

**Janusz Mariański**

Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie

ORCID 0000-0002-0620-8000

DOI <https://doi.org/10.21697/ucs.2022.30.2.03>

## **KS. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI (1929–2001) JAKO SOCJOLOG RELIGII**

### **Fr. Władysław Piwowarski (1929–2001) as a sociologist of religion**

#### **Streszczenie**

Ksiądz prof. Władysław Piwowarski jest znany w kraju i za granicą przede wszystkim jako socjolog religii. Jego prace socjologiczne stanowią istotny element składowy (chciałoby się powiedzieć: klasyczny) polskiej socjologii religii, wyznaczały i wciąż wyznaczają jej rozwój (Marczewski 2006: 173–180; Świąć 2004: 301–310). Większość z nich zamykała pewien etap rozwoju socjologii religii w Polsce i otwierała nowy. Trudno byłoby sobie dzisiaj wyobrazić gruntowne studia nad religijnością bez uwzględnienia socjologicznego dorobku ks. prof. Piwowarskiego. W niniejszym opracowaniu zwrócimy uwagę jedynie na wybrane aspekty jego koncepcji socjologii religii i socjologii Kościoła. Pomijamy jego naukowe osiągnięcia w zakresie socjologii moralności, socjologii rodziny, socjologii rytuału, filozofii społecznej, katolickiej nauki społecznej i teologii pastoralnej. Osiągnięcia Piwowarskiego w dziedzinie teorii, metodologii socjologii religii oraz badań empirycznych pozwalają stwierdzić, że jest on twórcą lubelskiej szkoły socjologicznej.

**Słowa kluczowe:** socjologia religii, socjologia Kościoła, religijność, kościelność, lubelska szkoła socjologii religii

#### **Abstract**

Fr. prof. Władysław Piwowarski is known in Poland and abroad primarily as a sociologist of religion. His sociological works are an important component (one would like to say – classic) of Polish sociology of religion, they have determined and still determine its development. Most of them closed a certain stage in the development of the sociology of religion in Poland and opened a new one. It would be difficult to imagine a thorough study of religiosity today without taking into account the sociological achievements of Fr. prof. Piwowarski. In this study, we focus only on selected aspects of his concept of the sociology of religion and the sociology of the Church. We omit his scientific achievements in the areas of the sociology of morality, the sociology of the family, the sociology of ritual, social philosophy, Catholic social science, and pastoral theology. Piwowarski's achievements in the field of theory, methodology of the sociology of religion and empirical research allow the statement that he is the founder of the Lublin school of sociology.

**Keywords:** sociology of religion, sociology of the Church, religiosity, church, Lublin school of the sociology of religion

#### **Wprowadzenie**

Według opinii niektórych socjologów prowadzone od wielu lat badania socjologiczne nad religijnością, oparte na koncepcji teoretycznej i empirycznej opracowanej przez ks. Władysława Piwowarskiego, sprawiają, że „czasem mówi się o lubelskiej szkole w socjologii religii” (Borowik 2000: 211; Borowik 2019: 93–110; Štefaňak 2021: 250–252), w której badania socjologiczne nad religią charakteryzują się neutralnością metodologiczną i związkiem ze światową socjologią religii. Piwowarski uprzystępniał w Polsce dorobek amerykańskich, francuskich i niemieckich socjologów religii i stworzył kompleksową koncepcję religijności, którą zastosował

w badaniach będących wzorem dla wielu socjologów do dziś. Zastrzegł jednak, że przemian religijnych w Polsce nie można interpretować wyłącznie na podstawie schematów wypracowanych na Zachodzie.

### Socjologia religii jako subdyscyplina socjologiczna

Najogólniej rzecz biorąc, socjologia religii bada wzajemne związki i oddziaływania religii i społeczeństwa, nie zajmuje się genezą i istotą religii, czyli nie stawia pytań o pochodzenie religii czy też o to, na czym ona polega. „Socjologia interesuje się religią w aspekcie społeczno-kulturowym i to w ograniczonym zakresie. Stawiane przez nią pytania dotyczą odrębnej i specyficznej kategorii faktów. Dawniejsi socjologowie interesowali się wpływem społeczeństwa na religię i religii na społeczeństwo. Zbyt mocno akcentowali jednak ekonomiczne, społeczne, kulturowe i polityczne skutki religii dla społeczeństw, nie doceniali natomiast religii jako podstawowego wymiaru życia, który dla wielu ludzi stanowi dymensję *sui generis* nie redukowaną do innych dymensji. Inaczej mówiąc, istnieje pewien wachlarz faktów związanych z różnymi formami życia społecznego, które spostrzega się tak w płaszczyźnie postaw i zachowań jednostek i grup ludzkich, jak i w płaszczyźnie instytucji i organizacji religijnych. Te właśnie specyficzne fakty społeczne stanowią przedmiot zainteresowań socjologii religii” (Piwowski 1998: 7).

Socjologia religii, podobnie jak socjologia ogólna, obserwuje i analizuje fakty społeczne w sposób obiektywny i pozytywny. Znaczy to, że opisuje je, mierzy, klasyfikuje i porównuje według pewnych charakterystyk: od bardziej prostych do bardziej złożonych. Wymienione czynności zmierzają do zrozumienia i wyjaśnienia faktów religijnych jako faktów społecznych (socjologia religii). W drugim etapie próbujemy zbadać związki pomiędzy zmiennymi, sformułować prawidłowości oraz wykryć przyczyny i skutki. „Mówiąc krótko, obserwacja, opis i typologia to badanie naukowe należące do socjografii, interpretacja zaś, analiza, wyjaśnienie to badanie naukowe należące do socjologii. Obydwa te etapy są ze sobą ściśle powiązane” (Piwowski 1996b: 18; Cipriani, Prüfer 2021: 523–528).

Warunki społeczne mogą sprzyjać rozwojowi religijnemu jednostek i grup społecznych, ale też mogą ten rozwój utrudniać i hamować. Studiowanie religii jako zjawiska społecznego stanowi metodologiczną redukcję obiektu badań do jednego z jej wymiarów, ale tak czynią wszystkie dyscypliny naukowe. Socjologia religii jako empiryczna nauka o faktach religijnych uwarunkowanych społecznie nie może wypowiadać sądów dotyczących prawdziwości czy autentyczności religii jako doktryny ani prawdziwości wierzeń religijnych członków poszczególnych wspólnot religijnych (Kościołów chrześcijańskich).

Podstawowym uprawomocnieniem socjologii religii jest religijny wymiar zjawisk społecznych oraz społeczny wymiar religii. Religii nie można traktować wyłącznie jako zmiennej niezależnej (wyjaśniającej), wywołującej pewne procesy społeczne w społeczeństwie i kulturze, ani wyłącznie jako zmiennej zależnej (wyjaśnianej), odzwierciedlającej procesy zachodzące w środowisku społecznym. Religia ma także własną dynamikę rozwojową i oddziałuje na społeczne wzory zachowań i instytucje społeczne. Stąd socjologia religii jest systematyczną wiedzą o regularnościach relacji religii i społeczeństwa, jej przedmiotem jest „religia we wszystkich społecznych kontekstach źródłowych (społeczna geneza religii i religijności), strukturalnych (społeczne formy i funkcje religii oraz religijności), kulturowych (wzory, instytucje, organizacje, zjawiska religijne). Religia należy do uniwersum symbolicznego każdej uporządkowanej strukturalnie zbiorowości ludzi. Przenika całą historię człowieka” (Wójtowicz 2004: 14; Sadłoń 2011: 99–108).

Przedmiotem badań socjologii religii są fakty religijne, które tworzą pewną odrębną i specyficzną kategorię zjawisk i procesów. Są one klasyfikowane przez badaczy w zależności od ich zainteresowań i stanowisk metodologicznych. Socjologia nie zajmuje się jednak badaniem genezy i istoty faktów religijnych. Traktuje religię jako zjawisko społeczne, ale nie chce wyjaśniać jej powstania i rozwoju przyczynami wyłącznie społecznymi, a tym bardziej nie przyjmuje założenia, że odpowiednia zmiana stosunków społecznych prowadzi do jej zmierzchu, a nawet całkowitego zaniku. Socjolog postrzega religię *sub specie temporis*, a zatem z konieczności pozostawia jako kwestię otwartą, czy i jak można ją postrzegać *sub specie aeternitatis* (Berger 1997: 227). Tak jak idee religijne mogą prowadzić do empirycznie uchwytanych zmian w strukturze społecznej, tak zmiany w strukturze społecznej wpływają na poziom religijnej świadomości i wyobrażeń. Religia jawi się jako siła kształtująca w jednej sytuacji i jako zjawisko zależne w innej sytuacji historycznej (Berger 1984: 378).

Wśród socjologów religii upowszechniło się przekonanie, że dyscyplina, którą uprawiają, ma charakter świecki, że religijności, którą badają, nie przypisują jakiegos wyższego znaczenia niż innym zjawiskom społecznym. Religijność – badana z socjologicznego punktu widzenia – podlega tym samym prawidłowościom co i inne zjawiska społeczne. Socjologia dostarcza jednak tylko wiedzy prawdopodobnej, a socjolog nie określa, czym jest religijność w ogóle, lecz zajmuje się religijnością, która wykazuje powiązania z życiem społecznym, z kontekstem społeczno-kulturowym. Ujmuje więc głównie zewnętrzne przejawy tego, co przeżywa człowiek religijny i grupy społeczne o charakterze religijnym. Socjolog interpretujący religijność jako fakt społeczny i niesprowadzający jej tylko do wymiarów społecznych przyjmuje pewien punkt widzenia metodologiczny, który można by określić jako metodologiczny antyredukcjonizm.

W konkretnych badaniach socjologicznych, ukierunkowanych na postawy i zachowania ludzi wierzących, wiodące znaczenie ma pojęcie religijności związane z instytucjami kościelnymi, określone kulturowo i ograniczone danym kontekstem społeczno-kulturowym (np. katolicyzm, prawosławie, protestantyzm, judaizm, islam, hinduizm). Socjolog nie bada religijności w ogóle, ale jej konkretne przejawy w powiązaniu ze strukturami społecznymi, jako pewien fakt społeczny ujawniający się na płaszczyźnie świadomości i zachowań społecznych. Religia urzeczywistnia się poprzez konkretnie istniejące religie, tak jak kultura urzeczywistnia się w różnych układach i konfiguracjach kulturowych, a kult w rozwoju form kultowych. Najczęściej badaniami socjologicznymi są objęte religijne wartości, normy i wzory zachowań, które zostały przyswojone przez jednostki w procesie socjalizacji i ukształtowały się w kontaktach z grupami religijnymi. Tę społeczną formę religijności określa się często jako religijność kościelną, gdyż w jakimś stopniu odpowiada ona oczekiwaniom i pragnieniom Kościołów chrześcijańskich, które ją propagują i upowszechniają w społeczeństwie. Wiara jest przekazywana dość często w formie kościelnej, chociaż jej związek z instytucjami religijnymi może być zróżnicowany i nie zawsze ścisły. Każda religia jest uwikłana w określony kontekst społeczno-kulturowy, stąd i socjologia jest z reguły socjologią poszczególnych religii (np. socjologia katolicyzmu, socjologia protestantyzmu, socjologia prawosławia lub szerzej – socjologia chrześcijaństwa) (Marianiński 2004: 291–291).

Socjologia religii jako nauka empiryczna, posługująca się kategoriami obserwacji, eksperymentu i rozumowania indukcyjnego, bada przejawy życia religijnego dostępne metodom socjologicznym. „Katolicki socjolog świadomy jest istnienia rzeczywistości nadprzyrodzonej, ale nie może jej badać ze względu na nieadekwatność stosowanych przez niego metod” (Piwowarski 1971: 16). Obserwuje on i analizuje fakty społeczne w sposób obiektywny i pozytywny. Socjologia religii jako subdyscyplina socjologiczna zajmuje się tylko określonym aspektem zjawiska religijnego. Nie interesują ją wprost ani Bóg, jego istota i istnienie, ani oddziaływanie Boga na człowieka poprzez łaskę, ponieważ te wartości i prawdy religijne nie mogą być przedmiotem badań nauk empirycznych. Socjolog bada natomiast wyobrażenia, jakie mają ludzie wierzący o Bogu, ich postawy wobec Boga i prawd objawionych przez niego oraz podawanych przez Kościół do wierzenia, a także wpływ, jaki wiara w Boga wywiera na religijne i świeckie zakresy życia. Socjologia religii nie wartościuje wprost zjawisk religijnych, nie wypowiada się na temat prawdziwej czy fałszywej pobożności, obiektywności wartości religijnych i moralnych, interesuje się natomiast skutkami religii w życiu jednostek i grup społecznych, krótko mówiąc, społeczno-kulturowym aspektem życia religijnego (Piwowarski 1977: 11).

W definiowaniu religijności z socjologicznego punktu widzenia dyskusje toczą się między zwolennikami substancjalnego i funkcjonalnego rozumienia religii. Według pierwszej koncepcji religijność traktuje się jako wiarę w inną rzeczywistość, określaną jako „święta”, w odróżnieniu od rzeczywistości doczesnej, codziennej, nieświętej. Tę rzeczywistość transcendentną określa się Bogiem, Absolutem, Nadprzyrodzonością, Pozaempiryczną Rzeczywistością, Świętym Kosmosem, Siłą Wyższą itp. Podporządkowanie spraw ludzkich tej „innej” i „niewyobrażalnej” rzeczywistości stanowi specyfikę religii. Jeszcze w węższym znaczeniu odnosi się religię do Boga osobowego. Definicje substancjalne sprzyjają badaniu religijności, tak jak ona jest kształtowana przez Kościoły i związki wyznaniowe (religijność kościelna, zinstytucjonalizowana, kościelnie „ufundowana”).

Piwowarski opowiadał się za substancjalnymi definicjami zjawiska religijnego (rzeczowe, treściowe). W rzeczywistości społecznej funkcjonuje nie jakaś ogólna religijność, lecz ta ukształtowana w procesie akulturacji czy socjalizacji społeczna forma religijności i ona – jako kategoria społeczno-kulturowa – jest przedmiotem dociekań zwolenników definicji treściowych. Wysuwają oni trzy ważne dyrektywy metodologiczne, które

powinny być stosowane łącznie, jeżeli chce się skonstruować właściwą koncepcję zjawiska religijnego, zgodnie z intuicyjnymi i konwencjonalnymi określeniami religijności. Można je ująć następująco: „a. religijność, która przy obecnie stosowanych metodach może być przedmiotem badań, jest religijnością zinstytucjonalizowaną; b. religijność, jaka występuje w rzeczywistości społecznej, jest ograniczona kontekstem społeczno-kulturowym; c. religijność jako kategoria społeczno-kulturowa nie może być zrozumiana inaczej, jak tylko przez odniesienie do świata pozaempirycznego”. Profesor wskazuje na niewątpliwe zalety substancjalnego ujęcia zjawiska religijnego, które daje szansę odróżnienia religijnego od świeckiego „systemu znaczeń” oraz możliwość operacjonalizacji pojęcia religijności, co jest nieodzownie związane z badaniami empirycznymi nad religijnością. Unikamy w ten sposób błędów funkcjonalistów, którzy przystępując do badania życia religijnego, nie wiedzą, co właściwie jest przedmiotem ich badań. Pod jego wpływem wielu socjologów w Polsce przyjmuje substancjalną definicję religii, według której do religii są odnoszone tylko te systemy i zjawiska, które odnoszą się do rzeczywistości pozaempirycznej.

Skonstruowana przez ks. Piwowarskiego definicja religijności brzmi następująco: „religijność jest to podzielany i spełniany przez grupę ludzi zbiór instytucjonalnych wierzeń, wartości i symboli oraz związanych z nimi zachowań, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz z przyporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej sprawom rzeczywistości pozaempirycznej” (Piwowarski 1977: 22). W definicji podkreśla się, że chodzi tutaj nie o religię obiektywną, lecz subiektywną, tj. zinternalizowaną i ujawniającą się w postawach i zachowaniach, przejawiającą się w pewnych formach społecznych (nie religijność poszczególnych jednostek, lecz grupy ludzi). Religijność ta obejmuje wierzenia, wartości i symbole (kultura religijna) oraz związane z nimi zachowania (praktyki religijne i postępowania moralne), które konkretyzują się w odniesieniu do „świata ponadempirycznego”. Ta „rzeczywistość pozaempiryczna” prezentuje treściowy (substancjalny) aspekt religii. Zaprojektowana szeroka definicja religijności, mimo że bazuje na religijności zinstytucjonalizowanej, zmierza do uchwycenia wszystkich społecznych form religii utrwalonych w przeszłości i ujawniających się współcześnie, o ile są one nacechowane kulturowo, społecznie i instytucjonalnie.

Dalsze doprecyzowanie przedmiotu badań socjologicznych dotyczy układu odniesienia, czyli swoistych „ram”, w których znajduje zastosowanie określone pojęcie religijności oraz wybór parametrów i wskaźników życia religijnego. W literaturze przedmiotu Piwowarski odnalazł cztery różne układy odniesienia, stanowiące punkt wyjścia w badaniach nad religijnością: „a. niejasne pojęcie religijności oraz dowolny wybór parametrów i wskaźników; b. instytucjonalne pojęcie religijności oraz bardziej lub mniej adekwatny wybór parametrów i wskaźników; c. środowiskowe pojęcie religijności oraz bardziej lub mniej adekwatny wybór parametrów i wskaźników; d. ustalone indukcyjnie pojęcie religijności oraz bardziej lub mniej adekwatny wybór parametrów i wskaźników” (Piwowarski 1977: 23).

Według lubelskiego socjologa religii właściwym układem odniesienia dla badań życia religijnego jest układ trzeci, obejmujący religijność konwencjonalną i środowiskową. W układzie tym uwzględnia się religijność instytucjonalną, ale nacechowaną społecznie i kulturowo. Ten model religijności wydaje się najbardziej adekwatny do badania społecznej formy religijności w naszym społeczeństwie, ponieważ jego ramy obejmują zarówno „kościelność” (religijność zinstytucjonalizowaną), jak i nieformalne przejawy religijności, zwłaszcza zaś religijność selektywną. W środowiskach wysoko zurbanizowanych, w których dostrzega się osłabienie religijności zinstytucjonalizowanej i zaznacza się duże zróżnicowanie postaw religijnych, należałoby stosować czwarty układ odniesienia, który pozwoliłby na bardziej adekwatne uchwycenie różnych koncepcji zjawiska religijnego w świadomości wierzących (Piwowarski 1977: 32). W praktyce badawczej najczęściej stosowano dotychczas instytucjonalny lub środowiskowy układ odniesienia. Ten drugi pozwala ująć społeczną formę postaw i zachowań religijnych, zarówno w ich instytucjonalnych, jak i pozainstytucjonalnych aspektach, a z pewnymi zastrzeżeniami i sprywatyzowaną religijnością.

Socjolog nie rozstrzyga zagadnień teologicznych, a uprawianie socjologii religii nie może być argumentem na rzecz światopoglądu religijnego ani też przeciw niemu – na rzecz światopoglądu niereligijnego. Czy jednak socjolog nie powinien aktywnie uczestniczyć w kreowaniu rzeczywistości religijnej, formując wnioski w sprawie przekształcania jej w określonym kierunku, a nawet angażować się w te działania? Książd Piwowarski bardzo mocno troszczył się o nadanie socjologii religii charakteru monodyscyplinarnego, która ma wspólny



dla całej socjologii przedmiot formalny, tj. posługuje się pojęciami, metodami i teoriami wypracowanymi w całej socjologii, ale jest nauką świecką. Od innych subdyscyplin socjologicznych różni się przedmiotem materialnym, tj. specyficznym rodzajem problematyki. Jedynie tak uprawiana socjologia religii może być przydatna dla badań inter- i multidyscyplinarnych. Piwowarski protestował wielokrotnie przeciwko wprowadzaniu różnych nauk (np. filozofii religii, tym bardziej teologii) do badań monodyscyplinarnych, a zwłaszcza do prac empirycznych z zakresu socjologii religii.

W wywiadzie z ks. Ryszardem Iwanem profesor Piwowarski podkreślił: „Socjologię religii traktowałem zawsze jako subdyscyplinę socjologiczną, a nie jako zakamuflowaną dziedzinę filozofii lub teologii. Inaczej mówiąc, traktowałem ją jako naukę świecką, która może oddać duże usługi duszpasterstwu. Wywołało to w Polsce dyskusję na temat charakteru socjologii religii. Na szczęście już to minęło i socjologia religii w Polsce rozwija się w dwu kierunkach: teoretycznym i empirycznym. W pierwszym korzysta z dorobku światowej socjologii religii: teorii, pojęć i metod, w drugim zaś rozwija badania, których rezultaty są powszechnie aprobowane. Badania te zmierzają do uchwycenia uwarunkowań przemian religijności polskiej oraz do ukazania jej stanu tak w płaszczyźnie ogólnonarodowej, jak i życia codziennego, z uwzględnieniem zarówno jednostek terytorialnych, jak też grup i kategorii społecznych” (Iwan 1994: 129).

### Religijność jako przedmiot badań socjologicznych

Ważnym osiągnięciem naukowym ks. Władysława Piwowarskiego była operacjonalizacja pojęcia, religijności, która wymagała nie tylko ustalenia układów odniesienia w badaniach nad życiem religijnym, ale i parametrów oraz wskaźników. Poprzez analizę różnych koncepcji spotykanych w literaturze przedmiotu doszedł on do wypracowania własnej koncepcji, według której zjawisko religijne z socjologicznego punktu widzenia można badać w świetle siedmiu parametrów: globalny stosunek do wiary, ideologia religijna, wiedza religijna, doświadczenie religijne, praktyki religijne, moralność religijna, wspólnota religijna. Parametrów tych nie można traktować jako równorzędnych, czyli nie można ich zestawiać na jednej płaszczyźnie. Pierwszy parametr religijności (globalny stosunek do wiary) ma charakter wstępny i informuje o tym, czy dana osoba jest w ogóle wierząca i ogólnie o charakterze tej wiary. Parametr moralności religijnej Piwowarski traktuje jako „konsekwencyjny”, jako następstwo „dymensji” ideologicznej, intelektualnej, doświadczeniowej, rytualno-kultowej i wspólnotowej (Piwowarski 1977: 33–40).

Według niego „siedem parametrów religijności można uznać w świetle dotychczasowego stanu badań w zakresie socjologii religii za wyczerpujące dla opisu i analizy zjawisk religijnych”. Adekwatny wybór parametrów i wskaźników religijności stanowi niewątpliwie jego ważne osiągnięcie naukowe. W kwestionariuszu ankiety są 73 wskaźniki empiryczne do badania religijności i kilkanaście pytań metryczkowych. Kwestionariusz ten opracowany przez Profesora został opublikowany przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w tysiącach egzemplarzy. Z zastosowaniem tego narzędzia przeprowadzono wiele setek badań empirycznych, zarówno na próbach ogólnopolskich, jak i w różnorodnych środowiskach społecznych, w parafiach wiejskich, miejskich i wielkomiejskich (np. Warszawa). Jego autor zamierzał dokonać podsumowania badań w odrębnym opracowaniu (Zdaniewicz 2004: 299).

Socjolog stawia pytania, czy wyznawcy jakiejś religii znają poprawnie przynajmniej najważniejsze prawdy wiary i modele zachowań religijno-moralnych, czy rozumieją ich treść i co warunkuje określony stan wiedzy religijnej (intelektualny parametr religijności); czy akceptują głoszone przez Kościół prawdy wiary, czy też niektóre z nich kwestionują lub odrzucają wprost i dlaczego (ideologiczny parametr religijności); jakie uznają kryteria rozstrzygania tego, co właściwe i godne pożądania dla jednostek i grup religijnych, tego, co nadaje sens i znaczenie ludzkiemu życiu (parametr wartości religijnych). Wiedza i przekonania religijne oraz stosunek do wartości religijnych są zagadnieniami mieszczącymi się w obszarze zainteresowań socjologii (Piwowarski 1997: 8). Socjolog, który zajmuje się badaniem społecznej postaci wiary, nie dochodzi do ujęcia tych warstw religijności, w których dokonuje się osobowe spotkanie człowieka z Bogiem i wewnętrzna odpowiedź człowieka na wezwanie Boga. Może jednak charakteryzować świadomość religijną, tak jak jawi się ona w werbalnych i niewerbalnych odpowiedziach ludzi wierzących, przeżywających wkroczenie Transcendencji

w ich doświadczenie życiowe, oraz rozpoznawać społeczno-kulturowe uwarunkowania akceptacji doktryny religijnej (Libiszowska-Żółtkowska 2021).

W badaniach nad religijnością najbardziej eksponowanym elementem są praktyki religijne. Z socjologicznego punktu widzenia ujmuje się je jako zachowania religijne spełniane przez członków grupy religijnej. Część spośród nich ma charakter publiczny i zbiorowy, inne są spełniane indywidualnie i prywatnie, część praktyk ma charakter obowiązkowy (jednorazowe lub powtarzane), inne są określane jako nadobowiązkowe (pobożne). W badaniach nad religijnością katolików w diecezji warmińskiej, we wsiach podpuławskich i w Puławach Profesor w szerokim zakresie uwzględniał rytualno-kulturowy wymiar religijności, zwracając uwagę nie tylko na stan i dynamikę praktyk religijnych, ale i na motywację oraz na reinterpretacje systemu legitymizującego uczestnictwo w życiu religijnym.

Zgromadzone dane empiryczne pozwoliły wyróżnić – z punktu widzenia częstotliwości i intensywności udziału w praktykach religijnych – kilka grup katolików:

- a. katolicy gorliwi, którzy uczestniczą systematycznie w praktykach obowiązkowych i w większości nadobowiązkowych;
- b. katolicy pobożni, którzy również systematycznie spełniają praktyki obowiązkowe, jednakże stosują już pewną selekcję, gdy chodzi o praktyki nadobowiązkowe. Niemniej spełniają oni więcej, niż nakazuje obowiązek, ich szczególną cechą jest częsta komunie św., przynajmniej raz w miesiącu;
- c. katolicy obowiązkowi, którzy w zasadzie systematycznie uczęszczają na mszę św. niedzielną, choć niekiedy ją opuszczają z nieuzasadnionych przyczyn, zawsze starają się więcej niż raz w roku przystąpić do komunii świętej (w dużym stopniu kierują się posłuszeństwem wobec Kościoła);
- d. katolicy formalni, którzy wprawdzie opuszczają mszę św. niedzielną, ale starają się wypełnić obowiązek spowiedzi i komunii wielkanocnej; w spełnianiu praktyk religijnych kierują się przede wszystkim tradycją;
- e. katolicy świąteczni, którzy częściowo nakładają się na poprzednią kategorię osób, różnią się jednak od niej bardzo częstym opuszczaniem mszy św., a niekiedy nawet spowiedzi i komunii wielkanocnej;
- f. katolicy religijnie obojętni, którzy czasem bywają w kościele, jednakże zaniedbują już niektóre praktyki sezonowe (Piwowarski 1971: 20–210).

Parametr grupowy, instytucjonalny, zwany też „parametrem przynależności katolików do instytucji religijnych”, dotyczy stosunku katolików do instytucji religijnych, a zwłaszcza do Kościoła jako instytucji i wspólnoty wiernych, parafii i duchowieństwa. Poczucie przynależności można rozpatrywać na dwóch płaszczyznach: identyfikacji z instytucjami religijnymi oraz więzi z nimi. Wskaźnikami poczucia przynależności w pierwszym przypadku będą różne przejawy subiektywnej identyfikacji: od odrzucenia instytucji religijnych, poprzez różne stopnie ich akceptacji, aż do pełnego utożsamienia własnych celów i zadań życiowych z celami i zadaniami instytucji religijnych. W drugim przypadku uwzględnia się zasięg udziału katolików w działaniach wspólnotowych podejmowanych w imieniu i dla dobra grupy religijnej. Można powiedzieć, że im większy jest zasięg interakcji i relacji o charakterze społeczno-religijnym, tym silniejsza jest więź z instytucjami religijnymi. Poczucie subiektywnej identyfikacji prowadzi do współdziałania na rzecz grupy religijno-kościelnej, z kolei to drugie zakłada możliwość uprzedniej identyfikacji z grupą religijną. W świetle zebranych materiałów empirycznych można twierdzić, że przynależność katolików do grupy religijnej i ich związek z przywódcami religijnymi są uwarunkowane w dużym stopniu typem i charakterem religijności tradycyjnej, w której funkcjonuje pewna koncepcja Kościoła, parafii i kapłana. W środowiskach wielkomiejskich dla części katolików religijne tradycje przestają być układem odniesienia do wyrażania opinii o konkretnych problemach instytucjonalnych, poszukują oni nowych, bardziej skutecznych struktur wiarygodności, które znajdują się w religijności pozainstytucjonalnej (Piwowarski 1977: 292–293, 327).

W schemacie analizy empirycznej religijności społeczeństwa polskiego ważną rolę odgrywają dwie kategorie: religijność na płaszczyźnie ogólnonarodowej (ogólnonarodowa, ogólna) i na płaszczyźnie życia codziennego (codzienna, powszednia). „Rozróżnienie tych dwóch płaszczyzn pozwoliło na sformułowanie hipotezy o funkcjonowaniu religii w społeczeństwie polskim, a mianowicie: religijność w Polsce zachowuje ciągłość i utrzymuje się na wysokim poziomie, w pewnych okolicznościach nawet wzrasta, ale tylko w płaszczyźnie ogólnonarodowej (wartość wspólna), natomiast w płaszczyźnie życia codziennego (wartość osobowa) podlega

znaczącym zmianom podobnym do tych, które występują w społeczeństwach wysoko rozwiniętych, o czym świadczy upowszechniająca się selektywność” (Piwowski 1996: 252).

Religijność na płaszczyźnie ogólnonarodowej przeżywana jest jako wartość wspólna, związana z patriotyzmem, wyraża swoisty spłot tożsamości narodowej i kulturowej Polaków z religią katolicką (silne zakorzenienie religii w tradycji i kulturze narodowej, „Polak – katolik”). W badaniach socjologicznych opisywano ją poprzez wysokie wskaźniki autodeklaracji wiary i praktyk religijnych, manifestacyjne uczestnictwo w różnych ceremoniach religijnych, poprzez rolę symboli religijnych w protestach religijnych i symboli patriotycznych w praktykach religijnych. Religijność na płaszczyźnie ogólnonarodowej jest traktowana jako wartość wspólna, kulturowa i mało zobowiązująca, o charakterze odświętnym i manifestacyjnym (Piwowski 1996b: 255–258). Niektórzy socjologowie proponują nazywać ten zbiorowy aspekt religijności mianem historyczno-kulturowego (Borowik 2004: 125).

Na płaszczyźnie życia codziennego religia jest traktowana jako wartość przeżywana i praktykowana na co dzień. W odniesieniu do tej religijności socjologowie rejestrują procesy subiektywizacji i selektywizacji. Selektywność to proces, który bierze swój początek w świadomości wierzących, a dopiero później dokonuje się rozluźnienie więzi z instytucjami religijno-kościelnymi. Wśród katolików polskich najbardziej kwestionowane są lub negowane normy moralne, o wiele bardziej niż prawdy wiary, co wskazuje na upowszechnianie się relatywizmu moralnego i etyki sytuacyjnej. W Polsce proces selektywności ciągle się pogłębiał i upowszechniał – od około 20 do 60%. „Selektywność wskazuje na osłabienie religijności wśród Polaków w płaszczyźnie życia codziennego, a co więcej – na rozdzźwięk pomiędzy religijnością w płaszczyźnie ogólnonarodowej i religijnością codzienną. Inaczej mówiąc, religijność polska jest słabo zakorzeniona w osobie ludzkiej i w życiu codziennym” (Piwowski 1996b: 259). Pod koniec XX wieku i na początku XXI wieku także religijność ogólnonarodowa wykazuje pewne oznaki słabnięcia.

Według W. Piwowskiego w religijności indywidualnej Polaków dokonują się zmiany idące w różnych kierunkach, przy czym najmniej w kierunkach skrajnych, tj. pogłębienia lub odejścia od religii. „Pogłębienie religijności w postaci przekształcenia wiary tradycyjnej w przeżywaną, osobową i konsekwentną jest mało dostrzegalne nawet w badaniach panelowych czy powtarzanych. Świadczą o tym także autodeklaracje respondentów dotyczące samooceny przemian ich religijności. Podobnie nie dostrzega się szerszego zjawiska odejścia od religii w kierunku ateizmu, rozumianego jako postawa zorientowana na wartości humanistyczne, jednakże nie przekraczające sfery *profanum* (ateizm teoretyczny). Z tych dwóch skrajnych tendencji pierwsza upowszechnia się znacznie szerzej i głębiej niż druga” (Piwowski 1982: 22). Według tego socjologa szerszy zakres mają dwie inne tendencje: obojętność religijna (indyferentyzm) i religijność selektywna. Obojętność religijna oznacza orientację na wartości instrumentalne i konsumpcyjne (materializm praktyczny), co nie wyklucza obecności pewnych elementów tradycji chrześcijańskiej. Upowszechnia się ona w społeczeństwie polskim bardziej niż ateizm.

Najbardziej ujawnia się tendencja do religijności selektywnej i ona stanowi specyficzną cechę współczesnego katolicyzmu w Polsce. „Postawa ta znajduje wyraz w negacji elementów «kościelności» przy jednoczesnym zachowaniu wiary w Boga czy w Siłę Wyższą. Biorąc pod uwagę świadomość religijną i praktykę religijną trzeba podkreślić, że selektywność występuje najpierw w pierwszej, a później dopiero w drugiej. W zakresie świadomości religijnej przejawia się ona w negowaniu zasad moralnych i dogmatów wiary, zaś w zakresie praktyki religijnej w rozluźnianiu więzi z instytucjami religijnymi, m.in. przez zaniedbywanie uczęszczania do kościoła. Na religijność selektywną ma wpływ przede wszystkim zmiana mentalności – z tradycyjnej na «techniczną». Pierwsza opiera się na autorytecie tradycji i Kościoła, druga zaś na racjonalizacji i odrzuceniu autorytetów religijnych. Odrzucając tradycyjne autorytety, ludzie o mentalności «technicznej» poszukują własnych legitymizacji i motywów dla swojego światopoglądu” (Piwowski 1982: 22). Jeżeli nawet istnieje związek pomiędzy religijnością selektywną a tą prezentowaną przez instytucje kościelne, to nie jest to związek ścisły. Religijność przejawiająca się w wybiórczym czy selektywnym akceptowaniu wierzeń, wartości i norm może być niekiedy przejawem procesów indywidualizacji (prywatyzacji), często jest ona tylko deficytem religijności kościelnej.

W społeczeństwie polskim, a zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych, nasilają się procesy kwestionowania religijności i moralności, zarówno w życiu katolików selektywnych, krytycznych w stosunku do

Kościoła i jego doktryny moralnej, jak i w życiu katolików „odchodzących”, którzy kształtują swoją moralność niezależnie od religii. Jednocześnie zaznaczają się procesy wzmocnienia religijności w życiu katolików „pogłębionych”, którzy łączą religijność z moralnością w życiu codziennym. Ogólnie jednak zaznacza się rozdział pomiędzy religijnością na płaszczyźnie ogólnonarodowej (wiara narodu) i na płaszczyźnie życia codziennego (religijność osobiście przeżywana), zwłaszcza w dziedzinie moralności. Sekularyzacja kierowana i spontaniczna oraz pluralizm społeczno-kulturowy przyczyniają się do zróżnicowania orientacji religijnych i moralnych młodych i dorosłych Polaków. W konsekwencji relacje między wartościami religijnymi i moralnymi nie zawsze układają się w strukturę hierarchiczną, w której wartości religijne dominują nad wartościami moralnymi. Często mamy do czynienia z układem poziomym, w którym nie istnieje relacja nadrzędności czy podrzędności pomiędzy wartościami.

Religijność kościelna, zawierająca w sobie zarówno dogmatycznie określone przez Kościół prawdy wiary, jak i normy moralności religijnej, wreszcie spełnianie obowiązkowych praktyk religijnych i utrzymywanie na pewnym poziomie więzi z Kościołem, staje się w wielu krajach Europy Zachodniej sprawą mniejszości. Częściowa identyfikacja z prawdami wiary oraz wartościami i normami moralnymi głoszonymi przez Kościół stanowi poniekąd normalność. Współcześnie stosunkowo łatwo jest opisać terytorialnie wspólnoty chrześcijańskie, o wiele trudniej zaś scharakteryzować je jako wspólnoty wiary. Kościelna moralność seksualna jest nie tylko w praktyce ignorowana, ale i teoretycznie kwestionowana (np. aprobata przedmałżeńskiego współżycia seksualnego, usprawiedliwianie aborcji w różnych życiowych sytuacjach, tolerowanie różnych form życia małżeńskiego i rodzinnego). Mówi się w tym kontekście o etycznej kapitulacji Kościoła. Pozostaje kwestią otwartą, na ile religijność selektywna (wybiórcza) jest tylko osłabieniem religijności kościelnej (deficyt), na ile zaś alternatywą dla instytucjonalnie określonej religijności. W Polsce te procesy przemian nie są jeszcze tak zaawansowane jak w Europie Zachodniej. We współczesnych społeczeństwach demokratycznych coraz silniej zaznaczają się procesy pluralizacji i indywidualizacji religijnej, związane z dezinstytucjonalizacją i fragmentaryzacją religijności kościelnej. Wzrasta liczba chrześcijan, którzy nie przywiązują wagi do kościelnie pojętej religijności. Prawdy wiary przyjmują i realizują na własny sposób, według kryteriów zindywidualizowanych. Religijność pozakościelna i sprywatyzowana wydaje się rozwijać, jest w ofensywie.

Jako jeden z pierwszych w Polsce Profesor Piwowski zakwestionował tezę sekularyzacyjną, według której religia słabnie w społeczeństwie, a nawet powoli zanika. Należy raczej mówić o zmianie miejsca i roli religii w społeczeństwie. W jednym z wywiadów stwierdził: „W tym procesie religia przechodziła z instytucji w indywidualny światopogląd. Dowodem na to były dwa fakty: po pierwsze, utrzymywanie się religijności ludowej, która według tezy sekularyzacyjnej powinna była zaniknąć, a pomimo to dostarczała wielu ludziom sensu i identyczności, i po drugie – że ni stąd ni zowąd pojawiło się doświadczenie religijne i to zwłaszcza w środowiskach młodzieży. W tej sytuacji stawało się jasne, że religijność nie zanika, lecz zmienia miejsce w społeczeństwie, a nawet pod niektórymi względami odradza się. Na tym tle pojawiła się inna teza, teza socjalizacyjna, którą też można by zinterpretować błędnie, a mianowicie, że młodzież ucieka z Kościoła, co można by z kolei uznać za jakiś nowy rodzaj dechrystianizacji. Tymczasem nie oznacza to, że młodzież ucieka z Kościoła czy od religii, ale że szuka nowych form życia religijnego. W Polsce występowały i występują te zjawiska, które występują na Zachodzie. Znalazły więc u nas także wyraźne, choć specyficzne, odbicie tendencje ogólnoswiatowe, znalazła odbicie zarówno teza sekularyzacyjna, jak i teza socjalizacyjna. Teza sekularyzacyjna wyraziła się u nas w pewnym odejściu od religii życia codziennego, w selektywności i pewnej prywatyzacji religii. Jeśli natomiast idzie o tezę socjalizacyjną, to znajduje ona swój wyraz w rozwoju ruchów młodzieżowych, choć dobrze się stało, że ruchy te w Polsce bardziej są powiązane z Kościołem. Nie ma też u nas w tym stopniu jak na Zachodzie owej subiektywizacji, choć i taka tendencja, w Polsce jest wyraźna” (Wagner 1989: 24–25).

Faktyczna religijność badana przez socjologów jest wewnętrznie zróżnicowana i spluralizowana, poczynając od kościelnie ukształtowanej religijności, aż po formy niejasnej, niezinstytucjonalizowanej, sfragmentaryzowanej i rozproszonej religijności, często o charakterze synkretycznym. Można by ją nazwać religijnością „niewidzialną”, sytuuje się bowiem raczej w prywatnej sferze życia, tylko ubocznie ujawnia się w zobiektywizowanych symbolach i zbiorowych rytuałach, nie tylko poza chrześcijaństwem, ale i w jego obrębie. Nowe ruchy religijne, zwane religiami młodzieżowymi, ruchami alternatywnymi, psychogrupami, okultyzmem,



ezoteryzmem itp., a także ruchy fundamentalistyczne, charyzmatyczne i inne są niezwykle zróżnicowane. Trudno byłoby sprowadzić ich cechy do wspólnego mianownika. Socjologicznie rzecz biorąc, coraz trudniej jest ustalić granice tego, co religijne, i tego, co kościelne, oraz opisywać dokonujące się przemiany w religijności i kościelności w ramach jednego paradygmatu (np. teorii sekularyzacji) (Sroczyńska 2013; Świątkiewicz 2021: 71–188; Zareba 2008).

### Socjologia Kościoła i religijności wiejskiej

Wiele uwagi Profesor poświęcił przemianom Kościoła ludowego i religijności ludowej. Kierunek tych przemian przedstawia się następująco: od Kościoła ludu do Kościoła wyboru oraz religijności tradycyjnej do religijności selektywnej i niereligijności. Jako socjolog opisywał cechy Kościoła ludowego na zachodzie Europy, a zwłaszcza w społeczeństwie polskim (integracja, masowość, urzędowość, ekspansywność, opiekuńczość). W wyniku wielorakich przemian społeczno-kulturowych Kościół ludowy traci na znaczeniu. Według wielu socjologów Kościołem przyszłości jest „Kościół mniejszościowy”, „Kościół diaspory”, „Kościół wyspiarski”, „Kościół wyboru”. Kościół wyboru polega na świadomej przynależności opartej na inicjacji religijnej, nawróceniu i osobowym zaangażowaniu. W nowych warunkach społeczno-kulturowych tracą na znaczeniu parafie terytorialne, które nie są już wspólnotami, lecz przekształcają się w parafie – wspólnoty wspólnot (Piwowski 1992a: 30–34; Grzesik 2004: 72–86).

W krajach zachodnich Kościół ludowy zmieniał się w Kościół wyboru zarówno pod wpływem czynników odgórnych (reformy Soboru Watykańskiego II), jak i przede wszystkim pod wpływem czynników oddolnych (sekularyzacja spontaniczna i pluralizm). W Polsce ta podstawowa tendencja przemian ujawnia się jeszcze niewyraźnie. Według Piwowskiego w Polsce nie nastąpił tak intensywny rozkład Kościoła ludowego jak w krajach zachodnich. Ze względu na silne tradycje narodowe i historyczne zakorzenienie się Kościoła ludowego na płaszczyźnie ogólnonarodowej nie będzie to „Kościół wyspiarski”. Raczej można przypuszczać, że Kościół katolicki w Polsce będzie zmierzać do jakiejś postaci Kościoła wyboru, co oznacza wzrost świadomości religijnej i wzrost poczucia przynależności do instytucji oraz wspólnot religijnych. Zależy to jednak w dużej mierze od wzrostu podmiotowości ludzi świeckich (laikat katolicki) w Kościele. W kontekście wyników badań sondażowych wskazujących na zmniejszanie się autorytetu religijnego i moralnego Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim przestrzegają przed pochopnymi interpretacjami tych wyników (Piwowski 1996a: 9–16).

W społeczeństwie demokratycznym Kościół nie może być zaangażowany politycznie. Identyfikowanie się z jakimś ugrupowaniem politycznym i brak politycznej neutralności mogłyby przyczynić się do spadku autorytetu moralnego Kościoła i do niewierności w zakresie misji ewangelizacyjnej. Można sądzić, że w przyszłości zniknie funkcja mediacyjna w jednaniu zwaśnionych ugrupowań reprezentujących partykularne interesy (Piwowski 1990: 3). Kościół będzie – i do tego ma prawo, oceniać dokonujące się przemiany z etycznego punktu widzenia, nie utożsamiając się z jakimkolwiek programem partii politycznych, przy zachowaniu świadomości swojej uniwersalności (krytyczno-profetyczna funkcja Kościoła). Oceniając etycznie rzeczywistość polityczną, Kościół poddaje się tym samym krytycznemu osądowi innych instytucji, środowisk, ośrodków opiniotwórczych itp., ale może przyczynić się do moralnie odpowiedzialnych działań na arenie politycznej.

W 1998 roku prof. Władysław Piwowski pisał: „Kościół katolicki w Polsce traci stopniowo właściwości, autorytet i funkcje Kościoła ludowego przekształcając się w Kościół wyboru, przy czym przez «wybór» rozumie się świadomą przynależność opartą na inicjacji religijnej, nawróceniu i osobowym zaangażowaniu. Ta stopniowa utrata związana jest ze zmianą miejsca i roli Kościoła w społeczeństwie. Jeśli przez długi okres powojenny Kościół nakładał się na społeczeństwo globalne, to po przejściu do pluralizmu i demokracji stał się tylko segmentem i wyspecjalizowaną instytucją pełniącą własne religijne funkcje. Naród, czy szerzej, społeczeństwo polskie zostało upodmiotowione i samo we własnym zakresie artykułuje i rozwiązuje swoje problemy. Należy podkreślić, że spośród wymienionych trzech znamion Kościoła ludowego w Polsce przestaje on być Kościołem ludowym najbardziej przez utratę funkcji pozareligijnych” (Piwowski 1998: 18).

Kościół – jeśli chce być wierny misji ewangelizacyjnej – musi stale poddawać krytycznej refleksji swoje instytucje w celu sprawdzenia, czy naprawdę służą one budzeniu wiary i rozwijaniu moralności, czy koncentrują się

na właściwym posłannictwie ewangelicznym, czy też tracą niepotrzebnie swoje siły w wypełnianiu funkcji pozareligijnych. Z drugiej strony Kościołowi chodzi o wartości chrześcijańskie, które są równocześnie wartościami w pełni ludzkimi. Wiara, która znalazłaby się na marginesie tego, co ludzkie, byłaby wiarą niepełną, a nawet do pewnego stopnia w fazie autodestrukcji, ale też upolitycznienie religii (brak autonomii społeczności świeckich i kościelnych) ma dla niej charakter destrukcyjny.

Nowe warunki społeczno-polityczne wymagają nowych form obecności. „Model Kościoła wymaga prze-myślenia. Byliśmy ukształtowani w «Kościele ludowym», który może w pełni funkcjonować w społeczeństwie tradycyjnym lub totalitarnym. W Polsce po II wojnie światowej Kościół mógł oddziaływać na «całościowe» społeczeństwo m.in. przez pełnienie funkcji integracyjnej, opiekuńczej i krytycznej (profetycznej). Współczesna sytuacja zupełnie to zmieniła. Nie rozumiejąc zmiany, niektórzy myślą, że słabnie autorytet Kościoła. Nowa sytuacji pluralizmu przyczyniła się do zacieśnienia roli Kościoła jako jednego z subsystemów społeczeństwa. Kościół może obecnie zintensyfikować swoją misję ewangelizacyjną («nowa ewangelizacja»), wzmocnić oddziaływanie na społeczeństwo, przez funkcję krytyczną (profetyczną) i poszukiwać rozwiązania palących problemów społecznych w ramach dialogu z ludźmi o różnych orientacjach światopoglądowych i ze wszystkimi siłami społecznymi (funkcja humanizacyjna lub społeczna). Oznacza to, że wzrósł autorytet moralny Kościoła w płaszczyźnie religijnej i społecznej, zmalał natomiast w płaszczyźnie politycznej, i słusznie, bo polityka nie należy do misji Kościoła” (Piwowski 1991: 1).

Według Władysława Piwowarskiego zmniejszanie się społecznego i politycznego autorytetu Kościoła to przejaw spadku autorytetu Kościoła ludowego, nie zaś Kościoła jako instytucji moralnej i religijnej. Wysoka pozycja Kościoła w społeczeństwie tradycyjnym i totalitarnym była w przeważającej mierze zależna od pełnionych funkcji ekstensywnych (pozareligijnych), jak funkcja monopolizacyjna (konkurencja ideologiczna), integracyjna (zespolecie społeczeństwa) i mediacyjna (pośredniczenie pomiędzy władzą a społeczeństwem). Funkcje te powoli zanikają w społeczeństwie demokratycznym i pluralistycznym. Współcześnie i w perspektywie funkcje religijne będą mieć decydujące znaczenie dla utrzymania, a nawet wzrostu autorytetu religijnego i moralnego Kościoła (Piwowski 1992b: 41).

Książd prof. Piwowarski zwraca uwagę na czynniki warunkujące przemiany Kościoła i religijności. Dzieli je na spontaniczne i sterowane. Charakterystyczne jest, że pierwszym z nich przypisuje się o wiele większe znaczenie aniżeli drugim, bo te właśnie miały decydujący wpływ na profil Kościoła i religijności w dzisiejszej Polsce. Sekularyzacja spontaniczna i związany z nią pluralizm społeczno-kulturowy są bardziej podstawowymi czynnikami prowokującymi przeobrażenia we wszystkich dziedzinach życia religijnego i kościelnego niż industrializacja i urbanizacja, które jedynie te procesy wspierają i identyfikują.

W zakresie badań nad religijnością wiejską można pokusić się o ustalenie linii rozwojowej socjologii polskiej od Floriana Znanieckiego, poprzez Józefa Chałasińskiego, Stefana Czarnowskiego i ks. Franciszka Mirka, do prac Jana Turowskiego, Zbigniewa Wierzbickiego, Edwarda Ciupaka i ks. Władysława Piwowarskiego, stanowiących ważny punkt zwrotny w tym rozwoju. Pozycja Piwowarskiego jest znacząca w teorii i metodologii badań nad religijnością wsi, daje płodne dyrektywy konstruowania obrazu rzeczywistości społecznej oraz przemian religijności w społeczeństwach wiejskich w Polsce. Pośrednio pokazuje nowe kierunki analizy zjawisk oznaczonych skrótową nazwą „religijność wiejska” (Piwowski 1988: 3–22; Piwowarski, Zdaniewicz 1998: 314–316).

Inspirujące są rozważania nad socjalizacją permanentną ujmowaną w kontekście społeczno-kulturowym. Okazuje się, że Kościół utracił tzw. struktury mieszane, które dawniej pełniły dwojakie funkcje – religijne i cywilne, natomiast nie troszczył się dostatecznie o rozwój nowych podmiotów socjalizacji religijnej. W ramach socjalizacji religijnej ważne są dwie kwestie: po pierwsze, problem konsensu w dziedzinie prawd wiary i zasad moralnych oraz po drugie, problem wyspecjalizowanych podmiotów religijnej socjalizacji (organizacje i wspólnoty religijne). Niezwykle oryginalne są prace socjologiczne dotyczące wpływu pluralizmu społeczno-kulturowego na religijność, studia nad rytuałem religijnym, Kościołem ludowym i przemianami religijności ludowej. W studiach nad religijnością polską Piwowarski bada zmiany *in statu nascendi*, poddając je analizie, uogólniając wyniki i wskazując na zarysowujące się tendencje oraz kierunki przemian. W tej dziedzinie jego dorobek socjologiczny nie ustępuje zachodnioeuropejskiemu (Piwowski 1986: 11).

Religijność pozakościelna ma dość często charakter synkretyczny, w skrajnych przypadkach kształtują się jej postaci hybrydalne. Wiara złożona z elementów zaczerpniętych z różnych religii może być porównana do dywanu splecionego z różnych tkanin albo do duchowego supermarketu, „szwedzkiego stołu”, z których każdy może wybierać to, co zechce, co mu się podoba, według własnego uznania. Tak zwany *bricolage* w odniesieniu do religii albo „religia *à la carte*” oznacza, że jednostka konstruuje swoją religijność według preferowanych przez siebie prawd (dogmatów), wartości i norm moralnych, praktyk i doświadczeń religijnych, a nawet i treści parareligijnych oraz przesądów. Religijny *bricolage* charakteryzuje się indywidualnością i synkretyzmem (Wargacki 2004: 41). Socjolog austriacki Rudolf Richter nazywa to zjawisko postmodernistyczną religią zindywidualizowaną (Richter 2005: 81), a socjolog włoski Roberto Cipriani mówi o religijności „rozproszonej” (dyfuzyjnej) (Cipriani 2006: 123–140; Mielicka-Pawłowska 2017). Z oficjalnej religii przyjmuje się to, co uważa się za pożyteczne lub pożądane, nie przywiązuje się znaczenia do apeli władz kościelnych. Tradycyjne autorytety i instytucje tracą siłę wpływania na całe społeczeństwo, a nawet na życie wiernych.

W kontekście pojawienia się nowych form życia religijnego Irena Borowik podkreśla, że model badania religijności opracowany przez ks. Władysława Piwowarskiego ma charakter instytucjonalny i nastawiony jest na mierzenie przede wszystkim kościelności. Został zawężony do tych form religijnych, które pozostają – przynajmniej pośrednio – pod wpływem Kościoła katolickiego. Borowik pisze, że koncepcja religijności i operacjonalizacja tego pojęcia „jest dobrze dostosowana do mierzenia właśnie katolickiej religijności instytucjonalnej (kościelnej), i można ją uznać za wartościową o ile opartym na niej uogólnieniom nie towarzyszy przekonanie, że wyczerpuje ona zakres pojęcia religijności polskiego społeczeństwa. Badania religijności sprywatyzowanej i zindywidualizowanej (co nie znaczy religijności jednostkowej) wymagałyby przeorientowania treści poszczególnych wskaźników, związanego z założoną, bo znaną z badań, selektywnością wierzeń i przekonań moralnych” (Borowik 2004: 124). Autorka uważa, że powoli narasta potrzeba zmiany paradygmatu w badaniach nad religijnością w Polsce. Nie kwestionując instytucjonalnego aspektu religii i religijności, trzeba szukać nowych paradygmatów, w których socjolog pozwoliłby „mówić rzeczywistości społecznej w sposób nieskrępowany przez naukę instytucji religijnych” (Borowik 2004: 126).

Jeszcze bardziej krytyczną opinię wyrazili autorzy podręcznika *Socjologia religii* Roberto Cipriani i Paweł Prüfer: „Badania Piwowarskiego są mimo wszystko dość zawężone. Model badawczy w odniesieniu do religijności został przez tego socjologa tak skonstruowany, by mierzyć poziom i zakres zjawiska, jednak bardziej w odniesieniu do religijności instytucjonalnej, kościelnej, a ten przecież nie wyczerpuje obrazu religijności polskiego społeczeństwa. Wszelkie nowe formy duchowości oraz religijności pozakościelnej wymagają także zmiany perspektywy badawczej. Jednak, co podkreślają współcześni socjologowie religii w Polsce, ujęcia i perspektywy eklezjalnie i konfesyjnie zorientowanej religijności katolickiej Piwowarskiego mają w sobie wciąż aktualną i adekwatną do kontekstu perspektywę” (Cipriani, Prüfer 2021: 527).

Potrzeba poszukiwań nowych paradygmatów socjologii religii staje się koniecznością w perspektywie nowych nurtów duchowości. Niespodziewanie, ku zaskoczeniu zwolenników tezy o totalnej sekularyzacji we współczesnym świecie, w wielu społeczeństwach ponowoczesnych o daleko idącej sekularyzacji pojawiają się tendencje świadczące o „duchowej produktywności” współczesnej kultury. Coraz częściej mówi się na gruncie nauk socjologicznych o swoistym renesansie potrzeb religijnych. Ponowoczesny człowiek poszukuje różnych form zaspokojenia swoich potrzeb religijnych, tyle że nie zawsze w zinstytucjonalizowanych religiach i Kościołach, lecz bardziej w sferze odkościelnionej i sprywatyzowanej religijności (duchowości), będącej nierzadko kompilacją (zlepkiem) elementów z różnych systemów religijnych i filozoficznych. Obok socjologii religii zaczyna rozwijać się socjologia duchowości.

Nowe formy religijności, a zwłaszcza duchowości w nowoczesnych społeczeństwach stanowią specyficzny obszar dociekań socjologicznych, który nie poddaje się łatwo wyjaśnieniom w kategoriach klasycznej socjologii religii, zdominowanej przez paradygmat sekularyzacyjny. Dowodzą one, że w rzeczywistości nie mamy do czynienia tylko z linearnym i stopniowym procesem sekularyzacji. Wierzenia i obrzędy religijne są poddawane różnym transformacjom i modyfikacjom. Nowe ruchy religijne i nurty duchowości domagają się „prawa do bycia odmiennymi”, aż po prawo uwolnienia się od wszelkich transcendentnych odniesień (Parker 2008: 823). Żyjemy ani w najlepszym, ani w najgorszym ze światów, ale w świecie, w którym zaznacza się bardzo wyraźnie dywersyfikacja nastrojów, przekonań i zachowań religijnych.

Jeżeli duchowość jest fenomenem subiektywnym i irracjonalnym, to socjologia będzie mieć problemy z tego typu obiektami badań. W szerszym znaczeniu socjologia duchowości obejmowałaby swoimi badaniami wszelkie odmiany zindywidualizowanej, sprywatyzowanej, pozakościelnej religijności i stopniowo zastępowałaby socjologię religii zajmującą się zmarginalizowanymi fenomenami religijności kościelnej. Duchowości we współczesnym świecie nie da się już ograniczyć do religijnych kontekstów, nabiera ona cech zjawiska odbiegającego od dotychczasowych znaczeń i sensów religijnych. Wcześniej czy później socjologowie będą zmuszeni do zajęcia się tymi zjawiskami i trendami, w istocie bardzo złożonymi i nieuchwytnymi. Socjologia duchowości znajduje się *in statu nascendi*, stąd cechuje się rozproszeniem tematycznym na poziomie empirycznym i brakiem modeli (paradygmatów) na poziomie teoretycznym. Za wcześnie jednak ogłaszać koniec socjologii religii i proklamować zwycięstwo socjologii duchowości. Także i socjologia polska musi wyjść poza badania religijności kościelnej (tzw. strefa problemów bezpiecznych) i zająć się będącymi *in statu fieri* fenomenami duchowości. Formy manifestowania się *sacrum* zmieniają się powoli w kulturze polskiej.

### Zakończenie

Socjologia religii jest nauką empiryczną i jako taka nie dostarcza diagnozy w sensie oceny stanu religijności oraz wskazań terapeutycznych jako dyrektyw duszpasterskich, lecz bada to, co się dzieje, jak się dzieje i dlaczego się dzieje z religijnością w różnych środowiskach społecznych. Powołaniem socjologa jest rzetelna ekspertyza, wolna od uprzedzeń, wiarygodna co do danych, sprawdzalna przez swój intersubiektywizm, ale równocześnie ideologicznie neutralna. Taka orientacja naukowa socjologa nie oznacza relatywizacji wartości religijnych ani tym bardziej profanacji religii. Nie wyraża on przecież roszczeń do ostatecznego i całościowego wyjaśnienia faktu religijnego, rozważa tylko pewien jego aspekt.

Jeżeli rezultaty badań socjologicznych wywołują niekiedy niedosyt, a nawet uczucie zawodu, to wynika to m.in. stąd, że oczekuje się od socjologii zbyt wiele lub obarcza się ją zadaniami, których nie jest ona w stanie wykonać. Jej ograniczenia wynikają nie tyle ze słabości, co z charakteru narzędzi badawczych, jakimi dysponuje. Metodologia badań społecznych jest z natury rzeczy obojętna światopoglądowo, dopóki nie ignoruje wielowymiarowości człowieka, nie orzeka z góry o niepoznawalności pozaspołecznych dymensji duchowego życia ludzi, nie redukuje religii do wymiarów społecznych.

Ksiądz prof. Piwowski przyczynił się w sposób znaczący do uprawomocnienia socjologii religii jako dyscypliny odrębnej, do uwyrażnienia swoistości przedmiotu badań, dopracowania się odrębności warsztatowej i znaczącego miejsca w strukturze nauk społecznych. Współczesna socjologia religii uzyskała status odrębnej dyscypliny empirycznej, uprawianej zgodnie z metodologią nauk społecznych. Przez stosowany system eksploracji różni się od wartościujących (filozoficznych i teologicznych) ujęć fenomenu religijnego.

Ksiądz prof. Władysław Piwowski nie stworzył jakiejś ogólnej, oryginalnej socjologicznej teorii religii, ale niewątpliwie przyczynił się do wypracowania w Polsce koncepcji socjologii religii jako subdyscypliny socjologicznej oraz stworzył własny (oparty głównie na literaturze niemieckiej i angielskiej) schemat badania religijności. Często podkreślał, że jego socjologia religii jest wolna od wpływów ideologicznych i instytucjonalnych. Niemniej jednak nawet tak skonstruowana socjologia religii nie jest w stanie uwolnić się od konstruktywnego dialogu z teologią i filozofią religii oraz filozofią moralności. Dialog ten jest w dalszym ciągu w fazie początkowej i dotyczy raczej społecznych wymiarów Kościoła. Polska socjologia religii ma głównie charakter odtwórczo-naśladowczy w stosunku do nowych idei i rozwiązań w socjologii światowej. Nie pojawiły się w niej jakieś idee, które uzyskały oddźwięk w skali europejskiej czy światowej.

Ważny w tym kontekście jest wypracowany i upowszechniony schemat interpretacyjny dotyczący dwóch płaszczyzn funkcjonowania religijności w Polsce: ogólnonarodowej (trwałość religijności w jej specyficznych uwarunkowaniach) i codziennej (przemiany religijności podobne do tych, które występują w społeczeństwach wysoko rozwiniętych). Rośnie mianowicie liczba ludzi deklarujących wiarę (katolicyzm), ale zarazem odrzucających niektóre dogmaty i normy etyczne głoszone przez Kościół. Fakt, że Kościół do pewnego stopnia okazał się funkcjonalny w społeczeństwie polskim i wyparł na margines ateizm, nie oznacza, że Polska nie została dotknięta procesami dechrystianizacji.



Z metodologicznego punktu widzenia dużą zasługą Profesora jest dokonanie operacjonalizacji pojęcia religijności. Wiąże się z tym skonstruowanie definicji religijności, znalezienie układów odniesienia w badaniach nad nią oraz adekwatny wybór parametrów i wskaźników religijności. Dymensjonalny model badania zjawisk religijnych zawiera określenie religii jako najbardziej ogólnego odniesienia do rzeczywistości pozaempirycznej i wyraża się w badaniu jej przejawów: globalnego stosunku do wiary, wiedzy religijnej, przekonań religijnych, doświadczenia religijnego, praktyk rytualno-kultowych, moralności motywowanej religijnie i stosunku do wspólnoty religijnej.

Metoda parametrów i wskaźników opracowana przez ks. prof. Piwowarskiego pozwala nie tylko na przedstawienie religijności w skali globalnej, ale i w jej poszczególnych warstwach (aspektach) w skali społecznej (religijność środowiskowa). Wydaje się ona dostarczać bardziej wiarygodnych wyników niż oparte na znacznej dowolności badanie religijności indywidualnej przez rekonstrukcję losów ludzkich. Dymensjonalny model religijności nie wyklucza zresztą innych sposobów zbierania danych o religijności indywidualnej i środowiskowej.

W badaniach empirycznych ks. Piwowarski gromadził zawsze olbrzymi materiał źródłowy dotyczący różnych przejawów religijności. Zakres i rozmach tych badań jest ogromny i w zasadzie rzadko możliwy do osiągnięcia bez zinstytucjonalizowanej pomocy. Przy gromadzeniu materiałów w terenie posługiwał się różnymi metodami i technikami badawczymi, zwłaszcza ankietą, wywiadem oraz obserwacją bezpośrednią i pośrednią (archiwa parafialne i diecezjalne, miejscowa prasa, protokoły wizytacji biskupich, księgi parafialne itp.). Zgromadzony materiał był poddawany krytycznej ocenie od strony jego wartości poznawczej oraz możliwości i zasięgu wysuwania wniosków.

Profesor pozostawał pod wpływem światowej socjologii religii (francuskiej, niemieckiej, angielskiej), ale uprzystępiał polskiemu czytelnikowi teoretyczny dorobek Zachodu nie w sposób kopiujący, lecz twórczy. Wprawdzie w badaniach nad religijnością miejską i wiejską w puławskim rejonie uprzemysłowionym (w 1989 roku przeprowadzono po raz trzeci badania ogólnomiejskie nad religijnością w Puławach) (Pogórska 1994: 169–173; Podgórska 1994: 169–172) opierał się na teorii wpływu urbanizacji i uprzemysłowienia na religijność, to jednak wypracowywał jednocześnie szersze układy odniesienia i założenia teoretyczne w badaniach nad religijnością, jak teoria selektywnej religijności i religijności indywidualnej. Opierając się na wypracowanych założeniach teoretycznych, daleki był od skrajnego empiryzmu.

Trwałe miejsce w polskiej socjologii religii uzyskały takie ważne propozycje teoretyczne i empiryczne lubelskiego Profesora, jak: socjologiczna definicja religii, wielodymensjonalny model badania religijności, religijność ogólnonarodowa (ogólna) i religijność dnia codziennego (codzienna), koncepcja rytuałów religijnych, koncepcja doświadczenia religijnego, parafia jako grupa społeczna i wspólnota, teoria religijności selektywnej, religijne funkcje rodziny, teoria socjalizacji, teoria sekularyzacji sterowanej i spontanicznej, typologie parafian i katolików, ludności wiejskiej i miejskiej ze względu na stosunek religii oraz wiele nowych rozwiązań dotyczących metod i technik badań socjologicznych nad religijnością i moralnością (m.in. kwestionariusze ankiet do badania religijności, moralności i doświadczenia religijnego). Księdzu Piwowarskiemu zawdzięczamy teoretyczne, metodologiczne i empiryczne pogłębienie trzech subdyscyplin socjologicznych: socjologii religii, socjologii parafii i socjologii moralności (Wysocki: 2018; Mariański 2019).

W warunkach radykalnych przemian społeczno-politycznych i społeczno-kulturowych Polacy stoją na swoistym rozdrożu religijnym i moralnym. Wyjątkowość polskiej religijności, zwłaszcza w kontekście zsekularyzowanej Europy, należy do bardzo interesujących tematów w ramach współczesnych studiów nad religią. Religijność w wymiarach społecznych zmienia się według logiki „długiego trwania”, a zmiany o charakterze fundamentalnym dokonują się powoli. Wydaje się, że scenariusz „pożegnania się z Bogiem” i „zdystansowania się wobec Kościoła”, realizujący się w wielu krajach Europy Zachodniej, nie musi wyznaczać kierunku przemian w religijności Polaków, nawet jeżeli należy liczyć się ze zróżnicowaniem odmian i wariantów życia religijnego, i to w rozmaitych wymiarach. Przed polską socjologią religii, którą w dużej mierze ukształtował ks. prof. Władysław Piwowarski, stoją ogromne zadania badawcze.

Osiągnięcia ks. prof. Piwowarskiego w dziedzinie teorii i metodologii socjologii religii pozwalają na stwierdzenie, że jest on twórcą szkoły socjologicznej. Zasługą tej szkoły jest obiektywne, naukowe i neutralne badanie zjawisk i procesów społeczno-religijnych. Rozwinęła ona wiele kierunków badań, które znalazły wyraz w pracach Profesora, jego uczniów i wielu innych socjologów, którzy odwołują się do zaleceń teoretycznych

i metodologicznych tej szkoły. Z merytorycznego punktu widzenia podejmowane studia zmierzały nie tylko do ukazania stanu religijności polskiej, ale także do uchwycenia procesów przemian, głównych tendencji metamorfoz religijności oraz do wyjaśnienia stanu i procesów transmutacji religijnych przy konstruowaniu teorii średniego zasięgu (Wołk 2009: 48–50; Mariański 2020: 11–191).

### Bibliografia

- Berger P.L. (1984), *Sekularyzacja a problem wiarygodności religii* [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy: 374–385.
- Berger P.L. (1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Borowik I. (2000), *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Borowik I. (2004), *Najważniejsze tendencje w religijności polskiego społeczeństwa: koncepcje, ustalenia ks. Władysława Piwowarskiego i ich dzisiejsza nośność interpretacyjna* [w:] A. Wójtowicz (red.), *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Sekcja Socjologii Religii: 116.
- Borowik I. (2019), *Od sekularyzacji do powrotu religii na scenę publiczną: trendy rozwojowe światowej socjologii religii z uwzględnieniem dorobku lubelskiej szkoły socjologii religii w Polsce*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 4: 93–110.
- Cipriani R. (2006), *Secularization or „diffused religion?”* [w:] *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden: Springer VS: 123–140.
- Cipriani R., Prüfer P. (2021), *Socjologia religii. Ujęcie systematyczno-historyczne*, Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne „Akapit”.
- Grzesik A. (2004), *Kościół ludowy w Polsce i jego przemiany w ujęciu ks. prof. Władysława Piwowarskiego* [w:] A. Wójtowicz (red.), *Socjologia religii ks. Władysława Piwowarskiego*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Socjologiczne Sekcja Socjologii Religii: 72–86.
- Iwan R. (1994), *U progu polskiej demokracji. Szkice etyczno-społeczne – wywiady – rozmowy*, Lublin–Kilonia: Wydawnictwo Norbertinum.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (2021), *Homo religiosus. Szkice z socjologii religii*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Marczewski M. (2006), *Ks. prof. Władysław Piwowarski (1929–2001)*, „Collectanea Theologica”, 1: 173–180.
- Mariański J. (2004), *Piwowarski Władysław [biogram]* [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Warszawa: VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów: 291–292.
- Mariański J. (2019), *Socjologia i moralność. Czym jest i dokąd zmierza socjologia moralności?*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mariański J. (2020), *Moi wielcy Mistrzowie i Nauczyciele w socjologii religii i socjologii moralności*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mielicka-Pawłowska H. (2017), *Duchowość ponowoczesna. Studia z zakresu socjologii jakościowej*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Między katolicką nauką społeczną a socjologią religii. Z ks. prof. Władysławem Piwowarskim rozmawia redaktor naczelny „Życia Katolickiego” Jan Wagner (1989)*, „Życie Katolickie”, 9: 20–27.
- Parker C.G. (2008), *Współczesna religia ludowa. Złożony obiekt badań dla socjologów* [w:] P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Kraków: Wydawnictwo Znak: 812–827.
- Piwowarski W. (1971), *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Piwowarski W. (1977), *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Piwowarski W. (1982), *Problemy duszpasterskie w strefie urbanizacji*, „Przegląd Powszechny”, 3: 22–36.
- Piwowarski W. (1986), *Kontekst społeczeństwa pluralistycznego a problem permanentnej socjalizacji religijnej* [w:] W. Piwowarski, W. Zdaniewicz (red.), *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, Poznań–Warszawa: Pallottinum: 73–82.
- Piwowarski W. (1988), *Religijność ludowa w ciągłości i zmianie*, „Młodzież i Wieś” (A): 3–22.
- Piwowarski W. (1990), „Solidarność” w perspektywie, „Nowe Relacje”, 21: 3.
- Piwowarski W. (1991), *Kapłan – Kościół – duszpasterstwo*, „Ład. Katolicki Tygodnik Społeczny”, 10:1–2.
- Piwowarski W. (1992a), *Przemiany religijności polskiej – stan obecny i perspektywy*, „Więź”, 7: 30–34.
- Piwowarski W. (1992b), *Tło społeczno-polityczne i religijno-kościelne punktem wyjścia nowej ewangelizacji*, „Chrześcijanin w Świecie”, 1: 37–49.

- Piowowski W. (1996a), *Od „Kościoła ludu” do „Kościoła wyboru”* [w:] I. Borowik, W. Zdaniewicz (red.), *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 9–16.
- Piowowski W. (1996b), *Socjologia religii*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Piowowski W. (1997), *Socjologia religii w Polsce – problemy legitymizacji dyscypliny*, „Przegląd Religioznawczy”, 1: 3–11.
- Piowowski W. (1998), *Wprowadzenie* [w:] W. Piowowski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS: 7–23.
- Piowowski W., Zdaniewicz W. (1998), *Socjologia religii* [w:] Z. Krawczyk, K.Z. Sowa (red.), *Socjologia w Polsce*, Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie: 309–328.
- Pogórska T. (1994), *Przemiany religijności w warunkach totalitaryzmu (na przykładzie Puław)*, „Collectanea Theologica”, 3: 169–173.
- Pogórska T. (2002), *Przemiany religijności katolików w warunkach totalitaryzmu. Studium socjologiczne na przykładzie Puław*, Lublin (mps pracy doktorskiej).
- Richter R. (2005), *Die Lebensstilgesellschaft*, VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden: Springer VS.
- Sadłoń W. (2011), *Lubelsko-warszawska szkoła socjologii religii* [w:] K. Łuczaj, K. Kaczorowski (red.), *Polska socjologia wczoraj i dziś. Młodzi socjologowie wobec problemów tradycji i teraźniejszości*, Kraków: Wydawnictwo AGH: 99–108.
- Sroczyńska M. (2013), *Rytuály w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*, Kraków: Wydawnictwo FALL.
- Štefaňak O. (2021), *Wpływ polskiej szkoły socjologicznej na badania religijności na Słowacji*, „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa”, 12: 250–252.
- Świątkiewicz W. (2021), *Światy wartości u progu pandemii. Socjologiczne studium społeczności miejskiej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Święs K. (2004), *Wkład ks. prof. Władysława Piowowskiego w rozwój katolickiej nauki społecznej*, „Roczniki Teologiczne”, 6: 301–310.
- Wargacki S. (2004), *Bricolage religijny* [w:] M. Libiszowska-Zółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Warszawa: Zakład Wydawniczy NOMOS: 41.
- Wołk A. (2009), *Socjologia religii w Polsce po II wojnie światowej* [w:] S.H. Zaręba (red.), *Socjologia życia religijnego w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie: 39–54.
- Wójtowicz A. (2004), *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*, Tyczyn: Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie.
- Wysocki A. (2018), *Dynamika zmian parafii a jej elementy istotne. Śladami pioniera socjologii parafii ks. Franciszka Mirka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.
- Zaręba S.H. (2008), *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem młodzieży polskiej*, Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- Zdaniewicz W. (2004), *Teoretyczne założenia badań nad religijnością w ujęciu ks. prof. Władysława Piowowskiego*, „Roczniki Teologiczne”, 6: 299.