



czy.sciec.pl

„Polak-katolik” – czyli o religijności współczesnych Polaków

BEATA PAWŁOWSKA
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

Abstrakt:

Celem artykułu jest nakreślenie obrazu polskiego katolika. Zawarte w artykule przemyślenia i tezy traktować należy raczej jako głos w dyskusji dotyczącej religijności współczesnych Polaków. Prezentowane wyniki badań Centrum Badań Opinii Społecznej przeprowadzone na próbie ogólnopolskiej skonfrontowane zostały z wynikami badań prowadzonych wśród mieszkańców pewnej wsi z województwa łódzkiego. W artykule, odwołując się do zaproponowanej przez Józefa Chałasińskiego w latach 30. XX wieku koncepcji osobowości ówczesnych Polaków, zastanowimy się czy i jak ewoluowała postawa „Polaka-katolika” oraz czy pojawiły się nowe formy religijności Polaków pozwalające określić wzór osobowości współczesnego człowieka religijnego. W artykule zaproponowano wyróżnienie kilku takich typów osobowości jak na przykład typ fanatyczny, czy fasadowy.

Słowa kluczowe:

„Polak-katolik”, religia, religijność, sekularyzacja, katolicyzm.

Wprowadzenie

W latach 30. XX wieku Józef Chałasiński wyróżnił dwa typy osobowości ówczesnych Polaków. Pisał on o typie „chłopa-obywatela” oraz „Polaka-katolika”. Typ „chłopa-obywatela” wytworzył się na skutek uczestnictwa w życiu instytucji państwowych, a także przez stosunek do obronności kraju. Istotnymi cechami „Polaka-katolika” są z kolei: identyfikacja grupy narodowej z kościelną, akceptacja istniejącego porządku społecznego jako wynikającego z woli Boga, uznanie religii katolickiej za podstawową, ukierunkowującą działania oraz uznanie autorytetu kleru we wszystkich sprawach społecznych (Chałasiński J., 1938, s. 344). Poniżej spróbuję odpowiedzieć na pytania: czy i jak ewoluowała postawa „Polaka-katolika” oraz czy pojawiły się nowe formy religijności Polaków pozwalające określić wzór osobowości współczesnego człowieka religijnego.

Celem artykułu jest pokazanie różnych form religijności. Zawarte w artykule przemyślenia i tezy traktować należy raczej jako głos w dyskusji dotyczącej religijności współczesnych Polaków. Prezentowane wyniki badań Centrum Badań Opinii Społecznej przeprowadzone na próbie ogólnopolskiej skonfrontowane zostały z wynikami badań prowadzonych wśród mieszkańców wsi Brzeźnio mieszczącej się w województwie łódzkim. Mają one pozwolić nakreślić obraz polskiego katolika.

Religijność czy sekularyzacja

W socjologii religii istnieją dwa podstawowe typy definicji religii – substancjonalne i funkcjonalne. Definicje substancjonalne koncentrują się na istocie religii, na tym czym religia jest. Definicje funkcjonalne opisują religię poprzez jej społeczne funkcje, czyli odpowiadają na pytanie: „co

religia robi” (zob. Dobbelaere i Lauwers, 1973; Grotowska, 1999; Davie, 2010). Większość substancjalnych teorii ujmuje religię w sposób strukturalny, uznając religię za system wierzeń, wartości i symboli, w której rzeczywistość empiryczna podporządkowana jest rzeczywistości pozaempirycznej. W podejściu funkcjonalnym istotą jest znaczenie religii w życiu społecznym i jednostkowym, i jako schemat interpretacyjny lub system znaczeniowy jest zbiorem odpowiedzi na zasadnicze pytania, jakie stawia człowiek wobec natury i sensu rzeczywistości (zob. Mariański, 2004, s. 67). W dorobku socjologii religii obecne są też definicje łączące dwa wspomniane podejścia. Według Emila Durkheima religia to *system powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy wyodrębnionych i zakazanych, łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną Kościołem* (Durkheim, 1990, s. 41). Definicja ta podkreśla z jednej strony integracyjną funkcję religii, z drugiej strony wskazuje na istnienie sfery, do której odnoszą się zjawiska religijne (Grotowska, 1999, s. 31). Na gruncie socjologii polskiej podobne, dualistyczne ujęcie religii odnajdujemy u Władysława Piwowarskiego. Postuluje on badanie religijności w kontekście systemu społecznego i kulturowego. Religia to *system wierzeń, wartości, oraz związanych z nimi czynności, podzielanych i spełnianych przez grupę ludzi, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz podporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej* (Piwowarski, 1996, s. 5).

W nowoczesnym społeczeństwie postępującej indywidualizacji i dyferencjacji towarzyszą zmiany w obrębie religijności. Jednostka musi aktywnie tworzyć swoją tożsamość religijną, wybierając spośród

wielu możliwych religijnych i niereligijnych propozycji. Zdaniem Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej: *(...) religia, jako determinanta tożsamości wyznaczająca obszary życiowej aktywności, podpowiadająca kryteria ocen i wyborów, dyktująca wrażliwość emocjonalną, jest istotna przede wszystkim dla ludzi, (...) dla których religia ma priorytetowe znaczenie. By takie znaczenie miała musi stać się osobistym wyborem, doświadczeniem i przeżyciem. Dopóki to nie nastąpi jest przypisywaną sobie etykietą, bardziej na użytek innych niż własny* (Libiszowska-Żółtkowska, 2007, s. 43). Następuje zatem przejście od religii losu, odziedziczonej społecznie, do religii wyboru, autonomicznie przyjętej przez jednostkę. Poza tym postępująca dyferencjacja funkcjonalna nowoczesnych społeczeństw prowadzi do wyraźnego oddzielenia religii od pozostałych sfer życia, kompartmentalizacji wiary. Dyferencjacja funkcjonalna generuje *(...) pluralizm rozumiany jako wielość odrębnych wzorców, a także modeli reakcji obecnych w poszczególnych subsystemach społecznych (...). Konsekwencją jest ograniczenie sfery sacrum do obszaru religii. Zróżnicowanie funkcjonalne ma też ten skutek, że na człowieka religijnego nie nakłada zobowiązań religijnych zachowań w obszarach życia nie odnoszących się bezpośrednio do religii. Często zresztą te inne obszary, na przykład rytm praca-odpoczynek, zdecydowanie dominują nad obszarem religijnym.* (Borowik i Doktor, 2001, s. 16). Stąd coraz częstsze przeświadczenie opinii publicznej o sekularyzacji życia społecznego. Dyskusja ta jest szczególnie widoczna w Polsce, w kraju uznawanym za *stricte* katolicki. Zadając pytanie na przykład: *czy uważa się pan/pani za osobę wierzącą* nikt, nawet autorzy raportów z CBOS, nie zastanawia się tak naprawdę nad możliwością odpowiedzi twierdzącej niewyrażającej wiary

w rozumieniu religii katolickiej. Pytając: *czy wierzysz w Boga* schematycznie uznajemy, że chodzi nam o Boga w rozumieniu religii katolickiej. Uznając coraz większą sekularyzację, rozumianą jako odejście od religijności i tradycyjnie rozumianej instytucji Kościoła odnosimy się do religii katolickiej. Zapominamy, że i w Polsce z pewnością istnieje część osób, która odpowie twierdząco na tak zadane pytania, nie będąc jednocześnie katolikami.

W badaniu CBOS z 2012 roku zadano pytanie *Jakiego jest Pan(i) wyznania religijnego?* Rozkład odpowiedzi prezentuje tabela nr 1.

Tabela nr 1. Rodzaj wyznania religijnego Polaków

Jakiego jest Pan(i) wyznania religijnego?	Wskazania respondentów według terminów badań		
	VII 2005	II 2009	I 2012
	w procentach		
Katolicyzm	94,6	94,7	93,1
Protestantyzm	0,1	0,4	0,8
Prawosławie	0,7	0,4	0,2
Inne wyznanie	0,7	0,4	0,8
Jestem bezwyznaniowy, ateizm, agnostycyzm	1,5	2,1	4,2
Chrześcijaństwo (ogólnie)	2,2	1,2	-
Trudno powiedzieć	0,2	0,4	0,3
Odmowa odpowiedzi	0,0	0,4	0,7

Źródło: Boguszewski, R. (2012). *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II, raport z badania CBOS, BS/49/2012*. Warszawa.

Z danych zawartych w tabeli nr 1 wynika, że zdecydowana większość dorosłych Polaków (93%) niezmiennie uznaje się za katolików. Choć obserwujemy tu niewielki spadek (z 94,7% do 93,1%). Wyznawcy innych religii stanowią 1,8% ogółu badanych. Zdecydowanie wzrosła liczba osób zaliczających się do grona bezwyznaniowych, ateistów lub agnostyków (z 1,5% do 4,2%). Choć nadal jest to niewielka liczba osób, to tendencja jest zauważalna. Dane te potwierdzają badania CBOS wykonane w lutym 2015 roku. Nadal ponad 88 procent Polaków deklaruje wiarę w Boga lub głęboką wiarę w Boga (zob. Boguszewski, 2015).

Kolejne pytania odnosiły się bezpośrednio do wiary i praktyk religijnych. Choć pytania w żaden sposób nie sugerują, że chodzi o praktyki religii katolickiej to przeciętny czytelnik odnosi wrażenie, że chodzi o Kościół katolicki. A przecież głęboko wierzący i praktykujący np. buddysta także odpowiadał twierdząco na kolejne pytania. Dlatego apeluję do autorów badań i raportów o rzetelne przedstawianie wyników,

tak aby nie pozwalały one na zastosowanie heurystyk wydawania sądów, w tym heurystyki dostępności i nie pozwalały na zastosowanie schematycznego myślenia.

Ale wróćmy do religijności i zastanówmy się jakie są jej przyczyny. Jörg Stolz (2009) wyodrębnił modele teoretyczne pozwalające sklasyfikować przyczyny religijności. Pierwszy to model deprywacji. Deprywację rozumie się tu jako sytuację, w której jednostka nie może zaspokoić jednej lub wielu swoich potrzeb (Stolz, 2009, s. 351). W modelu tym deprywacja dowolnego typu prowadzi do wzrostu poziomu religijności dotkniętej tą deprywacją jednostki. Na przykład brak dostępu do dóbr materialnych może powodować chęć uczestnictwa w grupach wyznaniowych społecznie aktywnych i oferujących pewne materialne dobra, takie jak zapomogi, odzież, czy jedzenie. Organizacje religijne umożliwiają również zdobycie określonych nagród, np. osiągnięcie pozycji przywódczej, zdobycie towarzystwa, znalezienie sposobu spędzania czasu. Organizacje te różnią się

zasięgiem i wiarygodnością oferowanego zestawu kompensat (Stark i Bainbridge, 2007, s. 118), ale też wielkością oferowanych nagród. Udział w życiu Kościoła stanowi (...) *źródło gratyfikacji, jakiego nie mogą znaleźć w szerszym społeczeństwie. Ponieważ zawsze znajdują się jednostki doświadczające tak rozumianej deprywacji społecznej, istnieje niewyczerpane źródło nowych członków Kościoła. Ponadto udział w życiu Kościoła stanowi jedynie rekompensatę tej deprywacji – nie eliminuje jej* (Glock i Stark, 1965, za Dobbelaere, 2008, s. 186).

Drugi z modeli nazwany został modelem regulacji. Opiera się on na normach i regułach narzucanych jednostce przez społeczeństwo lub państwo. Państwo może regulować zarówno *podaż* treści religijnych, jak i *popyt* na nie. Z regulacją podaży religii mamy do czynienia wtedy, kiedy państwo faworyzuje jedną lub kilka religii, dyskryminując pozostałe. W sytuacji skrajnej władze państwa mogą ustanowić jedną oficjalną religię, znacznie częściej jednak organizacje związane z pewną religią lub religiami otrzymują większą pomoc państwa niż inne, oficjalnie nieuznawane związki wyznaniowe. Regulacja taka często jest jednak efektem działania kontroli społecznej i opiera się na presji dotyczącej pożądanym wierzeń, przestrzegania rytuałów, czy ukrywania wątpliwości. Zjawisko to jest wyjątkowo silne w małych społecznościach i w grupach społecznych charakteryzujących się występowaniem licznych, silnych więzi między członkami (Stolz, 2009, s. 352).

Trzeci z wyróżnionych modeli to model produkcji kultury, który opiera się na założeniu, że jednostki są tym bardziej skłonne przyjąć twierdzenia danej religii, im bardziej religia ta obecna jest w otaczającym je społeczeństwie. Stolz (2009, s. 353) za kluczowe uznaje takie dziedziny życia jak rozrywka, media i nauka, dostarczające określone

kulturowe dobra: informacje, interpretacje, wiedzę i wzory spędzania wolnego czasu. Stopień, w jakim obszary te podlegają wpływom religijnym, lub też odwrotnie – w jakim są zsekularyzowane – wpływa na poziom religijności społeczeństwa.

Kolejny to model tożsamości. Grupa społeczna używa religijności jako środka potwierdzającego i umacniającego jej tożsamość. Dotyczy to zwłaszcza tożsamości etnicznej i kulturowej. Sytuacja ta jest prawdopodobna w okresie gwałtownej zmiany społecznej, kiedy członkowie grupy czują, że ich tożsamość jest zagrożona. Podobnie w sytuacji konfliktu społecznego, kiedy tożsamość członków grupy jest dewaluowana przez pozostałych członków społeczeństwa.

Ostatni z zaproponowanych modeli to model socjalizacji. Stolz uważa socjalizację za doświadczenie mające największy wpływ na strukturę *wierzeń* i *preferencji* jednostki. Wyróżnia dwa zasadnicze rodzaje transmisji religijności poprzez socjalizację. Po pierwsze, rodzice nieświadomie przekazują dziecku swoje przekonania i wzory praktyk religijnych, a dzieci kopiują je, słuchając i podglądając swoich rodziców. Zatem wyższy poziom religijności rodziców w oczywisty sposób prowadzi do wzrostu poziomu religijności dzieci (Stolz, 2009, s. 355). Po drugie religijność jest racjonalnym wyborem rodziców i jest przekazywana świadomie jako realizacja określonych norm i wartości społecznych. Rodzice zaszczepiać będą dzieciom wartości religijne, jeśli będą uważać, że są one użyteczne i ważne w społeczeństwie. W społeczeństwie, które nisko ceni religijność, o religijne wychowanie dzieci zabiegać będą tylko ci rodzice, którzy sami są ponadprzeciętnie religijni (Stolz, 2009, s. 355).

Socjologiczny namysł nad religią od samego początku związany był z dyskusją nad przemianami religijności w modernizującym się świecie. Już u Maksa Webera

pojawia się tzw. hipoteza sekularyzacyjna, przewidująca stopniowy zanik religijności w społeczeństwach zachodnich. Terminowi sekularyzacji można przyporządkować kilka znaczeń takich jak chociażby upadek albo zanik religii, desakralizację świata czy pozbawienie państwa wymiaru religijnego. Wszystkie powyższe określenia odnoszą się do utraty wpływu, jaki wartości religijne mają na społeczeństwo, uznania logiczno-przyczynowego wyjaśniania obiektywnych zjawisk, czy ograniczenie religii do sfery prywatnej jej wyznawców (Mariański, 2004, s. 365), czyli do form i rozmiaru zmniejszania się wpływu religii w życiu poszczególnych jednostek oraz w przestrzeni kultury i instytucji społecznych (zob. Beckford, 2006, s. 61).

Chociaż teza sekularyzacyjna nadal jest obecna w socjologii religii, od lat sześćdziesiątych XX wieku równolegle z nią funkcjonuje teza przeciwna, głosząca desekularyzację świata. Na fenomen określany powrotem religijności składają się różnorodne procesy. Po pierwsze, podkreśla się rosnącą popularność religii niechrześcijańskich w krajach pozaeuropejskich i europejskich. Po drugie, w społeczeństwach zachodniej Europy funkcjonują liczne kultury i tzw. nowe ruchy religijne. Po trzecie, zwraca się uwagę na indywidualizację i prywatyzację religii, jej odkościelnienie i wskazuje, że religia nie zanika, ale zmienia formę. Powrotu religii upatruje się więc raczej w różnego rodzaju innowacjach, czy nowych zjawiskach religijnych. Zaznaczyć tu należy, że religijność starego typu, realizowana w ramach „starych Kościołów”, cieszy się stosunkowo niewielkim zainteresowaniem współczesnych badaczy. W raporcie CBOS (Boguszewski, 2015, s. 3) czytamy, że o spadku religijności w ostatnim dwudziestopięcioleciu przekonanych jest aż dwie trzecie dorosłych Polaków (67%). (...) Kościoły tracą znaczenie jako

instancje kształtujące plany życiowe ludzi, ich decyzje i przekonania. Przynależność kościelna staje się jedną z wielu opcji. (...) Następuje odejście od zewnętrznej stabilizacji Kościoła przez instytucje do wewnętrznej, osiągniętej przez subiektywizację religijności. Wielu odwraca się od Kościoła, odrzuca scentralizowane i zbyt autorytarne struktury kościelne (Mariański, 2007, s. 112). Kościół staje się coraz bardziej przedsiębiorstwem usługowym, oferującym ludziom zaspokojenie potrzeb religijnych, etycznych i charytatywnych. To osłabienie pozycji Kościoła nie musi jednak prowadzić do nieuchronnej sekularyzacji. Kryzys tradycyjnych Kościołów nie wyklucza renesansu tego, co religijne w rozwiniętej nowoczesności (zob. Mariański, 2006, ss. 114–125). Analizując raporty z badań CBOS (2009, 2012, 2015) widzimy, że religia a w tym katolicyzm nadal pozostaje ważną sferą życia Polaków.

Tabela nr 2. Deklaracje wiary Polaków

ROK	Deklaracje wiary (w procentach)		
	Głęboko wierzący	Wierzący	Niewierzący
2005	12	84	4
2006	11	84	5
2007	11	85	4
2008	10	85	5
2009	10	85	5
2010	10	84	6
2011	8	85	7
2012	8	85	7
2013	9	84	7
2014	8	84	8

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: Boguszewski, R. (2015). *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II, raport z badań CBOS, NR 26/2015.*

Wprawdzie widoczne są zmiany w kierunku *bardziej zindywidualizowanej i jednocześnie mniej zinstytucjonalizowanej religijności, w której niedzielne uczestnictwo w mszy świętej nie jest obligatoryjne, a kanon wiary katolickiej nie musi być przyjmowany w całości* i w wielu aspektach nie stanowi w dzisiejszym społeczeństwie wyznacznika codziennego postępowania (zob. Boguszewski, 2012; 2012a, 2014; 2015, s. 3), to zmiany te nie mają radykalnego charakteru. Nadal za osoby wierzące uznaje się ponad 90 procent ogółu badanych przez CBOS osób, choć na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat zauważyć można tendencję spadkową (zob. tabela nr 2).

W badaniach CBOS przeprowadzonych na próbie ogólnopolskiej w 2009 roku 69% respondentów uznało się za religijnych, a 21% nawet za bardzo religijnych. Ponad trzy czwarte (77%) badanych oceniło rolę religii w ich życiu jako ważną, w tym 44% jako bardzo ważną. Uważanie siebie za osobę wierzącą i głęboko wierzącą silnie wiąże się z uczestnictwem w praktykach religijnych (r Pearsona = 0,44). Blisko jedna

piąta ankietowanych głęboko wierzących oraz prawie połowa wierzących praktykuje religijnie rzadziej niż raz w tygodniu (zob. tabela nr 3).

Na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat odsetek osób praktykujących regularnie zmniejszył się o 8 punktów procentowych (z 58% w 2005 roku do 50% w 2014 roku). Nieznacznie przybyło wierzących i praktykujących nieregularnie (z 32% w 2005 roku do 35% w 2014 roku) oraz niewierzących i niepraktykujących (z 3% w 2005 roku do 6% w 2014 roku). W raporcie CBOS z 2015 roku przeczytać możemy, że *od maja 2005 roku do października 2014 roku odsetek respondentów w swoim przekonaniu wierzących i stosujących się do wskazań Kościoła zmniejszył się z 66% do 39%, znacząco przybyło natomiast tych, którzy twierdzą, że wierzą na swój własny sposób (z 32% do 52%)* (Boguszewski, 2015, s. 5). Obserwuje się także spadek liczby głęboko wierzących młodych osób w wieku do 24 lat. W mszach, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych co tydzień uczestniczy około połowa młodych ludzi, chociaż na początku lat

Tabela nr 3. Deklaracja wiary a uczestnictwo w praktykach religijnych

Niezależnie od udziału w praktykach religijnych, czy uważa Pan(i) siebie za osobę:	Czy bierze Pan(i) udział w praktykach religijnych, takich jak: msze, nabożeństwa lub spotkania religijne?				
	Tak, zazwyczaj kilka razy w tygodniu	Tak, raz w tygodniu	Tak, przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu	Tak, kilka razy w roku	W ogóle nie uczestniczę
	w procentach				
głęboko wierzącą	21	61	11	4	3
wierzącą	2	50	20	22	6
niewierzącą	0	0	7	23	70

Źródło: Boguszewski, R. (2009). *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych, raport z badań CBOS, BS 34/2009, s. 7.*

90 do takiej częstotliwości praktyk religijnych przyznawały się prawie dwie trzecie. Odsetek osób praktykujących kilka razy w tygodniu zmniejszył się z 9% do 4%. Ponieważ od początku lat dziewięćdziesiątych w tej grupie niemal stały pozostaje odsetek osób niewierzących (około 10%), a procent osób wierzących, ale praktykujących nieregularnie zwiększył się niemal dwukrotnie (z 20% do około 40%) można wnioskować, że część młodych, głęboko wierzących osób osłabiła swoje zaangażowanie religijne (Boguszewski, 2009). Spadek zaangażowania religijnego zauważalny jest także w grupie osób wykształconych, mieszkających w dużych aglomeracjach miejskich (zob. Boguszewski, 2015).

Mimo względnie stałej liczby religijnych Polaków, na przestrzeni ostatnich lat zaobserwować można zmiany dotyczące gorliwości wiary. Sławomir H. Zaręba w badaniach religijności Polaków posłużył się tzw. indeksem gorliwej religijności (IGR). Indeks ten opisuje odsetek ludzi w pełni identyfikujących się z doktryną wiary. Osoby te akceptują moralne normy wyznawanej religii, systematycznie biorą udział w kulcie religijnym, są członkami wspólnot religijnych. Wiara ma dla nich istotne znaczenie i związana jest z osobistym doświadczeniem religijnym (Zaręba, 2009, s. 334). Autor zauważył drastyczny spadek wartości wskaźnika IGR w Polsce w latach dziewięćdziesiątych. O ile w roku 1988 wskaźnik ten wynosił 23, o tyle już dziesięć lat później równy był 8. Od tego czasu do 2005 roku, kiedy dokonano ostatniego pomiaru, pozostał na stałym poziomie.

Według nieoficjalnych danych w Polsce co roku kilka tysięcy Polaków przyłącza się do jednej z 300 nowych grup religijnych. Obecnie zarejestrowanych jest około 150 nowych wyznań. Przy czym, aby związek wyznaniowy został zarejestrowany, pod

wnioskiem o rejestrację musi się podpisać 100 osób, których podpisy zostały notarialnie poświadczane.

Uogólniając, można stwierdzić, że pomimo pewnej sekularyzacji nadal widoczna jest religijność Polaków. Należy również przypuszczać, że organizowane w 2016 roku Dni Młodości w Krakowie przyczynią się do wzrostu religijności wśród młodych Polaków.

Różne odmiany „Polaka-katolika”

„Polak-katolik” w rozumieniu Chałasińskiego to osoba silnie uznająca autorytet kleru, identyfikująca się z Kościołem, uznająca religię katolicką za podstawową oraz tłumacząca wszelkie działania jako wynikające z woli Boga (por. Chałasiński, 1938). Jednocześnie zaznaczyć należy, że bycie „Polakiem-katolikiem” nie oznacza (...) konieczności przestrzegania nakazów etyki i religii chrześcijańskiej we wszystkich szczegółach, lecz przede wszystkim udział w praktykach religijnych, podzielenie pewnych antagonizmów do innowierców, przestrzeganie zewnętrznych form obrzędowych (Szczepański, 1971, s. 288). Ten wzór „Polaka-katolika” przetrwał do dzisiaj w postaci osobowości chrześcijańskiej, człowieka zdolnego do deklarowania i/lub wprowadzania w życie wartości chrześcijańskich. Na uwagę zasługuje fakt, że obecny polski katolik szczyli się głównie fasadowością swojej religijności. Ta religijność przejawia się głównie uczestnictwem w praktykach rytualnych i obrzędowych (np. uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej, chrzest dziecka, pierwsza komunika święta, ślub, itp.). Gorzej z przestrzeganiem religijnych norm i wartości (przestrzeganie dziesięciu przykazań, stosowanie prawd wiary, itp.).

Aby lepiej zrozumieć religijność Polaków odwołać się można do koncepcji

religijności zaproponowanej przez Thomasa Luckmanna (1996). Odróżnił on religijność, rozumianą jako *religia prywatna, która jako specyficzna pojęciowa matryca umożliwia człowiekowi interpretację świata, siebie samego i innych, jego życia codziennego oraz kryzysów, które go spotykają* (Zulehner, 2007, s. 383), od kościelności. Kościelność to religijność subiektywna uwarunkowana, ograniczona i ukształtowana w wyniku uformowanych uprzednio przez społeczeństwo, zinstytucjonalizowanych systemów językowych, symboli, postaw i działań (Luckmann, 1996, s. 133). W przypadku polskich katolików kościelność jest więc specyficzną formą religijności, ukształtowaną przez Kościół rzymskokatolicki. Peter M. Zulehner, wychodząc od koncepcji Luckmanna, przedstawia typologię zachowań religijno-kościelnych współczesnych chrześcijan. Wyróżnia on trzy podstawowe typy: nie-chrześcijan, chrześcijan kościelnych i chrześcijan z wyboru (Zulehner, 2007, ss. 384–391). Nie-chrześcijanin to człowiek, który został wychowany w sposób nie-chrześcijański lub też zrezygnował z wpojonego mu w domu rodzinnym, czy na lekcjach religii chrześcijańskiego sposobu interpretacji życia na rzecz zupełnie nowej matrycy interpretującej świat, jego samego i innych ludzi, życie codzienne i następujące w nim kryzysy (Zulehner, 2007, s. 386). Ten nowy sposób interpretacji świata związany może być zarówno z inną religią, jak też z jakimś świeckim modelem interpretacyjnym. Chrześcijanin kościelny to typ przeciwstawny do nie-chrześcijanina. Jest to osoba identyfikująca się z Kościołem, akceptująca proponowany przezeń model religijności w centralnych, najważniejszych punktach. W ramach typu chrześcijan kościelnych Zulehner wyróżnia chrześcijan biernych i aktywnych. *Chrześcijanie bierni* to osoby, które *wyrosły w duchu*

chrześcijańskim i nadal mniej lub bardziej konsekwentnie pielęgnują swoje religijnie umotywowane tradycje chrześcijańskie. Osoby te mogą doświadczać *niefunkcjonalności chrześcijańskiej interpretacji życia*, mimo to starają się zachować *swą tradycyjną, chrześcijańską interpretację życia i świata.* Osoby te konflikty wewnętrzne związane ze sprawami wiary często rozwiązują w małych grupach religijnych, stowarzyszeniach kościelnych i quasi-kościelnych (Zulehner, 2007, ss. 387–388). Chrześcijanie aktywni to wszelkie osoby aktywne w instytucji Kościoła, „producentami” religijni, w odróżnieniu od konsumenckiej większości. Zaliczyć tu należy przede wszystkim kler i laikat. Religijności kościelnej sprzyja życiowa przydatność treści religijnych, np. zgodność systemów wartości Kościoła i społeczeństwa. Możliwe jest zachowanie wysokiej kościelności mimo braku spełnienia tego warunku, wymaga to jednak określonych czynników stabilizacyjnych. Za czynnik taki służyć może wychowanie w religijnej rodzinie, więź z grupą religijną oraz przejawianie motywacji pierwotnie religijnej, np. pytań o sens życia (Zulehner, 2007, ss. 388–404). Wreszcie chrześcijanie z wyboru to osoby, które, częściowo identyfikując się z Kościołem, *negują niektóre elementy modelu tradycyjnego, najczęściej zastępując je elementami systemów pojęciowych o charakterze nie-chrześcijańskim, czy wręcz areligijnym* (Zulehner, 2007, s. 390). Osoby te nie tylko częściowo akceptują doktrynę Kościoła, ale też częściowo – a więc okazjonalnie – praktykują.

W badaniach empirycznych religijność dość często mierzy się za pomocą wielowymiarowej skali. Większość narzędzi w mniej lub bardziej bezpośredni sposób odwołuje się do wymiarów religijności wyróżnionych w 1973 roku przez Charlesa Y. Glocka. Wyróżnił on wiarę (*belief*), wiedzę

(*knowledge*), doświadczenie (*experience*), praktykę religijną (*practice*) i konsekwencję (*consequences*). Irena Borowik i Tadeusz Doktor (2001), odwołując się do powyższej typologii, nazwali pięć wymiarów religijności. I tak wyróżnili:

- ▶ wymiar ideologiczny związany z przekonaniami i wierzeniami religijnymi;
- ▶ wymiar intelektualny opisujący znajomość zasad wiary, modlitw, czy tekstów istotnych w danej religii;
- ▶ wymiar doświadczeniowy obejmujący emocje i uczucia doświadczane podczas kontaktu z sacrum;
- ▶ wymiar rytualny odnoszący się do praktyk religijnych;
- ▶ wymiar konsekwencyjny obejmujący skutki religijności w życiu wiernego, takie jak postępowanie zgodne z wymogami wiary, stosowanie się do zasad wiary ingerujących w życie codzienne (Borowik i Doktor, 2001, ss. 53–56).

Głęboka wiara religijna połączona ze znajomością źródeł i tekstów religijnych, z praktykowaniem i doświadczaniem stanów religijnego uniesienia z jednoczesnym przyjęciem i uznaniem wszystkich konsekwencji płynących z takiego zachowania tworzy w pełni religijną jednostkę.

Uwzględniając powyższe taksonomie, można zastanowić się czy religijność „Polaka-katolika” przejawiana jest we wszystkich pięciu wyróżnionych wymiarach. W tym celu zestawione zostaną wyniki badań CBOS z wynikami badania przeprowadzonego przez Natalię Leśniczak w 2013 roku na nielosowej próbie 200 osób (Leśniczak, 2013).

Badano społeczność wsi Brzeźnio mieszczącej się w województwie łódzkim. Jak można było przypuszczać wyniki badania nie odbiegają znacznie od wyników uzyskiwanych na próbach ogólnopolskich. Na

uwagę jednak zasługuje fakt, że w badaniu tym zapytano także o powody uczestnictwa w życiu religijnym oraz o autorytet księdza. I tak zdecydowana większość badanych w 2013 roku osób (90,5%) uważa się za osoby wierzące. Tylko osiemnaście z dwustu przebadanych osób określa siebie jako osobę niewierzącą. Spośród osób, które uważają się za niewierzących, dominowali mężczyźni (15 osób), osoby w przedziale wiekowym 26–45 lat (12 osób), osoby z wykształceniem wyższym (11 osób), dysponujące dochodem powyżej 2500 zł (9 osób) i nieposiadające dzieci (8 osób) lub posiadające jedno dziecko (6 osób). W badaniu tym potwierdzono, że deklaratywność wiary w Boga nie przekłada się na uczestnictwo w praktykach religijnych. Spośród osób, które uważają się za osoby wierzące, tylko jedna trzecia badanych uczęszcza do Kościoła regularnie raz w tygodniu, a 12,2% – więcej niż raz w tygodniu. Osiem osób deklarujących wiarę w Boga w ogóle nie uczęszcza na nabożeństwa kościelne. Wśród osób, które uczęszzczają do Kościoła więcej niż raz w tygodniu dominują kobiety z wykształceniem podstawowym, w wieku powyżej czterdziestego piątego roku życia. Osoby w wieku 26–34 lata częściej od innych deklarowały częstotliwość chodzenia do Kościoła raz w miesiącu lub rzadziej niż raz w miesiącu. Większość osób z wykształceniem wyższym uczęszcza do Kościoła raz w miesiącu (22,4%), rzadziej niż raz w miesiącu (22,4%) lub w ogóle nie chodzi (19,4%). Tylko niecała jedna trzecia osób z wykształceniem wyższym stwierdziła, że uczęszcza na mszę świętą raz w tygodniu. Bardzo podobna sytuacja kształtuje się pośród osób, których miesięczny dochód wynosi ponad 2000 zł.

Głównymi czynnikami, które powodują, że badani mieszkańcy wsi uczęszzczają do Kościoła są przede wszystkim czynniki

religijne: *Chęć spotkania z Bogiem i gorącej modlitwy* (47,4%) oraz *Krótko i ciekawie prowadzona msza święta* (40,6%). Rzadziej pojawiały się takie odpowiedzi jak: *Miły ksiądz oraz przyjemne towarzystwo innych parafian* (21,7%), *Odreagowanie od codziennych obowiązków oraz uzyskanie nowinek z życia wsi oraz jej mieszkańców* (16%), *Mam możliwość nawiązania kontaktu z innymi mieszkańcami wsi* (14,3%). Wyniki prezentuje tabela nr 4.

Uczestnictwo z powodów czysto religijnych bardziej zauważalne jest w grupie kobiet w stosunku do badanej grupy mężczyzn. Dla mężczyzn poza doznaniem duchowymi ważna była sfera *profanum*. Podkreślali oni istotność nawiązania kontaktów z innymi mieszkańcami wsi oraz przyjemne towarzystwo innych parafian. Dla osób starszych, po 50 roku życia, istotnym czynnikiem była osoba księdza (*Miły ksiądz*).

Parafia na wsi zawsze stanowiła jedną z najważniejszych instytucji, a ksiądz cieszył się poważaniem, stanowiąc dla większości autorytet, zwłaszcza w aspekcie moralnym. Wyniki przeprowadzonego badania pokazują jednak, że obecnie autorytet księdza jako instytucji znacznie się obniżył. Ksiądz jest autorytetem moralnym dla nieznacznie ponad 40% badanych. Kobiety częściej niż mężczyźni uważały, że ksiądz stanowi dla nich autorytet. Ponad 80% osób z wykształceniem wyższym stwierdziła, iż ksiądz nie jest dla nich autorytetem. Podobny rozkład odpowiedzi obserwujemy wśród osób z dochodem miesięcznym powyżej 2500 złotych oraz osób młodych. Największym autorytetem ksiądz cieszy się wśród grupy kobiet, w wieku powyżej 50 lat (71,4% w grupie powyżej 65 roku życia), z wykształceniem podstawowym, zawodowym lub średnim, których miesięczny dochód pozostaje na poziomie poniżej 1500 złotych. Dla grupy

Tabela nr 4. Powody aktywnego uczestnictwa we mszy świętej

Jakie czynniki powodują, że chodzi Pan/i do Kościoła?	Procent odpowiedzi
Krótko i ciekawie prowadzona msza święta	40,6%
Miły ksiądz oraz przyjemne towarzystwo innych parafian	21,7%
Chęć spotkania z Bogiem i gorącej modlitwy	47,4%
Odreagowanie od codziennych obowiązków oraz uzyskanie nowinek z życia wsi oraz jej mieszkańców	16,0%
Lubię chodzić do Kościoła ponieważ chcę udzielać się w życiu wsi, poprzez m.in. dekorowanie Kościoła przed uroczystościami kościelnymi, np. Dożynkami, Bożym Ciałem, itp.	4,6%
Jest to dobra sposobność do pokazania nowego samochodu bądź ubioru	5,1%
Mam możliwość nawiązania kontaktu z innymi mieszkańcami wsi	14,3%
Inne	2,3%

Źródło: Opracowanie własne na podstawie badań przeprowadzonych w 2013 roku przez Natalię Leśniczak do pracy magisterskiej napisanej pod kierunkiem Beaty Pawłowskiej i zatytułowanej *Rola Kościoła w życiu społeczności lokalnej na przykładzie wsi Brzeźnio*.

niezależnych finansowo mężczyzn z wykształceniem wyższym, zarabiających powyżej 2500 zł, pozostających w związku małżeńskim oraz mieszcących się w przedziale wiekowym 26–45 lat, ksiądz nie stanowi autorytetu.

Chcąc zbadać poziom zaufania do księdza, badanych zapytano o możliwość zwrócenia się do kapłana z własnymi problemami. Rozkład odpowiedzi obrazuje wykres nr 1.

Po radę do księdza z absolutnie każdą sprawą, zwróciłaby się ponad połowa osób w wieku powyżej 65 lat. Częściej są to kobiety, osoby z niższym wykształceniem oraz osoby samotne, których dotychczasowy partner życiowy zmarł lub które doświadczyły innego traumatycznego przeżycia w ostatnim czasie.

Uogólniając przedstawione wyniki z różnych badań dotyczących religijności

współczesnych Polaków można stwierdzić, że nadal (w odniesieniu do analizy Jana Szczepańskiego, 1971) religijność pozostaje głównie w sferze deklaratywnej. Polacy określają (definiują) siebie jako katolika przy jednoczesnej fasadowości uczestnictwa w życiu religijnym. Uważanie się za wierzącego, a nawet regularne uczestnictwo w praktykach religijnych często nie oznacza akceptacji wielu podstawowych prawd wiary katolickiej, a ponadto nie rzadko wiąże się z uznawaniem przekonań niezgodnych z nauczaniem Kościoła katolickiego. W piekło wierzy 56% badanych, a wiarę w przeznaczenie deklaruje 66% respondentów (zob. Boguszewski, 2015a). Analiza raportów badań CBOS jednoznacznie wskazuje, że wśród osób wierzących w Boga i niemających wątpliwości co do Jego istnienia jedna piąta (20%) albo w ogóle nie praktykuje religijnie, albo robi

to co najwyżej okazjonalnie. Jak pisze autor raportu dla CBOS: (...) *wyraźnie widać, że wiara (zwłaszcza silna) w niektóre elementy stanowiące część kanonu religii rzymsko-katolickiej nie pokrywa się z odsetkami ogólnych autodeklaracji wiary i praktyk religijnych* (Boguszewski, 2015a).

Podsumowanie

Kończąc te krótkie dywagacje na temat religijności współczesnych Polaków, pozwolę sobie wyróżnić kilka typów „Polaka-katolika”. W tym miejscu należy zaznaczyć, że typy te są typami czysto hipotetycznymi i nie zostały sprawdzone w żadnych badaniach prowadzonych przez autorkę niniejszego artykułu. Zostały one wyróżnione jedynie na podstawie analizy przytaczanych powyżej wyników różnych badań.

Zatem pierwszym typem będzie „Polak-katolik-fanatyk”. Jest to typ charakteryzujący się głęboką wiarą, częstą praktyką religijną i aktywnym uczestnictwem w życiu religijnym społeczności, do której przynależy. Przeważnie zna wszystkie modlitwy i przykazania, ale przyjmuje je bezrefleksyjnie. Odrzuca inność, a każdą osobę myślącą inaczej niż on (szczególnie w zakresie doktryn wiary) uznaje za gorszą i będącą „opętaną przez szatana”. Przeciwko takim osobom wytacza istną krucjatę, wieszcząc im rychłą zagładę. „Polak-katolik-fanatyk” jest całkowicie zaangażowany w zwalczanie „innych” i często gubi właściwe prawdy wiary. Zapomina o miłosierdziu, wybaczeniu i o tym, że katolicki Bóg przewiduje nawrócenie i nakazuje kochać każdego bliźniego.

Drugim typem jest „Polak-katolik-wierzący”. Jest to typ wyrażający prawdziwe idee wiary. Silne są u niego przekonania i wierzenia religijne (wymiar ideologiczny w koncepcji Borowik i Doktor, 2001). Uczestniczy on w praktykach religijnych

doświadczając uniesienia emocjonalnego podczas kontaktu z *sacrum*. Zna i stosuje zasady wiary i modlitwy.

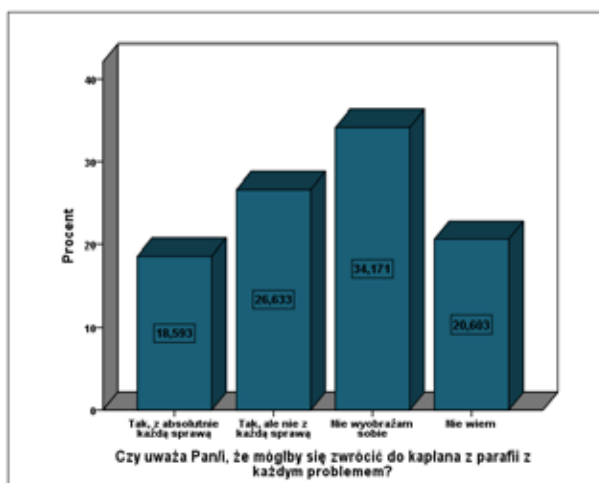
Trzeci typ to „Polak-katolik-fasadowiec”. Deklaruje on katolicyzm oraz uznaje się za osobę wierzącą. Jednak sporadycznie uczestniczy w praktykach religijnych. Jeżeli uczestniczy w niedzielnej mszy świętej to raczej z powodów towarzyskich i społecznych aniżeli religijnych. Zna podstawowe modlitwy, ale wygłasza je tylko w sytuacjach zbiorowych podczas mszy w kościele. Typ ten często głosi religijność poprzez fakt urodzenia w wierze katolickiej. Nie poszukuje innej wiary. Jego religijność wzrasta w sytuacji zewnętrznego zagrożenia wiary. Może przerodzić się w fanatycznego-fasadowca, który nie będzie uznawał inności, ale jego wiara raczej pozostanie w wymiarze rytualnym i obrzędowym.

Czwarty to „Polak-katolik-deklaratywny”. Jest to typ podobny do „Polaka-katolika-fasadowca” jednak nie przerodzi się w typ fanatyczny i może poszukiwać innych religii i innych typów religijności. Jest to osoba uczestnicząca w praktykach religijnych okazjonalnie, np. przy okazji Świąt Bożego Narodzenia, Wielkanocy, ślubu znajomych oraz własnego, itp. Deklaruje wiarę w Boga katolickiego, jednak może poszukiwać. U osób młodych istnieje możliwość zmiany religii lub odrzucenia doktryn wiary.

Ostatni piąty typ to „Polak eks-katolik”. Jest to osoba, która została ochrzczona w wierze katolickiej jednak w życiu dorosłym jest ateistą lub wyznaje inną religię.

Zdaję sobie sprawę, że typologia ta może być niepełna i pewnie nie wyczerpuje wszystkich możliwych typów polskiego katolicyzmu. Zwrócić chcę jedynie uwagę na fakt specyficznego, polskiego typu wiary. Szczególnie niebezpieczny może być także katolicki fanatyzm, bo wyznając prawdy wiary, jednocześnie osoby takie

Wykres nr 1. Rozkład odpowiedzi na pytanie Czy uważa Pan/i, że mógłby/mogłaby się zwrócić do kapłana z parafii z każdym problemem?



Źródło: Badanie przeprowadzone w 2013 roku przez Natalię Leńniczak do pracy magisterskiej napisanej pod kierunkiem Beaty Pawłowskiej i zatytułowanej *Rola Kościoła w życiu społeczności lokalnej na przykładzie wsi Brzeźnio*.

zapominają o innych członkach społeczeństwa, o ateistach i wyznawcach innych religii. A właśnie osoby głęboko wierzące powinny wykazywać się pokorą, zrozumieniem, akceptacją inności i innych oraz okazywać miłosierdzie. Drugi z typów, na który należy zwrócić uwagę to typ fasadowy. W badaniu Natalii Leśniczak (2013) wyraźnie zaznaczyła się grupa respondentów, którzy nie chodzą do kościoła tylko po to aby spotkać się z Bogiem i pomodlić, ale ważne jest też dla nich to, jak jest prowadzona msza święta przez księży, jaki jest charakter, a przede wszystkim istotny jest stosunek księży do parafian. Ponadto kościół daje niektórym mieszkańcom wsi możliwość spotkania się z innymi mieszkańcami. Bez względu na charakter uczestnictwa w mszy świętej badania ta wskazują, że kościół nadal jest miejscem integrującym społeczność wsi.

Religia poprzez zapewnianie wsparcia emocjonalnego i psychicznego, pozwala przetrwać w niepewnej i złożonej rzeczywistości. Nadając sens życiu i umieraniu, przynosi ulgę nie tylko w czasie żałoby. Te cechy religii zapewniają jej ciągłość i trwałość w społeczeństwie nie tylko polskim. 🗨

dr Beata Pawłowska – absolwentka socjologii i psychologii. Adiunkt w Katedrze Socjologii Organizacji i Zarządzania IS Uniwersytetu Łódzkiego. Wykładowca Podyplomowych Studiów z zakresu Public Relations oraz Socjologii Stosowanej w Zarządzaniu Zasobami Ludzkimi. Członek wielu zespołów badawczych. Badacz kultury organizacyjnej, osobowości człowieka oraz zachowań emocjonalnych w środowisku pracy. Nieobce jej są refleksje dotyczące kondycji społeczeństwa polskiego, w tym osobowości pracowników. W swojej praktyce łączy wiedzę teoretyczną z zakresu socjologii zarządzania zasobami ludzkimi,

public relations, socjologii emocji oraz psychologii osobowości i psychologii społecznej z praktyką doradczą dla firm i instytucji.

Afiliacja autorki:

Katedra Socjologii Organizacji i Zarządzania, Instytut Socjologii, Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny, Uniwersytet Łódzki
E-mail: pawlowska.beata@gmail.com

Bibliografia:

- Beckford, J. (2006). *Teoria społeczna a religia*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Boguszewski, R. (2009). *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*. Warszawa: raport z badań CBOS, BS 34/2009.
- Boguszewski, R. (2012). *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*. Warszawa: raport z badań CBOS, BS/49/2012.
- Boguszewski, R. (2012a). *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim – zależność czy autonomia? Studium socjologiczne*. Toruń: Wydawnictwo „Adam Marszałek”.
- Boguszewski, R. (2014). *Religijność a zasady moralne*. Warszawa: raport z badań CBOS, nr 15/2014.
- Boguszewski, R. (2015). *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*. Warszawa: raport z badań CBOS, nr 26/2015.
- Boguszewski, R. (2015a). *Kanon wiary Polaków*. Warszawa: raport z badań CBOS, nr 29/2015.
- Borowik, I., Doktor, T. (2001). *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Chałasiński, J. (1938). *Młode pokolenie chłopów*. Tom III. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Davie, G. (2010). *Socjologia religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Dobbelaere, K., Lauwers, J. (1973). Definitions of Religion. A sociological critique, *Social Compass*, 20(4).

- Dobbelaere, K. (2008). *Sekularyzacja : trzy poziomy analizy*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Durkheim, E. (1990). *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Glock, C. Y. (ed.) (1973). *Religion in Sociological Perspective*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Glock, C. Y., Stark, R. (1965). *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.
- Grotowska, S. (1999). *Religijność subiektywna : studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Leśniczak, N. (2013). *Rola Kościoła w życiu społeczeństwa lokalnej na przykładzie wsi Brzeźnio*. Niepublikowana praca magisterska napisana pod kierunkiem naukowym dr Beaty Pawłowskiej.
- Libiszowska-Żółtkowska, M. (2007). *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Luckman, T. (1996). *Niewidzialna religia*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Mariański, J. (2004). *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Mariański, J. (2006). *Sekularyzacja i desekularyzacja we współczesnym świecie*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Mariański, J. (2007). Globalizacja i Kościoły – sprzymierzeńcy czy konkurenci?. W: *M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), Religia i religijność w warunkach globalizacji (ss. 105–126)*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Piowowski, W. (2012). *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Wyd. III uzupełnione. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Piowowski, W. (1996). *Socjologia religii*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Stark, R., Bainbridge, W. S. (2007). *Teoria religii. Wyd. II*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.

- Stolz, J. (2009). *Explaining religiosity: towards a unified theoretical model*, *British Journal of Sociology*, 60 (2), pp. 345–376
- Szczepański, J. (1971). *Odmiany czasu teraźniejszego*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Zaręba, S. H. (2009). *Socjologia życia religijnego w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Zulehner, P. (2007). Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna. W: *W. Piowowski (red.), Socjologia religii. Antologia tekstów (ss. 439–467)*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.

Cytowanie:

- Pawłowska Beata, (2015), „Polak – katolik” – czyli o religijności współczesnych Polaków, „Władza Sądzenia”, nr 6, s. 77–92 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny na www.wladzasadzenia.pl.

“Polish Catholic” – A Few Words about Religiosity of Contemporary Poles

Summary:

This aim of the article is discussion about the image of Polish Catholic. In the article thoughts and theses should be seen rather as a voice in the discussion of contemporary religious Poles. The research results presented Public Opinion Research Center (CBOS) conducted on a nationwide sample were confronted with the results of research conducted among the residents of a village of the Lodz region. The article, referring to the proposed by Józef Chałasiński in the 30s of the twentieth century, the concept of personality of contemporary Poles, will consider whether and how evolved attitude “Polish-Catholic” and that new forms of religiosity of Poles to determine a pattern personality of the modern religious man. This paper proposes a distinction few personality types such as, for example, the type of fanatical, or facade.

Keywords: Polish-Catholic, religion, religiosity, secularization, Catholicism.