



STUDIA SOCJOLOGICZNE 2019, 2 (233)

ISSN 0039-3371, e-ISSN 2545-2770

DOI: 10.24425/sts.2019.126144

Katarzyna Zielińska 

Uniwersytet Jagielloński

W POSZUKIWANIU INSPIRACJI BADAWCZYCH: RELIGIA W SFERZE PUBLICZNEJ W PERSPEKTYWIE TEORII DYSKURSU

Celem artykułu jest pokazanie, w jaki sposób zastosowanie teorii dyskursu do problematyzowania rozumienia religii i sfery publicznej może skierować uwagę na nowe aspekty w badaniu publicznej roli religii. Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej, krótko prezentuję dotychczasowe badania na temat publicznej obecności religii, ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji teorii deprywatyzacji i religii publicznej José Casanovy. W drugiej części pokazuję, jak przyjęte przez Casanovę założenia dotyczące religii oraz sfery publicznej przekładają się na ograniczenia dla rozumienia i badania publicznej obecności religii. W odpowiedzi na te krytyczne głosy, w trzeciej części, wskazuję, w jaki sposób teoria dyskursu może być przydatna w radzeniu sobie z takimi ograniczeniami, a w rezultacie pozwolić na trafniejszą diagnozę oraz interpretację roli religii w sferze publicznej.

Słowa kluczowe: religia; dyskurs; sfera publiczna; religia publiczna

Katarzyna Zielińska, Jagiellonian University in Kraków

In Search of Research Inspirations: Religion in the Public Sphere from a Discourse Theory Perspective

Abstract

The article demonstrates how the application of discourse theory in order to problematize the definitions of religion and public sphere may bring novel and promising results in the study of religion's public presence. The article consists of three parts. In the first part, the existing research on the public presence of religion is briefly reviewed, with a particular focus on José Casanova's theory of de-privatisation and public forms of religion. In the second part, it is discussed how the assumptions underlying Casanova's theory limit our understanding of and research on public religion. In the third part, it is demonstrated that discourse theory may help to overcome these limitations and may allow for the more adequate diagnosis and interpretation of the role of religion in the public sphere.

Key words: religion; discourse; public sphere; public religion

Instytut Socjologii UJ, e-mail: katarzyna.zielinska@uj.edu.pl; ORCID 0000-0002-8356-8800.

Artykuł powstał w ramach projektu „Dyskurs publiczny w Polsce a religia. Modele legitymizacji w sporach wokół biopolityki w latach 2004–2014” finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (2014/13/B/HS6/03311), kierowanego przez prof. dr hab. Irenę Borowik.

Za krytyczne, a tym samym inspirujące komentarze i uwagi do roboczych wersji niniejszego artykułu dziękuję Irenie Borowik, Indze Koralewskiej, Joannie Mleczek, Annie Szwed oraz Marcinowi Zwierżdżyńskiemu. Podziękowania składam również dwóm anonimowym recenzent(k)om za ich cenne uwagi.

Wprowadzenie

Pytanie o publiczną obecność religii stanowi współcześnie ważny wątek dyskusji oraz przedmiot badań w różnych obszarach nauk społecznych, zarówno w kontekście europejskim, jak i pozaeuropejskim. To zainteresowanie publiczną, ale też polityczną rolą religii jest niewątpliwie reakcją na jej „widoczność” w wielu społeczeństwach, obserwowaną od kilku dekad. Można wymienić tutaj wiele przykładów takiej obecności, między innymi rozwój oraz polityczne i społeczne konsekwencje działań religijnych grup fundamentalistycznych (np. aktywność amerykańskiej prawicy, irańska rewolucja ustanawiająca islamistyczną republikę), rola religii w konfliktach międzyetnicznych (np. wojna na Bałkanach w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, konflikt między protestantami a katolikami w Irlandii Północnej w drugiej połowie XX wieku), konsekwencje publicznych działań religijnych przywódców (np. wpływ aktywności i poglądów Jana Pawła II na demokratyczne przemiany w komunistycznej Polsce) lub grup lobbystycznych na poziomie narodowym i ponadnarodowym (np. działania religijnych grup lobbystycznych w Unii Europejskiej lub na forum Narodów Zjednoczonych¹). Takie wydarzenia stanowiły ważny impuls do krytyki podejścia sekularyzacyjnego, które do końca lat osiemdziesiątych XX wieku stanowiło główną ramę interpretacji losów religii w nowoczesnych, demokratycznych społeczeństwach. U jego podstaw leżało założenie o prywatyzacji religii, rozumianej jako zmniejszanie się jej znaczenia i wpływu na sferę publiczną, będącej rezultatem szerszego procesu instytucjonalnej oraz funkcjonalnej dyferencjacji charakteryzującej nowoczesne społeczeństwa (Berger 1997: 150; Luckmann 1996: 131; Wilson 1966: 78).

Książka José Casanovy *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, opublikowana w 1994 roku (przekład polski 2005), dawała nowe odpowiedzi na pytanie o publiczną rolę religii, a w efekcie stanowiła przełom w sposobie myślenia i konceptualizowania miejsca religii w nowoczesnych społeczeństwach demokratycznych. Analizując działalność Kościołów chrześcijańskich w drugiej połowie XX wieku, Casanova skrytykował główne założenie teorii sekularyzacji, oparte na przekonaniu, że sekularyzacja prowadzi nieuchronnie do prywatyzacji religii, która jest jednocześnie warunkiem *sine qua non* dla sprawnego

¹ Do takich organizacji należą między innymi: Commission of Bishops' Conference of the European Community reprezentujący Kościół katolicki, Conference of European Churches reprezentująca 120 Kościołów protestanckich i prawosławnych, Muslim Council for Cooperation in Europe oraz Conference of European Rabbis. Poza tymi „parasolowymi” organizacjami funkcjonuje wiele mniejszych grup, również tych reprezentujących ateistyczne lub humanistyczne agendy (por. Stan i Turcescu 2011; Haynes 2013). W centrum zainteresowania grup religijnych leży przede wszystkim polityka UE dotycząca takich kwestii jak równouprawnienie płci, rodzina, prawa osób homoseksualnych.

funkcjonowania nowoczesnego państwa demokratycznego. W zamian autor stwierdził, że prywatyzacja jest jedynie jedną z opcji, jedną z możliwych reakcji religii na procesy modernizacji. Drugą możliwością, jego zdaniem, jest jej deprivatyzacja, czyli ponowne wkroczenie religii – choć tylko w ograniczonym zakresie i formie – w sferę publiczną (Casanova 2005: 82).

Praca Casanovy, ustanawiając nowy sposób konceptualizowania relacji pomiędzy religią a nowoczesnością, stała się inspiracją dla wielu badań nad rolą i miejscem religii w sferze publicznej. Z czasem założenia i twierdzenia jego koncepcji stały się również przedmiotem systematycznej krytyki (zob. Beckford 2010; Köhrsen 2012; Hjelm 2014b; Linderman i Lövheim 2016)². Ta krytyczna refleksja, wskazując ograniczenia koncepcji Casanovy, otworzyła na nowo pytanie o sposób teoretyzowania, operacjonalizowania oraz badania publicznej obecności religii. Niniejszy artykuł wpisuje się w tę dyskusję. Moim celem jest pokazanie, w jaki sposób dyskursywne podejście do rozumienia religii i sfery publicznej może pomóc w konceptualizowaniu zjawiska publicznej obecności religii, a tym samym skierować uwagę na nowe aspekty w jej badaniu.

Religia w nowoczesnym świecie według „wczesnego” Casanovy

Niezależnie od współczesnej krytyki koncepcji zaproponowanej oryginalnie przez Casanovę w 1994 roku, stanowiła ona przełom w sposobie konceptualizowania roli religii w sferze publicznej nowoczesnych demokratycznych społeczeństw. Jej punktem wyjścia jest zakwestionowanie dominujących ówczesnie sposobów rozumienia sekularyzacji. Casanova pokazuje, że w istniejącej literaturze proces sekularyzacji jest *de facto* opisywany poprzez wykorzystanie trzech niezależnych twierdzeń, które – w jego opinii – błędnie traktowane są jako jednokierunkowo i ściśle ze sobą powiązane. Pierwsze z nich utożsamia sekularyzację z procesami instytucjonalnej dyferencjacji i specjalizacji. Efektem tych zjawisk jest oddzielenie religii od pozostałych obszarów życia społecznego i reprezentujących je instytucji, tworzących sferę świecką. Dla Casanovy ten proces stanowi istotę zjawiska sekularyzacji i *de facto* jest cechą charakterystyczną wszystkich nowoczesnych demokratycznych społeczeństw. Jak pisze autor:

Dyferencja i emancypacja sfer świeckich wobec instytucji i norm religijnych pozostaje ogólnym trendem nowoczesnej struktury. Rzeczywiście, dyferencjację można uznać za jedną z najbardziej charakterystycznych cech współczesnych struktur społecznych. Każdy z dwóch wielkich systemów społecznych, to jest państwo i gospodarka – podobnie jak inne wielkie kulturowe i instytucjonalne sfery społeczeństwa: nauka, edukacja, prawo, sztuka – rozwijają własną instytucjonalną autonomię i swoją wewnętrzną funkcjonalną

² W efekcie krytyki Casanova zrewidował swoje poglądy, zob. Casanova 2006 i 2008.

dynamikę. 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 2005: 353).

Pozostałe twierdzenia teorii sekularyzacji, mówiące o spadku religijnych przekonani i praktyk oraz o prywatyzacji religii jako nieuniknionych konsekwencji wspomnianej dyferencjacji i specjalizacji, są dla Casanovy problematyczne³. Autor podkreśla, że efektem instytucjonalnej dyferencjacji wcale nie musi być ani ograniczenie religijności, ani prywatyzacja religii. Są to jedynie pewne opcje. Autor postuluje odrzucenie przyjmowanego *a priori* założenia co do efektów procesu dyferencjacji. Uznaje natomiast, że przedmiotem badań należy uczynić sposób, w jaki religie na to zjawisko odpowiadają (tamże, s. 358–359).

W empirycznej części książki Casanova analizuje role Kościołów chrześcijańskich we wspieraniu oporu wobec niedemokratycznych reżimów oraz w budowaniu demokracji w społeczeństwach europejskich (Kościół katolicki w Hiszpanii i Polsce) i brazylijskim (Kościół katolicki), a także działania Kościołów w warunkach demokratycznych (Kościół katolicki oraz ewangelikalny protestantyzm w Stanach Zjednoczonych)⁴. Na podstawie tych studiów przypadków autor konkluduje, że Kościoły przez swoją aktywność mogą wspierać rozwój i/lub rozkwit demokracji, a ich działania nadal przystają do zasad funkcjonalnej i strukturalnej dyferencjacji nowoczesnych społeczeństw (tamże). Ta obserwacja prowadzi Casanovę do zakwestionowania tezy mówiącej o niekompatybilności religii z nowoczesnością i demokracją. Podkreśla on również, że obserwowanej deprywatyzacji religii nie można traktować w kategoriach „zjawiska antynowoczesnego, ani jako postmodernistycznego”. Bardziej zasadne byłoby interpretowanie takich publicznych interwencji religii „w kategoriach immanentnej krytyki szczególnych form instytucjonalizacji nowoczesności ze współczesnej perspektywy normatywnej” (tamże, s. 376–377). Jednocześnie dla Casanovy publiczna obecność religii, spójna z wymogami nowoczesności, jest uzasadniona tylko pod pewnymi określonymi warunkami: religia powinna funkcjonować w granicach społeczeństwa obywatelskiego i na takich samych zasadach jak inne podmioty działające w tym obszarze⁵ oraz musi akceptować liberalne zasady i procedury obowiązujące w nowoczesnym demokratycznym państwie. W efekcie, jego zdaniem, deprywatyzacja przyjmuje trzy główne

³ Warto zasygnalizować, że na wewnętrzną niespójność oraz „autonomiczność” poszczególnych wymiarów procesu sekularyzacji zwracało uwagę już wcześniej kilku autorów zajmujących się badaniem i teoretyzowaniem tego zjawiska, zob. Martin 1978; Dobbelaere 1981.

⁴ Casanova pisze *de facto* o Kościele rzymskokatolickim. Ze względu jednak na używaną przez niego nomenklaturę przy odwołaniu do jego książki zostawiam nazwę katolicki.

⁵ W swoich późniejszych publikacjach Casanova przeformułuje te ograniczenia i argumentuje na rzecz nieograniczonej obecności religii w sferze publicznej, por. Casanova 2008; 2006.

formy. Po pierwsze, religie mobilizują się w obronie tradycyjnego świata codzienności przeciwko różnorodnym formom jego penetracji przez rynek czy państwo. Za przykład takich działań autor uznaje aktywność protestanckich Kościołów ewangelikalnych w USA oraz, przynajmniej częściowo, katolicką mobilizację przeciwko aborcji (tamże, s. 374). Za drugą formę deprivatyzacji religii można uznać wkroczenie religii w sferę publiczną, której celem jest kwestionowanie moralnego wymiaru roszczeń państwa i rynku do narzucania swoich wewnętrznych norm całemu życiu społecznemu, z pominięciem „zewnętrznych tradycyjnych norm moralnych”. Jako przykład Casanova podaje sprzeciw Kościoła katolickiego wobec moralnego wymiaru amerykańskiej doktryny bezpieczeństwa narodowego lub rynku kapitalistycznego, które oparte miałyby być na cierpieniu wielu ludzi i kwestionowaniu założenia o dobru wspólnym (tamże, s. 375). W końcu Casanova mówi o aktywności związanej z „upartym naciskiem tradycyjnych religii na utrzymywanie zasady wspólnego dobra”, a więc przeciwstawieniu się „indywidualistycznym nowoczesnym teoriom liberalnym” i wprowadzaniu w sferę publiczną kwestii uznanych przez te ostatnie jako sprawy prywatne (tamże, s. 376).

Książka Casanovy stała się ważnym przyczynkiem do dyskusji na temat relacji pomiędzy modernizacją a religią oraz zainicjowała wiele badań w tym obszarze. Wraz z ich popularyzacją, zaproponowana przez Casanovę teza o deprivatyzacji religii stała się przedmiotem polemiki. Krytycy i krytyczki zwracali uwagę na koncepcyjne niedociągnięcia związane z przyjętym przez Casanovę rozumieniem religii oraz sfery publicznej, a tym samym na problemy rzutujące na operacjonalizację jej teorii.

(De)privatyzacja religii, czyli czego?

Jednym z nurtów krytyki koncepcji Casanovy oraz inspirowanych przez nią badań było pokazanie ograniczeń, które wiązały się ze specyficznym rozumieniem religii leżącym u podstaw jego rozważań. Przede wszystkim krytycy i krytyczki podkreślają, że konceptualizowanie publicznej obecności religii opartej na doświadczeniach Kościołów chrześcijańskich, charakteryzujących się specyficzną strukturą organizacyjną (tj. kościół lub – w kontekście USA – denominacja), niesie ze sobą implikacje dla rozumienia ich roli. Jedną z charakterystyk tego typu organizacji religijnej jest jej pozytywny stosunek do szerszego społeczeństwa (por. Troeltsch 1983: 105; McGuire 2012)⁶. Takie społeczne usytu-

⁶ Meredith McGuire (2012: 196–197) podkreśla, że orientacja kościelna danej organizacji religijnej charakteryzuje się akceptacją dla wartości i norm szerszego społeczeństwa, w którym ona funkcjonuje i wsparciem dla nich. Taki typ organizacji jednocześnie prezentuje siebie jako

owanie może przekładać się na sposób, w jaki organizacja taka definiuje i realizuje swoją rolę w sferze publicznej oraz jak postrzegana jest jej funkcja przez szersze społeczeństwo. To z kolei nie pozostaje bez wpływu na percepcję jej interwencji w sferze publicznej, widzianej jako uprawione działania. Co więcej, skupienie na takich organizacjach religijnych oznacza również koncentrację na dużych lub dominujących religiach funkcjonujących w danym społeczeństwie, a tym samym utożsamienie publicznej roli religii z ich działaniami, a wykluczenie z analiz publicznej roli religii kategorii religii mniejszościowych (Axner 2013: 24).

Chrześcijańskie i zachodnie „obciążenie” koncepcji religii publicznej jest również widoczne w rodzajach religii, które Casanova dopuszcza jako kompatybilne z nowoczesnością, a więc uprawnione do publicznych interwencji. Jak podkreśla Talal Asad, ta rola nie jest otwarta dla każdej religii, ale tylko dla takich, które akceptują założenia liberalnego dyskursu, w ramach którego tolerancja jest oparta na rozdzielnej relacji pomiędzy prawem a moralnością (Asad 2003: 138).

Podsumowując, można powiedzieć, że krytycy i krytyczki traktują zaproponowany przez Casanovę sposób rozumienia publicznych religii jako pokłosie studiowanych przez niego przypadków oraz przyjmowanego przez niego rozumienia religii. To, z kolei, generuje wiele problemów na poziomie operacjonalizacji i badania publicznej obecności religii⁷. Casanova, w przytaczanych przez siebie przykładach, utożsamia ją z oficjalnymi stanowiskami albo działaniami osób reprezentujących daną organizację religijną w sferze publicznej, nie uściślając, czym taka obecność miałaby być. Brak precyzji w definiowaniu publicznej obecności religii, jak sugeruje Jens Köhrsen (2012: 281), może oznaczać, że współcześnie obserwowana jej widoczność jest efektem nie tyle zmieniającej się rzeczywistości empirycznej, ile raczej rozszerzania definicji tej obecności. Autor jednocześnie argumentuje, że nie każde zaistnienie religijnych podmiotów (religijnej osoby lub instytucji) w sferze publicznej powinno być traktowane jako przykład publicznej religii, ponieważ często takie interwencje są *de facto* przykładem niereligijnej komunikacji (tamże, s. 279). Potwierdzają to badania dotyczące wzorów argumentacyjnych religijnych aktorów w trakcie kampanii referendalnych w Szwajcarii (Bächtiger i in. 2013) oraz uzasadnień stosowanych przez przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w debacie wokół gender (Szwed i Zielińska 2017). Uzyskane wyniki pokazują, że biskupi uży-

jedyną prawdziwą religię. Denominacje dzielą taki pozytywny stosunek do społeczeństwa. Tym, co je odróżnia, jest uznanie roszczeń różnych innych zbiorowości religijnych do prawomocności.

⁷ Zagadnienie wpływu przyjętej definicji religii na sposób jej operacjonalizowania i badania jest w socjologii religii dobrze rozpoznane (por. Berger 1974; Borowik 2011; Dobbelaere 2012), również w kontekście rozważań na temat zjawiska sekularyzacji (por. Zielińska 2013).

wają zarówno religijnych (np. odwołanie do nauki Kościoła, religijnych norm itp.), jak i niereligijnych argumentów (np. prawa człowieka, nauka) w sferze publicznej, często dostosowując je do oczekiwanej publiczności (np. wspólnota wierzących lub władze wykonawcze) oraz typu kanału przekazu (np. świeckie *versus* religijne media) (por. również: Walhof 2013: 232). Dominacja takich, a nie innych wzorów komunikowania lub argumentowania w komunikacji podmiotów religijnych może także być determinowana statusem i historią organizacji religijnej w danym kraju (np. większościowa *versus* mniejszościowa pozycja, powiązanie z tożsamością narodową), co dobrze ilustrują analizy Michele Dillon (1996) poświęcone różnicom w delegitymizowaniu aborcji przez biskupów katolickich w Irlandii, Polsce, Stanach Zjednoczonych oraz Anglii i Szkocji.

Utożsamienie publicznej obecności religii z oficjalnym stanowiskiem danej instytucji lub głosem jej formalnych przedstawicieli wiąże się również z kolejnym ograniczeniem operacjonalizowania, a w konsekwencji – badania publicznej obecności religii. Tak rozumiana religia jest traktowana jako statyczna, a również wewnętrznie spójna. To pierwsze ograniczenie oznacza, że ignorowana jest potencjalna lub realna zmiana religii, wynikająca z jej interakcji ze zmieniającym się kontekstem społeczno-politycznym lub dyskursywnym (Herbert 2013: 17). To drugie implikuje, że pomijane jest zróżnicowanie opinii, praktyk i przekonań wewnątrz danej religii, mających w niej miejsce relacji dominacji, wykluczenia lub oporu oraz odmienności stanowisk i agend poszczególnych grup w danej organizacji religijnej (Phillips 2009; Axner 2013: 25). Powyżej zasygnalizowane problemy pokazują, że zagadnienie publicznej obecności religii wymaga bardziej zniuansowanego podejścia, niż proponował to Casanova.

Religia w sferze publicznej, czyli *gdzie?*

Drugi nurt krytyki wysuwanej wobec koncepcji publicznych religii Casanova dotyczy przyjętej przez niego Habermasowskiej koncepcji sfery publicznej, z jej trzyczęściowym, analitycznym podziałem na państwo, społeczeństwo polityczne i społeczeństwo obywatelskie (por. Habermas 2007). To rozróżnienie pozwala mu na utworzenie typologii religii publicznych operujących w poszczególnych obszarach sfery publicznej, a także na uznanie, że jedyną nowoczesną formą religii publicznej, kompatybilną z demokracją, jest ta funkcjonująca w obszarze społeczeństwa obywatelskiego (Casanova 2005: 359).

Przyjęcie takiej koncepcji sfery publicznej ma jednak równie ważne konsekwencje i ograniczenia dla rozumienia i badania publicznej roli religii. Krytycy w szczególności zwracają uwagę na kilka kwestii. Po pierwsze, w takim ujęciu pominięte zostają chociażby relacje władzy pomiędzy religiami dominującymi a religiami mniejszościowymi, a tym samym kwestia publicznej (nie)

obecności tych ostatnich oraz kwestia dopuszczania głosów pewnych religii, a wykluczania innych (por. Asad 2003: 184). Włączenie refleksji na ten temat do problematyki badania publicznej obecności religii jest szczególnie istotne w świetle badań analizujących relacje państwo–religia w warunkach rosnącego pluralizmu religijnego. Ich wyniki pokazują, że w kontekście społeczeństw europejskich relacje te mają „hierarchiczny wymiar”. W krajach tych mamy do czynienia z „hierarchią uznania” różnych typów religii: tych szanowanych i uznanych, uznanych, ale mniej preferowanych, uznanych, ale ledwie tolerowanych, i w końcu – tych, którym odmawia się uznania, często przez odmowę prawnej rejestracji (np. nowe ruchy religijne) (Madeley 2013: 63; Richardson 2004; Pasieka 2015). To zróżnicowanie społecznego (i prawnego statusu) może przekładać się na ich wspomnianą publiczną (nie)obecność. Trafnie ilustrują to badania Marty Axner (2013), w których autorka pokazuje, jak religie mniejszościowe w odmienny sposób niż dominujący luterński Kościół Szwecji legitymizują swoje prawo do publicznej interwencji i w jaki sposób uzasadniają swoje stanowiska. Na koniec autorka stawia pytanie o to, czy religijne mniejszości mogą stać się religiami publicznymi w sensie, jaki temu pojęciu przypisuje Casanova, oraz jaką rolę mogą odgrywać w debacie na temat budowania i kształtowania dobra wspólnego lub w krytyce władzy, jeśli dana religijna grupa mniejszościowa musi stale potwierdzać swoją lojalność i przynależność do danego społeczeństwa (tamże, s. 24).

Po drugie, zdaniem krytyków i krytyczek założenie o strukturalnym odsunięciu religii od innych instytucji społecznych uniwersalizuje doświadczenie specyficzne dla Kościołów chrześcijańskich, szczególnie w społeczeństwach Europy Zachodniej. Taki zarzut o generalizowanie zachodniego doświadczenia wybrzmiewa szczególnie wyraźnie, jeśli porównamy je do wielu pozaeuropejskich i pozachrześcijańskich kontekstów, gdzie proces prywatyzacji religii nigdy nie miał miejsca (Herbert i Fras 2009: 83–84). Z kolei inni badacze idą krok dalej – kwestionując złożenie o instytucjonalnej dyferencjacji nowoczesnych społeczeństw, podważają zasadność wysuwanej przez Casanovę tezy o możliwej deprywatyzacji religii. Jak komentuje James Beckford (2010: 122), w Wielkiej Brytanii religia nigdy nie została relegowana do sfery prywatnej i była zawsze widoczna w wielu publicznych instytucjach, np. w szkołach, szpitalach, armii lub parlamencie, trudno więc mówić o jej ponownym wkroczeniu. Również Michael Minkenberg (2003) pokazuje w swoich badaniach, że – pomimo oficjalnej polityki rozdzielenia państwa od religii – dominujące w danym społeczeństwie Kościoły wpływają na kształt polityk publicznych (np. regulacji aborcji), a również determinują sposób rozumienia tego, co może, a co nie zostać uznane jako religia. Komentując debatę o deprywatyzacji religii Darren R. Walhof argumentuje, że przekonanie o istnieniu wcześniejszego etapu świeckości, w którym religia doświadczyłaby stanu prywatyzacji,

jest oparte na założeniu, że może być ona traktowana jedynie jako prywatne przekonania. Jednak taka interpretacja ignoruje publiczne i polityczne wymiary działania i funkcjonowania Kościołów chrześcijańskich, inherentnie wpisane w ich doktrynę i historię (Walhof 2013: 238), na których doświadczeniu budowana była teoria Casanovy.

Z punktu widzenia badań empirycznych jako problematyczne postrzegane było również aprioryczne ustalenie przez Casanovę zarówno konkretnego miejsca, gdzie uprawniona jest publiczna obecność religii (tj. obszaru społeczeństwa obywatelskiego), jak również określenie obszarów tematycznych czy też zestawu problemów, w których kontekście religijne stanowisko i pogląd są akceptowalne. Umiejscowienie religii w konkretnym obszarze sfery publicznej i założenie, że jedynie w nim jej interwencja jest uzasadniona, sugeruje oddzielenie i brak wpływu tego obszaru na pozostałe części sfery publicznej. Za tym kryje się statyczna wizja tej sfery. A przecież, jak podkreśla Asad, wkroczenie religii do sfery publicznej (również religii mniejszościowej), nawet w obszarze społeczeństwa obywatelskiego, może stanowić wyzwanie dla ustanowionych zasad debatowania, a tym samym może podważać zasadę dyferencjacji, na której, według Casanovy, zasadza się proces sekularyzacji (Asad 2003: 183–184). Na podobne kwestie zwraca uwagę Beckford. Odwołując się do przykładu Wielkiej Brytanii, gdzie państwo na przełomie wieku XX i XXI budowało partnerstwo między instytucjami państwa a organizacjami pozarządowymi, autor kwestionuje założenie o braku wpływu państwa na kształtowanie i funkcjonowanie społeczeństwa obywatelskiego. Tym samym wskazuje na problematyczność założeń, na których opiera swoje rozważania Casanova (Beckford 2010: 126). Powyższe argumenty pozostają również spójne z ogólniejszą krytyką Habermasowego unitarnego i konsensualnego rozumienia sfery publicznej. Współcześnie traktuje się ją raczej jako obszar zróżnicowanych, nachodzących na siebie i kontestujących się nawzajem sfer publicznych, których kształt i funkcjonowanie, a również obecność religijnych lub postreligijnych elementów oraz narodowych i kulturowych tożsamości są determinowane szerszym kontekstem politycznym i historycznym (Herbert 2016: 95).

Drugie ze wspomnianych ograniczeń dla badań empirycznych, czyli określenie przez Casanovę zestawu problemów, w związku z którymi interwenują organizacje religijne, można potraktować zarówno jako konsekwencję przyjęcia przez autora określonego rozumienia sfery publicznej, jak również wynika z tego, że Casanova zajmował się Kościołami chrześcijańskimi, które z uwagi na swoje doktryny mogą mieć szczególne preferencje tematyczne.

Powyżej zasygnalizowana krytyka zwraca uwagę, że pytania o uprawnione miejsce religii w sferze publicznej, o relacje pomiędzy tym, co jest religijne, a tym, co jest uznane za niereligijne, oraz zagadnienia, w których kontekście głos religijnych osób lub instytucji jest uprawniony, powinny być przedmiotem

dociekań empirycznych, a nie być normatywnie ustanawiane (por. też Beckford 2006: 35–58). Tym samym ważnymi pytaniami stają się takie kwestie jak: rozumienie/definiowanie religii, sposób jej manifestowania się w sferze publicznej, sposób, w jaki nabiera ona znaczenia (Laustsen 2013), oraz mierzenie wpływu i znaczenia tej obecności. Podejście dyskursywne, co staram się udowodnić poniżej, poprzez sproblematyzowanie rozumienia religii oraz sfery publicznej może pomóc w zoperacjonalizowaniu publicznej obecności religii, a tym samym – w empirycznym badaniu tego zjawiska.

Religia i sfera publiczna w perspektywie teorii dyskursu

Podejście dyskursywne cieszy się w ostatnich dwóch dekadach sporą popularnością w naukach społecznych na świecie (por. (Angermuller, Maingueneau i Wodak 2014; van Dijk 1997; Wodak i Krzyżanowski 2008; Fairclough 2001) i w Polsce (Bielecka-Prus 2012; Bobrowska 2012; Czyżewski, Kowalski i Piotrowski 1997; Czyżewski, Dunin i Piotrowski 2010; Czyżewski, Dunin i Piotrowski 2010; Horolets 2008; Horolets i Bielecka-Prus 2013; Jabłońska 2009; Krakowiak 2008; Czyżewski, Otrocki i in. 2017; Czyżewski i in. 2017)⁸. Perspektywa ta, niezależnie od znacznego zróżnicowania składających się na nią propozycji teoretycznych, opiera się na pewnych podzielanych założeniach, których korzenie należy lokować w konstrukcjonizmie społecznym (Jørgensen i Phillips 2002: 5; Nikander 2007: 413)⁹. Podejście to zakłada więc, że wszelkie aspekty ludzkiej działalności są konstruowane w konkretnych historycznych i społeczno-językowych kontekstach. Z tego wynika przekonanie, że rozumienie oraz reprezentacje świata są historycznie i kulturowo uwarunkowane oraz zmienne (Hibberd 2005: viii; Jørgensen i Phillips 2002: 5; Burr 2003: 3). Tym samym znaczenia nadawane pojęciom i działaniom są określane przez historycznie uwarunkowany system zasad (Angermuller, Maingueneau i Wodak 2014: 3),

⁸ Poszczególne teorie dyskursu różnią się swoją genealogią, sposobem rozumienia tego, czym jest dyskurs i co jest, a co nie dyskursywne, oraz poziomem analizy (mikro, mezo, makro). Ze względu na przyjmowane rozwiązania można je pogrupować w różne szkoły. Na przykład Marek Czyżewski wyróżnia cztery główne nurty – analizę konwersacji, krytyczną analizę dyskursu (z jej różnorodnymi szkołami m.in. wspomniany już Norman Fairclough łączący to podejście z lingwistyką systemowo-funkcjonalną, społeczno-kognitywnym wariantem Teuna van Dijka oraz wariantem dyskursywno-historycznym wypracowanym przez Ruth Wodak i jej zespół), psychologię dyskursywną oraz teorię dyskursu Mouffe i Laclau (Czyżewski 2013: 8–9).

⁹ Zgodnie z sugestią Marcina Zwierzdzyńskiego (2012) przyjmuję pojęcie konstrukcjonizmu społecznego dla określenia teorii i podejść nawiązujących do nurtów zainicjowanych przez książkę Thomasa Luckmanna oraz Petera Bergera *Społeczne tworzenie rzeczywistości* (Berger i Luckmann 2010).

a więc w ich badaniu należy brać pod uwagę ten szerszy kontekst¹⁰. U podstaw studiów nad dyskursem leży również założenie, że wiedza jest społecznie konstruowana, jest produktem przyjętego sposobu kategoryzowania świata, a jej wytwarzanie ma miejsce w codziennych interakcjach i społecznych procesach, w które zaangażowany jest człowiek. W taki sam sposób konstruowana jest wspólna prawda, ale również to, co uważane jest za fałsz (Jørgensen i Phillips 2002: 5). Nie jest to efekt obiektywnej obserwacji świata, ale raczej wynik naszego bieżącego, akceptowalnego sposobu jego rozumienia (Burr 2003: 3). Ostatnim ważnym elementem jest założenie o istnieniu związku pomiędzy społecznie konstruowaną wiedzą a działaniami społecznymi. Różne społeczne rozumienia świata prowadzą do odmiennych działań społecznych, w ten sposób społeczne konstruowanie wiedzy i prawdy ma swoje społeczne konsekwencje (Jørgensen i Phillips 2002: 6). W efekcie przyjęte rozumienie świata wiąże się z definiowaniem tego, co akceptowalne, a co nie, dla danej osoby oraz definiuje relacje z innymi, a to oznacza, że jest również ściśle powiązane z relacjami władzy (Burr 2003: 4–5).

W studiach nad dyskursem podzielana jest również pewna wizja języka, który jest czymś więcej niż zwykłym odbiciem lub odwzorowaniem świata i/lub rzeczywistości (Nikander 2007: 413). Język jest raczej postrzegany jako „maszyna”, która wytwarza i konstytuuje świat społeczny, społeczne tożsamości oraz społeczne relacje (Jørgensen i Phillips 2002: 9). Innymi słowy, poprzez język nadajemy światu takie, a nie inne znaczenia. Kształtujemy, produkujemy i reprodukujemy świat przez używanie języka, a potem zwrótnie ten świat kształtuje nas jako ludzi (Gee i Handford 2013: 5). W konsekwencji, dyskurs odgrywa podstawową rolę w konstruowaniu idei oraz procesów społecznych, w wytwarzaniu, produkowaniu świata społecznego (wiedzy, tożsamości, relacji społecznych), w utrwalaniu wzorów społecznych, a także instytucji społecznych (Jørgensen i Phillips 2002: 6; Marttila 2016: 65). Ten makrostrukturalny wymiar dyskursu jest szczególnie widoczny w krytycznym i poststrukturalnym nurcie teorii dyskursu, które próbują wyjaśniać, w jaki sposób symboliczny porządek społeczny jest konstruowany przez obieg tekstów (Jørgensen i Phillips 2002: 6; Angermuller, Maingueneau i Wodak 2014: 5, por. też. Laclau i Mouffe 2007).

Ważnym wymiarem studiów nad dyskursem jest zagadnienie władzy, często interpretowane w kategoriach zaproponowanych przez Michela Foucaulta (1998, 2010), jako rozproszonej w różnych praktykach społecznych oraz posiadającej zarówno opresyjny, jak również produktywny charakter (np. ciała,

¹⁰ Kontekst dyskursu może być rozumiany różnie w zależności od założeń danego podejścia teoretycznego i odnosić się zarówno do wymiaru lokalnego, sytuacyjnego, aż do szerokiego wymiaru kulturowo-społecznego (Keller 2013: 13; por. też Bielecka-Prus 2012; Rancew-Sikora i in. 2017: 11).

tożsamości, przyjemności). Władza jest także postrzegana, szczególnie w nurcie poststrukturalnym teorii dyskursu, jako warunek tworzenia społecznego świata (Jørgensen i Phillips 2002: 13). Zgodnie z taką wizją dany dyskurs konstruuje pewną wersję świata i porządku społecznego oraz dąży do dominacji, konkurując z innymi, alternatywnymi wizjami. Uzyskanie hegemonicznego statusu przez daną wizję sprawia, że jest ona brana jako oczywistość i traktowana jako naturalna, podczas gdy w rzeczywistości oparta jest na wykluczeniu wizji alternatywnych. Wersja taka podkreśla jakieś aspekty świata, ignorując inne. Tym samym dyskurs, narzucając ludziom jakąś wizję świata, prezentowaną jako jedyną możliwą i ważną, umiejscawia ich w pewnej rzeczywistości społecznej, a także determinuje ich sposób jej postrzegania oraz mobilizuje do działań społecznych, powstrzymując przed innymi oraz umożliwia jeden sposób mówienia, zapobiegając innemu (Laclau 2003; Laclau i Mouffe 2007: 119–120; por. też: Fairclough 1995: 75–82, 2006; Wodak 2009, 2010).

W ostatnich latach podejście dyskursywne zyskuje na popularności również w obszarze socjologii religii (por. Hjelm 2013, 2014a; Garling 2013; Moberg 2013; von Stuckrad 2010, 2013; Taira 2010, 2013a, 2013b). Zastosowanie teorii dyskursu do badania religii wpisuje się w krytykę dotychczasowego sposobu rozumienia tego fenomenu i problematyzuje zarówno studia nad religią, jak również dotychczasowy sposób definiowania ich przedmiotu (Bergunder 2014; Moberg 2013; von Stuckrad 2013; Taira 2013a). Jednym z ważnych elementów tej krytyki jest problematyzowanie samego pojęcia religii. Musi ono być widziane w kontekście historycznym i społecznym, traktowane jako produkt określonego, dominującego w danym okresie czasu systemu wiedzy (Taira 2013a: 26). Przykładem takiego podejścia są studia nad dyskursem akademickim, który ustanowił pojęcie religii jako zjawisko *sui generis*. Powstał on w konkretnych historycznych okolicznościach, a jego materializacja w akademickich instytucjach (np. studiach nad religią) oraz programach badań służy stabilizacji i legitymizacji pewnego rozumienia religii, opartego na wykluczeniu innych jego potencjalnych znaczeń (von Stuckrad 2013: 16; por. też: Bergunder 2014: 280).

Wytwarzanie znaczenia religii nie zachodzi jedynie w ramach przestrzeni akademickiej, ale odbywa się również w innych przestrzeniach instytucjonalnych (np. państwo, prawo) i ma daleko idące konsekwencje dla danego społeczeństwa. Asad pokazuje to na przykładzie społeczeństw kolonialnych, gdzie definicje religii przyjmowane przez administratorów kolonialnych (zazwyczaj przy nawiązaniu do dziewiętnastowiecznych teorii naukowych) służyły klasyfikowaniu, kontrolowaniu i regulowaniu praktyk i tożsamości ich poddanych. Podobne mechanizmy można zaobserwować we współczesnych państwach demokracji liberalnej, które ustanawiając prawne definicje religii tym samym definiują obywatelskie obowiązki i przywileje. Konstruowanie takich definicji religii wiąże się z przyjęciem pewnych ich znaczeń i odrzuceniem innych, co ma

daleko idące implikacje dla organizowania życia społecznego oraz kształtowania osobistych doświadczeń obywateli tych krajów (Asad 2012). Tym samym analiza „religii” rozumianej jako pewna dyskursywna praktyka i narzędzie do klasyfikowania zjawisk społecznych pokazuje, jak dyskurs na temat religii jest *de facto* częścią relacji władzy oraz w jaki sposób służy on procesowi idealizowania oraz kontrolowania społeczeństwa (Taira 2010: 391).

Zastosowanie teorii dyskursu do badania religii kwestionuje również aprioryczne przyjmowanie ogólnej definicji religii, bo to wypowiedzi i twierdzenia, które nadają znaczenie rzeczom, są *de facto* definicjami religii. Takie wypowiedzi są przedmiotem analizy dyskursu, czyli przedmiotem analizy religii (van Stuckrad 2015: 435). „Religia” w takim podejściu jest traktowana jako „pusty znaczący”, czyli jako znak, który może być „wypełniany wieloma różnymi znaczeniami, w zależności od użycia tego słowa w danym społeczeństwie i kontekście” (von Stuckrad 2010: 166). Jest on społecznie i kulturowo konstruowany i negocjowany w różnych sytuacjach (Taira 2013a: 26). Tym samym, znaczenia nadawane religii zależą od tego, w ramach jakich dyskursów jest ona artykułowana (Hjelm 2014a).

Podejście dyskursywne pozwala również wyjść poza Habermasowskie konsensualne, unitarne rozumienie sfery publicznej, przyjęte przez Casanovę (2005) w jego koncepcji publicznych religii, oraz poradzić sobie z wynikającymi z takiego rozumienia problemami dla badania publicznej religii. Zgodnie z podejściem dyskursywnym, sfera/przestrzeń publiczna jest rozumiana jako arena, gdzie są produkowane i gdzie cyrkulują różne dyskursy, jako obszar, w którym mogą znaleźć reprezentację różnorodne interesy i potrzeby (Fraser 1993; Calhoun 1993). Jest ona polem walki, gdzie konfrontują się ze sobą różne, konkurujące ze sobą o hegemonię projekty/dyskursy (Mouffe 2005), a więc miejscem ścierania się alternatywnych dyskursów i wynikających z nich wizji organizacji społeczeństwa oraz rozumienia różnych jego elementów (por. Jørgensen i Phillips 2002: 36). Próbuując uchwycić to zróżnicowanie Nancy Fraser mówi o „wielokrotnych publicznych arenach”, paralelnych publicznościach, gdzie członkowie różnych wykluczonych grup tworzą i propagują alternatywne w stosunku do dominujących dyskursy i interpretacje swoich tożsamości, interesów i potrzeb (Fraser 1993: 123). Tym samym sfera publiczna jest traktowana jako obszar, gdzie mają miejsce negocjacje i konflikty pomiędzy tymi zróżnicowanymi i paralelnymi publicznościami. Jest rozumiana jako płynna przestrzeń, zmieniająca się w odpowiedzi na różne czynniki, np. politykę czy polityki publiczne, zawsze konstytuowana przez konflikt, który zwrotnie kształtuje relacje społeczne (Thomas 2004: 231). Taka koncepcja sfery publicznej uwypukla leżące u jej podstaw relacje władzy przejawiające się w tym, kto i jak jest włączony bądź z niej wykluczony. Uchwycenie tych relacji wymaga przeprowadzenia analizy konkurujących w jej obszarze dyskursów (Calhoun 1993). Pozwala jednocześnie

włączyć do analiz stanowiska dominujących i marginalizowanych grup lub organizacji religijnych.

Zastosowanie założeń teorii dyskursu do konceptualizowania i badania religii oraz sfery publicznej może mieć interesujące implikacje dla badania tego zjawiska. Jak pokażę poniżej, teoria ta pozwala rozszerzyć rozumienie publicznej religii, a tym samym wyjść poza identyfikowanie publicznej obecności religii jedynie z występowaniem i widocznością przedstawicieli lub przedstawicieli organizacji religijnych w różnych obszarach sfery publicznej.

Religia w sferze publicznej: dyskursywne (re)konceptualizacje

Podejścia dyskursywne do badania religii, jak już wspominałam, podkreślają, że ta ostatnia powinna być traktowana jako pusty znaczący, któremu nadawane są różne znaczenia w zależności od dyskursu, a także kontekstu i relacji, w ramach których są one produkowane. Wychodząc od takiego założenia, zagadnienie obecności religii w sferze publicznej może być konceptualizowane jako praktyka nadawania znaczeń religii (albo jej bardziej specyficznym desygnatom, takim jak np. Kościół, związek wyznaniowy) przez różne podmioty lub instytucje, w różnych obszarach sfery publicznej. W takim wypadku przedmiotem zainteresowania badaczy i badaczek byłoby pytanie o to, jak religia jest konstruowana, jakie znaczenia są jej nadawane w ramach różnych, konkurujących ze sobą dyskursów, operujących w sferze publicznej. W efekcie, analizie poddawane byłyby znaczenia nadawane tym pojęciom przez różne podmioty, konflikty dotyczące uprawnionych znaczeń, a tym samym mechanizmy naturalizowania/hegemonizowania danej wizji lub danego znaczenia oraz wykluczania, wyciszania innych.

Interesujące dla badaczy i badaczek powinny być również potencjalne konsekwencje hegemonicznej pozycji danej wizji i powiązanego z nią rozumienia religii dla organizowania sfery publicznej oraz dla działań indywidualnych podmiotów społecznych. Badania dotyczące próby prawnej rejestracji Wicca w Finlandii mogą służyć tu jako dobry przykład. Teemu Taira (2010: 379), analizując debatę publiczną wokół tego tematu oraz włączając w to głosy autorytetów naukowych, pokazuje, w jaki sposób klasyfikowanie pewnych grup lub organizacji jako „religijne” lub jako „niereligijne” jest „dyskursywną techniką, dzięki której różne społeczne i praktyczne interesy są promowane lub udaremniane oraz przez którą społeczne formacje są idealizowane i kontrolowane” (tamże, s. 380). „Religia” jako przedmiot dyskursu jest więc częścią relacji władzy, w których różne podmioty próbują promować swoje własne interesy (tamże, s. 380), a za którą kryje się również pewna sekularystyczna wizja miejsca religii w sferze publicznej, implikująca jej prywatyzację. Wicca, przez swoją „płynność”, a więc

brak rozdziału na prywatną religijność oraz publiczne kwestie, podważała taki model publicznej obecności religii i z tego, między innymi, powodu grupa napotkała trudności w uzyskaniu prawnego uznania (tamże, s. 387–388).

W kontekście polskim analiza oficjalnego dyskursu instytucjonalnego (np. argumentacji ministerstwa oraz instytucji prawnych) i/lub eksperckiego (np. naukowego) oraz dyskursu religijnego (tj. grupy starającej się o rejestrację) w procesie rejestrowania nowych związków religijnych stanowiłaby ciekawe studium przypadku sposobu, w jaki dyskursywnie konstruowanie tego, czym jest religia, przekłada się na społeczne i publiczne statusy i uznania poszczególnych grup religijnych oraz na sposób funkcjonowania ich wyznawców¹¹.

Obecność religii w sferze publicznej, zgodnie z założeniami podejścia dyskursywnego, może również dotyczyć zagadnienia konstruowania miejsca religii w sferze publicznej przez niereligijne podmioty/instytucje/organizacje. W centrum zainteresowania takich badań pozostaje pytanie o to, w jaki sposób podmioty te artykułują i uzasadniają kształt i zakres relacji pomiędzy państwem oraz innymi obszarami sfery publicznej (np. szkoły publiczne, organizacje międzynarodowe) a religią. Ich celem jest uchwycenie zmienności i kontekstualności tych relacji. W takich badaniach istotna jest analiza znaczeń, jakie nadawane są takim pojęciom, jak np. demokracja, państwo, obywatelstwo oraz tego, jak w relacji do tych pojęć definiowana jest religia, gdzie lokowane jest jej uprawnione miejsce oraz jak to miejsce jest różnicowane w zależności od społecznej pozycji i uznania danej religii.

Taki sposób rozumienia publicznej obecności religii można odnaleźć w badaniach Titusa Hjelma (2014a). Autor analizuje debatę parlamentarną wokół propozycji zmian prawa i konstytucji implementujących ograniczenie uprzywilejowanej pozycji Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła Finlandii, wykorzystując do tego narzędzia krytycznej analizy dyskursu. Efektem badań Hjelma jest wyodrębnienie kilku konkurencyjnych dyskursów na temat statusu dominującego Kościoła, u których podstaw leży odmienne definiowanie wolności religijnej. Mimo tego zróżnicowania, jak konkluduje autor, cała analizowana debata jest przykładem „narodowego pietyzmu”, czyli „zbitki dyskursów na temat religijnej równości oraz narodowej tożsamości, która reprodukuje *status quo*”, czyli uprzywilejowaną prawnie i symbolicznie pozycję uznanych organizacji religijnych (tj. Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła Finlandii oraz Fińskiego Kościoła Prawosławnego, tamże, s. 30). Taka analiza dyskursywnego konstruowania relacji państwo a religia pozwala odejść od prezentowania ich w kategoriach instytucjonalnych i statycznych. Jednocześnie analiza argumentacji

¹¹ Badania nad procesem rejestrowania nowych grup sugerowały, że często argumentacją przeciwko są zastrzeżenia co do doktryny nowej grupy, która jest za mało „religijna”, czyli zbyt odbiega od „normy”, którą wyznaczają Kościoły chrześcijańskie (Borowik 2000: 99–108).

pojawiających się w debacie pozwala na uchwycenie znaczeń przypisywanych nie tylko pojęciu religia (lub Kościół), ale również takim pojęciom jak religijny pluralizm i religijna wolność. Badania Hjelma zwracają uwagę na jeszcze jedną kwestię – dyskursy na temat religii (np. na temat jej prawnego statusu) nie muszą odwoływać się do religijnych argumentów lub języka religijnego, ale mogą odwoływać się do świeckiego języka, np. do argumentów prawnych i konstytucyjnych. W przypadku Finlandii wspomniany „narodowy pietyzm umożliwia dalsze utrzymywanie uprzywilejowanej pozycji Kościołów luterkańskiego i prawosławnego, ale nie religijną odnowę w polityce” (tamże, s. 41).

Podobne analizy zostały podjęte również w polskim kontekście. Badając sposób artykułowania przez posłów i posłanki Sejmu RP relacji pomiędzy państwem a religią w trakcie plenarnych debat sejmowych Katarzyna ZIELIŃSKA (2018) pokazuje, że znaczenia nadawane takim pojęciom jak religia, Kościół oraz wyznanie zależą od tego, z jakim szerszym systemem znaczeń są one powiązane (np. dyskurs eurosceptyczny, narodowy, o wolności religijnej). Jednocześnie w zależności od tego szerszego systemu znaczeń odmiennie artykułowana jest także rola religii wobec państwa i szerzej – jej miejsce w demokracji. Co ciekawe, te analizy pokazują również „zawłaszczanie” pewnych pojęć, odzwierciedlające, ale również reprodukujące, hierarchie dominacji na scenie religijnej w Polsce. Uniwersalne pojęcie Kościół w wielu kontekstach oznacza *de facto* dominujący w kraju Kościół rzymskokatolicki. Z kolei kategoria mniejszości religijnych jest najczęściej zarezerwowana dla uznanych, historycznych mniejszości, np. Kościół prawosławny, Kościoły protestanckie lub judaizm¹². Pozostałe grupy religijne są oznaczane przez szerokie, bliżej nieokreślone pojęcie związków wyznaniowych. Przeprowadzone przez autorkę analizy sygnalizują jeszcze jedną ciekawą dynamikę, uzupełniającą obserwacje Hjelma. Świeckie/niereligijne pojęcia mogą być modyfikowane przez religijny kontekst i dominujące w nim relacje władzy. Widać to wyraźnie w analizach ZIELIŃSKIEJ dotyczących wolności religii jako prawa człowieka, pojęcia, które w artykułacjach posłów i posłanek prawicowych partii zostaje spartykularyzowane i stosowane jedynie do wolności katolickiej większości zagrożonej ze strony liberalów, „lewaków” lub Unii Europejskiej (tamże, s. 173–187).

Publiczna obecność religii może być również konceptualizowana przez kategorię legitymizacji dyskursu. Jak argumentuje Theo van Leeuwen, każdy dyskurs produkuje pewne legitymizacje, czyli uzasadnienia i wyjaśnienia dla praktyk społecznych i znaczeń wytwarzanych w danym instytucjonalnym porządku (Van Leeuwen 2007: 91–92). Pamiętając, że sfera publiczna jest obszarem

¹² Do podobnych wniosków dochodzi Marcin Zwierzdzyński (2014: 326–343) w swoich badaniach na temat konstruowania religii w podręcznikach do katechety różnych Kościołów chrześcijańskich w Polsce (tj. rzymskokatolickiego, prawosławnego i zielonoświątkowego).

dyskursywnych walk o dominację, badanie publicznej roli religii może dotyczyć analizy wykorzystania odwołań do różnych aspektów religii (np. do religijnych autorytetów, wierzeń) do (de)legitymizowania przez dany dyskurs pewnych projektów, znaczeń, tożsamości lub praktyk społecznych.

Zastosowanie takiego rozumienia publicznej obecności religii w badaniu sporów wokół tematów biopolitycznych (tj. in-vitro, homoseksualność i związki partnerskie oraz aborcja) w różnych obszarach polskiej sfery publicznej (tj. edukacji, politycznej oraz mass mediów) wskazuje na interesujące implikacje (Borowik i in. 2018). Przede wszystkim częstotliwość wykorzystania religijnych legitymizacji jest zróżnicowana w zależności od badanego obszaru sfery publicznej oraz debatowanego tematu. To pokazuje, że w ramach badanych świeckich obszarów sfery publicznej konkurujące w ich ramach dyskursy, dotyczące wspomnianych tematów, w różny sposób wykorzystują lub przywołują religijne (de)legitymizacje do uprawniania swoich wizji tych zagadnień oraz/lub unieważnienia projektów konkurencyjnych. Jednocześnie stosunkowo rzadkie stosowanie legitymizacji odwołujących się do religii w porównaniu z innymi typami legitymizacji (np. odwołujących się między innymi do praw człowieka, konstytucji, nauki) otwiera pytanie o to, jak dalece jest to przejaw hegemonii sekularyzmu, zakładającego oddzielenie instytucjonalnie i dyskursywne świeckich obszarów sfery publicznej (przede wszystkim edukacji i polityki), a na ile mamy do czynienia z hybrydyzacją dyskursów i nakładaniem się znaczeń produkowanych w ramach świeckich i religijnych dyskursów (por. Fairclough 1995: 178). Znaczenia przypisywane pojęciu „prawo do życia” przez zwolenników zakazu aborcji dobrze ilustrują te dylematy. Z jednej strony, pojęcie to jest przypisywane znaczeniowo do dyskursu praw człowieka, z drugiej – nawiązuje do katolickiej nauki społecznej, co jest widoczne w „rozciągnięciu” jego stosowalności do momentu poczęcia. Można to zinterpretować w dwojaki sposób. Jest to przykład artykułowania religijnego argumentu poprzez jego tłumaczenie, a więc dostosowanie do wymogów świeckiego, instytucjonalnego dyskursu, np. parlamentarnego lub edukacyjnego. Alternatywnie, można to potraktować jako przykład wspomnianej hybrydyzacji dyskursów. Każda z interpretacji daje odmienną odpowiedź na temat publicznej roli religii. Badania zespołu Ireny Borowik pokazują jednocześnie, że wszelkie (de)legitymizacje religijne produkowane w ramach walczących o dominację dyskursów są w rzeczywistości odwołaniem jedynie do wartości, norm lub autorytetów dominującej religii, tj. Kościoła rzymskokatolickiego. To unaocznia hegemoniczną pozycję tej religii w kontekście polskim, ale jednocześnie sygnalizuje zasadność stawiania pytań o jej konsekwencje dla kształtowania polskiego dyskursu publicznego.

W końcu, jeśli za Casanovą utożsamimy publiczną obecność religii z aktywnością i komunikacją religijnych aktorów i/lub instytucji, to również w tym przypadku zastosowanie podejścia dyskursywnego może być użyteczne.

Pozwala ono na doprecyzowanie, w jakich okolicznościach komunikacja realizowana przez religijne podmioty może być uznana za formę religii publicznej. Za taką formę mogą być uznane dyskursy produkowane przez religijne podmioty na tematy relacji religii do szerszej sfery publicznej oraz na tematy pozostające poza religijnym polem, co do których dana religia rości sobie prawo do ich regulowania. Pierwsze rozumienie publicznej roli religijnego dyskursu leży u podstaw badań Steve'a Kettella na temat dyskursów wykorzystywanych przez przedstawicieli różnych grup chrześcijańskich w celu promowania i legitymizowania uprzywilejowanej roli chrześcijaństwa w brytyjskiej sferze publicznej. Jego szczegółowe badania pokazują, że mimo deklarowanej ze strony tych organizacji akcepcji dla liberalnych zasad równości i bezstronności jako podstaw funkcjonowania sfery publicznej, to chrześcijaństwo jest przez nie domyślnie uznawane jako ta religia, która powinna mieć w niej uprzywilejowaną rolę. Ta potrzeba publicznego zaistnienia jest jednocześnie odpowiedzią na procesy peryferyzacji chrześcijaństwa w społeczeństwie brytyjskim (Kettell 2009).

Drugie rozumienie publicznej roli religijnego dyskursu jest widoczne w badaniach Anny Szwed i Katarzyny Zielińskiej (2017). Autorki, analizując wypowiedzi biskupów Kościoła rzymskokatolickiego, pokazują, jakie znaczenia nadawane są takim pojęciom jak: kobieta, mężczyzna, rodzina, a przede wszystkim płeć oraz w jaki sposób znaczenia te, poprzez wiązanie ich z kategorią narodu oraz poprzez uniwersalizowanie i obiektywizowanie, są przez aktorów religijnych naturalizowane. Wspomniane znaczenia są również powiązane ze specyficznym rozumieniem demokracji oraz roli rezerwowanej dla Kościoła rzymskokatolickiego, co ujawnia dominującą i wyjątkową pozycję, jaką przypisują tej instytucji jej funkcjonariusze. Jednocześnie biskupi, wiążąc katolicyzm z polską historią i tożsamością, legitymizują swoje szczególne prawo do zabierania głosu w sferze publicznej. Ta obserwacja pokazuje również, w jaki sposób religijny dyskurs jest również budowany lub legitymizowany przez wykorzystanie elementów innych dyskursów. W tym przypadku – dyskursu o narodzie (Szwed i Zielińska 2017).

Każda z omówionych powyżej propozycji konceptualizowania obecności religii w sferze publicznej zakłada konfliktową naturę tego obszaru. Oznacza to, że sfera publiczna jest traktowana jako przestrzeń, w której różne dyskursy konkurują o dominację w nadawaniu znaczeń i interpretowaniu rzeczywistości społecznej. Dodatkowo, przyjęcie za Fraser (1993), że sfera publiczna jest obszarem, w którym funkcjonują różne, alternatywne publiczności, o odmiennym statusie społecznym, a tym samym z różnym „potencjałem” budowania hegemonii, pozwala na dalsze uszczegółowienie tych konceptualizacji. Na przykład takie podejście pozwala na niuansowanie badań nad publiczną religią rozumianą jako dyskurs na temat roli religii w sferze publicznej produkowany przez podmioty religijne, tj. osoby i organizacje. Zamiast identyfikować go z oficjalnym

stanowiskiem danej instytucji religijnej, taki dyskurs może być analizowany z uwzględnieniem różnych podmiotów i „obszarów” jego produkowania, co pozwoli uchwycić jego wewnętrzne zróżnicowanie, a tym samym zniuansować rozważania na temat religii w sferze publicznej i jej roli w relacji do państwa i polityki (por. Polak i Polak 2017). Ponadto, rozumienie sfery publicznej w kategoriach konkurujących o dominację dyskursów może być pomocne dla analizowania mechanizmów dyskursywnego włączenia i wykluczania grup religijnych w mniejszym stopniu społecznie uznanych, ale też ich możliwości produkowania publicznego dyskursu. Przykładem wykorzystania takiego definiowania sfery publicznej do analizowania dyskursu religii mniejszościowych mogą być badania Richarda McCalluma (2011) na temat mikrosfery publicznej formowanej przez przedstawicieli Kościołów ewangelikalnych w Stanach Zjednoczonych. Autor pokazuje dynamikę konkurowania różnych dyskursów na tym poziomie, ale stawia też pytania o ich relację do szerszych dyskursów, cyrkulujących w obszarze sfery publicznej. Jego badania pokazują również konkurowanie o nadawanie znaczeń pomiędzy dyskursami wytwarzanymi przez różne religijne organizacje.

Wnioski końcowe

Celem artykułu było z jednej strony zidentyfikowane ograniczeń wynikających z przyjęcia do rozumienia i badania publicznej obecności religii koncepcji zaproponowanej przez Casanowę w jego książce *Religie publiczne w nowoczesnym świecie* (2005). Z drugiej, poprzez przegląd krytycznych uwag wysuwanych wobec tej koncepcji, zidentyfikowanie potencjalnych problemów w jej zastosowaniu do badania publicznej obecności religii. Uznaję, jak uzasadniam powyżej, że podejście dyskursywne, poprzez rekonceptualizację rozumienia religii i sfery publicznej umożliwia poradzenie sobie przynajmniej z częścią zidentyfikowanych problemów.

Rozumienie religii w kategoriach dyskursu oraz sfery publicznej jako obszaru walki dyskursów o dominację pozwala zaproponować alternatywne wobec propozycji Casanovy rozumienie publicznej obecności religii, rozszerzając pole badawcze, ale też dając narzędzia do bardziej pogłębionego badania tego zjawiska. Powyżej przedstawione rozważania pozwalają na wyróżnienie dwóch głównych typów religii publicznej. Po pierwsze, publiczną obecność religii można konceptualizować jako dyskurs o publicznym miejscu lub roli religii. Religia publiczna w takim rozumieniu będzie „przedmiotem” dyskursu i będzie utożsamiana z produkowaną w jego ramach wizją miejsca i roli religii w sferze publicznej. Po drugie, ta obecność może być konceptualizowana jako element konstrukcji jakiegoś dyskursu, w którym religia jest wykorzystywana

do artykułowania lub legitymizowania wizji współczesnej rzeczywistości społecznej lub jej fragmentów (np. państwa, demokracji, wspólnoty narodowej, europejskiej, jednostki, rodziny itd.). W takim sensie religia może być traktowana jako pewien „zasób dyskursywny”, wykorzystywany do artykułowania lub (de) legitymizowania wspomnianych elementów. Ważnymi pytaniami będzie również kwestia tego, która religia i jakie jej aspekty służą takiemu wykorzystaniu. Jednocześnie, te dwa rozumienia publicznej religii można sproblematyzować poprzez dodanie kategorii podmiotu „produkującego” dany dyskurs – religijnego lub niereligijnego. Przykładem badania religii publicznej rozumianej jako przedmiot dyskursu, produkowanej przez podmioty niereligijne, mogłaby być, na przykład, analiza dyskursów różnych partii politycznych na temat miejsca i funkcji religii w sferze publicznej. Przykładem badania tak rozumianej religii, ale w komunikacji podmiotów religijnych, mogłaby być analiza oficjalnego dyskursu Kościoła rzymskokatolickiego lub innych Kościołów lub organizacji religijnych na temat relacji państwo i religia. Z kolei drugie rozumienie religii publicznej, czyli religia jako zasób dyskursywny, często leży u podstaw analiz pokazujących, w jaki sposób religia jest wykorzystywana w dyskursywnych konstrukcjach narodu. W tym przypadku można analizować zarówno dyskursy produkowane przez podmioty niereligijne (np. wspomniane partie – w jaki sposób partie polityczne wykorzystują religię w swoich dyskursach na temat narodu polskiego), albo przez podmioty religijne (np. czy i w jaki sposób biskupi wykorzystują odniesienia do religii w konstruowaniu kościelnego dyskursu o narodzie).

Zaaplikowanie założeń teorii dyskursu do badań nad obecnością religii w polskiej sferze publicznej może mieć interesujące implikacje dla polskiej socjologii religii. Problemetyzowanie kategorii religii i Kościoła pozwala na pokazanie, jak znaczenia nadawane tym pojęciom mogą zmieniać się w zależności od szerszej konfiguracji, w której ramach są one artykułowane. To z kolei pozwala na radzenie sobie z „metodologicznym katolicyzmem”, czyli utożsamianiem religii i badań nad nią z katolicyzmem i reprezentującą go instytucją Kościoła rzymskokatolickiego i jego przedstawicieli (Pasieka i Sekerdej 2013). Po drugie, przyjęta rekonceptualizacja publicznej obecności religii może być przydatna dla uchwycenia nie tylko obecności religii dominującej, ale również (nie) obecności religii mniejszościowych. Tym samym dyskursywne rozumienie publicznej religii może w lepszym stopniu umożliwić uchwycenie hegemoniczności dominującej religii i mechanizmów ją podtrzymujących. W końcu przyjęcie perspektywy dyskursywnej do badania publicznej obecności religii umożliwia również uchwycenie jej dynamiki i zmiany, a również konfliktu wokół tej obecności.

Bibliografia

- Angermuller, Johannes, Dominique Maingueneau i Ruth Wodak. 2014. *The Discourse Studies Reader. An Introduction*. W: J. Angermuller, D. Maingueneau i R. Wodak (red.). *The Discourse Studies Reader: Main Currents in Theory and Analysis*. Amsterdam ; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, s. 16–37.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal. 2012. *Thinking about Religion, Belief, and Politics*. W: R. A. Orsi (red.). *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 36–57.
- Axner, Marta. 2013. *Public Religions in Swedish Media: A Study of Religious Actors on Three Newspaper Debate Pages 2001–2011*. „Acta Universitatis Upsaliensis. Studies in Religion and Society” 11.
- Bächtiger, André, Judith Könnemann, Ansgar Jödicke i Dominik Hangartner. 2013. *Religious Reasons in the Public Sphere: An Empirical Study of Religious Actors' Argumentative Patterns in Swiss Direct Democratic Campaigns*. „European Political Science Review” 5 (1): 105–31. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1755773912000057>.
- Beckford, James A. 2006. *Teoria społeczna a religia*. Tłum. M. Kunz i T. Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Beckford, James A. 2010. *The Return of Public Religion. A Critical Assessment of a Popular Claim*. „Nordic Journal of Religion and Society” 23 (2): 121–136.
- Berger, Peter L. 1974. *Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 13 (2): 125–33. DOI: <https://doi.org/10.2307/1384374>.
- Berger, Peter L. 1997. *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Tłum. W. Kurdziel. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Berger, Peter L. i Thomas Luckmann. 2010. *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*. Tłum. J. Niżnik. Warszawa: WN PWN (I wydanie 1983, PIW).
- Bergunder, Michael. 2014. *What is Religion?* „Method & Theory in the Study of Religion” 26 (3): 246–286. DOI: <https://doi.org/10.1163/15700682-12341320>.
- Bielecka-Prus, Joanna. 2012. *Kontekst społeczny i władza w socjologicznej analizie dyskursu*. „Studia Socjologiczne” 1(204): 19–38.
- Bobrowska, Ewa. 2012. *Debata publiczna w świetle analizy dyskursu. Kryteria porównawcze*. „Studia Socjologiczne” 1(204): 39–55.
- Borowik, Irena. 2000. *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Borowik, Irena. 2011. *The Changing Meanings of Religion. Sociological Theories of Religion in the Perspective of the Last 100 Years*. „International Review of Sociology” 21 (1): 175–89. DOI: <https://doi.org/10.1080/03906701.2011.544196>.
- Borowik, Irena, Inga Koralewska, Katarzyna Zielińska i Marcin Zwierżdżyński. 2018. *Sfera publiczna w Polsce a religia. Dyskursy wokół aborcji, in-vitro i homoseksu-*

- alności*. Prezentacja wygłoszona w ramach spotkań *Socjologia w centrum*. Kraków: Instytut Socjologii UJ.
- Burr, Vivien. 2003. *Social Constructionism*. London, New York: Routledge.
- Casanova, José. 2005. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Tłum. T. Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Casanova, José. 2006. *Secularization Revisited: A Replay to Talal Asad*. W: D. Scott i C. Hirschkind (red.). *Powers of the Secular Modern. Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press, s. 12–30.
- Casanova, José. 2008. *Public Religions Revisited*. W: H. de Vries (red.). *Religion: Beyond a Concept (The Future of the Religious Past)*. New York: Fordham University Press, s. 101–119.
- Calhoun, Craig (red.). 1993. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Czyżewski, Marek. 2013. *Teorie Dyskursu i Dyskursy Teorii*. „Kultura i Społeczeństwo” 57 (2): 3–25. DOI: doi: 10.2478/kultura-2013-0011.
- Czyżewski, Marek, Kinga Dunin i Andrzej Piotrowski (red.). 2010. *Cudze problemy. O ważności tego, co nieważne. Analiza dyskursu publicznego w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Czyżewski, Marek, Sergiusz Kowalski i Andrzej Piotrowski (red.). 1997. *Rytualny chaos – studium dyskursu publicznego*. Kraków: AUREUS.
- Czyżewski Marek, Michał Otrocki, Tomasz Piekot i Jerzy Stachowiak (red.). 2017. *Analiza dyskursu publicznego. Przegląd metod i perspektyw badawczych*. Warszawa: Sedno Wydawnictwo Akademickie.
- Czyżewski Marek, Anna Horolets, Krzysztof Podemski i Dorota Rancew-Sikora (red.). 2017. *Polskie sprawy 1945–2015. Warsztaty analizy dyskursu*. Warszawa: Sedno Wydawnictwo Akademickie.
- Dijk, Teun A. van. 1997. *Discourse as Structure and Process*. London; Thousand Oaks: Sage Publications Ltd.
- Dillon, Michele. 1996. *Cultural Differences in the Abortion Discourse of the Catholic Church: Evidence from Four Countries*. „Sociology of Religion” 57(1): 25. DOI: 10.2307/3712002.
- Dobbelaere, Karel. 1981. *Trend Report: Secularization: A Multi-Dimensional Concept*. „Current Sociology” 29 (2): 3–153. DOI: <https://doi.org/10.1177/001139218102900203>.
- Dobbelaere, Karel. 2012. *Socjologiczna analiza definicji religii*. W: W. Piwowarski (red.). *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Tłum. J. Siek. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 160–175.
- Fairclough, Norman. 1995. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. New York: Longman.
- Fairclough, Norman. 2001. *Language and Power*. Harlow: Pearson Education
- Fairclough, Norman . 2006. *Language and Globalization*. London, New York: Routledge.
- Foucault, Michel. 1998. *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w College de France 1976*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: KR.

- Foucault, Michel. 2010. *Historia seksualności*. Tłum. B. Banasiak, T. Komendant i K. Matuszewski. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Fraser, Nancy. 1993. *Rethinking the Public Sphere: Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*. W. C. Calhoun (red.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, s. 109–142.
- Garling, Stephanie. 2013. *Approaching Religion through Linguistics: Methodological Thoughts on a Linguistic Analysis of 'religion' in Political Communication*. „Approaching Religion” 3(1): 16–24. <https://ojs.abo.fi/index.php/ar/article/view/225>. Dostęp: 10.04.2015.
- Gee, James Paul i Michael Handford. 2013. *Introduction*. W: J. P. Gee i M. Handford (red.). *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*. Abingdon: Routledge, s. 1–6.
- Habermas, Jürgen. 2007. *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: WN PWN.
- Haynes, Jeffrey. 2013. *Faith-Based Organisations at the United Nations*. 2013/70. “EUI Working Paper”s. Badia Fiesolana: Robert Schuman Centre for Advanced Studies. http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/28119/RSCAS_2013_70.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Herbert, David. 2013. *Religion and Civil Society: Theoretical Reflections*. W: J. de Hart, P. Dekker i L. Halman (red.). *Religion and Civil Society in Europe*. Dordrecht: Springer. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-007-6815-4_2.
- Herbert, David. 2016. *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Herbert, David, and Max Fras. 2009. *European Enlargement, Secularisation and Religious Re-Publicisation in Central and Eastern Europe*. „Religion, State & Society” 37 (1–2): 81–97. DOI: <https://doi.org/10.1080/09637490802693668>.
- Hibberd, Fiona J. 2005. *Unfolding Social Constructionism*. 2005. New York: Springer.
- Hjelm, Titus. 2013. *Religion, Discourse and Power: A Contribution towards a Critical Sociology of Religion*. „Critical Sociology” 40(6): 855–872 DOI: <https://doi.org/10.1177/0896920513477664>.
- Hjelm, Titus. 2014a. *National Piety: Religious Equality, Freedom of Religion and National Identity in Finnish Political Discourse*. „Religion” 44 (1): 28–45. DOI: <https://doi.org/10.1080/0048721X.2013.857366>.
- Hjelm, Titus. 2014b. *Understanding the New Visibility of Religion: Religion as Problem and Utility*. „Journal of Religion in Europe” 7 (3–4): 203–22. DOI: <https://doi.org/10.1163/18748929-00704002>.
- Horolets, Anna (red.). 2008. *Analiza dyskursu w socjologii i dla socjologii*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Horolets, Anna i Joanna Bielecka-Prus. 2013. *Krytyczne, teoretyczne i publiczne-praktyki analizy dyskursu w Polsce*. „Przegląd Socjologii Jakościowej” 9 (1): 6–11.
- Jabłońska, Barbara. 2009. *O polskim dyskursie politycznym na tematy europejskie: debata nicejsko-konstytucyjna w prasie codziennej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jørgensen, Marianne i Louise Phillips. 2002. *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage Publications.

- Keller, Reiner. 2013. *Doing Discourse Research: An Introduction for Social Scientists*. London: SAGE Publications Ltd.
- Kettell, Steve. 2009. *On the Public Discourse of Religion: An Analysis of Christianity in the United Kingdom*. „Politics and Religion” 2 (03): 420–43. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1755048309990204>.
- Köhrsen, Jens. 2012. *How Religious is the Public Sphere? A Critical Stance on the Debate about Public Religion and Post-Secularity*. „Acta Sociologica” 55 (3): 273–88. DOI: <https://doi.org/10.1177/0001699312445809>.
- Krakowiak, Tomasz. 2008. *Analiza dyskursu – próba nakreślenia pola badawczego*. W: A. Horolets (red.). *Analiza dyskursu w socjologii i dla socjologii*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 45–69.
- Laclau, Ernesto. 2003. *Niemożliwość społeczeństwa*. „Nowa Krytyka” 14. <https://nowakrytyka.pl/spip.php?article70>.
- Laclau, Ernesto i Chantal Mouffe. 2007. *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*. Tłum. S. Królać. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Linderman, Alf i Mia Lövhelm. 2016. *Measuring Resurgence of Religion?* „NORDICOM Review” 37: 101–114.
- Luckmann, Thomas. 1996. *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*. Tłum. T. Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Madeley, John T. S. 2013. *Religion, State and Civil Society in Europe: Triangular Entanglements*. W: J. de Hart i L. Halman (red.). *Religion and Civil Society in Europe*, edited Dordrecht: Springer, s. 47–68. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-007-6815-4_3.
- Marttila, Tomas. (2016). *Post-Foundational Discourse Analysis*. London: Palgrave Macmillan UK.
- Martin, David. 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Basil Blackwell.
- McCallum, Richard. 2011. *Micro Public Spheres and the Sociology of Religion: An Evangelical Illustration*. „Journal of Contemporary Religion” 26 (2): 173–87. DOI: <https://doi.org/10.1080/13537903.2011.573331>.
- McGuire, Meredith. 2012. *Religia w kontekście społecznym*. Tłum. S. Burdziej. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Minkenberg, Michael. 2003. *The Policy Impact of Church–State Relations: Family Policy and Abortion in Britain, France, and Germany*. „West European Politics” 26 (1): 195–217. DOI: <https://doi.org/10.1080/01402380412331300267>.
- Moberg, Marcus. 2013. *First-, Second-, and Third-Level Discourse Analytic Approaches in the Study of Religion: Moving from Meta-Theoretical Reflection to Implementation in Practice*. „Religion” 43 (1): 4–25. DOI: <https://doi.org/10.1080/0048721X.2013.742742>.
- Mouffe, Chantal. 2005. *Agonistyczne przestrzenie publiczne i polityka demokratyczna*. „Recykling Idei”. <http://recyklingidei.pl/mouffe-agonistyczne-przestrzenie-publiczne-polityka-demokratyczna>. Dostęp: 10.04.2010.
- Nikander, Pirjo. 2007. *Constructionism and Discourse Analysis*. W: J. A. Holstein i J. F. Gubrium (red.). *Handbook of Constructionist Research*. New York: The Guilford Press, s. 413–428.

- Pasieka, Agnieszka. 2015. *Hierarchy and Pluralism*. New York: Palgrave Macmillan US.
- Pasieka, Agnieszka i Kinga Sekerdej. 2013. *Researching the Dominant Religion: Anthropology at Home and Methodological Catholicism*. „Method & Theory in the Study of Religion” 25 (1): 53–77. DOI: <https://doi.org/10.1163/15700682-12341252>.
- Polak, Beata Anna i Tomasz Polak. 2017. *Kościół wobec Państwa. Stałość i przemiany dyskursu kościelnego o kwestiach politycznych i społecznych w latach 1945–2013*. W: M. Czyżewski, A. Horolets, K. Podemski i D. Rancew-Sikora (red.). *Polskie sprawy 1945–2015. Warsztaty analizy dyskursu*. Warszawa: Sedno Wydawnictwo Akademickie, s. 261–321.
- Phillips, Anne. 2009. *Religion: Ally, Treat or Just Religion? W: A Debate on the Public Role of Religion and Its Social and Gender Implications*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development and Heinrich Böll Foundation, s. 35–58. http://ng.boell.org/sites/default/files/uploads/2010/06/casanova_phillips_pp.pdf. Dostęp: 11.05.2013.
- Rancew-Sikora, Dorota, Anna Horolets, Krzysztof Podemski i Marek Czyżewski. 2017. *Wprowadzenie*. W: M. Czyżewski, A. Horolets, K. Podemski i D. Rancew-Sikora (red.). *Polskie sprawy 1945–2015. Warsztaty analizy dyskursu*. Warszawa: Sedno Wydawnictwo Akademickie, s. 7–19.
- Richardson, James T. (red.). 2004. *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe*. Boston: Springer.
- Stan, Lavinia i Lucian Turcescu. 2011. *Church, State, and Democracy in Expanding Europe*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Stuckrad, Kocku von. 2010. *Reflections on the Limits of Reflection: An Invitation to the Discursive Study of Religion*. „Method & Theory in the Study of Religion” 22 (2): 156–69. DOI: <https://doi.org/10.1163/157006810X512347>.
- Stuckrad, Kocku von. 2013. *Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications*. „Method & Theory in the Study of Religion” 25 (1): 5–25. DOI: <https://doi.org/10.1163/15700682-12341253>.
- Szwed, Anna i Katarzyna Zielińska. 2017. *A War on Gender? The Roman Catholic Church's Discourse on Gender in Poland*. W: S. P. Ramet i I. Borowik. *Religion, Politics, and Values in Poland: Continuity and Change Since 1989*. New York: Palgrave Macmillan, s. 113–36. DOI: http://dx.doi.org/10.1057/978-1-137-43751-8_6.
- Taira, Teemu. 2010. *Religion as a Discursive Technique: The Politics of Classifying Wicca*. „Journal of Contemporary Religion” 25 (3): 379–94. DOI: <https://doi.org/10.1080/13537903.2010.516546>.
- Taira, Teemu. 2013a. *Making Space for Discursive Study in Religious Studies*. „Religion” 43 (1): 26–45. DOI: <https://doi.org/10.1080/0048721X.2013.742744>.
- Taira, Teemu. 2013b. *The Category of “Invented Religion”: A New Opportunity for Studying Discourses on “Religion”*. „Culture and Religion” 14 (4): 477–93. DOI: <https://doi.org/10.1080/14755610.2013.838799>.
- Thomas, Sue. 2004. *Reconfiguring the Public Sphere: Implications for Analyses of Educational Policy*. „British Journal of Educational Studies” 52 (3): 228–48. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-8527.2004.00265.x>.

- Troeltsch, Ernst. 1983. *Kościół a sekta*. W: F. Adamski (red.). *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Tłum. W. Adamek. Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 104–105.
- VanLeeuwen, Theo. 2007. *Legitimation in Discourse and Communication*. „Discourse & Communication” 1 (1): 91–112. DOI: <https://doi.org/10.1177/1750481307071986>.
- Walhof, Darren R. 2013. *Habermas, Same-Sex Marriage and the Problem of Religion in Public Life*. „Philosophy & Social Criticism” 39 (3): 225–42. DOI: <https://doi.org/10.1177/0191453712473077>.
- Wilson, Bryan R. 1966. *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London: Watts.
- Wodak, Ruth. 2009. *The Discourse of Politics in Action – Politics as Usual*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Wodak, Ruth. 2010. *The Discursive Construction of History. Brief Considerations*. „Mots. Les Langues Du Politique” 94: 57–65.
- Wodak, Ruth i Michał Krzyżanowski (red.). 2008. *Qualitative Discourse Analysis in the Social Sciences*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Zielińska, Katarzyna. 2013. *Concepts of Religion in Debates on Secularization*. „Approaching Religion” 3 (1): 25–35. DOI: <https://doi.org/10.30664/ar.67520>.
- Zielińska, Katarzyna. 2018. *W walce o hegemonię? Religia w polskiej sferze publicznej na przykładzie debat sejmowych*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zwierżdzyński, Marcin K. 2014. *Konstruowanie znaczeń religii w szkole*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Zwierżdzyński Marcin K. 2012. *Konstruktywizm a konstrukcjonizm*. „Principia” 56: 117–135.