

Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme*

Ali Köse**

Batı eksenli sosyoloji literatüründe bugün modernite-sekülerleşme-din ilişkisinde üç farklı tezin savunulduğunu görmekteyiz. Uzun yıllardır savunulan ve sekülerleşme tezi adıyla meşhur olan **birinci teze** göre Modernite mutlak surette sekülerleşmeyi doğuracak ve nihayetinde dinin yok olmasına neden olacaktır.

İkinci teze göre artık sekülerleşme tezinin savunuları terk edilmelidir. Çünkü üç asırdır dini yok edeceği söylenen modernite bugüne kadar dinin yok olmasına neden olmamıştır. Hatta bu tezi savunanların bazılarında göre, modernitenin doruk noktasına ulaştığımız günümüzde din her zamankinden daha kuvvetlidir.

Üçüncü tez ise bu iki tezin ortasında bir duruş sergiler. Bu teze göre din ve modernite karşılıklı olarak birbirlerini etkilemişlerdir. Din belki otorite konumunu kaybetmiştir, ama kültürel fonksiyonlarını devam ettirmektedir. Şimdi bu üç tezi sırasıyla ele alalım:

I. Sekülerleşme tezi

20. yüzyılın son çeyreğine değin geçerli olan sekülerleşme tezi “modernleşme ile birlikte dinin hem toplumsal hem de bireysel bilinç düzeyinde gerileyeceğini ve zamanla yer küreden tamamen silineceğini” öngördü.

* “Parçalanmalar Çağında Yeni Toplumsallıklar” başlığıyla Galatasaray Üniversitesi ve AISLF (Uluslararası Fransızca Konuşan Sosyologlar Derneği) tarafından 12-14 Mayıs 2005 tarihinde Galatasaray Üniversitesi’nde düzenlenen uluslar arası sosyoloji kolokyumunda bildiri olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

“Ne kadar modernleşme, o kadar sekülerleşme” şeklinde özetleyebileceğimiz bu tez yaklaşık üç asırdır sosyal bilimciler ve Batı’nın meşhur entelektüelleri arasında yaygın söylem olarak kullanıldı. Her nesil, artık tabiatüstü alana yönelik inançların terk edileceğinden biraz daha emindi (Stark 2000: 42).

August Comte, modernleşmeyle birlikte insanlığın teolojik dönemi aşacağından; Frederich Engels sosyalist devrimin dini yok edeceğinden; Sigmund Freud da “en güçlü nevrotik illüzyon” olan dinin psikanalistin ellerinde ruhunu teslim edeceğinden emindi.

Sekülerleşme tezi bugün de Bryan Wilson (ö. 2004), Karel Dobbelear ve Steve Bruce gibi daha çok Avrupa kökenli sosyologlar tarafından hala yüksek sesle savunulmaktadır. Mesela Steve Bruce 2002 yılında yayınlanan kitabına *God is Dead* (Tanrı Öldü) başlığını uygun görmüştür. Bu başlık dinin moderniteye boyun eğdiğini ima etmektedir. Bu görüştekilere göre mesela kiliseye devam rakamlarının düşüklüğü sekülerleşme tezini desteklemesi gereken bir ölçüt olarak görülmelidir (Wilson 1976).

II. Sekülerleşme tezine karşı “kutsalın vazgeçilmezliği” tezi

Sosyal bilimciler arasında neredeyse hiç tenkitsiz kabul gören sekülerleşme tezi 20. yüzyılın sonlarına doğru bazı sosyologlarca yargılanmaya başlandı. Onlara göre “Kutsal geri dönüyordu.” Hatta bazılarının göre dünyanın bugünkü dinsel konumu için “kutsal geri dönüyor” tanımlaması bile yeterli değildi; çünkü “kutsal hiç gitmemişti!”

Peter Berger, Rodney Stark, Daniel Bell ve Jeffrey Hadden (ö. 2003) gibi daha çok Amerika kökenli sosyologlar tarafından savunulan bu yeni paradigmaya göre modernitenin din ile uyumsuzluğu tezi doğru değildi. Onlara göre kiliseye devam rakamlarının düşüklüğü sekülerleşmenin bir ölçütü olamazdı. Çünkü insanlar mabetlere gitmeseler ve dine kurumsal bir aidiyetle bağlı olmasalar bile ruhun varlığına, tabiatüstü alana (Tanrıya) olan inançlarını devam ettirmekteydiler. İngiliz sosyolog Grace Davie bu durumu “Ait Olmadan İnanma” teziyle ifade etmişti (Davie 1994). Mesela dünyanın en fazla sekülerleşen ülkesi olarak görülen İzlanda’da kiliseye gitme oranı %2 idi; ama İzlandalıların %81’i ölümden sonra hayata, %88’i de ruhun varlığına inanmaktaydı. İzlandalı ateistlerin oranı ise sadece %2.4’tü (Stark 2000: 52). Kısacası, dinin bireysel bilinçteki yeri hala koruma altındaydı.

Bu yeni paradigmanın en hararetli savunucusu Peter Berger oldu. Berger daha önceleri sekülerleşme tezini savunmuş ve mesela 1968 yılında *New York Times*’a verdiği bir mülakatta şunları söylemişti: “21. yüzyılda dine inanan kimsenin hali Amerikan üniversitelerinden

birisine ziyarette bulunan Tibetli bir müneccimin komik görüntüsüne benzeyecektir” (Berger 1968: 3). Ama Berger 1996 yılında kaleme aldığı “Secularism in Retreat” başlıklı makalesinde dünyanın bugün olabildiğince dinî bir dönem yaşadığına karar vermişti. Çünkü son yıllarda Amerikan medyasının Tibet’in dinî lideri Dalai Lama’ya gösterdiği aşırı ilgiyi, Amerikan üniversitelerinin Dalai Lama’yı üniversitelerinde konuk etmek için sıraya girdiklerini görmüştü (Berger 1996/97: 3-4).

Bu yeni paradigmaya göre dünyanın diğer bölgeleri de dinin modernleşme ile eriyeceği tezini boşa çıkararak gelişmelere tanık olmuştu. Uzakdoğu’da moderniteye hemen kucak açarak sekülerleşeceği zannedilen büyüsel içerikli “halk” dinleri, “eski görünümlü” geleneksel inançlar modern hayatla iç içeydi. Eski Sovyet bloğunda ise Aziz Vladimir, Karl Marx’ın saltanatına kısa sürede son vermişti (Stark 2000: 59).

III. Üçüncü yol: Din ve modernite birbirlerini etkiler

Birbirinden temelde ayrılan ilk iki tezin yanında bugün üçüncü yolu savunan sosyologların sayısı artmaktadır. Mark Chaves, David Yamane, Conrad Ostwalt, ve Jose Casanova gibi sosyologların temsil ettiği gruba göre ise, din ve modernite karşılıklı olarak birbirlerini etkilemektedir. Conrad Ostwalt bu durumu manastırdaki bilgisayar örneği ile anlatır. Manastır varlığını devam ettirmiş, ama artık yazıhanesine de bilgisayarı yerleştirmiştir (Ostwalt 2003: 1). Din, popüler kültürdeki görünürlüğünü kaybetmemiş, fakat artık moderniteden ve sekülerleşme olgusundan da nasibini almıştır. Buna karşılık sekülerleşme olgusu da dine karşı eski sert tavrını değiştirmiştir. Bu görüşü savunanlardan Conrad Ostwalt 2003 yılında yayınladığı kitabına *Secular Steeples* (Seküler Çan Kuleleri) başlığını koyarak bu savunusunu sloganlaştırmıştır. Kısacası, Çan Kuleleri var olmaya devam etmiştir, ama artık farklı bir forma sahiptir.

Üçüncü yolu benimseyenlere göre Üçüncü dinden maksat sadece geleneksel dini inançlar ve kurumlar değildir. Bugün sosyologlar arasında dini daha geniş anlamda tanımlayanların dinden çok kutsal algısı üzerinde durmamız gerektiğini savunanların sayısı giderek artmaktadır (Demerath 2000: 9). Aslında burada sorgulanması gereken temel nokta din ile seküler toplumun birbirlerine mutlak surette hasım olup olmadığıdır. Bugün gözlemlerimiz din ile seküler kültürün bir arada bulunamayacağı tezini reddetmektedir. Bu nedenle bugün kutsal ve seküler şeklinde oluşan kutuplaşmanın din ve kültür arasındaki ilişki bağlamında yeniden ele alınması gerekmektedir. Çünkü sekülerleşme ile birlikte din anlamını kaybetmez,

fonksiyonlarını tamamıyla seküler kurumlara terk etmez; aksine yeni dinî anlayışlar ortaya çıkar ve din sadece görüntüsel şekil değişikliğine uğrar. Dolayısıyla sekülerleşme dinin çökerticisi değil, sadece dinî değişimin habercisidir (Stark and Bainbridge 1985: 429-430).

Sosyal değişme ve din

IV. Yüzyılda Roma İmparatorluğu Hıristiyanlığı kabul ederken sosyologların belki yüzlerce yıl sonra gündemlerine alacakları önemli bir soru durmaktaydı ortada. Taraflardan her biri için geçerli bir soruydu bu. Acaba Roma mı Hıristiyanlaşacaktı, yoksa Hıristiyanlık mı Romalılaşacaktı? Hayatın bir bütün olduğunu ve dinin bu bütün içinde hem etkileyen hem de etkilenen bir olgu olduğunu ifade eden öğretici bir soruydu bu.

Hayatımızın hiçbir alanı diğerinden bağımsız değildir. Sosyal veya dinî alanda ortaya çıkan bir gelişme kendisini mesela estetik alanda ifadelendirebilir. Dinî boyutta ortaya çıkan bir gelişme pekala ekonomik alanda yansımaları bulabilir. Weber'in *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu) isimli eseri ekonomi gibi belki dine en uzak görülebilecek bir alana dinin etkisini yetkin bir şekilde ortaya koyar.

Ortaçağın son dönemlerinde Akdeniz havzası ülkelerinde konuşulan Frenkçe karma bir dildi. İtalyanca, İspanyolca, Fransızca, Yunanca ve Arapça'dan kelimeleri barındıran bu dilin oluşumuna en büyük katkı ticaret erbabından gelmişti. Katolik, Ortodoks ve Müslüman nüfusun yoğun olduğu bu bölge insanı çok farklı dinî temayüllerine rağmen ticaret uğruna belki daha önceki katı dinî tutumlarının yumuşamasını sağlayacak olan bir dili kullanır olmuştur. Aynı davranış kalıbını bugün Alanya'da mahalle pazarlarında Hıristiyan Alman turistlere satış yapabilmek için Almanca konuşan köylü kadınlarında görmek mümkün. Oysa kısa zaman öncesine kadar belki gelenek adına, belki dinî ve millî duygular adına aynı köylü kadınlar böyle bir davranış kalıbını sergilemeyi abes görmekteydiler.

Sekülerleşme teorilerinin Türkiye bağlamında geçerliliği

1980'lerden sonra Türkiye genelinde yaşanan değişim rüzgarı, şehirleşme sürecinin getirdiği etkileşimler ve de en sonunda 1990'lı yıllardan itibaren adına "İslami" denilen kesimin yaşamış olduğu süreç modernite ve seküleritenin yaşanan bir olgu olduğuna dair görüntülerin gözlenmesine neden olmuştur.

Bu durumu örneklendirmek gerekirse, geçmiş yıllarda Batı'dan ithal olduğu gerekçesiyle kendisini “muhafazakar-dindar” kabul edenler tarafından kutlanılmasına karşı çıkılan çeşitli günlerin artık bu kesim tarafından kutlanabilir hale gelmesi, aynı kesimin yeni kıyafet trendleri, tesettür defileleri, değişen tatil yapma eğilimleri, televizyon veya diğer görsel aktiviteleri algılamadaki farklılaşma modernitenin dinle buluşmasına örnek olarak gösterilebilir. Daha dikkat çekici bir örnek vermek gerekirse, yıllar önce bazı dindar babaların “futbol topunu Hz. Hüseyin'in kesilen başıyla özdeşleştiren” dinî söylemlerin etkisiyle oğullarını futbol oynamaktan alıkoydukları bilinen bir vakıdır. Dahası din adamları da, o tarihlerde belki bu tür söylemleri kullanmasalar bile bu söylemleri reddeden bir tavır sergilememişlerdir. Şimdilerde ise İstanbul ilçe müftülükleri Hz. Muhammed'in doğumunu anmak üzere kutlanan “Kutlu Doğum Haftası”nda imamlar arasında futbol turnuvası düzenlemektedir.¹

İmam-Hatip Liseleri'nin sosyolojik tahlili yine bu konuda iyi bir örnek oluşturmaktadır. Başlangıçta kırsal kesimin sembollerini taşıyan, kırsal kesimin isteklerini tatmin eden bir mahal olarak görülen İmam-Hatipler artık şehirli bir görüntüye bürünmüştür. Türkiye'de 1980'lerde dinî kültür kendisini şehirleştirmeye başladı. Başlangıçta bu pek hissedilmedi; 1970'lerde sadece kırsal kesim öğrencilerini barındıran İmam-Hatip Liseleri'nin kapılarından 1980'lerin sonundan itibaren şehirli de girip çıkmaya başladı. Yeni bir süreç başlamıştı ve bu süreçte içerdeki kırsal kesim de kendisini şehirleştirmeyi tercih etti. Aslında yaşanan süreç tüm ülkeyi kapsıyordu ve İmam-Hatipler bu sürece ayak uyduruyorlardı. Aynı zamanda ülkede modernitenin en önemli hedefi olarak belirlenen **demokrasiyi** özümsettiren bir evrim süreciydi bu. 1970'lerde, hatta 1980'lerde bir pop şarkıcısının konserine katılan bir İmam-Hatipli kız öğrenci, hatta bir erkek öğrenci görüntüsünü kim hayal edebilirdi ki? Ama bugün Haluk Levent'in rock konserinde en ön sırayı kapan, “walkman”inden Tarkan'ı eksik etmeyen İmam-Hatipli kız görüntüsü sıradan hale geldi.

Birgit Schaebler'in 2004 yılında yayınladığı *Küreselleşme ve İslam Dünyası* başlıklı eserinin önsözünde yer alan şu ifadeler, bu değişimin yabancı bir gözlemci tarafından da tescilini ortaya koyar: “İstanbul'da kadınların faaliyet gösterdiği bir dini vakfa gidiyorsunuz. Bir odada kadınlar yoksullara yardım paketleri hazırlıyor, kadınlara yönelik umre seyahatleri

¹ İstanbul Müftülüğü'nün düzenlemiş olduğu söz konusu turnuva Mayıs 2005'de gerçekleştirilmiştir. Turnuvaya 32 ilçe müftülüğü katılmıştır. Gazetelere de haber olarak yansıyan turnuvada Üsküdar Müftülüğü takımı 2005 yılı şampiyonu olmuştur (Bk. “İmamlar Halı Sahaya”, *Hürriyet Gazetesi*, 02.05.2005; “İmamlar Yarın Finale Çıkıyor”, *Akşam Gazetesi*, 17.05.2005).

planlıyorlar... sanki erkek egemen kültüre karşı çıkıyorlar. Diğer odada ise kızları Kral TV’de Madonna klibi seyrediyor.”²

Türkiye’nin modernleşme-sekülerleşme ile karşılaşmasında bu olgulara karşı varoluşsal düzeyde karşı çıkışlar da oldu. Ama bu karşı çıkışların mutlak surette dinden kaynaklanmadığı, hatta bu olgulara Türkiye’deki karşı çıkışların Batı kültüründeki kadar sert olmadığı ortadadır. Bunun iki önemli sebebini sayabiliriz: Birincisi, İslam’da kilise benzeri mutlak otoriter bir kurumsal yapının olmaması; ikincisi ise modernleşmenin öldürücü silahı olarak tanımlanan bilimin Batı’nın tarihsel tecrübesiyle karşılaştırıldığında İslam toplumlarında daha pozitif algılanmasıdır. Zaten İslam dünyasında belki de örnekleri ancak son zamanlarda görülmeye başlayan, pozitif bilimlere ilaveten din öğretimi vurgulu bir eğitimin gerçekleştirildiği İmam-Hatip Lisesi’nin 1950’lerden bu yana var olması bu algının en önemli göstergesidir. Bu eğitim şekliyle birlikte din eğitimi alanlar modernitenin en önemli sacayağı sayılan rasyonalite ile buluşmuşlar ve bu buluşma yeni nesil dindarların geleneği içeriden tenkit ederek dini yeniden yorumlamalarını sağlamıştır. “Kur’an İslam’ı” söylemi bunun bir neticesidir.

Ancak, Türkiye’de sekülerleşmeyi sosyolojik anlamda konuşurken bir noktayı mutlaka dikkate almamız gerekmektedir. O da, Türkiye’nin toplumsal anlamda sekülerleşme sürecini Avrupa kadar etkin ve otantik bir şekilde yaşamamış olmasıdır. Bunun iki nedeni vardır. *Birincisi*, Türkiye endüstri devrimini tüm yönleriyle yaşayan, şehirleşme sürecini Avrupa gibi gerçekleştiren, dolayısıyla gelenekle olan bağında Avrupa ülkeleri kadar kırılmalar yaşayan bir ülke değildir. Bu nedenle, Aydınlanma Düşüncesi ve Sanayi Devrimi eşliğinde önce sekülerleşmeyi, daha sonra de-sekülerleşmeyi (sekülerleşmeden geri dönüşü) yaşayan bir sosyolojik yapı arz etmemektedir. Toplumsal sekülerleşmenin Avrupa’daki kadar kesin hatlarla ve katı bir şekilde gerçekleşmediği, insanların gerek geleneksel, gerekse teolojik anlamda dine olan bağlılıkları ortadadır. TESEV’in, önce 1999’da yaptığı, daha sonra 2006 yılında tekrarladığı “Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset” başlıklı 23 ili kapsayan geniş ölçekli anket araştırması bu konuda güncel bir veri sağlamaktadır. Yedi yıl arayla tekrarlanarak aynı zamanda güvenilirliği onaylanan bu araştırmanın konumuzla ilgili ulaştığı en önemli sonuç şöyledir: 1999 rakamlarına göre Türk halkının %55’i, 2006 rakamlarına göre ise %46.5’i kendisini dindar olarak tanımlamaktadır.³ Avrupa’da ise bu oran çok daha düşük seyretmektedir. Mesela İngiltere’de yine 2006’da yapılan bir araştırmaya göre kendisini dindar

² Birgit Schaebler, “Introduction”, *Globalization and the Muslim World*, (ed) B. Schaebler & L. Stenberg, NY: Syracuse University Press, 2004, s. xxiii.

³ Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV yayınları, İstanbul 2006.

olarak tanımlayan İngilizlerin oranı %33'dür.⁴ Bu veriler, bir taraftan, modernleşmenin dinden uzaklaşmayı gerektirmediğini, modernite ile dindarlığın aykırı olgular olmadığını; diğer taraftan ise toplumsal sekülerleşme sürecinin Türkiye'de Avrupa'daki kadar keskin yaşanmadığını göstermektedir.

Bu konuda Türkiye'yi Avrupa'dan ayıran *ikinci* neden ise, kurumsal dinî yapı ile toplum arasındaki ilişkinin Avrupa ve Türkiye'de farklı şekiller arz etmesidir. Avrupa'da toplum ile kurumsal dini yapıyı temsil eden Kilise arasında Aydınlanma Çağı ve Endüstri Devrimi'yle birlikte önemli bir ayrışma yaşanmış, modern talepler karşısında sabit bir duruş sergileyemeyen Kilise, toplumsal referans olma özelliğini kaybetmiştir. Ama Türkiye'de gerek kurumsal gerekse sivil anlamda dini temsil eden yapılarla halk arasında her şeye rağmen önemli bir yabancılaşma yaşanmamıştır. Bunun en bariz kanıtını son zamanlarda Diyanet İşleri Başkanı'nın halk nazarında kazandığı popülaritede görebiliriz. 12 Eylül 2006 tarihinde Papa 16. Benedict Almanya'nın Regensburg kentindeki konuşmasında Hz. Muhammet aleyhinde sözlere yer verince, Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu bu konuşmaya sert bir üslupla cevap vermişti. Ali Bardakoğlu'nun gerek bu çıkışı, gerekse Papa'nın 28 Kasım 2006 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nı ziyareti sırasında yaptığı konuşmada, Papa'yı Regensburg konuşmasındaki sözleri nedeniyle tekrar diplomatik bir dille eleştirmesi Türk halkından takdir toplamıştı.

Sonuç

Türk toplumunun dini hüviyetini temsil eden kesimlerinin önemli bir kısmının arz ettiği sosyolojik görüntü incelenince, modernite ve sekülerite algısında artık 1980'lerin sonundan itibaren önemli bir evrilme meydana geldiği görülmektedir. Bugün artık bu kesim "dinin modernite ve sekülerleşme ile etkileşimi"ni kanıksar hale gelmiştir. Dolayısıyla, Türkiye'de dindar kabul edilen kesimlerin özellikle eğitimli katmanlarını gözlemleyerek yukarıda irdelediğimiz sekülerleşme tezi bağlamında şu iki tespitte bulunabiliriz:

1. Bugün artık teorinin temel öncülü olan "modernleşmenin mutlak surette dinin çöküşüne neden olacağı" tezi yanlıştır. Din modern ortamda da varlığını devam ettirebilmektedir.
2. Dinî kimliğe sahip olanlar da değişime uğrayabilirler, moderniteye adapte olabilirler. Zaten görüntü de bu tespitte açık bir şekilde işaret etmektedir.

⁴ Julian Glover & Alexandra Topping, "Religion does more harm than good – poll", *The Guardian*, 23 December 2006; <http://www.haberturk.com/haber.asp?id=10112&cat=110&dt=2006/12/23>

Sonuç olarak, Türkiye’de din-modernite ilişkisinde yaşananlar da “sekülerleşme tezi”ni yeniden ele almak gerektiğine işaret etmektedir. Sekülerleşmeyi katı bir çerçevede algılamak yerine, seküler ve kutsal olanın kutuplaşmaya gitmek zorunda olmadan birbirlerini etkileyebileceklerini gösteren yeni bir paradigmaya ihtiyaç vardır. Bugüne kadar hep Batı bağlamında değerlendirilen sekülerleşme tezinin yanlışlığına dair işaretlerin İslam dünyasının çeşitli coğrafyalarında, özellikle de Türkiye’de bulunabileceği artık Batılı sosyologların dikkatini çekmeye başlamıştır. Bu sosyologlar “inançla modernleşme arasında derin bir uygunluk olduğunu” belirterek bu konuda Türkiye ve Endonezya gibi ülkeleri örnek göstermektedirler.⁵

Kaynakça

- Bell, Daniel (1977), “The Return of the Sacred”, *British Journal of Sociology*, 28 (4), s. 419-449.
- Berger, Peter, L. (1968), “A Bleak Outlook is Seen for Religion”, *New York Times*, 25 April, s. 3 (Nakleden Stark, 2000, s. 42-43).
- Berger, Peter, L. (1996/97), “Secularism in Retreat”, *National Interest*, Winter, s. 3-12.
- Bruce, Steve (2002), *God is Dead*, Oxford: Blackwell.
- Chaves, Mark (1994), “Secularization as Declining Religious Authority”, *Social Forces*, 72 (3), s. 749-774.
- Davie, Grace (1994), *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford: Blackwell.
- Demerath, N. J. (2000), “Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39 (1), s. 1-9.
- Dobbelaere, Karel (2002), *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Bruxelles: P.I.E-Peter Lang.

⁵ Peter Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, *Sekülerizm Sorgulanıyor* (ed. Ali Köse), İstanbul: Ufuk Kitapları 2002, s. 19; Rodney Stark “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, *Sekülerizm Sorgulanıyor* (ed. Ali Köse), s. 63-64.

- Hadden, Jeffrey, K. (1989), "Desacralizing Secularization Theory", *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, (ed) J. K. Hadden & A. Shupe, New York: Pragon House 1989, s. 3-26.
- Hadden, Jeffrey, K. (1995), "Religion and the Quest for Meaning and Order: Old Paradigms, New Realities", *Sociological Focus*, 28 (1), s. 83-100.
- Ostwalt, Conrad (2003), *Secular Steeples: Popular Culture and the Religious Imagination*, London: Trinity Press International.
- Stark, Rodney (2000), "Secularization: R.I.P.", *The Secularization Debate* içinde, (ed) William H. Swatos & Daniel V. Olson, New York, Rowman & Littlefield 2000, s. 41-66.
- Stark, Rodney and William Sims Bainbridge (1985), *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley: University of California Press.
- Wilson, Bryan (1976), *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Yamane, David (1997), "Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (1), s. 109-123.