakie elementy są dla niego konstytutywne?

Kolejnym interesującym wątkiem jest kwestia rozwoju nowych teorii w socjologii religii. Jaki jest obecny status teorii sekularyzacji? Jaka jest relacja tych teorii w stosunku do nowych propozycji teoretycznych? Jakie są główne różnice pomiędzy teoriami sekularyzacji z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku a nowymi reinterpretacjami podejścia sekularyzacyjnego? W tym kontekście kluczowe znaczenie będzie również miało pytanie: czy wybrane elementy podejścia sekularyzacyjnego znajdują jeszcze zastosowanie, czy raczej całość tego podejścia należy odesłać do „socjologicznego" lamusa?

PARADYGMAT SEKULARYZACJI

Perspektywa, która na polu danej dziedziny uzyskuje status paradygmatu, staje się podejściem mającym charakter dominujący, choć nie wyłączny[2]. Jak podkreśla Kuhn:

> Paradygmaty uzyskują swój status dzięki temu, iż okazują się bardziej skuteczne od swoich konkurentów w rozwiązywaniu niektórych problemów uznanych przez grono praktyków za palące (...). (Kuhn [1962] 2001: 54)

Żaden paradygmat nie tłumaczy wszystkiego i nie odpowiada na wszystkie pytania powstające w okresie jego dominacji. W socjologii para-

[2] W swojej oryginalnej wersji koncepcja Kuhna stanowiła propozycję wyjaśnienia rozwoju nauk ścisłych, jednak dość wcześnie została również zaadaptowana do nauk społecznych, w tym również socjologii (por. Ritzer 1975, 1981; Hill i Eckberg 1979).

dygmat jest rozumiany na wiele sposobów[3]. George Ritzer podkreśla, iż jest to pewne podstawowe wyobrażenie tematyki danej dyscypliny. Jego zdaniem paradygmat definiuje zatem to, co powinno być przedmiotem badań, określa treść i zakres pytań badawczych oraz reguł, które powinny być przestrzegane w interpretowaniu wyników badań (Ritzer 1975: 157). Z kolei Barry Markovsky (2007) stosuje pojęcie paradygmatu jako synonimu szkoły teoretycznej, podejścia, ram teoretycznych, pewnej tradycji czy też orientacji. Innymi słowy, chodzi o pewną formę teoretyzowania „relatywnie nieustrukturyzowaną, otwartą na interpretacje oraz odporną na falsyfikację" (2007). W takim kontekście teoria, w odróżnieniu od paradygmatu, jest rozumiana jako znacznie bardziej ustrukturyzowana i weryfikowalna forma teoretyzowania.

Mimo iż socjologowie wydają się akceptować i stosować pojęcie paradygmatu, to nie do końca zgadzają się z samą ideą rozwoju nauki, zaproponowaną przez Kuhna (Ritzer i Smart 2001: 7)[4]. Niekwestionowany pozostaje fakt zmiany teorii socjologicznych, ale odrzucane jest założenie, iż rozwój ten ma charakter kumulatywny, ponieważ ze względu na specyfikę nauk społecznych oraz ich interakcyjną relację z przedmiotem badania niemożliwe jest określenie, czym w istocie ta kumulatywność miałaby być (Giddens 1990: 16).

W socjologii religii tendencja do wybiórczego traktowania koncepcji Kuhna jest również widoczna. O ile samo pojęcie paradygmatu jest powszechnie stosowane, szczególnie w stosunku do podejścia sekularyzacyjnego (a ostatnimi czasy również w stosunku do nowego podejścia rynkowego), to zagadnienie natury rozwoju socjologii religii jest raczej ignorowane. Jak zatem rozumiany jest paradygmat sekularyzacji w socjologii religii? Systematyczna analiza istniejących teorii sekularyzacji, której celem była rekonstrukcja paradygmatu sekularyzacji, została podjęta jedynie przez Tschannena[5]. W pracach pozostałych autorów (por. Warner 1993:

[3] Warto dodać, iż koncepcję paradygmatu zaadaptował i wprowadził do socjologii Robert Merton (por. Szacki 2002: 861-880).

[4] Zgodnie z koncepcją rewolucji naukowych Kuhna, rozwój nauki przybiera formę rozwoju normalnego oraz rozwoju rewolucyjnego. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z kumulatywnym dodawaniem „nowych cegiełek do istniejącego już gmachu wiedzy". W tym właśnie okresie dominuje paradygmat, który wyznacza ramy poszukiwań naukowych. Rozwój rewolucyjny polega na pojawianiu się odkryć, które „nie dają się ująć w aparaturze będącej dotychczas w użytku" w związku z czym rozpoczyna się poszukiwanie nowego podejścia czy też modelu, który byłby w stanie „rozwiązać nowe zagadki" (Kuhn [2000] 2003: 18).

[5] Propozycja ta została opisana bardziej szczegółowo w trzecim rozdziale niniejszej pracy, w części dotyczącej systematyzacji w ramach podejścia sekularyzacyjnego.

1045-8; Iannaccone i in. 1995; Davie 2003: 114), określenie „paradygmat sekularyzacji" stosowane jest bardzo ogólnie dla nazwania dominującej perspektywy teoretycznej, która obejmuje swym zakresem poszczególne teorie sekularyzacji. Innymi słowy, jest to rodzaj ogólnego modelu stanowiącego ramy, w których mieszczą się istniejące już propozycje teorii sekularyzacji, jak również ramy dla poszukiwań teoretycznych i badań empirycznych.

Takie „swobodne" określanie tego, czym jest paradygmat sekularyzacji, przypomina poniekąd traktowanie samego pojęcia sekularyzacji. Jest on przyjmowany za pewną oczywistość, czy też powszechnie podzielaną wiedzę, w związku z czym nie widzi się potrzeby doprecyzowywania znaczeń, przypisywanych paradygmatowi sekularyzacji. Jedynie nieliczni autorzy (np. Bruce 2002) wyróżniają elementy konstytutywne paradygmatu. Wydaje się, iż taki brak precyzji – po stronie zarówno tych, którzy postulują utrzymanie podejścia sekularyzacyjnego lub przynajmniej jego niektórych części, jak również tych, którzy proponują jego całkowite odrzucenie – jest jednym z elementów „umożliwiających" trwającą nieprzerwanie debatę. Autorzy mówią o paradygmacie sekularyzacji, ale w zależności od orientacji przypisują mu różnorodne cechy. Analizy przeprowadzone w poprzednim rozdziale pozwoliły na uchwycenie różnicy stanowisk występującej pomiędzy zwolennikami podejścia rynkowego oraz podejścia sekularyzacyjnego. W opinii reprezentantów tej pierwszej grupy centralnym założeniem paradygmatu sekularyzacji jest znikanie religii w społeczeństwie, szczególnie w wymiarze indywidualnym. Druga grupa jako centralne traktuje założenie o zmianie w wymiarze społecznym.

Jaki paradygmat sekularyzacji wyłania się na podstawie badań przeprowadzonych w pracy? Jest to pewien abstrakcyjny model teoretyczny, który przedstawia, w postaci systemu wzajemnie powiązanych pojęć teoretycznych, zmianę relacji pomiędzy różnymi wymiarami życia społecznego oraz różnymi aspektami religii, w warunkach społeczeństwa nowoczesnego. Ramy teoretyczne takiego modelu zostały określone przez pierwsze teorie sekularyzacji powstałe pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku. Żadna z tych teorii nie jest tożsama z takim paradygmatem, ale każda z nich „mieści" się w jego ramach. Obraz zjawiska sekularyzacji, który jest implikowany przez taki paradygmat – przynajmniej w jego początkowym kształcie – wyraźnie pokazuje, iż proces ten traktowany jest jako zjawisko zmiany, odnoszące się do wszystkich wymiarów życia społecznego.

Jednym z ważniejszych zagadnień jest określenie, czym jest centralne założenie paradygmatu sekularyzacji. W socjologii religii rozpowszechnio-

ne jest stanowisko utożsamiające proces sekularyzacji z upadkiem czy też zanikaniem religii. W świetle przeprowadzonych badań i analiz taki pogląd wydaje się trudny do utrzymania. Zdecydowanie bardziej uprawnione jest twierdzenie, że centralnym motywem paradygmatu sekularyzacji jest zmiana, albo też zanik – w warunkach społeczeństwa nowoczesnego – specyficznych funkcji odnoszących się do życia społecznego oraz życia jednostki dotychczas realizowanych przez dominujące w danym społeczeństwie religie. Podejście sekularyzacyjne nie zakłada więc zaniku czy też upadku religii, które dominowały w danym społeczeństwie w okresie przednowoczesnym, a tylko zmianę lub zanik, w wyniku przeorganizowania całości życia społecznego w warunkach modernizacji, niektórych ich funkcji. Towarzyszyć temu może osłabienie społecznego wpływu tych religii, ich znaczenia dla sposobu funkcjonowania oraz organizowania życia społecznego oraz zmniejszenie ich znaczenia (wierzeń, rytuałów, wartości) dla życia człowieka. To centralne założenie paradygmatu sekularyzacji, dotyczące funkcji religii, było wyraźnie widoczne na poszczególnych etapach jego analizy (badanie obu grup teorii oraz „praktycznego wykorzystania" elementów paradygmatu, czyli analiza artykułów, w których zagadnienie sekularyzacji się pojawiało). W ramach paradygmatu „dopuszczana" jest opcja zanikania religii w wymiarze indywidualnym, ale jest to traktowane jako jeden z możliwych wyników sekularyzacji, a nie jako założenie istnienia nieuniknionego trendu w kierunku powstania areligijnej populacji, o co często podejście sekularyzacyjne było oskarżane[6]. Takie przeformułowanie tezy sekularyzacyjnej pozwala na „zneutralizowanie" głównego argumentu wysuwanego po stronie jej krytyków, a mianowicie podejście sekularyzacyjne nie wyklucza istnienia religii w nowoczesnym czy też ponowoczesnym świecie, ani w jej formie tradycyjnej, chrześcijańskiej, ani w nowej formie.

Zgodnie z założeniami paradygmatu proces sekularyzacji, czyli utrata pewnych funkcji przez religie dominujące w danym społeczeństwie przed nastaniem społeczeństwa nowoczesnego, jest utożsamiany ze zmianami zachodzącymi w różnych obszarach życia społecznego:

[6] Niezależnie od głównego nurtu rozważań pojawiały się propozycje, które modyfikowały założenia dominującego modelu sekularyzacyjnego i proponowały przewidywania mówiące o znikaniu religii z życia społecznego oraz indywidualnego. Jako przykład mogą służyć propozycje budowane przez socjologów radzieckich opisane w artykule De Neve (1973), czy też przytaczane przez Starka poglądy Wallace'a. Wyraźnie jednak należy zaznaczyć, iż takie tezy, z założenia przewidujące nieuniknione znikanie religii, należały do rzadkości, i nie pojawiły się w żadnej z głównych, analizowanych w niniejszej pracy teorii sekularyzacji.

- społecznym: między innymi utrata funkcji wpływu, nadawania znaczenia, integrowania oraz dostarczania dominującego systemu znaczeń czy też systemu wartości, oddzielenie instytucji religijnych od pozostałych instytucji (Bellah, Berger, Luckmann, Parsons, Wilson);
- indywidualnym: między innymi utrata funkcji interpretowania otaczającej rzeczywistości, funkcji regulacyjnej dla myśli i działań, religijne wartości tracą swoje centralne znaczenie w systemie wartości jednostki (Berger, Luckmann, Wilson);
- religii: *de facto* zmiana, której celem jest dostosowanie do wypełniania nowych funkcji, dostosowanie symboli, wewnętrznego uniwersum znaczeniowego danej religii (Bellah, Berger, Luckmann, Parsons).

Paradygmat nie tylko określa pewne ramy teoretyczne, w których obszarze mieszczą się definicje procesu sekularyzacji, ale także definiuje elementy go inicjujące, możliwe konsekwencje jego działania oraz mechanizmy zależności istniejące między jego poszczególnymi składowymi. Zgodnie z założeniami tego modelu wśród inicjatorów kluczowe znaczenie dla zaistnienia procesu sekularyzacji mają procesy modernizacji oraz niektóre elementy tradycji judeochrześcijańskiej, z kolei wyniki działania procesu sekularyzacji odnoszą się w głównej mierze do zmian w ramach danej religii oraz do zmian religijności indywidualnej.

W toku przeprowadzonych badań wyraźnie uwidoczniło się chrześcijańskie nacechowanie całego modelu. Wobec powyższego zasadne wydaje się przekonstruowanie powyżej sformułowanego, centralnego założenia tego podejścia. Paradygmat sekularyzacji jest to model zmiany społeczeństw przynależnych do kultury judeochrześcijańskiej oraz zmiany Kościołów chrześcijańskich funkcjonujących w tych społeczeństwach. Takie kulturowe obciążenie modelu sekularyzacji uwidoczniło się na wielu etapach przeprowadzonych analiz. Na przykład, jak już zostało to nadmienione, jako inicjatory zjawiska sekularyzacji przedstawiane są zjawiska specyficzne i ograniczone jedynie do tradycji judeochrześcijańskiej (podział na *sacrum* i *profanum*), a nawet konkretniej – do tradycji chrześcijańskiej (instytucjonalizacja specyficzna dla tej religii, reformacja). Co więcej, dane empiryczne, do których odwołują się autorzy piszący o sekularyzacji (zarówno w przypadku teorii sekularyzacji, jak również artykułów, gdzie to zagadnienie się pojawia), to głównie dane dotyczące indywidualnej, często kościelnej religijności (m.in. uczestnictwo we mszach świętych, wiara

w Boga, udział w chrześcijańskich *rite de passage* – chrztach, ślubach, pogrzebach). Należy jednak podkreślić, iż rozważania te ograniczają się do zachodniego chrześcijaństwa, głównie do protestantyzmu, a już w mniejszym stopniu do katolicyzmu. Prawosławie jest całkowicie pominięte przez autorów analizowanych teorii.

W kontekście powyższych uwag jak najbardziej słuszny wydaje się zarzut krytyków paradygmatu sekularyzacji o próbie nieuprawnionej uniwersalizacji modelu. Pojawia się jednak bardziej ogólne pytanie, dlaczego doszło do takiej uniwersalizacji? Dlaczego niektórzy z autorów zakładali, iż sekularyzacja jest zjawiskiem uniwersalnym, mimo iż swoje własne rozważania – jak zostało to pokazane na etapie analizy warstwy opisowej teorii sekularyzacji – opierali głównie na badaniach i obserwacjach z kręgu kultury Zachodu? Wydaje się, iż można tutaj zaproponować przynajmniej dwie interpretacje. Być może zapędy uniwersalistyczne poszczególnych teorii sekularyzacji należy do pewnego stopnia wyjaśnić kontekstem historycznym, w którym teorie te powstały. Lata sześćdziesiąte XX wieku to nadal dominacja wielkich systemów teoretycznych, które próbują przedstawiać złożoną naturę społeczeństw nowoczesnych przez budowanie skomplikowanych modeli. Systemy te miały charakter wysoce abstrakcyjny, ogólny i wspierały się na założeniach, które w zamierzeniu autorów miały być ahistoryczne i uniwersalne (typowy dla tak zwanych wielkich narracji)[7]. Teorie sekularyzacji były „dziećmi swoich czasów"; piętno tych czasów widać więc wyraźnie w paradygmacie rekonstruowanym na ich podstawie.

Drugim możliwym wyjaśnieniem tego zjawiska jest fakt, iż w okresie, gdy powstawały pierwsze teorie sekularyzacji, socjologia religii poruszała się głównie w obszarze kultury zachodniej. Niewiele było badań i obserwacji pochodzących z innych kręgów kulturowych, a budowane propozycje teoretyczne ograniczały się do zjawisk zachodzących w kontekście chrześcijaństwa, przy czym w sposób nieuprawniony zakładano, iż podobne procesy będą miały miejsce w innych regionach świata[8].

Niezależnie od stanowiska czy też deklaracji samych autorów na temat zakresu stosowalności ich teorii, sama lektura tekstów prezentujących poszczególne teorie, ze względu na używanie w nich abstrakcyjnych i ogólnych pojęć teoretycznych (co zresztą jest charakterystyczne dla teorii socjo-

[7] Najlepszym przykładem może być funkcjonalizm Talcotta Parsonsa.

[8] Niektórzy autorzy twierdzą, iż takie ograniczenie zainteresowań charakteryzowało socjologię religii do późnych lat dziewięćdziesiątych i dopiero od tego okresu mamy do czynienia z otwarciem na inne kultury i inne tradycje religijne (Voyé 2004: 196; Tayob 2004: 101).

logicznych w ogóle), daje wrażenie, iż mamy do czynienia z pewnym uniwersalnym modelem. Bez wątpienia jednak poszczególne propozycje stanowiły próbę opisu i wyjaśnienia konkretnych przemian zachodzących w Europie czy też Stanach Zjednoczonych. Naturalnie taki problem nie jest specyfiką teorii sekularyzacji, ale jest cechą większości teorii socjologicznych. Jak podkreśla Turner, język socjologiczny pozostaje na wysokim poziomie abstrakcji, co sugeruje, iż mamy do czynienia z analizą uniwersalnych procesów, podczas gdy w praktyce socjologia jest rozwijana, aby tłumaczyć lokalne i narodowe przemiany i losy (1990: 343).

Niezależnie od przyjętej argumentacji wyjaśniającej powody prób uniwersalizacji zasięgu modelu sekularyzacji, faktem jest, iż dotyczy to głównie jego początków oraz pierwszej grupy teorii podejmujących to zagadnienie. Dekadę później, w teoriach powstałych pod koniec lat siedemdziesiątych, pojawiają się postulaty ograniczenia zastosowania podejścia sekularyzacyjnego jedynie do obszaru chrześcijańskiego Zachodu.

Na poziomie teoretycznym paradygmat jest pewnym ogólniejszym modelem, zrekonstruowanym na podstawie analizy grupy teorii sekularyzacji, powstałych w latach sześćdziesiątych XX wieku. Przy rekonstruowaniu modelu celem nadrzędnym była próba odnalezienia punktów wspólnych dla poszczególnych teorii. Warto jednak w tym miejscu przyjrzeć się różnicom występującymi pomiędzy poszczególnymi teoriami i podjąć próbę pogrupowania ich ze względu na pewne podobieństwa. Pogrupowanie to będzie zróżnicowane w zależności od przyjętych kategorii klasyfikacji.

1. Definiowanie religii w paradygmacie sekularyzacji

Jedną z głównych różnic występujących pomiędzy poszczególnymi teoriami jest stosowanie odmiennych definicji religii. Z tego punktu widzenia możemy mówić o teoriach sekularyzacji stosujących substancjalne definiowanie religii (Berger, Wilson) oraz o teoriach sekularyzacji stosujących funkcjonalne definiowanie religii (Luckmann, Parsons)[9]. W zależności od zastosowanej definicji religii model sekularyzacji (inicjatory oraz konsekwencje procesu sekularyzacji) jest odmiennie prezentowany. Centralne założenie paradygmatu sekularyzacji (zanikanie lub oddawanie funkcji religijnych wypełnianych przez religie dominujące w danym społeczeństwie w okresie przednowoczesnym) pozostaje niezmienne co do obu grup.

[9] Bellah, pomimo stosowania mieszanego typu definicji religii, ze względu na swoje rozważania może zostać zakwalifikowany razem z autorami stosującymi funkcjonalne definicje religii.

Główna różnica pomiędzy obydwoma typami odnosi się do sposobu przedstawiania konsekwencji działania procesu sekularyzacji. W teoriach, w których stosowana jest substancjalna definicja religii – chodzi o propozycje Bergera oraz Wilsona – funkcje wypełniane przez religię wobec społeczeństwa oraz wobec jednostki w społeczeństwach przednowoczesnych, w społeczeństwach nowoczesnych są przejmowane przez instytucje świeckie. Na przykład funkcje integracyjne oraz regulacyjne przejmowane są przez systemy prawne, a rolę wyjaśniania otaczającego świata wypełnia nauka.

W przypadku stosowania definicji funkcjonalnych, funkcje wypełniane przez religie dominujące w danym społeczeństwie w okresie przednowoczesnym są przejmowane przez nowe formy religii. Jako przykład może posłużyć religia obywatelska przejmująca funkcję integrowania społeczeństwa, a także dostarczania wspólnego systemu wartości dla społeczeństwa jako całości i dla poszczególnych ludzi. Zgodnie z przewidywaniami Luckmanna funkcje społeczne dawniej dominujących funkcji religijnych zostają przejęte przez instytucje świeckie, a z kolei główne funkcje religii w stosunku do jednostki są wypełniane przez nową społeczną formę religii.

2. Założenia ontologiczne

Ze sposobem definiowania religii ściśle wiążą się założenia ontologiczne przyjmowane *implicite* oraz *explicite* w poszczególnych teoriach na temat natury człowieka oraz religii. W definicjach Parsonsa, Luckmanna oraz Bellaha religia traktowana jest jako niezbędny element egzystencji ludzkiej, w związku z czym z definicji niemożliwe jest istnienie niereligijnych osób. Z kolei w propozycjach Bergera oraz Wilsona religia nie jest niezbędna dla życia człowieka, szczególnie w warunkach społeczeństwa nowoczesnego, w związku z czym, zgodnie z przewidywaniami tych propozycji, możliwe jest istnienie niereligijnych jednostek. Można zauważyć, iż przy zastosowaniu obu tych kryteriów – typu stosowanej definicji religii oraz przyjmowanych założeń co do znaczenia religii – w wyróżnionych podgrupach znajdują się takie same teorie sekularyzacji. Innymi słowy, stosowanie funkcjonalnych definicji religii wiąże się z założeniem o ich kluczowej roli dla społeczeństwa i/lub dla jednostki.

3. System pojęciowy paradygmatu

Teorie sekularyzacji, które stały się podstawą rekonstrukcji paradygmatu, można również uporządkować ze względu na centralne pojęcie teoretyczne występujące w danej teorii. Do grupy teorii podkreślających znaczenie racjonalizmu należałoby zaliczyć propozycję Bergera, Wilsona oraz

Bellaha. Kluczowe znaczenie pluralizmu jest z kolei akcentowane w teorii Parsonsa, choć również tutaj należałoby włączyć propozycję Bergera oraz, choć w mniejszym stopniu, Wilsona. Proces dyferencjacji jest z kolei kluczowym pojęciem w teorii Luckmanna, ale również w propozycji Parsonsa oraz w mniejszym stopniu Bellaha.

4. Wymiary zjawiska sekularyzacji a ich empiryczna egzemplifikacja

Większość teorii koncentruje się na przemianach w wymiarze społecznym. Bellah, Parsons, Berger, Luckmann oraz Wilson przede wszystkim teoretyzują na temat konsekwencji przemian, jakie mają miejsce w strukturze oraz kulturze społeczeństwa dla różnorodnych wymiarów religii. Innymi słowy, w teoriach sekularyzacji, a również w zrekonstruowanym na ich postawie paradygmacie sekularyzacji, inicjatory oraz konsekwencje procesu sekularyzacji odnoszą się przede wszystkim do wymiaru społecznego, do wymiaru makro. Oczywiście pojawia się zagadnienie przemian w pozostałych wymiarach (czyli indywidualnym oraz w wymiarze religii), ale jest ono traktowane zazwyczaj marginalnie. Wyjątkiem jest propozycja Luckmanna, gdzie główny „ciężar" rozważań odnoszących się do zjawiska sekularyzacji koncentruje się na konsekwencjach tego procesu zachodzących w wymiarze indywidualnym.

Obserwacja na temat usytuowania zjawiska sekularyzacji w wymiarze społecznym zauważalna w analizowanych teoriach, ale również w badanej grupie artykułów, stanowi interesujący kontrast w stosunku do stosowanych danych czy też wskaźników, które są wykorzystywane do pomiaru tego zjawiska. Przy próbach pomiaru czy też weryfikacji twierdzeń dotyczących procesów sekularyzacji wykorzystywane są przede wszystkim różnorodne wskaźniki zmiany indywidualnej religijności (aspekt wierzeń, rytuałów, wartości). Zgodnie z przewidywaniami teorii, zjawisko sekularyzacji czyli zmiany w wymiarze społecznym „uwidaczniają się" w wymiarze indywidualnym oraz mogą być mierzone na podstawie przemian w poszczególnych wymiarach indywidualnej religijności. Można więc przypuszczać, iż w takiej „rozbieżności" kryje się założenie o ścisłym powiązaniu poszczególnych wymiarów procesu sekularyzacji, leżącym u podstaw paradygmatu sekularyzacji. Takie założenie nie jest problematyczne samo w sobie, ale kontrowersyjny jest brak dokładnych hipotez na temat relacji wskaźników do pojęć teoretycznych, które te pierwsze mają reprezentować[10]. Taki brak

[10] Takie stanowisko wynika być może z przyjmowania pewnego typu idealnego teorii, dominującego w pewnym okresie rozwoju socjologii. Merton postulował wprawdzie budowa-

może być szczególnie kłopotliwy, gdy stosowane wskaźniki odnoszą się do innego wymiaru rzeczywistości społecznej niż pojęcia, które wskaźniki te mają reprezentować.

Podsumowując zagadnienie paradygmatu sekularyzacji zrekonstruowanego na podstawie grupy teorii sekularyzacji powstałych w latach sześćdziesiątych, warto również zastanowić się, czego brakuje w tym paradygmacie. Powyżej wspomniano już o chrześcijańskim „obciążeniu" modelu. Wprawdzie niektórzy autorzy przewidują, iż podobne procesy sekularyzacji pojawią się w innych tradycjach, to jednak nie formułują żadnych wskazówek na temat potencjalnego „zaadaptowania" modelu sekularyzacji do analizy przemian w innych tradycjach religijnych. Jako jeden z najbardziej oczywistych przykładów niekompatybilności paradygmatu sekularyzacji może służyć próba jego zastosowania w odniesieniu do islamu, gdzie nie ma procesu instytucjonalizacji, ani wynikającego z doktryny rozdziału rzeczywistości na *sacrum* i *profanum*.

Po drugie, jak już wspomniano, w analizowanych teoriach nie ma przedstawionych rozwiniętych założeń na temat relacji pomiędzy danymi, na które powołują się autorzy oraz stosowanymi przez nich pojęciami teoretycznym. Taką obserwację można uogólnić i stwierdzić, iż w analizowanych teoriach brakuje również założeń metodologicznych, dotyczących chociażby sposobu testowania hipotez czy zależności proponowanych przez te teorie.

Nie ma również narzędzi czy też sugestii dotyczących zagadnienia porównywania zakresu czy też „zaawansowania" procesów sekularyzacji w poszczególnych społeczeństwach. W wymiarze indywidualnym stosowane jest porównywanie danych na temat religijności kościelnej członków danego społeczeństwa. Brak jednak wskazówek na temat porównywania zaawansowania procesów sekularyzacji pomiędzy różnymi społeczeństwami w wymiarze społecznym (m.in. miary dyferencjacji, racjonalizacji). Brak również sugestii na temat możliwości porównywania sekularyzacji w wymiarze religii (np. porównywanie zakresu czy też zaawansowania sekularyzacji Kościoła rzymskokatolickiego w poszczególnych krajach lub stopnia zaawansowania tego procesu w przypadku różnych Kościołów protestanckich).

---

nie teorii średniego zasięgu, które powinny być empirycznie weryfikowane i zakorzenione w danych, ale i tak docelowo miały one służyć budowaniu całościowych, wszechobejmujących teorii socjologicznych, bo właśnie takie teorie były traktowane jako pewien ideał (por. Merton [1949] 1982: 60-152).

PRZEOBRAŻENIA PARADYGMATU SEKULARYZACJI

Przeprowadzone w niniejszej pracy analizy i badania, z wykorzystaniem różnorodnego materiału badawczego odnoszącego się do poszczególnych etapów rozwoju paradygmatu sekularyzacji, pozwoliły nie tylko na uzyskanie odpowiedzi na pytanie o to, czym jest taki model, ale również na uchwycenie jego zmian[11]. Paradygmat powstał na podstawie teorii sekularyzacji budowanych w latach sześćdziesiątych XX wieku i stanowił pewnego rodzaju ramy teoretyczne dla rozważań i badań podejmowanych na gruncie socjologii religii przez następne kilkadziesiąt lat. Nie był to jednak model statyczny. Pewne ogólne ramy pozostawały niezmienne, ale poszczególne elementy tego paradygmatu były dyskutowane, testowane, a wreszcie modyfikowane. Dopiero zintensyfikowanie dyskusji na temat paradygmatu sekularyzacji oraz pojawienie się w latach osiemdziesiątych konkurencyjnego podejścia rynkowego, doprowadziło do znaczniejszych jego przeformułowań i do zakwestionowania takich ram. Przede wszystkim zrewidowane zostało założenie o nierozerwalnym związku pomiędzy modernizacją a procesem sekularyzacji.

Ważną obserwacją jest pokazanie zakładanej przez paradygmat „natury" procesu sekularyzacji oraz jej zmian w czasie. W początkowej fazie kształtowania się paradygmatu (teorie powstałe w latach sześćdziesiątych) sposób konceptualizowania zjawiska sekularyzacji wskazuje na założenie o istnieniu sieci wzajemnych powiązań pomiędzy elementami przynależny-

[11] Zgodnie z koncepcją Kuhna modyfikacje, czy też zmiany w ramach paradygmatu są wynikiem działania dwóch procesów. Z jednej strony jest to efekt badań i poszukiwań teoretycznych prowadzonych w czasie nauki normalnej, których celem jest doprecyzowanie paradygmatu (Kuhn 2001: 70-1). Z drugiej jest to wynik pojawiania się anomalii, czyli pewnych obserwacji, które nie mieszczą się w dotychczas oferowanym paradygmacie. W tym przypadku „teoria paradygmatyczna zostaje tak dopasowana do faktów, że to, co dotąd było anomalią, staje się czymś przewidywalnym" (*ibid*.: 102). W badaniach prowadzonych do niniejszej pracy próbowałam uchwycić efekty działań obu procesów wpływających na zmiany paradygmatu. Analiza artykułów publikowanych w okresie 1970-1979, w których podejmowany był temat sekularyzacji oraz analiza komparatystyczna „drugiego pokolenia" teorii sekularyzacji powstałych pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku, stanowiły próbę pokazania badań oraz poszukiwań teoretycznych uściślających paradygmat sekularyzacji. Z kolei analiza debaty trwającej wokół teorii sekularyzacji w okresie od lat osiemdziesiątych XX wieku do roku 2006 miała między innymi na celu odnalezienie anomalii, czyli tych obserwacji, z którymi – przynajmniej w opinii krytyków – paradygmat sekularyzacji słabo sobie radził. Chodziło również o uchwycenie modyfikacji wprowadzanych do modelu sekularyzacji, które miały służyć lepszemu dopasowaniu paradygmatu do nowych obserwacji.

mi do różnych wymiarów społecznych. Innymi słowy, inicjatory „operujące" w wymiarze społecznym, mogą powodować sekularyzację w wymiarze indywidualnym. Z kolei inicjatory operujące w wymiarze indywidualnym, mogą wzmacniać społeczny wymiar sekularyzacji. Można więc zakładać, iż proces sekularyzacji, przynajmniej w wersji pierwotnej paradygmatu jest traktowany jako w miarę jednorodne zjawisko, obejmujące swoim zakresem wszystkie obszary życia społecznego, choć dopuszczane są pewne „opóźnienia" w niektórych z nich. Założenie takie było jednym z najwcześniej poddanych w wątpliwość. Zmiana wywołana przez krytykę tego założenia jest już wyraźnie widoczna w przypadku późniejszych teorii, które powstały dekadę później (pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku). Mimo licznych podobieństw tych teorii do propozycji wcześniejszych, wyraźnie widać zmianę w sposobie ujmowania „natury" procesu sekularyzacji – podkreślana jest jego nierównomierność (w występowaniu w poszczególnych wymiarach rzeczywistości społecznej), niejednorodność, kulturowa relatywność oraz odwracalność.

Analiza budowy, rozwoju i okresu kwestionowania paradygmatu sekularyzacji pozwala również na prześledzenie zmiany w rozumieniu centralnego dla tego podejścia pojęcia. Początkowo, w klasycznych teoriach socjologicznych, pojęcie sekularyzacji było stosowane jedynie w partykularnych przykładach. Następnie pojawiało się – w nurcie socjologii wyznaniowej – jako synonim upadku praktyk i wierzeń chrześcijańskich. Do tego momentu pojęcie to jest stosowane bez żadnego zakorzeniania w szerszym systemie teoretycznym. Wraz z powstaniem pierwszych teorii sekularyzacji, czyli z ukształtowaniem podstaw paradygmatu, pojęcie sekularyzacji zostaje włączone w pewne ramy teoretyczne. Jego znaczenie zostaje „rozciągnięte" na wszystkie wymiary życia społecznego. Mamy do czynienia ze swoistym jego „zgeneralizowaniem", ale w pewnych ustanowionych przez paradygmat ramach[12]. Z kolei od początku lat osiemdziesiątych, od momentu intensyfikacji debaty, można zaobserwować swego rodzaju rozszczepienie w znaczeniach przypisywanych pojęciu sekularyzacji. Sympatycy tezy sekularyzacyjnej definiują je jako zjawisko zachodzące w wymiarze społecznym, a z kolei krytycy ograniczają jego znaczenie do przemian dotyczących religijności indywidualnej. Naturalnie, pojęcie sekularyzacji nie stanowi odosobnionej kategorii, ale jest ono również powiązane bezpośrednio z de-

[12] Co zostało potwierdzone w trakcie badania nad stosowaniem tego pojęcia w artykułach publikowanych w czasopismach socjologicznych w latach siedemdziesiątych. Temat ten został szczegółowo rozwinięty w rozdziale piątym niniejszej rozprawy.

finiowaniem innych pojęć wykorzystywanych w paradygmacie sekularyzacji. Najbardziej interesujące wydaje się spojrzenie na przeobrażenia sposobu definiowania religii. Zarówno w klasycznych teoriach socjologicznych, jak również w teorii i paradygmacie sekularyzacji (choć naturalnie wyjątkiem jest tutaj teoria Luckmanna) religia zazwyczaj utożsamiana jest z chrześcijaństwem i z jego instytucjonalną formą organizacji. W latach osiemdziesiątych XX wieku zaczyna się ożywiona dyskusja na temat ograniczeń takiego podejścia oraz próby poszukiwania nowych definicji religii, które byłyby w stanie opisać i wyjaśniać nowe fenomeny religijne (*implicite* religia, religia rozproszona, świeckie religie, religia wartości)[13]. „Odkrycie" nowych form religijnych, czy też zakwalifikowanie pewnych fenomenów do grupy zjawisk religijnych wiązało się zwrotnie z koniecznością przeorganizowania rozumienia zjawiska sekularyzacji, które to rozumienie zostało stopniowo ograniczone do fenomenu specyficznego dla zinstytucjonalizowanych religii chrześcijańskich. Innymi słowy, to, co przez długi czas było jedynie *implicite* obecne w teoriach oraz paradygmacie sekularyzacji, czyli ich chrześcijańskie zakorzenienie, w wyniku nowych poszukiwań w obszarze definiowania religii i trwających dyskusji zostało wyeksplikowane.

Analiza rozwoju paradygmatu sekularyzacji oraz dyskusji na temat jego użyteczności pozwala zauważyć ewolucję w „umiejscawianiu" tego zjawiska (obserwacja taka pozostaje dosyć spójna ze zmianami na poziomie znaczeń przypisywanych pojęciu sekularyzacji). Pierwsze teorie, sformułowane w latach sześćdziesiątych, sytuowały procesy sekularyzacji w każdym nieomal aspekcie życia społecznego. Współcześnie, w próbach modyfikowania podejścia sekularyzacyjnego procesy te umiejscawiane są głównie w wymiarze społecznym, a autorzy próbują odnaleźć zależności pomiędzy zmianami w tym zakresie a pozostałymi wymiarami życia społecznego (por. Dobbelaere 2004: 229). Co ciekawe, nawet krytycy są skłonni uznać tezę sekularyzacyjną o tak ograniczonym znaczeniu. Jak podkreśla Stark (1999: 252), jeśli sekularyzacja oznaczałaby jedynie utratę przez religię jej wcześniejszego wpływu społecznego, nie byłoby o co się spierać, ponieważ to stało się już faktem zarówno w Europie, jak też w Stanach Zjednoczonych.

Ewolucja paradygmatu widoczna jest więc w sposobie konceptualizowania zjawiska sekularyzacji, w zmianach „konfiguracji" pomiędzy po-

[13] W języku angielskim odpowiednio *implicit religion*, *diffuse religion, religion of values*.

szczególnymi kategoriami zawartymi w tym paradygmacie, ale również w zakresie znaczeń samych pojęć. W tym kontekście pojawia się pytanie o czynniki warunkujące modyfikacje w ramach paradygmatu. Bez wątpienia kluczowe znaczenie miały obserwacje, które przeczyły przewidywaniom teorii. Jako przykład mogą posłużyć dane pochodzące ze Stanów Zjednoczonych na temat utrzymującej się indywidualnej religijności w warunkach zaawansowanego procesu modernizacji, które stanowiły punkt wyjścia dla zakwestionowania ścisłego, liniowego związku pomiędzy modernizacją a różnymi wymiarami sekularyzacji[14]. Dodatkowo, obserwacje pochodzące z krajów spoza obszaru europejskiego oraz Ameryki Północnej, stanowiły ograniczenie dla uniwersalności tezy sekularyzacyjnej. Zgodnie z propozycją Kuhna, takie obserwacje można określić mianem anomalii, czyli obserwacji, które nie mogą zostać w zadawalający sposób zinterpretowane w ramach istniejącego modelu. W rezultacie paradygmat jest przekształcany tak, aby takie nowe obserwacje wyjaśnić. Podobną interpretację proponuje Beckford, w którego opinii naukowe idee, pozostające na wysokim poziomie generalizacji – jak ma to miejsce w rozważaniach na temat sekularyzacji – stanowią rodzaj „skondensowanych narracji", które mogą być „pisane" czy też „interpretowane na nowo", „przystosowując do niej fakty lub poglądy, które mogły wydawać się niewygodne" ([2003] 2006: 107). Obie powyżej przytoczone interpretacje zmian w ramach modelu implikują, iż celem nadrzędnym jest utrzymanie dotychczasowego modelu. Jednak zmianę w ramach paradygmatu wynikającą z pojawienia się nowych obserwacji empirycznych można po prostu interpretować jako charakterystyczny dla nauki dialog pomiędzy empirią a teorią. W przypadku paradygmatu sekularyzacji dialog ten ma, na poszczególnych etapach rozwoju tego podejścia, różną intensywność. Teorie sekularyzacji powstałe w latach sześćdziesiątych XX wieku były próbą ujęcia w system teoretyczny wyników obserwacji zebranych w ramach badań socjologii wyznaniowej. Po sformułowaniu teorii oraz ukształtowaniu się paradygmatu można zaobserwować pewnego rodzaju przesunięcie akcentów na rzecz teorii. Jak pokazały przeprowadzone badania, próby testowania poszczególnych hipotez skła-

[14] Dane na temat religijności społeczeństwa amerykańskiego były problematyczne już w okresie powstawania pierwszych teorii sekularyzacji. Przypadek Stanów Zjednoczonych był traktowany jako wyjątek od reguły, jaką stanowiło zjawisko sekularyzacji. Przez długi czas wyjątek ten był wyjaśniany również w ramach teorii sekularyzacji (Luckmann, Berger oraz Wilson), jednak w obliczu rewitalizacji religii w innych regionach świata oraz alternatywnej propozycji wyjaśnienia tego „wyjątku" przy zastosowaniu rynkowego podejścia, został on na nowo zakwalifikowany jako anomalia w stosunku do paradygmatu sekularyzacji.

dających się na to podejście stanowiły rzadkość. Ponowne zintensyfikowanie tego „dialogu" ma miejsce od końca lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy również mamy do czynienia ze zdynamizowaniem dyskusji wokół zagadnienia sekularyzacji.

Warto również przyjrzeć się sposobowi pisania o zjawisku sekularyzacji od strony stosowanych wyrażeń. Analizowany materiał pokazuje, iż socjologowie religii – niezależnie od ich oceny merytorycznej przydatności modelu sekularyzacji – najczęściej zjawisko sekularyzacji określają mianem „sekularyzacji" (*secularization*) lub „procesu sekularyzacji" (*secularization process*). Wydaje się, iż oba określenia, ze względu na stosowanie ich w liczbie pojedynczej, implikują pewną zwartość zjawiska, do którego się odnoszą. Jest to o tyle zaskakujące, iż przeprowadzone badania wykorzystania pojęcia sekularyzacji oraz proponowanych przez autorów mechanizmów leżących u podstaw zjawiska sekularyzacji wyraźnie wskazują na jego złożoność. Sami autorzy często odwołują się do różnych jego wymiarów, w zależności od obszaru życia społecznego, do którego określenie to odnoszą. W takiej sytuacji znacznie bardziej zasadne, czy też bardziej „przejrzyste" byłoby mówienie o procesach, nie zaś o jednym procesie sekularyzacji.

Ciekawym zjawiskiem był również sposób „wykorzystania" przez socjologów poszczególnych elementów dominującego paradygmatu. U każdego z autorów mamy do czynienia z rodzajem „indywidualizacji" perspektywy teoretycznej, co oznacza jej każdorazowe dostosowanie do założeń i potrzeb dyktowanych przez konkretne projekty realizowane przez socjologa. Analiza zarówno zmiennych niezależnych, inicjujących procesy sekularyzacji, oraz zmiennych zależnych będących wynikiem działania sekularyzacji, jak również zbadanie znaczeń przypisywanych pojęciu sekularyzacji w grupie badanych artykułów pokazało, iż to, co dla jednych jest zmienną niezależną, dla innych jest zmienną zależną, albo wręcz utożsamiane bywa z procesem sekularyzacji jako takim. Można więc zaobserwować, iż poszczególni socjologowie „poruszają się" w obrębie pewnych ustalonych przez paradygmat ram, ale indywidualny styl poruszania się w nim jest zróżnicowany: autorzy wydają się wybierać poszczególne elementy i dowolnie z nich „komponować" swoje rozumienie sekularyzacji oraz usytuowanie tej zmiennej wobec innych zmiennych[15].

[15] Bardziej ogólne zagadnienie, które pojawia się w tym kontekście, to pytanie o to, czy takie wykorzystanie modelu czy też paradygmatu jest specyficzne jedynie dla tego konkretnego przypadku paradygmatu sekularyzacji, czy jest to ogólna tendencja na gruncie socjologii?

Warto również zaznaczyć, iż o ile na podstawie przeprowadzonych analiz artykułów udało się potwierdzić dominowanie paradygmatu sekularyzacji w rozważaniach na temat religii w nowoczesnym społeczeństwie na gruncie zachodnioeuropejskiej oraz amerykańskiej socjologii religii[16], to był to rodzaj dominacji „nieuświadomionej". Co to oznacza? Do lat osiemdziesiątych XX wieku nie została podjęta próba uporządkowania czy też zrekonstruowania tego ogólnego modelu, który pełnił rolę paradygmatu. Dopiero publikacja Dobbelaere'a *Secularization: a Multi-Dimensional Concept* (1981) stanowiła pierwsze systematyczne opracowanie takiego modelu.

Ważną częścią rozważań podejmowanych w niniejszej pracy była analiza trwającej wokół podejścia sekularyzacyjnego dyskusji. Wydaje się, iż debata wokół sekularyzacji jest konsekwencją splotu kilku czynników. Sama struktura paradygmatu i jego wysoki poziom ogólności stanowią dobry punkt wyjścia dla dyskusji i poniekąd z założenia uniemożliwiają uzyskanie porozumienia. Dodatkowo, pojawia się zagadnienie empirycznej weryfikacji zawartych w modelu tez i przewidywań. W tym kontekście można mówić o dwóch problemach. Z jednej strony, próby weryfikacji konkretnych hipotez budowanych na bazie paradygmatu sekularyzacji są stosunkowo nowym zagadnieniem. W zasadzie dopiero od lat osiemdziesiątych podejmowane są próby systematycznego weryfikowania części założeń tego modelu. Z drugiej strony, co jest szczególnie interesujące, głosy postulujące odrzucenie modelu, jak również głosy przemawiające za jego utrzymaniem powołują się na te same badania. To pokazuje, iż nawet badania nie stanowią sposobu rozwiązania trwającej dyskusji, ponieważ takie same obserwacje można włączyć do istniejących już schematów pojęciowych konkretnego modelu, poprzez jego nieznaczne modyfikacje. Dane empiryczne nie pozwalają na weryfikację całego paradygmatu, choć bez wątpienia umożliwiają doprecyzowanie poszczególnych wątków badanego modelu i prowadzą do jego modyfikacji. Za takim wytłumaczeniem przemawiałyby obserwowane modyfikacje modelu sekularyzacji. Na przykład, odrzucenie – ze względu na dane zaprzeczające takiej tezie – przez zwolenników podejścia sekularyzacyjnego założenia na temat liniowego związku pomiędzy

[16] Wydaje się, iż taka dominacja występowała również w innych krajach. Jako przykład – choć nie dający prawa do żadnych uogólnień – mogą służyć badania realizowane w Polsce. W tym przypadku w mniejszym stopniu podejmowano dyskusje na temat sekularyzacji, ale za to realizowano szereg badań – szczególnie na temat wpływu industrializacji czy też urbanizacji na religijność jednostek – które można traktować jako próby testowania niektórych założeń paradygmatu sekularyzacji (por. m.in. Kubiak 1972; Piwowarski 1977; Mariański 1983).

modernizacją a sekularyzacją. Jako kolejny dowód może posłużyć odrzucenie „uniwersalistycznych zapędów" modelu i jego ograniczenie do obszaru europejskiego, będące rezultatem licznych obserwacji wskazujących na rewitalizację różnorodnych form religii (również religii historycznych) poza Europą. Modyfikujący wpływ danych empirycznych na formułowanie nowych teorii sekularyzacji pozwala na podważenie zarzutów oskarżających te teorie o ideologizację.

Analizując argumenty i zagadnienia pojawiające się w dyskusji, oczywiście zauważamy, iż jednym z centralnych problemów, uniemożliwiających uzyskanie porozumienia albo nawet podjęcie konstruktywnej dyskusji, była różnorodność znaczeń przypisywanych pojęciu sekularyzacji. Na podstawie badania trwającej dyskusji można stwierdzić, iż autorzy postulujący odrzucenie całego paradygmatu sekularyzacji różnią się od grupy tych socjologów, którzy nadal znajdują zastosowanie dla tezy sekularyzacyjnej, sposobem definiowania zjawiska sekularyzacji. W tej pierwszej grupie sekularyzacja jest traktowana jako proces zachodzący w wymiarze indywidualnym. Grupa ta domaga się odrzucenia modelu sekularyzacyjnego, ponieważ jego założenia i tezy są sprzeczne z obserwacjami pochodzącymi z różnych obszarów globu, w tym z Europy Zachodniej. W drugiej grupie sekularyzacja jest definiowana jako pewne zjawisko społeczne, jako proces różnicowania społecznego. Autorzy podkreślają, że teza sekularyzacyjna – po zastosowaniu takiego ograniczenia oraz zawężeniu jej stosowalności do krajów zachodnioeuropejskich – może być nadal użyteczna w poszukiwaniach badawczych współczesnej socjologii religii. Warto równocześnie podkreślić, iż w obu stanowiskach mamy do czynienia z przyjmowaniem odmiennych definicji religii. O ile pierwsza grupa, traktująca fenomen sekularyzacji jako zjawisko dotyczące wymiaru jednostkowego, jest skłonna przyjmować inkluzywne definicje religii, które obejmują swoim zakresem znaczeniowym wiele zjawisk, również spoza obszaru chrześcijaństwa, o tyle w drugiej grupie religia najczęściej utożsamiana jest z jej chrześcijańską formą.

Ciekawe jest również przyjrzenie się grupie aktorów biorących udział w dyskusji. Opinie poszczególnych socjologów religii w świecie anglojęzycznym na temat modelu sekularyzacji można uporządkować w pewne typy. Pierwsza grupa to radykalni krytycy, postulujący odrzucenie modelu sekularyzacji. Czołowym reprezentantem tej grupy pozostaje Stark i jego współpracownicy – Bainbridge oraz Iannaccone, przedstawiciele rynkowej teorii religii. W opozycji do takiego stanowiska można umieścić grupę zwolenników paradygmatu sekularyzacji – tych socjologów religii, którzy „bro-

nią" podejścia sekularyzacyjnego i w których opinii ma ono nadal znaczny potencjał eksplanacyjny. Do tej grupy należałoby zaliczyć stanowiska takich socjologów religii, jak: Bruce, Wilson, Yamane czy też Dobbelaere. Pozostali socjologowie, których można określić mianem umiarkowanych krytyków, zajmują pośrednie stanowisko. Grupa ta postuluje odrzucenie części, ale nie całości, tezy sekularyzacyjnej. Jako przykład może posłużyć stanowisko Casanovy, który akceptuje częściowo tezę sekularyzacyjną, ale ograniczając ją do procesu dyferencjacji (por. [1994] 2005: 47). Z kolei w opinii Hervieu-Léger teza sekularyzacyjna znajduje zastosowanie jedynie w odniesieniu do religii instytucjonalnej (por. 1998: 31). Do tej grupy można również zakwalifikować współcześnie artykułowane poglądy Martina czy też Bergera.

Przyglądając się debacie toczącej się wokół paradygmatu sekularyzacji, można zauważyć po stronie krytyków swoisty rodzaj „umitycznienia" spornego podejścia. Zarzuty kierowane pod adresem modelu sekularyzacyjnego odnoszą się, przynajmniej częściowo, do „wyobrażenia" na temat paradygmatu sekularyzacji, a nie do rzeczywistych jego elementów. Jako przykład może służyć założenie – często przytaczane przez Starka w jego artykułach polemizujących z podejściem sekularyzacyjnym – iż centralną tezą tego paradygmatu jest znikanie religii w wymiarze jednostkowym (por. 1999: 251). Takie założenie, w świetle przeprowadzonych tutaj analiz, a również w świetle wielu innych badań oraz prób podsumowania modelu sekularyzacji, jest nie do utrzymania. W żadnej z głównych teorii, które stanowiły podstawę do powstania paradygmatu sekularyzacji, zjawisko sekularyzacji nie jest utożsamiane z zanikiem wierzeń, czy też praktyk religijnych, ani nawet z zanikiem instytucji religijnych. Kolejna charakterystyka „przypisywana" podejściu sekularyzacyjnemu przez jego krytyków to jego zrównywanie z antyreligijną ideologią niepotwierdzoną empirycznie. Nawet jeśli przyjąć za słuszny zarzut o braku empirycznego testowania poszczególnych elementów modelu sekularyzacyjnego, to nie uprawnia to do oskarżeń o ideologizację w sensie promowania pewnego systemu antyreligijnych poglądów, pozostającą w zupełnym oderwaniu od obserwacji. Analiza sposobu teoretyzowania na temat zjawiska sekularyzacji (teorie oraz wykorzystanie podejścia sekularyzacyjnego na łamach artykułów) nie ujawniła elementów promujących lub postulujących konieczność istnienia areligijnego społeczeństwa czy areligijnej populacji. Jedynym wyjątkiem może być stanowisko socjologów radzieckich przytaczane w jednym z analizowanych artykułów (por. De Neve 1973), gdzie wyraźnie pojawia się postulat tworzenia społeczeństwa „wolnego od" religii. Stanowi to jednak

zdecydowany kontrast do stanowisk reprezentowanych przez teorie sekularyzacji.

Analiza sporu wokół zjawiska oraz modelu sekularyzacji stanowi dobry punkt wyjścia do zadania bardziej ogólnego pytania. Czy tego rodzaju spory na temat istoty i charakterystyk danego zjawiska oraz na temat relewantnego modelu, czy też teorii, które byłyby w stanie adekwatnie opisać i interpretować to zjawisko, są specyficzne jedynie dla socjologii religii, czy jest to specyfika socjologii w ogóle? Naturalnie udzielenie rzetelnej odpowiedzi na tak sformułowane pytanie wymagałoby przeprowadzenia skrupulatnych badań w odniesieniu do innych paradygmatów obecnych w socjologii, co wykraczałoby poza założone ramy niniejszej pracy. Jednak nawet pobieżne przyjrzenie się teoretyzowaniu na temat centralnych dla współczesnej socjologii tematów, jak na przykład globalizacja czy postmodernizm, wydaje się uprawniać do twierdzenia, iż dyskusje takie są cechą specyficzną dla całej socjologii. O ile w socjologii religii taki spór wydaje się nowością, o tyle w socjologii ogólnej tego typu dyskusje i spory stanowią normę już od wielu lat.

WIELOPARADYGMATYCZNOŚĆ W SOCJOLOGII RELIGII?[17]

Usytuowanie paradygmatu sekularyzacji w szerszym kontekście przemian zachodzących w obszarze rozważań teoretycznych w socjologii religii, pozwala na ukontekstowienie procesu jego konstruowania oraz zachodzących w jego ramach zmian. Patrząc na całościowy rozwój podejścia sekularyzacji, możemy zaobserwować dwa procesy. Z jednej strony, wyraźna jest tendencja do fragmentaryzacji w teoretycznym obszarze socjologii religii. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku paradygmat sekularyzacji stanowił podejście uniwersalne, które miało wyjaśnić losy religii na całym świecie, niezależnie od tradycji religijnej

[17] Termin wieloparadygmatyczność został przyjęty od Georga Ritzera, który stosował go dla opisania stanu rozwoju teorii w socjologii, podkreślając, iż w jej kontekście należy mówić nie o jednym dominującym paradygmacie, a raczej o kilku, współistniejących paradygmatach, które przede wszystkim różnią się koncentracją na odmiennych poziomach analizy rzeczywistości społecznej (por. Ritzer 2004: 317).

i miejsca[18]. Od lat osiemdziesiątych następuje proces stopniowego geograficznego ograniczania zasięgu stosowalności tego paradygmatu. Pierwszym poważnym „wyłomem" było powstanie rynkowych teorii religii, które lepiej tłumaczyły zjawiska obserwowane w Stanach Zjednoczonych, traktowane dotąd jako rodzaj anomalii w stosunku do paradygmatu sekularyzacji[19]. Kolejne ograniczenie obszaru stosowalności podejścia sekularyzacyjnego wiązało się z „uglobalnieniem" socjologii religii, rozumianym jako znaczne poszerzenie jej zainteresowań o obserwacje pochodzące z innych, niż tylko zachodnich, kręgów kulturowych. Obserwacje dotyczące religijnego ożywienia (por. Berger 1999), czy też takich zjawisk, jak upublicznienie religii czy ruchy fundamentalistyczne, odnotowywane w różnych społeczeństwach, także pozaeuropejskich (por. Hadden i Shupe 1989), stanowiły kolejne „anomalie", z którymi paradygmat sekularyzacji – zdaniem krytyków – sobie nie radził. Propozycje teoretyczne, które powstały w „odpowiedzi" na takie nowe zjawiska, stanowiły próbę teoretycznego ujęcia tego typu procesów (m.in. Beyer [1994] 2005; Casanova [1994] 2005). Z geograficznego punktu widzenia propozycje te próbują ująć w ramy teoretyczne zjawiska spoza zachodniego kręgu kultury, choć również odnoszą swoje rozważania do przykładów obserwowalnych wewnątrz tej kultury.

Kolejne wyzwanie i ograniczenie dla paradygmatu sekularyzacji stanowią powstające ostatnimi czasy propozycje, które podejmują próbę interpretacji fenomenu nowych form religijnych (por. Parker Gumucio 2002; Hervieu-Léger 2003). W tym przypadku podejście to, przynajmniej obecnie, ogranicza swoje zainteresowania głównie do Europy, co może wynikać z tego, iż właśnie w pozornie zsekularyzowanej Europie (przynajmniej z punktu widzenia historycznych religii chrześcijańskich oraz religijności kościelnej) nowe zjawiska religijne są szczególnie interesujące badawczo.

W wyniku nowych obserwacji oraz budowania nowych perspektyw teoretycznych zakres stosowalności paradygmatu sekularyzacji został stopniowo ograniczony do obszaru europejskiego, choć i tu nie ma mowy o dominacji. Biorąc pod uwagę wcześniejsze konstatacje dotyczące chrześcijań-

[18] Warto w tym miejscu jeszcze raz mocno zaakcentować, iż fakt dominacji paradygmatu sekularyzacyjnego nie oznacza jego wyłączności na polu socjologii religii. Na przykład od lat sześćdziesiątych rozwijał się również nurt badań i teoretyzowania na temat nowych ruchów religijnych, czy zagadnień dotyczących relacji Kościół – sekta.

[19] Należy podkreślić, iż przypadek Stanów Zjednoczonych został również opisany i zinterpretowany w ramach paradygmatu sekularyzacji (m.in. Berger, Luckmann, Martin, Wilson), podkreślany był również „szczególny" charakter tego przykładu procesu sekularyzacji.

skiego „zakorzeniania" tego podejścia, można powiedzieć, iż dopiero w wyniku tego ograniczenia model ten został „właściwie" dopasowany. Wcześniejsze uniwersalistyczne „zapędy" paradygmatu sekularyzacji, ze względu na jego „bagaż" kulturowy, wydawały się być zupełnie nieuprawnione. Nie do końca również wiadomo, która perspektywa teoretyczna jest najbardziej adekwatna dla opisu i wyjaśnienia przemian religii i religijności w przypadku Europy Środkowo-Wschodniej. Nie oznacza to jednak, iż elementy podejścia sekularyzacyjnego nie mogą być wykorzystywane do badań poza Europą Zachodnią, ale przy próbie podejmowania takich badań model musi być każdorazowo „adaptowany" do konkretnego kontekstu.

Obserwując te przemiany można powiedzieć, iż uprawnione jest mówienie zarówno o procesie ograniczenia zastosowania dominującego przez znaczny czas modelu – paradygmat sekularyzacji znajduje nadal zastosowanie co najwyżej w stosunku do przypadku europejskiego, a mówiąc precyzyjnie, do przypadku Europy Zachodniej – ale też o zjawisku swoistego rozszerzenia zainteresowań socjologii religii. Pojawiają się bowiem obserwacje i propozycje teoretyczne, podejmujące próbę odpowiedzi na pytanie o przemiany religijności poza kulturą Zachodu, co oznacza wyjście poza obszar „białej", etnocentrycznej socjologii religii. Rozszerzenie zainteresowań wiąże się również z wyjściem poza ramy definiowane dotąd przez tradycję chrześcijańską. Religia nie jest już ograniczana do religijności kościelnej, czy nawet do religijności związanej z chrześcijaństwem w ogóle. Nowe propozycje szukają jej w obszarach niezależnych od zinstytucjonalizowanych struktur.

Dyferencjacji na polu teoretycznym w obszarze socjologii religii wydaje się również towarzyszyć rodzaj specjalizacji, to znaczy każda z propozycji teoretycznych konstruuje swoje rozważania głównie wokół jednego z wymiarów funkcjonowania religii. W przypadku paradygmatu sekularyzacji, czy też jego zmodyfikowanej wersji, głównym obszarem zainteresowań jest wymiar społeczny. Innymi słowy, osią, wokół której budowane są rozważania, jest relacja pomiędzy religią a wymiarem społecznym. W podejściu rynkowym jądrem rozważań jest koncentracja na wymiarze jednostkowym oraz wymiarze organizacji religijnej. Teorie próbujące odpowiedzieć na pytanie o zmiany religii w perspektywie globalnej budują swoje argumenty teoretyczne w odniesieniu do wymiaru społecznego oraz wymiaru organizacji religijnej. Natomiast w wypadku teorii konceptualizujących zjawisko nowych form religijnych oraz zindywidualizowanej religijności mamy do czynienia z koncentracją na indywidualnym wymiarze religii.

Specjalizacja oraz koncentracja danej perspektywy teoretycznej na którymś z wymiarów życia społecznego nie oznacza ignorowania pozostałych, ale jedynie to, iż dany wymiar stanowi rodzaj jądra teorii, wokół którego budowane są rozważania na temat przemian religii. Jako ilustracja mogą posłużyć współczesne próby przeformułowania modelu sekularyzacji (por. Demerath 2003; Dobbelaere 2003). To, iż podkreślają one, że proces sekularyzacji jest fenomenem zmiany w relacjach pomiędzy religią a społeczeństwem, nie oznacza, iż wymiar indywidualny przestaje być ważny i jest wyeliminowany z rozważań. Oznacza to jedynie, że punktem wyjścia w rozważaniach jest wymiar społeczny, a przemiany roli i funkcji religii w pozostałych wymiarach są traktowane jako funkcje tej zmiany.

Koncentracja na odmiennych wymiarach w przypadku poszczególnych propozycji teoretycznych była szczególnie wyraźnie obecna przy analizowaniu sporu toczącego się wokół sekularyzacji. Reprezentanci poszczególnych perspektyw wysuwali argumenty nawiązujące do ich rozumienia religii oraz jej funkcji wobec społeczeństwa i jednostki. Podkreślanie, w przypadku „obrońców" teorii sekularyzacji, iż nowe ruchy religijne nie mogą stanowić kontrargumentu dla tezy sekularyzacyjnej ze względu na ich ograniczony społeczny zasięg, wskazuje, jakie założenia na temat religii leżą u podstaw paradygmatu sekularyzacji. *Implicite* mamy obecne założenie o ważności wymiaru społecznego w religii. W przypadku teorii rynkowych wyraźnie podkreślany jest wymiar indywidualny w religii, można więc przypuszczać, iż stanowi on – w opinii autorów tego podejścia – element konstytutywny dla religii.

Czy można proces powstawania paradygmatu sekularyzacji umiejscowić jakoś w czasie? Tschannen na podstawie analizy publikacji pokonferencyjnych zebranych w „Actes de la Conférence Internationale de Sociologie Religieuse"[20] z lat 1951-1987 sugeruje, iż mianem „rewolucji naukowej"[21] należy określić okres od roku 1971 do 1977. To w tym czasie miała miejsce wśród socjologów religii skupionych wokół tej organizacji „ożywiona debata, ścieranie się idei, przesuwanie obowiązujących do tej pory ram interpretacji" oraz brak zgody w kwestii rozwiązań problemów, czy wspólnego języka. Z kolei od początku roku 1979 mamy do czynienia z nastaniem

[20] Chodzi o publikacje pokonferencyjne Conférence Internationale de Sociologie Religieuse (International Conference for Religious Sociology), dziś Société Internationale de Sociologie des Religions (International Society for the Sociology of Religion).

[21] Odwołując się do koncepcji Kuhna, okres kwestionowania jednej perspektywy oraz pojawianie się nowej, która stopniowo zastępuje częściowo albo całkowicie podejście dotychczas dominujące, oznacza okres rewolucji naukowej ([1962] 2001: 167).

okresu, używając terminu Kuhna, „nauki normalnej" – „sytuacji, kiedy naukowcy akceptują wspólne stanowisko", a ich główną aktywnością staje się doskonalenie powstałego modelu oraz prowadzenie na jego podstawie badań (Tschannen 1992b: 79).

Wyniki analiz przeprowadzonych w niniejszej pracy wydają się jednak sugerować inny model (por. schemat 3). Paradygmat sekularyzacji został ukształtowany w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, przy wykorzystaniu pewnych elementów obecnych w propozycjach klasyków socjologii oraz poprzez nawiązanie do danych zebranych w ramach nurtu socjologii wyznaniowej oraz empirycznej. Okres przed powstaniem pierwszych teorii można nazwać okresem przedparadygmatycznym, kiedy nie ma jeszcze ukształtowanej jednej, dominującej perspektywy teoretycznej. W latach siedemdziesiątych mamy do czynienia z okresem „nauki normalnej", kiedy model sekularyzacji jest wykorzystywany w badaniach i interpretacjach prowadzonych przez socjologów. Już w tym okresie można zaobserwować pierwsze modyfikacje oraz kwestionowanie niektórych elementów podejścia sekularyzacyjnego, jednak ta perspektywa jest nadal akceptowana i przyjmowana jako dominująca. Od początku lat osiemdziesiątych, od momentu publikacji pierwszych artykułów zapowiadających nowe podejście rynkowe w badaniu religii, rozpoczyna się intensywna debata na temat użyteczności paradygmatu sekularyzacji.

Rezultatem trwającej „rewolucji naukowej" na gruncie socjologii religii było powstanie nowych propozycji teoretycznych. Ich pojawienie się stanowiło próbę rozwiązania kwestii, które były problematyczne dla paradygmatu sekularyzacji. Wydaje się jednak, iż powstanie alternatywnych podejść teoretycznych w socjologii religii nie podważyło zasadności całego podejścia sekularyzacyjnego, ale raczej ograniczyło jego stosowalność. Innymi słowy, w wyniku debaty nie wyłania się żadna pojedyncza perspektywa, ale raczej grupa teorii, które – z różnych stron – próbują opisać zmieniającą się w różny sposób w poszczególnych obszarach świata religię.

Jaki charakter ma rozwój teorii w socjologii religii? Z całą pewnością możemy stwierdzić, iż obecnie mamy do czynienia z dyskusją na temat adekwatności oraz ważności podejścia sekularyzacji. Różnicę, w stosunku do przewidywań koncepcji Kuhna, stanowi jednak fakt istnienia kilku równoległych teorii czy też paradygmatów w socjologii religii. O ile twierdzenia dotyczące rewolucji naukowych zdają się być relewantne do opisu dyskusji w socjologii religii, to trudno mówić o pojawianiu się jednej, całościowej propozycji (choć „aspiracje" stworzenia takiej teorii mieli socjologowie rozwijający rynkowy model religii) ujmującej relację pomiędzy

Schemat 3. Ewolucja perspektyw teoretycznych w socjologii religii

OKRES PRZEDPARADYGMATYCZNY

TEORIE KLASYCZNE
koniec XIX wieku, początek wieku XX

NURT SOCJOLOGII EMPIRYCZNEJ
lata 50.-60.

NURT SOCJOLOGII WYZNANIOWEJ
lata 40.-50.

PARADYGMAT SEKULARYZACJI

PIERWSZA GRUPA TEORII SEKULARYZACJI
lata 60.

OKRES NAUKI NORMALNEJ
lata 70.

DRUGA GRUPA TEORII SEKULARYZACJI
koniec lat 70.

REWOLUCJA NAUKOWA

podejście sekularyzacyjne	teorie rynkowe lata 80.	teorie interpretujące religię w perspektywie globalnej lata 90.	teorie interpretujące religie w społeczeństwach postmodernistycznych lata 80.-90.

religią a nowoczesnym światem, do tego w różnych warunkach kulturowych. Jednocześnie różnorodność teoretycznej refleksji w socjologii religii wydaje się przybliżać tę subdyscyplinę do socjologii ogólnej, gdzie od dawna podkreślane jest symultaniczne występowanie różnych paradygmatów (por. Ritzer 1975). Jak podkreśla Craig Calhoun:

> Nie możemy oczekiwać, iż w wyniku teoretycznej kumulacji rozwinie się jedna, całkowicie adekwatna teoria. Pole teorii socjologicznej z konieczności – i na szczęście – pozostanie polem dialogu pomiędzy wielorakimi teoriami, z których każda oferuje pewien aspekt prawdy, ale żadna nie pretenduje do całej prawdy. (Calhoun 1995: 435)

Analiza rozwoju perspektyw teoretycznych w socjologii religii pozwala zauważyć jeszcze jedną ważną – z punktu widzenia relacji pomiędzy so-

cjologią ogólną a socjologią religii – cechę. Religia stanowiła centralny temat w klasycznych teoriach socjologicznych. Na etapie powstawania paradygmatu mamy do czynienia z izolacją socjologii religii od głównych nurtów teoretycznych socjologii ogólnej. Z kolei wynikiem rewolucji naukowej na gruncie socjologii religii oraz obalenia dominacji paradygmatu sekularyzacji jest pojawienie się nowych perspektyw teoretycznych, które nawiązują do poszukiwań teoretycznych obecnych współcześnie na gruncie socjologii ogólnej. Mamy do czynienia z pewnego rodzaju powrotem socjologii religii do głównego nurtu socjologii i próbami adaptacji podejść formowanych w głównym nurcie socjologii do analizy religii we współczesnym świecie.

CO ZOSTAŁO Z TEORII SEKULARYZACJI?

W podsumowaniu warto podjąć próbę odpowiedzi na pytanie: co zostało z teorii sekularyzacji we współczesnej socjologii religii? Czy coś w ogóle pozostało? Pytanie to można traktować wieloaspektowo. Z historycznego punktu widzenia to, co zostało z teorii sekularyzacji, to pewna tradycja teoretyczna, bez której nie sposób zrozumieć kierunku rozwoju oraz współczesnych poszukiwań, a także kształtu i charakteru współczesnej socjologii religii. Podejście sekularyzacyjne stanowiło jeden z kluczowych etapów rozwoju tej dziedziny wiedzy. Najlepszym miernikiem wagi i znaczenia tego podejścia jest to, iż temat sekularyzacji pojawia się w każdym, ostatnio opublikowanym, podręczniku z zakresu socjologii religii (por. Bruce 2003, 2006; Dobbelaere 2003; Gorski 2003; Wilson 2003).

Ze współczesnego punktu widzenia bardziej jednak interesujące jest pytanie o użyteczność tego podejścia w obecnych badaniach i poszukiwaniach teoretycznych. Temat sekularyzacji oraz poszukiwanie teorii, która byłaby w stanie adekwatnie opisać to zjawisko – wbrew postulatom Starka (1999) sugerującym pogrzebanie całego podejścia – nadal są żywo dyskutowane na gruncie socjologii religii. Nie tylko pojawiają się próby przeformułowania i rozwijania teorii sekularyzacji (por. Yamane 1997; Dobbelaere 2003; Demerath III: 2003), ale również – co z punktu widzenia wcześniejszych zaniedbań na tym polu ma kluczowe znaczenie – prowadzonych jest coraz więcej prób operacjonalizacji procesu sekularyzacji oraz jego empirycznej weryfikacji (Dobbelaere 2003; Inglehart i Norris 2004). Mamy więc

do czynienia z próbami przełożenia ogólnego, abstrakcyjnego systemu teoretycznego na konkretne, testowalne hipotezy dotyczące rzeczywistości empirycznej. W takiej sytuacji być może bardziej trafnym podejściem jest traktowanie tezy sekularyzacyjnej nie jako bezowocnego kierunku poszukiwań, ale jedynie jako kierunku jeszcze niedopracowanego. W tym kontekście należy również podkreślić, iż dopiero od połowy lat osiemdziesiątych mamy do czynienia z licznymi badaniami, których celem jest weryfikacja poszczególnych założeń podejścia sekularyzacji. Być może ich rezultaty stanowić będą punkt wyjścia do dalszych modyfikacji w ramach podejścia sekularyzacyjnego. Być może też w dotychczasowych poszukiwaniach nadal brakuje pewnych zmiennych, które stanowiłyby dopełnienie istniejącego obrazu. Wydaje się, iż potwierdzeniem takiego kierunku myślenia jest reinterpretacja teorii sekularyzacji, zaproponowana przez Ingleharta oraz Norris (2004). Autorzy ci – oprócz elementów wykorzystywanych już w teoriach sekularyzacji – analizują wpływ dodatkowej zmiennej, jaką jest „poczucie egzystencjalnego bezpieczeństwa". Wprowadzanie dodatkowej zmiennej wyjaśniającej, jak pokazuje ich propozycja, przywraca moc wyjaśniającą modelu sekularyzacji. Co więcej, podejmowane są również dyskusje na temat zależności istniejących pomiędzy poszczególnymi wymiarami tego zjawiska oraz próby operacjonalizacji wskaźników poszczególnych wymiarów. Temat ten jest z kolei rozwijany w propozycjach Dobbeleare'a, który nie tylko próbuje określić zależności pomiędzy poszczególnymi wymiarami procesu sekularyzacji, ale również podejmuje wysiłek operacjonalizacji wskaźników dla pomiaru poszczególnych wymiarów czy też aspektów tego procesu (por. Dobbelaere 2002). Kolejną ciekawą próbą przeformułowania teorii sekularyzacji jest propozycja Demeratha III (2003), który procesy sekularyzacji oraz towarzyszące im procesy sakralizacji traktuje jako część szerszego procesu zmiany, zachodzącej nie tylko w ramach religii, ale również w szerszym wymiarze kultury. Autor podkreśla, iż sekularyzacja jest sposobem adaptacji do zachodzących zmian, zjawiskiem, które może stanowić punkt wyjścia dla procesu sakralizacji dostosowanego do nowych warunków (*ibid*.: 215).

Ważność konkretnej teorii czy też perspektywy teoretycznej dla danej dyscypliny badawczej wiąże się również z możliwością, bądź też nie, konstruowania na jej podstawie ważkich z punktu widzenia obszaru zainteresowań tej dyscypliny pytań badawczych. Czy paradygmat sekularyzacji w jego zmodyfikowanej i ograniczonej formie może nadal stanowić źródło istotnych, z epistemologicznego punktu widzenia, pytań badawczych? Wydaje się, iż na tak postawione pytanie należy udzielić pozytywnej odpowie-

dzi. Ograniczenie tezy sekularyzacyjnej jedynie do zmian w wymiarze społecznym, jak postulują jej zwolennicy, w relacjach pomiędzy religią a pozostałymi instytucjami społecznymi, może nadal stanowić źródło interesujących pytań badawczych testujących na przykład relacje pomiędzy instytucjami religijnymi a pozostałymi instytucjami w społeczeństwie, ale również zagadnienie relacji pomiędzy zmianami w wymiarze społecznym a zmianami w pozostałych wymiarach życia społecznego. Reinterpretacja tezy sekularyzacyjnej zaproponowana w niniejszej pracy, a więc traktowanie sekularyzacji jako zaniku pewnych funkcji religii chrześcijańskich w nowoczesnych społeczeństwach, również wydaje się stanowić płodny kierunek poszukiwań i potencjał tworzenia nowych pytań badawczych. Być może takie przesunięcie akcentów w rozumieniu sekularyzacji pomogłoby również ominąć problem kulturowego obciążenia tego modelu. Naturalnie, stawianie pytań jest jedynie pierwszym etapem, kluczowa byłaby także kwestia operacjonalizacji poszczególnych pojęć oraz opracowania dla ich sprawdzenia procedury badawczej.

Warto również, odchodząc od wcześniejszego założenia dotyczącego przyjętej strategii badawczej, postulującego koncentrowanie się jedynie na rozważaniach na temat modelu i teorii sekularyzacji, zastanowić się nad pytaniem o procesy sekularyzacji. Czy we współczesnych społeczeństwach mamy, czy też nie, do czynienia z procesami sekularyzacji? Aby odpowiedzieć na tak zadane pytanie, należy najpierw „odczytać" jego znaczenie. O jak rozumianą sekularyzację chodzi? Czy chodzi o – jak często potocznie interpretowane jest to pojęcie – zanikanie indywidualnej religijności? Oczywiście tu pojawia się natychmiast pytanie dodatkowe: co będziemy rozumieć pod pojęciem religijności? Czy chodzi o proces dyferencjacji instytucji społecznych? Czy może o zmianę czy też zanik funkcji pełnionych przez dominujące w społeczeństwach przednowoczesnych religie? Kolejnym krokiem w odczytywaniu powyżej sformułowanego pytania badawczego powinno być ustalenie, o jakie społeczeństwo chodzi? Czy o społeczeństwo polskie? Czy raczej o społeczeństwo jednego z krajów europejskich? A może o społeczeństwo przynależne do zupełnie innej tradycji religijnej?

W zależności od sposobu zinterpretowania zadanego pytania uzyskamy zupełnie inne odpowiedzi. Za ilustrację może posłużyć odniesienie do przykładu polskiego. Przyjmując, iż sekularyzacja oznacza zanikanie religijności indywidualnej, rozumianej jako wierzenia, praktyki oraz wartości charakterystyczne dla katolicyzmu, możemy stwierdzić, że w społeczeństwie polskim nie mamy do czynienia z trendami w kierunku sekularyzacji. Poszczególne wskaźniki dla powyżej wymienionych aspektów religijności

pozostają, mimo nieznacznych wahnięć, na stosunkowo wysokim (szczególnie w porównaniu do większości pozostałych krajów europejskich) poziomie (por. m.in. Borowik i Doktór 2001; Marody 2002; Mariański 2004). Jeśli jednak – jak czyni to Dobbelaere (1999) – przyjmiemy, iż procesy indywidualizacji religii są częścią zjawiska sekularyzacji w wymiarze indywidualnym, to te same dane, które wcześniej wskazywały na brak sekularyzacji, przy takim rozumieniu tego zjawiska, mogą teraz stanowić potwierdzenie, iż proces ten ma miejsce, ponieważ pomiędzy poszczególnymi wskaźnikami można zauważyć pewne zróżnicowanie oraz „niekonsekwencje". Wyniki różnych badań wyraźnie wskazują na istnienie procesu indywidualizacji religii. Innymi słowy, coraz większa liczba Polaków wybiórczo traktuje zarówno doktrynę, rytuał, jak i normy katolicyzmu (por. m.in. Borowik 2001; Wysocka 2006).

Podobną diagnozę na temat braku sekularyzacji w społeczeństwie polskim będzie można postawić, jeśli przyjmiemy odmienną definicję religijności, która włączać będzie zjawiska spoza kręgu chrześcijańskiego oraz różnego rodzaju zjawiska z zakresu duchowości. Również w tym przypadku, biorąc pod uwagę wyniki badań na temat nowych ruchów religijnych oraz rozwoju nowych form życia religijnego, można powiedzieć, iż nie mamy do czynienia z procesami sekularyzacji w społeczeństwie polskim (por. m.in. Doktór 1996, 2001).

Jeśli procesy sekularyzacji zostaną zdefiniowane jako zjawisko oddzielania instytucji religijnych od pozostałych instytucji społecznych, to można powiedzieć, iż we współczesnej Polsce mamy do czynienia z sekularyzacją. Istnieje konstytucyjnie zagwarantowany rozdział państwa i Kościoła. Sfery ekonomii i prawa nie kierują się wartościami religijnymi. Z kolei przyjmując rozumienie sekularyzacji zaproponowane w niniejszej pracy, jako znikanie i zmianę funkcji Kościoła rzymskokatolickiego pełnionych wobec społeczeństwa w procesie przejścia od społeczeństwa przednowoczesnego do nowoczesnego, też należałoby mówić o istnieniu procesów sekularyzacji w społeczeństwie polskim. Potwierdzeniem tej tezy mogłoby być np. ograniczanie niektórych funkcji społecznych Kościoła katolickiego po roku 1989. Naturalnie, warto byłoby również rozpatrzyć kwestię zależności pomiędzy poszczególnymi wymiarami procesu sekularyzacji oraz podjąć próbę skonstruowania wskaźników dla takich zależności.

Próba odpowiedzi na pozornie proste pytanie o procesy sekularyzacji w społeczeństwie polskim oraz analiza możliwych sposobów „odczytania" tego pytania jak w soczewce skupiają problemy, jakie muszą zostać rozwiązane, aby podejście sekularyzacyjne mogło nadal stanowić relewantny oraz

użyteczny model w socjologii religii. Innymi słowy, konieczne jest precyzyjne stosowanie pojęć oraz operacjonalizacja wskaźników umożliwiająca konstruowanie badań.

Czy rzeczywiście „losy" teorii czy też paradygmatu sekularyzacji w socjologii religii mogą być ujęte w wyrażeniu „od dominacji do negacji"? Raczej nie. O ile nie sposób kwestionować dominowania paradygmatu sekularyzacji w obszarze socjologii religii do lat osiemdziesiątych XX wieku, o tyle trudno mówić o negacji tego podejścia. Bardziej zasadne byłoby – biorąc pod uwagę nowe podejścia teoretyczne na polu socjologii religii – określenie od dominacji do współistnienia.

BIBLIOGRAFIA

Abel Theodore, [1970] 1977, *Podstawy teorii socjologicznej*, przeł. Alina Bentkowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Abercrombie Nicholas i Turner Bryan S., 1978, *The dominant ideology thesis*, „British Journal of Sociology", 29 (2) (czerwiec), s. 149-170.

Abrahamson Mark, 1973, *Functionalism and the functional theory of stratification: an empirical assessment*, „American Journal of Sociology", 78 (5) (marzec), s. 1236-1246.

Alexander Jeffrey S., 1983, *Theoretical Logic in Sociology*, t. III: *The Classical Attempt at Synthesis: Max Weber*, Berkeley: University of California Press and Rutledge Kegan Paul.

Almerich Paulina, 1965, *The present position of religious sociology in Spain*, „Social Compass", 1965 (12), s. 312-320.

Alston Jon P. i Richard S. Hollinger, 1972, *Correlates of perceived secularization*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 11 (4) (grudzień), s. 401-403.

Alves Rubem A., 1979, *Le Retour du Sacré. Les chemins de la sociologie de la religion au Brésil*, „Archives des Sciences Sociales des Religions", 47 (1), s. 23-51.

Andreski Stanisław, [1984] 1992, *Maksa Webera olśnienia i pomyłki*, przeł. Kazimierz Z. Sowa, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Anzai Shin, 1976, *Newly-adopted religions and social change on the Ryukyu Islands (Japan): (With special reference to Catholicism)*, „Social Compass", 23 (1), s. 57-70.

Baniak Józef (red.), 2006, *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity czy rzeczywistość*, „Socjologia Religii", 4.

Barker Eileen, James A. Beckford i Karel Dobbelaere (red.), 1993, *Secularization, Rationalism and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson*, Oxford: Clarendon Press.

Baugh Kenneth, 1990, *The Methodology of Herbert Blumer: Critical Interpretation and Repair*, Cambridge: Cambridge University.

Becker Carl L., [1932] 1995, *Państwo boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. Janusz Ruszkowski, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.

Becker Howard, 1950, *Sacred and secular societies: Considered with reference to folk-state and similar classifications*, „Social Forces", 28 (4) (maj), s. 361-376.

Beckford James A., 1990, *The sociology of religion 1945-1989*, „Social Compass", 37(1), s. 45-64.
Beckford James A., 2000, *„Start together and finish Together": shifts in the premises and paradigms underlying the scientific study of religion*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 39(4), s. 481-495.
Beckford James, [2003] 2006, *Teoria społeczna a religia*, przeł. Magdalena Kunz i Tomasz Kunz, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«.
Bednarek Stefan i Jerzy Jastrzębski (oprac.), 1996, *Encyklopedyczny przewodnik po świecie idei: od absolutu do żeromszczyzny*, Wrocław: Wydawnictwo ASTRUM.
Bell Daniel, 1977, *The return of the sacred? The argument on the future of religion*, „British Journal of Sociology", 28 (4) (grudzień), s. 419-449.
Bellah Robert N., 1958, *Religious aspects of modernization in Turkey and Japan*, „The American Journal of Sociology", 64 (1), s. 1-5.
Bellah Robert N., [1964] 2003, *Ewolucja religijna*, przeł. Błażej Kruppik, [w:] Władysław Piwowarski (wybór), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«, s. 207-227.
Bellah Robert N., [1967] 2001, *Civil religion in America*, dostępny: http://hirr.hartsem.edu/Bellah/articles_5.htm [odczytano 12.01.2005].
Bellah Robert N., [1970] 1991, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
Benson J. Kenneth i James H. Dorsett, 1971, *Toward a theory of religious organizations*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 10 (2) (lato), s. 138-151.
Benton Ted i Ian Craib, [2001] 2003, *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, przeł. Lotar Rasiński, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
Berger Peter L., 1961, *The Noise of Solemn Assemblies: Christian Commitment and the American Religious Establishment*, Garden City, NY: Doubleday.
Berger Peter L., [1967] 1997, *Święty baldachim*, przeł. Włodzimierz Kurdziel, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«.
Berger Peter L., 1974, *Some second thoughts on substantive versus functional definitions of religion*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 13 (2) (czerwiec), s. 125-133.
Berger Peter L., 1997, *Epistemological modesty: an interview with Peter Berger*, „The Christian Century", 29 (październik), s. 272-278. Dostępny http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=240 [odczytano 3.03.2006].
Berger Peter L., 2001, *Reflections on the sociology of religion today*, *„*Sociology of Religion", 62 (4), s. 443-454.
Berger Peter L. i Thomas Luckmann, [1963] 2003, *Socjologia religii a socjologia wiedzy*, przeł. Błażej Kruppik, [w:] Władysław Piwowarski (wybór), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«, s. 131--138.

Berger Peter L. i Thomas Luckmann, 1966, *Secularization and pluralism*, „International Yearbook for Sociology of Religion", 2, s. 73-84.
Berger Peter L. (red.), 1999, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Michigan: William B. Eerdmans.
Berkes Niyazi, 1963, *Religious and secular institutions in comparative perspective*, „Archives des Sciences Sociales des Religions", 16 (16), s. 65-72.
Beyer Peter, [1994] 2005, *Religia i globalizacja*, przeł. Tomasz Kunz, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«.
Bibby Reginald W., 1979, *Religion and modernity: the Canadian case*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 18 (1) (marzec), s. 1-17.
Bibby Reginald W. i Merlin B. Brinkerhoff, 1973, *The Circulation of the saints: a study of people who join conservative churches*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 12 (3) (wrzesień), s. 273-283.
Billiet Jaak, 1973, *Secularization and compartmentalization in the Belgian educational system*, „Social Compass", 20 (4), s. 569-591.
Black Donald, 2000, *Dreams of pure sociology*, „Sociological Theory", 18 (3) (listopad), s. 343-367.
Bock E. Wilbur, 1972, *The transformation of religious symbols: a case atudy of St. Nicholas*, „Social Compass", 19 (4), s. 537-548.
Borowik Irena, 1997, *Socjologia religii Petera L. Bergera*, [w:] Peter L. Berger, *Święty baldachim*, przeł. Włodzimierz Kurdziel, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«, s. 7-25.
Borowik Irena, 2001, *Religijność*, [w:] Irena Borowik, Tadeusz Doktór (red.), *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«, s. 49-153.
Borowik Irena, 2004, *Religijne oblicze Europy i jego socjologiczne interpretacje*, „Przegląd Polonijny", 4 (114), s. 143-158.
Borowik Irena, Jan Doktór i Maria Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Oblicza religii i religijności*, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«.
Brothers J. B., 1964, *Recent developments in the sociology of religion in England and Wales*, „Social Compass", 1964, 11 (3), s. 13-19.
Bowman Claude C., 1950, *Polarities and the impairment of science*, „American Sociological Review", 15 (4) (sierpień), s. 480-489.
Brown Callum G., 1992, *A revisionist approach to religious change*, [w:] Steve Bruce (red.), *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford: Clarendon Press, s. 31-58.
Bruce Steve, 1990, *A House Divided: Protestantism, Schism and Secularization*, New York: Routledge, Chapman and Hall.
Bruce Steve, 1997, *The pervasive world-view: religion in pre-modern Britain*, „British Journal of Sociology", 48(4), s. 667-680.

Bruce Steve, 2001, *The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization*, [w:] Paul Heelas, David Martin i LindaWoodhead (red.), *Peter Berger and the Study of Religion*, London: Routledge, s. 87-100.
Bruce Steve, 2002, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
Bruce Steve, 2003, *The social process of secularization*, [w:] Richard K. Fenn (red.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford: Blackwell Publishing, s. 249-263.
Bruce Steve, 2006, *Secularization*, [w:] Robert Alan Segal (red.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell Publishing, Blackwell Reference Online. Dostępny: http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode-?id=g9780631232162_chunk_g978063123216226> [odczytano 26.05.2007].
Bruce Steve (red.), 1992, *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford: Clarendon Press.
Bruggeman Jeroen i Ivar Vermeulen, 2002, *A logical toolkit for theory (re)construction*, „Sociological Methodology", 32 (1), s. 183-217.
Bull Malcolm, 1990, *Secularization and medicalization*, „The British Journal of Sociology", 41(2) (czerwiec), s. 245-261.
Calhoun Craig Jackson, 1995, *Social theory and the public sphere*, [w:] Bryan S. Turner (red.), *The Blackwell Companion to Social Theory*, Oxford: Blackwell, s. 429-470.
Casanova José, [1994] 2005, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. Tomasz Kunz, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«.
Casanova José, 2004, *Religion, European secular identities, and European integration*, „Eurozine". Dostępny: http://www.eurozine.com/articles/2004-07-29-casanova-en.html [odczytano 03.02.2007].
Cassin Hélène, 1956, *Quelques facteurs historiques et sociaux de la diffusion du protestantisme en Italie méridionale*, „Archives des sciences sociales des religions", 2 (2), s. 55-72.
Chaves Mark, 1989, *Secularization and religious revival: evidence from U.S. church attendance rates, 1972-1986*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 28 (4) (grudzień), s. 464-477.
Chaves Mark, 1994, *Secularization as declining religious authority*, „Social Forces", 72 (3), s. 749-774.
Chaves Mark i Philip S. Gorski, 2001, *Religious pluralism and religious participation*, „Annual Review of Sociology", 27 (2001), s. 261-281.
Chaves Mark i Laura Stephens, 2003, *Church attendance in the United States*, [w:] Michele Dillon, *Handbook of Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 85-95.
Cohn Werner i Samuel Z. Klausner, 1962, *Is religion universal? Problems of definition*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 2 (1) (jesień), s. 25-35.

Crippen Timothy, 1988, *Old and new gods in the Modern World: toward a theory of religious transformation*, „Social Forces", 67 (2) (grudzień), s. 316-336.
Crippen Timothy, 1992, *Further notes on religious transformation*, „Social Forces", 71 (1), s. 219-223.
Davie Grace, 1999, *Europe: the exception that proves the rule*?, [w:] Peter Berger (red.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, s. 65-84.
Davie Grace, 2002, *Europe: the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, London: Darton, Longman and Todd.
Davie Grace, 2003, *The evolution of the sociology of religion: theme and variations*, [w:] Michele Dillon, *Handbook of Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 61-78.
Davie Grace, 2004, *Creating an agenda in the sociology of religion: common sources/different pathways*, „Sociology of Religion", 65 (4), s. 323-340.
Davie Grace, Paul Heelas i Linda Woodhead (red.), 2003, *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures (Religion & Theloogy in Interdisciplinary Perspective)*, Aldershot: Ashgate.
Davis Wallace M., 1978, *„Anticritical last word on the spirit of capitalism", by Max Weber*, „The American Journal of Sociology", 83 (5) (marzec), s. 1105-1131.
De Neve Andé, 1973, *Secularization in Russian sociology of religion*, „Social Compass", 20 (4), s. 593-601.
Dekker Gerard, 1995, *Is religious change a form of secularization? The case of the reformed churches in the Netherlands*, „Social Compass", 42 (1), s. 79-88.
Delumeau Jean, 1975, *Dechristianization or a new model of Christianity?*, „Archives des Sciences Sociales des Religions", 40 (40), s. 3-20.
Demerath III Nicholas Jay, 2003, *Secularization extended: from religious «Myth» to cultural commonplace*, [w:] Richard K. Fenn, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford: Blackwell Publishing, s. 211-228.
Demerath III Nicholas Jay i V. Thiessen, 1966, *On spitting against the wind: organizational precariousness and American irreligion*, „American Journal of Sociology", 71 (6) (maj), s. 674-687.
Deshen Shlomo, 1972, *The varieties of abandonment of religious symbols*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 11 (1) (marzec), s. 33-41.
Desroche Henri, [1968] 1973, *Jacob and the Angel: An Essay in Sociologies of Religion*, przeł. John K. Savacool, Amherst: University of Massachusetts Press
Dittes James E., 1969, *Secular religion: dilemma of churches and researchers*, „Review of Religious Research", 10 (2) (zima), s. 65-81.
Dobbelaere Karel, 1968, *Trend report of the state of the sociology of religion: 1965--1966*, „Social Compass", 15, (4), s. 329-365.
Dobbelaere Karel, [1974] 2003, *Socjologiczna analiza definicji religii*, przeł. Jan Siek, Władysław Piwowarski (wybór), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«, s. 139-153.

Dobbelaere Karel, 1979, *Professionalization and secularization in the Belgian Catholic pillar*, „Japanese Journal of Religious Studies", 6 (1-2) (marzec-czerwiec), s. 39-64.
Dobbelaere Karel, 1981, *Trend report: secularization: a multi-dimensional concept*, „Current Sociology", 29 (2), s. 3-153.
Dobbelaere Karel, 1984, *Secularization theories and sociological paradigms: convergences and divergences*, „Social Compass", 31 (2-3), s. 199-219.
Dobbelaere Karel, 1993, *Church involvement and secularization: making sense of the European case*, [w:] Barker Eileen, James A. Beckford i Karel Dobbelaere (red.), *Secularization, Rationalism and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, s. 19-31.
Dobbelaere Karel, 1999, *Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization*, „Sociology of Religion", 60 (3), s. 229-247.
Dobbelaere Karel, 2000, *From religious sociology to sociology of religion: towards globalisation?*, „Journal for the Scientific Study of Religion", s. 433-447.
Dobbelaere Karel, 2002, *Secularization: an Analysis at Three Levels*, Brussels: Peter Lang.
Dobbelaere Karel, 2004, *Assessing secularization theory*, [w:] Peter Antes, Armin W. Geertz i Randi Warne, *New Approaches to the Study of Religion. Volume 2*, Berlin: Walter de Gruyter, s. 229-254.
Dobbelaere Karel i Jan Lauwers, 1973, *Definition of religion – a sociological critique*, „Social Compass", 20 (4), s. 535-551.
Doktór Tadeusz, 2001, *Moralność*, [w:] Irena Borowik i Tadeusz Doktór (red.), *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«, s. 229-325.
Doktór Tadeusz (red.), 1996, *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne* (tom V), Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
Dumais Alfred, 1975, *Le Motif: un problème d'interprétation sociologique*, „Archives des Sciences Sociales des Religions", 40 (40), s. 21-29.
Durkheim Émile, [1893] 1999, *O podziale pracy społecznej*, przeł. Krzysztof Wakar, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Durkheim Émile, [1895] 1968, *Zasady metody socjologicznej*, przeł. Jerzy Szacki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Durkheim Émile, [1912] 1990, *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny. w Australii*, przeł. Anna Zadrożyńska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Durkheim Émile, [1897] 1975, *Suicide: a study in sociology*, [w:] William S.F Pickering (red.), *Durkheim on Religion*, London–Boston: Routledge & Kegan Paul, s. 39-58.

Ekstrand Thomas, 2000, *Max Weber in a Theological Perspective*, Leuven: Peeters.
Engels Fryderyk, [1878] 1962, *Anty-Dühring*, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *O religii*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 138-143.
Estruch Juan, 1972, *L'innovation religieuse*, „Social Compass", 19 (2), s. 229-243.
Faulkner Joseph E. i Gordon F. De Jong, 1968, *A note on religiosity and moral behavior of a sample of college students*, „Social Compass", 15 (1), s. 37-44.
Fenn Richard K., 1970, *The process of secularization: a post-Parsonian view*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 9 (2) (lato), s. 117-136.
Fenn Richard K., 1972, *Toward a new sociology of religion*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 11 (1) (marzec), s. 16-32.
Fenn Richard K., 1973, *Talking past one another: notes on the debate*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 12 (3) (wrzesień), s. 353-359.
Fenn Richard K., 1978, *Toward a Theory of Secularization*, Storrs, Connecticut: Society for the Scientific Study of Religion.
Finke Roger, 1990, *Religious deregulation: origins and consequences*, „Journal of Church & State", 32 (3) (lato). Dostępny: http://web.ebscohost.com/ehost/detail?id=12&hid=15&sid=dfae25a6-af09-48d0-9c32-6d58649d2e3f%40SRCSM1 [odczytano 03.11.2006].
Finke Roger, 1992, *An unsecular America*, [w:] Steve Bruce (red.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford: Clarendon Press, s. 145-169.
Finke Roger i Rodney Stark, 1988, *Religious economies and sacred canopies: religious mobilization in american cities, 1906*, „American Sociological Review", 53 (1) (luty), s. 41-49.
Flis Andrzej, 2001, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«.
Fritz Machlup, [1961] 1975, *Czy nauki społeczne są rzeczywiście gorsze*, przeł. Piotr Sztompka, [w:] Piotr Sztompka (red.), *Metodologiczne podstawy socjologii (wybór tekstów)*, Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
Fukuyama Yoshio, 1963, *The uses of sociology: by religious bodies*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 2 (2) (wiosna), s. 195-203.
Fürstenberg Friedrich, 1966, *The future scope of the sociology of the parish*, „Social Compass", 1966, 13 (4), s. 305-308.
Gaede Stan, 1977, *Religious participation, socioeconomic status, and belief-orthodoxy*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 16 (3) (wrzesień), s. 245-253.
Gellner Ernest, [1992] 1997, *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. Maciej Kowalczuk, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Giddens Anthony, 1990, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
Giorgi Liana, 1992, *Religious involvement in a secularized society: an empirical confirmation of Martin's General Theory of Secularization*, „British Journal of Sociology, 43 (4) (grudzień), s. 639-656.

Glasner Peter E., 1977, *The sociology of secularisation. A critique of a concept*, London–Henley–Boston: Routledge & Kegan Paul.
Glock Charles. Y., 1961, *Y a-t-il un réveil religieux aux Etats-Unis?*, „Archives des Sciences Sociales des Religions", 12 (12), s. 35-52.
Goddijn Walter, 1963, *Pluralisme religieux et chrétienté. Quelques remarques sociologiques*, „Social Compass", 10 (1), s. 53-73.
Goode Erich, 1969, *Some sociological implications of religious secularization*, „Social Compass", 16 (2), s. 265-273.
Gordon Leaonard i John W. Hudson, 1970, *Emergent white Protestant student perception of Jews*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 9 (3) (jesień), s. 235-238.
Gorski Philip S., 2000, *Historicizing the secularization debate: church, state, and society in late Medieval and early Modern Europe, ca. 1300 to 1700*, „American Sociological Review", 65 (1), s. 138-167.
Gorski Philip S., 2003, *Historicizing the secularization debate*, [w:] Michele Dillon, *Handbook of Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 110-122.
Greeley Andrew M., 1972, *Unsecular Man: the Persistence of Religion*, New York: Schocken Books.
Greeley Andrew M. i Michael Hout, 1999, *Americans' increasing belief in life after death: religious competition and acculturation*, „American Sociological Review", 64 (6) (grudzień), s. 813-835.
Groupe de Sociologie des Religions, 1969, „Archives des Sciences Sociales des Religions", 28 (28), s. 20-42.
Grumelli Antonio, [1971] 1983, *Sekularyzacja pomiędzy religią a ateizmem*, [w:] Franciszek Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, s. 405-411.
Gustafsson Berndt, 1966, *Folk-religiosity south of Stockholm*, „Social Compass", 14 (4), s. 300.
Hadaway C. Kirk, Penny Long Marler i Mark Chaves, 1993, *What the polls don't show: A closer look at U.S. church attendance*, „American Sociological Review", 58 (6) (grudzień), s. 741-752.
Hadden Jeffrey K., 1974, *A brief social history of the Religious Research Association*. „Review of Religious Research", t. 15, 3 (wiosna), s. 128-136.
Hadden Jeffrey K., 1987, *Toward desacralizing secularization theory*, „Social Forces", 65 (3), s. 587-611.
Hadden Jeffrey K., 1989, *Desacralizing secularization theory*, [w:] Jeffrey K. Hadden, Anson Shupe (red.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered. Religion and the Political Order*, New York: Paragon House, s. 3-25.
Hadden Jeffrey K., 1995, *Religion and the quest for meaning and order: old paradigms, new realities*, „Sociological Focus", 28 (1) (luty), s. 83-100.

Hambye Francois i Jean Remy, 1969, *Pluralisme culturel et symbolique de I'environnement: applications au phénomène religieux*, „Social Compass", 16(3), s. 343-354.
Hamilton Malcolm, [1995] 1999, *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives*, London and New York: Routledge.
Hammond Philip E., 1966, *Secularization, incorporation, and social relations*, „The American Journal of Sociology", 72 (2) (wrzesień), s. 188-194.
Hammond Philip E. (red.), 1985, *The Sacred in the Secular Age. Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley: University of California Press.
Hanegraaff Wouter J., 1999, *New Age spiritualities as secular religion: a historian's perspective*, „Social Compass", 46 (2), s.145-160.
Hann Chris, 2000, *Problems with (de)privatization of religion*, „Anthropology Today", 16 (6), s. 14-20.
Hay David, 1979, *Religious experience amongst a group of post-graduate students: a qualitative study*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 18 (2) (czerwiec), s. 164-182.
Hay David i Ann Morisy, 1978, *Reports of ecstatic, paranormal, or religious experience in Great Britain and the United States: a comparison of trends*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 17 (3) (wrzesień), s. 255-268.
Hazard Paul, [1946] 1972, *Myśl europejska XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. Halina Suwała, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Heelas Paul, David Martin i Linda Woodhead (red.), 2001, *Peter Berger and the Study of Religion*, London: Routledge.
Heiskala Risto, 1986, *Marx, the modern world, and the problem of social regulation*, „Acta Sociologica", (29), 4: 311-323.
Hellemans Staf, 1998, *Secularization in a religiogeneous modernity*, [w:] Rudi Laermans, Bryan Wilson, Jaak Billiet (red.), *Secularization and Social Integration. Papers in Honor of Karel Dobbelaere*, Leuven: Leuven University Press, s. 67--79.
Herberg Will, 1962a, *Religion in a secularized society. The new shape of religion in America*, „Review of Religious Research", 3 (wiosna), s. 145-158.
Herberg Will, 1962b, *Religion in a secularized society. Some aspects of America's three-religion pluralism*, „Review of Religious Research", 4 (jesień), s. 33-45.
Hertel Bradley R. i Hart M. Nelsen, 1974, *Are we entering a post-Christian era? Religious belief and attendance in America, 1957-1968*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 13 (4) (grudzień), s. 409-419.
Hervieu-Léger Danièle, 1989, *Tradition, innovation and modernity: research notes*, „Social Compass", 36 (1), s. 71-81.
Hervieu-Léger Danièle, [1993] 1999, *Religia jako pamięć*, przeł. Magdalena Bielawska, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«.

Hervieu-Léger Danièle, 1998, *Secularization, Tradition and new forms of religiosity: some theoretical proposals*, [w:] Eileen Barker, Margit Warburg (red.), *New Religions and New Religiosity*, Aarhus: Aarhus University Press, s. 28-44.
Hervieu-Léger Danièle, 2001, *The twofold limit of the notion of secularization*, [w:] Paul Heelas, David Martin, Linda Woodhead (red.), *Peter Berger and the Study of Religion*, London: Routledge, s. 112-125.
Hervieu-Léger Danièle, 2003, *Pour une sociologie des «modernités religieuses muliples»: une autre approche de la «religion invisible» des sociétés européennes*, „Social Compass", 50 (3), s. 287-295.
Higgins Edward, 1971, *The Sociology of religion in South Africa*, „Archives des Sciences Sociales des Religions", 32 (32), s. 143-164.
Hill Jr. Lester i Douglas Lee Eckberg, 1981, *Clarifying confusions about paradigms: a reply to Ritzer*, „American Sociological Review", 46 (2) (kwiecień), s. 248--252.
Hogan Michael, 1979, *Australian secularists: the disavowal of denominational allegiance*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 18 (4) (grudzień), s. 390--404.
Hook Sidney, 1955, *Marx and the Marxists. The Ambiguous Legacy*, Princeton: D. Van Nostrand Company, INC.
Hornsby-Smith Michael P., 1998, *Religious experience: a sociological perspective*, „The Heythrop Journal", 39 (4), s. 413–433.
Hout Michael i Andrew M. Greeley, 1987, *The center doesn't hold: Church attendance in the United States, 1940-1984*, „American Sociological Review", 52 (3) (czerwiec), s. 325-345.
Houtart François, 1962, *Społeczne i religijne oblicze wielkich miast Europy Zachodniej*, przeł. Zofia Skorzyńska i Krystyna Wróblewska, [w:] François Houtart (red.), *Socjologia religii: wprowadzenie*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, s. 99-122.
Houtman Dick i Peter Mascini, 2002, *Why do churches become empty, while New Age grows? Secularization and religious change in the Netherlands*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 41(3) (wrzesień), s. 455-473.
Iannaccone Laurence R., 1991, *The consequences of religious market structure. Adam Smith and the economics of religion*, „Rationality and Society", 3 (2), s. 156-177.
Iannaccone Laurence R., 1992, *Religious markets and the economics of religion*, „Social Compass", 39 (1), s. 123-131.
Iannaccone Laurence R., Daniel V. A. Olson i Rodney Stark, 1995, *Religious resources and Church growth*, „Social Forces", 74 (2) (grudzień), s. 705-731.
Im Hof Ulrich, [1993] 1995, *Europa Oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Krąg, Oficyna Wydawnicza Volumen.
Inglehart Roland i Wayne E. Baker, 2000, *Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values*, „American Sociological Review", 65 (1)

(Looking Forward, Looking Back: Continuity and Change at the Turn of the Millennium) (luty), s. 19-51.
Johnson Benton, 1971, *Church and sect Revisited*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 10 (2), (lato), s. 124-137.
Jolson Alfred J., 1970, *The role of the priest in a diaspora Church*, „Social Compass", 17 (4), s. 553-568.
Jones Robert Alun, 1986, *Emile Durkheim. An Introduction to Four Major Works*, Beverly Hills, London, New Delhi: Sage Publications.
Kandiyoti Deniz, 1974, *Some social-psychological dimensions of social change in a Turkish village*, „British Journal of Sociology", 25 (1) (marzec), s. 47-62.
Kant Immanuel, [1784] 2005, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. Mirosław Żelazny i in., Kęty: Antyk.
Kanwar Mahfooz A., 1971, *Traditional vs. modern trends in Pakistan: A Muslim society in transition*, „Social Compass", 18 (2), s. 263-277.
Knoblauch Hubert, [1991] 1996, *„Niewidzialna religia" Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność*, przeł. Dominika Motak, [w:] Thomas Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. Lucjan Bluszcz, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«, s. 7-41.
Knoblauch Hubert, 2003, *Europe and invisible religion*, „Social Compass", 50 (3), s. 267-274.
Konecki Krzysztof, 2000, *Studia z metodologii badań jakościowych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Krajewski Władysław, [1982] 1998, *Prawa nauki. Przegląd zagadnień metodologicznych i filozoficznych*, Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza".
Krasnodębski Zdzisław, 1991, *Upadek idei postępu*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Krasnodębski Zdzisław, 1999, *M. Weber*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
Krausz Ernest, 1971, *Religion and secularization: a matter of definitions*, „Social Compass", 18 (2), s. 203-212.
Kubiak Hieronim, 1972, *Religijność a środowisko społeczne*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
Kuhn Thomas, [1962] 2001, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. Helena Ostromęcka i Justyna Nowotniak, Warszawa: Fundacja Aletheia.
Kuhn Thomas, [1977] 1985, *Dwa bieguny*, przeł. Stefan Amsterdamski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Kuhn Thomas, [2000] 2003, *Droga po strukturze*, przeł. Stefan Amsterdamski, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
Laermans Rudi, Bryan Wilson i Jaak Billiet (red.), 1998, *Secularization and Social Integration. Papers in Honor of Karel Dobbelaere*, Leuven: Leuven University Press.

Laeyendecker Leo, [1969] 1983, *Sekularyzacja z perspektywy socjologii*, [w:] Franciszek Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, s. 386-392.
Lalive d'Épinay Christian, 1973, *L'Héritage et la dynamique externe du changement. Colonia Iris: une communauté vaudoise dans la Pampa*, „Archives des Sciences Sociales des Religions", 36 (36), s. 35-70.
Laloux Joseph, [1959] 1962, *Socjologia religii środowiska wiejskiego*, przeł. Zofia Skorzyńska i Krystyna Wróblewska, [w:] François Houtart (red.), *Socjologia religii: wprowadzenie*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, s. 63-98.
Lambert Yves, 1999, *Religion in modernity as a new axial age: Secularization or new religious form?*, „Sociology of Religion", 60 (3), s. 303-333.
Lambert Yves, 2004, *A turning point in religious evolution in Europe*, „Journal of Contemporary Religion", 19 (1) (styczeń), s. 29-45.
Ladrière Paul, 1962, *Socjologia a myśl chrześcijańska*, przeł. Zofia Skorzyńska i Krystyna Wróblewska, [w:] François Houtart (red.), *Socjologia religii: wprowadzenie*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, s. 1-21.
Lauwers Jan, 1973, *Les théories sociologiques concernant la sécularization – Typologie et critique*, „Social Compass", 20 (4), s. 523-533.
Le Bras Gabriel, 1956a, *Sociologie des religions: tendances actuelles de la recherche*, „Current Sociology", 5 (1), s. 5-14.
Le Bras Gabriel, 1956b, *Sociology of Religions: (Summary)*, „Current Sociology", 5 (1), s. 15-17.
Le Bras Gabriel, 1956c, *Sociologie religieuse et science des religions*, „Archives des Sciences Sociales des Religions", 1 (1), s. 3-17.
Le Bras Gabriel, 1959, *Réflexions sur les différences entre sociologie scientifique et sociologie pastorale*, „Archives de Sociologie des Religions", 8 (1), s. 5-14.
Le Bras Gabriel, 1970, *Discours synthétique d'un récipiendaire*, „Archives des Sciences Sociales des Religions", 29 (29), s. 7-14.
Lechner Frank J., 1991, *The case against secularization: a rebuttal*, „Social Forces", 69 (4), s. 1103-1119.
Lechner Frank J., 1992, *Secularization revisited*, „Social Forces", 71 (1), s. 225--228.
Lechner Frank J., 1997, *The „new paradigm" in the sociology of religion: comment on Warner*, „American Journal of Sociology", 103 (1) (lipiec), s. 182-192.
Lechner Frank J., 1998, *Parsons Talcott*, [w:] William H. Swatos, Jr. (red.), *Encyclopedia of Religion and Society*, AltaMira Press, A Division of Sage, dostępny: http://hirr.hartsem.edu/ency/Parsons.htm [odczytano 14.04.2006].
Lenski Gerhard, 1962, *The sociology of religion in the United States: a review of theoretically oriented research*, „Social Compass", 9, s. 307-337.
Leś Barbara, 1977, *Religijność społeczeństw przemysłowych. Studium porównawcze Francji i Wielkiej Brytanii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Leś Barbara, 1979, *The sociology of religion in Poland*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 18 (2) (czerwiec), s. 201-204.
Libera Zdzisław, 1974, *Kultura Oświecenia*, Warszawa: Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne.
Lipset Seymour Martin i Neil Smelser, 1961, *Change and controversy in recent American sociology*, „The British Journal of Sociology", 12 (1) (marzec), s. 41--51.
Lizcano Manuel, 1957, *Etat et Possibilités de la Sociologie des Religions en Espagne*, „Archives des Sciences Sociales des Religions", 3 (3), s. 121-128.
Luckmann Thomas, 1963, *On religion in modern society: individual consciousness, world view, institution*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 2 (2) (wiosna), s. 147-162.
Luckmann Thomas, [1967] 1996, *Niewidzialna religia*, przeł. Lucjan Bluszcz, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«.
Luckmann Thomas, [1977] 2003, *Teorie religii a zmiana społeczna*, przeł. Błażej Kruppik, [w:] Władysław Piwowarski (wybór), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«, s. 89-107.
Luckmann Thomas, 1999, *The religious situation in Europe: the background to contemporary conversions*, „Social Compass", 46 (3), s. 251-258
Luckmann Thomas, 2003, *Transformations of religion and morality in modern Europe*, „Social Compass", 50 (3), s. 275-285.
Lüschen Günther i in., 1972, *Family, ritual and secularization. A Cross-National Study Conducted in Bulgaria, Finland, Germany and Ireland*, „Social Compass", 19 (4), s. 519-538.
Lyon David, 1985, *Rethinking secularization: retrospect and prospect*, „Review of Religious Research", 26 (3) (marzec), s. 228-243.
Madsen Kristen Bent, [1959] 1980, *Współczesne teorie motywacji. Naukoznawcza analiza porównawcza*, przeł. Antoni Jakubczyk, Michał Łapiński i Teresa Szustrow, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Mariański Janusz, 1983, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
Mariański Janusz, 2004, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«.
Mariański Janusz, 2005, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne*, Lublin: Wydawnictwo Gaudium.
Mariański Janusz, 2006, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
Markovsky Barry, 2007, *Theory*, [w:] George Ritzer (red.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Blackwell Publishing, Blackwell Reference Online. Dostępny: http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g978140512433125_ss1-20> [odczytano 01.06.2007].

Marks Karol, [1844] 1962, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, przeł. J. Mliniak i in., [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *O religii*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 28-45.
Marks Karol, [1867] 1962, *Kapitał*, t. I (fragmenty), przeł. J. Mliniak i in., [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *O religii*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 129--134.
Marks Karol i Fryderyk Engels, [1846] 1962, *Ideologia niemiecka*, przeł. J. Mliniak i in., [w:] Karol Marks i Fryderyk Engels, *O religii*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 60-67.
Marks Karol i Fryderyk Engels, [1848] 1962, *Manifest komunistyczny*, z rozdziału drugiego i trzeciego, przeł. J. Mliniak i in., [w:] Karol Marks i Fryderyk Engels, *O religii*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 80-81.
Marks Karol i Fryderyk Engels, [1850] 1962, *Recenzja książki G. Fr. Daumera*, przeł. J. Mliniak i in., [w:] Karol Marks i Fryderyk Engels, *O religii*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 82-88.
Marks Karol, [1857] 1986, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Zygmunt Jan Wyrozembski, Warszawa: Książka i Wiedza.
Marody Miosława, 2002, *Przemiany religijności Polaków*, [w:] Aleksandra Jasińska-Kania i Mirosława Marody (red.), *Polacy wśród Europejczyków. Wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich*, *Warszawa:* Wydawnictwo Naukowe „Scholar", s. 147-167.
Martin David, 1965, *Toward eliminating the concept of secularisation*, [w:] Julius E. Gold (red.), *Penguin survey of the social sciences*, Baltimore: Penguin, s. 169–182.
Martin David, 1969, *The religious and the secular: Studies in secularization*, London: Routledge & Kegan Paul.
Martin David, 1993 [1978], *A General Theory of Secularization*, Hampshire: Gregg Revivals.
Martin David, 1991, *The secularization issue: prospect and retrospect*, „The British Journal of Sociology", 42 (3), s. 465-474.
Martin David, 1995, *Sociology, religion and secularization: an orientation*, „Religion", 25 (4), s. 295-303.
Martin David, 2005a, *Secularization and the future of Christianity*, „Journal of Contemporary Religion", 20 (2), s. 145-160.
Martin David, 2005b, *On Secularization: Towards A Revised General Theory*, Aldershot: Ashgate.
Mayring Philipp, 2006, *Qualitative content analysis*, „Forum: Qualitative Social Research" [On-line Journal], 1(2). Dostępny: http://qualitative-research.net/fqs/fqs-e/2-00inhalt-e.htm [odczytano 07.07.2006]
Mazanka Paweł, 2003, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego.

McLeod Hugh, 1992, *Secular cities? Berlin, London, and New York in the later nineteenth and early twentieth centuries*, [w:] Steve Bruce (red.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford: Clarendon Press, s. 59-89.
McNamara Patrick H., 1973, *Comment on Fenn's „toward a new sociology of religion"*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 12 (2) (czerwiec), s. 237--239.
McNamara Patrick H., 1974, *A theoretical review*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 13 (1) (marzec), s. 79-86.
McSweeney Bill, 1974, *The priesthood in sociological theory*, „Social Compass", 21 (1), s. 5-23.
Mejido Manuel J., 2004, *On the genesis and transformations of „Social Compass"*, „Social Compass", 51 (1), s. 23-44.
Merton Robert K., 1982 [1949], *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. Ewa Morawska, Jerzy Wertenstein-Żuławski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Minkenberg Michael, 2002, *Religion and public policy: institutional, cultural, and political impact on the shaping of abortion policies in Western democracies*, „Comparative Political Studies", 35 (2), s. 221-247.
Misztal Bronisław, 2000, *Teoria socjologiczna a praktyka społeczna*, Kraków: Universitas.
Mitchell Robert E., 1974, *Religion among urban Chinese and non-Chinese in Southeast Asian countries*, „Social Compass", 21 (1), s. 25-44.
Moberg David O., 1961, *Social differentiation in the Netherlands*, „Social Forces", 39 (4) (maj), s. 333-337.
Moberg David O., 1966, *The sociology of religion in Western Europe and America*, „Social Compass", 13, s. 193-204.
Mokrzycki Edmund, 1980, *Filozofia nauki a socjologia*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Newman William M., 1974, *The Society for the Scientific Study of Religion: the development of an academic society*, „Review of Religious Research", 15 (3) (wiosna), s. 137-151.
Norris Pippa i Roland Inglehart, 2004, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press.
Norris Pippa i Roland Inglehart, [2004] 2006, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, przeł. Renata Babińska, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«.
Nowaczyk M., Poniatowski Z., 1962, *Wstęp*, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *O religii*, Warszawa: Książka i Wiedza.
Nowak Stanisław, 2007 [1985], *Metodologia badań społecznych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Pace Enzo, 1998, *The Helmet and the Turban. Secularization in Islam*, [w:] Rudi Laermans, Bryan Wilson i Jaak Billiet (red.), *Secularization and Social Inte-*

gration. Papers in Honor of Karel Dobbelaere, Leuven: Leuven University Press, s. 165-175.
Parker Gumucio Christián, 1998, *Modern popular religion. A complex object of study for religion*, „International Sociology", 13 (2) (czerwiec), s. 195-212.
Parker Gumucio Christián, 2002, *Les nouvelles formes de religion dans la société globalisée: un défi à l'interprétation sociologique*, „Social Compass", 49 (2), s. 167-186.
Parsons Talcott, 1960, *Some comments on the pattern of religious organization in the United States*, [w:] Talcott Parsons, *Structure and Process in Modern Societies*, Illinois: The Free Press of Glencoe.
Parsons Talcott, 1966, *Religion in a modern pluralistic society*, „Review of Religious Research", 7(3), s. 125-146.
Parsons Talcott, 1974, *Religion in postindustrial America: the problem of secularization*, „Social Research", 41 (2), (lato), 193-225.
Petursson Pétur, 1988, *The relevance of secularization in Iceland*, „Social Compass", 35 (1), s. 107-124.
Pfautz Harold W., 1955, *The sociology of secularization: religious groups*, „The American Journal of Sociology", 61 (2) (wrzesień), s. 121-128.
Pfautz Harold W., 1956, *Christian science: a case study of the social psychological aspect of secularization*, „Social Forces", 34 (3) (marzec), s. 246-251.
Piwowarski Władysław, 1977, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa: Biblioteka „Więzi".
Poggie Jr. John J., Richard B. Pollnac i Carl Gersuny, 1976, *Risk as a basis for taboos among fishermen in Southern New England*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 15 (3) (wrzesień), s. 257-262.
Postman Neil, [1999] 2001, *W stronę XVIII stulecia*, przeł. Rafał Frąc, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Poulat Émile, 1969, *„Modernisme" et „intégrisme". Du concept polémique à l'irénisme critique*, „Archives des Sciences Sociales des Religions", 27 (27), s. 1--28.
Prager Jeffrey, 1981, *Moral integration and political inclusion: a comparison of Durkheim's and Weber's theories of democracy*, „Social Forces", 59 (4) (czerwiec), s. 918-950.
Proudfoot Wayne i Philip Shaver, 1975, *Attribution theory and the psychology of religion*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 14 (4) (grudzień), s. 317-330.
Putney Snell i Russell Middleton, 1961, *Dimensions and correlates of religious ideologies*, „Social Forces", 39 (4) (maj), s. 285-290.
Quinley Harold E., 1974, *The dilemma of an activist Church: Protestant religion in the sixties and seventies*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 13 (1) (marzec), s. 1-21.

Raphaël Freddy i John Hickey, 1971, *Judaism and secularization*, „Social Compass", 18 (3), s. 399-412.
Reed Jr. Myer S., 1974, *The sociology of the sociology of religion: a report on research in progress*, „Review of Religious Research", 15(3) (wiosna), s. 157-167.
Reidy M.T. Vincent, White L.C., 1977, *The measurement of traditionalism among Roman Catholic priests: an exploratory study*, „British Journal of Sociology", 28 (2) (czerwiec), s. 226-241.
Rigby Andrew i Bryan S. Turner, 1973, *Communes, hippies et religions sécularisées*, „Social Compass", 20 (1), s. 5-18.
Rigney Daniel, Richard Machalek i Jerry D. Goodman, 1978, *Is secularization a discontinuous process?*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 17 (4) (grudzień), s. 381-387.
Ritzer George, 1975, *Sociology: a multiple paradigm science*, „The American Sociologist", 10 (3) (sierpień), s. 156-167.
Ritzer George, 1981, *Paradigm analysis in sociology: clarifying the issues*, „American Sociological Review", 46 (2) (kwiecień), s. 245-248.
Ritzer George, [1992] 2004, *Klasyczna teoria socjologiczna*, przeł. Hanna Jankowska, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
Ritzer George i Barry Smart, 2001, *Handbook of Social Theory*, London: Sage Publications.
Robertson Roland (red.), 1969, *Sociology of Religion. Selected Readings*, Baltimore: Penguin Books.
Robertson Roland, 1993, *Community, society, globality, religion*, [w:] Eileen Barker, James Beckford i Karel Dobbelaere (red.), *Secularization, Rationalism, and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson*, Oxford: Clarendon Press, s. 1-17.
Robertson Roland, [1970] 2003, *Główne zagadnienia analizy religii*, przeł. Błażej Kruppik, [w:] Władysław Piwowarski (wybór), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«, s. 154-181.
Robertson Ronald, [1970] 1972, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford: Basil Blackwell.
Roof Wade Clark i Christopher Kirk Hadaway, 1977, *Shifts in religious preference: the mid-seventies*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 16 (4) (grudzień), s. 409-412.
Russell M., 1977, *Religion as a social possession. Afrikaner reaction to the conversion of bushmen to their Church*, „Archives des Sciences Sociales des Religions", 44 (1), s. 59-73.
Salisbury W. S., 1958, *Religion and secularization*, „Social Forces", 36 (3) (marzec), s. 197-205.
Sasaki Masamichi i Tatsuzo Suzuki, 1987, *Changes in religious commitment in the United States, Holland, and Japan*, „The American Journal of Sociology", 92 (5), s. 1055-1076.

Schillebeeckx Edward, 1963, *Theological reflections on religio-sociological interpretations of modern „irreligion”*, „Social Compass”, 10 (3), s. 257-284.
Schreuder Osmund, 1966, *Sociologie religieuse et recherche socio-ecclésiastique au cours de la période 1962-1964*, „Social Compass”, 13 (3), s. 205-235.
Shepherd William S., 1972, *Religion and the social sciences: conflict or reconciliation?*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 11 (3) (wrzesień), s. 230--239.
Sherkat Darren E. i Christopher G. Ellison, 1999, *Recent developments and current controversies in the sociology of religion*, „Annual Review of Sociology”, 25, s. 363-394.
Shiner Larry, 1967, *The Concept of secularization in empirical research*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 6 (2) (jesień), s. 207-220.
Shupe Anson i Jeffrey K. Hadden, 1989, *Is there such a thing as global fundamentalism*?, [w:] Jeffrey K. Hadden, Anson Shupe (red.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered. Religion and the Political Order*, New York: Paragon House, s. 109-122.
Simons Peter, 1995, *Meaning and language*, [w:] Barry Smith i David Woodruff Smith, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 106-137.
Sklare Marshall, 1971, *The sociology of the American synagogue*, „Social Compass”, 18 (3), s. 375-384.
Smucker M. Joseph i Anton C. Zijderveld, 1970, *Structure and meaning: implications for the analysis of social change*, „British Journal of Sociology”, 21 (4) (grudzień), s. 375-389.
Sommerville C. John, 1994, *The secularization puzzle*, „History Today”, październik, s. 14-19.
Sommerville C. John, 2002, *Stark's age of faith argument and the secularization of things: a commentary*, „Sociology of Religion”, 63 (3) (jesień), s. 361-372.
Stark Rodney, 1992, *Do Catholic societies really exist?*, „Rationality and Society”, 4 (3), s. 261-271.
Stark Rodney, 1998, *Catholic contexts: competition, commitment, and innovation*, „Review of Religious Research”, 39 (3) (marzec), s. 197-208.
Stark Rodney, 1999, *Secularization, R.I.P.*, „Sociology of Religion”, 60 (3), s. 249--273.
Stark Rodney, 2004, *Putting an end to ancestor worship*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 43 (4), s. 465-475.
Stark Rodney i William Sims Bainbridge, 1980, *Towards a theory of religion: religious commitment*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 19 (2) (czerwiec), s. 114-128.
Stark Rodney i William Sims Bainbridge, 1981, *Secularization and cult formation in the Jazz Age*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 20 (4), s. 360--373.

Stark Rodney i William Sims Bainbridge, [1978] 2000, *Teoria religii*, przeł. Tomasz Kunz, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«.
Stark Rodney, Roger Finke i Laurence R. Iannaccone, 1995, *Pluralism and piety: England and Wales, 1851*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 34 (4) (grudzień), s. 431-444.
Stark Rodney i Charles Y. Glock, [1968] 2003, *Wymiary zaangażowania religijnego*, przeł. Błażej Kruppik, [w:] Władysław Piwowarski (wybór), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«, s. 182-187.
Stark Rodney i Laurence R. Iannaccone, 1994, *A supply-side reinterpretation of the "secularization" of Europe*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 33 (3), s. 230-252.
Stark Rodney i Laurence R. Iannaccone, 1995, *Truth? A reply to Bruce*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 34 (4), s. 516-519.
Stark Rodney i Laurence R. Iannaccone, 1996, *Recent religious declines in Quebec, Poland, and the Netherlands: A theory vindicated*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 35 (3) (wrzesień), s. 265-271.
Sundback Susan, 1988, *The process of secularization. A neglected issue in finnish sociology*, „Social Compass", 35 (1), s. 91-106.
Swatos Jr. William H., 1976, *Weber or Troeltsch?: Methodology, syndrome, and the development of church-sect theory*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 15 (2) (czerwiec), s. 129-144.
Swatos Jr. William H. i Kevin J. Christiano, 1999, *Secularization theory: the course of a concept*, „Sociology of Religion", 60 (3), s. 209-228.
Szacki Jerzy, 1964, *Durkheim*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
Szacki Jerzy, 2002, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Szczepański Marek Stanisław, 1999, *Modernizacja*, [w:] Zbigniew Bokszański (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. 2 K-N, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 269.
Sztompka Piotr, 1971, *O pojęciu teorii w socjologii*, „Studia Socjologiczne", 31 (42), s. 19-51.
Sztompka Piotr, 1972, *Strategia budowy teorii w socjologii*, „Studia Socjologiczne", 1 (44), s. 5-47.
Sztompka Piotr, 1973, *Teoria i wyjaśnienie: z metodologicznych problemów socjologii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Tayob Abdulkader, 2004, *The study of religion and social crises: Arab-Islamic discourse in late twentieth century*, [w:] Peter Antes, Armin W. Geertz i R. Randi Warne, *New Approaches to the Study of Religion.* T. 1: *Regional, Critical, and Historical Approaches*, Berlin: Walter de Gruyter, s. 101-145.
Tiryakian Edward A., 1972, *Toward the sociology of esoteric culture*, „American Journal of Sociology", 78 (3) (listopad), s. 491-512.

Tiryakian Edward A., 1975, *Neither Marx nor Durkheim... Perhaps Weber*, „American Journal of Sociology", 81 (1) (lipiec), s. 1-33.
Tschannen Olivier, 1991, *The secularization paradigm: a systematization*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 30 (4), s. 395-415.
Tschannen Olivier, 1992a, *Les théories de la sécularisation*, Genève-Paris: Librairie Droz.
Tschannen Olivier, 1992b, *La genèse de l'approche moderne de la sécularisation: une analyse en histoire de la sociologie*, „Social Compass", 39(2), s. 291-308.
Tschannen Olivier, 1998, *Religion as a resource for the creation of personal identity in a secularized context*, [w:] Rudi Laermans, Bryan Wilson i Jaak Billiet (red.), *Secularization and Social Integration. Papers in Honor of Karel Dobbelaere*, Leuven: Leuven University Press.
Turner Bryan S., 1977, *The structuralist critique of Weber's sociology*, „British Journal of Sociology", 28 (1) (marzec), s. 1-16.
Turner Bryan S., 1990, *The two faces of sociology: global or national?*, „Theory Culture & Society", 7 (2) (czerwiec) s. 343-358.
Turner Bryan S., 1994, *Religion and Social Theory*, London–Thousand Oaks–New Delhi: Sage Publications.
Voas David, Alasdair Crockett i Daniel V. A. Olson, 2002, *Religious pluralism and participation: why previous research is wrong*, „American Sociological Review", 67 (2) (kwiecień), s. 212-230.
Voyé Liliane, 1999, *Secularization in a Context of Advanced Modernity*, „Sociology of Religion", 60 (3), s. 275-288.
Voyé Liliane, 2004, *A survey of advance in the sociology of religion (1980-2000)*, [w:] Peter Antes, Armin W. Geertz, R. Randi Warne, *New Approaches to the Study of Religion*. T. 2: *Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, Berlin: Walter de Gruyter, s. 195-228.
Vrcan Srdjan, 1994, *The war in ex-Yugoslavia and religion*, „Social Compass", 41 (3), s. 413-422.
Warner R. Stephen, 1993, *Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States*, „The American Journal of Sociology", 98 (5) (marzec), s. 1044-1093.
Weber Max, [1904] 1976, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: George Allen & Unwin.
Weber Max, [1906] 1999, *Kościoły i sekty w Ameryce Północnej*, przeł. Paweł Dybel, [w:] Zdzisław Krasnodębski, *M. Weber*, Warszawa: Wydawnictwo „Wiedza Powszechna", s. 170-177.
Weber Max, [1919] 1999, *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. Paweł Dybel, [w:] Zdzisław Krasnodębski, *M. Weber*, Warszawa: Wydawnictwo „Wiedza Powszechna", s. 199-217.

Weber Max, [1920] 1984a, *Osobliwości kultury zachodniej*, przeł. Jerzy Prokopiuk i Henryk Wandowski, [w:] M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 69-87.
Weber Max, [1920] 1984b, *Asceza i duch kapitalizmu*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Henryk Wandowski, [w:] Max Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 88-110.
Weber Max, [1920] 1984c, *Etyka gospodarcza religii światowych*, przeł. Jerzy Prokopiuk i Henryk Wandowski, [w:] Max Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 111-152.
Weber Max, [1922] 2002a, *Socjologia religii*, przeł. Dorota Lachowska, [w:] Max Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 318-482.
Weber Max, [1922] 2002b, *Socjologia panowania*, przeł. Dorota Lachowska, [w:] Max Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 682-1079.
Weber Max, [1915] 2004a, *Wprowadzenie*, przeł. Marian Holon, [w:] Max Weber, *Racjonalność, Władza, Odczarowanie*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 64-97.
Weber M., [1915] 2004b, *Rozważania między tekstami. Teoria szczebli i kierunków religijnej negacji świata*, przeł. Marian Holon, [w:] Max Weber, *Racjonalność, Władza, Odczarowanie*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 98-133.
Weigert Andrew J., William V. D'Antonio, Arthur J. Rubel, 1971, *Protestantism and assimilation among Mexican Americans: an exploratory study of ministers' reports*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 10 (3) (jesień), s. 219--232.
Weima Jan, 1964, *Authoritarian personality, anti-Catholicism and the experience of religious values*, „Social Compass", 11 (2), s. 13-25.
Williams Jr. Robin M., 1957, *Unity and Diversity in Modern America*, „Social Forces", 36 (1), s. 1-8.
Wilson Bryan, [1966] 1969, *Religion in Secular Society*, Harmondsworth: Penguin Books.
Wilson Bryan, 1968, *Religion and the Churches in contemporary America*, [w:] William Gerald McLoughlin i Robert Neelly Bellah (red.), *Religion in America*, Boston: Houghton Mifflin, s. 73-110.
Wilson Bryan, 1976a, *Contemporary Transformations of Religion*, London: Oxford University Press.
Wilson Bryan, 1976b, *Aspects of secularization in the West*, „Japanese Journal of Religious Studies", 3/4 (grudzień), s. 259–276.
Wilson Bryan, 1977, *Aspects of kinship and the rise of Jehovah's Witnesses in Japan*, „Social Compass", 24 (1), s. 97-120.
Wilson Bryan, 1979, *The return of the sacred*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 18 (3) (wrzesień), s. 268-280.

Wilson Bryan, 1982, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press.
Wilson Bryan, 1985, *The inherited model*, [w:] Pilliph E. Hammond (red.), *The Sacred in a Secular Age*, University of California Press, s. 9-20.
Wilson Bryan, 1992, *Reflections on a many sided controversy*, [w:] Steve Bruce (red.), *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford: Clarendon Press, s. 195-210.
Wilson Bryan, 1998, *The secularization thesis: criticisms and rebuttals*, [w:] Rudi Laermans, Bryan Wilson i Jaak Billiet (red.), *Secularization and Social Integration. Papers in Honor of Karel Dobbelaere*, Leuven: Leuven University Press, s. 45-65.
Wilson Bryan, 2003, *Salvation, secularization, and de-moralization*, [w:] Richard K. Fenn, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford: Blackwell Publishing, s. 39-51.
Woodhead Linda i Paul Heelas, 2000, *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*, Oxford–Malden: Blackwell Publishing House.
Wuthnow Robert, 1977, *A longitudinal, cross-national indicator of societal religious commitment*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 16 (1) (marzec), s. 87-99.
Yamane David, 1997, *Secularization on trial: in defense of a neosecularization paradigm*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 36 (1) (marzec), s. 109--122.
Yinger J. Milton, 1967, *Pluralism, religion, and secularism*, „Journal for the Scientific Study of Religion", 6, s. 18.
Zielińska Katarzyna, 2006, *Karol Marks, Emil Durkheim i Max Weber – prekursorzy podejścia sekularyzacyjnego?*, „Socjologia Religii", 4, s. 31-46.
Zielińska Katarzyna 2008a, *Co łączy, a co dzieli? – spory o teorie w socjologii religii*, „Przegląd Religioznawczy", 3.
Zielińska Katarzyna 2008b. *Paradygmat sekularyzacji – od dominacji do współistnienia*, [w:] Irena Borowik, Jan Doktór i Maria Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Oblicza religii i religijności*, Kraków: Zakład Wydawniczy »Nomos«.

WYKAZ SCHEMATÓW I TABEL

Schemat 1. Warstwy teorii socjologicznej (s. 75)
Schemat 2. Ulokowanie czasoprzestrzenne danych empirycznych w teoriach sekularyzacji (s. 96)
Schemat 3. Ewolucja perspektyw teoretycznych w socjologii religii (s. 255)

Tabela 1. Pierwsza grupa teorii sekularyzacji (s. 81)
Tabela 2. Definiowanie religii i sekularyzacji w grupie analizowanych teorii (s. 101)
Tabela 3. Teorie sekularyzacji powstałe pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku (s. 137)
Tabela 4. Częstotliwość podejmowania tematu sekularyzacji w poszczególnych czasopismach w latach 1970-1979 według bazy *Sociological Abstracts* (s. 147)
Tabela 5. Liczba artykułów z poszczególnych czasopism, w których treści wystąpiło słowo sekularyzacja (s. 149)
Tabela 6. Liczba artykułów z poszczególnych czasopism, które zostały ostatecznie uwzględnione w analizie (s. 149)
Tabela 7. Typy artykułów w poszczególnych czasopismach (s. 151)
Tabela 8. Sekularyzacja jako zmienna zależna i niezależna (s. 158)
Tabela 9. Tytuł czasopisma a kontekst geograficzny, do którego odnoszą się rozważania na temat sekularyzacji (s. 169)
Tabela 10. Jaki rodzaj danych empirycznych pojawia się przy okazji rozważań na temat sekularyzacji? (s. 170)

INDEKS NAZWISK

Abel Theodore 74, 75
Abercrombie Nicholas 159, 172
Abrahamson Mark 166
Alexander Jeffrey S. 33-34
Almerich Paulina 49
Alston Jon P. 173
Alves Rubem A. 154, 159, 161-162, 164
Andreski Stanisław 20, 73
Anzai Shin 164
Bainbridge William Sims 10, 73 141, 180-181, 187, 189, 224-225, 248
Baniak Józef 180
Barker Eileen 181
Baker Wayne E. 220
Baugh Kenneth 176
Becker Carl L. 15
Becker Howard 64
Beckford James A. 54, 147, 181, 185, 245
Bednarek Stefan 16, 17
De Jong Gordon F. 61
Bell Daniel 17, 79-80, 137, 138-139, 171
Bellah Robert N. 9, 48, 61, 77, 79-81, 83, 85, 86-87, 89, 92, 95-96,100, 102-109, 111, 114-115, 117, 119, 121-122, 127-128, 130-131, 135, 236, 239-240, 283
Benson J. Kenneth 155, 163, 174
Benton Ted 73
Berger Peter L. 9, 48-49, 59, 62, 67, 77, 79-81, 83, 85-95, 100, 102, 108-111, 113-116, 118, 121-123, 126-135, 153, 157, 160-162, 180-181, 183--184, 208, 217-219, 236, 238-240, 245, 251
Berkes Niyazi 65
Beyer Peter 181, 220-223, 251
Bibby Reginald W. 154, 161, 164, 171, 174
Brinkerhoff Merlin B. 164
Billiet Jaak 153, 167, 181
Black Donald 72
Bock E. Wilbur 156, 163
Borowik Irena 10, 12, 71, 108, 180, 259
Brothers J. B. 49, 52, 57
Bowman Claude C. 64
Brinkerhoff Merlin B. 164
Brown Callum G. 192, 200
Bruce Steve 48, 71, 77-79, 181, 183, 186, 191-192, 194, 197, 202, 206, 207, 211, 227-228, 234, 249, 256
Bruggeman Jeroen 72
Bull Malcolm 188
Calhoun Craig Jackson 74, 255
Casanova José 67, 181, 183, 185, 187, 213, 217, 221- 223, 251
Cassin Hélène 64
Chaves Mark 181, 186, 188, 207-209, 211-212, 224, 225
Christiano Kevin J. 196, 202
Cohn Werner 59
Craib Ian 73
Crippen Timothy 141, 181, 185, 190

Davie Grace 49, 179, 181, 184, 194, 214-215, 217, 219, 234
Davis Wallace M. 149, 150
De Neve Andé 157, 159, 165, 188, 235, 249
Dekker Gerard 186
Delumeau Jean 162
Demerath III Nicholas Jay 64, 179, 188, 192, 253, 256
Deshen Shlomo 160, 171-172
Desroche Henri 52-53
Dittes James E. 60, 62
Dobbelaere Karel 10, 48-49, 51-52, 55--58, 61, 71, 77-80, 99-100, 105, 136, 155-156, 181, 186-187, 203, 214, 216-217, 225, 227, 244, 247, 249, 253, 256-257, 259
Doktór Tadeusz 259
Dorsett James H. 155, 163, 174
Dumais Alfred 160
Durkheim Émile 13-14, 18-19, 21-22, 24-25, 27-31, 34-38, 42-45, 47-48, 55, 59, 77, 80, 120, 136, 183
Eckberg Douglas Lee 232
Ekstrand Thomas 20, 29, 31-32, 34
Engels Fryderyk 22, 23, 35-36, 39-40
Estruch Juan 162
Faulkner Joseph E. 61
Fenn Richard K. 79, 80, 137-140, 157, 159-160, 166-167, 228
Finke Roger 199, 201, 203-205
Flis Andrzej 114
Fritz Machlup 73
Fukuyama Yoshio 49, 51, 53
Fürstenberg Friedrich 52
Gaede Stan 157, 161, 171, 174
Gellner Ernest 15, 218
Giddens Anthony 18, 233
Giorgi Liana 214
Glasner Peter E. 183
Glock Charles. Y. 48, 61-63, 161
Goddijn Walter 62
Goode Erich 48
Gordon Leaonard 164
Gorski Philip S. 179, 181, 186-188, 198, 207-208, 211, 256
Greeley Andrew M. 69, 77, 141, 160--162, 180, 203, 209-210
Gustafsson Berndt 61
Hadaway C. Kirk 157, 174, 209-211
Hadden Jeffrey K. 217, 220, 224, 251
Hambye Francois 62
Hamilton Malcolm 16, 23, 26, 32
Hammond Philip E. 48, 65, 181
Hanegraaff Wouter J. 227
Hann Chris 221
Hay David 160, 166
Hazard Paul 15
Heelas Paul 181, 212
Heiskala Risto 22
Hellemans Staf 13, 184, 219
Herberg Will 60-63, 77, 79, 155-156
Hertel Bradley R. 174
Hervieu-Léger Danièle 181, 213, 224--226, 249, 251
Hickey John 162
Higgins Edward 157
Hill Jr Lester 232
Hogan Michael 153, 171, 174
Hollinger Richard S. 173
Hook Sidney 40
Hornsby-Smith Michael P. 223
Hout Michael 203, 210
Houtart François 61
Houtman Dick 225-226
Hudson John W. 164
Im Hof Ulrich 17
Inglehart Roland 179, 207-208, 210, 211-212, 214, 216, 220, 256-257
Jastrzębski Jerzy 16, 17
Johnson Benton 155, 159
Jolson Alfred J. 150
Jones Robert Alun 37
Kandiyoti Deniz 171

Kant Immanuel 15, 16
Kanwar Mahfooz A. 173
Klausner Samuel Z. 59
Knoblauch Hubert 103, 213, 225-227
Konecki Krzysztof 143
Krajewski Władysław 74, 75, 80
Krasnodębski Zdzisław 31-33, 41, 43, 45
Krausz Ernest 153, 156, 161
Kubiak Hieronim 247
Kuhn Thomas 9, 48, 54, 79, 80, 142, 232-233, 242, 245, 253-254
Laermans Rudi 181
Laeyendecker Leo 65
Lalive d'Épinay Christian 167
Laloux J. 61
Lambert Yves 203, 214-216
Ladrière Paul 51
Lauwers Jan 154-156, 160, 163, 165, 166
Le Bras Gabriel 52, 60, 62, 64
Lechner Frank J. 101, 142, 181, 185, 191-192, 195, 224, 225
Lenski Gerhard 58, 77
Leś Barbara 49, 52, 53, 64, 158, 160, 201
Libera Zdzisław 16
Lipset Seymour Martin 65
Lizcano Manuel 64
Luckmann Thomas 9, 48-50, 52, 59- 65, 71, 77, 79-81, 83-91, 93- 96, 99-101, 103-108, 110-111, 113, 115, 117-119, 121-123, 126-128, 130-132, 134--135, 155-156, 165-166, 208, 226--227, 236, 238-239, 249, 244-245, 251
Lüschen Günther 165
Lyon David 141
Madsen Kristen Bent 73- 75
Mariański Janusz 10, 12 180, 247, 259
Markovsky Barry 72, 233
Marks Karol 13-14, 18-19, 22-23, 25, 28-31, 35-36, 39-40, 42, 44, 45, 47--48, 187-188
Marody Miosława 259
Martin David 66-68, 71, 77, 79-80, 137--141, 152, 172, 179-181, 183-184, 194, 201, 209, 217- 219, 221, 249, 251
Mascini Peter 225-226
Mayring Philipp 143
McLeod Hugh 200
McNamara Patrick H. 154, 157, 160, 171
McSweeney Bill 165
Mejido Manuel J. 169
Merton Robert K. 233, 241
Middleton Russell 64
Minkenberg Michael 212
Misztal Bronisław 72, 74
Mitchell Robert E. 157, 160
Moberg David O. 56-58, 151
Mokrzycki Edmund 73
Nelsen Hart M. 174
Newman William M. 54
Norris Pippa 179, 207-208, 210-212, 214, 216, 256, 267
Nowaczyk M. 36
Poniatowski Z. 36
Nowak Stanisław 72
Pace Enzo 194
Parker Gumucio 190, 216, 251
Parsons Talcott 9, 48, 77, 79-81, 83-84, 86-89, 95, 100-101, 103-108, 110--111, 113-115, 117-119, 121-122, 127, 130-131, 133-135, 154, 236--240
Petursson Pétur 202
Pfautz Harold W. 48, 64-65, 79
Piwowarski Władysław 100, 106, 247
Poggie Jr. John J. 160-161
Poniatowski Z. 36
Postman Neil 14, 17

Poulat Émile 64
Prager Jeffrey 43
Proudfoot Wayne 155
Putney Snell 64
Quinley Harold E. 166
Raphaël Freddy 162
Reed Jr. Myer S. 51, 53
Reidy M. T. Vincent 171
Remy Jean 62
Rigby Andrew 161, 165, 171
Rigney Daniel 161, 171, 174-175
Ritzer George 20, 232-233, 250, 255
Robertson Roland 47, 50, 58- 60, 77, 100, 183, 194
Roof Wade Clark 157, 174
Russell M. 155
Salisbury W. S. 48, 64, 65
Sasaki Masamichi 194
Schillebeeckx Edward 64
Schreuder O. 49, 57-58
Shaver Philip 155
Shepherd William S. 154, 167, 183
Sherkat Darren E. 209-210
Ellison Christopher G. 209-210
Shiner Larry 65- 68, 152, 180
Shupe Anson 189, 190, 251
Simons Peter 176
Sklare Marshall 164, 171
Smelser Neil 65
Smucker M. Joseph 153, 163
Sommerville C. John 197-198
Stark Rodney 10, 47-48, 61, 73, 141, 179-181, 184, 187-190, 193, 195--197, 199, 201, 203-206, 214, 218, 224-225, 232, 235, 244, 248-249, 256
Stephens Laura 211-212
Sundback Susan 193
Suzuki Tatsuzo 194
Swatos Jr. William H. 162, 196, 202
Szacki Jerzy 15, 24-25, 27, 37, 233
Szczepański Marek Stanisław 20
Sztompka Piotr 72-73, 75, 76
Tayob Abdulkader 237
Tiryakian Edward A. 156, 162
Thiessen V. 64
Tschannen Olivier 10, 48, 63-64, 71, 77--79, 142, 186, 217, 232-233, 253--254
Turner Bryan S. 17, 25, 28-40, 153, 159-161, 165, 171-172, 238
Vermeulen Ivar 72
Voas David 207, 208
Voyé Liliane 100, 202, 226, 237
Vrcan Srdjan 221
Warner R. Stephen 10, 48, 71, 189, 201, 204-205, 209, 232
Weber Max 13-14, 18-22, 25-27, 29-45, 47-48, 59, 113, 116-117, 120, 161--162, 183, 185
Weigert Andrew J. 174
Weima J. 61
White L.C. 171
Williams Jr. Robin M. 62, 63
Wilson Bryan 9, 48, 71, 77, 79-96, 100, 102, 105, 108, 110-111, 113-118, 121-124, 127-131, 133-135, 138--139, 153, 159, 161, 173-174, 181, 183, 187-188, 192, 197-198, 208, 212, 217, 224, 236, 238-240, 245, 249, 251, 256.
Woodhead Linda 181, 212
Wuthnow Robert 159, 161, 171-174
Yamane David 48, 71, 179, 249, 256
Yinger J. Milton 62-63, 67-68, 77
Zielińska Katarzyna 30, 179, 231
Zijderveld Anton C. 153, 163

INDEKS RZECZOWY

alienacja 23, 25-26, 36, 40, 43-44
anomalie 10, 209, 242, 245, 251
Badania systemu wartości Europejczyków (*European Value Surveys)* 214
buddyzm 41, 111, 144, 168
deprywatyzacja religii 220, 222
dyferencjacja 37, 38, 44, 121-122, 133, 138, 159, 167, 177, 185-186, 188, 240-241, 249
– funkcjonalna 36, 122, 212, 221
– strukturalna 30, 36, 78, 83, 85,101, 106, 120, 122, 154, 160,194, 212, 221, 223, 258
– normatywna 154
– uniwersum znaczeń 36, 85
– wartości 38, 85, 120, 122
duchowość 225, 228
globalizacja 181, 190, 221, 250
Groupe de Sociologie des Religions 52, 53
hunduizm 41, 144, 168
industrializacja 50, 161, 195, 199, 218, 247
indywidualizm 27-28, 31, 38, 42- 44, 59, 246, 259
indywidualizacja religii 59, 78, 94, 95, 126-128, 133, 135, 216-217, 227, 252, 259
islam 63, 111, 144, 168, 217-218, 220, 241
judaizm 63, 144, 168
kapitalizm 19, 22, 26, 31, 36, 39, 41-42, 44
Kościół(y) 17, 20, 39, 43, 51, 53-54, 58--59, 63, 65, 67, 83-84, 86-90, 94, 106-107, 112, 114, 117-118, 122, 125, 127-128, 131, 150, 155, 166--167, 172-173, 185, 192, 194, 199--200, 204- 205, 206, 208-210, 211--214, 224, 229, 236, 251, 259
– anglikański 50
– charyzmatyczne 201
– katolicki (rzymski, rzymskokatolicki, katolicyzm) 33, 49, 50- 52, 54-55, 63, 90, 205, 208, 215, 220, 237, 241, 258-259
– prawosławne (prawosławie) 51, 220, 237
– protestanckie (protestantyzm), 51, 52, 54, 63, 90-91, 115-116, 118, 128, 132-133, 162, 205, 210-211, 215, 218-220, 237, 241,
kult 31, 118, 140, 224
modernizacja 14, 30, 112, 117, 120, 123-124, 131, 133, 138, 140, 159, 161-162, 167, 177, 188, 194-195, 198-199, 201, 209, 211, 217-220, 226-227, 229, 235-236, 242, 245, 248,
New Age 216, 223, 225-227
nowe ruchy religijne 171, 223-226, 251, 253, 259
nowoczesność (zob. społeczeństwo nowoczesne)
oświecenie 14-17

paradygmat 9-12, 48, 71, 77-80, 135--136, 142-143, 152, 168, 170, 179--180, 186, 188-189, 197-198, 209, 219, 225, 231, 232-255, 257, 260
pluralizm religijny 58, 59, 62-63, 87-89, 113-115, 128-130, 138, 155, 159, 163, 165, 167, 203-208, 222, 224, 240
ponowoczesność (zob. społeczeństwo ponowoczesne)
postęp 133, 183, 191, 194
prawa naukowe 73-75
prywatyzacja religii 44-45, 66, 85-87, 165, 187, 213, 220-222
racjonalizacja 15-16, 21, 31-33, 35, 37--39, 44, 53, 63, 78-79, 84, 89-92, 109, 115-117, 120, 123-124, 127, 129, 138, 160, 186, 195, 200-203, 241
religia
– definicja:
  – ekskluzywna 100
  – funkcjonalna 61, 68, 77, 100-109, 111, 138, 156, 192-193, 236, 238--239
  – inkluzywna 60, 100, 106, 258
  – nominalna 100
  – realna 100
  – substancjalna 60, 77, 100-102, 108-112, 158, 193, 238-239
– funkcje:
  – integracyjna 27-30, 101, 103-106, 108, 166, 139, 239
  – poznawcza 19-23, 116
  – regulacyjna 23-27, 38, 104, 236, 239
  – sensotwórcza, 19-23, 27, 30, 34, 108
– niewidzialna 104, 156, 223, 225-227, 229
– obywatelska 61, 89, 101-102, 105, 107, 108, 114, 129-130, 222, 239
– prywatna (sprywatyzowana) 34, 44--45, 65-66, 86, 95, 126, 156, 165, 187
– publiczna 156, 220-223, 251
– rozproszona 226, 244
– rzeczywista 60
– zoperacjonalizowana 61, 63, 155
religijność 61-62, 64-65, 68-70, 78, 92--95, 100, 126, 130-131, 139, 160--161, 164-166, 171-172, 174, 176, 188, 190, 195-201, 206-209, 212--216, 218, 222, 225-226, 229, 236, 240-241, 243, 245, 247, 251-252, 258-259
ruchy charyzmatyczne 202
sakralizacja 182, 184, 189-192, 212, 257
segmentacja wartości (zob. dyferencjacja wartości)
sekta 116, 129, 150, 166, 210, 224, 251
solidarność
– mechaniczna 28, 43
– organiczna 37, 42
społeczeństwo
– nowoczesne (nowoczesność) 30-34, 35-44, 52, 60-63, 82-83, 87-89, 92--94, 97, 101, 104-107, 113-114, 128, 134, 141, 155, 159-162, 166, 170, 172, 187-195, 202, 208, 217-224, 229, 234-235, 237, 239, 247, 255, 258, 259
– pierwotne 21-22, 24, 59, 96, 104
– ponowoczesne (później nowoczesności) 220, 225-229, 238-239
– przednowoczesne 27-29, 44, 94, 122--123, 136, 197, 235, 258-259
– socjalistyczne 22, 61, 93
Światowe badania systemów wartości (*World Value Survey)* 208, 214
twierdzenia opisowe 73-75
teoria socjologiczna 73-75

wartości 15, 21, 26, 29, 36-39, 41-42, 63, 85-86, 88-89, 101, 103-104, 106--107, 110-111, 114, 119-121, 160, 166-167, 182, 213, 220
– religijne 65, 86-88, 95, 104, 114-115, 118, 121-125, 129-130, 154, 156, 165, 172, 187, 190, 192, 197, 202, 219, 223, 235-336, 239-240, 244, 258-259
– chrześcijańskie 106, 107, 213
wierzenia religijne 24, 27-28, 50, 154, 157, 164, 171, 202, 210-211, 226, 256

SUMMARY

DEBATES ON SECULARISATION THEORIES

This book aims to provide a systematic analysis of the assumptions of the secularization paradigm and debates on secularization theories and processes present in the field of sociology of religion. It is an attempt to reconstruct elements of the process of construction, stabilization and evolution of the secularization paradigm in the sociology of religion. It also seeks to analyze the main arguments used by opponents and proponents of the secularization thesis in their discussions on this approach.

The first secularization theories were built in the 1960s (e.g. Wilson 1969 [1966]; Parsons 1966; Berger 1997 [1967]; Luckmann 1996 [1967]; Bellah 1970). To use the most general terms, they focus on the change of the role of religion in the lives of individuals and in societies. These theories describe the elements which influence the course and consequences of the secularization process. Despite a variety of opinions – to a great extent resulting from accepting different definitions of religion in each theory – on the roots, course and consequences of the process of secularization, comparative analysis of theories allows a broader model to be built including all these theories. None of the theories is the same as the model, and yet each fits inside it. This model can be seen as the paradigm in the field of sociology of religion which has dominated in that discipline for most of the time of its existence.

Critical comments were raised from the moment the first secularization theories emerged. This initiated ongoing discussion between opponents and proponents of this theoretical approach. The main points oscillated between the questions of the reality of the secularization processes and the theoretical model explaining them. In other words, the discussions are about the

adequacy of existing theoretical models and the reality of the secularization process itself.

From the 1980s, the discussion intensified. There were several reasons for this. Firstly, new observations and data showed the worldwide revitalization of individual religiosity as well as new social involvement of religion. Secondly, the first articles announcing a new, religious market theory, an alternative to the secularization thesis, were published. This new approach was supposed to explain all the anomalies which constituted a challenge to secularization theories.

In the 1990s, opponents of secularization theories announced that the 'old' paradigm was collapsing. Nonetheless, the emergence of new theories and persistence of the secularization theories suggest that we are in fact witnessing the coexistence of various theoretical approaches, specific to the particular dimension, in the contemporary sociology of religion.

The main method used in the research conducted for the book is analysis of secondary material, particularly employing content analysis. The materials used can be divided into three categories:

- comparative analysis of secularisation theories – articles and books published in the 1970 and 1960s which discussed the assumptions and claims of the various theories,
- analysis of the 'exploitation' of the paradigm – articles from the main sociology and sociology of religion journals from 1970-1979,
- reconstruction of debates on secularisation – articles and publications on the issues of the theory and paradigm of secularisation from 1980-2006.

The analysis covered publications in English and French, which, while not reflecting the whole academic discourse on the subject, gave access to the most important contributions in North American and European academic circles.

The book is split into six chapters, which can be divided into three general sections. The first part (chapters 1-2) attempts to reconstruct the theoretical and social context of the first secularisation theories. It introduces elements of the reflections of the Enlightenment on religion and a more precise reconstruction of the views of the classic writers of sociology on the place and functions of religion in pre-modern and modern societies. It also presents an overview of the theoretical research and discussions on development and transformations in post-war American and European sociology of religion.

The second part (chapters 3-5) reconstructs the secularisation paradigm. The first two of these chapters give a comparative analysis of the secularisation theories developed in the 1960s and 1970s, conducted on two levels:

- descriptive level of theory – comparison of empirical data to which the various theories refer and reconstruction of the main concepts employed in these theories,
- hypothetical level of theory – comparison of theoretical concepts employed in the various theories.

The main aim, particularly realised in chapter 4, was to reconstruct a more general model, i.e. the secularisation paradigm. Chapter 5 contains the results of analysis designed to test whether the secularisation paradigm was in fact used in research and discussions in Europe and North America from the time of the first theories in the late 1960s to the appearance of the first publications heralding a new theoretical approach in the sociology of religion. This reconstruction suggest that it is justified to claim that the central motif of the secularisation theories – at least those which are a starting point for reconstruction of the paradigm – is change or even decline of the particular functions previously served by the religions dominating in a society, and not decline of the religions themselves.

The third part (chapter 6) attempts to reconstruct the main threads of the debate on secularisation theories from the 1980s until 2006. This is looked at in terms of both methodological and empirical discussions. The book's conclusion traces the evolution of the secularisation paradigm and aims to put in context the discussions on the paradigm by comparing it to other theoretical perspectives of the sociology of religion.