

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VI (2014), vol. 1, p. 13–27

KONTEKSTY/CONTEXTS

Łukasz Kutyló

Uniwersytet Łódzki, Polska

Między sekularyzacją a desekularyzacją. W poszukiwaniu globalnej teorii przemian religijnych

Streszczenie

W artykule przedmiotem rozważań uczyniono spór wokół sekularyzacji. W literaturze przedmiotu funkcjonują dwa, opozycyjne względem siebie, nurty teoretyczne, które w sposób odmienny interpretują zachodzące obecnie przemiany religijności. Jedni wskazują, że teza, zgodnie z którą rozwojowi społeczno-gospodarczemu towarzyszy proces zeświecczenia, pozostaje nadal aktualna. Inni z kolei sugerują, że pojęcie *sekularyzacji* ma charakter ideologiczny, a samo zjawisko nie znajduje odzwierciedlenia w rzeczywistości społecznej. Aby ocenić, które ze wskazanych podejść jest bliższe prawdy, w tekście dokonano analizy danych empirycznych. Zaprezentowany został model statystyczny uwzględniający zmienne wynikające z obu perspektyw teoretycznych.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, desekularyzacja, rynki religijne

Wprowadzenie

Przemiany religijności budzą obecnie duże zainteresowanie, zwłaszcza że trudno je w sposób przejrzysty opisać, wyrazić za pomocą jakichś tendencji. Ta niejednoznaczność pozostaje korzystna dla samej dyskusji akademickiej. Rozdźwięk, jaki pojawił się między teorią socjologiczną a tym, jaką rolę zajmuje religia we współczesnym społeczeństwie, sprawił, że na nowo rozgorzała debata nad sekularyzacją. Mamy dziś bowiem do czynienia z sytuacją wyjątkową, kiedy dane empiryczne prowadzą do wniosków, które przynajmniej na pierwszy rzut oka się wykluczają. Z jednej strony sugerują one, że współczesne społeczeństwa ulegają zeświecczeniu. Z drugiej zaś pojawia się coraz więcej informacji świadczących o odwrotnym trendzie. Pewnym dowodem na to ma być rozwój ruchów religijno-politycznych, zwłaszcza fundamentalistycznych, czy wzrastająca potrzeba duchowości widoczna w zamożnych społeczeństwach Zachodu.

Przemiany religijności stają się zatem pewnym wyzwaniem dla socjologii, wyzwaniem zarówno teoretycznym, jak i metodologicznym. Skłaniają także do postawienia określonych pytań. Czy pogląd, zgodnie z którym rozwój społeczno-gospodarczy przyczynia się do zeświecczenia społeczeństwa dalej pozostaje aktualny? Czy obserwowane przez nas przemiany nie są czasem częścią większego procesu,

którego na obecnym etapie nie jesteśmy jeszcze w stanie w pełni zidentyfikować i zrozumieć? Czy istnieje możliwość stworzenia takiej teorii, która w sposób globalny wyjaśniałaby zachodzące współcześnie przemiany religijności? W niniejszym tekście postaram się odpowiedzieć na tak sformułowane pytania.

Socjologiczne rozważania nad sekularyzacją

Pogląd, że rozwojowi społeczno-gospodarczemu towarzyszy proces sekularyzacji, obecny był już w rozważaniach klasyków socjologii. Dyskusja nad tym zjawiskiem w pełni rozgorzała jednak dopiero w latach 60. XX wieku. To wówczas ukształtował się paradygmat sekularyzacyjny. Składały się na niego różne teorie, podejścia czy poglądy. Łączyło je przekonanie, że sekularyzacja współczesnych społeczeństw pozostaje czymś nieuchronnym. Ówczesnymi reprezentantami tego podejścia byli m.in. P. Berger czy Th. Luckmann.

Pierwszy z nich w *Świętym baldachimie* ([1967] 2005) analizował zjawisko zeświecczenia na trzech poziomach struktury społecznej. Zakładał, że w wymiarze *makro* konsekwencją sekularyzacji jest instytucjonalna separacja sfery świeckiej i sakralnej. Religia traci swe publiczne znaczenie, staje się kwestią wyboru bądź preferencji jednostki. Na poziomie mezostrukturalnym skutkiem sekularyzacji pozostaje tzw. *sytuacja pluralistyczna*. Instytucje religijne przyjmują postać konkurujących ze sobą agencji rynkowych. Stają się zarządzanymi przez profesjonalistów biurokratycznymi organizacjami zorientowanymi na wyniki. Swoją przekaz dostosowują do moralnych i terapeutycznych oczekiwań jednostek. W swojej refleksji P. Berger podejmował także temat miejsca, jakie treści religijne zajmują w świadomości człowieka. Jak pisał w *Świętym baldachimie*, owe treści

przeniknęły [...] jak gdyby z poziomów świadomości zawierających podstawowe „prawdy”, co do których są zgodni przynajmniej wszyscy „będący przy zdrowych zmysłach” ludzie, do poziomów, na których utrzymują się różne „subiektywne” poglądy – poglądy, na które inteligentni ludzie nie godzą się z łatwością i których nikt nie jest pewien ([1967] 2005, s. 199).

Innymi słowy, treści religijne pozbawione zostały przyjmowanego w świadomości za oczywistość statusu obiektywnej rzeczywistości.

Th. Luckmann wskazywał natomiast w *Niewidzialnej religii* ([1967] 2006), że instytucjonalna specjalizacja i „autonomia” religii pojawiła się jedynie w tradycji judeochrześcijańskiej. W czasach przed naporem sekularyzacji religijność indywidualna w społeczeństwach Zachodu ukierunkowana była na oficjalny model wiary, wytwarzany przez wyspecjalizowane instytucje (Kościoły), internalizowany przez wiernych w procesie socjalizacji. Relatywna zgodność między modelem oficjalnym a religijnością indywidualną zostaje zachowana tak długo, jak problemy życiowe jednostek nie różnią się pomiędzy poszczególnymi pokoleniami. Sytuacja komplikuje się w okresie szybkich zmian społecznych, kiedy kłopoty dnia codziennego rodziców są inne niż kłopoty ich dzieci. Model oficjalny przestaje być wówczas

przekazywany w procesie socjalizacji. W takich okolicznościach wiara staje się kwestią prywatną, a przed jednostką pojawia się możliwość wyboru różnych znaczeń „ostatecznych”. W swych decyzjach kieruje się ona własnymi preferencjami, uwarunkowanymi jej społeczną biografią. Przy braku zewnętrznego poparcia ze strony instytucji religijnych subiektywnie skonstruowane i eklektyczne systemy znaczeń „ostatecznych” będą stanowić jednak „[...] jakąś wątpliwą rzeczywistość dla jednostki. Będą one również mniej stałe lub mocne, aniżeli bardziej jednorodne wzorce religijności indywidualnej, które charakteryzują społeczeństwa, w których «wszyscy» internalizują «oficjalny» model i w których internalizowany model jest społecznie wzmacniany przez biografię jednostki (Luckmann [1967] 2006, s. 145).

Inni autorzy związani z paradygmatem sekularyzacyjnym zwracali uwagę na kolejne obszary, w jakich przejawia się proces zeświecczenia. T. Parsons oraz R. Bellah postrzegali religię na sposób durkheimowski. Pełni ona określone role w społeczeństwie: integruje je, a także legitymizuje porządek społeczny. Gdy następuje proces sekularyzacji, sytuacja staje się problematyczna. Tradycyjne organizacje kościelne ulegają osłabieniu, pojawia się pluralizm religijny. Jednostka uzyskuje prawo samodzielnego wyboru wiary, zostaje wyzwolona w tym względzie spod presji środowiska rodzinnego. Czy proces zeświecczenia, w wyniku którego religia słabnie, prowadzi jednak do dezintegracji społecznej? T. Parsons przecząco odpowiedział na to pytanie. Jego zdaniem dochodzi do generalizacji wartości religijnych. Zostają one odzwierciedlone w strukturze społecznej, dzięki czemu świeckie instytucje opierają na nich swe funkcjonowanie (Parsons 1966). R. Bellah, aby wyjaśnić to zjawisko, odwołał się do pojęcia *religii obywatelskiej*. Wskazał, że we współczesnym społeczeństwie amerykańskim zastępuje ona tradycyjne Kościoły w wypełnianiu funkcji integracyjnej. Jest to nowoczesny typ religii, na który składają się selektywnie wybrane wartości i normy charakterystyczne dla poszczególnych denominacji działających w Stanach Zjednoczonych (Bellah 1970, 1975).

Refleksja nad zeświecczeniem była kontynuowana w latach 70. i 80. XX wieku. Ukształtowały się wówczas kolejne teorie sekularyzacji, autorstwa m.in. D. Bella (1977), R.K. Fenna (1978) oraz N. Luhmanna ([1977] 2007). Sam paradygmat jednak wydawał się coraz mniej adekwatny względem tego, co działo się w ówczesnych społeczeństwach. Koniec lat 70. XX wieku obfitował w wydarzenia, które mogły wskazywać nie tyle na zanik religii, co raczej na jej renesans. Na gruncie amerykańskim coraz wyraźniej zaczęło się zatem formować stanowisko opozycyjne wobec tezy sekularyzacyjnej. Badacze z nim związani, głównie socjologowie i ekonomiści, przedmiotem swych rozważań uczynili kwestię *amerykańskiej wyjątkowości*, a więc stosunkowej żywotności religii w Stanach Zjednoczonych (zwłaszcza w porównaniu z innymi społeczeństwami rozwiniętymi). Te początkowo luźne refleksje, inspirowane teorią racjonalnego wyboru, ukształtowały w końcu nowy paradygmat w badaniach nad przemianami religijnymi, nazwany następnie ekonomicznym (Warner 1993). Refleksja krytyczna względem tezy sekularyzacyjnej w sposób najbardziej klarowny została przedstawiona w teorii rynków religijnych. Do dziś

wzbudza ona wiele kontrowersji, wyraźnie wyodrębnia jednak paradygmat ekonomiczny od innych podejść teoretycznych. Na jej gruncie zakłada się, że zeświecczenie jest nie tyle skutkiem przemian społecznych i gospodarczych, co raczej stanowi konsekwencję istnienia w danym społeczeństwie określonej struktury rynku religijnego. Na problem ten zwrócił uwagę L. Iannaccone. Badacz skoncentrował się na rynkach niekonkurencyjnych, wśród których wyróżnił proste monopole, typowe dla średniowiecznych społeczeństw europejskich, oraz regulowane rynki religijne, funkcjonujące także dziś. W przypadku tych drugich dominującą pozycję na rynku zajmuje religia publiczna. Jest ona „dostarczana” obywatelom przez państwo. Koszty tego „dostarczania” są w części bądź w całości pokrywane za pośrednictwem podatków nakładanych na społeczeństwo. Państwo ingeruje ponadto w proces produkcji i konsumpcji dóbr religijnych. Stosuje w tym względzie politykę protekcyjną, faworyzującą dominujące wyznanie. Inaczej niż w prostym monopolu, prywatne organizacje religijne, alternatywne względem religii publicznej, są tu tolerowane. Zazwyczaj stawia się jednak pewne bariery (w postaci licencji, wymagań zezwalających na funkcjonowanie), utrudniające, a czasami wręcz uniemożliwiające takim denominacjom wejście na rynek (Iannaccone 1991). Według badaczy związanych z paradygmatem ekonomicznym tę quasi-monopolistyczną strukturę cechuje nieefektywność. Dominujące Kościoły ulegają „rozleniwieniu”. Dysponując wsparciem ze strony państwa przestają zabiegać o wiernych, co w rezultacie prowadzi do spadku uczestnictwa w praktykach religijnych. Przez zwolenników tezy sekularyzacyjnej zjawisko to interpretowane jest jako przejaw postępującego zeświecczenia (Iannaccone 1991; Iannaccone, Finke, Stark 1997).

Odmierna sytuacja ma miejsce na rynkach pluralistycznych. Dla przedstawicieli paradygmatu ekonomicznego tradycyjnym przykładem w tym względzie są Stany Zjednoczone (Finke 1992). Wraz z tym, jak do amerykańskiej konstytucji wprowadzono poprawkę gwarantującą pełną swobodę religijną, zapewniającą, że żadne wyznanie nie uzyska pozycji dominującej, nastąpił gwałtowny wzrost liczby denominacji. Ucieleśnieniem tego zjawiska było Drugie Przebudzenie Religijne, mające miejsce na początku XIX wieku (Finke, Stark 1989, 1992; Greeley 1989). Deregulacja rynku religijnego sprawiła również, że systematycznie wzrastała liczba Amerykanów deklarujących przynależność do jakiegoś wyznania (Stark, Finke 1988). Pojawiło się jednak pytanie, czy owa żywotność wiary nie jest zjawiskiem, którego zasięg ogranicza się wyłącznie do Stanów Zjednoczonych. Zwolennicy paradygmatu zaczęli zatem poszukiwać innych społeczeństw, w których deregulacja rynku religijnego skutkowałą wzrostem poziomu religijności. Taka sytuacja miała miejsce m.in. w powojennej Japonii. W uchwalonej pod naciskiem Amerykanów konstytucji zagwarantowano wolność religijną. Konsekwencją tego był gwałtowny wzrost liczby denominacji, powstających od nowa bądź w wyniku oddzielenia się od dotychczasowego wyznania (Iannaccone, Finke, Stark 1997).

Wnioski wyłaniające się z teorii rynków religijnych wzbudziły pewne wątpliwości. Niektóre badania empiryczne nie potwierdziły jej zasadniczych założeń.

D.V. Olson, dokonując analizy poziomu religijności w Stanach Zjednoczonych, zwrócił uwagę, że był on najwyższy w hrabstwach religijnie homogenicznych, zdominowanych przez katolików bądź mormonów (Olson 1999). Z kolei P. Froese przedmiotem swego zainteresowania uczynił kraje poradzieckie. Jego analizy wykazały, że poziom religijności pozostawał najwyższy w tych społeczeństwach, gdzie władze wyraźnie faworyzowały określone Kościoły (Froese 2004).

Ten brak koherencji między teoretycznymi przesłankami a wynikami badań empirycznych, udowodniany przez niektórych autorów, także tych entuzjastycznie nastawionych do nowego paradygmatu, miał określone reperkusje. Pojawiła się próba reinterpretacji teorii sekularyzacji. Jej pozycja uległa osłabieniu w latach 90. XX wieku, a niektórzy uprzednio związani z nią autorzy wyraźnie zdystansowali się od jej podstawowych założeń (zob. Berger 1999). Dla części badaczy teza sekularyzacyjna dalej wydawała się jednak zasadna (Yamane 1997). P. Norris oraz R. Inglehart przeprowadzili analizę, z której wynika, że poziom religijności maleje wraz ze wzrostem zamożności społeczeństwa. Autorzy zjawisko to wyjaśnili odwołując się do sformułowanego przez siebie aksjomatu bezpieczeństwa. Ich zdaniem, potrzeby religijne towarzyszą człowiekowi przede wszystkim wtedy, gdy jego egzystencja jest zagrożona. Mieszkańcy zamożnych państw nie doświadczają na ogół głodu, klęsk ekologicznych czy konfliktów zbrojnych, przez co ich zapotrzebowanie na wiarę jest mniejsze (Inglehart, Norris 2006)¹.

Jak widać socjologię religii cechuje pewien teoretyczny rozdźwięk. Jaka jest odpowiedź na pierwsze z pytań postawionych we wstępie? Czy rację mają zwolennicy paradygmatu ekonomicznego, kwestionujący uniwersalny i historyczny charakter procesu zeświecczenia? A może argumenty formułowane przez obrońców teorii sekularyzacyjnej są w pełni uzasadnione? Aby odpowiedzieć na te pytania, konieczna wydaje się analiza danych empirycznych.

Analiza danych empirycznych dotyczących poziomu religijności.

Założenia metodologiczne

Teoretyczny spór trwający obecnie na gruncie socjologii religii można wyrazić za pomocą dwóch hipotez. Pierwsza z nich odzwierciedla punkt widzenia właściwy dla paradygmatu sekularyzacyjnego i brzmi następująco:

Hipoteza I: *Poziom religijności maleje wraz ze wzrostem zamożności społeczeństwa.*

Druga hipoteza natomiast wprost streszcza perspektywę rozwijaną w ramach paradygmatu ekonomicznego i została sformułowana w taki oto sposób:

Hipoteza II: *Poziom religijności ulega zwiększeniu wraz ze wzrostem wolności rynku religijnego.*

¹ R. Inglehart oraz P. Norris zdają się jednak nie doceniać tego, że społeczeństwa rozwinięte wytwarzają własne, nieznane wcześniej zagrożenia, które mogą osłabiać poczucie bezpieczeństwa egzystencjalnego (zob. Giddens 2001).

Na wstępie muszę wyjaśnić, co w ramach badania rozumiałem pod pojęciem *poziomu religijności*. Analizę ograniczyłem do wymiaru praktyk religijnych. Inny mi słowy, przedmiotem mojego zainteresowania uczyniłem poziom uczestnictwa w nabożeństwach. Takie podejście wydaje się zasadne o tyle, że teoria rynków religijnych koncentruje się na tym właśnie obszarze. Udział w życiu religijnym maleje tam, gdzie państwo prowadzi politykę protekcjonistyczną względem dominującego wyznania. W powyższych hipotezach, sformułowanie *poziomu religijności* zastąpić można zatem wyrażeniem *uczestnictwo w praktykach religijnych*. Należy tu jednak zaznaczyć, że przedmiotem analizy nie były wszelkie praktyki religijne wiernych, lecz jedynie te mające regularny charakter. To one różnicują społeczeństwa na takie, w których religijność pozostaje żywa i takie, gdzie sprawy wiary są mało istotne, przynajmniej w sferze publicznej. Pod pojęciem *regularny* rozumiałem uczestnictwo w praktykach religijnych co najmniej raz w tygodniu.

Wyjaśnienia wymagają także inne sformułowania użyte w obu hipotezach. Pojęcie *wolnego rynku religijnego* opracowane zostało na podstawie rozważań podjętych przez J. Grima oraz R. Finke (Grim, Finke 2006). Rynek ten cechuje się pluralizmem religijnym, gwarantującym konsumentom wybór podmiotów oferujących im produkty i usługi religijne, a także niskim poziomem: (a) uregulowań prawnych, uniemożliwiających lub utrudniających nowym wyznaniom wejście na rynek; (b) państwowego protekcjonizmu oraz (c) presji społecznej względem osób nieregelijnych bądź wiernych należących do innych grup religijnych. Z kolei za podstawowy wyznacznik zamożności społeczeństwa uznałem Produkt Krajowy Brutto w przeliczeniu na jednego mieszkańca (PKB *per capita*).

Przy uwzględnieniu takich założeń opracowałem następujące równanie regresji liniowej:

$$y = \beta_0 + \beta_1 x_1 + \beta_2 x_2 + \beta_3 x_3 + \beta_4 x_4 + \beta_5 x_5 + \beta_6 x_6 + \beta_7 x_7 + \varepsilon$$

Zmienną objaśnianą (y) jest w nim *regularne uczestnictwo w praktykach religijnych*. W równaniu uwzględniłem ponadto następujące zmienne objaśniające, umożliwiające zdefiniowanie tego, w jakim stopniu dany rynek religijny ma pluralistyczny i zliberalizowany charakter:

- **zróżnicowanie religijne** (x_1) – jest to wskaźnik zaproponowany przez zespół takich badaczy jak: A. Alesina, A. Devleeschauwer, W. Easterly, S. Kurlat oraz R. Wacziarg (Alesina, Devleeschauwer, Easterly, Kurlat, Wacziarg 2003). Pozwala on określić poziom koncentracji danego rynku religijnego. Wskaźnik ten przyjmuje wartość od 0 do 1. Im bliżej 1, tym rynek jest bardziej zróżnicowany religijnie;
- **poziom uregulowania rynku religijnego (Government Regulation Index, GRI)** (x_2) – wskaźnik ten został opracowany przez J. Grima oraz R. Finke (Grim, Finke 2006). Przyjmuje wartość od 0 (rynek nieuregulowany, pełna swoboda wyznania) do 10 (skrajnie uregulowany rynek, brak wolności religijnej);
- **poziom państwowego protekcjonizmu (Government Favoritism of Religion, GFI)** (x_3) – wskaźnik także zaproponowany przez J. Grima oraz R. Finke. Przyjmuje wartość od 0 (brak protekcjonizmu) do 10 (wysoki poziom protekcjonizmu);

– **poziom presji społecznej (Social Regulation of Religion, SRI)** (x_4) – wskaźnik opracowany przez J. Grima oraz R. Finke. Przyjmuje wartość od 0 (brak negatywnych postaw względem osób przynależących do innego, nietradycyjnego wyznania, dokonujących konwersji religijnej, prowadzących działalność misjonarską itd.) do 10 (zdecydowanie wrogi stosunek wobec takich osób).

Do równania włączyłem również zmienne objaśniające, pozwalające na określenie zamożności danego społeczeństwa. W tym względzie skorzystałem przede wszystkim ze wskaźnika, jakim jest:

– **Produkt Krajowy Brutto w przeliczeniu na 1 mieszkańca (PKB per capita)** (x_5) – wylicza się go, dzieląc wartość Produktu Krajowego Brutto przez liczbę mieszkańców kraju. Mierzony jest w dolarach amerykańskich.

Wskaźnik ten pod wieloma względami może wydawać się niedoskonały. Z punktu widzenia równania regresji liniowej ma jednak wyraźną przewagę nad innymi miernikami. Pozwala określić, o ile dolarów musi wzrosnąć bądź zmaleć PKB *per capita*, aby zmiana uległa zmienna objaśniana, w tym przypadku poziom regularnego uczestnictwa w praktykach religijnych.

W równaniu uwzględniłem ponadto dwie inne zmienne, umożliwiające zdefiniowanie stopnia zamożności danego społeczeństwa:

- **współczynnik Giniego** (x_6) – wydaje się bowiem, że poziom rozwoju społeczno-gospodarczego zależy również od dystrybucji dochodów w określonym społeczeństwie. Wskazany współczynnik mierzy nierówności dochodowe. Przyjmuje wartości od 0 do 1. Im bliżej 1, tym większa skala nierówności;
- **oczekiwana długość życia** (x_7) – wielkość ta pozwala określić, jaka jest średnia oczekiwana długość życia obywatela danego państwa.

Uwzględnienie wskazanych zmiennych sprawiło, że równanie regresji przyjęło taką oto postać:

$$(\text{regularny udział w praktykach religijnych}) = \beta_0 + \beta(\text{różnicowanie religijne}) + \beta(\text{GRI}) + \beta(\text{GFI}) + \beta(\text{SRI}) + \beta(\text{PKB per capita}) + \beta(\text{współczynnik Giniego}) + \beta(\text{oczekiwana długość życia}) + (\text{błąd szacowania})$$

Spośród 180 krajów do badania wylosowałem 60, a analizą objąłem ostatecznie 46. Z dwóch powodów wykluczyłem 14 państw. Po pierwsze, interesowało mnie regularne uczestnictwo w praktykach religijnych. W przypadku niektórych religii azjatyckich, w tym: buddyzmu i hinduizmu, kwestia ta mogła okazać się problematyczna. Tradycje te nie przywiązują tak dużej wagi do systematycznego udziału w nabożeństwach jak judaizm, chrześcijaństwo czy islam. Kraje, w których wyraźnie dominowały buddyzm i hinduizm zostały zatem wyłączone z analizy. Po drugie, z badania wykluczyłem także te państwa, w przypadku których nie dysponowałem odpowiednimi informacjami w zakresie uczestnictwa w praktykach religijnych.

Dane empiryczne dotyczące zmiennych pochodziły z: (a) Światowego (sondaż z lat 2005–2008) oraz Europejskiego Badania Wartości (sondaż z 2008 roku) (dane odnoszące się do zmiennej objaśnianej); (b) tekstu *Fractionalization* (2003) autorstwa A. Alesiny, A. Devleeschauwera, W. Easterly'ego, S. Kurlata oraz R. Wacziargy

(dane odnoszące się do zmiennej x_1); (c) artykułu J. Grima oraz R. Finke zatytułowanego *International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion* (2006 – dane odnoszące się do zmiennych x_2 , x_3 oraz x_4); (d) strony internetowej amerykańskiej Centralnej Agencji Wywiadowczej (www.cia.gov, dane odnoszące się do zmiennych x_5 , x_6 oraz x_7).

Informacje dotyczące wielkości próby, a także liczby zmiennych, pozwoliły na opracowanie macierzowego zapisu równania regresji, który wyglądał następująco:

$$= x +$$

Założyłem, że tak zdefiniowane równanie powinno pozwolić na zidentyfikowanie czynników wpływających na poziom uczestnictwa w praktykach religijnych. Innymi słowy, przyjąłem, że jeśli nawet ów model nie pozwoli na rozstrzygnięcie sporu mającego miejsce między zwolennikami obu podejść, sekularyzacyjnego i ekonomicznego, to przynajmniej stanie się jakimś punktem wyjścia do dalszych rozważań.

Wyniki analizy

W analizie statystycznej zastosowałem metodę eliminacji wstecznej. Założyłem, że w ostatecznym modelu chcę dysponować zmiennymi objaśniającymi, w istotny sposób związanymi ze zmienną objaśnianą. Wyniki analizy regresji zostały przedstawione w tabeli 1.

Jak wynika z tabeli, istotnymi statystycznie predyktorami uczestnictwa w praktykach religijnych okazały się: PKB *per capita* oraz poziom uregulowania rynku religijnego (GRI). Równanie regresji przyjęło więc następującą postać:

$$(\text{uczestnictwo w praktykach religijnych}) = 69,096 - 0,001(\text{PKB per capita}) - 2,633(\text{GRI}) \\ +/- 18,7342$$

Przed sformułowaniem ostatecznych konkluzji postanowiłem sprawdzić, jak silne korelacje zachodzą pomiędzy tymi zmiennymi oraz zmienną objaśnianą. Dane dotyczące tego zagadnienia przedstawia tabela 2.

Z tabeli tej można wywnioskować, że istnieją silne korelacje pomiędzy: (a) zmiennymi objaśniającymi pozostawionymi w modelu (PKB *per capita* oraz poziom uregulowania rynku religijnego) oraz (b) pomiędzy zmienną objaśnianą (poziom uczestnictwa w praktykach religijnych) a zmienną PKB *per capita*. To sprawiło, że przyjąłem określoną interpretację otrzymanego wyniku analizy regresji. Uznałem, że uregulowanie rynku religijnego zależy od poziomu PKB *per capita*. Im społeczeństwo jest zamożniejsze, w tym większym stopniu cechuje je swoboda wyznaniowa. Zależność między poziomem uregulowania rynku religijnego a uczestnictwem w praktykach religijnych jest słaba i nieistotna statystycznie. Innymi słowy, jedyną zmienną objaśniającą, którą postanowiłem pozostawić w równaniu regresji jest PKB *per capita*:

Tab. 1. Wyniki modelowania zależności między zmienną poziom uczestnictwa w praktykach religijnych a zespołem zmiennych objaśniających: PKB *per capita*, współczynnik Giniego, oczekiwana długość życia, GRI, GFI, SRI oraz zróżnicowanie religijne

Predykatory	Modele																	
	Model 1			Model 2			Model 3			Model 4			Model 5			Model 6		
	B	Błąd	Beta	B	Błąd	Beta	B	Błąd	Beta	B	Błąd	Beta	B	Błąd	Beta	B	Błąd	Beta
(Stała)	112,519	41,205		114,503	39,460		115,783	38,970		123,833	35,738		108,209	30,751		69,096	6,985	
PKB <i>per capita</i>	-0,001	0,000	-0,519	-0,001	0,000	-0,512	-0,001	0,000	-0,508	-0,001	0,000	-0,553	-0,001	0,000	-0,595	-0,001	0,000	-0,79
Współczynnik Giniego	0,187*	0,382	0,67	0,180*	0,375	0,05	0,176*	0,371	0,063									
Przewidywana długość życia	-0,745*	0,561	-0,255	-0,759*	0,550	-0,260	-0,813*	0,532	-0,778	-0,805*	0,527	-0,276	-0,659*	0,504	-0,226			
GRI	-1,741*	2,345	-0,179	-1,433*	1,725	-0,147	-1,854*	1,443	-0,191	-2,023*	1,386	-0,208	-1,782*	1,362	-0,183	-2,633	1,206	-0,271
GFI	-0,655*	1,441	-0,74	-0,651*	1,423	-0,73												
SRI	0,336*	1,706	0,40															
Zróżnicowanie religijne	-13,25*	14,40	-0,124	-14,18*	13,440	-0,133	-12,87*	13,003	-0,121	-12,46*	12,850	-0,117						

Legenda: B – współczynniki niestandardyzowane, Błąd – błąd standardowy, Beta – współczynniki standardyzowane, * – gdy poziom istotności $p > 0,005$

Tab. 2. Wyniki analizy korelacji między zmiennymi uwzględnionymi w modelu

Zmienna:		Uczestnictwo w praktykach religijnych	PKB <i>per capita</i>	Poziomu uregulowania rynku religijnego
Uczestnictwo w praktykach religijnych	Korelacja Pearsona	1	-0,674*	0,125
	Istotność		0,000	0,404
	N	46	46	46
PKB <i>per capita</i>	Korelacja Pearsona	-0,674*	1	-0,490*
	Istotność	0,000		0,000
	N	46	46	46
Poziom uregulowania rynku religijnego	Korelacja Pearsona	0,125	-0,490	1
	Istotność	0,404	0,000	
	N	46	46	46

* – gdy korelacja jest istotna na poziomie 0,01 (dwustronnie)

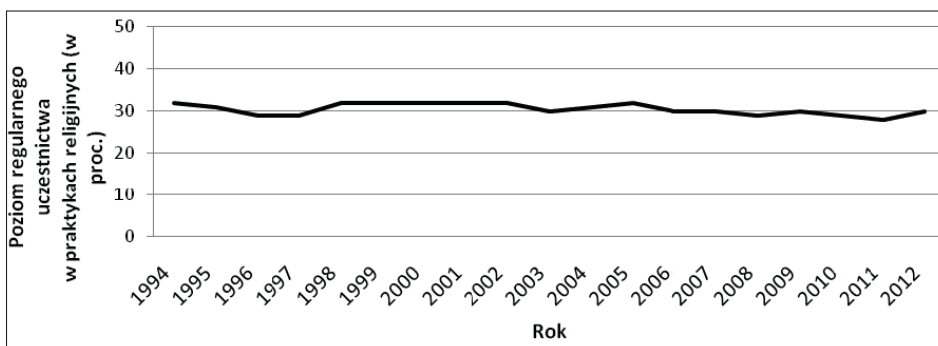
$$(\text{uczestnictwo w praktykach religijnych}) = 57,650 - 0,001(\text{PKB per capita}) +/- 19,3428$$

Z równania wynika, że wzrost PKB *per capita* o 1000 dolarów powoduje spadek regularnego uczestnictwa w praktykach religijnych o jeden punkt procentowy. Zależność ta pozostaje zgodna z założeniem właściwym dla teorii sekularyzacji, zgodnie z którym zeświecczenie postępuje wraz ze wzrostem zamożności. Sam model jest dobrze dopasowany do danych. Świadczy o tym wartość współczynnika determinacji wynosząca $R^2=0,454$. Oznacza to, że model wyjaśnia niemal połowę wariancji zmiennej objaśnianej.

W stronę globalnej teorii przemian religijnych. Interpretacja wyników analizy

Wyniki analizy pozwoliły na sformułowanie odpowiedzi na pierwsze z pytań postawionych we wstępie. Okazało się, że założenie właściwe dla teorii sekularyzacji, wyrażone w postaci hipotezy I, jest w tym względzie słuszne. W świetle dostępnych danych statystycznych wątpliwy wydaje się także fenomen *amerykańskiej wyjątkowości*. Z sondaży realizowanych przez Instytut Gallupa wynika, że w 1994 regularnie w praktykach religijnych uczestniczyło 32% Amerykanów, w 2012 roku zaś – 30%. W ciągu 18 lat nie dało się zaobserwować żadnej wyraźnej tendencji wzrostowej czy spadkowej, co widać na wykresie nr 1. Być może w porównaniu z coraz bardziej sekularyzującą się Europą dane te mogą budzić zdziwienie. Należy je jednak analizować z rozwagą. Sądzę, że z dwóch powodów dekonstruuje one obraz religijnych Stanów Zjednoczonych. Po pierwsze, przy założeniu, że wskaźnik dzietności w rodzinach religijnych jest wyższy niż w tych niereligijnych, powinniśmy się spodziewać tendencji wzrostowej w zakresie uczestnictwa w praktykach religijnych. Tak jednak nie jest. Oznacza to, że część osób wychowywanych w tych rodzinach ulega zeświecczeniu. Po drugie, tendencji wzrostowej w zakresie

praktykowania wiary należałoby oczekiwać również dlatego, że do Stanów Zjednoczonych napływają masy imigrantów ze społeczeństw biedniejszych, a zarazem bardziej religijnych. Brak oczekiwanego trendu sugeruje, że albo ci ludzie w kontakcie z nowym środowiskiem tracą chęć praktykowania wiary, albo napływ religijnych imigrantów nie rekompensuje w pełni spadku udziału w nabożeństwach wśród obywateli amerykańskich.



Wyk. 1. Regularne uczestnictwo w praktykach religijnych w Stanach Zjednoczonych w latach 1994–2012 (%)

Źródło: za Instytutem Gallupa, www.gallup.com

Mimo że potwierdzenie hipotezy I, dokonane w toku analizy, a także dane statystyczne odnoszące się do Stanów Zjednoczonych, zdają się przyznawać rację zasadniczemu założeniu teorii sekularyzacji, to w momencie gdy uwzględnimy dodatkowe przesłanki, obraz zachodzących współcześnie przemian religijnych znacznie się komplikuje. O jakie przesłanki chodzi? Wielu badaczy zwraca uwagę na rozwój nowej duchowości, czy religijności niezinstytucjonalizowanej (Ammerman, Roof 1995; Heelas, Woodhead 2005; Heelas 2008; Hervieu-Léger 2006; Leszczyńska, Pasek 2008; Libiszowska-Żółtkowska 2007; Mariański 2013; Wuthnow 2003). W literaturze przedmiotu daje się zaobserwować wzrost zainteresowania tą problematyką. Można nawet mówić o ukonstytuowaniu się kolejnej subdyscypliny – socjologii duchowości. L. Woodhead zasugerowała, że konieczne wydaje się uformowanie nowego paradygmatu, obejmującego różnorodność współczesnego życia religijnego i duchowego (Woodhead 2009). Wskazany obszar rzeczywistości społecznej pozostaje często „niewidzialny” dla analiz statystycznych. Zbierane dane dotyczą bowiem przede wszystkim instytucjonalnego wymiaru wiary.

Biorąc zatem pod uwagę wyniki analizy, a także tendencję, zgodnie z którą coraz większą popularnością cieszy się nowa duchowość, można pokusić się o sformułowanie trzech różnych interpretacji tego, z czym mamy obecnie do czynienia. Zgodnie z pierwszą, następuje proces zeświecczenia. Prowadzi on do określonych konsekwencji, w tym przede wszystkim do marginalizacji religii. Traci ona znaczenie zarówno w wymiarze makro-, jak i mikrostrukturalnym. Według drugiej

interpretacji obserwujemy postępujący rozkład organizacji religijnych, ich niedostosowanie do oczekiwań wiernych. Nie oznacza to jednak zaniku transcendentnych potrzeb w społeczeństwie. Następuje indywidualizacja wiary, coraz większą popularnością cieszą się pozainstytucjonalne formy życia religijnego czy duchowego.

Trzecia interpretacja, w moim odczuciu najbardziej interesująca, wyłania się niejako z drugiej. Aby klarownie ją opisać, odwołałem się do języka charakterystycznego dla podejścia ekonomicznego. Potrzeby religijne czy duchowe konsumentów ulegają przekształceniu wraz ze zmianami społeczno-gospodarczymi. Z czasem pojawia się pewien brak koherencji między ofertą organizacji religijnych a oczekiwaniami wiernych. Ten brak komplementarności skutkuje m.in. spadkiem uczestnictwa w nabożeństwach. Organizacje religijne ulegają osłabieniu, wierni zaś szukają zaspokojenia swych potrzeb poza światem tradycyjnych instytucji religijnych. Taki stan jest jednak przejściowy. Po okresie rozproszenia pierwiastka religijnego powinno dać się zaobserwować procesy jego skupiania w nowych, bądź przekształconych pod wpływem zmian organizacjach religijnych. To, co w literaturze przedmiotu określa się mianem sekularyzacji, to tylko stan dezintegracji sfery religijnej.

Tę interpretację da się również przedstawić odwołując się do pojęcia *cykli koniunkturalnych*. W tym przypadku cykle odnoszą się do obszaru religii i duchowości. Można zatem przyjąć istnienie określonych etapów, różniących się poziomem koherencji między ofertą organizacji religijnych, sposobem ich funkcjonowania a oczekiwaniami i potrzebami konsumentów religijnych. W czasie t_0 daje się zaobserwować wysoki poziom komplementarności między tymi dwoma wymiarami życia religijnego. Dla kolejnego etapu (t_1) bardziej charakterystyczny staje się jednak rozdźwięk między ofertą organizacji religijnych a pragnieniami konsumentów. Dochodzi do kryzysu, dezintegracji sfery religijnej. Trzeci etap (t_2) to powrót do stanu koherencji. Pojawiają się nowe formy praktykowania religii, które zaspokajają oczekiwania i potrzeby wiernych.

Podsumowanie

Przedstawione w artykule wyniki analizy statystycznej wykazały, że uczestnictwo w praktykach religijnych maleje wraz ze wzrostem zamożności społeczeństwa. Problem ten, stanowiący przedmiot sporu między zwolennikami tezy sekularyzacyjnej a przedstawicielami podejścia ekonomicznego, pod wieloma względami wydaje się być rozstrzygnięty na korzyść tych pierwszych. Czy zatem to teoria sekularyzacji poprawnie wyjaśnia przemiany religijności zachodzące we współczesnym świecie? Pojawiają się pewne wątpliwości w tym względzie. Pewne obszary życia religijnego często pozostają trudno dostępne dla analizy statystycznej. Taka sytuacja ma miejsce m.in. w odniesieniu do religijności czy raczej duchowości niezinstytucjonalizowanej, która w opinii wielu badaczy zyskuje na popularności. To sprawia, że w refleksji nad przemianami religijności sformułować należy trzy różne interpretacje tego, co ma obecnie miejsce. Zgodnie z pierwszą, następuje proces sekularyzacji, który skutkuje coraz bardziej świeckim społeczeństwem. Według drugiej interpretacji

zeświecczenie osłabia funkcjonowanie organizacji religijnych, natomiast religijność, a także różne formy duchowości nieteistycznej, pozostają żywotne w sferze pozainstytucjonalnej. I wreszcie, zgodnie z trzecią interpretacją, mamy do czynienia z fazą drugą cyklu koniunkturalnego, w której sfera religijna podlega dezintegracji. W tym przypadku sekularyzacja to nic więcej, jak tylko symptom braku koherencji między ofertą organizacji religijnych a oczekiwaniami i potrzebami konsumentów. Reguła cyklu koniunkturalnego zakłada jednak nadejście fazy integrującej te dwa wymiary życia religijnego. Powinny pojawić się wówczas takie formy organizacji życia religijnego, które okażą się spójne z potrzebami religijnymi czy duchowymi konsumentów. Rola globalnej teorii przemian religijnych może zatem przypaść teorii sekularyzacji, jak i pod wieloma względami alternatywnej względem niej koncepcji cykli koniunkturalnych religijności.

Bibliografia

- Alesina A., Devleeschauwer A., Easterly W., Kurlat S., Wacziarg R. (2003). *Fractionalization*. Journal of Economic Growth, vol. 8.
- Ammerman N., Roof W.C. (1995). *Old Patterns, New Trends, Fragile Experiments*. W: N. Ammerman, W.C. Roof (red.), *Work, Family and Religion in Contemporary Society*. New York: Routledge.
- Bell D. (1977). *The Return of the Sacred? The Argument of the Future of Religion*. British Journal of Sociology, vol. 1(64).
- Bellah R. (1970). *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley: University of California Press.
- Bellah R. (1975). *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berger P. ([1967] 2005). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Berger P. (1999). *The Desecularization of the World: A Global Overview*. W: P. Berger (red.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Casanova J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Dobbelaere K. (2008). *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Fenn R.K. (1978). *Toward a Theory of Secularization*. Storrs: Society for the Scientific Study of Religion.
- Finke R. (1992). *An Unsecular America*. W: S. Bruce (red.), *Religion and Modernization*. Cambridge: Clarendon Press.
- Finke R., Stark R. (1989). *How the Upstart Sects Won America: 1776–1850*. Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 1(28).
- Finke R., Stark R. (1992). *The Churching of America, 1776–1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Froese P. (2004). *After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World*. Sociology of Religion, vol. 1(65).
- Giddens A. (2001). *Poza lewicą i prawicą*. Poznań: Wydawnictwo „Zysk i S-ka”.
- Greeley A. (1989). *Religious Change in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Grim B.J, Finke R. (2006). *International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion*. Interdisciplinary Journal of Research on Religion, vol. 2.
- Heelas P. (2008). *Spiritualities of Life: From the Romantics to Wellbeing Culture*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Heelas P., Woodhead L. (i in.) (2005). *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hervieu-Léger D. (2006). *In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity*. The Hedgehog Review, vol. 1(8).
- Iannaccone L. (1991). *The Consequences of Religious Market Structure. Adam Smith and the Economics of Religion*. Rationality and Society, vol. 2(3).
- Iannaccone L., Finke R., Stark R. (1997). *Deregulating Religion: The Economics of Church and State*. Economic Inquiry, vol. 15(35).
- Inglehart R., Norris P. (2006). *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Kaufmann F.X. (2004). *Czy chrześcijaństwo przetrwa?* Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Leszczyńska K., Pasek Z. (red.) (2008). *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (2007). *Nowe ruchy religijne w globalnej przestrzeni*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Luckmann T. ([1967] 2006). *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Luhmann N. ([1977] 2007). *Funkcja religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” .
- Mariański J. (2013). *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość. Studium socjologiczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Martin D. (1965). *Toward Eliminating the Concept of Secularization*. W: J.E. Gold (red.), *Penguin Survey of the Social Sciences*. Baltimore: Penguin.
- Martin D. (2005). *On Secularization Issue: Prospect and Retrospect*. British Journal of Sociology, vol. 3(42).
- Olson D.V.A. (1999). *Religious Pluralism and US Church Membership: A Reassessment*. Sociology of Religion, vol. 2(60).
- Parsons T. (1966). *Religion in a Modern Pluralistic Society*. Review of Religious Research, vol. 7.
- Stark R. (1999). *Secularization R.I.P.* Sociology of Religion, vol. 3(60).
- Stark R., Finke R. (1988). *American Religion in 1776: A Statistical Portrait*. Sociological Analysis, vol. 1(49).
- Warner R.S. (1993). *Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States*. American Journal of Sociology, vol. 5(93).
- Woodhead L. (2009). *Old, New, and Emerging Paradigms in the Sociological Study of Religion*. Nordic Journal of Religion and Society, vol. 2(22).
- Yamane D. (1997). *Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm*. Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 1(36).

Between secularization and desecularization. Toward a global theory of religious change

Abstract

The subject of reflection in the article is a discussion about secularization. There are two theoretical approaches, which in a different way interpret nowadays religious changes. The representatives of the secularization paradigm assume that religion is marginalized in contemporary societies, and this weakening is associated with social and economic changes. On the contrary, the representatives of the economic paradigm claim that it is hard to observe the secularization process nowadays, even among highly developed countries. In the text, the statistic model is presented. It enables us to identify which approach is correct.

Key words: secularization, desecularization, religious markets