

o. Marcin Lisak OP
Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa

TRANSFORMACJE RELIGIJNOŚCI POLAKÓW – WYBRANE ASPEKTY RELIGIJNEJ ZMIANY

Zwolennicy tezy sekularyzacyjnej oczekują, że wraz z nasilającą się modernizacją, demokratyzacją, globalizacją, która wzmacnia relatywizację społecznych punktów odniesienia¹, i wzrostem zamożności polskie społeczeństwo będzie podlegało nasilonej sekularyzacji. Dla innych badaczy Polska jest z kolei jednym z najbardziej wymownych wyjątków w panoramie europejskiej sekularyzacji, a jednocześnie przykładem desekularyzacji narastającej w krajach byłego bloku komunistycznego². W kontekście tej dyskusji zadaniem, które podejmuje autor niniejszego artykułu, jest analiza wybranych aspektów transformacji polskiej religijności. Zadanie to zmierza do przekroczenia limitów polemiki, która ogranicza się do jednowymiarowej osi sekularyzacja – desekularyzacja³. W tym celu dokonam powtórnej analizy danych z kilkunastu badań empirycznych, głównie dotyczących praktyk religijnych oraz autodeklaracji religijności, i przeprowadzę dyskusję nad koncepcjami wyjaśniającymi zachodzące w Polsce zmiany społeczno-religijne.

¹ E. WNUK-LIPIŃSKI, *Świat międzyepoki*, Kraków 2004, s. 34-37.

² Por. J. CASANOVA, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.

³ Por. M. LISAK, *Between Secularization and Desecularization. Draft of the Polish Case*, „*Angelicum*” 86 (2009), s. 522-527; M. LISAK, *Jenseits der (De)Säkularisierung. Entwicklungen zu einer nomadischen Religiosität*, w: T. DIENBERG, T. EGGENSBERGER, U. ENGEL (red.), *Himmelwärts und weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft*, München 2014, s. 129-137.

1. Powszechność deklaracji wiary oraz indywidualizacja religijności

Wiara religijna w większości przypadków wyraża się przez identyfikację wyznaniową. Dzięki włączeniu do spisu powszechnego z 2011 roku pytania o przynależność wyznaniową możemy dokładnie określić profil religijno-wyznaniowy polskiego społeczeństwa. Wyniki wskazują na dominację katolicyzmu obrządku łacińskiego: 87,58% mieszkańców Polski deklarowało przynależność do wyznania rzymskokatolickiego; 0,41% to wyznawcy prawosławia; 0,36% to świadkowie Jehowy; 0,18% deklaruje przynależność do wyznania ewangelicko-augsburskiego; 0,09% do grekokatolickiego; 0,07% to zielonoświątkowcy. Przynależność do innych grup wyznaniowych deklarowało łącznie dalsze 0,17%. Na brak przynależności wyznaniowej wskazało 2,41%, a w przypadku 1,63% przynależności wyznaniowej nie ustalono. Stosunkowo wysoki odsetek, 7,1% uczestników spisu, odmówił odpowiedzi na to pytanie⁴.

Zdecydowana większość dorosłych Polaków deklaruje wiarę w Boga, jak wynika z badań społecznych Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK). W 2012 roku do wiary przyznawało się 89,1%, przy czym odsetek ten był nieco wyższy dla kobiet (92,7%) niż dla mężczyzn (85%). Brak wiary deklarowało 4,7%. W tym wypadku przeważali mężczyźni, których 7,2% nie wierzyło, w stosunku do 2,4% niewierzących kobiet. Dalsze 5,6% ankietowanych miało trudności w odpowiedzi na pytanie o wiarę w Boga⁵. Dzięki tym samym badaniom zidentyfikowano wysoki stopień autodeklarowanej religijności respondentów (tabela 1). Łączna kategoria deklarujących wiarę obejmuje zarówno „głęboko wierzących” (20,1%), jak i „wierzących” (60,8%), co daje w 2012 roku wynik bliski 81%.

⁴ Zestawienie dokonane na podstawie udostępnionych przez Główny Urząd Statystyczny danych zawartych w tabeli „Ludność Polski według deklarowanej przynależności do wyznania religijnego w 2011 roku”, www.stat.gov.pl/spisy-powszechne/nsp-2011-wyniki/wybrane-tablice-dotyczace-przynaloznosci-narodowo-etnicznej-jezyka-i-wyznania-nsp-2011,8,1.html (odczyt z dn. 25.11.2015 r.).

⁵ Baza danych projektu badawczego *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012* realizowanego przez ISKK w ramach grantu DEC 2011/01/B/Hs6/04691. Badania ISKK w kolejnych seriach: 1991, 1998, 2002, 2012 przeprowadzono na reprezentatywnej próbie dorosłych (18+ lat) mieszkańców Polski.

Tabela 1. Deklarowany stosunek do wiary religijnej
w latach 1991-2012 (dane w procentach)

Rok	1991	1998	2002	2012
Częstość uczestniczenia				
Głęboko wierzący	10,0	16,7	19,8	20,1
Wierzący	79,9	68,5	72,2	60,8
Niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej	6,0	8,5	4,3	10,3
Obojętny	2,4	2,6	2,5	5,4
Niewierzący	1,3	2,8	1,0	2,9

Źródło: opracowanie własne na podstawie E. JAMROCH, *Wiara i religijność*, w: L. ADAMCZUK, E. FIRLIT, W. ZDANIEWICZ (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, Warszawa 2013, s. 33-35. Procenty nie sumują się do 100, ponieważ pominięto wartości dla braków odpowiedzi.

Odpowiedzi ankietowanych na przestrzeni poszczególnych lat uległy jednak znaczącej zmianie. W 1991 roku łącznie wiarę deklarowało blisko 90%, w 1998 roku 85,2%, a w 2002 roku najwięcej, bo aż 92%. Na przestrzeni kolejnych dziesięciu lat nastąpił spadek o ponad 11 punktów procentowych. Wzrósł także odsetek ankietowanych, którzy deklarują się jako niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnej, a także obojętnych i niewierzących. Kategorie te pozostają na stosunkowo niskim poziomie, ale są dwa razy częściej reprezentowane niż na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Zaskakująca jest natomiast zmiana wskaźnika „głęboko wierzący”, który wzrósł dwukrotnie w okresie 1991-2012.

Wysoki poziom wskaźnika autodeklaracji wiary potwierdzają dane zebrane w ramach długofalowych i systematycznych sondaży CBOS. Jak stwierdza Rafał Boguszewski, „powszechnie deklarowana wiara w Boga jest dość trwałą cechą polskiego społeczeństwa. Utrzymuje się ona przez ostatnie niemal dwadzieścia lat na dość stabilnym wysokim poziomie.

Z systematycznie prowadzonych przez nas badań wynika, że od końca lat dziewięćdziesiątych niezmiennie ponad 90% ankietowanych (92%-97%) uważa się za wierzących, w tym mniej więcej co dziesiąty (ostatnio co jedenasty-dwunasty) ocenia swoją wiarę jako głęboką. Odsetek osób zaliczających się do raczej lub całkowicie niewierzących pozostaje stosunkowo niski (od 3% do 8%), przy czym – co istotne – od 2005 roku ich liczba się podwoiła (z 4% do 8%). W tym samym czasie z 12% do 8% ubyłoby badanych, którzy określają się mianem „głęboko wierzących”⁶. Badania CBOS wykazują jednak, że w latach 2005-2015 odsetek wierzących i regularnie praktykujących zmalał z 58% do 50%. Wzrósł natomiast nieznacznie odsetek wierzących i deklarujących regularne praktyki religijne, z 32% do 35%, oraz odsetek niewierzących i niepraktykujących, z 3% do 6%, i niewierzących, a praktykujących, z 1% do 2%⁷.

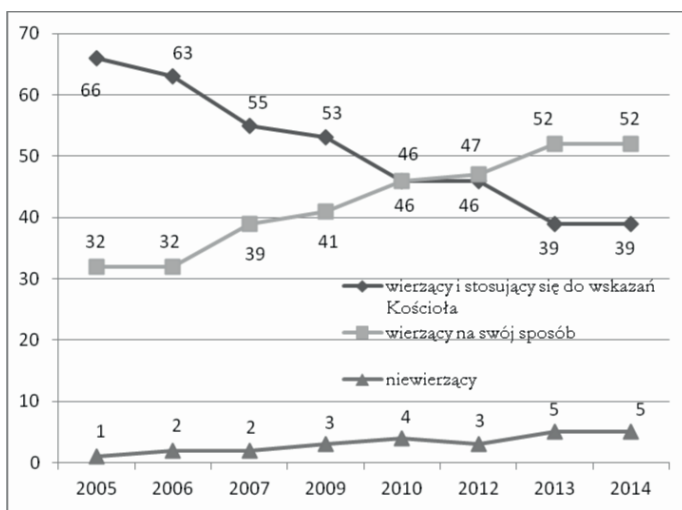
Najistotniejsza zmiana nastąpiła jednak w stosunku do instytucjonalnej formy religii. Polacy powszechnie deklarują wiarę w Boga, ale jednocześnie wykazują coraz słabszy związek z instytucjonalnym Kościołem. Proces odkościelnienia, indywidualizacji i selektywności w obrębie religijności narasta gwałtownie po 2005 roku, jak wskazują systematyczne sondaże CBOS (wykres 1), wedle których wiarę *à la carte* deklaruje w drugiej dekadzie XXI wieku ponad połowa respondentów.

W 2005 roku aż dwie trzecie badanych deklarowało wiarę religijną moderowaną przez instytucję kościelną, a jedna trzecia wskazywała, że wierzy na swój sposób. Po upływie siedmiu lat wierzący w sposób bardziej zindywidualizowany zaczęli przeważać. A wedle badań przeprowadzonych w marcu 2013 i w październiku 2014 roku co drugi (52%) dorosły Polak deklarował wiarę na swój sposób, a niecałe dwie piąte (39%) wiarę zinstytucjonalizowaną przez wskazania Kościoła. Ponadto w ciągu dekady wielokrotnie wzrósł wskaźnik niewierzących, choć nadal utrzymuje się na niskim poziomie (5%).

⁶ CBOS, *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, Komunikat nr 26/2015, luty 2015, Warszawa 2015, s. 2.

⁷ Tamże, s. 4.

Wykres 1. Autodeklaracje dotyczące wiary i instytucji Kościoła w latach 1992-2015 (dane w procentach)



Źródło: CBOS, *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, Komunikat nr 26/2015, luty 2015, Warszawa 2015, s. 6. Na wykresie pominięto deklaracje niezdecydowanych, niepotrafiących określić swojej wiary oraz opisującej ją w innych kategoriach.

2. Tendencje spadkowe częstotliwości instytucjonalnych praktyk religijnych

W polskich kościołach katolickich każdego roku odbywa się tzw. liczenie wiernych. Na podstawie tej obserwacji badawczej ustalany jest poziom wskaźników uczestnictwa w niedzielnej Mszy (*dominicanter*) oraz poziom praktykowania przystępowania do Komunii (*communicanter*). Wskaźnik *dominicanter* nie jest prostym wynikiem zestawienia liczby uczestników Mszy Świętej oraz ogólnej liczby katolików. Surowe dane o liczbie uczęszczających do kościołów katolickich moderowane są przez

wskaźnik zobowiązanych do uczestnictwa. Dla polskich diecezji ISKK ustalił, że z racji wieku i stanu zdrowia średnio 82% spośród katolików zamieszkujących na terenie parafii jest zobowiązanych do niedzielnego udziału w Mszy Świętej. Stąd wskaźnik *dominicanos* to iloczyn wartości liczby uczestników i uśrednionego parametru 0,82. Podobnie ustala się wartość wskaźnika *communicantes*, który wskazuje proporcję liczby przystępujących do Komunii Świętej względem zobowiązanych do uczestnictwa w niedzielnej Mszy. *Communicantes* nie oznacza więc jedynie proporcji przystępujących do Komunii podczas Mszy, w której uczestniczą.

Oba wskaźniki oblicza się na podstawie danych o liczbie uczestników Mszy Świętej i o przystępujących wtedy do Komunii Świętej każdego roku w jedną, wybraną niedzielę na jesieni. W parafiach przeprowadzane jest wtedy badanie społeczne w formie obserwacji i zliczenia przypadków. Zebrane dane moderowane są wedle uśrednionego wskaźnika zobowiązanych, czyli 82%. Materiał badawczy uzyskany dzięki liczeniu wiernych w kościołach jest z jednej strony bardzo cenny, gdyż dane opierają się na rzeczywistym uczestnictwie. W badaniach społecznych religijności Polaków najczęściej stosuje się metody ilościowe, których wyniki wskazują na deklarowane przez respondentów uczestnictwo w praktykach religijnych. Z drugiej strony, badania *dominicanos* obarczone są błędami systematycznymi. Wśród nich należy wskazać na niedokładność pomiaru z uwagi na trudności zliczenia uczestników nabożeństwa przez niewykwalifikowanych obserwatorów. Błędy systematyczne pojawiają się także na skutek interwencji gromadzących dane, np. duszpasterzy w parafiach, w rejestrowane wyniki. Wyniki liczenia wiernych są co roku przekazywane między innymi bezpośrednim przełożonym księżom pracujących w parafiach. Sposób agregacji i analizy danych sprzyja natomiast redukowaniu błędów losowych. Trzeba bowiem zwrócić uwagę, że dzień wyznaczony na przeprowadzenie obserwacji nie jest jakąś reprezentatywną dla całego roku niedzielą. Poziom uczestnictwa w danym roku może się różnić z wielu powodów, niekoniecznie natury religijnej, czyli na przykład z powodu warunków atmosferycznych, ważnych wydarzeń społecznych itp.

Badania poziomu uczestnictwa w niedzielnej Mszy oraz praktykowania przyjmowania Komunii są prowadzone systematycznie od 1980 roku (tabela 2).

Tabela 2. Wskaźniki *dominantes* i *communicantes* w latach 1980-2013 (dane w procentach)

Rok	Wskaźnik <i>dominantes</i>	Wskaźnik <i>communicantes</i>	Rok	Wskaźnik <i>dominantes</i>	Wskaźnik <i>communicantes</i>
1980	51,0	7,8	1997	46,6	15,2
1981	52,7	8,1	1998	47,5	17,6
1982	57,0	9,6	1999	46,9	16,3
1983	51,2	8,6	2000	47,5	19,4
1984	52,2	8,9	2001	46,8	16,5
1985	49,9	9,1	2002	45,2	17,3
1986	52,9	10,4	2003	46,0	16,9
1987	53,3	11,1	2004	43,2	15,6
1988	48,7	10,7	2005	45,0	16,5
1989	46,7	9,9	2006	45,2	16,3
1990	50,3	10,7	2007	44,2	17,6
1991	47,6	10,8	2008	40,4	15,3
1992	47,0	14,0	2009	41,5	16,7
1993	43,1	13,0	2010	41,0	16,4
1994	45,6	13,1	2011	40,0	16,1
1995	46,8	15,4	2012	40,0	16,2
1996	46,6	14,5	2013	39,1	16,3

Źródło: opracowanie własne na podstawie bazy danych ISKK.

Długofalowy charakter badań sprzyja identyfikacji trendów. W zakresie głównym dla całej społeczności katolickiej zamieszkałej w Polsce możemy stwierdzić, że w ciągu 33 lat maleje liczba uczestniczących w nie-

dzielnej Mszy Świętej. O ile wskaźnik *dominantes* w 1980 roku wynosił 51%, a w 1982 roku, podczas stanu wojennego, wzrósł nawet do 57%, to w 1989 roku spadł do 46,7%, a w roku 2004, kiedy Polska przystąpiła do Unii Europejskiej, zmalał do 43,2%, a w 2013 roku wartość wskaźnika spadła poniżej 40%.

W okresie badawczym wzrósł natomiast poziom praktyki przyjmowania Komunii Świętej. W latach osiemdziesiątych XX wieku do Komunii przystępowało 7,8-11,1% spośród zobowiązanych do uczestnictwa w Mszy niedzielnej. W 1992 roku wskaźnik *communicantes* wzrósł do poziomu 14%. W kolejnych latach nastąpił dalszy łagodny wzrost. Od 1997 (15,2%) aż do 2013 roku (16,3%) poziom uczestnictwa w Komunii oscyluje wokół 16%. Wyjątkiem okazał się rok 2000, jubileuszowy dla chrześcijaństwa, kiedy odnotowano najwyższą wartość *communicantes*, czyli 19,4%.

Podobne wyniki, wskazujące na malejący poziom praktyk religijnych, przynoszą ogólnopolskie i międzynarodowe badania socjologiczne. Badania przeprowadzone w ramach International Social Survey Project (ISSP) w ostatniej dekadzie XX wieku wskazują na duży spadek regularnego uczestnictwa. W 1991 roku uczestnictwo w nabożeństwach w miejscach kultu religijnego raz w tygodniu i częściej deklarowało 62,8% mieszkańców Polski. W 1998 roku taką częstotliwość deklarowało już tylko 40,1%. Jednocześnie respondenci nie przestali uważać samych siebie za osoby religijne. W 1991 roku jako religijne określało się 86,6%, a odsetek takich autodeklaracji wzrósł w 1998 roku do 89,1%. Za niereligijne uważało się jedynie 3,6% respondentów w 1991 i 2,5% w 1998 roku⁸. Seria badań Europejskiego Sondażu Wartości (European Values Study) również wskazuje na duży spadek częstotliwości regularnych, cotygodniowych i częstszych, instytucjonalnych (publicznych) praktyk religijnych. W serii badań przeprowadzonych w 1990 roku uczestnictwo w nabożeństwach co

⁸ K. ANDERSEN, A. LAVAN, *Believing in God but not Obeying the Church: Being a Catholic in Ireland and Poland in the 1990s*, w: B. HILLIARD, M. N. G. PHADRAIG (red.), *Changing Ireland in International Comparison*, Dublin 2007, s. 192. Należy zwrócić uwagę, że wyniki tego sondażu przyjmują wyjątkowo niskie (tylko 40,1%) wartości dla 1998 roku i odbiegają od wyników większości innych badań.

najmniej raz w tygodniu deklarowało 68% Polaków, a w 1999 roku było to 59%. W okresie pomiędzy 1990 a 2008 rokiem wskaźnik deklaracji regularnego uczestnictwa zmalał o 16 punktów procentowych i wyniósł w 2008 roku 52%⁹.

Badania społeczne religijności prowadzone w ostatnich dekadach w Polsce potwierdzają spadek częstotliwości i regularności praktyk religijnych. W serii badań na reprezentatywnej próbie dorosłych mieszkańców Polski prowadzonych czterokrotnie przez ISKK można zidentyfikować proces deinstytucjonalizacji religijności. Wedle autodeklaracji respondentów ubywa systematycznie praktykujących (tabela 3). W 1991 roku ponad połowa (52,4%) dorosłych Polaków praktykowała, wedle własnej oceny, systematycznie. Wskaźnik ten wzrósł w 2002 roku o 5,5 punktu procentowego, aby po kolejnych dziesięciu latach spaść do poziomu 47,5%.

Tabela 3. Deklarowana częstotliwość praktyk religijnych w latach 1991-2012 (dane w procentach)

Rok	1991	1998	2002	2012
Częstość praktyk				
Systematycznie	52,4	53,5	57,9	47,5
Niesystematycznie	31,5	27,2	24,9	26,5
Rzadko	11,2	11,5	11,0	14,6
Niepraktykujący	3,9	6,1	5,9	10,1
Trudno powiedzieć	0,9	1,7	0,3	1,3

Źródło: L. ADAMCZUK, E. FIRLIT, W. ZDANIEWICZ (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, ISKK, Warszawa 2013.

⁹ M. MARODY, *The Changing Religiosity of Poles*, w: A. JASIŃSKA-KANIA, M. MARODY (red.), *Poles among Europeans*, Warszawa 2004, s. 110-112; J. MARIAŃSKI, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian*, w: L. ADAMCZUK, E. FIRLIT, W. ZDANIEWICZ (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, Warszawa 2013, s. 71.

Jednocześnie uwidocznił się wzrost odsetka w ogóle niepraktykujących. Podczas gdy w 1991 roku za niepraktykujących uznawało się 4% respondentów, a w latach 1998 i 2002 było to 6%, to w 2012 roku co dziesiąty ankietowany deklarował, że nie podejmuje praktyk religijnych.

Na podstawie badań ISKK możemy również zidentyfikować spadek wskaźnika częstotliwości uczestniczenia w Mszy w sposób regularny, a jednocześnie wzrost odsetka praktykujących jedynie okazjonalnie (tabela 4). Największa zmiana nastąpiła w pierwszych latach XXI wieku. W 2002 roku uczestnictwo regularne, co najmniej raz na tydzień, deklarowało blisko 45% dorosłych mieszkańców Polski. Dziesięć lat później wskaźnik ten był niższy aż o 9 punktów procentowych. Koresponduje to ze zmianą wskaźnika *dominantes*, który w tym samym okresie zmalał o 5 pkt. procentowych.

Tabela 4. Deklarowana częstość uczestniczenia w Mszach w latach 1991-2012 (dane w procentach)

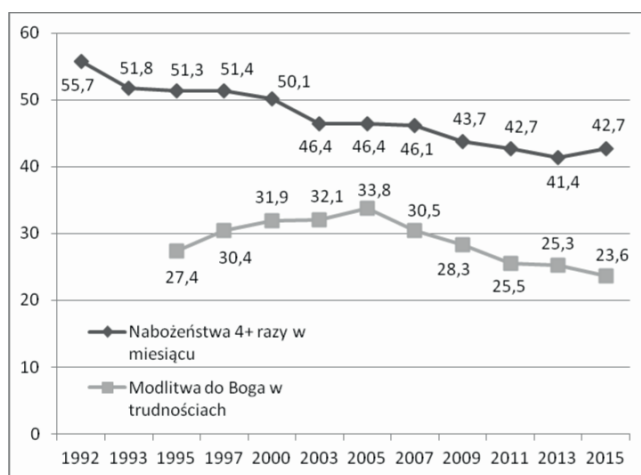
Rok	1991	1998	2002	2012
Częstość uczestniczenia				
Codziennie	–	3,1	–	2,1
Każda niedziela i święto	37,8	42	44,6	33,5
Prawie każda niedziela	25,7	22,9	20,6	22
1-2 razy w miesiącu	17,1	11,4	14,3	13,6
Tylko w wielkie święta	11,5	10,1	11,1	13,3
Tylko z okazji ślubu, pogrzebu	4,8	4,5	3,6	8,6
Nigdy	–	4,8	5	4,9
Brak danych	3,1	1,2	0,7	2

Źródło: L. ADAMCZUK, E. FIRLIT, W. ZDANIEWICZ (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, ISKK, Warszawa 2013.

Do zbiorowości regularnie praktykujących zaliczamy także deklarujących uczestnictwo w Mszy „prawie w każdą niedzielę”. Określone w ten sposób regularne uczestnictwo w Mszy utrzymuje się na wysokim poziomie – w 2012 roku wskaźnik ten osiąga skumulowaną wartość 57,6%, ale w 2002 roku był nieco wyższy i wynosił 65,2%.

Wedle wyników długofalowych badań (1992-1997) J. Czapińskiego oraz Polskiej Diagnozy Społecznej (PDS) w latach 2000-2015 maleje regularne uczestnictwo w nabożeństwach i innych uroczystościach religijnych (wykres 2). Podczas gdy w 2000 roku uczestnictwo w publicznych praktykach religijnych co najmniej cztery razy w miesiącu deklarowała połowa mieszkańców Polski w wieku 16+, to w 2015 roku wskaźnik ten wynosił 42,7%. Inaczej kształtowała się praktyka indywidualna, czyli modlitwa do Boga w trudnych sytuacjach życiowych. Pomiedzy 1995 a 2005 rokiem wskaźnik ten rósł od poziomu 27,4% do 33,8%. W ostatniej dekadzie jednak znacznie spadł, do poziomu 23,6% w 2015 roku.

Wykres 2. Deklarowana częstość uczestniczenia w nabożeństwach innych uroczystościach religijnych co najmniej cztery razy w miesiącu i modlący się do Boga w trudnych sytuacjach w latach 1992-2015 (dane w procentach)



Źródło: J. CZAPIŃSKI, T. PANEK (red.), *Diagnoza społeczna 2015. Warunki i jakość życia Polaków*, Rada Monitoringu Społecznego, Warszawa 2015, s. 266.

Analizując uzyskane wyniki, Janusz Czapiński identyfikuje deinstytucjonalizację religijności Polaków i narastającą sekularyzację: „Do 2005 r. spadkowi udziału w nabożeństwach i innych uroczystościach religijnych towarzyszył wzrost odsetka osób, które w trudnych sytuacjach życiowych uciekają się do modlitwy. Innymi słowy, Polacy coraz rzadziej chodzili do kościoła, ale coraz częściej modlili się do Boga. Sugerowało to deinstytucjonalizację (prywatyzację) wiary i wpisywało się w obserwowany w krajach zachodnich proces indywidualizacji zachowań religijnych, czyli spadek znaczenia instytucjonalnych form w relacjach między człowiekiem i Bogiem. Jednak od 2007 r. do spadkowego trendu instytucjonalnych zachowań religijnych dołączył także spadek częstości modlitwy w trudnych sytuacjach życiowych i spadek ten pogłębiał się w kolejnych pomiarach. Także w 2015 r. nastąpił dalszy spadek osób uciekających się w trudnych sytuacjach do modlitwy do najniższego poziomu w historii pomiaru (od 1995 r.). Trudno zatem traktować wzrost regularnego uczestniczenia w uroczystościach religijnych jako wyraz zahamowania procesu sekularyzacji polskiego społeczeństwa, czy wręcz jako początek odrodzenia religijnego rodaków”¹⁰.

W mojej ocenie, nie można twierdzić, że w Polsce następuje silna, jednokierunkowa, nieuchronna sekularyzacja ani że dominuje proces desekularyzacji, ani wskazywać na postsekularny charakter polskiego społeczeństwa. Właściwie charakter religii Polaków jest na tyle zmieszany – hybrydowy, o czym więcej w dyskusji podsumowującej – że wskazywanie na wzrost lub spadek parametrów religijności na jednej osi sekularność – religijność byłoby wielkim uproszczeniem. Ponadto postawy społeczno-religijne naszego społeczeństwa podlegają dynamicznym i wielokierunkowym przemianom, co prowadzi do stawiania ostrożnych hipotez na temat stanu polskiej religijności.

¹⁰ J. CZAPIŃSKI, T. PANEK (red.), *Diagnoza społeczna 2015. Warunki i jakość życia Polaków*, Rada Monitoringu Społecznego, Warszawa 2015, s. 265.

3. Dyskusja

Wnioski z przedstawionych wyników badań empirycznych prowadzą ku potwierdzeniu tezy o łagodnej, ale nasilonej regionalnie sekularyzacji polskiego społeczeństwa oraz potwierdzają narastającą indywidualizację religijności i przejście od wyznawania instytucjonalnej religii ku subiektywnemu postrzeganiu duchowości, opartemu na wybranych elementach tradycji chrześcijańskiej. Jak stwierdza wielu socjologów, religijność dziedziczona ustępuje religijności z wyboru.

3.1. Ukierunkowanie na deinstytucjonalizację i hybrydowość

Pewne wymiary procesu sekularyzacji coraz mocniej uwidaczniają się wśród mieszkańców Polski. Wskazuje na to: spadek wskaźników częstotliwości uczestniczenia w Mszach w kościołach katolickich (*dominicanos*)¹¹, spadek poziomu autodeklaracji regularnych praktyk religijnych i autodeklaracji wiary, lekki wzrost deklaracji ambiwalencji religijnej i niewiary. Mimo obniżenia poziomu wskaźników religijności wiele wymiarów życia religijnego pozostaje w Polsce bardzo żywotne, zwłaszcza jeśli dokonamy porównania z innymi społeczeństwami europejskimi. Kiedy zakresem badań obejmujemy ogół społeczeństwa polskiego, to preferencje religijne wskazują na wytworzenie amalgamatu swoistej religijności hybrydowej. Polskie „chrześcijaństwo hybrydowe” przejawia się w ludowym, kulturowym, narodowym, a jednocześnie selektywnym i subiektywnym podejściu do tradycji katolicyzmu, co występuje razem z elementami ortodoksji.

¹¹ Niektórzy badacze i komentatorzy życia społecznego twierdzą, że spadek *dominicanos* powodowany jest niezarejestrowanym odpływem mieszkańców; emigracją z Polski, która nasiliła się po wstąpieniu naszego kraju do Unii Europejskiej. Różne szacunki demograficzne pozwalają twierdzić, że z Polski wyjechało w tym czasie nawet 2,5 miliona osób. Kiedy jednak z wynikami badań *dominicanos* zestawimy przywołane powyżej wyniki innych badań socjologicznych, to tendencja spadkowa zyskuje powszechne potwierdzenie. W liczbach bezwzględnych możemy stwierdzić, ostrożnie przyjmując na podstawie spisu powszechnego z 2011 roku, że 88% mieszkańców Polski to katolicy, i wedle tego ważąc wskaźnik *dominicanos* w poszczególnych latach, że od 1990 do 2004 roku ubyło blisko 2 miliony uczestników niedzielnej Mszy, a w latach 2004–2013 ubył kolejny milion.

Hybrydowość wyraża się połączeniu wielu elementów, które dość swobodnie się przenikają i występują w zmiennych konfiguracjach: a) religii ludowej – rytualnej, wspartej przez presję społeczną głównie ze strony rodziny i w środowiskach o niskiej intensywności urbanizacji, dziedziczonej w procesie pierwotnej socjalizacji religijnej¹²; b) religii kulturowej – odzwierciedleniu zwyczajów i obyczajów polskiej kultury przez stulecia współkształtowanej przez chrześcijaństwo, w przypadku religijności kulturowej identyfikacja religijna oraz autodeklaracje wiary pozostają w słabym związku z intensywnością praktyk religijnych i ortodoksyjnością wierzeń, które mogą słabnąć, jednocześnie nie burząc tożsamościowego poczucia przynależności religijnej oraz indywidualnej wiary¹³; c) religii kulturowo-narodowej – swoistej religijnej legitymizacji patriotyzmu, nacjonalizmu czy nawet szowinizmu narodowego, co odpowiada stereotypowemu postrzeganiu ról społecznych wedle klucza kulturowego Polak-katolik¹⁴; d) religijności selektywnej i dyfuzyjnej (*la religione diffusa*)¹⁵ – dla której jedynie wybrane elementy tradycji religijnej są regulatorami życia społecznego, postaw i działań moralnych oraz indywidualnej duchowości, dyfuzja elementów życia religijnego następuje bez związku ze spadkiem praktyk religijnych i bez integralnego odniesienia do konkretnej tradycji religijnej; popularne pozostają praktyki religijne związane z *rites de passage*; e) religii bez moralności (amoralnej) – oddzieleniu norm etycznych od ich religijnego uzasadnienia, mi-

¹² Por. I. BOROWIK, *O zróżnicowaniu katolików w Polsce*, „Chrześcijaństwo – świat – polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2 (2008), s. 23-27.

¹³ Por. N. J. DEMERATH III, *The Rise of ‘Cultural Religion’ in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland and Sweden*, „Social Compass” 47 (2000) 1, s. 127-139.

¹⁴ Por. I. BOROWIK, *The Roman Catholic Church in the Process of Democratic Transformation: The Case of Poland*, „Social Compass” 49 (2002) 2, s. 239-252.

¹⁵ Termin używany przez Roberta Ciprianiego dla scharakteryzowania formy religijności blisko 60% włoskiego społeczeństwa. Por. R. CIPRIANI, *Religion as Diffusion of Values. ‘Diffused Religion’ in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case*, w: R. K. FEEN (red.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Malden 2003, s. 293-303.

gracji moralności z obszaru religii¹⁶, nasilonej w regionach o niższych wskaźnikach praktyk religijnych, rozciągających się w kierunku zachodnim i północnym oraz na terenach największych aglomeracji, a wyrażającej się preferencją dla hedonistycznej koncepcji szczęścia kosztem opcji eudajmonistycznej, na co wskazują wyniki PDS¹⁷; f) religii ortodoksyjnej (integralnej, konserwatywnej) – organizacji sfery aksjonormatywnej wedle zasad religijnych¹⁸, a nasilonej w regionach na południu i wschodzie kraju, o preferencji dla eudajmonistycznej koncepcji dobrego życia¹⁹.

W Polsce nie tyle postępuje jednokierunkowy proces sekularyzacji, ile przede wszystkim słabnie rola instytucjonalnego Kościoła, przy zachowaniu wysokiego poziomu wskaźników autodeklaracji wiary²⁰, która, wedle W. Zdaniewicza, wymaga pogłębienia i swoistej rechrystianizacji²¹. Obok nasilenia procesu deinstytucjonalizacji rośnie odsetek ludzi określających się jako głęboko wierzący oraz następuje wzrost wskaźnika *communicantes*, co pozwalają stwierdzić wyniki badań ISKK. Niektórzy co prawda dopatrują się we wzroście wskaźnika *communicantes* nie tyle umocnienia religijności, ile desakralizacji praktyki przyjmowania Komunii Świętej, co korespondowałoby z zachodnioeuropejskim katolicyzmem. Trudno jednak przyznać rację tym sceptycznym ocenom. Jednym z kontrargumentów w tej dyskusji może być duża popularność praktyki spowiedzi²². Wedle badań CBOS, odsetek respondentów, którzy

¹⁶ Liczne badania socjologiczne wskazują na pogłębiający się w Polsce rozdział pomiędzy moralnością a religią. Por. W. PAWLIK, *Grzech. Studium z socjologii moralności*, Kraków 2007.

¹⁷ Por. J. CZAPIŃSKI, T. PANEK (red.), *Diagnoza społeczna 2015...*, dz. cyt., s. 199-205.

¹⁸ Więcej na ten temat, w odwołaniu do opracowanej przez Petera Beyera koncepcji religijnej opcji konserwatywnej, można znaleźć w: M. LISAK, *Pomiędzy sprywatyzowaną funkcją i publicznym działaniem religii: liberalno-chrześcijański podsystem społeczny Michaela Novaka*, „Studia Gdańskie” 31 (2012), s. 162-166.

¹⁹ Por. J. CZAPIŃSKI, T. PANEK (red.), *Diagnoza społeczna 2015...*, dz. cyt., s. 199-205.

²⁰ Por. K. ANDERSEN, A. LAVAN, *Believing in God...*, dz. cyt., s. 212-214.

²¹ W. ZDANIEWICZ, *Model katolickiej religijności*, w: L. ADAMCZUK, E. FIRLIT, W. ZDANIEWICZ (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, Warszawa 2013, s. 123-124.

²² J. MARIAŃSKI, *Praktyki religijne w Polsce...*, dz. cyt., s. 76-80.

deklarują przystąpienie do spowiedzi wielkanocnej, co prawda od kilkunastu lat regularnie maleje, jednak wskaźnik ten pozostaje na bardzo wysokim poziomie. W 2006 roku do spowiedzi w okresie wielkanocnym przystępowało 79% dorosłych Polaków, w 2010 było to 74%, a w 2014 roku 70%²³.

Można więc postawić hipotezę o rosnącej polaryzacji religijnej w polskim społeczeństwie. Powoli rośnie reprezentacja dystansujących się od religii. Znacznie wzrosła reprezentacja religijności silnie zindywidualizowanej o cechach ludowo-kulturowych. Liczebnie zmalała natomiast reprezentacja religijności ortodoksyjnej i pogłębionej²⁴, jednak zbiorowość o takich cechach społeczno-religijnych wyraźnie się wewnętrznie integruje.

3.2. Kontrasty regionalne

Ani w ujęciu diachronicznym, ani w ujęciu synchronicznym Polska nie była i nie jest homogeniczna pod względem religijnym. Rzeczono „tradycyjnie katolicki” kraj był przecież pluralistyczny wyznaniowo przez wiele stuleci w dobie I Rzeczypospolitej, a także w okresie II Rzeczypospolitej. Dziś pod względem wyznaniowym dominuje katolicyzm (88% – wedle spisu powszechnego z 2011 roku), ale, jak już wskazałem powyżej, ten katolicyzm jest wewnętrznie zróżnicowany i hybrydowy. Różnorodność a jednocześnie przenikanie się odmiennych modeli religijności ma w Polsce nie tylko wymiar ideowy, ale także geograficzny. Profil religijny polskiego społeczeństwa jest niejednorodny i silnie zróżnicowany regionalnie.

W regionach południowo-wschodnim, południowym i wschodnim tendencje sekularyzacyjne są słabe, a religijność ma charakter kościelny, instytucjonalny, konserwatywny. Wskaźnik *dominantes* przyjmuje najwyższe wartości (w 2013 roku) w diecezji: tarnowskiej – 69%;

²³ CBOS, *Praktyki wielkopostne i wielkanocne Polaków*, Komunikat nr 47/2014, kwiecień 2014, Warszawa 2014, s. 3.

²⁴ Por. S. MANDES, *Forms of Religiousness in Polish Society*, w: A. JASIŃSKA-KANIA, M. MARODY (red.), *Poles among Europeans*, Warszawa 2004, s. 144-150.

rzeszowskiej – 64,1%; przemyskiej – 58,5%; krakowskiej – 51,3%; bielsko-żywieckiej – 49,3%; wobec ogólnokrajowej średniej 39,1%²⁵. Wedle badań PDS z 2015 roku najwyższe wskaźniki częstości udziału w nabożeństwach w miesiącu dotyczą województw podkarpackiego (4,26), małopolskiego (3,70), opolskiego (3,25) i lubelskiego (2,95) wobec ogólnokrajowej średniej (2,62)²⁶.

Odmierna jest religijność regionów północno-zachodniego, północnego, zachodniego i północno-wschodniego oraz dużych aglomeracji, zwłaszcza warszawskiej i łódzkiej. Na tych obszarach obserwujemy nasilenie prywatyzacji, selektywności, subiektywizacji czy ogólniej sekularyzacji. Wskaźnik *dominantes* przyjmuje najniższe wartości w diecezjach: szczecińsko-kamieńskiej – 24,3%; koszalińsko-kołobrzeskiej – 25%; łódzkiej – 26,5%; sosnowieckiej – 27,5%; zielonogórsko-gorzowskiej – 28,1%, elbląskiej – 28,4%; świdnickiej – 28,7%; warmińskiej – 29,4%²⁷. Wyniki PDS potwierdzają, że w tych regionach wskaźniki częstości uczestnictwa w instytucjonalnych praktykach religijnych są najniższe. W ciągu miesiąca (w 2015 roku) w ogóle nie uczestniczy w nich aż 51,4% mieszkańców województwa lubuskiego, 50,1% z woj. zachodniopomorskiego, 44,7% z łódzkiego i 43,1% z dolnośląskiego wobec ogólnokrajowej średniej 32,6%²⁸. Zsekularyzowana społeczność niektórych regionów zachodnich i północnych jest pod względem religijności znacznie bliższa zsekularyzowanym społeczeństwom Europy Zachodniej niż religijnej i kościelnej Polsce południowej i wschodniej.

²⁵ Należy jednak zaznaczyć, że w ciągu 15 lat w tych diecezjach nastąpił spadek wskaźnika *dominantes*. W diec. tarnowskiej o – 5,5 pkt proc. i dla pozostałych odpowiednio: – 6,8; – 9; – 0 3,1; – 4,8. ISKK, *Dominantes 2013*, www.iskk.pl/kosciolnawiecie/193-dominantes-2013.html (odczyt z dn. 25.11.2015 r.).

²⁶ J. CZAPIŃSKI, T. PANEK (red.), *Diagnoza społeczna 2015...*, dz. cyt., s. 267.

²⁷ ISKK, *Dominantes 2013*, www.iskk.pl/kosciolnawiecie/193-dominantes-2013.html (odczyt z dn. 25.11.2015 r.).

²⁸ J. CZAPIŃSKI, T. PANEK (red.), *Diagnoza społeczna 2015...*, dz. cyt., s. 267.

4. Podsumowanie

W pierwszej dekadzie XXI wieku na podstawie wielu badań empirycznych można było twierdzić, że większa część polskiego społeczeństwa wyrażała pozytywny związek z instytucjonalnym Kościołem i zaufanie do niego²⁹. W kolejnych latach Polacy nie przestali się co prawda określać jako osoby religijne, ale większość znacznie zdystansowała się od instytucjonalnej, kościelnej formy religijności. Znamienny jest w tym wypadku okres 2010-2012, od kiedy w systematycznych sondażach CBOS zaczął przeważać pogląd „wierzę, ale po swojemu”³⁰. Spowodowało to zmianę w ocenie kondycji polskiej religijności w opinii wielu socjologów. W 2014 roku Janusz Mariański stwierdza, że „obecnie wierzący «na swój sposób» przeważają wyraźnie nad tymi, którzy wierzą według wskazań Kościoła. W ostatnich kilku latach przybywa tych, którzy kształtują swoją religijność na swój sposób, częściowo poza wskazaniem Kościoła. Wzrastające napięcia i obserwowalne procesy sekularyzacyjne kończą okres relatywnej stabilności społecznej aprobaty Kościoła katolickiego. Daje to niektórym socjologom asumpt do formułowania hipotezy, że kończy się okres polskiej «wyjątkowości» w panoramie religijności i kościelności w Europie”³¹.

Teza o zaistniałym przełomie, z którą w znacznej mierze się zgadzam, nie tyle jednak przypieczętowuje „zwycięstwo” sekularyzacji, ile dobrze koresponduje z wyrażoną wcześniej, za pomocą terminu „chrześcijaństwo hybrydowe”, wewnętrzną dyferencjacją polskiej religijności, w tym przede wszystkim polskiego katolicyzmu. Staje się on coraz bardziej zindywidualizowaną i zdeinstytucjonalizowaną „religią z wyboru”³².

Religijność nabyta i z wyboru jest wynikiem transformacji, polegającej na przejściu od zastanych tradycji religijnych do postrzegania świa-

²⁹ J. MARIAŃSKI, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 172-179.

³⁰ CBOS, *Zmiany w zakresie podstawowych...*, dz. cyt., s. 6.

³¹ J. MARIAŃSKI, *Postawy Polaków wobec Kościoła katolickiego – analiza socjologiczna*, „Zeszyty Naukowe KUL” 57 (2014) 1, s. 84.

³² P. ZULEHNER, *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, w: W. PIWOWARSKI (oprac.) *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 2003, s. 383-408.

ta – i działania – przez pryzmat indywidualnej duchowości. Pojęcie „duchowość”, które można za W. Tatarkiewiczem rozumieć jako dążenie do własnej doskonałości, staje się coraz bardziej popularną konceptualizacją w badaniach socjologii religii, moralności i kultury³³. Kierowanie się ku własnej doskonałości nie oznacza całkowitego odrzucenia znanych tradycji religijnych. Dla wielu ludzi tradycyjne religie, takie jak chrześcijaństwo, judaizm czy islam, który nawet w wersji fundamentalistycznej przyciąga „ochotników” wywodzących się ze społeczności Zachodu, a także tradycje religijne Dalekiego Wschodu pozostają punktami odniesienia. Jednakże selektywność w doborze ich elementów wzrasta. W procesie kształtowania i ekspresji duchowości tradycje religijne nie stanowią już sztywnego gorsetu, który należy albo w całości przywdziać, albo w całości odrzucić. Tworzą raczej różnobarwną paletę duchowych propozycji, które można zastosować w dość dowolnej konfiguracji. Można upatrywać w tym przejście w kierunku etyki autentyczności, o której pisze Charles Taylor. W Taylorowskiej epoce świeckiej (*secular age*) wiara w Boga i wszelka inna forma religii nie jest już oczywistością, punktem odniesienia czy nieusuwalnym elementem kultury. Religia jest jedną z wielu opcji i możliwości, a jednostki kierujące się subiektywnymi kryteriami etycznymi mogą ją wybrać lub nie³⁴. Istotnym kryterium behawioralnym pozostaje zgoda z samym sobą, swoista wierność własnym poglądom i ekspresja duchowości, co właśnie wyraża się przez etykę autentyczności³⁵.

Polskie społeczeństwo wkroczyło w epokę świecką, w której liczy się subiektywny wybór jednostek. To stwierdzenie koresponduje z wnioskami na temat przemian religijności Polaków, które w 2006 roku Sławomir Zaręba wyraził następującymi słowami: „Religijność zinstytucjonalizowana zastępowana jest coraz bardziej religijnością o charakterze prywatnym i ta zaczyna dominować we współczesnym coraz to bardziej nowoczesnym społeczeństwie polskim. Religijność dorosłych Polaków odchodzi

³³ Por. M. JEŻOWSKI, *Duchowość – paradygmat socjologii religii czy socjologii moralności? A może socjologia duchowości?*, w: M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, S. GROTEWSKA (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Kraków 2010, s. 66-78.

³⁴ Por. CH. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge–London 2007.

³⁵ Por. TENŻE, *Etyka autentyczności*, Kraków 1996.

od religijności dziedziczonej do nabywanej o cechach indywidualizacji i subiektywizacji oraz relatywizacji zwłaszcza w aspekcie moralnym³⁶. Wyniki badań empirycznych oraz teorie dotyczące religii, podane przeze mnie analizie, dają podstawy do potwierdzenia wskazanych przez Zarębę kierunków transformacji.

Transformations in Religiosity of Poles: Selected Dimensions of a Religious Change

Summary

The goal of the study is to examine essential aspects of transformations in the Polish religiousness. On the basis of a secondary empirical data analysis, including the *dominantes* and *communicates* indicators, the CBOS' surveys on religion and the 'Polish Societal Diagnosis' longitudinal research, the author provides three main findings. Firstly, the Polish society comes across the moderate secularization process that pushes religiosity of Poles into deinstitutionalization and subjectivity. Secondly, one can observe fostering of regional differentiation and polarization of the socio-religious profile of Poland. Thirdly, the current form of religiousness of Poles becomes far more a hybrid religion.

Bibliografia

- Adamczuk L., Firlit E., Zdaniewicz W. (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, ISKK, Warszawa 2013.
- Andersen K., Lavan A., *Believing in God but not Obeying the Church: Being a Catholic in Ireland and Poland in the 1990s*, w: B. Hilliard, M. N. G. Phadraig (red.), *Changing Ireland in International Comparison*, Dublin 2007.
- Borowik I., *O zróżnicowaniu katolików w Polsce*, „Chrześcijaństwo – świat – polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2 (2008).

³⁶ S. ZARĘBA, *Religijność dorosłych Polaków na początku XXI wieku*, Licheń 2006, www.katecheza.episkopat.pl/pomoce/Religijnosc-doroslych.doc (odczyt z dn. 25.11.2015 r.).

- Borowik I., *The Roman Catholic Church in the Process of Democratic Transformation: The Case of Poland*, „Social Compass” 49 (2002) 2.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.
- CBOS, *Praktyki wielkopostne i wielkanocne Polaków*, Komunikat nr 47/2014, kwiecień 2014, Warszawa 2014.
- CBOS, *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, Komunikat nr 26/2015, luty 2015, Warszawa 2015.
- Cipriani R., *Religion as Diffusion of Values. ‘Diffused Religion’ in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case*, w: R. K. Feen (red.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Malden 2003.
- Czapiński J., Panek T. (red.), *Diagnoza społeczna 2015. Warunki i jakość życia Polaków*, Rada Monitoringu Społecznego, Warszawa 2015.
- Demerath III N. J., *The Rise of ‘Cultural Religion’ in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland and Sweden*, „Social Compass” 47 (2000) 1.
- GUS, *Ludność Polski według deklarowanej przynależności do wyznania religijnego w 2011 roku*, www.stat.gov.pl/spisy-powszechne/nsp-2011-wyniki/wybrane-tablice-dotyczace-przynaloznosci-narodowo-etnicznej-jezyka-i-wyznania-nsp-2011,8,1.html (odczyt z dn. 25.11.2015 r.).
- ISKK, *Dominicantes 2013*, www.iskk.pl/kosciolnawiecie/193-dominicantes-2013.html (odczyt z dn. 25.11.2015 r.).
- Jamroch E., *Wiara i religijność*, w: L. Adamczuk, E. Firlit, W. Zdaniewicz (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, Warszawa 2013.
- Jeżowski M., *Duchowość – paradygmat socjologii religii czy socjologii moralności? A może socjologia duchowości?*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Kraków 2010.
- Lisak M., *Between Secularization and Desecularization. Draft of the Polish Case*, „Angelicum” 86 (2009).
- Lisak M., *Jenseits der (De)Säkularisierung. Entwicklungen zu einer nomadischen Religiosität*, w: T. Dienberg, T. Eggenesperger, U. Engel (red.), *Himmelwärts und weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft*, München 2014.
- Lisak M., *Pomiędzy sprywatyzowaną funkcją a publicznym działaniem religii: liberalno-chrześcijański podsystem społeczny Michaela Novaka*, „Studia Gdańskie” 31 (2012).

- Mandes S., *Forms of Religiousness in Polish Society*, w: A. Jasińska-Kania, M. Marody (red.), *Poles among Europeans*, Warszawa 2004.
- Mariański J., *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011.
- Mariański J., *Postawy Polaków wobec Kościoła katolickiego – analiza socjologiczna*, „Zeszyty Naukowe KUL” 57 (2014) 1.
- Mariański J., *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian*, w: L. Adamczuk, E. Firlit, W. Zdaniewicz (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, Warszawa 2013.
- Marody M., *The Changing Religiosity of Poles*, w: A. Jasińska-Kania, M. Marody (red.), *Poles among Europeans*, Warszawa 2004.
- Pawlik W., *Grzech. Studium z socjologii moralności*, Kraków 2007.
- Taylor CH., *A Secular Age*, Cambridge–London 2007.
- Taylor CH., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996.
- Wnuk-Lipiński E., *Świat międzyepoki*, Kraków 2004.
- Zaręba Z., *Religijność dorosłych Polaków na początku XXI wieku*, Licheń 2006, www.katecheza.episkopat.pl/pomoce/Religijnosc-doroslych.doc (odczyt z dn. 25.11.2015 r.).
- Zdaniewicz W., *Model katolickiej religijności*, w: L. Adamczuk, E. Firlit, W. Zdaniewicz (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, Warszawa 2013.
- Zulehner P., *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, tłum. B. J. Skirmunt, w: W. Piwowarski (oprac.) *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 2003.

O. Marcin Lisak OP, doktor socjologii, pracownik naukowy Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w Warszawie, w pracy naukowej zajmuje się socjologią migracji, socjologią religii, religioznawstwem oraz katolicką nauką społeczną.

e-mail: lisak@dominikanie.pl