

KATARZYNA ZIELIŃSKA
Uniwersytet Jagielloński

SPORY WOKÓŁ TEORII SEKULARYZACJI*

Temat religii i związanych z nią instytucji stanowił przedmiot refleksji zarówno teologów, jak i filozofów od zarania kultury europejskiej. Rozpatrywano kwestie prawdziwości objawienia, stawiano też pytanie o ziemskie instytucje reprezentujące religię, która była traktowana jako element niezbędny do funkcjonowania społeczeństwa. Dopiero wiek XVIII — wraz z pochwałą rozumu i odrzuceniem wszystkiego, co metafizyczne — zapoczątkował krytyczną debatę na temat miejsca, a także roli religii i instytucji religijnych w społeczeństwie. Większość myślicieli doby Oświecenia przewidywała zniknięcie religii z areny życia społecznego w bliższej lub dalszej przyszłości. Wszelkie metafizyczne orientacje miały zostać wyparte przez rozum ludzki, a społeczeństwa miały wyzwolić się spod świętego baldachimu (Lechner 1991, s. 1103).

Przeświadczenie o niekompatybilności religii i nowoczesnego świata występuje również w pismach klasyków socjologii. Mimo wielu elementów różniących poglądy Marksa, Durkheima i Webera z łatwością można dostrzec podobieństwo interpretacji kształtu relacji między religią a nowoczesnym społeczeństwem. W pracach każdego z tych autorów można znaleźć przekonanie, iż procesy modernizacji nieuchronnie prowadzą do upadania religii, choć każdy z nich inaczej rozumiał ów proces upadania (por. Zielińska 2006).

Pierwsze teorie sekularyzacji pojawiły się w euroamerykańskim dyskursie teoretycznym w latach sześćdziesiątych XX wieku¹. Z jednej strony nawiązywały do oświeceniowej tradycji intelektualnej, z drugiej — były odpowiedzią na

Adres do korespondencji: k.zielinska@iphils.uj.edu.pl

* Artykuł ten powstał dzięki wsparciu finansowemu otrzymanemu w ramach grantu na wykonanie projektu badawczego promotorskiego nr 1 H02E 022 30, przyznanego autorce przez Ministra Edukacji i Nauki w 2006 r.

¹ Założenie, iż mamy do czynienia z teoriami nie jest powszechnie podzielane. Jednak w angielskojęzycznej literaturze przedmiotu stosuje się określenie *secularization theories* więc również w tych rozważaniach będzie ono stosowane.

zmiany religii i religijności obserwowane po drugiej wojnie światowej, głównie w krajach o tradycji protestanckiej (Hamilton 1999, s. 165; Hellemans 1998, s. 68). Stosunkowo szybko, bo już pod koniec lat sześćdziesiątych, podejście sekularyzacyjne zyskało status — odwołajmy się tu do koncepcji Kuhna — paradygmatu w socjologii religii. Jednocześnie od momentu powstania pierwszych teorii sekularyzacji możemy obserwować toczącą się równolegle krytykę tego podejścia (por. Martin 1969; Greeley 1972). Jednak debata między zwolennikami i oponentami sekularyzacji rozgorzała na dobre pod koniec ubiegłego stulecia. Priorytetowe zagadnienia to — z jednej strony — kwestia występowania sekularyzacji, a z drugiej — możliwość zbudowania takiego modelu teoretycznego, który byłby w stanie uchwycić uwarunkowania, przebieg i efekt tych procesów oraz określenie ich zasięgu. Innymi słowy, spory dotyczą zarówno realności występowania procesów sekularyzacji, jak i adekwatności istniejących propozycji teoretycznych (por. Hadden 1987; Lechner 1991; Swatos, Christiano 1999; Berger 1999).

PODEJŚCIE SEKULARYZACYJNE

Rozumienie pojęcia „sekularyzacja”

Debata na temat sekularyzacji rozpoczyna się już na poziomie definicji pojęcia. Znajduje ono zastosowanie w różnych dziedzinach nauk społecznych (w filozofii, socjologii, teologii, historii) i odnosi się do wielu różnorodnych zjawisk, co stanowi dodatkowe utrudnienie podczas próby doprecyzowania jego obszaru znaczeniowego. Kolejnym problemem jest występująca w europejskiej socjologii religii tendencja do zawężania znaczenia terminu „sekularyzacja” i stosowania go jedynie w odniesieniu do chrześcijaństwa. Dla wielu teoretyków sekularyzacja jest synonimem dechrystianizacji. Bez wątplenia utożsamianie tych dwóch procesów jest konsekwencją tego, że teorie sekularyzacji narodziły się w europejskim kręgu kulturowym i tym samym odnoszą się w głównej mierze do zjawisk zachodzących w Europie (Davie 2000a, s. 65). Jednak stanowisko takie wydaje się zbyt uproszczone, zwłaszcza że zarówno termin, jak i pewne tezy modelu są odnoszone do procesów zachodzących w pozaeuropejskich kręgach kulturowych (Pace 1998, s. 165). Termin „sekularyzacja” może być stosowany jednoznacznie jedynie wówczas, gdy odnosi się do religii w sensie ogólnym, a nie do jakiejś konkretnej jej formy.

Ważną kwestią jest również rozróżnienie między dwoma terminami często używanymi zamiennie: „sekularyzacja” i „sekularyzm”. Pierwszy — najogólniej mówiąc — określa proces zmiany zachodzący w obrębie struktury społecznej. Proces ów jest wynikiem interakcji różnorodnych czynników i procesów społeczno-kulturowych, które jedynie do pewnego stopnia zależą od działań poszczególnych jednostek (Wilson 1998, s. 46). Termin „sekularyzm” zaś odnosi się do ideologii postulującej podjęcie aktywnych działań, których celem jest

ograniczenie, a nawet wyeliminowanie religii z życia społecznego (Sommerville 1998, s. 251). Pojęcie sekularyzacji również na gruncie socjologii religii jest stosowane w wielu znaczeniach. Larry Shiner (1983) i David Martin (1969) podjęli próbę ich analizy. Shiner dokonał przeglądu badań empirycznych i zaproponował sześciopunktowy indeks wykorzystania tego pojęcia, które może być rozumiane jako:

(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) wzrastające zainteresowanie tym światem, czego efektem jest odwrócenie się od elementów nadprzyrodzonych; proces dostosowania miałby doprowadzić do sytuacji, w której dane społeczeństwo będzie całkowicie pochłonięte przez pragmatyczne aspekty codzienności;

(3) autonomizacja społeczeństwa i ograniczenie religii do sfery prywatnej; religia przestaje wpływać na pozostałe aspekty życia społecznego, staje się sprawą wewnętrzną jednostki lub ograniczoną do grupy religijnej, bez wpływu na instytucje i społeczeństwo.

(4) proces przeniesienia religijnych wierzeń i instytucji ze sfery *sacrum* do sfery *profanum*; wiedza, zachowania i instytucje, które kiedyś były legitymizowane przez boską moc, stają się zjawiskami o charakterze czysto ludzkim; w konsekwencji powstaje zantropomorfizowana forma religii oraz społeczeństwo, które przejmuje wszystkie funkcje należące dotąd do religii;

(5) desakralizacja świata, której towarzyszy desakralizacja człowieka i natury — stają się przedmiotami swobodnej i racjonalnej interpretacji oraz manipulacji; rezultatem końcowym takiego procesu byłoby powstanie całkowicie racjonalnego świata społecznego;

(6) przemiana od społeczeństwa „sakralnego” do „świeckiego” — kulminacja następuje, gdy wszelkie decyzje i działania zostają oparte na racjonalnych i utylitarnych przesłankach. Jest to szersze ujęcie terminu „sekularyzacja” i odnosi się nie tylko do zmiany religijnej, ale raczej do ogólnej zmiany społecznej (Shiner 1983, s. 443–451).

Z kolei David Martin (1969, s. 48–53), wychodząc od analizy etymologii pojęcia sekularyzacji, wyróżnia cztery możliwe obszary jego zastosowania.

(1) Pojęcie sekularyzacji określa proces zmniejszania się wpływu, prestiżu i władzy instytucji religijnych, czemu towarzyszy zastępowanie legitymizacji religijnych, na których opierało się dotąd społeczeństwo, legitymizacjami świeckimi, jak również prywatyzacja religii.

(2) Sekularyzacja odnosi się do sfery praktyk, rytuałów i zwyczajów. Określa proces zmniejszania się ich częstości, liczby, intensywności, a również znaczenia.

(3) Sekularyzacja na poziomie intelektualnym oznacza przyswojenie racjonalizmu, empiryzmu i sceptycyzmu jako kategorii postrzegania świata i odwoływanie się raczej do ziemskich niż pozaziemskich „ekspertów” i autorytetów.

(4) Sekularyzacja odnosi się do postaw religijnych i oznacza przede wszystkim takie nastawienie, przy którym odrzuca się rzeczywistość pozaempiryczną. Świat jest postrzegany jako odczarowany i naturalny, w związku z tym jest obliczalny i przewidywalny.

Powyższe systematyzacje doskonale obrazują wieloznaczność i różnorodność zjawisk, które ma opisywać termin „sekularyzacja”. Wydaje się jednak, iż jego sedno odnosi się do ograniczenia wpływu specyficznych religijnych instytucji i wierzeń — ograniczenia na poziomie społecznym oraz/lub jednostkowym.

Brak zgody co do użycia terminu „sekularyzacja”, wywołał falę krytyki i propozycję całkowitego wyeliminowania go z nauk społecznych (Martin 1969, s. 9). Wydaje się to jednak niemożliwe z kilku powodów. Po pierwsze, pojęcie sekularyzacji odnosi się do kluczowych, z punktu widzenia historii społeczeństw europejskich, procesów zmiany społecznej. Po drugie, stanowi narzędzie opisu zjawisk zachodzących również w pozachrześcijańskich religiach. Po trzecie, jest jednym z kluczowych pojęć na gruncie socjologii religii — nawet krytycy podejścia sekularyzacyjnego nie są w stanie uniknąć jego stosowania. Bardziej zasadny zatem wydaje się postulat jego doprecyzowania, tym bardziej iż analogiczne zarzuty mogłyby być wysunięte wobec wielu innych pojęć i terminów nauk społecznych.

Teorie sekularyzacji

Trudność w dyskusji na temat sekularyzacji wynika między innymi z wielości koncepcji teoretycznych, które określane są mianem teorii sekularyzacji². Przedmiot ich zainteresowań — na poziomie najbardziej ogólnym — odnosi się do trzech kluczowych pól. Po pierwsze, opisują relacje między religią a pozostałymi instytucjami w systemie społecznym. Drugim obszarem są zagadnienia związku między religią a jednostką. Po trzecie, w wielu teoriach jest rozważana kwestia zmiany wewnątrz samej religii.

Sekularyzacja na poziomie społecznym wiąże się ściśle z procesem dyferencjacji struktury społecznej. Najogólniej mówiąc, instytucje i wartości religijne tracą role pełnione dotychczas wobec społeczeństwa. Peter Berger (1997, s. 150) w tym kontekście mówi o procesie wyzwiania sektorów społeczeństwa i kultury spod supremacji instytucji i symboli religijnych. Bryan Wilson (1966, s. 256) z kolei podkreśla, iż sekularyzacja jest procesem prowadzącym do utraty przez religię dominującej pozycji i przejęcia jej dotychczasowych funkcji przez inne instytucje. W konsekwencji nowoczesne społeczeństwo „nie czerpie już wartości z dawnych idei religijnych, na których niegdyś wspierała się jego orga-

² Na przykład w systematyzacjach teorii sekularyzacji zaproponowanych przez Karela Dobbeleare'a (1981) i Olivera Tschannena (1991) za teorie sekularyzacji są uznawane propozycje Daniela Bella, Roberta Bellaha, Petera Bergera, Richarda Fenna, Thomasa Luckmanna, Davida Martina, Talcotta Parsonsa i Bryana Wilsona.

nizacja i działanie”. Różnicowanie i specjalizacja instytucji wiąże się również ze zmianą organizacji społeczeństwa. Następuje przejście od społeczności (*community*) — w której kontrola społeczna jest oparta na religii i moralności — do społeczeństwa (*society*) — zorganizowanego na bazie racjonalnych zasad (Wilson 1982, s. 154; por. Hamilton 1995, s. 173).

Zbliżone stanowisko zajmuje Thomas Luckmann. Autor ten uważa, iż sekularyzacja jest częścią szerszego procesu dyferencjacji, którego cechami charakterystycznymi są: różnicowanie, specjalizacja i racjonalizacja poszczególnych instytucji społecznych (Luckmann 1996, s. 131). W rezultacie zostaje ograniczona dotychczasowa zdolność konstruowania przez „święty kosmos” społecznej rzeczywistości obowiązującej dla danego społeczeństwa (Luckmann 1996, s. 140).

Drugi wymiar, który stanowi obszar zainteresowań teorii sekularyzacji, to poziom indywidualny. W tym kontekście Berger (1997, s. 150) mówi, iż coraz więcej ludzi patrzy na świat bez odnoszenia się do religijnej interpretacji rzeczywistości. Na podobny motyw zwraca uwagę Wilson (1966, s. 67), podkreśla przy tym znaczenie rozwoju nauki, która stopniowo zastępuje religijne interpretacje rzeczywistości. Z kolei dla Steve’a Bruce’a (2002, s. 3) proces sekularyzacji na poziomie indywidualnym oznacza zmniejszanie się zakresu zaangażowania ludzi w praktyki religijne oraz stopnia, w jakim wiara religijna wpływa na ich życie.

Trzeci obszar, który pojawia się w teoriach sekularyzacji, to rozważania na temat przemian wewnątrz organizacji religijnych. Motyw ten rozwijają zwłaszcza Berger i Luckmann. Pierwszy wskazuje na wzrastającą racjonalizację sposobu funkcjonowania organizacji religijnych. Odnosi się to zarówno do ich wewnętrznej struktury, jak i do sposobu układania przez nie relacji z pozostałymi aktorami na rynku religijnym. Konsekwencją takiego przeformułowania — zdaniem Bergera (1997, s. 188–189) — jest postępujący proces uniformizacji Kościołów, co w dalszej perspektywie umożliwi między innymi rozwój ekumenizmu, który interpretowany jest jako racjonalna odpowiedź organizacji religijnych na sytuację pluralizmu. Z kolei Luckmann (1996, s. 71) powołuje się w tym kontekście na zjawisko sekularyzacji wewnętrznej, rozumianej jako zmiana wewnętrznego uniwersum znaczeniowego danej religii. Tradycyjne Kościoły, próbując dopasować się do dominującej kultury nowoczesnego społeczeństwa, muszą podjąć się funkcji jego legitymizowania. Ich dotychczasowe wewnętrzne uniwersa są jednak nieadekwatne do nowych warunków, dlatego konieczna jest ich zmiana i dostosowanie.

Teorie sekularyzacji podejmują również zagadnienie uwarunkowań tego zjawiska. Najczęściej autorzy odwołują się do różnych aspektów modernizacji, takich jak: dyferencjacja, racjonalizacja, urbanizacja, uprzemysłowienie, wzrastające znaczenie nauki, indywidualizm (por. Berger 1997; Wilson 1966; Martin 1993; Bruce 2002). Zwraca się uwagę na specyfikę chrześcijaństwa jako czynnika, który miał kluczowe znaczenie w rozwoju sekularyzacji, akcentowana

jest zwłaszcza rola protestantyzmu z jego koncepcją radykalnej transcendencji Boga³. Drugi czynnik wewnątrzreligijny to specyficzna dla chrześcijaństwa zachodnioeuropejskiego forma organizacji reprezentującej religię. Chodzi o pojawienie się wyspecjalizowanej instytucji Kościoła oraz jej relacje z szerszym społeczeństwem (por. Berger 1997; Luckmann 1996; Martin 1993; Wilson 1966).

Abstrahując od różnic między poszczególnymi koncepcjami sekularyzacji, bardzo ogólnie można określić, iż konstytutywne dla podejścia sekularyzacyjnego jest przewidywanie zmniejszania się roli religii na poziomie społecznym i/lub indywidualnym. Przy czym rozumienie owej zmniejszającej się roli jest różne w poszczególnych teoriach. Drugą cechą wspólną jest założenie istnienia silnego proporcjonalnego związku między modernizacją (nowoczesnością, postępem) a zanikaniem lub przynajmniej zmniejszaniem się wpływu religii (w wersji bardziej umiarkowanej).

Systematyzacje teorii sekularyzacji

Na gruncie socjologii religii istnieje zaledwie kilka prób systematyzacji teorii sekularyzacji mających na celu przede wszystkim ich uporządkowanie oraz odpowiedź na podstawowe pytanie: czy możliwe jest mówienie o jakimś ogólniejszym modelu sekularyzacji, w obrębie którego mogłyby się pomieścić poszczególne teorie?

Olivier Tschannen podkreśla, iż istnieje wiele systematycznie wyrażonych teorii sekularyzacji, jednak stworzenie jednej „super teorii” nie jest możliwe, ze względu na różnice na poziomie twierdzeń teoretycznych. „Niezależnie od rozbieżności istniejących na poziomie teoretycznym — uważa jednak (Tschannen 1991, s. 396) — większość socjologów religii uznaje kilka modeli, które pozwalają im interpretować sytuację religijną we współczesnym świecie tak jakby patrzyli przez taki sam obiektyw”. Na poziomie paradygmatycznym zacierają się w znacznym stopniu dotychczasowe różnice i możliwe jest wyodrębnienie wspólnych pojęć, założeń i kategorii analitycznych. Uprawnione jest więc mówienie o wspólnym paradygmacie, który — zdaniem tego autora — opiera się na trzech podstawowych kategoriach: dyferencjacji, racjonalizacji i doczesności (*this worldliness*).

Próbie zrekonstruowania paradygmatu sekularyzacji podejmuje także Steve Bruce, próbuje przedstawić, w jaki sposób zagadnienie sekularyzacji jest rozumiane. Na podstawie analizy traktujących o sekularyzacji prac współczesnych socjologów religii opracował on rozbudowany model, którym stara się objąć zarówno początki, jak i różnorodne możliwości przebiegu procesu sekularyzacji. Główne filary jego modelu to: racjonalizacja, typ organizacji religijnej, ekonomia, typ społeczeństwa, system i wiedza (Bruce 2002, s. 4).

³ Teza ta jest szczególnie rozbudowana w teorii Bergera (1997). Korzenie sekularyzacji lokuje on w starożytnym judaizmie, w którym po raz pierwszy pojawia się koncepcja transcendentnego Boga.

Jedną z najbardziej interesujących i użytecznych — z badawczego punktu widzenia — pozostaje jednak propozycja Karela Dobbelaere'a, przedstawiona w jego raporcie *Secularization: A Multi-Dimensional Concept* (1981). Autor przeprowadził systematyczną i wyczerpującą analizę istniejących teorii i stworzył model, zgodnie z którym zjawisko sekularyzacji może być utożsamiane:

— z procesem laicyzacji — poziom makro — co oznacza proces dyferencjacji struktury społecznej, z równoległym przesunięciem religii do sfery prywatnej;

— ze zmianą religijną — poziom mezo — co określa transformację zarówno treści religijnych, jak i relacji między organizacjami religijnymi;

— z przemianami indywidualnego zaangażowania religijnego — poziom mikro — co obejmuje takie zjawiska jak: indywidualizacja religii, niewiara, *bricolage*, religia *à la carte* oraz spadek religijności kościelnej (Dobbelaere 1981, s. 15)⁴.

Zaproponowany model doskonale pokazuje złożoność procesu sekularyzacji. Dokładne zbadanie wielu aspektów tego procesu wymaga podjęcia różnorodnych analiz, a pojawiające się między poszczególnymi poziomami powiązania mogą okazać się wielokierunkowe, a nawet wewnątrznie sprzeczne. Na przykład sekularyzacja na poziomie społeczeństwa, rozumiana jako istnienie zróżnicowanych, wyspecjalizowanych i zlaicyzowanych struktur, funkcjonujących według zasad diametralnie innych niż religijne, nie implikuje istnienia zeświecczonej populacji (Dobbelaere 1999). Ilustracji tego zjawiska mogą dostarczyć Stany Zjednoczone, gdzie obowiązuje konstytucyjny rozdział religii i państwa, czego konsekwencją jest — przynajmniej w założeniu — wyzwolenie sfery publicznej od wpływu jakiegokolwiek religii, a jednocześnie dominującą część populacji charakteryzuje wysoki poziom religijności i istnieją różnorodne, aktywnie działające organizacje religijne (Beyer 1998, s. 99). Odwrotną zależność można zaobserwować we współczesnej Skandynawii, gdzie religia, poprzez formalne związki między Kościołem a państwem, jest obecna w strukturze społecznej, mimo stosunkowo powszechnej sekularyzacji na poziomie indywidualnym (Christiansen 1995, s. 40).

Poszczególne poziomy procesy sekularyzacji mogą być w pewnym stopniu niezależne, błędne byłoby jednak przypuszczenie, iż poszczególne jego aspekty nie mają na siebie wzajemnego wpływu. Istnieje przypuszczenie, iż pojawienie się zjawisk określanych mianem „religia *à la carte*” (wybieranie z danej tradycji religijnej tylko niektórych elementów i odrzucanie innych) i religijny *bricolage* (mieszanie elementów różnych tradycji religijnych) wiąże się — w pewnym stopniu — z występującym na poziomie struktury społecznej procesem dyferencjacji, który — przez podważenie obiektywizmu i jedności chrześcijańskiej, kolektywnej świadomości Zachodu — osłabia autorytet Kościołów. Jednocze-

⁴ Dodatkowe informacje na temat proponowanego modelu sekularyzacji zostały przedstawione w późniejszych pracach Dobbelaere'a (1999, 2002).

śnie obserwowalna współcześnie zmiana wyobrażenia *sacrum*, z osobowego Boga na bezosobową siłę czy moc, jest tłumaczona upadkiem tradycyjnych społeczności (*community*) i powstaniem społeczeństwa miejskiego (Dobbelaere 1999).

Niewątpliwie związki między poszczególnymi poziomami procesu sekularyzacji wymagają dalszej wnikliwej analizy, ale już samo rozróżnienie trzech wymiarów wskazuje na wielokierunkowość istniejących zależności, uściśla model i jest użyteczne ze względu na możliwość empirycznej weryfikacji teorii.

DEBATA WOKÓŁ SEKULARYZACJI

Krytyka teorii sekularyzacji rozwijała się wraz z ich powstawaniem, ale dopiero w latach osiemdziesiątych XX wieku debata między zwolennikami a oponentami podejścia sekularyzacyjnego zyskuje na intensywności. Dyskusja trwa nieprzerwanie po dzień dzisiejszy. Spróbujmy w kilku punktach przybliżyć główne argumenty oponentów i linię obrony zwolenników.

„Nienaukowość” teorii sekularyzacji

Krytycy podejścia sekularyzacyjnego zwracają uwagę na brak strukturalno-formalnej ścisłości teorii sekularyzacji, a także na niską wartość opisową i predyktywną całego podejścia⁵. Zdaniem Jeffrey’ a Haddena (1987, s. 598) skrupulatne badanie pokazuje, że nie ma niczego takiego jak teoria sekularyzacji, nigdy nie została ona systematycznie sformułowana czy empirycznie zweryfikowana, jest jedynie „mieszaniną luźnie powiązanych idei” i stanowi raczej rodzaj ideologii czy doktryny.

Obrońcy podejścia sekularyzacyjnego, twierdzą iż zarzuty dotyczące braku systematyczności i możliwości weryfikacji teorii mogą zostać wysunięte wobec większości teorii istniejących w naukach społecznych. Żadna lub prawie żadna z nich nie spełnia ścisłych pozytywistycznych kryteriów metodologicznych, co wynika — w znacznej mierze — ze specyfiki zjawisk społecznych, dla których charakterystyczna jest znaczna różnorodność i zmienność. Jednocześnie autorzy ci podkreślają, iż nie można mówić o istnieniu jednej, zwartej teorii sekularyzacji, ale raczej o grupie teorii, których celem jest określenie znaczenia i roli religii we współczesnych społeczeństwach. Zdaniem Franka Lechnera (1991, s. 1114), nawet po zastosowaniu ścisłych standardów metodologicznych wciąż istnieje duża grupa prac, inspirowanych tradycją Weberowską, opartych na wspólnej refleksji teoretycznej ostatniego pokolenia, zasługujących na miano

⁵ W pracach z zakresu metodologii podkreśla się, iż teoria empiryczna winna pełnić trzy funkcje: deskryptywną (opisującą), eksplanacyjną (wyjaśniającą) i predyktywną (prognostyczną). Warstwa opisowa teorii zawiera opisy obserwowalnych faktów, które to opisy mogą być mniej lub bardziej ogólne. Warstwa wyjaśniająca zawiera twierdzenia o związkach funkcjonalnych zachodzących między faktami, a warstwa trzecia wynika z dwóch poprzednich (Madsen 1980, s. 10).

teorii sekularyzacji. Takie stanowisko potwierdzają również systematyzacje zaproponowane przez Tschannena, Dobbelaere'a i Bruce'a.

Dane empiryczne a teorie sekularyzacji

Jednym z najpoważniejszych zarzutów stała się kwestia niezgodności teorii z rzeczywistością empiryczną (Hadden 1987, s. 598). Problem wynika z braku zgody co do wskaźników, które mogłyby stać się punktem wyjścia weryfikacji teorii i które pozwoliłyby na badanie różnych aspektów procesu sekularyzacji, a także z braku zgody w kwestii ich interpretacji. Uogólniając można powiedzieć, iż ten aspekt debaty sprowadza się do pytania, czy rzeczywiście mamy do czynienia ze zjawiskiem sekularyzacji. Spróbujmy bliżej przyjrzeć się argumentom wysuwany przez krytyków teorii sekularyzacji.

Wskaźniki religijności a proces sekularyzacji

Udział w praktykach religijnych jest jednym z najczęściej stosowanych wskaźników sekularyzacji. W większości krajów europejskich począwszy od drugiej wojny światowej zanotowano gwałtowny spadek uczestnictwa w rytuałach oferowanych przez instytucje religijne, co było traktowane — głównie przez przedstawicieli nurtu socjologii kościelnej — jako dowód na istnienie sekularyzacji (por. Leś 1977). Mimo iż takie stanowisko częściowo zostało zakwestionowane przez autorów teorii sekularyzacji — którzy podkreślali, iż zjawisko sekularyzacji nie jest tożsame z zanikiem instytucjonalnych form religijności, ale jest procesem znacznie bardziej złożonym (Luckmann 1996, s. 58) — nadal dane dotyczące religijności instytucjonalnej traktowane są jako wskaźniki procesu sekularyzacji.

Krytycy podejścia sekularyzacyjnego negują istnienie sekularyzacji, powołując się między innymi na dane zebrane w World Value Survey. Porównanie średnich wyników z lat 1980 i 1999 dla dziewięciu krajów — Irlandii, Włoch, Hiszpanii, Belgii, Francji, dawnych Niemiec Zachodnich, Holandii, Wielkiej Brytanii i Danii — pokazuje, iż mimo spadku wskaźników religijności instytucjonalnej niektóre pozostałe wskaźniki wykazują tendencję wzrostową. Na przykład w 1981 r. 85% badanych deklarowało przynależność do Kościołów (katolickiego lub protestanckich), odsetek ten spadł do 75% w 1999 r., podobną tendencję można zaobserwować w przypadku uczęszczania do kościoła (raz w miesiącu lub częściej) — z 36% w 1981 r. do 30% w 1999 r. Jednocześnie kilka wskaźników innych aspektów religijności utrzymało się na niezmiennym poziomie (deklarowana wiara w życie po śmierci — 43% badanych, przywiązanie do ceremonii religijnych — 73%), a w niektórych przypadkach obserwowano tendencję wzrostową — wiara w osobowego Boga (30% w 1981 r. w porównaniu do 38% w 1999 r.), przekonanie o tym, że Kościół odpowiada na duchowe potrzeby człowieka (44% w 1981 r., a 52% w 1999 r.) (zob. Lambert 2003, s. 31). Tendencji spadkowej wskaźników instytucjonalnych — jak podkreśla

autor (Lambert 2003, s. 33) — towarzyszą dwie przeciwstawne tendencje: „ożywienie chrześcijaństwa” oraz nasilanie się zjawiska „wiary bez przynależności”.

Zwolennicy podejścia sekularyzacyjnego w odpowiedzi zwracają uwagę, iż dane empiryczne dotyczące religijności instytucjonalnej oraz deklarowanej wiary w dogmaty religijne odnoszą się jedynie do pewnego aspektu sekularyzacji. Nie obrazują natomiast całej złożoności procesu, a zwłaszcza jego społecznego czy kulturowego wymiaru. Na ich podstawie nie można ani zaprzeczyć, ani potwierdzić, iż taki proces zachodzi. Wskaźniki te równie dobrze mogłyby pozostać na niezmiennym poziomie albo nawet wzrosnąć w społeczeństwach, których organizacja i działanie uległy sekularyzacji. Warto jednocześnie podkreślić, iż takie wskaźniki jak uczęszczanie do kościoła czy udział w rytuałach religijnych nie są jednorodnymi fenomenami kulturowymi i statystyczne ich ujęcie tego nie uwzględnia. Na przykład zupełnie różne znaczenie udział w mszy ma dla katolika i dla protestanta. Inną wartość ma uczestniczenie w rytuałach religijnych w Irlandii czy Polsce, gdzie katolicyzm przez wieki stanowił ważny element identyfikacji narodowej, a Kościół brał aktywny udział w walkach o suwerenność, inne zaś w krajach, w których religia nie odgrywała tak ważnej — z historycznego punktu widzenia — roli (Wilson 1998, s. 57). Wszelkie porównania danych dotyczących uczestnictwa w rytuałach religijnych muszą być dokonywane bardzo ostrożnie, z uwzględnieniem kontekstu historyczno-kulturowego. Ponadto należy pamiętać, iż nie oddają one złożoności procesu sekularyzacji.

W tym kontekście tym bardziej trafne wydaje się stanowisko Dobbelaere’a (2002, s. 159) czy José Casanovy (1994, s. 38), którzy zwracają uwagę na wieloaspektowość procesu sekularyzacji. Empiryczne badania wiążą się z koniecznością odpowiedniego zoperacjonalizowania zmiennych dla poszczególnych poziomów czy aspektów tego procesu, istotne są ponadto powiązania występujące między poszczególnymi jego elementami.

Modernizacja a proces sekularyzacji

Kolejny zarzut skierowany przeciwko teorii sekularyzacji odnosił się do jej związku z modernizacją. Jak twierdzi Rodney Stark (1999), teoria sekularyzacji zawsze była włączona w szerszy kontekst teoretyczny modernizacji rozumianej jako stopniowy, stały proces. Najogólniej mówiąc, przyjmowano za oczywiste istnienie dodatniej korelacji między współczesnością a sekularyzacją. Zjawiskiem paralelnie towarzyszącym modernizacji miałyby być zatem stopniowe zmniejszanie się znaczenia religii zarówno na poziomie instytucjonalnym, jak i na poziomie indywidualnej świadomości (zob. m.in. Berger 1997). Głównym argumentem świadczącym przeciwko istnieniu takiego związku były dane pochodzące ze Stanów Zjednoczonych, jednego z najbardziej uprzemysłowionych i zmodernizowanych krajów świata, gdzie wciąż obserwuje się żywotność religii. Autorzy w tym kontekście powołują się na dane dotyczące religijności

indywidualnej. Na przykład wyniki badań z lat dziewięćdziesiątych wskazują, iż ok. 63% populacji Stanów Zjednoczonych deklaruje wiarę w Boga, a niewiarę zaledwie 2,2%, około 30% wierzy, iż Biblia jest słowem Boga, a około 80%, iż jest to księga napisana pod boskim natchnieniem (Sherkat, Ellison 1999, s. 264). Również wyniki World Values Survey potwierdzają, iż większość Amerykanów deklaruje wiarę w Boga (94% w 2001 r.) oraz w życie po śmierci (76% w 2001 r.) (Norris, Inglehart 2006). Argumentem przemawiającym przeciwko tezie o sekularyzacji są również obserwacje i dane dotyczące roli, jaką religia odgrywa w życiu politycznym Stanów Zjednoczonych. Autorzy najczęściej powołują się na przykład religijnej prawicy (Davie 2002, s. 30–31)⁶.

Przekonanie, iż sekularyzacja w prostej linii wynika z procesu modernizacji, nie znalazło potwierdzenia także w świetle procesów zachodzących w innych kręgach kulturowych. W wielu krajach, w których można zaobserwować renesans islamu, industrializacja i modernizacja odegrały istotną rolę, przynosząc wymierne korzyści. Naturalną konsekwencją było zaburzenie tradycyjnej religijności, jednak efektem modernizacji wcale nie była sekularyzacja, ale proces wręcz przeciwny — gwałtowna afirmacja purytańskiej wersji własnej religii (Gellner 1997, s. 15). Nie wiąże się to jedynie z restauracją islamskich wierzeń, ale także islamskiego stylu życia, który pod wieloma względami jest sprzeczny z ideami charakterystycznymi dla nowoczesności. Chodzi między innymi o relację między religią a państwem, rolę i miejsce kobiety w życiu społecznym, kodeks moralny codziennych zachowań, a także granice religijnej i moralnej tolerancji. Religijne odrodzenie nie jest cechą charakterystyczną słabo zmodernizowanych sektorów społeczeństwa, ale występuje w dużych miastach, wśród wykształconych (często zresztą na uczeniach 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, s. 8).

W konsekwencji zrewidowano tezę o nierozdzielalnym związku między modernizacją i sekularyzacją. Modernizacja, wpływając na całokształt życia społecznego, bez wątpienia miała doniosły wpływ na miejsce i rolę religii w życiu społecznym, ale jej konsekwencją nie stała się całkowita eliminacja religii, ale raczej zapoczątkowanie ewolucyjnych zmian społecznych i przeorganizowanie dotychczasowego porządku społecznego (Hellemans 1998, s. 70). Zasadne wydaje się przypuszczenie, iż w krajach Europy Zachodniej sekularyzujący wpływ procesów związanych z modernizacją polegał na wzmocnieniu działania tych elementów kultury europejskiej, które miały potencjał sekularyzujący. W innym kontekście relacja między modernizacją a religią może wywołać całkowicie

⁶ Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż wyjątkowość Stanów Zjednoczonych znana była od czasu konstruowania pierwszych teorii sekularyzacji. Jednak początkowo przypadek ten traktowano jako odmienną formę tego samego procesu sekularyzacji (por. Berger 1997; Wilson 1966).

odmienne skutki, czego dobitnym przykładem jest fundamentalizm islamski czy nawet specyfika przypadku Stanów Zjednoczonych.

Liniowy przebieg sekularyzacji

Kolejnym założeniem teorii sekularyzacji, którego trafność została zakwestionowana przez krytyków, jest przekonanie o liniowym i stałym przebiegu procesu sekularyzacji. To implikuje — z jednej strony — istnienie w dawnych czasach społeczeństw, w których religia odgrywała dominującą i wszechogarniającą wobec społeczeństwa i jednostki rolę, a z drugiej — powstanie społeczeństw i populacji całkowicie areligijnych. Zdaniem Rodneya Starka (1999), dokładne badania historyczne i wzrastająca liczba danych empirycznych nie pozwalają na utrzymanie takich twierdzeń. Przede wszystkim należy zrewidować współczesne wyobrażenie o roli, jaką religia odgrywała w dawnych czasach. Wielu historyków dowodzi, iż religijność ludzi żyjących w czasach określanych współcześnie jako wiek pobożności niewiele miała wspólnego z żarliwą wiarą (zob. Lechner 1991, s. 1106). Na przykład piszący w XI wieku angielski zakonnik William z Malmesberry uskarżał się, że arystokracja rzadko uczęszcza do kościoła, co więcej, częste jest odprawianie nabożeństw w sypialniach, gdy ich leniwi uczestnicy pozostają w swoich łóżach. Przeciętni ludzie jedynie sporadycznie brali udział w rytuałach religijnych, nie znali podstawowych prawd wiary. Księża, uwikłani w przyjemności życia ziemskiego, zaniedbywali obowiązki związane z odprawianiem nabożeństw, a wielu z nich wykazywało duży stopień ignorancji w podstawowych sprawach wiary. Badania dotyczące istniejących w tamtym okresie w Europie parafii pokazują, iż były one zbyt małe, aby objąć posługą ludność przynależną do ich rejonu. Brak kleru był powszechną bolączką. Z problemem tym borykało się na przykład około 25% parafii diecezji Strasburga i około 80% parafii diecezji Genewy w szesnastowiecznej Francji (Stark 1999). Przytoczone dane oraz inne podobne nasuwają wniosek, iż nie można mówić o upadku religijności w zestawieniu z rzekomo historycznym wiekiem pobożności, ponieważ nigdy w istocie on nie istniał, a zatem przekonanie o postępującej sekularyzacji jest nieuprawnione. Zwolennicy teorii sekularyzacji zostali oskarżeni o błędną interpretację danych historycznych i skonstruowanie mitologicznej rzeczywistości, która nigdy w przeszłości nie istniała.

Przytoczone argumenty pomijają kilka istotnych założeń dotyczących sekularyzacji, a mianowicie — że proces ten nie odnosi się jedynie do wzorów zachowań indywidualnych, ale również do zasad i założeń, na których społeczeństwo jest zorganizowane i w zgodzie z którymi funkcjonuje. Niewątpliwie prawdą jest, że nie wszyscy Europejczycy w średniowieczu czy epoce renesansu byli żarliwymi chrześcijanami, ale faktem jest, iż żyli oni w świecie, w którym religijna czy metafizyczna interpretacja rzeczywistości dominowała, w którym świecka kultura właściwie nie istniała, a legitymizacja strukturalnej organizacji społeczeństw opierała się na przesłankach religijnych (Wilson 1998, s. 53).

Fenomen nowych ruchów religijnych

Przeciwno tezie o sekularyzacji świadczyć ma również pojawienie się we współczesnej Europie wielu nowych ruchów religijnych, które czerpią z różnych tradycji religijnych i świeckich. Argument ten przywołuje zwłaszcza Stark (1993, s. 396). Zdaniem tego autora, powstawanie nowych ruchów religijnych jest niezbitym dowodem na to, iż mamy do czynienia z „popytem” na religię. Z kolei zwolennicy tezy o sekularyzacji podkreślają, iż zasięg tego zjawiska nie jest aż tak znaczny, aby można było mówić o odwróceniu czy zahamowaniu procesu sekularyzacji. Co więcej, dla wielu autorów fakt pojawienia się nowych ruchów religijnych jest dowodem na istnienie sekularyzacji. Według Wilsona (1966, s. 207) sekty⁷ są charakterystyczne dla społeczeństw doświadczających sekularyzacji i mogą być uznane za reakcję na sytuację, w której religijne wartości straciły społeczną ważność. Są próbą odwrócenia skutków działania sekularyzacji, przynajmniej w wymiarze mikro. Jednak w rzeczywistości rozwój nowych grup religijnych potęguje pluralizację społeczeństwa, co — zdaniem Wilsona (1966, rozdz. 11 i 12) — prowadzi bezpośrednio do sekularyzacji. Jednocześnie pojawienie się wielu alternatywnych propozycji powoduje powstanie rynku religii, na którym poszczególne grupy współzawodniczą o nowych wyznawców. Istnienie wielu grup religijnych wiąże się z relatywizacją przesłania. Co więcej, dla nowych propozycji — jak zauważa Luckmann (1990, s. 132) — charakterystyczny jest niższy poziom transcendencji i pozostawanie na poziomie życia codziennego.

PRÓBA PODSUMOWANIA: NOWY CZY STARY PARADYGMAT?

Teorii sekularyzacji w wyniku krytyki nie zarzucono, zrewidowano jednak wiele jej postulatów. Sekularyzacja jest rodzajem zmiany społecznej, w wyniku której religia traci znaczenie dla funkcjonowania społeczeństwa i dla indywidualnego życia jednostek. Nie oznacza to jednak całkowitego zaniku religii, a raczej zmianę jej miejsca, roli, a często również formy. Jednocześnie zostało odrzucone założenie, iż jest to proces o charakterze jednokierunkowym, uznano, że możliwe są okresy rewitalizacji religii czy — używając popularnego współcześnie pojęcia — resakralizacji. Wielu teoretyków skłania się ku tezie, że we współczesnym świecie procesy te współistnieją (Woodhead, Heelas 2000, s. 308).

Paradygmat sekularyzacji został ukształtowany w warunkach europejskich, a jego założenia i przewidywania odnoszą się do zjawisk zachodzących w tej tradycji kulturowej. Wielu teoretyków, zapominając o europejskich korzeniach tego podejścia, traktowało je jako uniwersalny wzór zmiany, obowiązujący dla

⁷ Wilson stosuje termin „sekta” w neutralnym znaczeniu — oznacza on specyficzny rodzaj organizacji religijnej i w żadnym razie nie jest nacechowany negatywnie. Warto również zaznaczyć, iż w tym kontekście Wilson ogranicza jego stosowanie do grup chrześcijańskich.

każdego społeczeństwa, które wkroczy na drogę modernizacji, niezależnie od różnic historyczno-kulturowych. Kumulacja danych pochodzących z różnych rejonów świata pozwoliła obalić tezę, iż sekularyzacja jest wzorem uniwersalnym. Niewątpliwie jest to proces zauważalny w europejskim kręgu kulturowym, jednak stanowi on raczej wyjątek w świecie niż regułę (Davie 2000a, s. 78). Ponadto nawet w przypadku europejskim mamy do czynienia z różnymi „wzorami” sekularyzacji (por. Martin 1993; Norris, Inglehart 2006). Uniwersalna wartość modelu sekularyzacji została zatem podważona.

Jednocześnie wobec wzrastającej liczby danych empirycznych, które pozostawały w sprzeczności z przewidywaniami teorii sekularyzacji, pojawiło się pytanie: czy paradygmat ten znalazł się w punkcie, gdy — problem ujmując w kategoriach koncepcji rewolucji naukowych Kuhna (2001, s. 126–127) — stopniowe nagromadzenia anomalii wywołuje kryzys intelektualny, którego efektem jest zmiana paradygmatu badawczego.

Nowe perspektywy teoretyczne

Rezultatem dyskusji i polemik wokół teorii sekularyzacji było — z jednej strony — zrewidowanie niektórych założeń tego podejścia, a z drugiej — próba zbudowania alternatywnych propozycji teoretycznych. Wśród najbardziej wpływowych należy wymienić propozycje Rodneya Starka i Williama Bainbridge’a (2000), José Casanovy (1994) oraz Danièle Hervieu-Léger (1999)⁸.

Teoria religii Starka i Bainbridge’a stanowiła jedną z pierwszych alternatyw wobec modelu sekularyzacji. Zbudowana została — jak podkreślają jej zwolennicy — na gruncie doświadczeń amerykańskich, opiera się na danych empirycznych i jest „wolna od założeń co do tego, co powinno się zdarzyć” w odróżnieniu od „zmitologizowanej” teorii sekularyzacji (Hadden 1995, s. 85). Jest próbą wyjaśnienia mechanizmu powstawania, rozwoju, upadania i rewitalizacji wierzeń, organizacji i przywództwa religijnego przy zastosowaniu modelu rynkowego. Szczególna uwaga na jej gruncie jest udzielana roli instytucji religijnych i znaczeniu pluralizmu religijnego dla rewitalizacji religii. Autorzy twierdzą na przykład, że niskie wskaźniki religijności nie są konsekwencją mniejszego popytu na religię wśród Europejczyków, ale raczej wynikiem braku odpowiednio atrakcyjnej oferty po stronie organizacji religijnych. Jedną z przyczyn takiej sytuacji w krajach europejskich jest monopol na rynku religijnym, nierzadko wzmacniany przez instytucje państwa (Stark, Iannaccone 1994, s. 232).

Z kolei propozycja Casanovy (1994, s. 19–20) z jednej strony stanowi próbę przeformułowania podejścia sekularyzacyjnego, z drugiej — rozwinięcie tezy o deprywatyzacji religii. Zdaniem tego autora, paradygmat sekularyzacji jest w naukach społecznych podstawową ramą interpretacyjną związku między religią a współczesnością. Jednak paradygmat ten składa się z trzech niejednorod-

⁸ Po raz pierwszy propozycja Starka i Bainbridge’a została opublikowana w 1987 r., a książka Hervieu-Léger w 1993 r.

nych tez — o różnicowaniu się życia społecznego, upadku religii i prywatyzacji religii. Zdaniem Casanovy (1994, s. 19), punktem centralnym teorii sekularyzacji jest teza o dyferencjacji poszczególnych sfer społecznych, czyli funkcjonalnym oddzieleniu i emancypacji między innymi państwa, ekonomii i nauki od sfery religijnej, a również specjalizacja religii w jej własnej sferze. Konsekwencją procesu dyferencjacji nie musi być jednak obniżenie się poziomu religijności i ograniczenie religii do sfery prywatnej, wręcz przeciwnie — współcześnie można zaobserwować procesy deprywatyzacji religii (Casanova 1994, s. 412).

Hervieu-Léger również zwraca uwagę na wzrastającą autonomizację poszczególnych sfer życia społecznego i stopniowe zmniejszanie się społecznego wpływu tradycyjnych instytucji religijnych. Jednocześnie wskazuje na takie zjawiska jak powstawanie nowych form religijnych, a również rewitalizacja wierzeń i różnorodność nowych ruchów powstających w ramach poszczególnych tradycji religijnych. Sekularyzacja nie eliminuje wiary, ale uwalnia poszczególne składowe wierzeń ze struktur narzuconych przez instytucje religijne. Proces ten — zdaniem autorki — nie jest ani jednorodny, ani nieodwracalny (Hervieu-Léger 2001, s. 118). Jednocześnie w swojej koncepcji — jak ją interpretuje Grace Davie (2000b, s. 30) — Hervieu-Léger kwestionuje tezę, iż zmniejszająca się religijność nowoczesnych społeczeństw (a w szczególności społeczeństw europejskich) jest konsekwencją wzrostu poziomu ich racjonalizacji. Jest to raczej rezultat niezdolności tych społeczeństw do podtrzymywania pamięci, która jest esencją ich religijnego doświadczenia.

Debata na temat koncepcji sekularyzacji wciąż wywołuje żywe emocje wśród jej zwolenników i krytyków. Trwające od lat spory przyczyniły się do zrewidowania wielu założeń dotyczących procesu sekularyzacji. Niewątpliwie wiele zarzutów skierowanych pod adresem koncepcji sekularyzacji jest słusznych, jednak odrzucenie całego podejścia wydaje się zbyt pośpieszne, choćby ze względu na brak lepszego narzędzia interpretacji przemian zachodzących w nowoczesnych społeczeństwach europejskich.

W wyniku dyskusji zaprzestano na przykład traktowania sekularyzacji jako uniwersalnego procesu rozwoju religii we współczesnym świecie. Wobec różnorodności poszczególnych tradycji religijnych i ich przejawów w życiu społecznym niemożliwe do utrzymania jest twierdzenie o istnieniu jednego wzoru zmiany i przyjmowanie jednego uniwersalnego podejścia teoretycznego, które służyłoby jako model badawczy dla wszystkich tradycji religijnych (Casanova 2003, s. 22; Davie 2001, s. 101). W związku z tym bardziej zasadne wydaje się mówienie o ograniczonym zasięgu modelu sekularyzacji i stosowanie go do rzeczywistości europejskiej. Zawężenie stosowalności koncepcji nie zwalnia z konieczności dalszej dyskusji na temat poszczególnych jej elementów. Niewątpliwie istnieje konieczność wypracowania wskaźników służących badaniu różnych aspektów procesu sekularyzacji, co pozwoliłoby na empiryczną weryfikację założeń modelu.

Należy również pamiętać, iż współczesny europejski wzór religijny nie jest rzeczywistością statyczną. Sekularyzacja jest dynamicznym procesem zmiany i możliwe jest zaistnienie paralelnych procesów sekularyzacji i resakralizacji. Już dziś w Europie można obserwować aktywny i prężny rozwój islamu, w odniesieniu do którego trudno mówić o sekularyzacji. Pozostaje więc kwestią otwartą, w jakim kierunku będą przebiegać dalsze zmiany. Pytanie to wydaje się szczególnie istotne w warunkach nasilania się wielokulturowości i wzrostu różnicowania religijnego Europejczyków.

BIBLIOGRAFIA

- Berger Peter L., 1997, *Święty baldachim*, tłum. Włodzimierz Kurdziel, Nomos, Kraków.
- Berger Peter L., 1999, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, w: Peter L. Berger (red.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center–William B. Eerdmans Publishing Co., Washington.
- Beyer Peter, 1998, *Sociological Theory of Religion between Description and Prediction*, w: Rudi Laermans, Bryan Wilson, Jaak Billiet (red.), *Secularization and Social Integration: Papers in Honor of Karel Dobbelaere*, Leuven University Press, Leuven.
- Bruce Steve, 2002, *God is Dead: Secularization in the West*, Balckwell Publishing, Oxford.
- Casanova José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago–London.
- Casanova José, 2003, *Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective*, Ashgate, Hampshire.
- Christiansen Elizabeth, 1995, *Is the Lutheran Church Still the State Church? An Analysis of Church-State Relations in Finland*, „BYULR”, nr 2.
- Davie Grace, 1999, *Europe: The Exception That Proves the Rule?*, w: Peter L. Berger (red.), *The Desecularization of the World: Resurgence of Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center–William B. Eerdmans Publishing Co., Washington.
- Davie Grace, 2000a, *Prospects for Religion in the Modern World*, „The Ecumenical Review”, t. 52, s. 455–464.
- Davie Grace, 2000b, *Patterns of Change in European Religion*, w: Tom Inglis, Zdzisław Mach, Rafał Mazanek (red.), *Religion and Politics: East–West Contrasts from Contemporary Europe*, University College Dublin Press, Dublin.
- Davie Grace, 2001, *The Persistence of Institutional Religion in Modern Europe*, w: Paul Heelas, Linda Woodhead (red.), *Peter Berger and the Study of Religion*, Routledge, London.
- Davie Grace, 2002, *Europe: the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, Darton, Longman and Todd, London.
- Dobbelaere Karel, 1981, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, „Current Sociology”, t. 29, nr 2.
- Dobbelaere Karel, 1999, *Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization*, „Sociology of Religion”, Fall.
- Dobbelaere Karel, 2002, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Peter Lang, Brussels.
- Gellner Ernest, 1997, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. Maciej Kowalczyk, PIW, Warszawa.
- Greeley Andrew M., 1972, *Unsecular Man: The Persistence of Religion*, Delta Book–Dell Publishing, New York.

- Hadden Jeffrey, 1987, *Toward Desacralizing Secularization Theory*, „Social Forces”, t. 65, nr 3.
- Hadden Jeffrey, 1995, *Religion and the Quest for Meaning and Order: Old Paradigms, New Realities*, „Sociological Focus”, t. 28, nr 1.
- Hamilton Malcolm, 1995, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, Routledge, London.
- Hellemans Staf, 1998, *Secularization in a Religioogeneous Modernity*, w: Rudi Laermans, Bryan Wilson, Jaak Billiet (red.), *Secularization and Social Integration: Papers in Honor of Karel Dobbelaere*, Leuven University Press, Leuven.
- Hervieu-Léger Danièle, 1999, *Religia jako pamięć*, tłum. Magdalena Bielawska, Nomos, Kraków.
- 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*, Routledge, London.
- Kehrer Günter, 1997, *Wprowadzenie do socjologii religii*, tłum. Janusz Piegza, Nomos, Kraków.
- Kuhn Thomas S., 2001, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. Justyna Nowotniak, Aletheia, Warszawa.
- Lambert Yves, 1998, *The Scope and Limits of Religious Functions According to the European Value and ISSP Surveys*, w: Rudi Laermans, Bryan Wilson, Jaak Billiet (red.), *Secularization and Social Integration: Papers in Honor of Karel Dobbelaere*, Leuven University Press, Leuven.
- Lambert Yves, 2003, *A Turning Point in Religious Evolution in Europe*, „Journal of Contemporary Religion”, t. 19, nr 1.
- Lechner Frank, 1991, *The Case Against Secularization: A Rebuttal*, „Social Forces”, t. 69, nr 4.
- Leś Barbara, 1977, *Religijność społeczeństw przemysłowych. Studium porównawcze Francji i Wielkiej Brytanii*, PIW, Warszawa.
- Luckmann Thomas, 1990, *Shrinking Transcendence, Expanding Religion?*, „Sociological Analysis”, t. 50.
- Luckmann Thomas S., 1996, *Niewidzialna religia*, tłum. Lucjan Bluszcz, Nomos, Kraków.
- Madsen Kristen Bent, 1980, *Współczesne teorie motywacji*, tłum. różni, PWN, Warszawa.
- Martin David, 1969, *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Martin David, 1991, *The Secularization Issue: Prospect and Retrospect*, „The British Journal of Sociology”, t. 42, nr 3.
- Martin David, 1993, *A General Theory of Secularization*, Gregg Revivals, Hampshire.
- Norris Pippa, Inglehart Ronald, 2006, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. Renata Balińska, Nomos, Kraków.
- Pace Enzo, 1998, *The Helmet and the Turban. Secularization in Islam*, w: Rudi Laermans, Bryan Wilson, Jaak Billiet (red.), *Secularization and Social Integration: Papers in Honor of Karel Dobbelaere*, Leuven University Press, Leuven.
- Sherkat Darren, Ellison Christopher, 1999, *Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion*, „Annual Review of Sociology”, t. 25.
- Shiner Larry, 1983, *Pojęcie sekularyzacji w badaniach empirycznych*, w: Franciszek Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków.

- Sommerville John C., 1998, *Secular Society/Religious Population: Our Tacit Rules for Swat Using the Term "Secularization"*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, t. 37, nr 2.
- Stark Rodney, 1993, *Europe's Receptivity to New Religious Movements: Round Two*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, t. 32, nr 4.
- Stark Rodney, 1999, *Secularization, R.I.P (rest in peace)*, „Sociology of Religion”, Fall.
- Stark Rodney, Bainbridge William Sims, 2000, *Teoria religii*, tłum. Tomasz Kunz, Nomos, Kraków.
- Stark Rodney, Iannaccone Laurence R., 1994, *A Supply-side Reinterpretation of the Secularization of Europe*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, t. 33, s. 230–252.
- Tschannen Oliver, 1991, *The Secularization Paradigm: A Systematization*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, t. 30, nr 4.
- Swatos William H., Christiano Kelvin J., 1999, *Secularization Theory: The Course of a Concept*, „Sociology of Religion”, t. 60, nr 3.
- Wilson Bryan, 1966, *Religion in Secular Society*, Penguin, London.
- Wilson Bryan, 1982, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford.
- Wilson Bryan, 1985, *Secularization: The Inherited Model*, w: Philip E. Hammond (red.), *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, University of California Press, Berkeley.
- Wilson Bryan, 1998, *The Secularization Thesis: Criticisms and Rebuttals*, w: Rudi Laermans, Bryan Wilson, Jaak Billiet (red.), *Secularization and Social Integration: Papers in Honor of Karel Dobbelaere*, Leuven University Press, Leuven.
- Woodhead Linda, Heelas Paul (red.), 2000, *Religion in Modern Times*, Blackwell, Oxford.
- Zielińska Katarzyna, 2006, *Karol Marks, Emil Durkheim i Max Weber — prekursorzy podejścia sekularyzacyjnego?*, „Socjologia Religii”, t. 4.

THE DISPUTES OVER THE THEORY OF SECULARISATION

Summary

During recent decades there has been an uninterrupted discussion in the field of the sociology of religion between the proponents and opponents of the paradigms of secularisation. The aim of this article is to set out the issues associated with the paradigms of secularisation and to reconstruct the main themes of the ongoing debate. The result of the discussions and arguments associated with the theories of secularisation was — on the one hand — to rethink certain of the assumption in that approach and — on the other — the creation of alternative theoretical proposals. A short characterisation of the new, complementary theoretical perspectives on the approach to secularisation forms the last part of the article.

Key words/słowa kluczowe

paradigms of secularisation / paradygmat sekularyzacji; theories of secularisation / teorie sekularyzacji; sociology of religion / socjologia religii