
WOLNOŚĆ WYBORU CZY PRZYMUS ZWYCZAJU?

II

**MŁODZIEŻ AKADEMICKA W DOBIE PANDEMII
O RELIGII, DUCHOWOŚCI I MORALNOŚCI**

Sławomir H. Zaręba
Wojciech Klimski
Maria Sroczyńska



Wolność wyboru czy przymus zwyczaju?

Tom II

**Sławomir H. Zaręba
Wojciech Klimski
Maria Sroczyńska**

Wolność wyboru czy przymus zwyczaju?

Tom II

**Młodzież akademicka w dobie pandemii
o religii, duchowości i moralności**



Poznań 2020

Projekt okładki:
Wydawnictwo Rys

Recenzja:
prof. dr hab. Wojciech Świątkiewicz

Copyright by:
Autorzy

Copyright by:
Wydawnictwo Rys

Korekta:
Ewa Antoniak

Wydanie I, Poznań 2020

ISBN 978-83-66666-19-1

DOI
10.48226/978-83-66666-19-1

Wydanie:



Wydawnictwo Rys
ul. Kolejowa 41
62-070 Dąbrówka
tel. 600 44 55 80
e-mail: tomasz.paluszynski@wydawnictworys.com
www.wydawnictworys.com

Spis treści

Wprowadzenie	7
Rozdział 1	15
Młodzi i religia – trajektorie religijności, eklezjalności, duchowości i moralności	15
1. Sfera religii	15
2. Sfera eklezjalna	27
3. Sfera duchowa	38
4. Sfera moralna	44
5. Podsumowanie	61
Rozdział 2	63
Praktyki pogłębiania wiary religijnej	63
1. Socjalizacja religijna – perspektywa teoretyczna i empiryczna	63
2. Rozmowy studentów na tematy religijne	67
3. Metody pogłębiania wiary	78
4. Udział w duszpasterstwie akademickim	89
5. Podsumowanie	95
Rozdział 3	99
Rytuały religijne jako obszar tradycji – konteksty socjalizacyjne	99
1. Socjologiczna interpretacja rytuału religijnego	99
1.1. Kłopotliwe definiowanie	99
1.2. Zróżnicowane perspektywy	102
1.3. Tradycja w ponowoczesności	104
2. Praktyki religijne w kontekście wyzwań socjalizacyjnych	106
3. Obrzędowość w świecie młodzieży akademickiej	116
3. Podsumowanie – perspektywa przyszłości	126
Bibliografia	129
Seria publikacji postbadawczych Pracowni Badawczej Polskiego Pomiaru	
Postaw i Wartości	137

Wprowadzenie

Z pewnością jeszcze do niedawna nikt nie przypuszczał, że w roku 2020 zajdą zmiany, które obejmą niemal wszystkie obszary funkcjonowania człowieka: od społecznych i politycznych przez zawodowe i edukacyjne po kulturowe. Pandemia Covid-19 sprawiła, że życie jednostki, a właściwie całych społeczeństw, zostało uzależnione od bieżących komunikatów i rozporządzeń administracji państwowej, która każdego dnia informowała o przepisach sanitarnych i obejmowaniu kolejnych stref kraju nowymi obostrzeniami, co przekładało się na rytm dnia codziennego obywateli. W takiej niespotykanej dotąd sytuacji zagadnienie zmiany społecznej zaczęło nabierać nowej treści, ponieważ już nie tylko przemiany cywilizacyjne i technologiczne, które najczęściej są wymieniane jako kluczowe dla modernizacji społecznej, lecz także rozprzestrzeniająca się pandemia zaczęła narzucać nowy sposób egzystowania. Znamienne wydają się tu słowa Anthony'ego Giddensa, który pisał, że zmiana społeczna (*social change*) jest wprawdzie zawsze obecna w życiu społecznym, ale w epoce nowoczesnej zachodzi szczególnie szybko. Zmiany społeczne są dramatyczne, wstrząsają tradycyjnym światem i dają początek nowym formom porządku społecznego [Giddens, 2007: 739]. Tragizm obecnej sytuacji ujawnia się z jeszcze większą wyrazistością, gdyż zmiany dotyczą ludzi na całym świecie i rzutują bezpośrednio na życie niejednej jednostki. Nieznany większości społeczeństw, a już z pewnością młodej generacji, lockdown zaczął kreślić nowy scenariusz życia, wyznaczając reguły zachowań społecznych i interakcji, opartych na odgórnych nakazach i zakazach. Nowe regulacje administracyjne i przepisy sanitarne zaczęły wkraczać w życie zawodowe (nowa forma pracy – *smart working*), kulturowe, polityczne, edukacyjne, a także religijne. Z racji problematyki podjętej w niniejszym tomie na szczególną uwagę zasługują te ostatnie, ponieważ w czasie pandemii udział wierzących w kulcie religijnym, zwłaszcza w kulcie obowiązkowym, również przeniósł się do przestrzeni wirtualnej, co może się w przyszłości przełożyć na trwałe zachowania, niepożądane przez instytucje religijne.

Podmiotem badań omawianych w książce była młodzież akademicka. Ta grupa społeczna doczekała się wprawdzie licznych opracowań zarówno teoretycznych, jak i empirycznych, ale nie w perspektywie pandemii. Ze względu na swoje dążenia, kultywowane style życia, oczekiwania, niekiedy postawę buntu wobec instytucji utrwalałych w strukturze społecznej jest zbiorowością interesującą socjologów, psychologów czy pedagogów. Tematyka niniejszej monografii koncentruje się przede wszystkim wokół następujących kategorii: młodzieży, religii, religijności, duchowości i moralności, dodatkowo zaś, w większym bądź w mniejszym stopniu, zagadnień nawiązujących do owych kategorii. Przyjmując tę kolejność, zatrzymajmy się przy głównym aktorze opisywanych tu badań.

Badacze reprezentujący nauki społeczne są na ogół zgodni, że w wypadku współczesnej młodzieży trudno jest wyznaczyć granice pomiędzy adolescencją a dorosłością. Etykieta porzuconej generacji zakłada deficyt socjalizacyjnego wpływu w kontekście możliwości uczenia się ról społecznych pod nadzorem i przy wsparciu dorosłych. Oznacza to także przeciążenie młodych zbyt dużą odpowiedzialnością za własny los, zgodnie z zasadą „zrób-to-sam”), co wpisuje się w paradoks indywidualizacji, a zarazem konieczności szukania biograficznych rozwiązań systemowych sprzeczności, które są coraz bardziej widoczne i dotkliwe w czasach pandemii. W Polsce kwestia ta wiąże się m.in. z niewystarczającymi inwestycjami w edukację oraz mierzeniem się z przynależnością do prekariatu. W socjohistorycznym okresie późnej nowoczesności, identyfikowanym ze społeczeństwem ryzyka, jednostka jest *samoniewystar-*

czalna i obiektywnie coraz bardziej związana z innymi na ogólnosiwiatowym poziomie sieci i instytucji, głównie ekonomicznych, finansowych i politycznych [Beck, Beck-Gernsheim, 2002]. Coraz większe znaczenie mają nowe media, będące nie tylko nośnikami informacji, ale przede wszystkim kreatorami sposobów myślenia, przeżywania rzeczywistości i określonych zachowań (m.in. narracji tożsamościowych). W wypadku młodzieży trafia to na podatny grunt związany zarówno z fazą rozwojową, jak i z zaawansowaniem procesów społeczno-kulturowych opartych na prefiguratywności.

Młodzi ludzie odsuwają w czasie podejmowanie wyznaczanych społecznie ról rodzinnych i zawodowych oraz wzięcie odpowiedzialności za relacje z innymi osobami i otoczenie ich troską. W koncepcji Jeffreya J. Arnetta [2007] „wyłaniająca się dorosłość” (*emerging adulthood*) nabiera to cech liminalności, jednak tradycyjne znaczenie rytuałów przejścia ulega stopniowej degradacji pod wpływem hedonizmu i konsumpcjonizmu. Indywidualizm i subiektywizm, charakterystyczne dla ponowoczesnego społeczeństwa, nie sprzyjają pojawieniu się kryteriów, których spełnienie pozwoliłoby młodym ludziom wyjść z etapu eksperymentowania i bycia *kidults*. W praktyce oznacza to „swoiste rozplecenie wyborów konsumpcyjnych z wyborami żywioowymi” [Brzozowska-Brywczyńska, 2019: 206]. Orientacja na kategorię szczęścia staje się dominująca. Interesujące jest to, że obok zróżnicowania młodzieżowych neoplemion (swoistych nisz opartych na specyficznych cechach stylu życia) millenials powszechnie podzielają poczucie niesprawiedliwości i przekonanie o systemowym kłamstwie – od polityków przez instytucje publiczne (w tym coraz częściej Kościół katolicki) aż po media [Brzozowska-Brywczyńska, 2019: 203–209].

W debatach socjologicznych zwraca się uwagę na zróżnicowane, a zarazem niewspółmierne cechy tożsamości młodych ludzi, takie jak: hybrydalność i orientacja narcystyczna, którym towarzyszy jednocześnie zainteresowanie wieloma pozytywnie ocenianymi obiektami (pochłanianie bodźców), dystans do materializmu, chęć bycia użytecznym dla innych, odrzucenie wyścigu szczurów i neoplemiennność połączona z próbami zakorzenienia w świecie aksjonormatywnym. Nostalgiczność, w tym wzrost znaczenia narracji retrotopijnych, łączy się z dwutorowością uczestnictwa młodzieży w kulturze popularnej, m.in. poszukującej transgresji w świecie fantasy (mającym podbudowę magiczną), otwartej na boom ekologiczny, a także na treści patriotyczne, absorbujące opowieści o honorze, oddaniu Bogu i ojczyźnie oraz o przyjaźni, lojalności i wzajemnym zaufaniu. Środowiska młodzieżowe filtrują treści medialne, co jednocześnie łączy się z powstawaniem nowych form uspołecznienia, które jednak nie czynią doświadczenia wchodzenia w dorosłość mniej samotnym. Mówi się nawet o pseudokulturze i pseudotożsamości, a także o dorosłości pojawiającej się jako pewien relatywnie nietrwały konstrukt kulturowy i tożsamościowy.

Obecnie epizodyczny udział w rytuałach będących częścią tradycji nie modyfikuje w znaczący sposób młodzieżowego moratorium, a zarazem swoistego kulturowego zawieszenia. Niejednokrotnie towarzyszy temu sepizacja, zobojętnienie czy też unieważnianie treści przekazywanych pokoleniowo, a generacyjny bunt w życiu rodzinnym zastępuje solidarność tolerancyjna [Fatyg, 2008; Szlendak 2012]. W okresie wchodzenia w dorosłość szczególnego znaczenia nabierają kontakty z innymi młodymi (pokolenie Sieci), a treści światopoglądowe, w tym wiara religijna i związane z nią rytuały, ulegają wzmocnieniu (lub osłabieniu) w kontekście bliskich, bezpośrednich relacji z rówieśnikami, dystansującymi się (w większości) od spraw religijnych lub angażującymi w nie [Collins, 2011]. Socjologowie zgodni są w swoich obserwacjach co do przyspieszenia procesu sekularyzacji w dwóch najmłodszych kohortach. Pociąga to za sobą znaczące osłabienie procesów transmisji kulturowej, zwłaszcza w wymiarze religijnym i moralnym [Grabowska, 2017; Mariański, 2018; Zaręba, Zarzecki, 2020]. Utrata

przez część młodego pokolenia Polaków odniesienia do istotnych elementów kodu kulturowego łączy się z potrzebą odnalezienia nowego wspólnotowego spoiwa, jakiejś formy zbiorowego ja [Szafraniec, 2019]. Prawdopodobnie ograniczona czasowo odpowiedź na tę potrzebę leży po stronie funkcjonalnie ujmowanej sfery sacrum [Sroczyńska, 2020].

Ze względu na złożoność postaw młodzieży i jej specyficzny – typowy dla młodego wieku – ale i krytyczny stosunek do instytucji religijnych, odpowiedzialnych za religijną postawę, w zrealizowanym badaniu zagadnienie religii i religijności zajmuje jedno z czołowych miejsc. Ponadto z racji wagi, jaką przypisuje się religijności, będącej funkcją religii, traktowana jest ona jako zmienna niezależna, która, jak wiadomo, wciąż jeszcze w polskim społeczeństwie wyraźnie różnicuje postawy badanych osób. Warto w tym miejscu dodać, że pomimo postępujących procesów sekularyzacyjnych, które również nie omijają polskiego społeczeństwa, nie można mówić, jakoby religia nikła niczym mgła w polu społeczno-kulturowych przeobrażeń. Wciąż jeszcze „religia wyznaczająca ramy ludzkich działań jest takim systemem rzeczywistości społecznej, z którym więź przybiera niekiedy postać na tyle silną, iż z chwilą identyfikowania się z nią możemy mówić o kształtowaniu się religijnej tożsamości” [Zaręba, 2008: 107]. Nadal pozostaje obecna w różnych przejawach życia Polaków, choć już stosunek do niej nie wykazuje tak silnych emocji jak kiedyś.

Badacze społeczni zwracają uwagę, że obecnie w Polsce można zaobserwować utrzymującą się jeszcze identyfikację z wyznawaną religią, ale już o zróżnicowanym nasileniu, spadek zaangażowania w rytuały i kulcie religijnym, odchodzenie z Kościoła, zwłaszcza młodzieży, subiektywizm oraz indywidualizm ujawniający się w braku konsekwencji oczekiwanych w kontekście religijnych identyfikacji. Najprawdopodobniej przeobrażenia, o których tu mowa, są wypadkową procesu sekularyzacji i światopoglądowego rynku, wobec których jednostka przyjmuje dowolną postawę, bez obawy o społeczną krytykę. Trzeba jednak pamiętać, że sekularyzacja nie powoduje wygaśnięcia potrzeb religijnych, na co zwracali uwagę amerykańscy socjologowie Rodney Stark i William Sims Bainbridge [2000], przechodzi jednak ona do sfery prywatnej, z drugiej zaś strony sama religia często ujawnia się w przestrzeni publicznej, manifestując deprywatyzację, o której pisał hiszpański socjolog religii José Casanova [2005].

Oprócz religii i religijności na osobną uwagę zasługuje zjawisko nowej duchowości, które od pewnego czasu jest obecne w polu obserwacji socjologicznej, a które przestaje być już dziś postrzegane jedynie w perspektywie religijnej. Okazuje się, że ta nowa forma doświadczenia duchowego/religijnego niekiedy nie ma wiele wspólnego z chrześcijaństwem (katolicyzmem, prawosławiem) oraz tradycyjnymi instytucjami religijnymi. Mowa tu o duchowości, w treści której lokują się wiara w okultyzm, magię, zjawiska okołomiertne czy też nurty ekologiczne. Zwłaszcza te ostatnie odnajdują swoje uzasadnienie w encyklice papieża Franciszka *Laudato si* z 2015 r. Janusz Mariański [2016a: 268–269] zauważa: „O ile termin »duchowość« nie zakłada, a przynajmniej nie zawsze zakłada opozycję religii i duchowości, to termin »nowa duchowość« wskazuje już wyraźnie na alternatywę »albo religia – albo duchowość«”. Te nowe przejawy życia duchowego stają się niejako sygnaturą współczesności, zwłaszcza w kręgach osób krytykujących tradycyjne kościoły i ich naukę, wśród których głos młodzieży wybrzmiewa coraz głośniejsze.

Chyba najwięcej kontrowersji wzbudza dziś postawa młodzieży – i szkolnej, i akademickiej – wobec nauczania moralnego Kościoła w powiązaniu z religijną socjalizacją. Dzisiejsze protesty uliczne dotyczące aborcji zdają się potwierdzać, że relatywizm etyczny jest wciąż obecny także u osób deklarujących się jako wierzące. A przecież w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor* czytamy, że z perspektywy doktryny Kościoła katolickiego jednym z wymiarów wiary religijnej jest moralność, określająca postępowanie, osadzone na Bożych

przykazaniach. Moralność staje się więc formą wyznania wiary i jej świadectwem [*Veritatis splendor*: 89]. Jej realizacja jest oznaką religijności, którą dodatkowo stanowią treści wiary i praktyki religijne. Wiara, kult i moralność są ze sobą powiązane i przez nie człowiek kontaktuje się z Bogiem. Kościół oczekuje od wiernych posłuszeństwa w tych trzech aspektach. Spodziewa się ich aprobaty i realizacji [Baniak, 2015: 43].

Moralność katolicka dotyczy indywidualnej działalności człowieka i jego odniesień do innych osób. Obejmuje sferę życia jednostkowego i zbiorowego, a każde świadome i wolne działanie poddaje kwalifikacji moralnej. Zasadniczym kryterium określającym etyczną jakość danego czynu jest godność ludzkiej osoby. Każde postępowanie, które skutkuje jej rozwojem jest oceniane jako moralnie dobre, a każde, które prowadzi do jej redukcji, jest oceniane jako moralnie złe [KKK, 1794; por. Rosik, 1994: 292].

W społeczeństwach nowoczesnych moralność podlega procesom indywidualizacji. Jednostki samodzielnie budują swoje hierarchie aksjonormatywne, a ich natura, paleta oraz struktura są różnorodne i podlegają osobistym kreacjom. Granice dla tych konstruowanych etosów zasadniczo wyznacza stanowione prawo. Moralność staje się więc w tych społeczeństwach przestrzenią wolności. Niemniej nie są to zbiorowości ekscentryków, bezwstydników, ludzi pozbawionych sumienia czy dewiantów. W nich dokonuje się proces redefinicji etyki i relacji międzyludzkich, który nie prowadzi do społecznych anomii, chaosu oraz moralnej degrengolady [Pawlik, 2007: 14, 2009: 32].

Okazuje się, że ewolucja moralności Polaków współgrała z tymi nurtami. Upowszechniała się autonomia moralna, dystans wobec autorytetów, sytuacjonizm oraz sekularyzacja [Kiciński, 2005: 345–346, 2008: 380]. Te tendencje przemian są wciąż aktualne. Badania CBOS z lat 2005–2016 pokazują wzrost zasięgu postaw dopuszczających wyjątkowe bądź każdorazowe odstępstwo od zasad moralnych (z 64% do 73%) i jednocześnie spadek odsetka deklaracji, według których należy mieć wyraźne zasady morale i nigdy od nich nie odstępować (z 31 do 21%) [CBOS, 2017: 2]. Równocześnie popularyzuje się stanowisko, zgodnie z którym definiowanie dobra i zła jest wewnętrzną sprawą człowieka (wzrost z 46% do 69%), i traci na znaczeniu pogląd, że taka decyzja jest w gestii społeczeństwa (spadek z 22% do 11%) bądź prawa Bożego (spadek z 27% do 15%). Co więcej, chodzący do kościoła raz w tygodniu podzielają opinię, że to człowiek (jego wewnętrzne rozstrzygnięcia) decyduje o tym, co jest dobrem, a co jest złem. W 2016 r. uważało tak 66% z nich [CBOS, 2017: 3].

Aktualnym i istotnym zagadnieniem podejmowanym na gruncie socjologii religii jest kwestia socjalizacji religijnej. To uspołecznienie, wychowanie do pełnienia ról społecznych umożliwia jednostce funkcjonowanie w grupie wiernych, członków wspólnoty religijnej bądź Kościoła. Tematyka socjalizacji religijnej w kontekście społeczeństw nowoczesnych jest związana z zagadnieniem pluralizmu aksjonormatywnego, istnieniem wielu form religijności, istnieniem niejednorodnych odniesień do sacrum oraz wielością sposobów przekraczania materialnego wymiaru życia (duchowość). Ważnym zagadnieniem socjalizacji religijnej jest trwałość i zmienność przekazu zinstytucjonalizowanej religijności w nowoczesnych społeczeństwach, które historycznie związane są z chrześcijaństwem. Podejmowana problematyka wychowania religijnego nadal dotyczy agend wychowujących religijnie [Zaręba, 2012: 141–222], tj. rodziny, szkoły, wspólnot religijnych, duszpasterstw, mass mediów, a w ostatnich latach roli Internetu w procesach pogłębiania wiary i formowania jej różnych postaci.

Wyniki badań z zakresu socjalizacji religijnej wskazują na słabnięcie wychowania religijnego. W polskich warunkach głównie dokonuje się to z powodu obojętności rodzin w tym zakresie i jednoczesnego upowszechniania się sekularyzacji. Zdecydowana mniejszość rodziców interesuje się formacją religijną swoich dzieci. Prowadzą ją jedynie głęboko wierzący. Pozostali

zazwyczaj są indyferentni wobec tej edukacji, ponieważ mają szczątkową wiedzę religijną, zdobytą jeszcze w czasie ich szkolonej edukacji [Klimski, 2018: 177–178]. W niewielkim zakresie prowadzą ją babcie lub matki [Przygoda, 2015: 191–193]. Zasadniczo wychowanie religijne zostaje powierzone instytucjom – głównie szkolnej katechezie. Jej znaczenie jednak maleje, ponieważ lekcje w szkołach odbywają się raz lub dwa razy w tygodniu (jest to więc znikoma intensywność formacji religijnej), a nierzadko młodzi (szczególnie w dużych miastach) po osiągnięciu pełnoletności wypisują się z lekcji religii. W nowoczesnym społeczeństwie dbałość o wychowanie religijne i uczestniczenie w nim staje się wskaźnikiem pogłębionego zaangażowania religijnego.

Zasygnalizowane powyżej odniesienia do socjologii religii, socjologii moralności i w tym kontekście także socjologii młodzieży traktowane są jako wprowadzenie do analizy materiału empirycznego zawartej w tomie drugim pt. *Wolność wyboru czy przymus zwyczaju? Młodzież akademicka w dobie pandemii o religii, duchowości i moralności*. Wszystkie zagadnienia o charakterze ogólnym zostały uwzględnione na etapie konceptualizacji procesu badawczego. Wyniki zaprezentowano w trzech tomach postbadawczych, stanowiących co prawda oddzielne, wieloautorskie monografie, ale w zamierzeniu autorów odzwierciedlające wspólnotę myślenia i interpretacji aktualnych problemów aksjologicznych w środowisku młodzieży akademickiej. Tym samym przyjmują one postać wielowątkowego, socjologicznego opracowania, którego pierwszy tom nosi tytuł: *Wolność wyboru czy przymus zwyczaju? Młodzież akademicka w dobie pandemii o związkach, intymności i więziach rodzinnych*, a trzeci – *Wolność wyboru czy przymus zwyczaju? Młodzież akademicka w dobie pandemii o sensie życia, relacjach i planach życiowych*.

Sondaż *Młodzież wobec rodziny i religii w dobie pandemii 2020* to piętnaste badanie spośród zrealizowanych przez zespół Pracowni Badawczej Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości (PPPiW), powstałej w 2009 r. w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW). Obecnie zespół ten tworzą następujący socjologowie: ks. prof. dr hab. Sławomir H. Zaręba (kierownik), dr Marcin Choczyński, dr Martyna Kawińska, dr Wojciech Klimski, dr Olga Kotowska-Wójcik, dr Anna Linek, dr Joanna Wróblewska-Skrzek oraz dr Marcin Zarzecki. Rezultaty badań PPPiW zostały opublikowane w formie prac zbiorowych, a wśród autorów znaleźli się także socjologowie z innych ośrodków akademickich.

Pomysł na podjęcie badania postaw młodzieży akademickiej w Polsce w obszarze rodziny, religii, moralności oraz związków zrodził się na przełomie 2019 i 2020 r. i był omawiany na cyklicznych spotkaniach zespołu. Jednocześnie trwały prace nad opracowaniem próby badawczej, która reprezentowałaby badaną populację. W lutym 2020 r. dysponowano już gotowym narzędziem badawczym, które po uprzednich ustaleniach z pracownikami szkół wyższych miało być rozesłane, a następnie zbierane drogą pocztową. Na 12 marca 2020 r. zaplanowano pilotaż, który pozwoliłby na wyeliminowanie ewentualnych i niepożądanych nieścisłości. Niestety ogłoszony następnego dnia komunikat dotyczący Covid-19, a następnie wydane 20 marca 2020 r. rozporządzenie ministra zdrowia zmieniły plan działania, ponieważ zaczął obowiązywać stan epidemii na terenie całej Polski. W zaistniałej sytuacji zespół zdecydował się kontynuować badanie przy użyciu narzędzia badawczego uzupełnionego o pytania związane z sytuacją pandemii. Rezygnując z tradycyjnej techniki PAPI (*Paper and Pencil Interview*), uznano, że technika CAWI (*Computer Assisted Web Interview*) będzie najbardziej optymalną w procedurze komunikacji badawczej z młodzieżą akademicką w Polsce. Ostatecznie w badaniu posłużono się kwestionariuszem ankiety dostępnej na stronie internetowej, co pozwoliło na bieżąco śledzić respons i możliwość szybkiej analizy gromadzonego materiału empirycznego. Wybór takiej, a nie innej techniki eliminował ryzyko błędu, popełnianego często w badaniach realizowanych metodą PAPI oraz CATI (*Computer Assisted Telephone Interview*).

Badanie realizowano w okresie od kwietnia do czerwca 2020 r. Obliczeń statystycznych w programie SPSS na bazie uzyskanych danych analitycznych dokonała członkini zespołu badawczego – dr Joanna Wróblewska-Skrzek, natomiast osobą koordynującą wprowadzanie interaktywnego narzędzia badawczego była dr Katarzyna Uklańska, socjolog współpracujący z PPPiW w ramach tego badania. W analizę rezultatów prezentowanych w niniejszym – drugim tomie była także zaangażowana dr hab. Maria Sroczyńska z Katedry Socjologii Rodziny, Edukacji i Wychowania UKSW.

Obok opisu kontekstu badań warto dodać, że w przygotowywanej w tym celu próbie badawczej uwzględniono następujące zmienne socjodemograficzne: płeć, wiek, dyscyplinę studiów, miejsce pochodzenia, sytuację mieszkaniową, liczbę rodzeństwa, stosunek do wiary religijnej, wykształcenie rodziców oraz subiektywną ocenę sytuacji materialnej rodziny. Narzędzie badawcze w wersji elektronicznej było dystrybuowane na linii wykładowca–student. Ostatecznie otrzymano 1362 ($N = 1362$) obserwacje, z czego 621 efektywnych i ukończonych wywiadów ($n = 621$). Niepełny respons próby wiązał się z powszechnie niską skłonnością do udziału w badaniach internetowych, z czym już od pewnego czasu borykają się liczne pracownie badawcze. Badanie miało charakter pomiaru eksploracyjnego, a zebrany materiał empiryczny pozwolił na przeprowadzenie bardziej pogłębionej analizy, która została przedstawiona w trzech monografiach postbadawczych.

Narzędzie badawcze miało postać wirtualnego kwestionariusza ankiety o strukturze modułowej, podzielonego na pięć segmentów. Pierwszy z nich obejmował 12 pytań i dotyczył danych społeczno-demograficznych. W toku analizy statystycznej dane społeczno-demograficzne zostały ujęte jako zmienne niezależne i skorelowane z kolejnymi modułami ankiety; w ten sposób uzyskano pogłębiony obraz respondentów i ich cech w odniesieniu do konkretnych pytań. Drugi moduł składał się z 15 pytań i ogniskował wokół zagadnień rodziny, m.in. istoty związku, doboru partnera, stabilności małżeństwa i relacji między członkami rodzin. Trzeci moduł obejmował 11 pytań dotyczących sfery religii i religijności badanych, m.in. autodeklaracji wiary, doświadczenia sacrum czy też klimatu religijnego panującego w rodzinach badanych. Z wymiarami rodziny i religii związany był czwarty moduł, ogniskujący się wokół tematyki etyki i sensu życia, ale także moralności młodych ludzi w odniesieniu do relacji i życia rodzinnego (4 pytania). W ostatnim module znalazły się pytania dotyczące charakterystyki rodzinnej i religijnej w czasie pandemii Covid-19. Odniesiono się m.in. do kwestii obaw o zachorowanie swoje i najbliższych, niepokoju związanych z ograniczeniami epidemicznymi itp. Ten moduł składał się z 6 pytań, wszystkich było zatem 49. Widać więc, że kwestionariusz ankiety ułożono w formie kontinuum itemów, przy uwzględnieniu przenikających się płaszczyzn – rodziny, religii i zjawiska pandemii, co było pierwotnym i jednocześnie głównym celem projektowania tego narzędzia. Warto zaznaczyć, że pytania miały w zdecydowanej większości charakter rozbudowany i koncentrowały się z reguły na kilku lub nawet kilkunastu zmiennych (wariantach odpowiedzi), stąd też ilość materiału badawczego była znaczna, a zaprezentowane w niniejszym raporcie dane są jedynie elementarną częścią dużo większej całości.

W niniejszym tomie analizujemy wybrane kwestie dotyczące: wiary religijnej, stosunku do Kościoła i jego działalności, duchowości religijnej i pozareligijnej, uczestnictwa w duszpasterstwie akademickim, wpływu rodziców i opiekunów na postawy religijne i etyczne, uczestnictwa wraz z rodziną w obrzędach religijnych, praktyk religijnych oraz postaw etycznych wobec zachowań i sytuacji z życia małżeńskiego i rodzinnego¹.

¹ Dokładny opis realizacji badań oraz charakterystyka zbadanej populacji zostały zamieszczone w tomie I pt. *Wolność wyboru czy przymus zwyczaju? Młodzież akademicka w dobie pandemii o związkach, intymności i więziach rodzinnych*.

Drugi tom monografii *Wolność wyboru czy przymus zwyczaju? Młodzież akademicka w dobie pandemii o religii, duchowości i moralności* składa się z trzech obszernych rozdziałów teoretyczno-empirycznych, zaopatrzonych w liczne tabele i wykresy, będące wizualizacją analizowanych wyników z badania. Autorzy odnieśli się także do bogatej literatury z zakresu socjologii religii oraz innych opracowań socjologicznych.

Pierwszy rozdział, autorstwa ks. Sławomira H. Zaręby, pt. *Młodzi i religia – trajektorie religijności, eklezjalności, duchowości i moralności* odnosi się do zagadnień często podejmowanych przez socjologów religii, monitorujących teoretycznie i empirycznie zmiany dokonujące się w omawianych obszarach. Z tego opracowania wyłania się złożony obraz młodzieży akademickiej – jej relacji do wiary i praktyk religijnych, oceny religijności wobec skandali i pandemii, postrzegania instytucji Kościoła jako autorytetu, a także instytucji oświatowej czy też podejmującej misję charytatywną. Rozdział dostarcza informacji na temat duchowości zarówno o konotacjach religijnych, jak i pozareligijnych. Poglądy badanych na temat dopuszczalności w swoim życiu zachowań i sytuacji z zakresu etyki życia małżeńsko-rodzinnego oraz autorytetów w sytuacji doświadczania dylematów natury moralnej zamykają tę część monografii.

W rozdziale drugim, którego autorem jest Wojciech Klimski, zatytułowanym *Praktyki pogłębiania wiary religijnej* jest mowa o wychowaniu religijnym, a dokładniej – samowychowaniu w zakresie wiary religijnej. Przedmiotem zainteresowania autora są takie praktyki, jak: prowadzenie rozmów na tematy religijne (z osobami bliskimi, wykładowcami i duchownymi), pogłębianie wiary przez słuchanie kazań, czytanie Pisma Świętego, udział w rekolekcjach, czytanie prasy religijnej, przeglądanie stron internetowych czy oglądanie religijnych programów telewizyjnych. Dodatkowo odnajdujemy tu informacje o udziale w duszpasterstwie akademickim i jego wpływie na rozwój wiary badanych. Zebrany materiał empiryczny analizowany jest z perspektywy przemian religijności Polaków, a więc upowszechniania się z jednej strony religijności selektywnej, z drugiej zaś żywotności religijności kościelnej.

W rozdziale trzecim, napisanym przez Marię Sroczyńską, pt. *Rytuały religijne jako obszar tradycji (konteksty socjalizacyjne)* poruszono problematykę partycypacji młodzieży akademickiej w rytuałach religijnych, przy uwzględnieniu współczesnego kontekstu socjalizacyjnego, w tym wypadku związanego z oddziaływaniem osób bliskich – członków rodziny i partnerów. Wzięto tu pod uwagę obecny w literaturze przedmiotu aspekt ciągłości i przeobrażeń orientacji wobec obrzędów, m.in. celebrowania wielkich świąt (Bożego Narodzenia, Wielkanocy, Wszystkich Świętych), pozostających częścią tradycji zbiorowej. Metafora potłuczonego lustra wydaje się trafnie odzwierciedlać sytuację ponowoczesnych społeczeństw (także Polski), w których zaburzenie transmisji religijnej uwidacznia się szczególnie w młodym pokoleniu.

* * *

Pragniemy w tym miejscu podziękować wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób wspierali to naukowe przedsięwzięcie. Szczególne podziękowanie kierujemy do Pana prof. dr. hab. Wojciecha Świątkiewicza z Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego za recenzję tekstów, sugestie i uwagi. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że ich trafność i merytoryczność podniosły naukowe walory niniejszej publikacji.

Rozdział 1

Młodzi i religia – trajektorie religijności, eklezjalności, duchowości i moralności

Socjolodzy religii poszukują przyczyn i wyjaśnień zmian postaw młodzieży akademickiej wobec religii oraz instytucji religijnych, które od pewnego czasu wyraźnie ujawniają się zarówno w przestrzeni prywatnej, jak i publicznej. Przyjęcie założenia, że studium młodzieży jest kategorią społeczną, którą charakteryzuje wyraźna otwartość na światopogląd wynikający z przekazów kulturowych o szerokim zasięgu, wykraczającym poza ramy *face to face*, pozwala uznać kolejną inicjatywę Pracowni Badawczej Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości (PPPiW) w zakresie monitorowania postaw za w pełni uzasadnioną. Za prowadzeniem takich badań przemawia również przekonanie socjologów młodzieży, a potwierdzone wynikami realizowanych badań, mówiących o postępującej transformacji mentalnej tak w sferze religijnej, jak i moralnej. Nowy kontekst społeczny, na który złożyły się zarówno wyrażany krytycyzm wobec instytucji Kościoła i jego nauczania moralnego, a w konsekwencji ucieczka młodzieży spod jego oddziaływania, sprawił, że Pracownia Badawcza PPPiW zrealizowała badanie socjologiczne, którego jednym z celów było zobrazowanie religijno-moralnych profili młodych studiujących respondentów. Już na etapie konceptualizacji procesu badawczego, w którym wyłaniał się segment religijności i jego pochodne, towarzyszył autorom badania tytuł jednego z rozdziałów książki *Niewidzialna religia* autorstwa niemieckiego socjologa Thomasa Luckmanna [1996], a mianowicie *Religia zorientowana kościelnie na obrzeżach współczesnego społeczeństwa*. Otóż tytuł ten można potraktować w tym miejscu jako tezę, którą spróbujemy zweryfikować w trakcie prowadzonej analizy zgromadzonego materiału empirycznego. Trzeba jednak dodać, że zrealizowany pomiar umożliwił ukazanie profilu studenta w sferach religijnej, eklezjalnej, duchowej i moralnej jedynie w takim zakresie, w jakim pozwalała na to wykorzystane narzędzie badawcze. Przeprowadzona analiza jednocześnie pozwoli na znalezienie odpowiedzi m.in. na następujące pytania: Czy faktycznie możemy dziś mówić o młodzieży studiującej, którą charakteryzują dezaktywacja religijna, czy wręcz bierność religijna, zwłaszcza w wymiarze kościelności? W jakim zakresie tradycyjnie rozumiana duchowość zostaje poszerzona o elementy duchowości pozareligijnej? Czy ujawnione skandale w Kościele zachwiały religijnością młodych? Na ile młodzież akademicka jest skłonna w przyszłości dopuścić w swoim życiu zachowania i sytuacje godzące w nauczanie moralne Kościoła? Do jakich autorytetów w sytuacjach osobistych dylematów moralnych odwołują się respondenci?

1. Sfera religii

W społeczeństwach tradycyjnych religia i instytucje religijne cieszyły się społecznym i powszechnym uznaniem oraz stosunkowo niekwestionowanym autorytetem. System wartości religijnych wyznaczał sposób postępowania, a instytucja religijna – przykład Kościoła katolickiego – stała na straży ich wdrażania w procesie socjalizacji. Z racji tego, że Kościół cieszył się autorytetem wynikającym z jego pozycji społecznej, nauczanie, normy i wartości religijne powszechnie były uznawane i przyjmowane. Jak zauważa Janusz Mariański [2016:

133], „religia stanowiła wyraźny »parasol ochronny« ochraniający niemal wszystkie dziedziny życia indywidualnego i społecznego”. Dodatkowo ważną rolę w kształtowaniu postaw religijnych odgrywała rodzina, w której dokonywała się transmisja norm i wartości społecznie sankcjonowanych oraz przyjętych zwyczajów i obyczajów, a ich internalizacja uznawana była za coś oczywistego. Wraz ze zmianami społeczno-kulturowymi oraz przeobrażaniem się społeczeństw w kierunku struktury pluralistycznej zaczęło się zmieniać nastawienie zarówno do wychowania religijnego, jak i do samego Kościoła.

O współczesnych pluralistycznych społeczeństwach Europy (choć dotyczy to także innych kontynentów) mówi się, że są coraz bardziej zsekularyzowane, a ich obywatele charakteryzują daleko posunięty indywidualizm i subiektywna orientacja na płaszczyźnie norm i wartości, a w konsekwencji postępowania. Ma to przełożenie na tożsamość religijną, jeszcze bardziej zaś moralną, a przykłady odstępstw od nich wyraźnie dają znać o sobie w postawach młodzieży. Wprawdzie ta nowa sytuacja dostarcza więcej szans i możliwości działania zarówno na polu edukacyjnym, zawodowym, jak i społecznym, jednak niesie ze sobą także zagrożenia, zwłaszcza dla struktur starych i tradycyjnych. W orbicie tych procesów transformujących znalazły się m.in. religie i kościoły. Szczególnie te drugie zostały zmuszone odpowiedzieć na nowe wyzwania i oczekiwania. Nie wynika z tego, że pokolenie młodzieży zupełnie dystansuje się od religii jako takiej, zapotrzebowanie na nią wciąż bowiem istnieje. Kryzys widoczny jest raczej na poziomie praktyk religijnych oraz relacji do instytucji religijnych. Dlatego prawomocne wydaje się stwierdzenie „eskapizm od Kościoła, ale nie od religii”, co można określić raczej mianem kryzysu instytucji, nie zaś systemu bądź wartości, jeśli religię tak określimy [Zaręba, 2012: 138–139].

W tej nowej, ale już ugruntowanej sytuacji zostało zrealizowane badanie, które swoim zakresem tematycznym obejmuje także religijność, można powiedzieć religijność w zmieniającym się społeczeństwie polskim. Zanim przejdziemy do analizy szczegółowej, warto przywołać rozkład odpowiedzi na pytanie o stosunek do wiary i praktyk religijnych, które kształtowały się następująco: wierzący i praktykujący: 30,1%; wierzący i praktykujący nieregularnie: 21,6%; wierzący i niepraktykujący: 14,2%; obojętni religijnie, ale przywiązani do tradycji religijnej: 15,6%; niewierzący i niepraktykujący: 18,5%. W badanej populacji dwie trzecie badanych przyznaje więc, że są wierzący, ale już co drugi respondent deklaruje udział w praktykach religijnych. Dane te są o tyle ważne, że charakteryzują już na wstępie ogólny, ale, o czym trzeba pamiętać, deklaracyjny profil religijny badanych.

W narzędziu badawczym zawarto zarówno stwierdzenia, jak i pytania dotyczące religii oraz Kościoła, a także duchowości. W przypadku tych pierwszych respondenci mieli do wyboru jedną z pięciu następujących odpowiedzi: zdecydowanie tak; raczej tak; trudno powiedzieć; raczej nie; zdecydowanie nie. Zastosowanie pierwszego ze stwierdzeń: „Nie wstydzę się mojej religii” miało na celu rozpoznanie postaw badanych w dobie dokonujących się dynamicznych zmian społeczno-kulturowych i obyczajowych, a zwłaszcza sekularyzacji – w sytuacji gdy formułowane są poglądy mówiące o religii jako „przeżytku”. Rozkłady zawarte w tabeli 1 pokazują, że młodzież akademicka w znacznej większości (wybór odpowiedzi „zdecydowanie tak”) nie wstydzi się swojego wyznania (religii). Wprawdzie płeć nie różnicuje wyraźnie badanych, jednak mężczyźni (52,6%) są bardziej ostrożni w publicznym deklarowaniu swojego stosunku do religii, podobnie jak respondenci z przedziału wiekowego 21–24 lata (51,5%). Wyraźna różnica pojawia się dopiero ze względu na miejsce pochodzenia – więcej respondentów zdecydowanie odważnych widzimy wśród osób pochodzących ze wsi (63,6%) w przeciwieństwie do osób urodzonych w wielkich miastach (38,5%). Jeszcze bardziej wyraźne zróżnicowanie deklaracji ujawnia się przy uwzględnieniu zmiennej religijnej. Otóż trzy

czwarte badanych wybierających odpowiedź „zdecydowanie tak” deklaruje się jako wierzący i regularnie praktykujący. Podobnie dostrzega się, że wykształcenie matki kształtuje taką postawę, ponieważ na jednym biegunie są respondenci, których matki posiadają wykształcenie podstawowe (66,7%), a na drugim – legitymujące się dyplomem szkoły wyższej (50,7%). Okazuje się, że status materialny także wpływa na postrzeganie wyznawanej religii i identyfikowanie się z nią. Osoby z rodzin bardzo dobrze sytuowanych (58,7%) częściej niż osoby oceniające pozycję swojej rodziny jako złą (42,9%) deklarują, że nie wstydzą się swojej religii.

Tabela 1. Stosunek do religii według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Nie wstydę się mojej religii.					
	ogółem	zdecydowanie tak	raczej tak	trudno powiedzieć	raczej nie	zdecydowanie nie
Ogółem	100,0	54,3	21,7	12,9	4,5	6,6
Płeć						
kobiety	100,0	54,7	22,5	12,5	4,1	6,1
mężczyźni	100,0	52,6	18,8	14,3	6,0	8,3
Wiek						
18–20 lat	100,0	58,1	19,2	13,4	6,4	2,9
21–22 lata	100,0	51,5	23,1	12,3	4,6	8,5
23–24 lata	100,0	51,5	23,5	14,0	2,9	8,1
25 lat i więcej	100,0	62,3	18,9	11,3	1,9	5,7
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	63,6	19,1	9,3	4,4	3,6
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	47,6	22,0	13,4	4,9	12,2
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	57,1	21,9	11,4	2,9	6,7
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	53,0	23,0	15,0	4,0	5,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	38,5	25,7	19,3	6,4	10,1
Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	75,4	21,4	2,7	–	0,5
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	67,2	25,4	4,5	2,2	0,7
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	45,5	29,5	11,4	12,5	1,1

obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	26,8	24,7	25,8	11,3	11,3
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	34,8	9,6	29,6	2,6	23,5
Wykształcenie matki						
podstawowe	100,0	66,7	8,3	16,7	–	8,3
zasadnicze zawodowe	100,0	54,1	20,7	14,8	4,4	5,9
średnie	100,0	58,5	19,0	11,0	6,0	5,5
wyższe	100,0	50,7	24,8	13,1	3,6	7,7
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny						
bardzo dobra	100,0	58,7	16,5	13,8	2,8	8,3
dobra	100,0	52,5	23,6	13,0	4,7	6,3
średnia	100,0	56,1	19,8	12,8	4,8	6,4
zła	100,0	42,9	38,1	9,5	4,8	4,8

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Socjologzy religii zgodnie twierdzą, że ważnym wskaźnikiem religijności jest udział w praktykach religijnych. Według socjolożki Ireny Borowik (i innych socjologów religii, np. Władysława Piwowarskiego, Mariańskiego, Wojciecha Świątkiewicza, Sławomira H. Zaręby) udział w praktykach religijnych jest traktowany jako najbardziej uniwersalny sposób mierzenia przynależności religijnej w różnych tradycjach religijnych, nie tylko w chrześcijaństwie. Złożyła się na to łatwość zarówno obserwacji, jak i mierzenia [Borowik, 1997: 79–80]. W niniejszym badaniu pytano tylko o jedną taką praktykę, mianowicie o modlitwę indywidualną w konkretnej intencji, tj. o modlitwę za siebie i rodzinę. W tym wypadku pozytywnej odpowiedzi udzielił co drugi badany (łącznie „zdecydowanie tak” i „raczej tak”: 53,6%), przy czym studentki częściej przyznawały się do tej praktyki (56,8%) niż ich koledzy (42,1%), którzy z kolei częściej wybierali odpowiedź „zdecydowanie nie”. Z przeprowadzonych korelacji wynika także, że nawyk modlitwy za siebie i bliskich występuje częściej wśród osób pochodzących ze wsi, respondentów wierzących i praktykujących oraz badanych, których matki są słabiej wykształcone. Możliwe, że jest to konsekwencja przebytej w domu rodzinnym socjalizacji religijnej, a także podtrzymywania w nim tradycji religijnej. Wpojęne w dzieciństwie i wczesnej młodości przekonanie o religii jako wartości wspierającej i wspomagającej może odgrywać tu ważną rolę. Rozkład odpowiedzi prezentuje tabela 2.

Tabela 2. Deklaracja modlitwy indywidualnej według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Modłę się za siebie i swoją rodzinę.					
	ogółem	zdecydowanie tak	raczej tak	trudno powiedzieć	raczej nie	zdecydowanie nie
Ogółem	100,0	33,5	20,1	7,2	13,2	25,9
Płeć						
kobiety	100,0	35,5	21,3	8,2	13,3	21,7
mężczyźni	100,0	26,3	15,8	3,8	12,8	41,4
Wiek						
18–20 lat	100,0	36,6	18,6	9,9	12,2	22,7
21–22 lata	100,0	32,3	22,7	7,3	12,3	25,4
23–24 lata	100,0	33,1	19,1	5,1	13,2	29,4
25 lat i więcej	100,0	30,2	15,1	3,8	20,8	30,2
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	39,1	25,8	9,8	10,2	15,1
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	39,0	13,4	7,3	12,2	28,0
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	31,4	19,0	6,7	14,3	28,6
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	30,0	18,0	8,0	18,0	26,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	22,9	16,5	1,8	14,7	44,0
Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	66,3	25,1	3,7	4,3	0,5
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	45,5	34,3	6,7	9,7	3,7
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	23,9	25,0	12,5	27,3	11,4
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	1,0	10,3	14,4	28,9	45,4
niewierzący(-a) i niepraktykujący/a	100,0	0,9	–	3,5	7,8	87,8
Wykształcenie matki						
podstawowe	100,0	41,7	16,7	8,3	–	33,3
zasadnicze zawodowe	100,0	37,8	23,0	8,1	11,9	19,3

średnie	100,0	31,5	23,0	6,0	14,5	25,0
wyższe	100,0	32,5	16,8	7,7	13,5	29,6
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny						
bardzo dobra	100,0	35,8	14,7	7,3	10,1	32,1
dobra	100,0	34,9	22,3	7,6	13,0	22,3
średnia	100,0	31,0	20,9	6,4	13,9	27,8
zła	100,0	19,0	14,3	4,8	28,6	33,3

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

W życiu każdego człowieka pojawiają się sytuacje, które często określa się mianem granicznych, które rodzą stres, poczucie niepewności i egzystencjalny niepokój, skłaniające niekiedy do głębokiej refleksji nad sobą, a nieczęsto wręcz zmuszając do przewartościowania swojego dotychczasowego życia. Osobom wierzącym w takich wypadkach z pomocą przychodzi religia ze swoją funkcją sensotwórczą i terapeutyczną, co zostało już empirycznie udowodnione. Chodzi tu zwłaszcza o sytuacje, na wyjaśnienie których człowiek nie odnajduje nigdzie indziej sensownych sposobów, poza samą religią. Wiara religijna pozwala przezwyciężyć najtrudniejsze, a niekiedy wręcz traumatyczne wydarzenia, a życie codzienne dostarcza licznych na to przykładów. Jak można zauważyć, to najczęściej sytuacje z pogranicza życia i śmierci pobudzają do wzmożonego odwoływania się do rzeczywistości nadprzyrodzonej, kiedy to ludzka ingerencja zdaje się już nie wystarczać. Tu jedynie wiara religijna, i to głęboka, staje się dostarczycielem wsparcia, nadziei i poczucia bezpieczeństwa [Zaręba, 2008: 217–218].

W badaniu poproszono o ustosunkowanie się do kolejnego, następującego stwierdzenia: „Wiara religijna pozwala mi przezwyciężyć codzienne trudności”. Rozkład odpowiedzi prezentuje tabela 3.

Tabela 3. Pomoc wiary w życiu codziennym według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Wiara religijna pozwala mi przezwyciężyć codzienne trudności.					
	ogółem	zdecydowanie tak	raczej tak	trudno powiedzieć	raczej nie	zdecydowanie nie
Ogółem	100,0	22,5	19,2	14,0	14,0	30,3
Płeć						
kobiety	100,0	23,2	20,1	15,8	15,2	25,8
mężczyźni	100,0	20,3	15,8	7,5	9,8	46,6
Wiek						
18–20 lat	100,0	21,5	20,3	12,8	15,1	30,2
21–22 lata	100,0	22,3	21,5	13,8	15,0	27,3
23–24 lata	100,0	23,5	14,7	17,6	11,0	33,1

25 lat i więcej	100,0	24,5	15,1	9,4	13,2	37,7
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	29,3	22,2	18,2	12,9	17,3
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	22,0	17,1	14,6	8,5	37,8
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	22,9	17,1	15,2	12,4	32,4
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	17,0	18,0	9,0	27,0	29,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	13,8	17,4	8,3	10,1	50,5
Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	56,1	29,4	8,0	6,4	–
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	21,6	34,3	24,6	13,4	6,0
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	6,8	19,3	23,9	30,7	19,3
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	–	1,0	12,4	23,7	62,9
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	–	–	5,2	6,1	88,7
Wykształcenie matki						
podstawowe	100,0	33,3	16,7	16,7	–	33,3
zasadnicze zawodowe	100,0	22,2	20,0	15,6	17,8	24,4
średnie	100,0	25,5	19,5	16,0	11,5	27,5
wyższe	100,0	20,1	18,6	11,7	14,6	35,0

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Wydawać by się mogło, że skoro większość badanych deklaruje, że jest wierząca, to religia powinna być przez nich odczytywana jako ważna wartość wspomagająca. Uwzględniając łączne odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak”, można zauważyć, że niemal tyle samo badanych jest przekonanych co do tego (41,7%), jak i wątpiących w moc wiary religijnej w obliczu trudności życiowych (44,3%). Wśród tych, którzy widzą w religii pomoc, częściej spotykamy kobiety (43,3%), osoby w wieku 21–22 (43,8%), respondentów pochodzących ze wsi (51,5%) i, co wydaje się zrozumiałe, respondentów deklarujących się jako wierzący i praktykujący (85,5%). Występuje tu także wyraźna zależność między takim przekonaniem a wykształceniem matki, zwłaszcza gdy posiada ona jedynie wykształcenie podstawowe (50,0%). W rodzinach inteligenckich dostrzec można większy sceptycyzm w tym zakresie.

Innym zagadnieniem w budowie profilu religijnego jest gotowość do działań na rzecz osób potrzebujących, która może być realizowana zarówno z pobudek religijnych, jak i pozareligijnych. Według Ilony Żeber-Dzikowskiej [2014: 134]:

zachowania ukierunkowane na realizację celów pozaosobistych to takie, których podmiot zabiega przede wszystkim o dobro innych ludzi lub pragnie uchronić ich przed tym, co mogłoby dobru temu szkodzić. Zachowania takie noszą nazwę zachowań prospołecznych, przybierających bądź to charakter zachowań allocentrycznych, bądź socjocentrycznych. Pierwsze podporządkowane są interesom konkretnych osób, a drugie interesom określonych grup społecznych, instytucji, organizacji, stowarzyszeń.

Otóż angażowanie się na rzecz innych (altruizm), zwłaszcza potrzebujących, niekiedy wykluczonych społecznie, chorych oraz samotnych, ujawnia stopień altruizmu i empatii oraz wrażliwości na niedolę drugiego człowieka. Warto dodać, że „altruizm wykazuje charakter uniwersalny, wyrażający się w trosce o dobro każdego człowieka, bez względu na jego pochodzenie społeczne, kolor skóry, przynależność narodową, kulturową czy partyjną i wyznawaną religię lub światopogląd” [Żeber-Dzikowska, 2014: 136].

Zagadnienie to nabiera szczególnego znaczenia w dobie pandemii, kiedy wzywa się do niesienia pomocy innym, a na takie apele pozytywnie odpowiada, jak wiemy, wiele osób. Niekiedy taka pomoc przybiera postać zorganizowanej działalności. W badaniu poproszono o ustosunkowanie się do stwierdzenia: „Pomagam osobom potrzebującym tylko dlatego, że nakazuje mi to moja religia”. Okazało się, że taka postawa jest raczej odrzucana i niepopularna wśród badanej populacji. Potwierdzają to dane zawarte w tabeli 4, z których wynika, że blisko dwie trzecie badanych osób zdecydowanie twierdzi, że pomaga z innych pobudek niż religijne, a jeszcze większy odsetek jest tych, którzy wybrali bądź to odpowiedź „raczej nie”, bądź „zdecydowanie nie” (łącznie 87,4%). Jeśli zatrzymamy się tylko przy odpowiedzi „zdecydowanie nie”, to zobaczymy, że częściej wybierali ją mężczyźni (66,2%), respondenci w przedziale wiekowym 18–20 lat (66,3%), pochodzący z wielkich miast, liczących powyżej 500 tys. mieszkańców (74,3%). Takiej odpowiedzi częściej udzielały także osoby niewierzące i niepraktykujące (93,0%), badani, których matki posiadały wyższe wykształcenie (68,6%), oraz respondenci z rodzin zarówno o niskim (76,2%), jak i wysokim statusie materialnym (70,6%). Warto dodać, że w grupie osób wyraźnie identyfikujących się z wiarą religijną częściej niż u pozostałych wskazywana jest religia jako przyczyna postawy altruistycznej.

Tabela 4. Postawa altruistyczna według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Pomagam osobom potrzebującym tylko dlatego, że nakazuje mi to moja religia.					
	ogółem	zdecydowanie tak	raczej tak	trudno powiedzieć	raczej nie	zdecydowanie nie
Ogółem	100,0	2,3	3,7	6,6	24,6	62,8
Płeć						
kobiety	100,0	2,7	3,9	6,4	25,2	61,9

mężczyźni	100,0	0,8	3,0	7,5	22,6	66,2
Wiek						
18–20 lat	100,0	2,3	1,2	4,7	25,6	66,3
21–22 lata	100,0	1,9	3,5	8,5	21,2	65,0
23–24 lata	100,0	3,7	5,9	5,1	30,1	55,1
25 lat i więcej	100,0		7,5	7,5	24,5	60,4
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	4,9	3,6	7,1	31,1	53,3
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	1,2	2,4	11,0	20,7	64,6
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	–	5,7	8,5	24,8	61,0
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	–	4,0	4,0	20,0	72,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	1,8	2,8	2,8	18,3	74,3
Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	5,9	6,4	11,2	40,6	35,8
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	1,5	6,0	8,2	35,1	49,3
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	1,1	1,1	2,3	18,2	77,3
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	–	2,1	3,1	10,3	84,5
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	–	–	3,5	3,5	93,0
Wykształcenie matki						
podstawowe	100,0	8,3	–	16,7	25,0	50,0
zasadnicze zawodowe	100,0	2,2	3,7	5,2	32,6	56,3
średnie	100,0	2,0	5,0	7,5	25,5	60,0
wyższe	100,0	2,2	2,9	6,2	20,1	68,6
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny						
bardzo dobra	100,0	3,7	1,8	3,7	20,2	70,6
dobra	100,0	2,3	3,3	8,0	26,9	59,5
średnia	100,0	1,6	5,9	6,4	24,1	62,0
zła	100,0	–	–	4,8	19,0	76,2

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

W badaniach nad religijnością przywiązanie do tradycji religijnej uznawane jest za jeden z oczywistych wskaźników religijności. Z tego powodu uznano także, że na profil religijny badanych składa się kultuwanie zwyczajów religijnych, przekazywanych z pokolenia na pokolenie, które tworzą tradycję religijną, a która, jak wiadomo, nadal jest obecna w wielu polskich domach. Warto dodać, że pamięć o nich i obecność w wielu rodzinach dowodzi żywotności religijnej.

W wielu środowiskach wierność panującym zwyczajom wynika z przekazywania ich przez tradycję i transmisję międzypokoleniową. Posiadają zatem charakter kulturowy, a ich intensywność dowodzi istnienia transmisji międzypokoleniowej. Zwyczaje religijne, będące określonymi zachowaniami, ukierunkowanymi na przeżycie posiadają często w danym kręgu kulturowym długą i utrwaloną historię. Udział w praktykach i zwyczajach religijnych ukazuje zapotrzebowanie na *sacrum* i symbolikę religijną związaną z miejscową tradycją i lokalizmem. Kult jest bowiem cechą i miernikiem pobożności, wskazując przy tym na społeczny wymiar religii [Zaręba, 2010: 109].

Z kolei według Świątkiewicza [2004: 429] religia jest silnie powiązana z tradycją, bowiem dokonuje jej sakralizacji, a Leon Dyczewski [2004: 431–432] dodaje, że tradycją jest to wszystko, co zostało wytworzone w przeszłości i aktualnie żyje nadal ma ona szczególne znaczenie dla trwałości, spójności i funkcjonowania grup religijnych oraz indywidualnego rozwoju ich członków. Gwarantuje zachowanie oryginalnych i specyficznych dla danej religii prawd wiary i norm etycznych, ciągłość postaci i instytucji. Ważnymi jej elementami są więc emocjonalna, autorytety oraz pozytywna ocena wyznawania danej religii.

Mając powyższe na uwadze, poproszono badanych o odniesienie się do następującego stwierdzenia: „Przestrzegam tradycji religijnej wyniesionej z domu rodzinnego”. W tabeli 5 zawarto rozkład odpowiedzi, z którego wynika, że co piąta badana osoba (21,1%) deklaruje przestrzeganie tradycji religijnej wyniesionej z domu rodzinnego (odpowiedzi „zdecydowanie tak”). Wybór odpowiedzi „zdecydowanie tak” okazał się najbliższy kobietom (22,1%), osobom w przedziale wieku 18–20 lat (25%) i 23–24 lata (24,3%), respondentom pochodzącym ze wsi (26,7%) oraz wierzącym i regularnie praktykującym (44,9%). Warto w tym miejscu dodać, że młodzież często wybierała odpowiedź „raczej tak”, co w połączeniu z odpowiedziami bardziej kategoriowymi w jeszcze większym stopniu potwierdza przywiązanie do tradycji religijnej, przynajmniej u połowy badanych.

Tabela 5. Przywiązanie do tradycji religijnej według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Przestrzegam tradycji religijnej wyniesionej z domu rodzinnego.					
	ogółem	zdecydowanie tak	raczej tak	trudno powiedzieć	raczej nie	zdecydowanie nie
Ogółem	100,0	21,1	29,1	14,8	14,7	20,3
Płeć						
kobiety	100,0	22,1	29,9	15,2	15,6	17,2
mężczyźni	100,0	17,3	26,3	13,5	11,3	31,6

Wiek						
18–20 lat	100,0	25,0	27,3	14,5	13,4	19,8
21–22 lata	100,0	17,3	31,2	17,7	14,2	19,6
23–24 lata	100,0	24,3	26,5	12,5	16,2	20,6
25 lat i więcej	100,0	18,9	32,1	7,5	17,0	24,5
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	26,7	36,9	12,9	12,9	10,7
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	20,7	26,8	19,5	12,2	20,7
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	14,3	28,6	18,1	17,1	21,9
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	16,0	25,0	17,0	22,0	20,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	21,1	19,3	10,1	11,0	38,5
Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	44,9	42,2	4,8	6,4	1,6
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	24,6	38,8	18,7	14,2	3,7
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	6,8	28,4	26,1	21,6	17,0
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany/a do tradycji religijnej	100,0	5,2	20,6	29,9	23,7	20,6
niewierzący(-a) i niepraktykujący/a	100,0	2,6	4,3	5,2	15,7	72,2

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Ostatnie ze stwierdzeń diagnozujących stosunek badanych do religii brzmiało: „Religia jest moją sprawą prywatną”. Ono też w pewnym sensie nawiązywało do deklaracji wiary i praktyk religijnych, pośrednio zaś wskazywało na nią jako element tożsamości religijnej. Dane zawarte w tabeli 6 pokazują, że wyznawana religia jest uznawana przez młodzież akademicką za coś osobistego, czego najprawdopodobniej nikt nie ma prawa narzucać. Świadczy to o sprowadzaniu religii do prywatnych i wolnych wyborów, co korespondowałoby z art. 53 ust. 1 Konstytucji RP: „Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii” i ust. 2 „Wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie”.

Tabela 6. Osobiste postrzeganie religii według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Religia jest moją sprawą prywatną.					
	ogółem	zdecydowanie tak	raczej tak	trudno powiedzieć	raczej nie	zdecydowanie nie
Ogółem	100,0	55,2	25,6	7,9	5,6	5,6
Płeć						
kobiety	100,0	56,6	26,0	7,6	5,1	4,7
mężczyźni	100,0	50,4	24,1	9,0	7,5	9,0
Wiek						
18–20 lat	100,0	64,5	19,2	7,6	4,1	4,7
21–22 lat	100,0	55,8	24,2	7,3	7,3	5,4
23–24 lat	100,0	46,3	35,3	9,6	5,9	2,9
25 lat i więcej	100,0	45,3	28,3	7,5	1,9	17,0
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	60,0	20,9	8,0	6,7	4,4
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	51,2	30,5	7,3	3,7	7,3
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	49,5	28,6	7,6	7,6	6,7
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	55,0	30,0	9,0	2,0	4,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	54,1	24,8	7,3	6,4	7,3
Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	40,6	28,9	11,8	11,2	7,5
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	59,0	29,1	4,5	5,2	2,2
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	70,5	23,9	2,3	1,1	2,3
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	64,9	23,7	6,2	2,1	3,1
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	54,8	19,1	11,3	3,5	11,3
Wykształcenie matki						
podstawowe	100,0	66,7	16,7	8,3	–	8,3
zasadnicze zawodowe	100,0	58,5	25,9	7,4	3,7	4,4

średnie	100,0	50,5	33,0	7,0	6,5	3,0
wyższe	100,0	56,6	20,4	8,8	6,2	8,0
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny						
bardzo dobra	100,0	65,1	18,3	7,3	2,8	6,4
dobra	100,0	50,2	27,6	9,0	6,6	6,6
średnia	100,0	55,1	27,3	7,0	6,4	4,3
zła	100,0	76,2	19,0	4,8	—	—

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Stwierdzenie, że religia jest sprawą prywatną, jest najbliższe (odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak”) relatywnie częściej kobietom (82,6%), osobom w przedziale wiekowym 18–20 lat (83,7%), pochodzącym z dużych miast, liczących od 100 do 500 tys. mieszkańców (85%), wierzącym i niepraktykującym (94,4%), osobom, których matki posiadają wykształcenie zasadnicze zawodowe (84,4%), oraz oceniającym sytuację materialną swojej rodziny jako złą (95,2%) niż pozostałym respondentom.

2. Sfera eklezjalna

Krytyczna ocena Kościoła katolickiego w Polsce w ostatnich dekadach sprawiła, że w przeprowadzonym badaniu pojawiły się pytania diagnozujące aktualny stosunek respondentów do tej instytucji. Powszechnie wiadomo, że Kościół na przestrzeni wieków pełnił liczne misje, a wśród nich ewangeliczną, polityczną, edukacyjną, medyczną, wydawniczą, a także krzewił rodzimą kulturę. Na uwagę zasługuje jego doniosła rola w czasach komunizmu w Polsce. Pomimo jednak tej szerokiej działalności jego ranga jako autorytetu instytucjonalnego z biegiem lat się obniżała i widoczny stawał się dystans Polaków do jego działalności. Wprawdzie przez lata identyfikacja z wiarą religijną często była zbieżna z akceptacją Kościoła, jednak po 1989 r. nastawienie do niego zaczęło się stopniowo i systematycznie zmieniać. W 1996 r. socjolog Tadeusz Szawiel [1996: 61], analizujący wyniki badań dotyczących religijności i Kościoła, pisał: „Obecność religii w życiu publicznym nie musi oznaczać utożsamiania się z Kościołem jako instytucją”. Potwierdzały to systematyczne badania CBOS, w których od lat stawiane są pytania m.in. o ocenę różnych instytucji, w tym także działalności Kościoła rzymskokatolickiego. W raporcie opublikowanym w październiku 2020 r. zwrócono uwagę, że od pomiaru w marcu tego roku pogorszyły się opinie o działalności Kościoła rzymskokatolickiego – są one obecnie jednymi z najgorszych w ostatnim ćwierćwieczu. We wrześniu działalność Kościoła katolickiego pozytywnie oceniała niespełna połowa Polaków (49%, od marca spadek o 8 p.proc.), natomiast dwie piąte (41%, wzrost o 9 p.proc.) wypowiadało się o niej z dezaprobatą. Z badania także wynika, że obecnie ocenę dobrą częściej wystawiają kobiety (53%) niż mężczyźni (45%), respondenci z przedziału wiekowego 65 lat i więcej (72%) niż osoby np. w wieku 18-24 lat (39%), osoby mieszkające na wsi (59%) niż osoby z wielkich miast, liczących powyżej 500 tys. mieszkańców (32%), posiadający wykształcenie podstawowe/gimnazjalne (75%) niż osoby z wykształceniem wyższym (31%), emeryci (70%) niż np. pracująca kadra kierownicza

(23%) i praktykujący religijnie co najmniej raz w tygodniu (75%) niż praktykujący kilka razy w roku (37%) [CBOS, 2020: 18nn].

Tradycyjnie już pozytywny odbiór społeczny Kościoła częściej widoczny jest w środowisku wiejskim, gdzie jego oddziaływanie na społeczność lokalną jest znacznie większe. Natomiast

w środowiskach miejskich zaznacza się daleko posunięty dystans wobec instytucji religijnych. Kościół postrzegany jest jako jedna z wielu instytucji, niekiedy jako zbyt mocno przywiązana do tradycji, skostniała i oporna na zmianę społeczną. Lansowane przez Kościół wartości i normy uważane są za obowiązujące tylko w konkretnych sytuacjach, co prowadzi do relatywizmu aksjologicznego. Miasto staje się oazą wolności dla wielu młodych ludzi przybywających tu m.in. w celach edukacyjnych. Za wszelką cenę próbują oni dostosować się do panującej tu mody i dorównać do postaw autochtonów. Wyzwoleni z gorsetu ograniczeń i kontroli społecznej, w mieście odnajdują sprzyjające warunki do zachowań nieakceptowanych przez nauczanie Kościoła. Młodzież urodzona w mieście i młodzi przybysze są świadomi obecności Kościoła w życiu społecznym, ale równocześnie nie szczędzą słów krytyki pod jego adresem, gdy ten zabiera głos w kwestiach moralności i np. polityki [Zaręba, 2012: 99].

Mariański [1996: 107] już blisko ćwierć wieku temu pisał, że

dokonujące się przemiany w postawach wobec Kościoła w młodym pokoleniu Polaków mogą iść zarówno w kierunku antykościelności (odrzuć Kościół), jak i w kierunku akościelności (obojętność wobec Kościoła). W tym drugim przypadku nie występuje się wprost przeciw Kościołowi jako instytucji, lecz po prostu go się ignoruje oraz rezygnuje z każdej formy zaangażowania kościelnego. Wysokie oczekiwania co do autonomii jednostkowej sprawiają, że instytucje, w tym także Kościół, są stawiane pod znakiem zapytania.

Formułowane poglądy na temat Kościoła w Polsce, zwłaszcza te krytyczne, mobilizują badaczy do stałego monitorowania postaw wobec tej instytucji. Dlatego kolejnych pięć stwierdzeń zawartych w narzędziu badawczym nawiązywało wprost do tej instytucji i jej zaangażowania na polu edukacyjnym, charytatywnym, religijnym i instytucjonalnym. Kafeteria odpowiedzi była identyczna z kafeterią zastosowaną w przypadku wcześniej sformułowanych stwierdzeń.

Tym razem poproszono respondentów o ustosunkowanie się do następującego stwierdzenia: „Jeśli będę miał(a) w przyszłości dzieci, to poślę je do szkoły prowadzonej przez instytucję religijną (np. Kościół katolicki)”. Tylko co 17. osoba deklaruje (łącznie „zdecydowanie tak” i „raczej tak”), że byłaby skłonna skierować swoje dziecko do takiej szkoły, zdecydowana zaś większość (71,5%) odrzuca mniej bądź bardziej kategorycznie taką możliwość (tabela 7). Nawet wśród osób deklarujących wiarę i systematyczny udział w praktykach religijnych oraz wśród pochodzących ze wsi nie ma zgody na wybór takiej instytucji edukacyjnej dla swoich dzieci. Na uwagę zasługuje tu odsetek osób wahających się, których najwięcej jest wśród osób wierzących i systematycznie praktykujących (41,7%).

Tabela 7. Stosunek badanych do działalności edukacyjnej Kościoła według cech społeczno-demograficznych (w %)

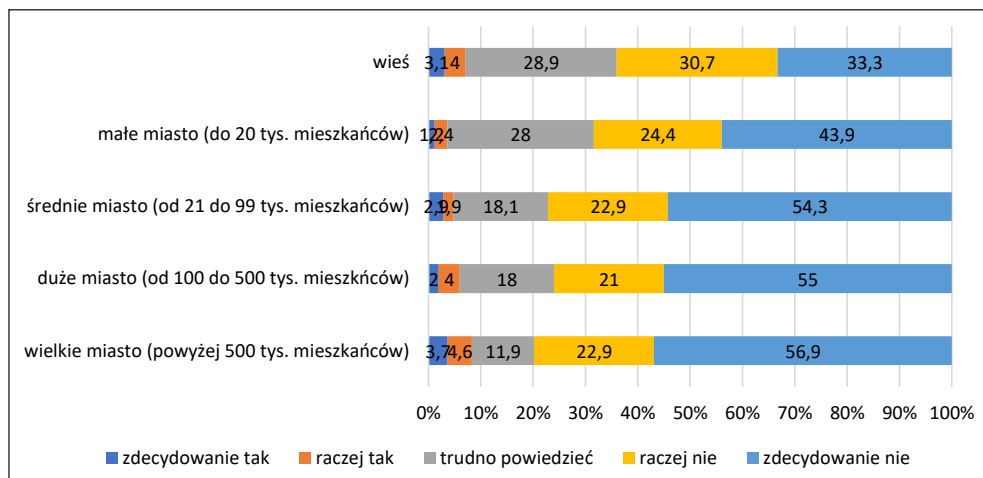
Cechy społeczno-demograficzne	Jeśli będę miał(a) w przyszłości dzieci, to pošlę je do szkoły prowadzonej przez instytucję religijną (np. Kościół katolicki).					
	ogółem	zdecydowanie tak	raczej tak	trudno powiedzieć	raczej nie	zdecydowanie nie
Ogółem	100,0	2,7	3,5	22,2	25,6	45,9
Płeć						
kobiety	100,0	2,5	3,1	21,5	27,5	45,5
mężczyźni	100,0	3,8	5,3	24,8	18,8	47,4
Wiek						
18–20 lat	100,0	3,5	1,7	25,6	23,3	45,9
21–22 lata	100,0	1,9	2,7	21,5	25,0	48,8
23–24 laa	100,0	1,5	5,9	22,1	28,7	41,9
25 lat i więcej	100,0	7,5	7,5	15,1	28,3	41,5
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	3,1	4,0	28,9	30,7	33,3
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	1,2	2,4	28,0	24,4	43,9
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	2,9	1,9	18,1	22,9	54,3
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	2,0	4,0	18,0	21,0	55,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	3,7	4,6	11,9	22,9	56,9
Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	5,3	6,4	41,7	33,2	13,4
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	5,2	4,5	23,9	35,8	30,6
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	–	2,3	17,0	22,7	58,0
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	–	2,1	8,2	21,6	68,0
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	–	–	4,3	7,0	88,7

Wykształcenie matki						
podstawowe	100,0	–	–	16,6	41,7	41,7
zasadnicze zawodowe	100,0	4,4	5,2	23,7	31,9	34,8
średnie	100,0	2,5	3,0	25,5	27,5	41,5
wyższe	100,0	2,2	3,3	19,3	20,4	54,7
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny						
bardzo dobra	100,0	2,8	0,9	14,7	22,0	59,6
dobra	100,0	2,7	4,0	25,6	25,9	41,9
średnia	100,0	2,7	4,8	21,4	27,8	43,3
zła	100,0	4,8	–	19,0	14,3	61,9

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Wydawać by się mogło, że to jeszcze w środowiskach słabo zurbanizowanych, gdzie kontakt z kościołem parafialnym jest większy, a interakcje bardziej bezpośrednie, zaobserwujemy pozytywne nastawienie do kościelnej działalności edukacyjnej. Wizualizacja danych na wykresie 1 pokazuje, że tak jednak nie jest. Młodzież urodzona na wsi oraz z małych miejscowości nie przewiduje, aby w przyszłości mogła wybrać dla swoich dzieci szkołę prowadzoną przez instytucję religijną. Jeszcze większy dystans do takiej możliwości uwidacznia się wśród respondentów z dużych aglomeracji miejskich. Można przypuszczać, że ten krytycyzm wynika z medialnych doniesień np. na temat afer w Kościele.

Wykres 1. Gotowość do posłania w przyszłości dzieci do szkoły prowadzonej przez instytucję religijną (np. Kościół katolicki) a miejsce pochodzenia (w %)



Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Mimo że badana młodzież nie jest skłonna powierzyć w przyszłości swoje dzieci kościelnym instytucjom oświatowym, to docenia działalność charytatywną Kościoła (tabela 9). Ponad połowa badanych (56,7%) zgadza się ze stwierdzeniem: „Uważam działalność charytatywną Kościoła za cenną” (odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak”), widząc w niej z pewnością działalność potrzebną społecznie, a przy tym misję, do której instytucje religijne są powołane. Relatywnie częściej taką opinię wyrażają mężczyźni (64,6%), respondenci z przedziału wiekowego 25 lat i więcej (67,9%), osoby urodzone na wsi (59,6), wierzący i regularnie praktykujący (79,2%), badani, których matki posiadają wykształcenie podstawowe (67,2%), oraz osoby oceniające status materialny swojej rodziny od bardzo dobrego do średniego.

Tabela 8. Stosunek badanych do działalności charytatywnej Kościoła według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Uważam działalność charytatywną Kościoła za cenną.					
	ogółem	zdecydowanie tak	raczej tak	trudno powiedzieć	raczej nie	zdecydowanie nie
Ogółem	100,0	24,3	32,4	21,3	8,2	13,8
Płeć						
kobiety	100,0	22,5	32,0	23,0	9,4	13,1
mężczyźni	100,0	30,8	33,8	15,0	3,8	16,5
Wiek						
18–20 lat	100,0	27,9	32,0	20,9	8,1	11,0
21–22 lata	100,0	20,4	30,8	23,1	8,1	17,7
23–24 lata	100,0	25,0	33,8	21,3	8,1	11,8
25 lat i więcej	100,0	30,2	37,7	13,2	9,4	9,4
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	26,7	32,9	26,7	5,8	8,0
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	25,6	40,2	12,2	9,8	12,2
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	21,9	30,5	22,9	7,6	17,1
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	21,0	31,0	19,0	15,0	14,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	23,9	28,4	17,4	6,4	23,9
Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	44,4	34,8	15,5	2,7	2,7
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	25,4	33,6	24,6	12,7	3,7

wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	12,5	33,0	28,4	11,4	14,8
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	15,5	25,8	26,8	10,3	21,6
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	7,0	32,2	16,5	7,8	36,5
Wykształcenie matki						
podstawowe	100,0	8,3	58,9	16,7	–	16,7
zasadnicze zawodowe	100,0	27,4	31,9	25,9	5,2	9,6
średnie	100,0	25,5	30,5	24,5	12,0	7,5
wyższe	100,0	22,6	32,8	16,8	7,3	20,4
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny						
bardzo dobra	100,0	24,8	22,0	21,1	8,3	23,9
dobra	100,0	25,2	34,2	22,9	7,6	10,0
średnia	100,0	22,5	38,0	18,7	8,6	12,3
zła	100,0	23,8	9,5	23,8	14,3	28,6

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Trudno nie zgodzić się z poglądem, że największe kontrowersje, a niekiedy i dosadną krytykę, spośród instytucji publicznych wywołuje obecnie Kościół. Warto w tym miejscu dodać, że spadek religijności Polaków w wymiarze chociażby praktyk religijnych (choć nie tylko) jest pochodną nastawienia do Kościoła instytucjonalnego. Jak przedstawiał się społeczny wizerunek Kościoła, ukazuje chociażby CBOS [2014], który regularnie od lat monitoruje tę kwestię. Na przykład w marcu 1993 r. 43% badanych osób z aprobatą wypowiadało się na temat Kościoła, a w lutym 1994 r. było to już 54%.

Zrealizowane badanie pokazuje, że po 25 latach ocena ta wygląda zupełnie inaczej (tabela 9). Otóż okazuje się, że tylko 11% (łącznie odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak”) badanych postrzega Kościół jako instytucję znaczącą i cieszącą się uznaniem. Co druga badana osoba zdecydowanie nie zgadza się ze stwierdzeniem, że Kościół jest autorytetem instytucjonalnym. Taką krytyczną ocenę częściej wyrażają mężczyźni (54,1%), respondenci w wieku 21–22 lat (54,6%), osoby pochodzące z wielkich miast (66,1%), osoby indyferentne religijnie (81,4%) bądź niewierzące i niepraktykujące (95,7%) oraz respondenci, których matki posiadają wyższe wykształcenie (58,8%). Warto zaznaczyć, że dla co trzeciej osoby deklarującej się jako wierząca i praktykująca Kościół takim autorytetem jednak pozostaje (29,4%).

Tabela 9. Ocena Kościoła według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kościół w Polsce jest dla mnie autorytetem instytucjonalnym.					
	ogółem	zdecydowanie tak	raczej tak	trudno powiedzieć	raczej nie	zdecydowanie nie
Ogółem	100,0	4,0	7,1	17,2	20,9	50,7
Płeć						
kobiety	100,0	3,5	6,6	17,6	22,5	49,8
mężczyźni	100,0	6,0	9,0	15,8	15,0	54,1
Wiek						
18–20 lat	100,0	4,1	5,8	15,7	24,4	50,0
21–22 lata	100,0	3,1	6,5	16,5	19,2	54,6
23–24 lata	100,0	5,9	9,6	17,6	20,6	46,3
25 lat i więcej	100,0	3,8	7,5	24,5	18,9	45,3
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	6,2	7,6	21,8	28,9	35,6
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	1,2	8,5	15,9	22,0	52,4
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	1,9	10,5	16,2	14,3	57,1
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	4,0	5,0	12,0	19,0	60,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	3,7	3,7	14,7	11,9	66,1
Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	10,7	18,7	32,6	25,1	12,8
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	3,7	6,0	26,9	31,3	32,1
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	–	–	6,8	26,1	67,0
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	–	1,0	4,1	13,4	81,4
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	–	–	–	4,3	95,7
Wykształcenie matki						
podstawowe	100,0	–	–	25,0	33,3	41,7
zasadnicze zawodowe	100,0	5,9	8,1	20,7	20,7	44,4

średnie	100,0	4,5	4,5	20,0	26,5	44,5
wyższe	100,0	2,9	8,8	13,1	16,4	58,8

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Skoro Kościół przestaje być dla młodych autorytetem instytucjonalnym – przy czym przypomnijmy, że jest to zbiorowość deklarująca się w większości jako wierząca – to nasuwa się pytanie, czy postrzegany jest jako instytucja prowadząca do zbawienia. Dotykamy tu kwestii wiary i religijnej socjalizacji. Dwie trzecie badanych (64,5%) negatywnie ustosunkowało się do stwierdzenia „Kościół jako instytucja religijna jest konieczna do zbawienia” (odpowiedzi „raczej nie” i „zdecydowanie nie”). Co zrozumiałe, najmniej takich osób można spotkać wśród wierzących i praktykujących regularnie i praktykujących nieregularnie. Przeprowadzony pomiar w tym aspekcie wskazuje na odchodzenie od nauki Kościoła i niedostrzeganie w nim pośrednika w osiągnięciu zbawienia. Postawa taka wskazuje na brak znajomości doktryny Kościoła katolickiego, przynajmniej u tych, którzy identyfikują się z tą instytucją.

Tabela 10. Stosunek badanych do zbawczej misji Kościoła według cech społeczno-demograficznych (w %)

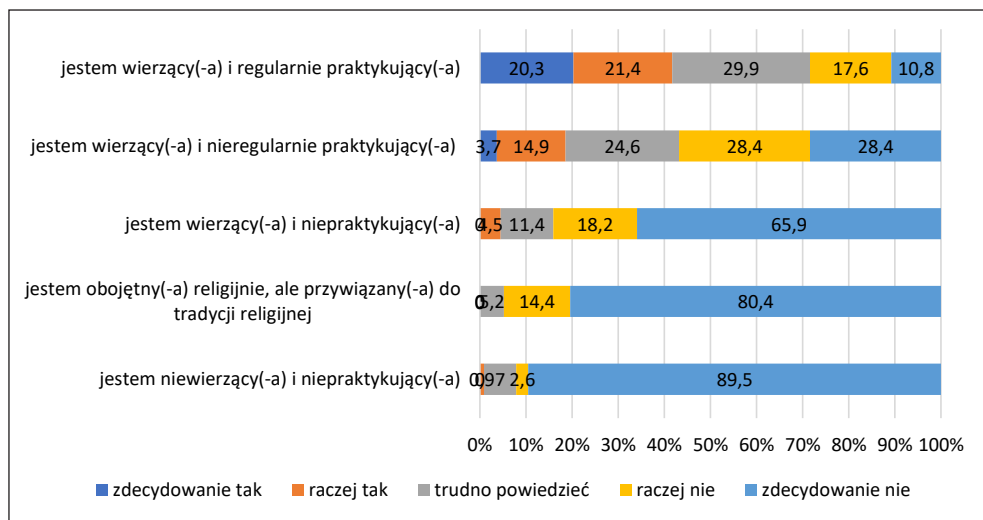
Cechy społeczno-demograficzne	Kościół jako instytucja religijna jest konieczna do zbawienia.					
	ogółem	zdecydowanie tak	raczej tak	trudno powiedzieć	raczej nie	zdecydowanie nie
Ogółem	100,0	6,9	10,5	18,0	16,7	47,8
Płeć						
kobiety	100,0	5,9	11,3	18,6	17,8	46,3
mężczyźni	100,0	10,5	7,5	15,8	12,8	53,4
Wiek						
18–20 lat	100,0	4,7	9,3	23,8	18,0	44,2
21–22 lata	100,0	5,4	8,8	18,1	16,2	51,5
23–24 lata	100,0	8,8	17,6	11,8	15,4	46,3
25 lat i więcej	100,0	17,0	3,8	15,1	18,9	45,3
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	8,0	15,6	20,4	19,1	36,9
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	6,1	12,2	19,5	18,3	43,9
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	6,7	7,6	17,1	15,2	53,3
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	8,0	8,0	20,0	17,0	47,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	4,6	3,7	11,0	11,9	68,8

Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	20,3	21,4	29,9	17,6	10,8
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(a)	100,0	3,7	14,9	24,6	28,4	28,4
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	–	4,5	11,4	18,2	65,9
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	–	–	5,2	14,4	80,4
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	–	0,9	7,0	2,6	89,5
Wykształcenie matki						
podstawowe	100,0	16,7	8,3	16,7	8,3	50,0
zasadnicze zawodowe	100,0	8,9	11,9	17,8	20,0	41,5
średnie	100,0	6,5	12,0	20,5	20,0	41,0
wyższe	100,0	5,8	8,8	16,4	13,1	55,8
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny						
bardzo dobra	100,0	2,8	7,3	15,6	14,7	59,6
dobra	100,0	8,3	11,3	19,6	16,6	44,2
średnia	100,0	7,5	10,2	17,6	19,3	45,5
zła	100,0	4,8	19,0	9,5	9,5	57,1
bardzo zła	100,0	–	–	33,3	–	66,7

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Wizualizację zebranego materiału empirycznego dodatkowo prezentuje wykres 2, na którym przedstawiono korelację ze zmienną stosunek do wiary i praktyk religijnych. Warto zwrócić uwagę na to, że co trzecia osoba wśród wierzących i praktykujących regularnie oraz co czwarta wśród wierzących i praktykujących nieregularnie wyraża swoje niezdecydowanie. Pomimo identyfikacji z religią, która wynika z pewnością z przebytej socjalizacji religijnej, brak im jednoznacznego przekonania.

Wykres 2. Przekonanie o zbawczej roli Kościoła a stosunek do wiary i praktyk religijnych (w %)



Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Skoro Kościół przestaje być autorytetem instytucjonalnym, a wiele osób kwestionuje jego niezbędność w wymiarze zbawczym, to nasuwa się pytanie o przyczyny takiego stanu rzeczy. W sytuacji gdy media tak często podejmują (ujawniają) sprawy skandali w Kościele, postawienie pytania o wpływ tych zdarzeń na religijność zdaje się oczywiste. Dlatego poproszono badanych o odniesienie się do następującego stwierdzenia: „Ostatnio ujawniane skandale w Kościele katolickim obniżyły moją religijność”. Rozkład odpowiedzi prezentuje tabela 11.

Tabela 11. Ocena wpływu skandali w Kościele na własną religijność według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Ostatnio ujawniane skandale w Kościele katolickim obniżyły moją religijność.					
	ogółem	zdecydowanie tak	raczej tak	trudno powiedzieć	raczej nie	zdecydowanie nie
Ogółem	100,0	21,7	13,7	20,9	20,9	22,7
Płeć						
kobiety	100,0	22,5	14,5	21,7	20,1	21,1
mężczyźni	100,0	18,8	10,5	18,0	24,1	28,6
Wiek						
18–20 lat	100,0	25,0	14,0	18,0	21,5	21,5
21–22 lata	100,0	21,9	13,8	23,1	21,9	19,2

23–24 lata	100,0	16,9	14,7	22,8	19,9	25,7
25 lat i więcej	100,0	22,6	9,4	15,1	17,0	35,8
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	18,7	17,3	19,1	21,8	23,1
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	23,2	11,0	23,2	20,7	22,0
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	28,6	9,5	21,0	20,0	21,0
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	17,0	13,0	22,0	24,0	24,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	24,8	12,8	22,0	17,4	22,9
Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	5,9	6,4	12,3	33,7	41,7
wierzący(a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	23,1	17,9	25,4	22,4	11,2
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	28,4	18,2	25,0	20,5	8,0
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	34,0	20,6	18,6	11,3	15,5
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	30,4	11,3	28,7	7,0	22,6
Wykształcenie matki						
podstawowe	100,0	25,0	–	16,7	41,7	16,7
zasadnicze zawodowe	100,0	20,7	15,6	16,3	20,0	27,4
średnie	100,0	21,5	17,0	20,5	20,5	20,5
wyższe	100,0	22,3	10,9	23,7	20,8	22,3
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny						
bardzo dobra	100,0	25,7	10,1	23,9	15,6	24,8
dobra	100,0	19,6	12,6	22,9	23,6	21,3
średnia	100,0	22,5	18,2	16,6	20,3	22,5
zła	100,0	23,8	9,5	19,0	14,3	33,3

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Przeprowadzone badanie w tym aspekcie pokazuje jednoznacznie, że odsetki deklaracji zdecydowanych zwolenników (21,7%), jak i przeciwników takiej zależności (22,7%) rozkładają się niemal identycznie. Różnice pojawiają się dopiero przy dodatkowym uwzględnieniu odpo-

wiedzi „raczej tak” bądź „raczej nie” – tych pierwszych odnotowano 35,4%, a drugich – 43,6%. Widzimy, że doniesienia medialne na temat skandali w Kościele raczej są znane respondentom, ale zasadniczo nie wpływają na ich postawy religijne. Jednocześnie jednak co piątej badanej osobie trudno było zająć jednoznaczne stanowisko. Przeprowadzone korelacje ujawniają dodatkowo, że przekonanie o braku wpływu opisywanych zjawisk na postawy religijne częściej ujawnia się w wypowiedziach mężczyzn (52,7%), respondentów w przedziale wiekowym 23–24 lata (45,6%), osób pochodzących ze wsi (44,9%), ale także z dużych miast (48,0%), u osób wierzących i regularnie praktykujących (75,4%) oraz osób, których matka posiada wykształcenie podstawowe (58,4%), jak również osób z rodzin źle sytuowanych materialnie (47,6%).

Analiza pozyskanego materiału empirycznego przywołuje na myśl opinię Mariańskiego [2013: 341], który w książce poświęconej Kościołowi katolickiemu w Polsce pisał, że ten powinien w większym stopniu niż kiedyś poszukiwać przyczyn i źródeł odchodzenia od niego swoich wyznawców w samym Kościele, a nie tylko w oddziaływaniach zewnętrznych, społecznych, politycznych, gospodarczych czy kulturowych (samokrytyczne spojrzenie na Kościół). Tendencje sekularyzacyjne i indywidualizacyjne we współczesnym świecie nie zatrzymują się przed granicami naszego kraju, docierają do Polski.

3. Sfera duchowa

Dodatkowym zagadnieniem podnoszonym w omawianych badaniach jest kwestia duchowości. Tak jak religia i religijność od wielu już lat mają ugruntowane miejsce zarówno w socjologii teoretycznej, jak i empirycznej, tak socjologia duchowości stosunkowo dopiero od niedawna pojawiła się w dyskursie akademickim. Jeszcze rzadziej uprawiana jest w ramach socjologii empirycznej. Z pewnością wynika to z samego terminu, który bardziej wskazywałby na obszar teologii, a jeśli już nauk społecznych, to zachowań religijnych. Zwraca na to uwagę Halina Mielicka-Pawłowska [2017: 18], która pisze: „Termin *duchowość*, aczkolwiek ma długą historię zakorzenioną w filozofii i teologii, jednak w socjologii polskiej zaczął być stosowany dopiero pod koniec XX wieku. Wcześniej prowadzono badania nad religijnością, których celem było postawienie diagnozy postaw wobec religii zinstytucjonalizowanej”. W prowadzonych badaniach najczęściej odwoływano się więc do klasycznej metodologii, w której wykorzystuje się najbardziej uniwersalne parametry religijności, a duchowość rozumiana była i wciąż jeszcze postrzegana jest jako pewien aspekt tejże religijności, który odnajdujemy w parametrze doświadczenia religijnego.

Okazuje się, że nie dla wszystkich badaczy *religijność* i *duchowość* to terminy równoznaczne, na co zwracają uwagę już nie tylko socjologowie religii (Mariański, Mielicka-Pawłowska, Agnieszka Zduniak, Janusz Surzykiewicz), lecz także pedagodzy i filozofowie. Na przykład dla Surzykiewicza [2015: 29]:

religia, religijność i duchowość to pojęcia wielowymiarowe, kryjące w sobie szereg warstw znaczeniowych. Potocznym, niekoniecznie najwłaściwszym, sposobem rozumienia religijności jest częste utożsamianie jej z duchowością. Mimo praktyki używania wyrazów „religijność” i „duchowość” zamiennie, nie są one znaczeniowo identyczne. Łączy je wiele cech wspólnych, ale, przyjmując koncepcyjny punkt widzenia, można powiedzieć, że źródło różnicowania wiąże się z potrzebą wyłonienia tzw. duchowości religijnej i duchowości pozareligijnej. Duchowość wyrastająca z tradycji religijnej ma wiele cech wspólnych

z tym, co rozumiemy poprzez religijność i odnosi się do istoty lub siły wyższej. Wymieniona druga forma duchowości wiąże się z potrzebą i zdolnością jednostki do transcendowania samej siebie i świata, niekoniecznie mając przy tym zamiśl poszukiwania znaczenia i sensu życia w powiązaniu z przedmiotem nadprzyrodzonym.

Z kolei Konrad Woloszczyk [2006: 216] zwraca uwagę, że duchowość to „zespół wierzeń i emocji skierowanych ku rozmaicie pojmowanej transcendencji, ale dystansujących się wobec religii zorganizowanej, to znaczy posiadającej określoną doktrynę, kult, moralność, prawo i administrację”.

Na etapie konceptualizacji omawianego tu badania założono, że warto podjąć próbę odejścia od klasycznego rozumienia duchowości, a więc utożsamianej z religijnością instytucjonalną, ukazując ją w nieco szerszej perspektywie, tzn. wskazując na jej inne aspekty, a przy tym niekoniecznie wynikające z więzi z instytucją religijną, a zatem w pewnym dystansie, a może nawet w oderwaniu od Kościoła instytucjonalnego. Korespondowałoby to ze stanowiskiem niektórych socjologów, zwłaszcza uprawiających socjologię duchowości, zwracających coraz częściej uwagę na fakt, że od pewnego czasu pojawia się synkretyczna religijność niekonwencjonalna, heterodoksja zaś prowadzi do osłabienia autorytetu Kościoła, a nawet do opuszczenia Kościoła wtedy, gdy niezgodność wiary zindywidualizowanej z doktryną religijną przyczynia się do rezygnacji z przynależności do wspólnoty religijnej i ewentualnie poszukiwania nowych idei wskazujących istnienie Transcendencji [Mielicka-Pawłowska, 2017: 22].

Pluralistyczne społeczeństwo, którego cechą jest różnorodność i zróżnicowanie kulturowe, niesie ze sobą także pluralizm religijny. W takiej sytuacji społeczno-kulturowej jednostka bez obaw wychodzi poza ramy instytucjonalne i poszukuje kontaktu z Transcendencją w wymiarach innych niż te, które narzucała i egzekwowała dotychczas instytucja religijna. To sytuacja, w której wykorzystuje się różne nurty religijne i dodatkowo buduje nową tożsamość duchową. Według Zduniak [2017: 60] cechą nowej duchowości, podobnie jak tradycyjnej religii, jest poszukiwanie doświadczenia transcendencji, tyle że doświadczeń takich szuka się często w świecie doczesnym. Wywodzą się one jednak z religijnych systemów znaczeń. Nowoczesne doświadczenia transcendencji mogą mieć różny charakter, od ideologii przez style życia po kultu.

Dlatego możemy powiedzieć za Mariańskim [2016: 133], że owa

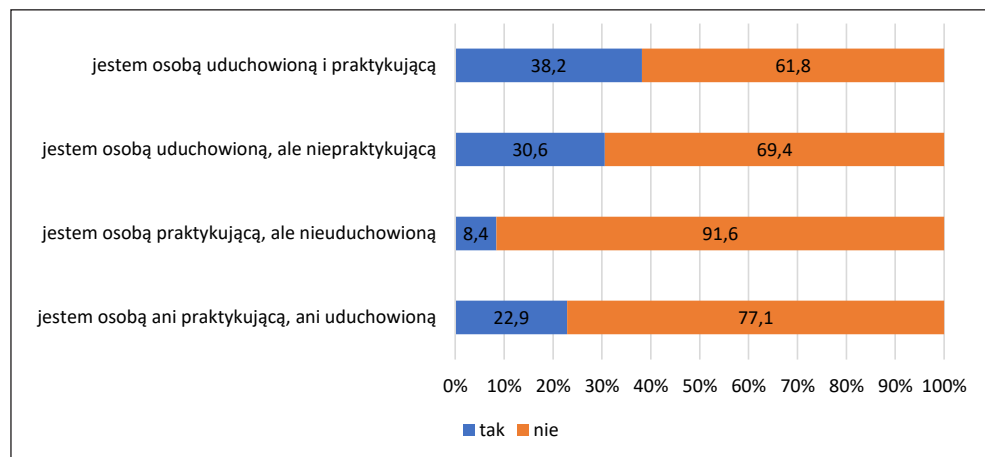
nowa duchowość ma charakter zdecydowanie pluralistyczny. Obejmuje ona nie tylko poszukiwania ezoteryczne (od astrologii po okultyzm), lecz także określone treści z religii azjatyckich i przedchrześcijańskich. Światopogląd ludzi poszukujących nowych form duchowości jest w znacznym stopniu synkretyczny, bez stałych zobowiązań i norm. Ludzie pragną przede wszystkim otrzymać pomoc w konkretnych – najczęściej trudnych – sytuacjach życiowych, rozszerzyć swoją świadomość, wyjść poza nużącą i bezsensowną codzienność. Wielu z nich usiłuje odnaleźć w nowych formach duchowości sens swojego życia. Istnieją rozmaite ośrodki medytacji i oferty cudownych uzdrowień, warsztaty rozwoju osobowego i duchowego, filmy poświęcone duchowości, muzyka relaksacyjna i medytacyjna.

Wykorzystany w badaniu kwestionariusz dostarczał możliwości zidentyfikowania innego pola transcendentnych odniesień, mianowicie duchowości badanych, i to niekoniecznie tej

zorientowanej religijnie. Pytanie, które można określić mianem wprowadzającego w podjętą tu problematykę, brzmiało: „Jeśli przyjmimy, że duchowość **jest** doświadczeniem **sacrum**, ale ujętym w kategoriach czegoś **osobistego, intymnego, wewnętrznego** i egzystencjalnego, co nie zawsze odnosi się **do oficjalnych religii**, to za jaką osobę się uważasz?”. W tym wypadku zwrócono uwagę na powiązanie duchowości z **sacrum**, pojęciem obecnym m.in. w twórczości francuskiego socjologa Emila Durkheima, ale obecnie w oderwaniu od – jak to pisał Dyczewski [2004: 259] – „instytucji opiekujących się *sacrum* i nośników kultury ukształtowanej na podstawie *sacrum*”.

Rozkład odpowiedzi na to dość złożone pytanie, a przy tym wstępne, sondujące, prezentuje wykres 3.

Wykres 3. Ocena własnej duchowości (w %)



Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Z danych wynika, że dwie trzecie badanych (68,8%) określa się jako osoby uduchowione, przy czym 38,2% spośród nich to praktykujący bliżej nieokreślone praktyki. Korelacje wyboru odpowiedzi „jestem osobą uduchowioną i praktykującą” z niektórymi zmiennymi społeczno-demograficznymi pokazują, że relatywnie najczęściej były to takie kategorie badanych, jak: wierzący i regularnie praktykujący (79,1%), osoby, których matki posiadają wykształcenie podstawowe (58,3%), osoby mieszkające z rodzicami i będące na ich utrzymaniu (43,0%), osoby pochodzące ze wsi (42,7%), osoby w wieku 18-20 lat (40,1%), kobiety (38,1%).

Na przeciwnym biegunie znalazły się osoby, które nie odnajdują u siebie pierwiastków duchowości, a przy tym stroniące od jakichkolwiek praktyk z tym związanych. Korelacje wyboru odpowiedzi „jestem osobą ani praktykującą, ani uduchowioną” także z niektórymi zmiennymi społeczno-demograficznymi pokazują, że relatywnie najczęściej były to takie kategorie badanych, jak: niewierzący i niepraktykujący (65,2%), osoby mieszkające z partnerem/partnerką, ale będące na utrzymaniu rodziców (57,9%), mężczyźni (31,6%), osoby pochodzące z dużych i wielkich miast (29,2%), osoby w wieku 25 lat i więcej (26,4%).

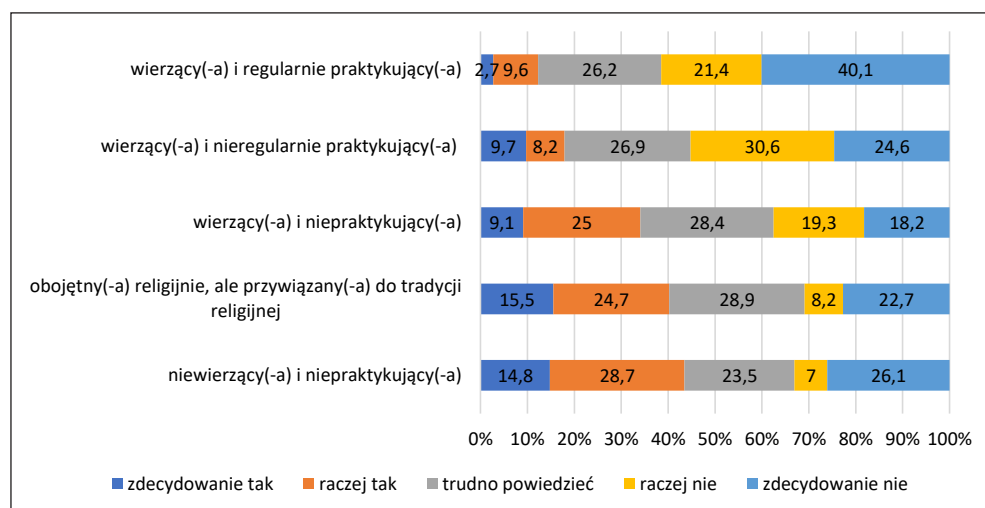
Intencją autorów badania było uzyskanie także wiedzy, czy respondenci uważają wiarę w reinkarnację oraz różne formy ezoteryzmu i okultyzmu (magia) za cechy duchowości. Mielicka [2009: 80–90] pisze:

Do duchowości przynależą uczucia, wierzenia i wiara oraz rytuały codzienne, ale wątpliwe jest obejmowanie tym terminem okultyzmu, parapsychologii, wiary w UFO, kabały i podobnych przekonań obecnych w wyobraźniach ludzi. Wszystko wskazuje na to, że okultyzm i parapsychologia są to formy demonologii współczesnej pomieszaney z myśleniem magicznym, która rozbudowuje wprowadzie wyobraźnię, ale nie tworzy systemu spójnego na tyle, aby stać się jednym z paradygmatów duchowości.

Okazuje się, że ponad jedna czwarta badanych (26,7%) (odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak”) widzi w takich praktykach i przekonaniach element duchowości. Deklaracje takie występowały relatywnie częściej (odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak”) wśród mężczyzn (31,1%), osób w przedziale wiekowym 18–20 lat (30,8%), respondentów pochodzących z wielkich miast (37,6%), niewierzących i niepraktykujących (43,5%), a także u tych, których matki posiadają wykształcenie wyższe (29,2%).

Wykres 4 obrazuje korelację stwierdzenia „Wiarę w reinkarnację oraz różne formy ezoteryzmu i okultyzmu (magia) uważam za cechy duchowości” ze zmienną stosunek do wiary i praktyk religijnych. Z danych wynika, że respondenci nieidentyfikujący się z wiarą religijną (rozumianą tradycyjnie) częściej są skłonni uznać takie praktyki za element duchowości. Stoją one w sprzeczności z doktryną chrześcijaństwa. Idea reinkarnacji bowiem jest obecna w hinduizmie, bliskie znaczeniowo ezoteryzm oraz okultyzm będą wiedzą tajemną i wiarą w istnienie złych duchów oraz sił tajemnych, a magia koncentruje się na technicznej stronie rytuałów w celu uzyskania duchowych bądź materialnych korzyści. Możliwe, że taką wiedzę kierowały się osoby niewierzące.

Wykres 4. Wiara w reinkarnację oraz różne formy ezoteryzmu i okultyzmu (magia) a stosunek do wiary i praktyk religijnych (w %)

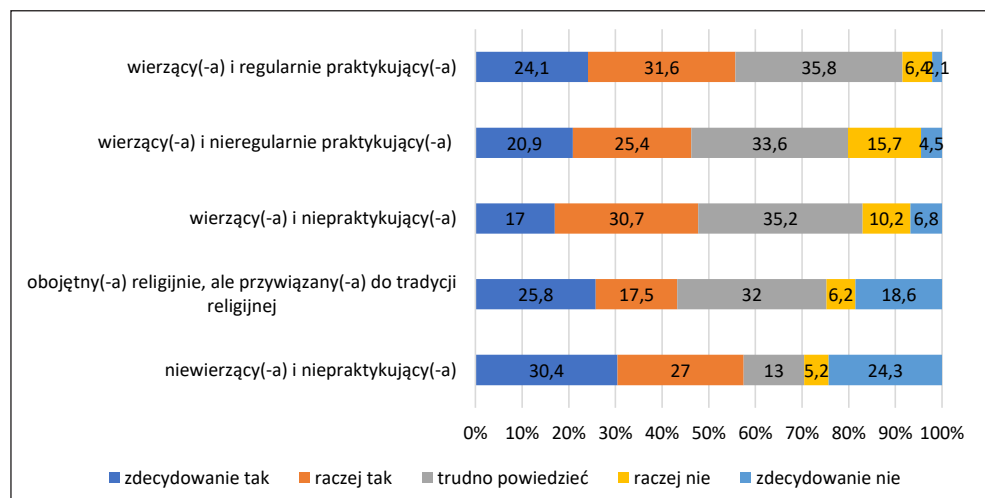


Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Wobec narastającej degradacji środowiska naturalnego wzrasta powszechna potrzeba stawania w jego obronie. Dlatego problematyka ekologiczna, nawiązująca do troski o świat przyrody (fauny i flory), wspólnej odpowiedzialności oraz podejmowania skutecznych działań na rzecz przeciwdziałania owej degradacji odnajduje także swoje miejsce w nauczaniu Kościoła. Przykładem jest encyklika *Laudato si*, ukazująca głębokie korzenie kryzysu ekologicznego współczesnego świata. W niniejszym badaniu zamieszczono stwierdzenie, które wiązało duchowość ze świadomością proekologiczną. W tym wypadku (odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak”) połowa badanych (50,9%) wyraża przekonanie, że duchowość człowieka powinna obejmować także poszanowanie przyrody. Takie proekologiczne przekonanie występowało relatywnie częściej wśród mężczyzn (51,1%), osób w przedziale wiekowym 25 lat i więcej (54,7%), respondentów pochodzących z wielkich miast (58,7%), niewierzących i niepraktykujących (57,4%) i osób, których matki posiadają wykształcenie wyższe (54,0%).

Wykres 5 prezentuje korelację stwierdzenia „Duchowość człowieka powinna obejmować także kształtowanie świadomości proekologicznej” ze zmienną stosunek do wiary i praktyk religijnych. Okazuje się, że zarówno osoby niewierzące i niepraktykujące, jak i wierzące i praktykujące wykazują wrażliwość proekologiczną, przy czym wśród tych pierwszych częściej można spotkać osoby negujące taki element duchowości.

Wykres 5. Przekonanie o tym, że duchowość człowieka powinna obejmować także kształtowanie świadomości proekologicznej, a stosunek do wiary i praktyk religijnych (w %)



Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

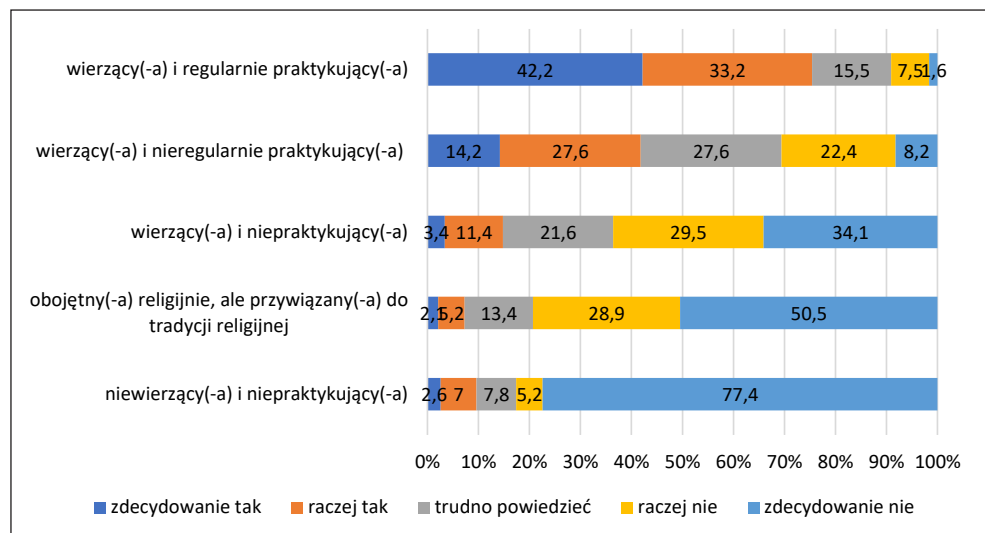
Pomimo powszechnego wręcz przekonania o konieczności podejmowania działań na rzecz ochrony środowiska naturalnego kwestia duchowości ekologicznej budzi niekiedy pewne wątpliwości i krytycyzm. Na przykład Konrad Wołoszczyk [2006: 217–218], który pisze o specyfice i duchowości ekologicznej, zwraca uwagę, że jest ona zjawiskiem młodym, nieskodyfikowanym, niedbającym jak dotąd o jednolitość w postaci scalającej doktryny. W każdej ze swych odmian duchowość ta wykazuje pewne cechy wspólne, a wśród nich: poczucie świętości życia we wszystkich jego formach, a także religiopodobną część dla Ziemi

i kosmosu; skłonność panteizującą; wolny stosunek do wierzeń religijnych przy jednoczesnej krytyce niektórych dogmatów religijnych; koncentrację na pozytywnej, twórczej energii, nie zaś na grzechu, odkupieniu czy pokucie; specjalną cześć dla Ziemi w aurze starożytnego mitu bogini Gai.

Oprócz pytań z zakresu nowej duchowości w narzędziu badawczym zamieszczono pytanie nawiązujące do religijnych praktyk, które często wskazują na duchowość proveniencji religijnej. Wynikało to z założenia mówiącego, że pomimo procesu sekularyzacji w społeczeństwie polskim wiele osób ujawnia potrzeby duchowe natury religijnej. Poproszono badanych o odniesienie się do następującego stwierdzenia: „Takie praktyki duchowe, jak medytacja, rekolleksje, czytanie Pisma Świętego, pielgrzymki do miejsc świętych pomagają mi pogłębić moją duchowość”. Rozkład odpowiedzi przedstawia się następująco: „zdecydowanie tak” – 17,1%, „raczej tak” – 19,6%, „trudno powiedzieć” – 17,2%, „raczej nie” – 16,7%, „zdecydowanie nie” – 29,3%. W badanej populacji (odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak”) występuje więc większy odsetek deklaracji negatywnych (46,0%) niż pozytywnych (36,7%). Możliwe, że młodzi respondenci, jeśli już troszczą się o swój rozwój duchowy, to inne praktyki niż te wymienione w badaniu uznają za pomocne.

Przekonanie o wpływie wymienionych praktyk na rozwój duchowości występowało relatywnie częściej (odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak”) wśród kobiet (37,3%), osób w przedziale wiekowym 25 lat i więcej (45,3%), pochodzących ze wsi (47,1%), wierzących i praktykujących (75,4%) i osób, których matki posiadają wykształcenie podstawowe (58,3%). Wykres 6 obrazuje korelację wymienionych powyżej praktyk religijnych, a uznanych za pogłębiające duchowość, ze zmienną stosunek do wiary i praktyk religijnych. Wizualizacja pokazuje, że w miarę obniżania się religijności spada przekonanie i uznanie dla owych praktyk. Na ich wartość, co wydaje się zrozumiałe, wskazują więc osoby wierzące i praktykujące.

Wykres 6. Religijne praktyki pogłębiające duchowość a stosunek do wiary i praktyk religijnych (w %)



Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Doświadczenie religijne jest splotem oczekiwań, wewnętrznych potrzeb, a także akceptacji tego, co wpisuje się w duchowość czy to religijną, czy też pozareligijną. Rumuński socjolog Mircea Eliade [1994: 9] pisze, że doświadczenie religijne angażuje całego człowieka, aż po głębokie sfery jego bytu. Dlatego dla jednych wierzenia i praktyki parareligijne, dla innych z kolei religijne niosą treści, które mogą dostarczać niekiedy głębokich przeżyć religijnych. Według Włodzimierza Pawluczuka [2004: 91] obecnie zupełnie inny sens nadaje się terminom *duchowość* czy *nowa duchowość*. W związku z procesami prywatyzacji religii, a także szerzeniem się różnorodnych kultów synkretycznych, ruchów kultowych z pogranicza religii i nauki, religii i ekologii, religii i techniki, religii i sztuki, religii i medycyny itp. pojawiła się kwestia, czy w ogóle, a jeśli tak, to w jakim sensie, można mówić o religijności wyznawców tego rodzaju ruchów czy kultów. We wszystkich tych i podobnych przypadkach właściwiej jest mówić o duchowości niż o religijności. Tak rozumiana duchowość zastępuje religijność tradycyjną.

4. Sfera moralna

W procesach socjalizacji społecznej oraz wychowawczych jednostka nabywa określony system norm i wartości oraz przyswaja sobie wzory zachowań obecne w danej społeczności, w której powołane do tego agendy stawiają sobie za cel, by zostały one zinternalizowane. Tak jak „socjalizacja wyjaśnia wpływy środowiska i kultury na osobowość jednostki, umożliwia rozwój umiejętności społecznych będących podstawą życia w społeczeństwie” [Mariański, 2015: 711–712], tak „religia wychodzi z propozycją w kierunku jednostki, by ta kreowała swoją codzienność w oparciu o treści i wymogi religijne” [Zaręba, 2008: 253–254]. Socjolodzy wychowania zdają się zgodnie potwierdzać, że procesy te nie kończą się wraz z uzyskaniem pełnoletności, lecz trwają niekiedy przez całe życie. Stopień akceptacji norm i wartości oraz kształtowanie według nich później swojego życia wskazują na osiągniętą dojrzałość emocjonalną oraz przystosowanie społeczne. Jedną z podstawowych agend odpowiedzialnych za ten proces jest na początku rodzina, w której przekazywane są zasady etyczne, w tym także i te wynikające z wyznawanej w danej społeczności religii. Z czasem dochodzą do tego inne agendy, takie jak chociażby szkoła czy instytucja religijna. W kręgu kultury europejskiej, wyrosłej na gruncie wartości judeochrześcijańskich, systemy te kształtowane były i są poniekąd nadal utrzymywane pod wpływem religii chrześcijańskiej. Na takim też fundamencie wyrosła chrześcijańska etyka życia rodzinnego i małżeńskiego, która wciąż jeszcze jest obecna w wielu kręgach społecznych, choć bywa coraz częściej kwestionowana.

Kształtowana w ten sposób również świadomość moralna, uwarunkowana dodatkowo prawdami religijnymi, nie jest raz na zawsze uformowana, ale zmienia się i ewoluuje w kierunku wciąż nowych form. Wszystko to prowadzi do co najmniej trzech wstępnych wniosków. Po pierwsze, moralność jednostki posiada swoje uwarunkowania socjalizacyjne, po drugie, może zmieniać się pod wpływem społecznych przeobrażeń i po trzecie, zmienia się skala akceptacji norm i wartości moralnych [Zaręba, 2008:251].

Według Zbigniewa Marka [2016: 76]:

moralność, którą uważamy za wspólny mianownik wszystkich wymiarów ludzkiego życia, stanowi niepodważalny i istotny element osiągania dojrzałości

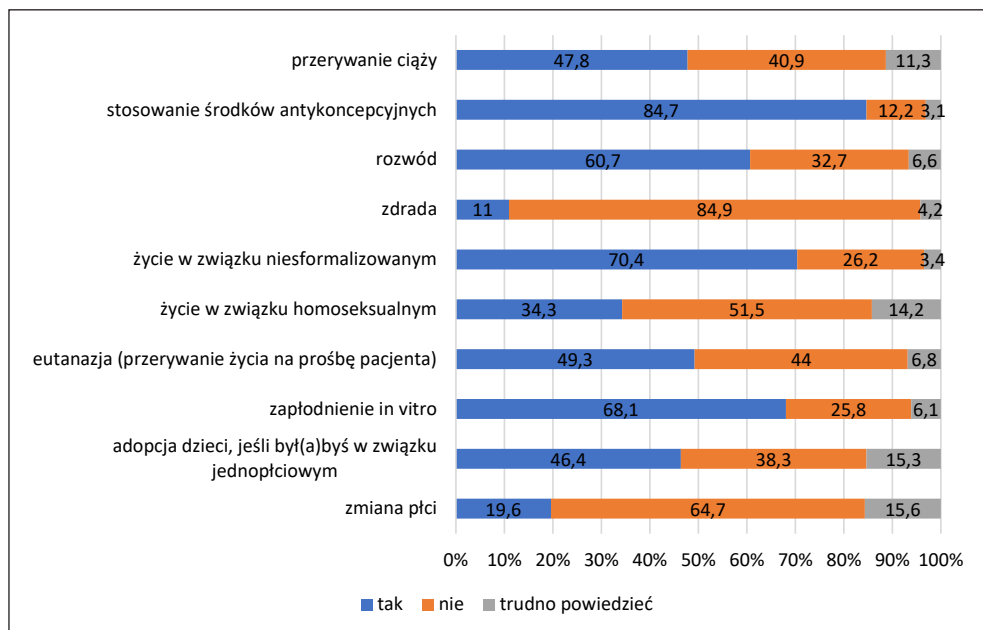
postrzeganej jako wewnętrzna harmonia, ułatwiająca osobie życie w społeczności. Okazuje się, że proces ten jest wynikiem wielu działań, w których ważną funkcję może też spełniać religia. Jest oczywiste, że nie może ona rościć pretensji do pełnienia nadrzędnej roli wobec innych działań edukacyjno-wychowawczych. Fakt ten nie podważa jednak istotnej roli, jaką może spełniać w dążeniach człowieka do osiągnięcia dojrzałości. Ona bowiem odsłania przed człowiekiem pełniejszy sens gromadzonych doświadczeń. Nadto wskazuje na wartości, których człowiek nie jest w stanie odkryć albo robi to tylko z wielkim trudem, za pomocą intelektu. Ona wreszcie kreśli nowe perspektywy postrzegania ludzkiego życia. Wszystko to wskazuje na znaczenie religii w osiągnięciu przez człowieka dojrzałości.

Zrealizowane badania socjologiczne oraz literatura przedmiotu ujawniają rozdźwięk, jaki zaistniał i trwa nadal pomiędzy wyznawaną religią a jej wymogami moralnymi. W obszarze tej pierwszej kwestionowane są niektóre artykuły wiary, w obszarze tej drugiej – oczekiwania natury etycznej. Według Mariańskiego [2018: 243]

religia w formach zinstytucjonalizowanych traci częściowo swój potencjał integracyjny, nie jest podstawą wspólnego systemu wartości i norm moralnych. Współdziałanie przekształca się w autonomię, a nawet konflikt wartości. Twierdzi się niekiedy, że religia i moralność zaprzeczają sobie wzajemnie w sposób radykalny. Według innych skrajnych ujęć w przyszłych społeczeństwach w warunkach dezinstytucjonalizacji, indywidualizacji i prywatyzacji będzie zmniejszać się społeczna rola religii (marginalizacja religii), stąd problem relacji religii i moralności rozwiąże się jakby sam z siebie.

Czy tak faktycznie się dzieje, wskazują – jeśli nie bezpośrednio, to z pewnością w sposób pośredni – wyniki zrealizowanego badania. W prowadzonej w tym miejscu analizie zwrócona zostanie uwaga na stanowisko badanych wobec niektórych zasad etycznych zawartych w moralności chrześcijańskiej, a dotyczących problematyki moralności małżeńsko-rodzinnej oraz etyki seksualnej. Zapytano badanych o sytuacje i zachowania, z których pewne bezpośrednio godzą w wartość życia ludzkiego, inne zaś z chrześcijańskiego punktu widzenia uznawane są za nieuporządkowane bądź niedopuszczalne. Rozkład odpowiedzi zaprezentowano na wykresie 7. Uzyskane wyniki prowadzą do wniosku, że : mamy do czynienia z: po pierwsze dużym zróżnicowaniem poglądów, które uwarunkowane są nie tylko zmiennymi społeczno-demograficznymi (o czym będzie mowa poniżej), lecz także nabytym doświadczeniem, a także czynnikiem środowiskowym; po drugie dużą przychylnością dla antykoncepcji, związków niesformalizowanych oraz zapłodnienia in vitro, co przemawia za utrzymującymi się od wielu już lat takimi postawami; po trzecie akceptacją dla przerywania ciąży i eutanazji, a więc zachowań bezpośrednio godzących w wartość życia ludzkiego, co z kolei ujawnia zmiany w hierarchii wartości młodzieży, akceptację adopcji przez związki jednopłciowe, ujawniającą sporą tolerancję; po czwarte brakiem przyzwolenia dla zdrady i zmiany płci; po piąte dopuszczeniem rozwodu, najprawdopodobniej jako sposobu na przerwanie nieudanego związku.

Wykres 7. Dopuszczanie wybranych sytuacji i zachowań z zakresu etyki życia rodzinnego oraz małżeńskiego



Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Pięć poniższych tabel prezentuje zależności ze względu na płeć, wiek, miejsce pochodzenia, stosunek do wiary i praktyk religijnych oraz wykształcenie matki, które okazały się zmiennymi najbardziej różnicującymi poglądy badanych. Należy w tym miejscu podkreślić, że wybór odpowiedzi pozytywnej („tak”) nie dowodzi jeszcze dopuszczania się takiego czynu zarówno obecnie, jak i w przyszłości. Niemniej taka odpowiedź może wskazywać na przychylność wobec niego lub gotowość do popełnienia go. Korelacje odpowiedzi potwierdzającej dopuszczenie wskazanych sytuacji i zachowań z płcią badanych (tabela 12) pokazują, że kobiety częściej niż mężczyźni przychylają się do stosowania środków antykoncepcyjnych, życia w związku homoseksualnym, zapłodnienia in vitro oraz adopcji dzieci w związku jedнопłciowym. Z kolei mężczyźni częściej akceptują zdradę oraz eutanazję.

Tabela 12. Wybrane sytuacje i zachowania z zakresu etyki życia rodzinnego oraz małżeńskiego a płeć (w %)

Płeć	Czy dopuszczasz w swoim życiu następujące sytuacje i zachowania:			
	ogółem	tak	nie	trudno powiedzieć
Przerywanie ciąży				
kobiety	100,0	47,7	42,8	9,4
mężczyźni	100,0	48,1	33,8	18,1

Stosowanie środków antykoncepcyjnych				
kobiety	100,0	85,8	11,1	3,1
mężczyźni	100,0	80,5	16,5	3,0
Rozwód				
kobiety	100,0	60,2	32,6	7,2
mężczyźni	100,0	62,4	33,1	4,5
Zdradę				
kobiety	100,0	9,4	85,9	4,7
mężczyźni	100,0	16,5	81,2	2,3
Życie w związku niesformalizowanym				
kobiety	100,0	70,7	25,8	3,5
mężczyźni	100,0	69,2	27,8	3,0
Życie w związku homoseksualnym				
kobiety	100,0	35,0	49,6	15,4
mężczyźni	100,0	31,6	58,6	9,8
Eutanazję (przerywanie życia na prośbę pacjenta)				
kobiety	100,0	47,5	44,1	8,4
mężczyźni	100,0	55,6	43,6	0,8
Zapłodnienie in vitro				
kobiety	100,0	69,1	24,5	6,4
mężczyźni	100,0	64,6	30,1	5,3
Adopcję dzieci, jeśli był(a)byś w związku jedнопłciowym				
kobiety	100,0	47,7	36,5	15,8
mężczyźni	100,0	41,4	45,1	13,5
Zmianę płci				
kobiety	100,0	19,7	63,3	17,0
mężczyźni	100,0	19,5	69,9	10,6

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Warto w tym miejscu dodać, że zbliżone, a niekiedy niemal identyczne wartości akceptacji dla niektórych zachowań i sytuacji wskazują, że już od wielu lat postaw młodzieży nie różnicuje już płeć. Innymi słowy, ta cecha badanych w coraz mniejszym stopniu ujawnia różnicę poglądów młodzieży na ten temat, a nawet wskazuje na kobiety jako te, które częściej i odważniej występują przeciwko etyce chrześcijańskiej.

Tabela 13 prezentuje dane ze względu na wiek badanych. Na uwagę zasługują tu respondenci z przedziału wiekowego 21–22 lata, którzy częściej niż pozostali przychylnie odnoszą

się niemal do wszystkich (wyjątkiem jest eutanazja) wyróżnionych sytuacji i zachowań. Z kolei respondentów najmłodszych (18–20 lat) od najstarszych (25 lat i więcej) różni pogląd na życie w związku niesformalizowanym, eutanazję, za którymi opowiadają się częściej ci starsi; respondenci w przedziale wiekowym 18–24 lata częściej dopuszczają życie w związku homoseksualnym oraz adopcję dzieci przez związek jedнопłciowy.

Tabela 13. Wybrane sytuacje i zachowania z zakresu etyki życia rodzinnego oraz małżeńskiego a wiek (w %)

Wiek	Czy dopuszczasz w swoim życiu następujące sytuacje i zachowania:			
	ogółem	tak	nie	trudno powiedzieć
Przerywanie ciąży				
18–20 lat	100,0	48,3	39,0	12,7
21–22 lata	100,0	49,2	40,0	10,8
23–24 lata	100,0	44,9	42,6	12,5
25 lat i więcej	100,0	47,2	47,2	5,6
Stosowanie środków antykoncepcyjnych				
18–20 lat	100,0	84,3	9,9	5,8
21–22 lata	100,0	85,0	13,5	1,5
23–24 lata	100,0	84,6	12,5	2,9
25 lat i więcej	100,0	84,9	13,2	1,9
Rozwód				
18–20 lat	100,0	57,0	33,1	9,9
21–22 lata	100,0	66,5	28,5	5,0
23–24 lata	100,0	55,1	39,7	5,1
25 lat i więcej	100,0	58,5	34,0	7,5
Zdradę				
18–20 lat	100,0	9,9	85,5	4,7
21–22 lata	100,0	11,9	84,6	3,5
23–24 lata	100,0	11,0	83,1	5,9
25 lat i więcej	100,0	9,4	88,7	1,9
Życie w związku niesformalizowanym				
18–20 lat	100,0	63,3	32,6	4,1
21–22 lata	100,0	72,3	24,6	3,1
23–24 lata	100,0	73,5	22,1	4,4
25 lat i więcej	100,0	75,5	24,5	—

Życie w związku homoseksualnym				
18–20 lat	100,0	34,9	47,1	18,0
21–22 lata	100,0	40,8	46,2	13,0
23–24 lata	100,0	26,5	63,2	10,3
25 lat i więcej	100,0	20,7	62,3	17,0
Eutanazję (przerywanie życia na prośbę pacjenta)				
18–20 lat	100,0	50,6	41,9	7,5
21–22 lata	100,0	51,2	41,9	6,9
23–24 lata	100,0	40,4	52,2	7,4
25 lat i więcej	100,0	58,5	39,6	1,9
Zapłodnienie in vitro				
18–20 lat	100,0	64,5	29,1	6,4
21–22 lata	100,0	73,5	21,9	4,6
23–24 lata	100,0	64,0	25,7	10,3
25 lat i więcej	100,0	64,2	34,0	1,9
Adopcję dzieci, jeśli byłbyś/abyś w związku jedнопłciowym				
18–20 lat	100,0	49,4	33,7	16,9
21–22 lata	100,0	51,2	36,9	11,9
23–24 lata	100,0	36,0	44,9	19,1
25 lat i więcej	100,0	39,6	43,4	17,0
Zmianę płci				
18–20 lat	100,0	21,5	58,7	19,8
21–22 lata	100,0	22,3	63,1	14,6
23–24 lata	100,0	14,0	74,3	11,8
25 lat i więcej	100,0	15,1	67,9	17,0

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Większą wyrazistość poglądów uzyskuje się przy wykorzystaniu trzeciej cechy, mianowicie miejsca pochodzenia (urodzenia), a zwłaszcza między osobami urodzonymi na wsi a urodzonymi w wielkich miastach (tabela 14). Ogólny ogląd zawartych tu danych wskazuje, że ci drudzy wykazują zdecydowanie mniejszy krytycyzm wobec zachowań i sytuacji uznawanych przez Kościół za niedopuszczalne. Z kolei młodzież pochodząca ze wsi rzadziej niż ta z dużych miast dopuszcza przerywanie ciąży, rozwód, zdradę, życie w związku niesformalizowanym, życie w związku homoseksualnym, eutanazję, zapłodnienie in vitro i adopcję dzieci w związku jedнопłciowym. Niemniej zarówno osoby ze wsi, jak i aglomeracji przychylnie odnoszą się do antykoncepcji oraz, ale już w znacznie mniejszym stopniu, do zmiany płci. Można przyjąć ostrożny wniosek, że wieś będąca miejscem urodzenia i wychowania, mimo procesów moder-

nizacyjnych, wciąż jeszcze pozostaje środowiskiem, w którym daje się wyczuć wpływ religijnej socjalizacji. Więcej tu nieco radykalizmu moralnego, choć widoczne są tu postępujące zmiany.

Tabela 14. Wybrane sytuacje i zachowania z zakresu etyki życia rodzinnego oraz małżeńskiego a miejsce pochodzenia (w %)

Miejsce pochodzenia	Czy dopuszczasz w swoim życiu następujące sytuacje i zachowania:			
	ogółem	tak	nie	trudno powiedzieć
Przerywanie ciąży				
wieś	100,0	37,8	52,9	9,3
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	58,5	34,1	7,3
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	53,3	36,2	10,5
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	45,0	33,0	22,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	57,8	33,0	9,2
Stosowanie środków antykoncepcyjnych				
wieś	100,0	83,6	13,8	2,6
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	89,0	8,5	2,5
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	90,5	6,7	2,8
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	80,0	15,0	5,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	82,6	14,7	2,7
Rozwód				
wieś	100,0	52,9	37,8	9,3
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	64,6	28,0	7,4
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	68,6	30,4	1,0
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	57,0	33,0	10,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	69,7	27,5	2,8
Zdradę				
wieś	100,0	8,4	87,6	4,0

małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	12,2	86,6	1,2
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	14,3	79,0	6,7
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	8,0	87,0	5,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	14,7	81,7	3,6
Życie w związku niesformalizowanym				
wieś	100,0	63,6	31,6	4,8
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	78,0	19,5	2,5
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	72,3	24,8	2,9
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	71,0	27,0	2,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	76,1	21,1	2,8
Życie w związku homoseksualnym				
wieś	100,0	26,7	57,8	15,5
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	32,9	54,9	12,2
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	37,1	48,6	14,3
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	34,0	52,0	14,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	48,6	38,6	12,8
Eutanazję (przerywanie życia na prośbę pacjenta)				
wieś	100,0	36,9	53,3	9,8
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	48,8	42,7	8,5
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	53,3	40,0	6,7
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	58,0	39,0	3,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	63,3	33,9	2,8
Zapłodnienie in vitro				
wieś	100,0	62,7	30,7	6,6
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	68,3	25,6	6,1

średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	68,6	27,6	3,8
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	73,0	18,0	9,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	74,3	21,1	4,6
Adopcję dzieci, jeśli był(a)byś w związku jedнопłciowym				
wieś	100,0	42,2	40,0	17,8
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	45,1	41,5	13,4
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	39,0	41,9	19,1
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	52,0	37,0	11,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	57,8	30,3	11,9
Zmianę płci				
wieś	100,0	17,3	67,1	15,6
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	25,6	63,4	11,0
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	19,0	65,7	15,3
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	20,0	65,0	15,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	20,2	69,6	20,2

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Podobnie jak w innych badaniach (Marianiński, Zaręba, CBOS) stosunek do omawianych tu zachowań i sytuacji bywa zależny od zmiennej religijnej. Potwierdzają to także wyniki niniejszego badania zawarte w tabeli 15. Na jednym biegunie lokują się osoby wierzące i regularnie praktykujące, które w przeciwieństwie do niewierzących i niepraktykujących zdecydowanie rzadziej wybierały odpowiedź „tak”, choć i tu trudno nie dostrzec odstępstw, a więc pewnej niekonsekwencji. Można niekiedy zakładać, że socjalizacja religijna i nabyta tożsamość religijno-moralna będą sprzyjały ujawnianiu krytycyzmu i odrzucaniu wskazanych zachowań. Okazuje się, że niektóre wartości, jak np. życie ludzkie, ważne dla pokolenia starszego, mogą nie być już ważne dla młodej generacji. Analizując odpowiedzi tylko tych, którzy nie wykluczają w przyszłości w swoim życiu wymienionych tu zachowań, widzimy, że wśród wierzących i regularnie praktykujących aborcję dopuszcza co siódmy badany, antykoncepcję – dwie trzecie respondentów, rozwód – co czwarta osoba, życie w związku niesformalizowanym oraz zapłodnienie in vitro – prawie co trzecia, a adopcję dzieci przez związki jedнопłciowe – co piąty badany. Niemniej największe przyzwolenie występuje wśród osób deklarujących się jako niewierzące i niepraktykujące.

Tabela 15. Wybrane sytuacje i zachowania zakresu etyki życia rodzinnego oraz małżeńskiego a stosunek do wiary i praktyk religijnych (w %)

Stosunek do wiary i praktyk religijnych	Czy dopuszczasz w swoim życiu następujące sytuacje i zachowania:			
	ogółem	tak	nie	trudno powiedzieć
Przerywanie ciąży				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	13,9	74,9	11,2
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	36,5	49,3	14,2
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	52,3	31,8	15,9
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	75,3	16,5	8,2
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	89,6	3,4	7,0
Stosowanie środków antykoncepcyjnych				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	64,2	31,6	4,2
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	85,8	9,7	4,5
wierzący(a) i niepraktykujący(-a)	100,0	95,5	1,1	3,4
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	97,8	1,0	1,0
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	97,4	1,7	0,9
Rozwód				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	26,2	65,8	8,0
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	57,5	31,3	11,2
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	71,6	21,6	6,8
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	86,6	13,4	-
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	90,4	5,2	4,4

Zdradę				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	4,8	90,4	4,8
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	7,5	87,3	5,2
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	13,6	83,0	3,4
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	16,5	81,4	2,1
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	18,3	77,4	4,3
Życie w związku niesformalizowanym				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	36,4	59,4	4,2
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	70,9	23,9	5,2
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	86,4	9,1	4,5
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	91,8	8,2	–
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	94,8	3,5	1,7
Życie w związku homoseksualnym				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	13,9	75,9	10,2
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	25,4	61,9	12,7
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	36,4	44,3	19,3
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	48,5	37,1	14,4
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	64,3	17,4	18,3
Eutanazję (przerywanie życia na prośbę pacjenta)				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	13,9	79,7	6,4
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	35,1	53,0	11,9
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	65,9	28,4	5,7

obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	74,2	20,6	5,2
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	89,6	7,0	3,5
Zapłodnienie in vitro				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	38,5	54,0	7,5
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	76,1	20,1	3,8
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	79,5	13,6	6,9
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	85,6	11,3	3,1
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	83,5	7,8	8,7
Adopcję dzieci, jeśli był(a)byś w związku jedнопłciowym				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	20,3	61,5	18,2
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	35,8	50,0	14,2
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	53,4	29,5	17,1
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	63,9	20,6	15,5
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	80,9	8,7	10,4
Zmianę płci				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	6,4	84,0	9,6
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	14,9	73,2	11,9
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	19,3	62,5	18,2
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	26,8	52,6	20,6
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	40,9	35,7	23,4

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Wpływ czynników środowiskowych i rodzinnych, a zwłaszcza wykształcenie rodziców, okazuje się równie ważną zmienną co powyższe cechy społeczno-demograficzne. W tym wypadku jest to wykształcenie matki, której poziom intelektualny i często związana z tym pozycja zawodowa w istotny sposób oddziałują na wychowanie dzieci. Jak zauważa Tomasz Żurawski [2011: 193],

świadomość wychowawcza rodziców i wiedza dotycząca rozwoju ich dzieci dzieli się na naukową, zdobytą poprzez wykształcenie oraz potoczną, opierającą się na tradycji i doświadczeniu każdego człowieka. W związku z tym na świadomość wychowawczą składać się będzie określona wiedza pedagogiczna posiadana przez rodziców, ich system wartości i ocen odnoszących się do wychowania, jak również ich oddziaływania wychowawcze, które z tej wiedzy wypływają.

Poglądy mówiące o wpływie matki na kształtowanie świadomości ich dzieci, w tym moralnej, znalazły potwierdzenie w niniejszym badaniu. Otóż badani, których matki legitymują się dyplomem szkoły wyższej, zdecydowanie częściej są skłonni dopuścić w swoim życiu wymienione zachowania i sytuacje, przy czym najwyraźniej jest to widoczne w przypadku stosowania środków antykoncepcyjnych, rozwodu, życia w związku niesformalizowanym, zapłodnienia in vitro oraz adopcji dzieci w związku jedнопłciowym. Z kolei respondenci, których matki posiadają jedynie wykształcenie podstawowe, najczęściej dopuszczają stosowanie środków antykoncepcyjnych, rozwód, życie w związku niesformalizowanym i zapłodnienie in vitro. Niemniej poziom wykształcenia rodziców, w tym wypadku matki, okazuje się być istotną determinantą dającą o sobie znać przy wyrażanych deklaracjach.

Tabela 16. Wybrane sytuacje i zachowania z zakresu etyki życia rodzinnego oraz małżeńskiego a wykształcenie matki (w %)

Wykształcenie matki	Czy dopuszczasz w swoim życiu następujące sytuacje i zachowania?			
	ogółem	tak	nie	trudno powiedzieć
Przerywanie ciąży				
podstawowe	100,0	33,3	58,3	8,4
zasadnicze zawodowe	100,0	45,9	41,5	12,6
średnie	100,0	44,0	46,5	9,5
wyższe	100,0	52,2	35,8	12,0
Stosowanie środków antykoncepcyjnych				
podstawowe	100,0	91,7	8,3	—
zasadnicze zawodowe	100,0	81,5	14,1	4,4
średnie	100,0	85,0	12,5	2,5
wyższe	100,0	85,8	11,3	2,9

Rozwód				
podstawowe	100,0	58,3	33,3	8,3
zasadnicze zawodowe	100,0	58,5	34,1	7,4
średnie	100,0	59,0	35,0	6,0
wyższe	100,0	63,1	30,3	6,6
Zdradę				
podstawowe	100,0	8,3	83,3	8,4
zasadnicze zawodowe	100,0	9,6	86,7	3,7
średnie	100,0	7,0	89,5	3,5
wyższe	100,0	14,6	80,7	4,7
Życie w związku niesformalizowanym				
podstawowe	100,0	66,7	25,0	8,3
zasadnicze zawodowe	100,0	71,1	23,7	5,2
średnie	100,0	67,5	28,0	4,5
wyższe	100,0	72,3	26,3	1,4
Życie w związku homoseksualnym				
podstawowe	100,0	33,3	41,7	25,0
zasadnicze zawodowe	100,0	33,3	51,1	15,6
średnie	100,0	30,0	56,0	14,0
wyższe	100,0	38,0	48,9	13,1
Eutanazję (przerywanie życia na prośbę pacjenta)				
podstawowe	100,0	33,3	50,0	16,7
zasadnicze zawodowe	100,0	48,1	44,4	7,5
średnie	100,0	44,5	47,5	8,0
wyższe	100,0	54,0	40,9	5,1
Zapłodnienie in vitro				
podstawowe	100,0	66,7	25,0	8,3
zasadnicze zawodowe	100,0	63,7	28,9	7,4
średnie	100,0	68,5	25,5	6,0
wyższe	100,0	70,1	24,5	5,4
Adopcję dzieci, jeśli był(a)byś w związku jedнопłciowym				
podstawowe	100,0	41,7	41,7	16,6
zasadnicze zawodowe	100,0	48,1	34,8	17,1
średnie	100,0	40,0	44,5	15,5

wyższe	100,0	50,4	35,4	14,2
Zmianę płci				
podstawowe	100,0	25,0	50,0	25,0
zasadnicze zawodowe	100,0	17,8	67,4	14,8
średnie	100,0	17,0	69,5	13,5
wyższe	100,0	22,3	60,6	17,1

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Dane z powyższych pięciu tabel ujawniają odchodzenie od chrześcijańskiej (katolickiej) etyki życia rodzinnego i małżeńskiego. Zjawisko to potwierdzają badania CBOS i badania akademickie). W najnowszym raporcie CBOS czytamy:

Warto zwrócić uwagę na ewolucję poglądów ludzi młodych, jaka dokonała się w ciągu ostatnich czterech lat. Jeszcze w październiku 2016 roku podejście młodych osób do prawnej regulacji przerywania ciąży było zbliżone do opinii ogółu badanych, a nawet wyróżniały się one mniejszą aprobatą dla dopuszczalności aborcji. Obecnie są wyraźnie bardziej liberalne w tej kwestii niż starsi. Udział w protestach znacznej części z nich może stać się dla młodych ludzi doświadczeniem pokoleniowym i na długo zaważyć na ich stosunku do aborcji i jej prawnej regulacji [CBOS, 2020a: 16].

Analiza z wykorzystaniem wszystkich pięciu zmiennych społeczno-demograficznych zdaje się potwierdzać utrzymujący się w polskim społeczeństwie indywidualizm, stojący w opozycji do wymogów religijnych w zakresie moralności. Okazuje się, że deklaracjom wiary i udziałowi w praktykach religijnych towarzyszy polaryzacja postaw zmierzających w kierunku odstępstw od religijnego radykalizmu, ujawniając subiektywizację postaw. Potwierdza to sformułowany przed laty pogląd Luckmanna [1996: 150], który uważał, że „rodzina i seksualność przechodzą coraz bardziej do »sfery prywatnej«, seksualność zostaje »uwolniona« od zewnętrznej kontroli społecznej, staje się zdolna do przyjmowania ważnej funkcji w »autonomicznym« poszukiwaniu samoekspresji i samorealizacji przez jednostkę”. Z kolei według Mariańskiego [2018: 208] „w społeczeństwie polskim trwa nieustanny – nie zawsze celowy i świadomy – proces społecznej reinterpretacji norm i pojęć moralnych, poczynając od reguł ściśle związanych z konkretnymi sytuacjami życiowymi, aż do najbardziej podstawowych. Niekiedy mówi się o fragmentaryzacji i hiperinflacji moralnej”.

Ostatnie zagadnienie analizowane w niniejszym rozdziale dotyczy doświadczania dylematów natury moralnej. Trudno nie zgodzić się z poglądem, że każdy człowiek na różnych etapach swojego życia przeżywa różne trudności i jeśli nie będzie sobie mógł z nim poradzić, to będzie poszukiwać osoby bądź instytucji mogących pomóc je rozwiązać. Do takich sytuacji należą problemy moralne, które przy braku doświadczenia – wynikającego chociażby z racji młodego wieku – zmuszają do poszukiwania wsparcia u innych. Osobami, u których poszukuje się wsparcia, często bywają osoby posiadające znaczny bagaż doświadczeń życiowych. Zdarza się jednak, i to nierzadko, że ktoś decyduje się podjąć próbę samodzielnego ich rozwiązania, wychodząc z prostego założenia, że to on sam wie najlepiej, jak sobie w danej

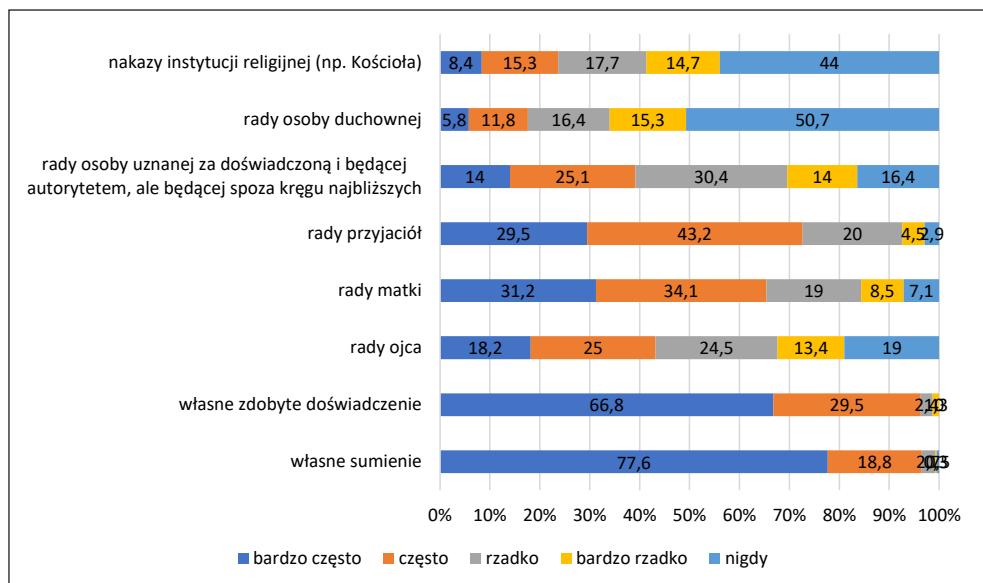
sytuacji poradzić. Analizując takie sytuacje, dotykamy w tym miejscu zagadnienia autorytetu osobowego bądź instytucjonalnego, u których młody człowiek, zwłaszcza nieradzący sobie z jakichś powodów, może szukać porady lub pomocy.

Na aspekt ten zwracają uwagę psychologowie, pedagodzy, a także kierownicy duchowi, a więc osoby, które w swojej praktyce na co dzień spotykają się z takimi sytuacjami i stając się powiernikami spraw trudnych, a niekiedy domagających się poważnej interwencji. Osoba przeżywająca dylemat zwraca się do nich przekonana, że powierza swoje sprawy osobie bądź instytucji, które obdarza zaufaniem, najczęściej już sprawdzonym, a przy tym widząc w nich „wzór godny naśladowania w odniesieniu do własnego postępowania” [Tuziak, 2010: 81].

Podstawę uznania autorytetu – dodaje Bożena Tuziak [2010: 60–64] – stanowią pozytywne doświadczenia ludzi, będące efektem bezpośrednich kontaktów z osobami, instytucjami obdarzonymi autorytetem [...]. Strona uznająca autorytet danego podmiotu nie tylko dobrowolnie uznaje jego wyższość, całkowicie podporządkowuje się jego poleceniom, ale darzy go ponadto pełnym zaufaniem, szacunkiem i poważaniem [...]. Etap powstawania autorytetu zaczyna się w momencie, gdy obiekt autorytetu pojawia się w świadomości odbiorców, stopniowo zyskuje ich zaufanie, a przekazywane przez niego treści (wartości, wzory postępowania) stają się podstawą szacunku, uznania i dobrowolnego podporządkowania się. Ten etap kończy się, gdy podmiot autorytetu postrzegany jest i wartościowany w sposób bezrefleksyjny, na zasadzie oczywistości i pełnej akceptacji.

Mając na uwadze to, że ludzie, zwłaszcza młodzi, odwołują się do różnych autorytetów, w zrealizowanym badaniu zapytano respondentów, czym się kierują, kiedy doświadczają problemów moralnych (dotyczących sytuacji i zachowań **etycznych**) Badani mogli wskazać instytucje, osoby, a także zdobyte doświadczenie i własne sumienie. Innymi słowy, pytano tu o autorytet moralny, o instancję, której badani gotowi są powierzyć swoje prywatne, niekiedy intymne sprawy. Wykres 8 ukazuje dokonane wybory, z których wyraźnie wynika, że to sumienie uzyskało najwięcej wskazań (77,6%) (odpowiedź „bardzo często”) oraz zdobyte doświadczenie (66,8%). Na drugim biegunie lokują się nakazy instytucji religijnych (8,4%) oraz rady osób duchownych (5,8%), od których to respondenci wyraźnie stronią.

Wykres 8. Wybór instancji pomagających przy rozstrzygnięciu dylematów moralnych (w %)



Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii* 2020.

Według Andrzeja Potockiego [2017: 215] człowiek chętnie odwołuje się do sumienia, które rozumie najczęściej jako swobodę podejmowania decyzji moralnych. I to bez zbytniego liczenia się z autorytetami zewnętrznymi, kimkolwiek bądź czymkolwiek by one były. Możliwe, że tak się dzieje w środowisku młodzieży, gdyż – jak to ujmuje Joanna Górnicka-Kalinowska [1999: 22] – „imperatywność sumienia powoduje, iż jesteśmy najzupełniej przekonani, iż nasz wybór jest prawidłowy i najbliższy obiektywnemu dobru”. Z kolei Adam A. Dura [2015: 24] dodaje, że „sumienie jawi się jako znaczący moralnie motyw rozpoznania”. Można w tym miejscu dodać, że także prowadzący do oceny.

Spośród respondentów 96,4% wskazało na własne sumienie (odpowiedzi „bardzo często” i „często”). W przekonaniu badanych więc to sumienie postrzegane jest jako najważniejszy autorytet przy rozstrzygnięciu i ocenie sytuacji i zachowań etycznych. Warto jednak w tym miejscu dodać, że w sumieniu wystawiana jest subiektywna ocena sytuacji i zdarzeń. Dlatego słuszną wydaje się w tym miejscu uwaga Dury [2015: 36], że sumienie „jest instancją moralną, która niekoniecznie stanowi obiektywną gwarancję wyboru dobra moralnego”.

Związki pomiędzy wysoką częstotliwością wskazań na własne sumienie a niektórymi zmiennymi społeczno-demograficznymi pokazują, że relatywnie najczęściej tę odpowiedź wybierały takie kategorie badanych, jak: osoby mieszkające bez rodziców i będące samodzielne finansowo (91,1%), osoby w wieku 25 lat i więcej (84,9%), osoby pochodzące z małych miast, liczących do 20 tys. mieszkańców (84,1%), wierzący i niepraktykujący (80,7%), osoby, których matki posiadają wykształcenie wyższe (79,9%), oraz kobiety (78,5%).

Identyczny odsetek wskazań (łącznie „bardzo często” i „często”) uzyskało własne zdobyte doświadczenie (96,3%), z tą jednak różnicą, że odpowiedź „bardzo często” wskazywano już tu nieco rzadziej. Niemniej korelacje bardzo częstych wskazań własnego zdobytego doświadczenia z niektórymi zmiennymi społeczno-demograficznymi pokazują, że relatywnie najczęściej w ten

sposób odpowiadały takie kategorie badanych, jak: osoby w wieku 25 lat i więcej (83,0%), osoby mieszkające bez rodziców i będące samodzielne finansowo (80,0%), osoby pochodzące z dużych miast (76,0%), obojętni religijnie, ale przywiązani do tradycji religijnej (75,3%), mężczyźni (70,7%), oraz osoby, których matki posiadają wykształcenie wyższe (69,0%).

Socjologia małych struktur społecznych analizuje funkcjonowanie różnego rodzaju zbiorowości, a wśród nich grup rówieśniczych. Jak wiadomo, młodzież chętnie przebywa wśród swoich rówieśników i tworzy grupy charakteryzujące się bliskością, zaufaniem i wspólnymi zainteresowaniami. Relacje nawiązywane w ramach tych grup niekiedy mają bardzo silny ładunek emocjonalny, a przyjaźń jest czymś naturalnym i oczywistym. Właściwe dla tych grup jest też częste dzielenie się swoim doświadczeniem, zarówno pozytywnym, jak i porażkami.

Tym razem korelacje bardzo częstego wskazania na rady przyjaciół z niektórymi zmiennymi społeczno-demograficznymi pokazują, że relatywnie najczęściej tę odpowiedź wybierały takie kategorie badanych, jak: osoby mieszkające bez rodziców i będące samodzielne finansowo (35,6%), wierzący i niepraktykujący (33,0%), kobiety (32,4%), osoby, których matki posiadają wykształcenie wyższe (31,8%), osoby pochodzące z małych miast (31,7%), oraz osoby w wieku 18–20 lat (29,1%).

Widzimy zatem, że tylko wiek różni tych, którzy wskazują na sumienie, od tych, którzy chętnie o swoich problemach rozmawiają w gronie przyjaciół. Z analizy wyników pomiaru tego zagadnienia wyłania się moralny profil młodego człowieka, na który składają się autonomia moralna, subiektywizm i indywidualny osąd. Duchowni oraz instytucje religijne lokują się bardzo nisko w rankingu autorytetów moralnych. Na fakt ten zwraca uwagę Mariański [2018: 232], odwołując się do badań empirycznych: „W rozwiązywaniu konfliktów moralnych ludzie współcześni odwołują się do różnych instancji wspomagających i doradczych lub uznają, że sami powinni rozstrzygać wszelkie dylematy i wątpliwości. Wśród instytucji wspomagających coraz rzadziej pojawiają się Bóg i instytucje kościelne”.

5. Podsumowanie

Jak zasygnalizowano we wstępie do cyklu monografii (zob. t. 1), wprawdzie badaniem objęto dużą populację młodzieży studiującej w Polsce to uzyskany respons nie pozwala nam na generalizację sformułowanych wniosków. Z pewnością jednak wyniki wskazują, że mamy do czynienia z przykładem złożonej tożsamości religijno-moralnej. Ci reprezentanci nowoczesnego, pluralistycznego społeczeństwa, kulturowo zdyferencjonowanego, zdają się mieć własną wizję świata, w której kreują swoją tożsamość religijną i moralną i za którą sami chcą ponosić odpowiedzialność. Są świadomi zagwarantowanej im wolności, co pozwala im w nieskrępowany sposób dokonywać wyboru dowolnego stylu życia i manifestować wybrany system wartości, nierzadko bez odniesień do religii. Tak jak postęp technologiczny zapoczątkował kiedyś zmianę społeczną, tak też dokonujące się zmiany kulturowe zainicjowały kształtowanie się tożsamości bez religii, ujawniając tym samym rewolucję światopoglądową. Jak zauważa Irena Borowik [2016: 27], w tym nurcie przemian wyraźnie widoczny jest pewien społeczny rodowód: modernizacja, dyferencjacja i globalizacja jawią się jako zmiany pierwotne względem religijnych i powodujące rozmaite konsekwencje dla religii. Wyłaniają się z nich słabnące religijne oddziaływanie na społeczeństwo, zmieniająca się wewnętrznie religia, absorbująca także elementy niereligijne i upowszechnianie się w świecie modelu świeckiego.

Na ową sytuację zmian nakłada się jeszcze jedna przyczyna, która może spowodować w przyszłości przeobrażenia dotychczas niespotykane, mianowicie zmiany mentalne ujaw-

niające nowe orientacje aksjologiczne, przybierające kształt trwałej, niezmiennej konstrukcji. Omawiane badanie socjologiczne zostało przeprowadzone w czasie, gdy w Polsce i na świecie Covid-19 zaczął zbierać już swoje żniwo. Od kwietnia 2020 r. sytuacja epidemiczna przybierała postać dość zmienną w swoim nasileniu, by na jesieni, a dokładnie w październiku i listopadzie, osiągnąć tendencję wzrostową. Obecnie mówi się o powrocie lockdownu ze wszystkimi tego następstwami, a niniejsze opracowanie zostało przygotowywane w sytuacji narastającej pandemii. W takich warunkach stawianie pytań o egzystencjalną i świadomościową kondycję człowieka, w realiach – jak wiadomo – dotychczas zupełnie nieznanymi nam wszystkim, zdają się i naturalne, i niezbędne.

Chociaż analizie został poddany wyjątkowo obszerny materiał empiryczny pozyskany z socjologicznego pomiaru wśród młodzieży akademickiej, to należy raczej ostrożnie formułować wnioski końcowe. Z zebranych wypowiedzi wyłania się wyraźnie spolaryzowana i niejednoznaczna zbiorowość młodych respondentów, obraz dość złożonej tożsamości. Zasygnalizowane w tytule trajektorie wskazują na profile badanych lokujące się w czterech sferach: religijnej, eklezjalnej, duchowej i moralnej. Mamy tu więc do czynienia z religijnością dalece okrojoną i mocno sprywatyzowaną. To młodzież, która z jednej strony dość odważnie przyznaje się do swojej religii, ze zdecydowanym zastrzeżeniem, że traktuje ją jako sferę prywatną. Umiarkowanie praktykująca i gotowa do altruizmu, ale już niekoniecznie z pobudek religijnych. Zdecydowanie zdystansowana do Kościoła, który w jej ocenie nie zasługuje ani na miano autorytetu, ani na miano ważnej instytucji edukacyjnej, której chciano by w przyszłości powierzyć kształcenie swoich dzieci. Tym, co pozytywne i nie budzi zastrzeżeń, jest jego działalność charytatywna. Badanie ujawnia także profil duchowy badanych, przy czym owa duchowość rozciągnięta jest na sferę pozareligijną – nie ogranicza się wyłącznie do aspektów religijnych, ale postrzegana jest znacznie szerzej, bo np. w perspektywie proekologicznej. Z kolei moralne poglądy wcale nie muszą wynikać z religijnych identyfikacji. Tym samym moralność staje się autonomiczna i często niezależna od religii. Potwierdzają to często wyrażane deklaracje dopuszczające sytuacje i zachowania będące w sprzeczności z moralnością katolicką. Odchylenie zaś od niej – jak podaje Mariński [2018: 309] – „dowodzi kryzysu etyki instytucjonalnej, rozumianej jako zespół nakazów i zakazów”. Jednocześnie dominuje przekonanie, że wystarczy własne doświadczenie, a jeszcze częściej własne sumienie w sytuacjach, gdy trzeba rozstrzygać dylematy natury moralnej.

Odnosząc się na koniec do postawionej we wstępie tezy, że religia zorientowana kościelnie lokuje się dzisiaj na obrzeżach współczesnego społeczeństwa, trzeba powiedzieć, że ranga religii jako ważnej, egzystencjalnej wartości obniża się, a religijność zorientowana kościelnie – tak jak ją pamiętają starsze, a nawet średnie pokolenia – przechodzi na obrzeża współczesnego polskiego społeczeństwa. Z drugiej strony przybierające na sile zjawisko zeświecczenia nie eliminuje jeszcze religii z życia wielu ludzi, a dowodzą tego przykłady odniesień do transcendencji, zwłaszcza w sytuacjach granicznych, traumatycznych. Tym samym nie jesteśmy uprawnieni do stwierdzenia, że wkrótce młodzież zupełnie odrzuci Kościół oraz religię swoich ojców, bowiem – jak utrzymuje Mariański [2012: 33] – zarówno procesy sekularyzacji, jak i strukturalnej indywidualizacji oraz nowej duchowości nie muszą oznaczać końca czy zmierzchu Kościoła, lecz jego osłabienie, które nie wyklucza szans na jego przekształcenia i modernizację. W Polsce dokonują się powolne procesy sekularyzacji, ale teoria sekularyzacji głosząca nieuchronny i linearny spadek religijności okazuje się co najmniej wątpliwa. W wyłaniającym się społeczeństwie pluralistycznym Polacy kształtują swoją tożsamość religijną nie tyle przez automatyczne przejmowanie utrwalonych schematów orientacji i interpretacji życia, ile w warunkach wzrastającej otwartości indywidualnych decyzji i wyborów.

Rozdział 2

Praktyki pogłębiania wiary religijnej

Ten rozdział poświęcony jest zagadnieniu socjalizacji religijnej. Skoncentrujemy się tutaj na metodach pogłębiania wiary, które są stosowane w badanej populacji młodzieży akademickiej. Zaczniemy od przedstawienia wyników badań na temat popularności rozmów na tematy religijne z rodzicami, rodzeństwem, sympatią, przyjaciółmi, wykładowcą i osobą duchowną. Następnie pokażemy popularność stosowania praktyk pogłębiania wiary, takich jak: czytanie Biblii, słuchanie kazań, udział w rekolekcjach, udział we wspólnotach religijnych, oglądanie programów telewizyjnych, słuchanie religijnych programów radiowych, czytanie religijnych książek (prasy religijnej) i korzystanie z religijnych stron internetowych. Na koniec omówimy kwestię rozwijania wiary przez udział w duszpasterstwie akademickim.

1. Socjalizacja religijna – perspektywa teoretyczna i empiryczna

Wiara religijna jest zespołem tez o Bogu, człowieku i świecie zdefiniowanych (w przypadku Kościoła katolickiego) przez Urząd Nauczycielski Kościoła. On także oczekuje, że sformułowane przez niego prawdy wiary będą podzielane przez wiernych, wszak postrzega siebie jako reprezentanta Boga i to jemu przynależy prawo wypowiadania się w imieniu Stwórcy (KKK, 1814). Treści wiary są przekazywane wiernym i ich kolejnym pokoleniom w procesie wychowania, a ten fakt wyraża biblijna lapidarna formuła, że wiara rodzi się ze słuchania (Rz 10,17).

Powyższy teologiczny sposób rozumienia wiary religijnej znajduje odzwierciedlenie w badaniach z zakresu socjologii katolicyzmu, w których wiara jest opisywana jako komponent religijności, jej parametr ideologiczny. Jest również postrzegana jako struktura intelektualna (poznawcza) dzielana przez wiernych i traktowana przez nich jako własna [Piwowarski, 1996a: 64; Stark, Glock, 2003: 184]. Jej upowszechnianie dokonuje się w procesie socjalizacji religijnej, w której jednostki przyswajają własności umożliwiające im funkcjonowanie w społeczności Kościoła katolickiego jako jego członkowie. Podczas niej przekazywane jest z pokolenia na pokolenie dziedzictwo religijne, którego zasadniczą treść stanowią wiedza religijna, wiara, moralność, praktyki, obyczaje i zwyczaje [Zaręba, 2004: 370]. Socjalizacja jest procesem ciągłym, obejmuje całe życie człowieka, a jej dopełnieniem jest system sankcji grupowych.

Elementem socjalizacji jest wychowanie, w którym mocniej akcentuje się aspekt aksjologiczno-normatywny. Jest ono taką formą wspierania wychowanka, która planowo kształtuje jego osobowość. Rozwija jego zdolności poznawcze i wolitywne, aby potrafił rozpoznawać i realizować wartości, normy i wzorce, które służą jego dobru, oraz aby umiał krytycznie odnosić się do systemów aksjonormatywnych napotykanych w środowiskach społecznych, w których jest aktywny [Mariański, 2015: 712–713]. Wychowanie zakłada rozwinięcie podmiotowej postawy wychowanka polegającej na podejmowaniu decyzji i wybieraniu przedmiotu, ku któremu powinien on się zwrócić bądź który powinien odrzucić. Nie jest ono jedynie nabyciem umiejętności pozwalających na konformistyczne (niekiedy automatyczne) uczestnictwo w danej zbiorowości i jej kulturze, opierające się na mechanizmie odtwarzania odgrywanych ról [Piwowarski, 1996a: 102; Potocki, 2007: 13; Mariański, 2015: 712].

Wychowanie religijne, będące typem wychowania, jest intencjonalnym działaniem, które ma rozwijać religijność i ma jej służyć [Potocki, 2007: 14]. W warunkach społeczeństwa pluralistycznego w wychowaniu religijnym szczególnie akcent pada na rozwijanie postawy polegającej na aktywnym realizowaniu wiary w codzienności i zwracaniu się ku aksjologii, która z niej wynika. Nieaktualne stają się koncepcje zakładające uprzywilejowany status instytucji Kościoła i jego funkcjonariuszy w organizowaniu życia religijnego, a rolę wiernych sprowadzające jedynie do przyjęcia prawd wiary i przestrzegania wymogów kultu. Obecnie akcentuje się, że cele wychowania religijnego koncentrują się na osobowym przeżywaniu wiary, zaangażowaniu w działalność Kościoła i odpowiedzialnej (w duchu chrześcijańskim) aktywności w świecie, określającej i realizującej dobro wspólne [Potocki, 2007: 15]. Najwyższą formą wychowania jest samowychowanie, zakładające zdolność do pracy nad sobą. „Na tym polega najistotniejsza rola wychowawcy: uzdolnić wychowanka do racjonalnych, opartych na porządku rzeczy wyborach; stwarzać sytuacje zmuszające do wyborów; nie pozwalać wychowankowi uciekać od wolności” [Potocki, 2007: 12].

Podstawowymi podmiotami wychowania religijnego są rodzina i parafia. W ramach tej ostatniej zasadnicza formacja wiary przebiega przez kazania, szkolną katechezę oraz udział we wspólnotach religijnych. W rodzinie dzieci spotykają się z pierwszą formacją religijną. Rodzice są nauczycielami wiary, którzy swoją wychowawczą aktywność realizują przez świadectwo życia religijnego – modlitwę, udział w praktykach religijnych, rozmowy na tematy religijne. Rola rodziny ze względu na jej oddziaływanie w okresie socjalizacji pierwotnej – z zasady zabarwionej pozytywnymi uczuciami, miłością, zaufaniem i bezpieczeństwem – skutkuje tym, że przekazywany kapitał religijny zazwyczaj ma znaczenie dla późniejszych decyzji, aktywności jednostki oraz warunkuje procesy wychowawcze socjalizacji wtórnej [Piwowski, 1996a: 104–110; Zaręba, 2004: 372].

Socjalizacyjne oddziaływanie parafii dokonuje się już przez fakt jej instytucjonalnego istnienia. Wszelki kontakt z nią może wywoływać skojarzenia z doktryną Kościoła, której parafia jest przedstawicielem. Podobnie oddziałują jej przedstawiciele – księża i ich świecy współpracownicy. Zasadniczym środkiem formującym religijnie jest działalność duszpasterska, a w jej ramach kazania. One mają budzić i pogłębiać wiarę. Kazania zasadniczo koncentrują się na Słowie Bożym, ale powinno ono być upowszechniane w taki sposób, aby odpowiadało na warunki społeczno-kulturowe, w których te kazania są głoszone. Kazania nie służą propagowaniu starodawnej treści starodawnej Biblii [Lewek, 1982: 208], działalność kaznodziejska ma bowiem prowadzić do zmiany sposobu myślenia i zachowania, które będzie realizowane tu i teraz, a także będzie budować relacje z Bogiem [Klimski, 2015: 539].

Katecheza szkolna realizowana w ramach parafii ma na celu wychowanie w wierze, rozwijanie świadomego udziału w liturgii i w sakramentach oraz kształtowanie umiejętności życia w duchu chrześcijańskim. To wychowanie dokonuje się nie tylko w szkolnej katechezie, lecz także w ramach katechezy prowadzonej w duszpasterstwie akademickim, w ruchach religijnych, katechezach neokatechumenalnych, liturgicznych, a także poprzedzających przyjęcie niektórych sakramentów (chrztu, bierzmowania, małżeństwa) oraz podczas innych spotkań formacyjnych organizowanych w ramach parafii [Klimski, 2015: 539].

Specyfiką wychowania religijnego realizowanego w młodzieżowych grupach religijnych jest angażowanie się w nie ludzi młodych, będących w podobnym wieku. Dzięki temu nie istnieją dystanse pokoleniowe, komunikują się jednostki o podobnej wrażliwości intelektualnej i emocjonalnej, a ludyczna atmosfera i spontaniczność usprawnia przekaz wiary i sprzyja przełamywaniu kryzysów religijnych pojawiających się w okresie młodości.

Duszpasterstwo akademickie jest ważną i zakorzenioną w środowisku młodzieży studiującej wspólnotą wychowującą religijnie. Jego tradycje sięgają lat 20. ubiegłego wieku, a obecna formacja religijna zasadniczo odbywa się przez: studenckie msze św. z kazaniem adresowanym do młodzieży akademickiej (zazwyczaj są one w niedziele, ale w większych ośrodkach odbywają się także w tygodniu), dyżury spowiedzi prowadzonej przez duszpasterzy związanych z tym duszpasterstwem, dyżury przeznaczone na rozmowy z tymi duszpasterzami, rekolekcje akademickie, letnie i zimowe wyjazdy podczas przerw w roku akademickim, pielgrzymki, konwersatoria i wykłady o tematyce religijnej. Organizuje się także spotkania poświęcone zagadnieniom z obszaru kultury, poezji, wieczory plastyczne, zabawy (karnawałowe bądź sylwestrowe). Stałym punktem oferty tego duszpasterstwa są msze na rozpoczęcie roku akademickiego [Potocki, 2007: 412–414]. Prowadzona formacja, poza budowaniem indywidualnej religijności, ma kształtować osobowość w taki sposób, aby wychowankowie duszpasterstw w przyszłości kierowali się aksjologią chrześcijańską, pracując zawodowo i będąc aktywnymi społecznie.

Ten program działań jest przeznaczony nie tylko dla studentów, lecz także dla całego środowiska akademickiego – również wykładowców. W praktyce jednak aktywne zaangażowanie tych ostatnich należy do rzadkości. Środowisko akademickie i duszpasterskie w Polsce są zdystansowane wobec siebie. Powoduje to, że duszpasterstwo akademickie jest zdominowane przez studentów i zasadniczo jest ono do nich kierowane i z nimi kojarzone [Potocki, 2007: 401 i 420].

Badania socjologiczne pokazują, że rozwinięty pluralizm społeczno-kulturowy nie deklasuje rodziny w jej staraniach o pomyślne realizowanie wychowania religijnego i nie zmniejsza jej szans na powodzenie. Wciąż stanowi ona tutaj podstawową agendę, jednak obserwuje się, że jej rola maleje w tym zakresie. Jest to spowodowane tym, że wychowywaniem i kształceniem dzisiejszej młodzieży zajmuje się wiele podmiotów, które lokują się poza rodziną (szkoła, różnorakie kursy, treningi, media, Internet), ale także dostrzega się, że rodzice rzadko interesują się wychowaniem religijnym. Niewiele z nich przykłada wagę do rozwoju religijności swoich dzieci i o niego dba. Zainteresowane tą formacją są przede wszystkim rodziny głęboko wierzące [Marianiński, 2007: 193], czyli takie, które same traktują religię jako wartość i treści z niej wypływające uczyniły swoimi. Pozostali powierzyli tę formację dziedzictwu kulturowemu. Udział w nim ma prowadzić do kształtowania więzi z religią, co w praktyce sprowadza się do bezrefleksyjnego zachowywania wzorów kultury religijnej. Te procesy sekularyzacji wychowania są widoczne zarówno w społeczeństwach zachodnich, jak i w polskim. W nim także rodzina uwolniła się od wychowania religijnego, a prowadzą je instytucje zewnętrzne wobec niej – głównie parafia przez niedzielne kazania i przez szkolną katechezę. Metody angażujące rodziców takie jak wspólna modlitwa czy rozmowy na tematy religijne nie są popularne [Marianiński, 2007: 195; Potocki, 2007: 50]. Od dłuższego czasu socjolodzy obserwują to w swoich badaniach, a nawet zwracają uwagę, że rodzice dają antyświadectwo swoim dzieciom przez niemal całkowity brak zainteresowania ich formacją religijną [Baniak, 2007: 181].

Podobne konstatacje dotyczą szkolnej katechez. Szacuje się, że ok. 30% młodych ze szkół ponadgimnazjalnych posiada poprawną podstawową (katechizmową) wiedzę religijną, która może wspierać wiarę i pogłębianie religijności. Są to osoby zaangażowane religijnie, uczestniczące w życiu parafii. Pozostali – posiadający częściową poprawną wiedzę, jednocześnie selektywną, powierzchowną, a w pewnych obszarach błędną – stanowią ok. 50% młodych. Około 15–20% to osoby o znikomej wiedzy. Masowa szkolna katecheza nie przynosi efektów. Jej oddziaływanie w zakresie formowania wiary, wiedzy i moralności religijnej jest niewielkie [Marianiński, 2011: 127].

Kaznodziejstwo jako metoda wychowawcza również ma swoje słabości. Nie może ono ze swej natury stanowić kompletnej prezentacji doktryny i teologii Kościoła. Pewne treści mają szansę się w nim pojawić tylko przy okazji, gdyż głównym jego celem jest rozwijanie więzi człowieka z Bogiem. Badania socjologiczne dodatkowo pokazują, że pewne tematy są w nim marginalizowane, pomimo że dokumenty Kościoła je eksponują i przedstawiają jako zagadnienia zasadnicze. Przykładem tego jest choćby tematyka misyjna czy eschatologiczna. Na 75 tys. homilii z lat 1980–2000 kazania o problematyce misyjnej stanowiły 4% [Wesoły, 2005: 73, 78, 83]. W latach 1990–2007 na 1154 kazania o eschatologii 10,5% dotyczyło tematyki zmartwychwstania [Klimski, 2018a: 190]. Ponadto kazania w swej treści korespondują ze współczesną mentalnością w ten sposób, że pomijają zagadnienia, które z nią nie licują. Taką niechętną problematyką są choćby kwestie o piekle i szatanie [Piotrowska, 2001: 531; Klimski, 2018a: 159]. Co więcej, konstatuje się, że cechą statystycznego kaznodziejstwa jest jego niski poziom teologiczny, a podejmowane w kazaniach zagadnienia są przedstawiane w sposób ogólny, zdominowany moralnym przesłaniem [Wesoły, 2005: 73, 78, 83; Klimski, 2018a: 223]. Z tej perspektywy kaznodziejskie przepowiadanie (w swej powszechnej postaci) nie jest znaczącą metodą w budowaniu religijności.

Ponadto oddziaływanie kazań – podobnie jak szkolnej katechezy – jest niewielkie z tego powodu, że w ciągu tygodnia kontakt statystycznego wiernego z nimi jest krótki. Szacunkowo wynosi on ok. 20–30 min. W przypadku katechezy to jest ok. 35–40 min na tydzień (zakładając, że katecheta możliwie szybko przejdzie do programu lekcji). Łącznie kontakt ucznia z treściami religijnymi w tygodniu wynosi ok. 70 min. Z dużą pewnością wolno sądzić, że pozostały czas liczony w dziesiątkach godzin zasadniczo wypełniają treści niereligijne, a niekiedy wręcz konkurujące z treściami religijnymi.

Z perspektywy doktryny Kościoła katolickiego i wynikających z niej zasad organizujących jego funkcjonowanie socjalizacja religijna jest procesem, który obejmuje dużą część życia człowieka, a przede wszystkim te jego etapy, które są związane z rozwojem, kształtowaniem osobowości i budowaniem podstaw aksjologiczno-normatywnej wrażliwości. To spojrzenie rodzi nadzieję i szanse na pomyślną działalność agend socjalizacji religijnej. Pomyślną, czyli taką, która będzie miała kościelny charakter i będzie skutkować religijnością pogłębianą, zaangażowaną. Wyniki badań socjologicznych zrealizowanych w polskim społeczeństwie ujawniają jednak zgoła przeciwny obraz. Te szanse i nadzieje wychowawców religijnych są dalekie od rzeczywistości. Wyłania się bowiem wizerunek procesów socjalizacji jako trendów mało skutecznych, niewydolnych, realizowanych mechanicznie. Są zanurzone w kulturze dominującej, tradycjach, motywacji typu „wszyscy tak postępują”. Socjalizacja religijna nie jest aktywnością, do której przykładą się wagę i której przebieg budzi zainteresowanie. Została powierzona instytucjom zewnętrznym wobec rodziny i to dziś na nich spoczywa odpowiedzialność za kształtowanie religijności. Oddziaływanie tych instytucji w dużej mierze jest osłabione przez wycofanie się rodziny z obszaru wychowania religijnego i jej marginalną współpracę z tymi agendami. Taka kondycja socjalizacji religijnej świadczy o sekularyzacji i zanikaniu znaczenia religii. Wpisuje się w wiodące przemiany polskiego katolicyzmu. Z drugiej strony zainteresowanie rozwojem swojej wiary jest wskaźnikiem pogłębianej aktywności religijnej, religijności konsekwentnej i kościelnej. Rysuje się tu kontinuum (opisujące religijność Polaków): od obojętnych religijnie, związanych z religią z powodów kulturowych, indyferentnych wobec socjalizacji religijnej do zaangażowanych, utożsamiających się z katolicyzmem i zaangażowanych w pogłębianie wiary. W dalszej części pracy określimy miejsce w tej sekwencji, w którym sytuują się badani studenci. Najprawdopodobniej będą się lokować na początku tego kontinuum, ponieważ opisuje ona fenomeny bardziej żywotne w polskim społeczeństwie.

2. Rozmowy studentów na tematy religijne

Jedną z metod pogłębiania wiary oraz wiedzy na temat religii i instytucji Kościoła są rozmowy na tematy religijne. Studenci zostali poproszeni o odpowiedź na pytanie o to, jak często rozmawiają na te tematy z osobami, z którymi są w bliższych i dalszych relacjach. Postawione im pytanie ma charakter ogólny, nie pozwala na szczegółowe wnioskowanie. Nie możemy na jego podstawie wnioskować o naturze tych rozmów – czy mają charakter duchowy (pogłębiający religijność), religioznawczy, czy może sprowadzają się do krytykowania i plotkowania na temat instytucji Kościoła i jego funkcjonariuszy. Pozwalają jedynie ustalić, czy problematyka religijna jest obecna w prywatnych konwersacjach ankietowanych i czy jest ona im bliska bądź obca. Strukturę odpowiedzi na pytanie o częstość rozmów na tematy religijne z rodzicami przedstawia tabela 1.

Tabela 1. Częstość rozmów z rodzicami na tematy religijne według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi					
	ogółem	bardzo często	często	rzadko	bardzo rzadko	nigdy
Ogółem	100,0	11,2	26,2	35,1	17,4	10,1
Płeć						
mężczyźni	100,0	6,8	26,3	35,3	19,5	12,0
kobiety	100,0	12,3	26,2	35,0	16,8	9,6
Kierunek studiów						
nauki humanistyczne	100,0	12,0	23,4	36,1	20,3	8,2
nauki inżynieryjno-techniczne	100,0	11,4	38,6	27,3	11,4	11,4
nauki medyczne i o zdrowiu	100,0	14,3	14,3	28,6	14,3	28,6
nauki społeczne	100,0	10,5	25,5	36,8	16,4	10,8
nauki ścisłe i przyrodnicze	100,0	8,7	52,2	17,4	17,4	4,3
nauki teologiczne	100,0	100,0	–	–	–	–
nauki o sztuce	100,0	25,0	–	25,0	50,0	–
nauki interdyscyplinarne	100,0	–	11,1	44,4	22,2	22,2
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	12,4	28,4	36,4	14,7	8,0
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	11,0	30,5	34,1	18,3	6,1
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	8,6	29,5	35,2	11,4	15,2

duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	9,0	14,0	33,0	23,0	11,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	12,8	17,4	34,9	22,9	11,9
Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	23,0	40,1	27,3	7,0	2,7
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	8,2	24,6	49,3	12,7	5,2
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	1,1	15,9	33,0	31,8	18,2
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	5,2	20,6	36,1	24,7	13,4
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	7,8	18,3	32,2	22,6	19,1
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny						
bardzo dobra	100,0	16,5	20,2	29,4	21,1	12,8
dobra	100,0	11,0	30,6	33,9	16,9	7,6
średnia	100,0	8,6	23,0	39,6	17,6	11,2
zła	100,0	9,5	23,8	42,9	4,8	19,0
bardzo zła	100,0	–	33,3	33,3	–	33,3

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

W badanej populacji rozmowy na tematy religijne z rodzicami nie były rozpowszechnione. Zasadniczo badani podejmowali je rzadko (35,1%) i bardzo rzadko (17,4%). Skumulowany odsetek tych dwóch kategorii respondentów wyniósł 52,5%. Co dziesiąty pytany (10,1%) nigdy nie prowadził takiej konwersacji. Zbliżony odsetek ankietowanych bardzo często podejmował te rozmowy (11,2%). Niemal co czwarta osoba (26,2%) prowadziła je często. Łączny odsetek rozmawiających wielokrotnie wyniósł 37,4% zapytanych. Podobne rozkłady odpowiedzi dotyczą populacji kobiet i mężczyzn. W nich także dominowały deklaracje wskazujące na nieczęste prowadzenie takich rozmów, przy czym były one bardziej popularne wśród kobiet. Religijne konwersacje nie przytrafiały się studentom nauk o sztuce i nauk interdyscyplinarnych, natomiast prowadzili je studenci nauk teologicznych, ścisłych i przyrodniczych, pochodzący ze środowisk wiejskich i małomiasteczkowych. Podjejmowali je także głęboko wierzący i regularnie praktykujący. Nie były one zupełnie obce także niewierzącym i niepraktykującym – nieco ponad połowa z nich (54,8%) deklarowała, że rozmawia na te tematy rzadko i bardzo rzadko. Takie rozmowy pojawiały się głównie wśród respondentów, którzy

oceniali sytuację materialną swojej rodziny jako bardzo dobrą i dobrą. Przede wszystkim nie pojawiały się wcale w kategorii oceniających tę sytuację źle i bardzo źle. Tabela 2 przedstawia frekwencję rozmów na tematy religijne z rodzeństwem.

Tabela 2. Częstość rozmów z rodzeństwem na tematy religijne według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi					
	ogółem	bardzo często	często	rzadko	bardzo rzadko	nigdy
Ogółem	100,0	4,4	14,0	29,8	16,9	34,9
Płeć						
mężczyźni	100,0	3,0	10,5	30,1	20,3	36,1
kobiety	100,0	4,7	15,0	29,7	16,0	34,6
Kierunek studiów						
nauki humanistyczne	100,0	5,1	12,7	27,8	20,3	34,2
nauki inżynieryjno-techniczne	100,0	6,8	11,4	47,7	13,6	20,5
nauki medyczne i o zdrowiu	100,0	28,6	14,3	14,3	28,6	14,3
nauki społeczne	100,0	3,5	14,5	29,3	15,3	37,4
nauki ścisłe i przyrodnicze	100,0	4,3	21,7	30,4	13,0	30,4
nauki teologiczne	100,0	–	–	–	–	100,0
nauki o sztuce	100,0	–	25,0	–	25,0	50,0
nauki interdyscyplinarne	100,0	–	–	22,2	44,4	33,3
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	6,7	15,6	35,1	19,1	23,6
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	2,4	9,8	31,7	19,5	36,6
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	3,8	12,4	24,8	15,2	43,8
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	4,0	12,0	26,0	13,0	45,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	1,8	17,4	25,7	15,6	39,4

Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	9,1	22,5	31,0	17,1	20,3
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	1,5	14,9	33,6	18,7	31,3
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	3,4	4,5	29,5	18,2	44,3
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	2,1	9,3	25,8	17,5	45,4
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	2,6	10,4	27,0	13,0	47,0
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny						
bardzo dobra	100,0	3,7	8,3	33,9	15,6	38,5
dobra	100,0	4,7	15,3	31,9	16,9	31,2
średnia	100,0	3,7	15,5	25,7	16,6	38,5
zła	100,0	4,8	14,3	19,0	28,6	33,3
bardzo zła	100,0	33,3	–	–	–	66,7

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Rozmowy na tematy religijne z rodzeństwem były prowadzone przez respondentów rzadko (29,8%) i bardzo rzadko (16,9%). Często i bardzo często zwracało się do rodzeństwa w tej sprawie 4,4% i 14,0% badanych. Skumulowane odsetki tych deklaracji wynosiły odpowiednio 46,7% i 18,4%. Nigdy takich konwersacji z rodzeństwem nie prowadziło 34,9% ankietowanych. W populacji kobiet 34,6% ani razu nie rozmawiało na tematy religijne, a w kohorcie mężczyzn – 36,1%. Również w tych kategoriach należały one do rzadkości. Głównie były podejmowane przez kobiety. Nigdy nie prowadziły takich rozmów osoby studiujące teologię, rzadko – studium nauki o sztuce i nauki interdyscyplinarne. Były one domeną studentów nauk ścisłych i przyrodniczych oraz nauk medycznych i nauk o zdrowiu. Podejmowali je pochodzący ze wsi i z wielkich miast. W kategorii miejsca pochodzenia ostatecznie przeważały deklaracje rzadkiej i bardzo rzadkiej wymiany zdań na tematy religijne. Z rodzeństwem rozmawiali o tym wierzący i regularnie praktykujący oraz wierzący i nieregularnie praktykujący. Im słabsza wiara i rzadszy udział w praktykach, tym częstsze były deklaracje „nigdy nie prowadzę takich rozmów”, przy czym niemal co dziesiąty niewierzący i niepraktykujący podejmował takie konwersacje. Oceniający sytuację materialną swojej rodziny jako bardzo dobrą rzadko i bardzo rzadko uczestniczyli w takich rozmowach. Odpowiedzi „bardzo często” i „często” wybierali ci, których rodziny były w dobrej, średniej, złej i bardzo złej sytuacji materialnej. Nigdy nie zdarzało się rozmawiać z rodzeństwem na tematy religijne osobom z rodzin znajdujących się w bardzo złej sytuacji, średniej i bardzo dobrej. Tabela 3 przedstawia powszechność rozmów na tematy religijne z partnerem/partnerką.

Tabela 3. Częstość rozmów z dziewczyną/chłopakiem na tematy religijne według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi					
	ogółem	bardzo często	często	rzadko	bardzo rzadko	nigdy
Ogółem	100,0	11,4	24,5	25,8	14,7	23,6
Płeć						
mężczyźni	100,0	15,8	23,3	21,8	9,0	30,1
kobiety	100,0	10,2	24,8	26,8	16,2	21,9
Kierunek studiów						
nauki humanistyczne	100,0	12,0	24,1	27,2	13,9	22,8
nauki inżynieryjno-techniczne	100,0	22,7	20,5	29,5	13,6	13,6
nauki medyczne i o zdrowiu	100,0	–	14,3	14,3	14,3	57,1
nauki społeczne	100,0	9,7	25,5	25,0	14,2	25,5
nauki ścisłe i przyrodnicze	100,0	21,7	21,7	17,4	26,1	13,0
nauki teologiczne	100,0	100,0	–	–	–	–
nauki o sztuce	100,0	–	50,0	–	50,0	–
nauki interdyscyplinarne	100,0	–	22,2	44,4	11,1	22,2
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	10,7	26,2	28,0	14,7	20,4
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	15,9	28,0	25,6	11,0	19,5
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	12,4	23,8	24,8	13,3	25,7
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	9,0	24,0	26,0	16,0	25,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	11,0	19,3	22,0	17,4	30,3
Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	18,2	31,0	19,3	9,1	22,5
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	9,7	20,9	34,3	14,2	20,9

wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	5,7	20,5	27,3	26,1	20,5
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	10,3	20,6	24,7	15,5	28,9
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	7,8	24,3	26,1	14,8	27,0
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny						
bardzo dobra	100,0	16,5	23,9	22,9	13,8	22,9
dobra	100,0	10,6	24,6	26,6	14,6	23,6
średnia	100,0	10,2	24,6	25,1	15,0	25,1
zła	100,0	9,5	19,0	38,1	19,0	14,3
bardzo zła	100,0	–	66,7	–	–	33,3

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

W tym wypadku dominowała kohorta studentów, którzy rzadko (25,8%) i bardzo rzadko (14,7%) rozmawiali z dziewczyną lub chłopakiem na tematy religijne. Łącznie zasięg ich deklaracji osiągnął poziom 40,5%. Deklarujący częste i bardzo częste rozmowy stanowili odpowiednio 24,5% i 11,4%. Skumulowany odsetek ich odpowiedzi wyniósł 35,9%. Niemal co czwarty ankietowany (23,6%) przyznał, że nigdy nie prowadził takich konwersacji. Kobiety zasadniczo rzadko i bardzo rzadko rozmawiały na tematy religijne ze swoim chłopakiem. Mężczyźni przede wszystkim przyznawali się do częstych i bardzo częstych rozmów z dziewczynami. Studenci kierunków obejmujących nauki teologiczne, nauk ścisłe, nauki przyrodnicze i nauki inżynierijno-techniczne bardzo często rozmawiali z sympatią na tematy religijne. Nie podejmowali tych rozmów studium nauki interdyscyplinarne i nauki o sztuce. Często i bardzo często rozmawiali o religii z dziewczyną lub chłopakiem pochodzący ze wsi i z małych miast, a rzadko i bardzo rzadko pochodzący z wielkich i dużych miast. Wierzący i regularnie praktykujący deklarowali częste i bardzo częste rozmowy. Nie były one obce także obojętnym religijnie, ale przywiązanym do tradycji religijnej, a także niewierzącym i niepraktykującym. Rzadko i bardzo rzadko prowadzili konwersacje wierzący i nieregularnie praktykujący oraz wierzący i niepraktykujący. Oceniający sytuację materialną swojej rodziny jako bardzo złą i bardzo dobrą podejmowali często takie rozmowy z sympatią. Tabela 4 przedstawia frekwencję rozmów na tematy religijne z przyjaciółmi lub ze znajomymi.

Tabela 4. Częstość rozmów z przyjaciółmi/znajomymi na tematy religijne według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi					
	ogółem	bardzo często	często	rzadko	bardzo rzadko	nigdy
Ogółem	100,0	9,2	27,7	33,2	18,8	11,1
Płeć						
mężczyźni	100,0	10,5	28,6	30,1	15,0	15,8
kobiety	100,0	8,8	27,5	34,0	19,9	9,8
Kierunek studiów						
nauki humanistyczne	100,0	11,4	29,1	32,3	17,1	10,1
nauki inżynieryjno-techniczne	100,0	6,8	25,0	40,9	13,6	13,6
nauki medyczne i o zdrowiu	100,0	14,3	42,9	14,3	14,3	14,3
nauki społeczne	100,0	8,6	27,4	32,8	21,0	10,2
nauki ścisłe i przyrodnicze	100,0	8,7	26,1	34,8	8,7	21,7
nauki teologiczne	100,0	100,0	—	—	—	—
nauki o sztuce	100,0	—	25,0	25,0	25,0	25,0
nauki interdyscyplinarne	100,0	—	33,3	33,3	22,2	11,1
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	9,8	27,1	33,8	20,4	8,9
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	9,8	30,5	32,9	18,3	8,5
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	10,5	31,4	29,5	14,3	14,3
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	6,0	23,0	39,0	20,0	12,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	9,2	27,5	30,3	19,3	13,8
Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	14,4	28,9	34,2	17,1	5,3
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	6,7	25,4	38,1	18,7	11,2

wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	3,4	26,1	30,7	26,1	13,6
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	8,2	26,8	29,9	18,6	16,5
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	8,7	30,4	30,4	16,5	13,9
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny						
bardzo dobra	100,0	7,3	23,9	32,1	22,0	14,7
dobra	100,0	8,6	27,6	35,5	19,9	8,3
średnia	100,0	11,2	29,9	29,9	15,0	13,9
zła	100,0	9,5	28,6	33,3	23,8	4,8
bardzo zła	100,0	–	33,3	33,3	–	33,3

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Zagadnienia religijne nie były popularnym tematem rozmów badanych z przyjaciółmi bądź ze znajomymi. Bardzo rzadko podejmowało je 18,8% pytanych, rzadko – 33,2%, często – 27,7%, bardzo często – 9,2%. Odsetki skumulowane tych ocen wynosiły odpowiednio 52,0% oraz 36,9%. Takich rozmów ze znajomymi i z przyjaciółmi nigdy nie prowadziło 11,1% indagowanych. Kobiety rzadko i bardzo rzadko wymieniały się z przyjaciółmi lub ze znajomymi wiedzą i doświadczeniami z tego obszaru. Podobnie deklarowali mężczyźni. Niska frekwencja konwersacji dotyczyła także studiujących nauki interdyscyplinarne i nauki o sztuce. Ich przeciwieństwem byli studenci nauk teologicznych, nauk medycznych i o zdrowiu, a także nauk humanistycznych. Pochodzący ze średnich miast, wsi i z wielkich miast deklarowali częste i bardzo częste rozmowy z przyjaciółmi bądź ze znajomymi na tematy religijne. Najczęściej prowadzili je mieszkańcy dużych miast. Podobnie wierzący i praktykujący. Również podejmowali je obojętni religijnie, ale przywiązani do tradycji religijnej, niewierzący i niepraktykujący. Deklaracje sporadycznych rozmów cechowały wierzących i niepraktykujących. Przede wszystkim oceniający sytuację materialną swojej rodziny jako bardzo złą podejmowali te rozmowy rzadko bądź wcale ich nie podejmowali. Niską frekwencję tych rozmów odnotowano także wśród oceniających sytuację materialną swojej rodziny jako bardzo dobrą, dobrą oraz złą. Tabela 5 przedstawia popularność rozmów na tematy religijne z wykładownicą.

Tabela 5. Częstość rozmów z wykładowcą na tematy religijne według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi					
	ogółem	bardzo często	często	rzadko	bardzo rzadko	nigdy
Ogółem	100,0	2,1	4,2	17,6	22,7	53,5
Płeć						
mężczyźni	100,0	1,5	4,5	21,8	21,1	51,1
kobiety	100,0	2,3	4,1	16,4	23,2	54,1
Kierunek studiów						
nauki humanistyczne	100,0	1,9	5,7	19,0	24,7	48,7
nauki inżynieryjno-techniczne	100,0	–	–	22,7	15,9	61,4
nauki medyczne i o zdrowiu	100,0	–	–	14,3	–	85,7
nauki społeczne	100,0	2,4	4,3	16,7	23,7	53,0
nauki ścisłe i przyrodnicze	100,0	0,0	4,3	21,7	17,4	56,5
nauki teologiczne	100,0	100,0	–	–	–	–
nauki o sztuce	100,0	–	–	–	25,0	75,0
nauki interdyscyplinarne	100,0	–	–	–	22,2	77,8
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	2,7	4,4	20,4	20,9	51,6
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	3,7	4,9	13,4	28,0	50,0
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	1,0	5,7	17,1	20,0	56,2
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	–	3,0	13,0	22,0	62,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	2,8	2,8	19,3	25,7	49,5
Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	1,6	4,3	19,8	22,5	51,9
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	3,7	3,7	26,9	23,1	42,5

wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	2,3	4,5	10,2	17,0	65,9
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	1,0	3,1	11,3	25,8	58,8
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	1,7	5,2	13,9	24,3	54,8
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny						
bardzo dobra	100,0	2,8	0,9	18,3	15,6	62,4
dobra	100,0	2,0	3,0	17,9	24,6	52,5
średnia	100,0	1,6	8,6	16,0	23,0	50,8
zła	100,0	–	–	23,8	28,6	47,6
bardzo zła	100,0	33,3	–	–	33,3	33,3

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Rozmów na tematy religijne z wykładowcą nigdy nie prowadziło 53,5% badanych. Rzadko podejmowało je 17,6%, bardzo rzadko – 22,7%. Częste rozmowy prowadziło 4,2%, a bardzo częste – 2,1%. Skumulowane odsetki tych deklaracji wyniosły odpowiednio 40,3% i 6,3%. Ponad połowa kobiet i mężczyzn nigdy nie poruszała tych tematów w kontaktach z wykładowcami, ale jeśli tak się zdarzało, to była to domena kobiet. Nigdy takich rozmów nie prowadzili studenci nauk medycznych i o zdrowiu, nauk interdyscyplinarnych i nauk o sztuce. Często i bardzo często prowadzili je studenci nauk teologicznych i nauk humanistycznych. Nigdy nie przytrafiły się one pochodzącym z dużych i ze średnich miast, a najczęściej były udziałem pochodzących z małych miast. Wierzący i niepraktykujący, obojętni religijnie, ale przywiązani do tradycji religijnej nigdy nie prowadzili takich rozmów. Dotyczyło to również ponad połowy wierzących i praktykujących. Częsty i bardzo częsty udział w takich rozmowach deklarowali wierzący i nieregularnie praktykujący oraz wierzący i niepraktykujący, a także niewierzący i niepraktykujący. Odsetki tych deklaracji w każdym przypadku nie przekroczyły 8%. Przede wszystkim oceniający sytuację materialną swojej rodziny jako bardzo złą deklarowali, że często rozmawiali z wykładowcą na tematy religijne. Zasadniczo nigdy takich rozmów nie prowadzili ci, których rodzina znajdowała się w bardzo dobrej sytuacji, dobrej oraz średniej. Tabela 6 pokazuje strukturę odpowiedzi dotyczącą prowadzenia rozmów na tematy religijne z osobą duchowną.

Tabela 6. Częstość rozmów z osobą duchowną na tematy religijne według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi					
	ogółem	bardzo często	często	rzadko	bardzo rzadko	nigdy
Ogółem	100,0	7,9	9,2	20,1	21,1	41,7
Płeć						
mężczyźni	100,0	13,5	11,3	18,8	15,0	41,4
kobiety	100,0	6,4	8,6	20,5	22,7	41,8
Kierunek studiów						
nauki humanistyczne	100,0	7,6	10,1	20,3	22,8	39,2
nauki inżynieryjno-techniczne	100,0	9,1	18,2	22,7	15,9	34,1
nauki medyczne i o zdrowiu	100,0	–	28,6	14,3	14,3	42,9
nauki społeczne	100,0	7,8	7,0	19,1	22,6	43,5
nauki ścisłe i przyrodnicze	100,0	8,7	17,4	30,4	8,7	34,8
nauki teologiczne	100,0	100,0	–	–	–	–
nauki o sztuce	100,0	–	25,0	25,0	–	50,0
nauki interdyscyplinarne	100,0	11,1	–	11,1	11,1	66,7
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	8,4	10,7	25,3	20,0	35,6
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	8,5	4,9	25,6	26,8	34,1
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	9,5	12,4	17,1	18,1	42,9
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	4,0	7,0	17,0	28,0	44,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	8,3	8,3	11,0	15,6	56,9
Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	18,2	17,6	32,6	15,5	16,0
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	8,2	11,9	27,6	26,1	26,1

wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	2,3	3,4	12,5	27,3	54,5
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	1,0	1,0	10,3	24,7	62,9
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	0,9	3,5	5,2	16,5	73,9
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny						
bardzo dobra	100,0	6,4	10,1	18,3	17,4	47,7
dobra	100,0	7,6	9,6	22,3	21,9	38,5
średnia	100,0	9,6	6,4	19,8	23,0	41,2
zła	100,0	–	19,0	4,8	14,3	61,9
bardzo zła	100,0	33,3	33,3	–	–	33,3

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

W badanej populacji sporadycznie prowadzono rozmowy na tematy religijne z osobą duchowną. Odpowiedziało tak 41,7% zapytanych. Rzadko były podejmowane przez 20,1% ankietowanych, a bardzo rzadko przez 21,1%. Częste rozmowy nie były popularne. Uczestniczyło w nich 9,2% indagowanych, a 7,9% bardzo często je prowadziło. Zsumowane odsetki tych odpowiedzi wyniosły odpowiednio 41,2% i 17,1%. W kategorii kobiet i mężczyzn dominowały odpowiedzi wskazujące, że takie rozmowy nie były prowadzone. Częściej decydowali się na nie mężczyźni niż kobiety. Nigdy z osobą duchowną na tematy religijne nie rozmawiali studium nauki interdyscyplinarne, nauki o sztuce i nauki społeczne. Najczęściej pojawiały się one w kohorcie studiujących nauki teologiczne oraz nauki medyczne i o zdrowiu. Zasadniczo te rozmowy były obecne studentom pochodzącym z wielkich i dużych miast. Głównie podejmowali je pochodzący ze wsi i średnich miast. Były popularne również w kategorii wierzących i regularnie praktykujących, a także wierzących i nieregularnie praktykujących. Nie podejmowali takich konwersacji niewierzący i niepraktykujący, obojętni religijnie, ale przywiązani do tradycji religijnej. Prowadzili takie rozmowy respondenci oceniający sytuację materialną swojej rodziny jako bardzo złą i złą.

3. Metody pogłębiania wiary

Kolejne pytanie postawione studentom dotyczyło stosowania przez nich konkretnych metod rozwijających więź z Bogiem. Zostali zapytani o podstawowe praktyki stosowane w chrześcijaństwie i w katolicyzmie. Tabela 7 prezentuje popularność czytania Pisma Świętego w celu pogłębiania wiary.

Tabela 7. Popularność pogłębiania wiary przez czytanie Pisma Świętego według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi			
	ogółem	tak	nie	nie dotyczy
Ogółem	100,0	23,2	50,9	25,9
Płeć				
mężczyźni	100,0	22,6	44,4	33,1
kobiety	100,0	23,4	52,7	24,0
Kierunek studiów				
nauki humanistyczne	100,0	22,2	53,2	24,7
nauki inżynieryjno-techniczne	100,0	22,7	54,5	22,7
nauki medyczne i o zdrowiu	100,0	57,1	28,6	14,3
nauki społeczne	100,0	22,3	51,3	26,3
nauki ścisłe i przyrodnicze	100,0	39,1	43,5	17,4
nauki teologiczne	100,0	100,0	–	–
nauki o sztuce	100,0	25,0	50,0	25,0
nauki interdyscyplinarne	100,0	11,1	11,1	77,8
Miejsce pochodzenia				
wieś	100,0	24,0	59,1	16,9
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	29,3	46,3	24,4
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	21,0	51,4	27,6
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	19,0	52,0	29,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	22,9	35,8	41,3
Stosunek do wiary i praktyk religijnych				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	54,5	43,9	1,6
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	21,6	72,4	6,0
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	11,4	76,1	12,5
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	2,1	61,9	36,1
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	0,9	8,7	90,4

Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny				
bardzo dobra	100,0	20,2	44,0	35,8
dobra	100,0	23,9	51,8	24,3
średnia	100,0	24,1	52,4	23,5
zła	100,0	23,8	57,1	19,0
bardzo zła	100,0	–	66,7	33,3

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Niewiele ponad połowa respondentów zadeklarowała, że nie rozwija swojej wiary przez czytanie Pisma Świętego (50,9%). W ten sposób pogłębiało swoją wiarę 23,2% z nich. Częściej korzystali z tej metody studium nauki teologiczne, nauki medyczne i o zdrowiu, nauki ścisłe i nauki przyrodnicze, a także kobiety. Po tę lekturę nie sięgali studium nauki inżyniersko-techniczne, nauki społeczne i nauki o sztuce. Studium nauki interdyscyplinarne przede wszystkim wskazali, że to pytanie ich nie dotyczy. Była to metoda popularna także wśród studentów pochodzących z małych miast. Natomiast studenci pochodzący ze wsi, z dużych i ze średnich miast zadeklarowali, że nie czytają Pisma Świętego w celu pogłębiania wiary. Odmienne deklaracje złożyli wierzący i praktykujący religijnie. Nie korzystali w ten sposób z Pisma Świętego wierzący i niepraktykujący oraz wierzący i nieregularnie praktykujący. Podobnie wypowiedzieli się oceniający sytuację swojej rodziny jako bardzo złą, złą i średnią. Co piąty oceniający sytuację materialną rodziny jako bardzo dobrą pogłębiał wiarę przez czytanie Pisma Świętego. Tabela 8 prezentuje popularność pogłębiania wiary przez słuchanie kazań.

Tabela 8. Popularność pogłębiania wiary przez słuchanie kazań według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi			
	ogółem	tak	nie	nie dotyczy
Ogółem	100,0	42,2	31,7	25,9
Płeć				
mężczyźni	100,0	38,3	27,8	33,8
kobiety	100,0	43,4	32,8	23,8
Kierunek studiów				
nauki humanistyczne	100,0	38,0	36,1	25,9
nauki inżyniersko-techniczne	100,0	38,6	38,6	22,7
nauki medyczne i o zdrowiu	100,0	42,9	42,9	14,3
nauki społeczne	100,0	44,6	29,3	26,1
nauki ścisłe i przyrodnicze	100,0	52,2	30,4	17,4
nauki teologiczne	100,0	100,0	–	–
nauki o sztuce	100,0	25,0	50,0	25,0

nauki interdyscyplinarne	100,0	11,1	11,1	77,8
Miejsce pochodzenia				
wieś	100,0	55,6	28,0	16,4
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	47,6	28,0	24,4
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	39,0	34,3	26,7
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	26,0	45,0	29,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	29,4	27,5	43,1
Stosunek do wiary i praktyk religijnych				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	89,8	10,2	0,0
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	62,7	32,8	4,5
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	5,7	79,5	14,8
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	6,2	55,7	38,1
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	0,0	8,7	91,3
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny				
bardzo dobra	100,0	33,9	32,1	33,9
dobra	100,0	44,9	30,9	24,3
średnia	100,0	44,9	31,0	24,1
zła	100,0	33,3	42,9	23,8
bardzo zła	100,0	—	66,7	33,3

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Większość ankietowanych rozwijała swoją wiarę przez słuchanie kazań. Przyznało tak 42,2% z nich. Zaprzeczyło temu 31,7% badanych. Postępowali w ten sposób zarówno mężczyźni, jak i kobiety, a także studium nauki teologiczne, ścisłe i przyrodnicze. Nie ożywiają swojej wiary w ten sposób studium nauki o sztuce oraz nauki medyczne i o zdrowiu. Mieszkańcy wsi i małych miast, wierzący i regularnie praktykujący oraz wierzący i nieregularnie praktykujący, a także oceniający sytuację materialną swojej rodziny jako dobrą i średnią przyznali, że słuchanie homilii sprzyjało pogłębianiu przez nich wiary. Tabela 10 przedstawia rozkład odpowiedzi na pytanie o pogłębianie swojej wiary przez udział w rekolekcjach i dniach skupienia.

Tabela 10. Popularność pogłębiania wiary przez udział w rekolekcjach/dniach skupienia według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi			
	ogółem	tak	nie	nie dotyczy
Ogółem	100,0	31,1	42,5	26,4
Płeć				
mężczyźni	100,0	21,8	42,1	36,1
kobiety	100,0	33,6	42,6	23,8
Kierunek studiów				
nauki humanistyczne	100,0	33,5	41,8	24,7
nauki inżynieryjno-techniczne	100,0	15,9	59,1	25,0
nauki medyczne i o zdrowiu	100,0	57,1	28,6	14,3
nauki społeczne	100,0	30,6	42,2	27,2
nauki ścisłe i przyrodnicze	100,0	43,5	39,1	17,4
nauki teologiczne	100,0	100,0	–	–
nauki o sztuce	100,0	25,0	50,0	25,0
nauki interdyscyplinarne	100,0	11,1	11,1	77,8
Miejsce pochodzenia				
wieś	100,0	42,2	41,3	16,4
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	31,7	41,5	26,8
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	26,7	48,6	24,8
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	23,0	48,0	29,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	19,3	34,9	45,9
Stosunek do wiary i praktyk religijnych				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	71,7	26,7	1,6
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	37,3	56,7	6,0
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	6,8	78,4	14,8
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	2,1	60,8	37,1
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	0,9	8,7	90,4

Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny				
bardzo dobra	100,0	23,9	44,0	32,1
dobra	100,0	31,9	42,5	25,6
średnia	100,0	36,4	39,6	24,1
zła	100,0	14,3	57,1	28,6
bardzo zła	100,0	—	66,7	33,3

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Pogłębianie wiary przez udział w rekolekcjach bądź dniach skupienia praktykowało 31,1%. Większość 42,5% pytaných nie korzystała z nich w ten sposób. Tę metodę pogłębiania wiary stosowali studijący nauki teologiczne oraz nauki medyczne i o zdrowiu, a także kobiety. Studijący nauki o sztuce i nauki inżynieryjno-techniczne nie rozwijali wiary przez udział w rekolekcjach i dniach skupienia. Podobnie pochodzący ze średnich i z dużych miast. Odmienne postępowali mieszkańcy wsi i małych miast, wierzący i regularnie praktykujący oraz wierzący i nieregularnie praktykujący, jak również oceniający sytuację materialną swojej rodziny jako dobrą i średnią. Nie rozwijali wiary w ten sposób wierzący i niepraktykujący, obojętni religijnie, ale przywiązani do tradycji religijnej ani oceniający sytuację materialną swojej rodziny jako bardzo złą i złą. Tabela 10 pokazuje frekwencję rozwijania wiary przez udział we wspólnocie religijnej.

Tabela 10. Popularność pogłębiania wiary przez udział we wspólnocie religijnej według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi			
	ogółem	tak	nie	nie dotyczy
Ogółem	100,0	21,6	50,6	27,9
Płeć				
mężczyźni	100,0	19,5	45,9	34,6
kobiety	100,0	22,1	51,8	26,0
Kierunek studiów				
nauki humanistyczne	100,0	25,3	46,8	27,8
nauki inżynieryjno-techniczne	100,0	13,6	61,4	25,0
nauki medyczne i o zdrowiu	100,0	14,3	42,9	42,9
nauki społeczne	100,0	20,7	51,6	27,7
nauki ścisłe i przyrodnicze	100,0	26,1	56,5	17,4
nauki teologiczne	100,0	100,0	—	—
nauki o sztuce	100,0	50,0	25,0	25,0
nauki interdyscyplinarne	100,0	11,1	11,1	77,8

Miejsce pochodzenia				
wieś	100,0	31,1	52,0	16,9
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	20,7	50,0	29,3
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	19,0	50,5	30,5
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	10,0	60,0	30,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	15,6	39,4	45,0
Stosunek do wiary i praktyk religijnych				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	48,1	47,6	4,3
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	26,9	64,2	9,0
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	5,7	80,7	13,6
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	3,1	59,8	37,1
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	–	8,7	91,3
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny				
bardzo dobra	100,0	12,8	52,3	34,9
dobra	100,0	21,6	50,8	27,6
średnia	100,0	26,7	48,1	25,1
zła	100,0	23,8	57,1	19,0
bardzo zła	100,0	–	66,7	33,3

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Niewiele ponad połowa badanych (50,6%) nie pogłębiała wiary przez udział we wspólnocie religijnej. Czynił to co piąty (21,6%) z nich. Głównie przyznawali się do tego studium nauki teologiczne, nauki o sztuce oraz nauki ścisłe i nauki przyrodnicze, a także pochodzący ze wsi i z małych miast oraz kobiety. Studium nauki inżynierii-techniczne oraz pochodzący z dużych miast i ze wsi przyznawali, że nie pogłębiają wiary w ten sposób. Wierzący i regularnie praktykujący oraz wierzący i nieregularnie praktykujący, jak również oceniający sytuację materialną rodziny jako średnią i dobrą rozwijali wiarę przez udział we wspólnotach. Odmienny stosunek do tej kwestii prezentowali wierzący i niepraktykujący oraz oceniający sytuację materialną swojej rodziny jako złą. Tabela 11 przedstawia rozkład odpowiedzi dotyczących popularności pogłębiania wiary przez oglądanie religijnych programów telewizyjnych bądź słuchanie religijnych audycji radiowych.

Tabela 11. Popularność pogłębiania wiary przez oglądanie religijnych programów telewizyjnych/słuchanie religijnych audycji radiowych według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi			
	ogółem	tak	nie	nie dotyczy
Ogółem	100,0	15,0	57,0	28,0
Płeć				
mężczyźni	100,0	15,0	49,6	35,3
kobiety	100,0	15,0	59,0	26,0
Kierunek studiów				
nauki humanistyczne	100,0	15,8	55,7	28,5
nauki inżynieryjno-techniczne	100,0	13,6	59,1	27,3
nauki medyczne i o zdrowiu	100,0	28,6	57,1	14,3
nauki społeczne	100,0	14,5	57,8	27,7
nauki ścisłe i przyrodnicze	100,0	13,0	65,2	21,7
nauki teologiczne	100,0	100,0	–	–
nauki o sztuce	100,0	–	75,0	25,0
nauki interdyscyplinarne	100,0	11,1	11,1	77,8
Miejsce pochodzenia				
wieś	100,0	21,3	58,7	20,0
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	15,9	57,3	26,8
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	17,1	54,3	28,6
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	7,0	63,0	30,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	6,4	50,5	43,1
Stosunek do wiary i praktyk religijnych				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	36,4	58,3	5,3
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	16,4	75,4	8,2
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	2,3	84,1	13,6
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	1,0	61,9	37,1
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	–	8,7	91,3

Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny				
bardzo dobra	100,0	11,0	49,5	39,4
dobra	100,0	15,9	58,8	25,2
średnia	100,0	16,6	57,2	26,2
zła	100,0	9,5	66,7	23,8
bardzo zła	100,0	–	66,7	33,3

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

W zbiorowości studentów metoda pogłębiania wiary przez oglądanie religijnych programów telewizyjnych lub słuchanie religijnych audycji radiowych nie była popularna. Większość ankietowanych z niej nie korzystała. Odpowiedziało w ten sposób 57,0% z nich. Stosowało ją 15,0%. W takich samych proporcjach była popularna wśród kobiet i mężczyzn. Oni także częściej ją wykorzystywali. Również w ten sposób pogłębiali wiarę studenci nauk teologicznych, nauk medycznych i o zdrowiu oraz nauk humanistycznych. Nie podejmowali takich praktyk studium nauki o sztuce, nauki przyrodnicze i nauki ścisłe, a także nauki inżynierijsko-techniczne. Nie korzystali z niej również pochodzący z dużych miast. Mieszkańcy wsi należeli do tych, którzy najczęściej stosowali tę metodę. Obok nich znaleźli się jeszcze mieszkańcy średnich miast. Do oglądania religijnych programów czy słuchania religijnych audycji przyznawali się także wierzący i regularnie praktykujący oraz wierzący i nieregularnie praktykujący. Należący do tej ostatniej kohorty wraz z wierzącymi i niepraktykującymi również deklarowali, że nie korzystają z tej techniki. Była ona stosowana przez oceniających sytuację materialną swojej rodziny jako średnią i dobrą, a odrzucana przez oceniających tę sytuację jako bardzo złą i złą. Tabela 12 pokazuje rozkład odpowiedzi na pytanie dotyczące popularności czytania książek religijnych bądź prasy religijnej w celu pogłębiania wiary.

Tabela 12. Popularność pogłębiania wiary przez czytanie książek religijnych/prasy religijnej według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi			
	ogółem	tak	nie	nie dotyczy
Ogółem	100,0	17,2	56,0	26,7
Płeć				
mężczyźni	100,0	16,5	50,4	33,1
kobiety	100,0	17,4	57,6	25,0
Kierunek studiów				
nauki humanistyczne	100,0	15,8	57,6	26,6
nauki inżynierijsko-techniczne	100,0	13,6	59,1	27,3
nauki medyczne i o zdrowiu	100,0	42,9	42,9	14,3
nauki społeczne	100,0	17,2	56,2	26,6

nauki ścisłe i przyrodnicze	100,0	26,1	56,5	17,4
nauki teologiczne	100,0	100,0	–	–
nauki o sztuce	100,0	25,0	50,0	25,0
nauki interdyscyplinarne	100,0	–	22,2	77,8
Miejsce pochodzenia				
wieś	100,0	21,8	61,3	16,9
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	18,3	56,1	25,6
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	16,2	56,2	27,6
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	10,0	60,0	30,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	14,7	41,3	44,0
Stosunek do wiary i praktyk religijnych				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	37,4	58,3	4,3
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	19,4	73,9	6,7
wierzący(-a) i niepraktykujący/a	100,0	9,1	81,8	9,1
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	3,1	59,8	37,1
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	–	8,7	91,3
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny				
bardzo dobra	100,0	14,7	49,5	35,8
dobra	100,0	17,3	57,8	24,9
średnia	100,0	17,6	56,7	25,7
zła	100,0	23,8	57,1	19,0
bardzo zła	100,0	33,3	66,7	0,0

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Mniejszość ankietowanych pogłębiała wiarę przez czytanie książek religijnych lub prasy religijnej. Przyznało tak 17,2% z nich. Zaprzeczyło temu 56,0%. Popularność tej metody w kohorcie kobiet i mężczyzn była zbliżona. Korzystali z niej także studijący nauki teologiczne oraz nauki medyczne i o zdrowiu. Nie praktykowali jej studijący nauki inżyneryjno-techniczne i nauki humanistyczne. W ten sposób pogłębiali wiarę studenci pochodzący ze wsi i z małych miast. Również mieszkańcy wsi oraz dużych miast najczęściej deklarowali, że nie korzystają z tej techniki. Podobnie odpowiadali wierzący i niepraktykujący oraz wierzący i nieregularnie

praktykujący. Najczęściej po religijną lekturę sięgali wierzący i regularnie praktykujący oraz oceniający sytuację materialną swojej rodziny jako bardzo złą i złą. Tabela 13 przedstawia rozkład odpowiedzi na pytanie dotyczące popularności pogłębiania wiary przez korzystanie z religijnych stron internetowych.

Tabela 13. Popularność pogłębiania wiary przez korzystanie z religijnych stron internetowych według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi			
	ogółem	tak	nie	nie dotyczy
Ogółem	100,0	18,2	53,9	27,9
Płeć				
mężczyźni	100,0	18,0	46,6	35,3
kobiety	100,0	18,2	55,9	25,8
Kierunek studiów				
nauki humanistyczne	100,0	15,8	55,7	28,5
nauki inżynieryjno-techniczne	100,0	18,2	56,8	25,0
nauki medyczne i o zdrowiu	100,0	28,6	57,1	14,3
nauki społeczne	100,0	18,8	53,5	27,7
nauki ścisłe i przyrodnicze	100,0	26,1	52,2	21,7
nauki teologiczne	100,0	100,0	–	–
nauki o sztuce	100,0	–	75,0	25,0
nauki interdyscyplinarne	100,0	–	22,2	77,8
Miejsce pochodzenia				
wieś	100,0	24,4	57,8	17,8
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	20,7	50,0	29,3
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	18,1	53,3	28,6
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	10,0	60,0	30,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	11,0	44,0	45,0
Stosunek do wiary i praktyk religijnych				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	37,4	57,2	5,3
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	23,1	67,9	9,0
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	8,0	80,7	11,4

obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	5,2	57,7	37,1
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	–	8,7	91,3
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny				
bardzo dobra	100,0	17,4	45,9	36,7
dobra	100,0	16,9	56,5	26,6
średnia	100,0	20,3	53,5	26,2
zła	100,0	19,0	61,9	19,0
bardzo zła	100,0	33,3	66,7	–

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Metoda rozwijania wiary przez korzystanie z religijnych stron internetowych nie była popularna w zbiorowości studentów. Stosowało ją 18,2% z nich, nie stosowało – 53,9%. Cieszyła się takim samym zainteresowaniem kobiet i mężczyzn. Praktykowali ją studium nauki teologiczne. Przeciwnie postępowali studium kierunki o sztuce, a także nauki medyczne i o zdrowiu oraz pochodzący z dużych miast i ze wsi. Korzystający z religijnych stron internetowych najczęściej pochodzili ze wsi i z małych miast, należeli do kohorty wierzących i regularnie praktykujących oraz wierzących i nieregularnie praktykujących. W ten sposób pogłębiali wiarę wierzący i niepraktykujący oraz wierzący i nieregularnie praktykujący, a także oceniający sytuację materialną swojej rodziny jako bardzo złą i średnią. Ta praktyka nie była popularna wśród tych, których rodziny znajdowały się w bardzo złej i złej sytuacji materialnej.

4. Udział w duszpasterstwie akademickim

Studenci zostali także zapytani o pogłębianie swojej wiary przez udział w duszpasterstwie akademickim. Popularność udziału w tej wspólnoty w celu pogłębiania wiary przedstawia tabela 14.

Tabela 14. Udział w duszpasterstwie akademickim w celu pogłębiania wiary według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi			
	ogółem	tak	nie	nie dotyczy
Ogółem	100,0	9,8	4,5	85,7
Płeć				
mężczyźni	100,0	7,5	7,5	85,0
kobiety	100,0	10,5	3,7	85,9

Kierunek studiów				
nauki humanistyczne	100,0	9,5	7,6	82,9
nauki inżynieryjno-techniczne	100,0	6,8	2,3	90,9
nauki medyczne i o zdrowiu	100,0	14,3	28,6	57,1
nauki społeczne	100,0	9,9	3,5	86,6
nauki ścisłe i przyrodnicze	100,0	13,0	–	87,0
nauki teologiczne	100,0	100,0	–	–
nauki o sztuce	100,0	25,0	–	75,0
nauki interdyscyplinarne	100,0	–	–	100,0
Miejsce pochodzenia				
wieś	100,0	13,8	3,6	82,7
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	9,8	2,4	87,8
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	9,5	8,6	81,9
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	5,0	4,0	91,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	6,4	4,6	89,0
Stosunek do wiary i praktyk religijnych				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	20,9	2,1	77,0
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	14,2	5,2	80,6
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	1,1	8,0	90,9
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	2,1	8,2	89,7
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	–	1,7	98,3
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny				
bardzo dobra	100,0	5,5	3,7	90,8
dobra	100,0	9,6	3,7	86,7
średnia	100,0	12,8	5,9	81,3
zła	100,0	9,5	4,8	85,7
bardzo zła	100,0	–	33,3	66,7

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Udział w duszpasterstwie akademickim w celu pogłębiania wiary deklarował niemal co dziesiąty ankietowany (9,8%). Prawie co dwudziesty (4,5%) kierował się inną motywacją. Pogłębiający wiarę przez udział w tej grupie należeli do kohorty: kobiet, studiujących nauki teologiczne i nauki o sztuce, pochodzących ze wsi i z małych miast, wierzących i regularnie praktykujących, wierzących i nieregularnie praktykujących oraz oceniających sytuację materialną swojej rodziny jako średnią i dobrą. Przeciwną kategorię stanowili mężczyźni, studiujący nauki medyczne i o zdrowiu oraz nauki humanistyczne, pochodzący ze średniego i z wielkiego miasta, obojętni religijnie, ale przywiązani do tradycji religijnej, wierzący i niepraktykujący, a także oceniający sytuację materialną swojej rodziny jako bardzo złą. Tabela 15 przedstawia rozkład odpowiedzi na pytanie dotyczące udziału w duszpasterstwie akademickim w celu poznania nowych osób.

Tabela 15. Udział w duszpasterstwie akademickim w celu poznania nowych osób według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi			
	ogółem	tak	nie	nie dotyczy
Ogółem	100,0	9,2	5,0	85,8
Płeć				
mężczyźni	100,0	9,0	7,5	83,5
kobiety	100,0	9,2	4,3	86,5
Kierunek studiów				
nauki humanistyczne	100,0	9,5	7,0	83,5
nauki inżynieryjno-techniczne	100,0	9,1	2,3	88,6
nauki medyczne i o zdrowiu	100,0	14,3	28,6	57,1
nauki społeczne	100,0	8,6	4,6	86,8
nauki ścisłe i przyrodnicze	100,0	13,0	–	87,0
nauki teologiczne	100,0	100,0	–	–
nauki o sztuce	100,0	25,0	–	75,0
nauki interdyscyplinarne	100,0	–	–	100,0
Miejsce pochodzenia				
wieś	100,0	11,6	4,9	83,6
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	9,8	3,7	86,6
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	10,5	7,6	81,9
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	5,0	4,0	91,0
wielkie miasto (pow. yżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	6,4	4,6	89,0

Stosunek do wiary i praktyk religijnych				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	21,9	2,1	75,9
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	9,0	9,0	82,1
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	1,1	8,0	90,9
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	3,1	6,2	90,7
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	–	1,7	98,3
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny				
bardzo dobra	100,0	6,4	2,8	90,8
dobra	100,0	8,3	5,0	86,7
średnia	100,0	12,3	5,9	81,8
zła	100,0	9,5	4,8	85,7
bardzo zła	100,0	–	33,3	66,7

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Pytani studenci deklarowali, że uczestniczą w duszpasterstwie akademickim po to, aby poznać nowe osoby. Odpowiedziało tak 9,2% zapytanych. Zaprzeczyło temu 5,0% indagowanych. Odsetki kobiet i mężczyzn angażujących się z powodów towarzyskich były takie same i dominowały w obu kategoriach. Taki cel przyświecał głównie studentom nauk teologicznych i nauk o sztuce, a także pochodzącym ze wsi i średnich miast, wierzącym i regularnie praktykującym, a także oceniającym sytuację materialną swojej rodziny jako średnią i złą. Nie utożsamiali się z tą motywacją studenci nauk medycznych i o zdrowiu, nauk humanistycznych i społecznych, pochodzący ze średnich miast, ze wsi i z wielkich miast, wierzący i nieregularnie praktykujący oraz wierzący i niepraktykujący, a także oceniający sytuację materialną swojej rodziny jako bardzo złą i średnią. Tabela 16 przedstawia powszechność zaangażowania w duszpasterstwo akademickie z powodu uczestnictwa w nim znajomych.

Tabela 16. Udział w duszpasterstwie akademickim z powodu uczestnictwa znajomych według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi			
	ogółem	tak	nie	nie dotyczy
Ogółem	100,0	4,7	9,0	86,3
Płeć				
mężczyźni	100,0	6,0	9,8	84,2

kobiety	100,0	4,3	8,8	86,9
Kierunek studiów				
nauki humanistyczne	100,0	5,7	10,1	84,2
nauki inżynieryjno-techniczne	100,0	6,8	4,5	88,6
nauki medyczne i o zdrowiu	100,0	–	28,6	71,4
nauki społeczne	100,0	3,8	9,1	87,1
nauki ścisłe i przyrodnicze	100,0	4,3	8,7	87,0
nauki teologiczne	100,0	100,0	–	–
nauki o sztuce	100,0	25,0	–	75,0
nauki interdyscyplinarne	100,0	–	–	100,0
Miejsce pochodzenia				
wieś	100,0	6,2	9,3	84,4
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	3,7	8,5	87,8
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	4,8	13,3	81,9
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	2,0	7,0	91,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	4,6	6,4	89,0
Stosunek do wiary i praktyk religijnych				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	8,6	13,4	78,1
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	6,7	9,7	83,6
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	1,1	9,1	89,8
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	3,1	7,2	89,7
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	–	2,6	97,4
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny				
bardzo dobra	100,0	1,8	6,4	91,7
dobra	100,0	4,0	9,0	87,0
średnia	100,0	7,5	10,2	82,4
zła	100,0	4,8	9,5	85,7
bardzo zła	100,0	–	33,3	66,7

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Do udziału w duszpasterstwie akademickim z tego powodu, że działają w nim znajomi, przyznało się 4,7% pytaných. Nie wskazało na niego 9,0% z nich. Głównie była to motywacja: mężczyźni, studiujących nauki teologiczne i nauki o sztuce, pochodzących ze wsi i średnich miast, wierzących i regularnie praktykujących, wierzących i nieregularnie praktykujących oraz oceniających sytuację materialną swojej rodziny jako średnią i złą. Tabela 17 prezentuje popularność udziału w duszpasterstwie akademickim jako formy spędzania czasu wolnego.

Tabela 17. Udział w duszpasterstwie akademickim jako forma spędzania czasu wolnego według cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi			
	ogółem	tak	nie	nie dotyczy
Ogółem	100,0	4,8	8,9	86,3
Płeć				
mężczyźni	100,0	4,5	10,5	85,0
kobiety	100,0	4,9	8,4	86,7
Kierunek studiów				
nauki humanistyczne	100,0	7,6	8,9	83,5
nauki inżynieryjno-techniczne	100,0	4,5	4,5	90,9
nauki medyczne i o zdrowiu	100,0	–	28,6	71,4
nauki społeczne	100,0	3,8	9,1	87,1
nauki ścisłe i przyrodnicze	100,0	4,3	8,7	87,0
nauki teologiczne	100,0	100,0	–	0,0
nauki o sztuce	100,0	–	25,0	75,0
nauki interdyscyplinarne	100,0	–	–	100,0
Miejsce pochodzenia				
wieś	100,0	6,2	9,3	84,4
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	4,9	7,3	87,8
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	6,7	11,4	81,9
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	–	9,0	91,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	4,6	6,4	89,0
Stosunek do wiary i praktyk religijnych				
wierzący(-a) i regularnie praktykujący/a	100,0	9,6	11,8	78,6
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	9,0	9,7	81,3

wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	–	10,2	89,8
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	–	9,3	90,7
niewierzący(-a) i niepraktykujący/a	100,0	–	1,7	98,3
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny				
bardzo dobra	100,0	2,8	6,4	90,8
dobra	100,0	4,0	8,3	87,7
średnia	100,0	7,5	10,7	81,8
zła	100,0	4,8	9,5	85,7
bardzo zła	100,0	–	33,3	66,7

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Uczestnictwo w duszpasterstwie akademickim było sposobem spędzania czasu wolnego dla 4,8% pytanych. Nie podzielało tej motywacji 8,9%. Traktowali w ten sposób swoje zaangażowanie studenci studiujący nauki teologiczne i nauki humanistyczne, pochodzący ze średnich miast i wsi, wierzący i regularnie praktykujący, wierzący i nieregularnie praktykujący oraz oceniający sytuację materialną swojej rodziny jako średnią i złą.

5. Podsumowanie

Wyniki przeprowadzonego badania pokazują, że w badanej populacji tematyka religijna nie cieszy się dużym zainteresowaniem. Rozmowy na tematy religijne pojawiały się okazjonalnie. Skumulowane odsetki deklarujących bardzo rzadkie i rzadkie prowadzenie takich konwersacji wynosiły od 40,3% do 52,5% ankietowanych. Zasięg częstych rozmów kształtował się na poziomie od 6,3% do 37,4%. Rozmowy najczęściej były prowadzone z rodzicami (37,4%), przyjaciółmi (kolegą lub koleżanką) (36,9%), z dziewczyną bądź chłopakiem (35,9%). Mniej popularne były rozmowy z rodzeństwem (18,4%), osobą duchowną (17,1%) i z wykładowcą (6,3%). Środowisko sprzyjające podejmowaniu tematów religijnych tworzą osoby, z którymi ankietowani mają bliskie relacje, oparte na zaufaniu i pozbawione dystansu. Być może wpływa na to fakt, że takie rozmowy niekiedy są subtelne, ujawniają emocje. Wówczas właściwymi interlokutorami stają się bliscy. Potwierdza to również struktura deklaracji świadczących o powszechności konwersacji (17,1%) oraz o braku rozmów z osobami duchownymi (41,7%), a więc z tymi, do których przede wszystkim można się zwrócić w takich sprawach. Wyjątek tutaj (aż chciałoby się napisać – potwierdzający regułę) stanowi rodzeństwo, z którym podejmowało takie tematy 18,4% zapytanych. Niska popularność rozmów poświęconych zagadnieniom religijnym z wykładowcami wynika nie tylko z tego, że są to ostatecznie osoby dalekie (obce) respondentom. Niewykluczone, że może się tu także przejawiać przekonanie, że tematyka religijna jest postrzegana jako ta, która nie koresponduje z zagadnieniami naukowymi, a nawet jest w opozycji do nich. Wszak w świadomości potocznej żywe jest przekonanie o konflikcie

między nauką i wiarą [*Fides et Ratio*: 45–48; Bała, 2002–2003: 118–125; Proniewski, 2011: 121] oraz traktowanie zagadnień religijnych jako nienaukowych, których miejscem jest przede wszystkim parafia bądź kościół, a nie uczelnia wyższa.

Analogiczne tendencje ujawniły się w deklaracjach respondentów na temat wykorzystywanych przez nich sposobów pogłębiania wiary. Rozkład odpowiedzi wskazuje, że dbałość o rozwój wiary nie była powszechna. Ankietowani byli pytani o podstawowe metody pogłębiania wiary, a skala ich stosowania rozciągała się od 15% do 42,2%. Najpopularniejsze były: słuchanie kazań (42,2%), udział w rekolekcjach bądź dniach skupienia (31,1%), czytanie Pisma Świętego (23,2%) i udział we wspólnocie religijnej (21,6%). Hierarchię pozostałych metod stanowiły: korzystanie z religijnych stron internetowych (18,2%), czytanie prasy lub książek religijnych (17,2%) i słuchanie religijnych audycji radiowych bądź oglądanie programów telewizyjnych (15%). Nie podejmowało żadnego z tych działań od 31,7% do 57% badanych. Mniejszość angażowała się w rozwój swojej wiary i ostrożnie można szacować, że ich odsetki kształtowały się od 15% do 23%. Wszak to byli ci badani, którzy korzystali z metod pogłębiania wiary, takich jak: czytanie Biblii, prasy religijnej, książek, przeglądanie stron internetowych, uczestnictwo we wspólnocie religijnej. Wymagało to ich zainteresowania i indywidualnej aktywności. Praktyka udziału w rekolekcjach czy w kazaniach jest słabszym wskaźnikiem zaangażowania w formację religijną, gdyż jest ona stałym punktem programów duszpasterskich Kościoła w Polsce realizowanych w parafiach. Rekolekcje są organizowane w okresie Adwentu i Wielkiego Postu, kazania stanowią część niedzielnych mszy św., w których wciąż wielu uczestniczy. Są to więc dwie praktyki służące pogłębianiu wiary, które przez to, że są regulowane dominującym wzorem kulturowym i zasadami funkcjonowania instytucji, noszą piętno automatycznej partycypacji.

Pozostając jeszcze przy kwestii zasad organizujących funkcjonowanie Kościoła, warto zwrócić uwagę na niską popularność metod pogłębiania wiary poprzez korzystanie z religijnych programów telewizyjnych, radiowych oraz religijnych stron internetowych. Te metody były szczególnie akcentowane i zalecane w działalności duszpasterskiej z powodu pandemii koronawirusa. Rysowała się tu więc hipoteza o możliwości i wyraźnej popularności stosowania tych technik przez indagowanych. Szczególnie, że Prezydium Konferencji Episkopatu Polski oraz biskupi diecezjalni kilkakrotnie podejmowali kwestię dyspensy [Konferencja Episkopatu Polski, 2020a, 2020b] i udzielili jej w zakresie niedzielnego obowiązku udziału w niedzielnej mszy św. w kościele, zachęcając do korzystania z radiowych, telewizyjnych bądź internetowych transmisji liturgii [Archidiecezja Krakowska, 2020]. Co więcej, aby pogłębić duchowo ten zapośredniczony udział, proponowali taką organizację udzielania niedzielnej komunii w parafiach, aby wierni, którzy uczestniczyli w tych transmisjach, mogli po nich przyjść do kościoła parafialnego i w sposób rzeczywisty (zachowując reżim sanitarny) przystąpić do komunii [Konferencja Episkopatu Polski, 2020b]. Z tej perspektywy oraz uwzględniając zastane wyniki badań ogólnopolskich (wedle których w 2014 r. 14% ankietowanych korzystało ze stron internetowych o tematyce religijnej, a dla 9% z nich było to źródło porad duchowych [CBOS, 2014: 2 i 5]), wolno ocenić, że w badanej populacji korzystających z tych metod było niewiele, a dodatkowo można ostrożnie sądzić, że doświadczenie pandemii nie przyczyniało się do zaktualizowania stosowanych praktyk rozwijających wiarę. W tym samym duchu można zinterpretować skalę deklaracji studentów czytających książki i prasę religijną, aby pogłębić wiarę. Z przeprowadzonego badania wynika, że korzystało z nich 17% ankietowanych, natomiast ogólnopolskie szacunki z 2012 r. pokazywały, że czytało je 46,1% ankietowanych [Adamczuk i in., 2013: 262]. Przy czym w tych ostatnich badaniach nieco odmienny charakter miało pytanie (określono w nim jedynie stopień czytelnictwa tych

pozycji, a nie wykorzystywanie ich do pogłębiania wiary) oraz był inny kontekst sytuacyjny i społeczno-kulturowy respondentów. Niemniej te wnioski korespondują z sformułowaną tu ogólną konstatacją o skromnym zaangażowaniu badanych w wychowanie religijne, a właściwie samowychowanie.

W badanej populacji udział w duszpasterstwie akademickim nie był popularny. Odsetki odpowiedzi „nie dotyczy” na pytanie o motywy zaangażowania w nie wynosiły od 85,7% do 86,3%. Członkostwo w tej wspólnotie było motywowane głównie chęcią pogłębiania wiary (9,8%) i chęcią zawarcia nowych znajomości (9,2%). Jeżeli ten ostatni typ uzasadnień powiążemy z argumentacją wskazującą na zaangażowanie z powodu obecności w nim znajomych (4,7%), to motywacja o charakterze towarzyskim (13,9%) nieznacznie dominowała nad tą, która wskazywała na rozwój wiary (9,8%). Te dane korespondują z analizami prowadzonymi w ubiegłych latach na próbach ogólnopolskich w środowisku młodzieży akademickiej. Badania zrealizowane w 2005 i 2017 r. również ujawniły niewielką popularność zaangażowania w duszpasterstwo akademickie. Odsetki uczestniczących w nim regularnie i nieregularnie wynosiły odpowiednio 10,5% oraz 9,2% [Górny, 2018: 231]. Nie brało w nim udziału 68,8% i 76,3%. W latach 1998–2017 deklaracje aktywnej przynależności do wspólnot religijnych kształtowały się na poziomie od 2,6% do 3,4% [Górny, 2018: 230].

Skategoryzowanie uzyskanych wyników badań ze względu na cechy społeczno-demograficzne pokazuje, że można dostrzec prawidłowości, które dotychczas były obserwowane w literaturze przedmiotu. Niemniej tutaj nie były one wyraziste i nie przebiegały regularne. Potwierdzał się raczej trend zacierania różnic między poszczególnymi kohortami obserwowany we wcześniejszych badaniach [Klimski, 2018b: 175–176]. Najprawdopodobniej w społeczeństwie dokonuje się pewna homogenizacja mentalności o zsekularyzowanej orientacji w zakresie przekonań i praktyk religijnych. Szczególnie rozmywają się różnice między kobietami i mężczyznami [por. Potocki, 2017: 325]. Niemniej większe zaangażowanie w aktywność rozwijającą wiarę z oczywistych powodów wykazywali głęboko wierzący i regularnie praktykujący oraz studiujący teologię. Ich przeciwieństwo stanowili niewierzący i niepraktykujący oraz studiujący nauki o sztuce i nauki interdyscyplinarne. Można także wskazać na kobiety i osoby pochodzące ze wsi i z rodzin w trudnej sytuacji materialnej jako te, które częściej podejmowały działania służące rozwojowi wiary.

Także trzeba odnotować, że pomimo braku zainteresowania rozwojem wiary w badanej populacji nie wstępowały kategorie, dla których religia byłaby całkowicie obcym fenomenem i które nie wchodziły w jakiejkolwiek relacje z nią. Osoby niewierzące i niepraktykujące oraz obojętne religijnie nie separują się całkowicie od niej. Religia jest obecna w ich aktywności. Nie poprzez takie formy jak czytanie Biblii, słuchanie kazań lub zaangażowanie we wspólnotę religijną czy w duszpasterstwo akademickie, ale przez rozmowy na tematy religijne. Z rodzicami na te tematy rzadko i bardzo rzadko rozmawiało 54,8% z nich. I odwrotnie, znaczne odsetki wierzących i praktykujących nie podejmowały typowo religijnych aktywności prowadzących do pogłębiania wiary – czytania Pisma Świętego (43,9%), udziału we wspólnotie religijnej (47,6%) czy udziału w rekolekcjach (26,7%). Innymi słowy, więc z religią jest faktorem charakteryzującym poszczególne kategorie tej zbiorowości i każdą z nich opisuje nie tyle brak tej więzi, ile poziom jej intensywności. Religia jest więc fenomenem obecnym w tej populacji w różnych formach. Nie oznacza to, że te formy zawsze sprowadzają się do jej afirmacji i akceptacji. Można się spodziewać (a mając na uwadze przemiany religijności Polaków, nawet trzeba oczekiwać) dominacji ich negatywnych i krytycznych postaci. Wyniki badań však pokazują, że rozmowy o religii nie tyle koncentrują się na rozwijaniu duchowości i wiary interlokutorów, ile na funkcjonowaniu instytucji Kościoła [Miszczak, 2014: 155], która ak-

tualnie jest naznaczona skandalami moralnymi popełnianymi przez duchownych, a to jeszcze zwiększa szansę na takie rozmowy.

Przeprowadzone badanie wpisuje się w konstatacje socjologiczne podkreślające zanikanie w polskim społeczeństwie religijności ogólnonarodowej, masowej, zakorzenionej w kulturze i przekształcającej się w *niewyraźny katolicyzm*, będący *Kościółem pogan* czy *wspólnotą herezyków*. Obok niego rozwija się wspólnota zaangażowanych kościelnych katolików, oparta na świadomej przynależności, nawróceniu i osobowym zaangażowaniu w wiarę – *Kościół wypiarSKI*, *Kościół wyboru*, *Kościół mniejszości* [Piwowski, 1996b: 15; Ratzinger, 2016: 297–307]. Ten kierunek przemian realizuje się w badanej populacji studentów. Co więcej, jest on wyraźnie dostrzegany, pogłębianie wiary (szczególnie w kontekście metod jej rozwijania, o stosowanie których zostali zapytani studenci) wymaga bowiem osobistej decyzji i osobistego zaangażowania. Dziś nikt nie jest zobligowany żadnymi normami do uczestniczenia w wychowaniu religijnym. Nikomu nie grozi za to ostracyzm, wytykanie palcami, wyśmiewanie bądź jakakolwiek degradacja w stratyfikacyjnych hierarchiach. Może w przypadku szkolnej edukacji w początkowych klasach szkoły podstawowej występują między uczniami jakieś formy napiętnowania z powodu nieuczęszczania na katechezę. Natomiast studenci nie mają już takich doświadczeń. Rozstanie się z podmiotami wychowującymi religijnie nie jest im obce, dlatego że zapewne część ich kolegów i koleżanek w szkole średniej po uzyskaniu pełnoletniości (a może nawet oni sami) wypisała się z lekcji religii, hołdując tym samym obecnie żywemu trendowi (szczególnie popularnemu w wielkich miastach) rezygnacji z katechezy. Są oni także wolni od sankcji negatywnych za brak udziału w socjalizacji religijnej, gdyż są ludźmi dorosłymi i samodzielnie decydują o swoim zaangażowaniu religijnym. W sprawach pogłębiania wiary zasadniczo tylko oni siebie kontrolują i tylko oni siebie prowadzą. Nie są już wychowywani religijnie. Przynależą do tych kategorii, które prowadzą religijne samowychowanie, niemogące się obejść bez ich osobistych wyborów. A jak widać, badani studenci w większości nie decydują się na intencjonalne pogłębianie swojej wiary.

Rozdział 3

Rytuały religijne jako obszar tradycji – konteksty socjalizacyjne

Większość badaczy zainteresowanych społeczeństwami Zachodu uważa, że współcześnie można dość łatwo zaobserwować przeobrażenia stosunku do religii w coraz to młodszych pokoleniach. Zmiany te polegają przede wszystkim na gwałtownym przyspieszeniu procesów sekularyzacyjnych w sferze kultu religijnego, moralności i identyfikacji ze wspólnotą religijną. Czy zatem młodzież występująca w roli *zagadkowych dzieci*, zgodnie z terminologią Margaret Mead [2000], wprowadza nowe formy w miejsce tych, które do niedawna dominowały w kontekście postfiguracywności i w pewnym stopniu absorbowały wymiar kofiguracywny? Czy odsłony studenckiej subkultury ukazują twórczą aktywność młodych, ich konformizm czy może raczej sepizację, unieważnianie treści, które, choć przyswojone w dzieciństwie, stały się zbędnym balastem w ponowoczesnym świecie? A może, pomimo modyfikacji treści znaczeń przypisywanych religijnym rytuałom (stanowiącym istotny obszar tradycji zbiorowej), niektóre z nich nadal pozostają pokoleniowym łącznikiem, świadczącym nie tylko o zażyłości, lecz także o aksjologicznym podobieństwie do starszych członków rodziny? Interpretacja danych empirycznych A.D. 2020, uzyskanych z badania przeprowadzonego wśród młodzieży akademickiej w szczególnym czasie pandemii, pozwala na udzielenie częściowych, niemniej interesujących odpowiedzi.

1. Socjologiczna interpretacja rytuału religijnego

1.1. Kłopotliwe definiowanie

Rytuał (łac. *ritus*) oznacza ceremonię, obrzęd, ryt, uroczystość. Trudno wyobrazić sobie społeczeństwo bez obecności rytuałów, które odwołują się do integralnej koncepcji człowieka oraz akcentują związek z różnymi fazami, stanami i kluczowymi dziedzinami życia. Mimo to definiowanie rytuałów nastrocza sporo trudności, ponieważ włączane są one w nieoficjalne, powszednie narracje, niejednokrotnie upraszczające i banalizujące ich znaczenie lub przypisujące im funkcje negatywne¹. Inna przyczyna tkwi w wielości interpretacji tej kategorii, co wiąże się zarówno z jej proveniencją (z nauk humanistycznych przeniesioną na grunt nauk społecznych), jak i z różnorodnością nurtów i stanowisk naukowych, o czym traktuje podrozdział drugi. Wielu badaczy podziela opinię, że rytuały są czynnościami o ustalonej formie, z którymi wiąże się wewnętrzny lub zewnętrzny przymus realizacji, a wiele z nich jest aktami o znacznej doniosłości społecznej [Niżnik, 1985; Turner, 2005]. Można uznać, że są to symboliczne czynności odniesione do sacrum, rozpatrywanego w węższym kontekście – substancjalnym, zakładającym istnienie czegoś radykalnie innego, pozaempirycznego – i szerszym – funkcjonalnym, odwołującym się do najważniejszych wartości kierujących ludzką aktywnością, takich jak: miłość, życie rodzinne, poczucie bezpieczeństwa, jednostkowa mobilność, samorealizacja, ciało i seksualność [Luckmann, 1996].

¹ Mowa tu o zachowaniach nawykowych, a więc bezrefleksyjnych, związanych z rutyną i petryfikacją osobowości.

O rytuałach mówi się często w kontekście pełnionych funkcji. Rytuały sprzyjają łagodzeniu, a niekiedy niwelowaniu konfliktów i niepokojów w życiu społecznym, ułatwiają przyporządkowanie emocji (tego, co irracjonalne) zrationalizowanym dążeniom i celom społecznym. Pozostają także skuteczną metodą inkulturacji i socjalizacji jednostek. Ponieważ czynności te służą wyrażaniu znaczenia, ich związek ze sferą symboli konwencjonalnych, akcydentalnych, a zwłaszcza uniwersalnych jest oczywisty [Baniak, 1992]. Zdaniem Danielé Hervieu-Léger [1999] podstawową funkcją rytuałów jest komunikowanie, potwierdzanie i symboliczne odgrywanie porządku społecznego, wskazywanie na tradycję, której wyrazem pozostaje pewien kod kulturowy gwarantujący ciągłość między przeszłością i teraźniejszością. Żywotność rytuałów łączy się z wysoką relewancją społeczną (potencjalnością znaczeniową), zwłaszcza w kontekście nowoczesności i ponowoczesności. Rytuały zaświadczały o pamięci pokoleniowej, ale i są przejawem transgresyjności ludzkiej natury poprzez to, że stają się obiektem wyboru i działań jednostkowych. Siła i nośność rytuałów ujawniają się w przestrzeni ambiwalencji między tym, co podlega procesowi instytucjonalizacji i tym, co prywatyzuje się, stając się coraz częściej domeną jednostkowych sensów i znaczeń. Rytuały niosą ze sobą możliwość oddziaływania na życie jak najbardziej poważne (traktowane na serio) lub uczestnictwa w nim [Rothenbuhler, 2003]. Z kolei definicja Roberta Bellaha [2003] skłania się ku głęboko humanistycznej perspektywie – rytualizacja umożliwia bowiem aktorom społecznym kształtowanie, negocjowanie i formułowanie swej fenomenologicznej egzystencji jako istot społecznych, kulturalnych i moralnych.

W rytuale religijnym akcentuje się zorientowanie na sacrum (to, co święte), umożliwiające dostarczenie całościowej perspektywy codziennemu życiu. Jednak zacieranie granicy między sacrum a profanum we współczesnych społeczeństwach grozi degradacją kultury. Upowszechniające się immanentne eschatologie i ideologie opiewają cel życia jako dążenie do szczęścia poprzez zanurzenie się w konsumpcyjnym „raju”. Sacrum przybiera postać szczątkową, upłynnioną, staje się formą uatrakcyjnienia dominującego przekazu popkulturowego. W tym kontekście zasadnicze momenty ludzkiej egzystencji, takie jak: narodziny, małżeństwo, choroba, śmierć, tracą wszelką spoistość kulturową i jakieś szczególne znaczenie w życiu społecznym, ponieważ zniesione zostaje napięcie między tym, co sakralne i tym, co profaniczne. Zarazem jednak, co jest niepokojące, degradacji podlegają filary kultury, gdyż zanika wszelki sens, jaki mogłaby przyjąć rzeczywistość [Eliade, 1999; Kołakowski, 1984: 165–183].

Rytuały religijne mogą być wyjaśniane poprzez subiektywne znaczenia nadawane przez uczestników tego typu zdarzeń. Wiążą się one z sakralną dymensją ludzkiego doświadczenia; są wytwarzane, wspierane i rozwijane przez struktury religijne, a także w zależności od kontekstu społeczeństwa – przez struktury cywilne (np. wspólnotę narodową, państwo czy społeczności lokalne). Niektórzy badacze, mówiąc o dychotomicznym podziale rytuałów, ze względu na orientację na sacrum i orientację na profanum, zwracają uwagę na trzy cechy pozwalające na ich porównanie: rodzaj stosowanych symboli, sposób zaangażowania i konsekwencje dla innych dziedzin życia uczestników. Znaczenie symbolu związane jest z postawami ludzi, którzy posługują się nim w określonej sytuacji. Władysław Piwowski podkreśla, że symbole ucieleśniają napięcie w systemie religijnym, co z jednej strony wynika z ich subiektywnego charakteru (postaw i znaczeń), a z drugiej – z ich obiektywizacji i rutynizacji (utrwalony i powtarzany model). Jednak redukcja kultu do zrutynizowanego schematu przybiera postać bałwochwalstwa, a o odczytywaniu symbolu poza systemem, do którego należy, można mówić w kontekście infantyilizacji [Piwowski, 1996a: 216–220]. Jeśli jednak rytuały religijne są przeżywane jako głębokie i pełne znaczenia, to udział w nich ma wpływ na całe życie jednostki, prowadzi do pogłębienia miłości Boga i bliźniego.

W rytuale religijnym akcentuje się zorientowanie na sacrum (Absolut), umożliwiające dostarczenie całościowej perspektywy codziennemu życiu. W studiach rozwijanych na gruncie polskim, przede wszystkim przez szkołę lubelską², wyróżniono kilka płaszczyzn: społeczny wzorzec rytuału; strukturę społeczną uczestników; doświadczenia religijne, motywacje i symbole, ujawniające się w świadomości działających, oraz funkcje rytuału o charakterze religijnym i pozareligijnym (jawne i ukryte). Pierwszy wymiar dotyczy pogłębienia więzi z Absolutem, jednoczenia ludzi na płaszczyźnie religijnej oraz odnowy moralnej, zarówno indywidualnej, jak i społecznej. Drugi wymiar – pozareligijny – przypisuje rytuałom znaczenie środka pomostowego między instytucjonalizacją (budowaniem podstaw aksjonormatywnych społeczeństwa) i internalizacją (zapewnieniem identyczności i ciągłości tożsamości jednostkowej). Wzmacnia on morale i pomaga w przejściu przez różne fazy wieku połączone z kryzysami. Rytuały religijne wiążą się z kultową dymensją instytucjonalnego modelu religijności, mogą zatem przybierać charakter rytuałów jednorazowych (obrzędów przejścia) czy rytuałów roku kościelnego (dorocznych), wiązać się z udziałem w życiu sakramentalnym, a także obejmować praktyki nadobowiązkowe, świadczące o pogłębionej więzi ze wspólnotą religijną. Warto pamiętać, że tak jak w wypadku innych parametrów rytuały mogą być odniesione zarówno do treści modelu religii (aspekty normatywne), wzorów kultury rzeczywistej (aspekty środowiskowe określające kryteria „normalności”), jak i do kultury osobistej jednostki (aspekty indywidualne) [Ciupak, 1990].

Obecność różnych typów rytuałów, bez względu na kontekst czasowy, pozostaje świadectwem swoistego napięcia między strukturą społeczną a działaniem, między tym, co podlega instytucjonalizacji i tym, co podlega prywatyzacji. Zarazem klasyfikowanie rytuałów nie ma charakteru rozłącznego, ekskluzywnego. Ze względu na obecność pierwiastka sacrum (w rozumieniu substancjalnym), jego współwystępowanie z profanum lub zanikanie, oprócz wspomnianych już rytuałów religijnych można mówić o rytuałach cywilnych (państwowych, narodowych, społeczno-zawodowych, regionalnych i lokalnych), estetycznych, a także cykli i kryzysów życia [Piwowarski, 1996a]. Innymi słowy, czynności symboliczne mogą być odniesione do nadrzędnych, sensotwórczych treści, zarówno o charakterze religijnym, jak i świeckim, a te z kolei mogą być umieszczone na kontinuum określanym przez zjawiska instytucjonalizacji i prywatyzacji [Sroczyńska, 2013]. Inne typologie rytuałów odwołują się do rozmaitych dymensji kultury (np. religijne, edukacyjne, polityczne, sportowe), sposobów jej transmisji (postfiguratywne, kofiguratywne, prefiguratywne), rodzajów zbiorowości (np. rodzinne, lokalne, narodowe, globalne), czasu trwania (jednorazowe, powtarzalne), współbycia w sferze prywatnej i publicznej czy środka przekazu (bezpośrednie i online). Ze względu na przepływ energii między uczestnikami łańcuchów interakcyjnych i rodzaj wyzwalanych emocji można wyróżnić rytuały puste, wymuszone i udane [Collins, 2011].

² Szkoła lubelsko-warszawska, związana pierwotnie ze środowiskiem KUL (reprezentowana m.in. przez Władysława Piwowarskiego, Janusza Mariańskiego, Witolda Zdaniewicza i Kazimierza Ryczana), upowszechniła w polskiej socjologii religii wielodymensyjny model badania środowiskowych form religijności, skonstruowany przez Charlesa Y. Glocka i Rodneya Starka. Pozostaje on nadal punktem odniesienia dla wielu studiów teoretycznych i empirycznych [por. Piwowarski, 1996a; Mariański, 2007b; Zdaniewicz, 2001; Ryczan, 1992].

1.2. Zróżnicowane perspektywy

W wypadku rytuałów jako przedmiotu badań socjologicznych możemy mówić o różnych optykach, wśród których dominuje podejście dramaturgiczne, funkcjonalno-strukturalne i komunikacyjne. Ujmowanie rytuału w metateoretycznej perspektywie dramaturgicznej odsłania znaczący rys ponowoczesnego spojrzenia na oddziaływania ludzi w zbiorowościach. W szerokim sensie, nieidentyfikowanym wyłącznie z optyką interakcjonizmu symbolicznego (przede wszystkim z jego wersją „teatralną”, pociągającą za sobą repertuar scenicznych występów i rekwizytów), chodzi o paradoks egzystencji, dostrzeganie i przypisywanie znaczenia dynamice, procesualności, wieloaspektowości, konfliktowi, ścieraniu się różnorodnych elementów budujących rzeczywistość społeczną. Ich rodowód tkwi w cielesności, emocjach, jednostkowych procesach poznawczych, ale także w tym, co zewnętrzne i zobiektywizowane, w normach, procedurach, zasadach usiłujących wprowadzić trochę ładu do chaotycznego, nieuporządkowanego świata³. Zarówno nasze człowieczeństwo, jak i nasza tożsamość wymagają regularnych potwierdzeń ze strony innych ludzi, co znajduje wyraz w poznawczych i normatywnych oczekiwaniach grup odniesienia i internalizowanych przez nas sposobach odtwarzania ról sformalizowanych i niesformalizowanych. „Na tym świecie bardzo trudno jest udawać. Zazwyczaj człek staje się tym, kogo odgrywa” [Berger, 1988: 105]. Jednak i społeczeństwo w swoich rozmaitych zbiorowych odsłonach potrzebuje nas jako jednostek do potwierdzenia swojej egzystencji, co tworzy dialektyczną, pełną napięcie scenerię dramatu, a zarazem potwierdza paradoks Janusowego oblicza. Z jednej strony zatem związek rytuałów ze sferą obyczajów, stojących na straży społecznie ważnych znaczeń i wartości, nie budzi wątpliwości – rytuały pozostają potężnym narzędziem autorytetu i niezbędnym elementem procesu socjalizacji, służącym podtrzymywaniu życia razem. Z drugiej zaś – ich symboliczna forma wymaga jednostkowej, świadomej akceptacji narzuconego porządku myślowego, jest umiarkowanie otwarta na zmianę, a sprzeciw nie pociąga za sobą radykalnych, negatywnych sankcji, co w określonych warunkach umożliwia społeczną reinterpretację.

W optyce funkcjonalno-strukturalnej ważne jest społeczne *equilibrium*, zarówno w kontekście czynników, które je podtrzymują, jak i tych, które je destabilizują. Zainteresowanie społeczeństwami ludzkimi jako systemami, składającymi się z funkcjonalnie powiązanych instytucjonalnych podsystemów, otworzyło nowe możliwości wyjaśniania miejsca i roli sfery rytualnej. W koncepcji francuskiego socjologa Emila Durkheima [1990] nieodzownym kryterium wierzeń religijnych stał się dychotomiczny podział uniwersum na dwie wykluczające się sfery – *sacrum*, obejmującą rzeczy chronione i izolowane przez zakazy, oraz *profanum* – dziedzinę rzeczy świeckich, do których te zakazy się stosują. Szkołę durkheimowską fascynowały regulatywne funkcje rytuałów, polegające na konstytuowaniu i podtrzymywaniu ciągłości społeczeństwa i grupy, co zakładało odniesienie do treści aksjonormatywnych, stanowiących podstawę procesów socjalizacyjno-wychowawczych. Z kolei zasługą Bronisława Malinowskiego [1990] było wyeksponowanie funkcji rytuałów oraz rozróżnienie magii i religii jako instytucjonalnie zdefiniowanych podsystemów, wchodzących w funkcjonalne zależności ze wszystkimi sferami życia społecznego: strukturami władzy, życiem rodzinnym i ceremonialnym, gospodarką, sztuką itp.

Na ważność rozróżnienia jawnych i ukrytych funkcji ludzkich zachowań zwrócił uwagę Robert K. Merton [1982]. W wypadku rytuałów funkcje jawne można odnieść m.in. do nadawania sensu i identyczności jednostkowej tożsamości, integracji grupy przynależności, potwierdzania

³ W tym sensie zarówno optyka funkcjonalno-strukturalna, jak i koncepcje rytuału jako komunikatów społecznych mogą być ujmowane jako egzemplifikacje metateoretycznej perspektywy dramaturgicznej.

celów – wartości wyznaczanych przez system kulturowy (zwłaszcza o charakterze nadrzędnym) – czy wskazywania uczestnikom zdarzeń rytualnych sposobów zachowań pożądanых dla osiągnięcia tych celów. Skutki o charakterze ukrytym można upatrywać np. w dysfunkcjonalności rytuałów dla osobowości tych, którzy biorą w nich udział (petryfikacja lub dezintegracja), osłabieniu więzi grupowych, instrumentalizacji wartości wyższego rzędu w porządku kulturowym czy akceptacji form działań rytualnych niespójnych z uświadamianymi, zamierzonymi celami. Ten typ refleksji nieczęsto miał miejsce w wypadku religii dominującej w danym typie społeczeństwa, przybierającej postać Kościoła. Warto także wziąć pod uwagę antynomiczny charakter rytuału – osoby występujące w roli uczestników obrzędu z jednej strony doświadczają podporządkowania zobiektywizowanym kulturowo wzorom relacji z Transcendencją (normy główne obrazujące dyskursywny aspekt sacrum w ujęciu Rappaporta [2007]), z drugiej zaś – otwierają się na to, co niedyskursywne, emocjonalne, subiektywne, dostępne tylko w jednostkowym doświadczeniu (normy drugoplanowe, powiązane z emocjonalnym *numinosum*). Z kolei Talcott Parsons [1969], przyglądając się mechanizmom integrującym osobowość w systemie społecznym, podkreślał znaczenie czynności rytualnych likwidujących źródła napięć mogących prowadzić do rozpadu systemu i równocześnie wzmacniających dominujące wzory kulturowe podlegające transmisji. Choć tradycja jest ciągle rekonstruowana, to związek treści religijnych z tożsamością narodową (etniczną) podtrzymuje znaczenie struktur długiego trwania, także w sytuacji poszerzania się wpływów globalizacyjnych. W nowoczesnych społeczeństwach rodzina i zinstytucjonalizowana religia mogły do niedawna być ujmowane jako modelowe struktury graniczne wobec walucyjnego i motywacyjnego składnika indywidualnej osobowości.

Rytuały rozumiane jako przekazy symboliczne (uzyskujące funkcję semantyczną na zasadzie metafory) mogą być ograniczone historycznie i społecznie lub przeciwnie – stawać się nośnymi czasoprzestrzennie i trwałymi elementami kulturowymi, wchodzącymi w skład kompleksów i konfiguracji, a ich treści w większym stopniu mogą podlegać procesowi dyfuzji. W optyce komunikacyjnej rytuały, rozumiane jako kody symboliczne przejawiające się na płaszczyźnie werbalnej i pozawerbalnej, można umieścić zarówno na osi paradygmatycznej – konwencjonalnych znaczeń określonych historycznie, środowiskowo – jak i syntagmatycznej – doświadczenia jednostkowego, a co za tym idzie wieloznaczności interpretacji. Kody rozszerzone, zwłaszcza w wypadku symboli religijnych, warunkowane są stanami emocjonalnymi, tym, co tajemnicze i niedopowiedziane, jednak możliwości polisemii są ograniczone denotacją, konwencją oraz scenariuszem praktyk religijnych [Mielicka 2006: 69–73]. Rytualizm, który znajduje wyraz zarówno w zachowaniach sakramentalnych, jak i magicznych, może być interpretowany jako podwyższone uznanie dla działania symbolicznego, co przejawia się – jak twierdzi Mary Douglas – wiarą w skuteczność zinstytucjonalizowanych znaków i wrażliwością na gęste symbole, np. sakramenty (Eucharystia, bierzmowanie). Jej zdaniem im słabsza struktura grup społecznych, a członkostwo luźne i zmienne, tym mniejsza wartość przypisywana przedstawieniom symbolicznym (rytualizmowi) i tym większy nacisk na jednostkowe stany emocjonalne [Douglas, 2004: 53–54]. Współcześnie związek między znaczącym i znaczoneym zostaje rozerwany, a rola interpretatora – zwiększona. Pytanie, co to oznacza dla mnie, np. w obszarze wiary czy uczestnictwa w obrzędach religijnych, określa istotę zjawiska prywatyzacji w warunkach nowoczesności.

Rytuał jawi się jako podstawowy akt antropologiczny i zjawisko identyfikowane socjologicznie, które może być ujmowane w szerszym kontekście komunikacyjnym i performatywnym. Wydaje się, że ze względu na zachodzące przemiany kwestia badania rytów religijnych jest coraz częściej włączana w perspektywę socjologii rozumiejącej, a sam pomiar zmiennych staje się bardziej subtelny i złożony.

1.3. Tradycja w ponowoczesności

O tradycji mówimy najczęściej w kontekście skumulowanego, odziedziczonego historycznie dorobku kulturowego jakiejś zbiorowości. Tradycja może być identyfikowana z pewnymi obszarami kultury symbolicznej, a więc z czynnością transmisji, dobrami, które jej podlegają oraz stosunkiem danego pokolenia do przeszłości. Przeszłość obecna w teraźniejszości trwa poprzez pamięć idei, poglądów, przekonań, symboli, języka, przejawia się w określonych, standaryzowanych praktykach przenoszących w czasie wzory normatywne (rytuały), a wszystko to jest możliwe dzięki procesom uwłaszczania zastanej kultury i traktowania jej jako swojej własnej, czyli socjalizacji [Sztompka, 2002: 248–251; Szacka, 2006]. Ponowoczesność w znacznym stopniu unieważnia tradycję jako zasób i środek transmisji pokoleniowej, pociągając za sobą skupienie się po pierwsze na symbolizacji i wykorzystaniu dóbr materialnych jako komunikatorów, znaków kreujących iluzję fascynującej przygody i odkrycia, po drugie na rynkowych zasadach rządzących stylami życia, dobrami kulturowymi i towarami [Featherstone, 2007]. Kod konsumpcji przenika także do sfery religii, moralności i obyczajowości, choć dzieje się to w sposób kapilarny, niejednokrotnie nieuświadomiany przez członków społeczeństwa. W przestrzeni konsumpcji znaki mogą unosić się swobodnie, w oderwaniu od przedmiotów, w rezultacie czego można je wykorzystać w rozmaitych konfiguracjach. Interesującym przykładem tego zjawiska może być „magia” wielkich świąt religijnych, które podlegają systematycznej desakralizacji [Baniak, 2007], a jednocześnie wchodzi w sferę *niewidzialnej religii*, jak ją opisał Thomas Luckmann [1996].

Zdaniem Hervieu-Léger [1999] pamięć religijna, oparta na Transcendencji, przypomina dzisiaj w społeczeństwach Europy Zachodniej roztrzaskane lustro. Pozostały jedynie odłamki, drobne fragmenty, funkcjonujące w cieniu tego, co sprywatyzowane, pozbawione mocy integracyjnej na poziomie wspólnoty i jednostkowych tożsamości. Podobnej metafory, w kontekście analizy kryzysu naszej kultury, używa historyk Wojciech Roszkowski [2019]. Badacze zwracają uwagę na niewielką w ponowoczesnych społeczeństwach liczbę znaczących tradycji, rytuałów czy więzi społecznych, co owocuje *chorobami znaczenia*. Kultura konsumpcyjna, nazwana przez Zygmunta Baumana [2006] *kulturą serwatki*, zniechęca do nabywania umiejętności budowania wspólnego świata, przekonuje do indywidualnego sposobu rozwiązywania problemów życiowych i przyczynia się do zagubienia cnót obywatelskich, takiej jak potrzeba zaufania i współpracy z innymi.

Głębokie przeobrażenia społecznej organizacji ludzkiego świata i zadań życiowych spowodowały rozproszenie zinstytucjonalizowanego sacrum, jego strukturalne i funkcjonalne przekształcenia. Konteksty znaczeniowe kultury popularnej, skoncentrowane wokół udanego życia tu i teraz, przesłoniły rzeczywisty wymiar podstawowych problemów egzystencjalnych ludzkości: przygodności, cierpienia, śmierci. Socjologowie podkreślają znaczenie sekularyzacji, pluralizacji i indywidualizacji sfery religijnej [Pollack i in., 2012], co nie znaczy, że podobne procesy nie zachodzą w innych obszarach normatywnych, takich jak moralność czy obyczajowość. Wśród badaczy dominuje krytyczny ogląd późnej fazy modernizacji, która przejawia się w konfliktowym dynamizmie społeczeństwa ryzyka. Jest on powiązany m.in. z nacjonalizmem, fundamentalizmem religijnym, kryzysami gospodarczymi i ekologicznymi, upowszechniającym się ubóstwem, wojnami i rewolucjami czy, tak jak ostatnio, z globalną epidemią [Beck i in., 2009]. Życie ludzi zostało oderwane od szerszych zasobów religijnych i moralnych, które podlegają indywidualizacji, a przyjęcie rutynowych sposobów zachowania, zorientowanych na bezpieczeństwo, prowadzi do doświadczania towarzyszących im rytuałów jako *praktyk pustych* [Barker, 2005]. Jednak świat życia codziennego, który określają ważne

zmiany jednostkowe i społeczne (narodziny, wejście w dorosłość, małżeństwo czy śmierć), relacje o charakterze pierwotnym (przyjaźń, miłość, małżeństwo, życie rodzinne i wspólnotowe) czy cykliczne świętowanie, powiązane z obrzędowością, pozostaje otwarty na obecność bardziej nasyconych rytuałów i nie wydaje się, aby przyszłość była ich pozbawiona. Choć rytuały utraciły w znacznej mierze zdolność do scalania ram pamięci zbiorowej, o której zaświadcza tradycja, to w pewnych warunkach proces ten bywa odwracalny. W sferze religijnej można mówić o sytuacyjnym bądź cyklicznym odwoływaniu się do dyrektyw semantycznych (przekazów światopoglądowych). Jest to ważne w sytuacji, gdy nie są one funkcjonalnie niezbędne i zanikają w społecznej świadomości. Przykładem mogą być rozmaite formy szeroko rozumianych praktyk (wydarzeń) religijnych, np. Światowe Dni Młodzieży, pielgrzymki, procesje w święto Bożego Ciała, orszaki Trzech Króli, nabożeństwa różańcowe i majowe czy wspólnotowe rekolekcje. Formy te mogą ewokować *communitas*, rodzaj mniej lub bardziej krótkotrwałej więzi, wyrażającej się w relacjach egalitarnych, bezpośrednich, nieracjonalnych, typu ja – ty lub zasadnicze my [Turner, 2005].

Syndrom konsumpcyjny, oparty na wartościach i strategiach preferujących szybkość, braku umiaru i marnotrawstwo, pozostaje w zasadniczej sprzeczności z postawami religijnymi i moralnymi, zakładającymi zdolność odkrywania własnego wnętrza i odsłaniania przed samym sobą obecności zła. Cechą chrześcijaństwa jest permanentny kryzys, który pozostaje jednocześnie wyzwaniem dla jego wyznawców, niezależnie od towarzyszącego mu kontekstu historycznego. Jego istotę można sprowadzić do trudności odnajdywania we własnych postawach i zachowaniach zacząłków i przejawów grzechów fundamentalnych, co sprowadza się do obojętności, a niekiedy nienawiści do Boga i bliźnich. Pomimo powszechnej dostępności rytuałów religijnych, tworzących ważny wymiar religijności ludowej czy popularnej, bardzo trudno jest realizować w praktyce wartości związane z wiarą. Dlatego, zdaniem Leszka Kołakowskiego [1984: 43–58, 2000: 165–173], prawdziwych chrześcijan było zawsze niewielu. Spełnianie rytuałów może stanowić cel sam w sobie i nie prowadzić do ujawnienia głębokiego wymiaru komunikacyjnego na płaszczyźnie religijnej i moralnej.

Problemy te współlistnieją z optyką socjologiczną, określaną z jednej strony przez instytucjonalizację i prywatyzację religii (i moralności), z drugiej zaś – przez procesy sekularyzacji i desekularyzacji. Do niedawna za najbardziej prawdopodobny uznawano scenariusz *pełzającej sekularyzacji* oraz trend indywidualizacyjny, sprzyjający *majsterkowaniu* w obszarze tradycji, w tym jednostkowej wynalazczości [Mariański, 2010]. W mniejszym zakresie, choć w sposób wyrazisty, manifestują się tendencje rewitalizacyjne, sprzyjające wielofunkcyjnemu uczestnictwu w sferze rytualnej, co zakłada głębszy związek z wartościami religijnymi. Niektórzy badacze kreślą ramy tych procesów, identyfikując je z sekularyzacją i deprywatyzacją. Ta ostatnia rozumiana jest jako procesy powrotu doktryny, wartości i ich form zinstytucjonalizowanych na sceny teatru społecznego [Świątkiewicz, 2010: 7–11]. Interesujące jest to, że w ostatniej dekadzie nastąpiło gwałtowne przyspieszenie procesów sekularyzacyjnych w dwóch najmłodszych kohortach Polaków, co przejawia się głównie na poziomie praktyk religijnych i wzrostu deficytu zaufania do instytucji Kościoła [Grabowska, 2018; Mariański, 2018b]. Powstaje krajobraz pełen sprzeczności, z jednej strony występuje rozproszenie, upłynnienie, a nawet unieważnienie sacrum, z drugiej zaś – jego ponowne pojawienie się w przestrzeni publicznej (np. akcja „Różaniec bez Granic”) czy w dziedzinach pozareligijnych (np. kontrmanifestacje wobec środowisk LGBT i strajku kobiet z użyciem symboli religijnych), a silnemu naciskowi na samorealizację jednostki towarzyszy potrzeba autorytetu i wspólnotowej emocjonalności typu eventowego [Zduniak, 2020: 88–105].

2. Praktyki religijne w kontekście wyzwań socjalizacyjnych

Rytuały pozostają częścią tradycji ujmowanej jako rezerwuariusz treści kulturowych, a jej transmisja staje się problematyczna, podobnie jak sama socjalizacja religijna współczesnej młodzieży. Praktyki religijne, zarówno te o charakterze obowiązkowym, jak udział w niedzielnej mszy św., jak i nadobowiązkowym (np. modlitwa), są ważnym elementem świadczącym o stopniu identyfikacji ze wspólnotą religijną⁴. Interesujące jest to, że w tym wypadku spotykają się dwie niewralgiczne, ale sprzężone ze sobą sfery. Pierwszą jest sama tradycja identyfikowana z treściami pamięci zbiorowej istotnymi dla teraźniejszości. Drugą – socjalizacja religijna – będąca fragmentem szerszych procesów, doświadczająca rozmaitych napięć, których źródło ma zarówno charakter zewnętrzny, związany z procesami społeczno-kulturowymi o charakterze ogólnosiwiatowym i cywilizacyjnym, jak i wewnętrzny – tkwiący w samej konstrukcji współczesnej socjalizacji. Do ogólnych czynników o charakterze kontekstualnym należą m.in. globalizacja kulturowa, indywidualizacja, orientacja konsumpcjonistyczna czy sekularyzacja życia społecznego. Wśród wewnętrznych uwarunkowań można wyróżnić m.in. wyprowadzenie socjalizacyjne, które polega na wkraczaniu instytucji edukacyjnych i nowych mediów w fazę życia przyporządkowaną wpływowi grup pierwotnych oraz odwrócenie socjalizacji, zasadzające się na modyfikacji transmisji pokoleniowej, w której to dzieci uczą starszych, stając się, jak sugerowała Mead [2000], przewodnikami w świecie nieznanej przyszłości.

Socjologowie religii zwracają uwagę na to, że podobnie jak religijność, tak i niereligijność podlega najczęściej transmisji pokoleniowej, co oznacza zależność pomiędzy stopniem identyfikacji postaw rodziców i dzieci [Piwowski, 1996a: 95-110; Potocki, 2007]. Wydaje się, że współczesną socjalizację religijną negatywnie warunkuje niepewność wychowawcza rodziców, niespójność ich postaw, oscylowanie między tym, co etosowe, a tym, co związane ze sferą pragmatyki. Rozmowy w rodzinach, o ile dotyczą spraw religii, skupiają się najczęściej na funkcjonowaniu Kościoła jako instytucji i jego wadach. Z drugiej strony powszechna akceptacja obecności szkolnej katechezy, traktowanej jako norma kulturowa, zdaje się wchodzić w fazę kryzysu, co także osłabia przekaz treści religijnych, w tym wiedzy o zasadach własnej wiary, związanych z nią postaw czy chrześcijańskiej moralności [Miszczak, 2017: 69–85]. Jednak młodzież reprezentująca religijność dojrzałą, jak pokazują badania psychologiczne, pochodzi ze środowisk, w których uczy się więzi, doświadczając miłości i opieki ze strony obojga rodziców (przy czym nieco większe znaczenie ma postawa matki) oraz jasnych granic – stawiania wymagań, nietolerowania agresji (w tym wypadku pożądane techniki wychowawcze są bardziej skupione na osobie ojca). Więź z Bogiem jest rdzeniem religijności personalnej. Innymi istotnymi czynnikami sprzyjającymi dojrzałej religijności są: intencjonalne wychowanie w rodzinie, katecheza, lektury religijne, aktywność parafii czy niecodzienne wydarzenia powiązane z doświadczeniem obecności Boga [Gosztyła, 2010: 160–168]. Religia jako determinanta tożsamości ma znaczenie przede wszystkim dla tych, którzy ją świadomie i dobrowolnie wybrali jako wyznacznik subiektywnej oraz zbiorowej identyfikacji [Libiszowska-Żółtkowska, 2009: 46–63].

Współcześnie zyskują na znaczeniu modele zachowań obojętnych lub kontestujących treści religijne, propagowanych przez środki masowego przekazu, zwłaszcza nowe media. Niejednokrotnie modele te są bezkrytycznie akceptowane w środowisku rówieśniczym,

⁴ Z danych opublikowanych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego za 2019 r. wynika, że 36,9% zobowiązanych katolików uczestniczyło w niedzielnej Eucharystii (*dominicanos*), a do komunii św. przystępowało 16,7% (*communicantes*). Jest to niewiele mniej niż w roku poprzednim, trudno zatem orzekać na tej podstawie o trendzie spadkowym [Annuario Statisticum, 2020].

oddziałującym poprzez neoplemienne warianty stylów życia. Wzory praktyk religijnych młodzieży (uczniów szkół ponadgimnazjalnych i studentów), badanych w kontekście panelowym w latach 1988–1998–2005–2017, charakteryzuje trend spadkowy [Zaręba, Zarzecki, 2020]. W wypadku uczniów szkół ponadgimnazjalnych (zwłaszcza na przełomie pierwszej i drugiej dekady XXI w.) zjawisko słabnięcia uczestnictwa w mszy św. łączyło się z większą intensywnością [Mariański, 2018], natomiast wśród młodzieży akademickiej jego przebieg był bardziej łagodny. W grupie studentów liczba systematycznie praktykujących obniżyła się w okresie 1988–2017 o 22 p.proc., do 30%, a wśród nieregularnych uczestników niedzielnej mszy św. nastąpił spadek o 4 p.proc. (nieco mniejszy w 2005 r.). Obserwuje się wzrost akceptacji rzadkiego praktykowania (o 7 p.proc.), jednak od 2005 r. pozostaje ono na niezmiennym poziomie – niemal 20%. Nieznacznie powiększyła się liczba deklaracji (o 3 p.proc.) dotyczących całkowitej rezygnacji z udziału w kulcie religijnym – do 13%, a wyłom stanowi rok śmierci papieża Jana Pawła II, w którym niepraktykujący był tylko co dziesiąty respondent [Zaręba, 2020: 87–104].

W prezentowanej w niniejszym tomie części wyników badań sondażowych, zrealizowanych w ramach projektu badawczego *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*, interesujące jest to, jakiego typu opinie mają młodzi ludzie na temat stosunku do religii swoich rodziców/opiekunów, pod opieką których odbyła się ich socjalizacja pierwotna. W konstrukcji pytania wzięto pod uwagę pewien rodzaj uogólnienia wskazujący na typowy dla danej rodziny wzór kultury rzeczywistej. Dominujące w tym obszarze werbalne i niewerbalne zachowania dorosłych (w tym wypadku reprezentujących pokolenie rodziców) oscylują wokół modalnej symbolizującej to, co w kontekście ich stosunku do wiary i praktyk religijnych dostrzega jako istotne pokolenie dzieci⁵. Należy zauważyć, że w świetle prowadzonych w Polsce od połowy lat 90. socjologicznych badań młodzieży matka jest osobą bardziej znaczącą niż ojciec, co przejawia się w poleganiu na jej wsparciu w trudnych chwilach, w byciu autorytetem, w rozmowach i dyskusjach oraz w spędzaniu czasu wolnego⁶. Wydaje się zatem, że to stosunek matek do wiary i praktyk religijnych był częstszym punktem odniesienia dla określenia ogólnej atmosfery domu rodzinnego i postaw rodzicielskich jako takich. Zarówno internalizacja układu wartości – postaw na etapie socjalizacji pierwotnej, jak i modelowanie zachowań w grupach wtórnych (a także spontaniczne procesy rozwojowe) sprzyjały krystalizowaniu się poglądów młodych dorosłych. Podstawowy rozkład odpowiedzi studentów na pytanie dotyczące ich opinii na temat stosunku rodziców do głównych wymiarów życia religijnego zawiera tabela 1.

⁵ Na procesy enkulturacji, a także na podobieństwa i różnice międzypokoleniowe zwracali uwagę antropolodzy, m.in. Ralph Linton [2000] i Mead [2000].

⁶ Por. badania uczniów ostatnich klas szkół gimnazjalnych opisane w raporcie Grabowskiej i Gwiazdy (2019: 21–23).

Tabela 1. Opinie studentów na temat stosunku rodziców/opiekunów do wiary i praktyk religijnych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi					
	ogółem	wierzący i regularnie praktykujący	wierzący i nieregularnie praktykujący	wierzący i niepraktykujący	obojętni religijnie, ale przywiązani do tradycji religijnej	niewierzący i niepraktykujący
Ogółem	100,0	43,2	28,5	13,0	12,1	3,2
Płeć						
kobiety	100,0	43,9	30,3	11,3	11,9	2,7
mężczyźni	100,0	40,6	21,8	19,5	12,8	5,3
Wiek						
18–20 lat	100,0	46,5	30,8	9,3	10,5	2,9
21–22 lata	100,0	43,8	27,3	12,3	13,1	3,5
23–24 lata	100,0	39,0	28,7	16,2	12,5	3,7
25 lat i więcej	100,0	39,6	26,4	20,8	11,3	1,9
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	56,4	30,2	6,2	4,9	0,4
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	41,5	31,7	14,6	11,0	1,2
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	36,2	29,5	18,1	13,3	2,9
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	39,0	23,0	19,0	16,0	3,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	27,5	22,9	15,6	22,9	11,0
Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	85,0	11,2	2,1	1,1	0,5
wierzący(-a) i praktykujący(-a) nieregularnie	100,0	36,6	52,2	6,7	5,2	2,2
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	23,9	30,7	28,4	17,0	-
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	24,7	34,0	23,7	16,5	1,0
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	16,5	22,6	17,4	30,4	13,0

Liczba rodzeństwa						
brat/siostra	100,0	39,6	31,7	12,9	12,9	3,0
dwoje	100,0	48,8	25,2	9,4	11,8	4,7
troje i więcej	100,0	54,8	20,2	10,7	11,9	2,4
nie mam	100,0	37,4	29,9	19,6	10,3	2,8
Wykształcenie matki						
podstawowe	100,0	50,0	25,0	8,3	8,3	8,3
zasadnicze zawodowe	100,0	44,4	35,6	10,4	7,4	2,2
średnie	100,0	37,0	32,5	16,5	12,5	1,5
wyższe	100,0	46,7	22,3	12,0	14,2	4,7
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny						
bardzo dobra	100,0	53,2	18,3	11,0	10,1	7,3
dobra	100,0	44,5	28,2	13,0	12,3	2,0
średnia	100,0	35,8	34,2	15,5	12,3	2,1
zła	100,0	38,1	33,3	–	19,0	9,5

Uwaga. Pominięto dane dla kategorii „bardzo zła sytuacja materialna” ze względu na śladowe liczby odpowiedzi.

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Wśród badanych studentów 84,7% postrzegало swoich rodziców jako osoby wierzące (w tym 43,2% także jako regularnie praktykujące, 28,5% – jako nieregularnie praktykujące, np. tylko w wielkie święta, z okazji uroczystości ślubu, pogrzebu itp., a 13,0% przypisywało im brak akceptacji praktyk religijnych). Niewielu rodziców było kojarzonych z obojętnością w sprawach wiary i przywiązaniem do tradycji religijnej (12,1%) oraz z niewiarą i porzuceniem praktyk (3,2%). Zmienne społeczno-demograficzne nieznacznie modyfikowały odpowiedzi studentów. Zdaniem kobiet blisko trzy czwarte rodziców można było uznać za osoby wierzące oraz praktykujące regularnie (43,9%) bądź nieregularnie (30,3%), w wypadku mężczyzn wskazania w tym zakresie wynosiły odpowiednio 40,6% i 21,8%. Z kolei przypisywanie własnym rodzicom akceptacji wiary bez potrzeby praktykowania charakteryzowało częściej poglądy mężczyzn (19,5%) niż kobiet (11,1%), podobnie jak wskazanie na całkowite odejście od podstawowych charakterystyk religii (odpowiednio 5,3% do 2,7%). Osoby młodsze, 18–22-latkowie, częściej niż starsza młodzież (23–25-latkowie) przypisywały rodzicom postawy proreligijne, co może, tak jak w wypadku zmiennej płci (wskazującej na kobiety), sugerować silniejszą identyfikację tej kategorii wiekowej z podstawowymi wymiarami kościelności. Przykładowo co piąty student w wieku 25 lat i więcej umieszczał rodziców w kategorii obojętnych religijnie, ale przywiązanych do tradycji religijnej, a w wypadku najmłodszej grupy studentów dotyczyło to tylko co dziesiątego respondenta.

Potwierdzenie hipotez weryfikowanych w dotychczasowych badaniach nad młodzieżą można odnaleźć w kontekście analizy współwystępowania zmiennej środowisko pochodzenia respondentów z identyfikacją postaw ich rodziców. Studenci, którzy urodzili się i wzrastali w środowisku wiejskim oraz małego miasta, do 20 tys. mieszkańców, zdecydowanie przypisy-

sywali rodzicom/opiekunom pozytywny stosunek do wiary religijnej oraz regularne (56,4%) bądź nieregularne praktyki (30,2%), co pozostaje w granicach oczywistości kulturowej (łącznie – 86,6%). W mniejszym stopniu konstatacja ta dotyczy młodzieży akademickiej ze średnich miast, liczących od 21 do 99 tys. mieszkańców (odpowiednio 36,2% i 29,5%). Na przeciwnym końcu skali znajdują się respondenci pochodzący z wielkich miast, powyżej 500 tys. mieszkańców, którzy dominują w kategorii osób opisujących rodziców jako obojętnych religijnie, ale przywiązanych do tradycji religijnej (22,9%) lub jako niewierzących i niepraktykujących (11,0%).

Analizowane rozkłady danych potwierdzają istnienie związku między autodeklaracjami a stosunkiem do religii przypisywanym rodzicom. Podobnie jak poprzednio oczywistością normatywną jest kontekst wychowawczy sprzyjający przekazywaniu dzieciom przez rodziców podstaw doktrynalnych i kultowych w obszarze wiary i regularnych praktyk religijnych (85,0% wskazań badanych studentów). Podobieństwo orientacji dorosłych dzieci i rodziców dostrzegalne jest także w wypadku deklaracji połowy respondentów (52,2%) wierzących i nieregularnie biorących udział w kulcie religijnym, blisko co trzeciego studenta (28,4%) wierzącego i niepraktykującego oraz 30,4% młodych uznających się za osoby obojętne religijnie, ale przywiązane do tradycji religijnej. Odrzucenie religii jako światopoglądowego i kultowego układu odniesienia dotyczyło jedynie 13,0% dorosłych dzieci, które przypisują rodzicom podobne poglądy. Można także dostrzec współwystępowanie zmiennych dwoje oraz troje rodzeństwa lub więcej z postrzeganiem rodziców jako osób o pełnej identyfikacji religijnej (odpowiednio 48,8% i 54,8%). Z drugiej strony bycie jedynaczka/jedynakiem częściej łączyło się z patrzaniem na rodziców przez pryzmat wiary i zaniechania praktyk (19,6%), a posiadanie jednego brata lub jednej siostry sprzyjało obojętności religijnej połączonej z przywiązaniem do tradycji religijnej. W nauczaniu Kościoła katolickiego płodność jest darem Boga, a to przekłada się na większą akceptację modelu rodziny wielodzietnej. Konkuruje on z postulatami ograniczania dzietności na rzecz mobilności, dobrobytu i samorealizacji małżonków w sferze prywatnej i zawodowej, wspieranymi przez indywidualistyczny kontekst ponowoczesności.

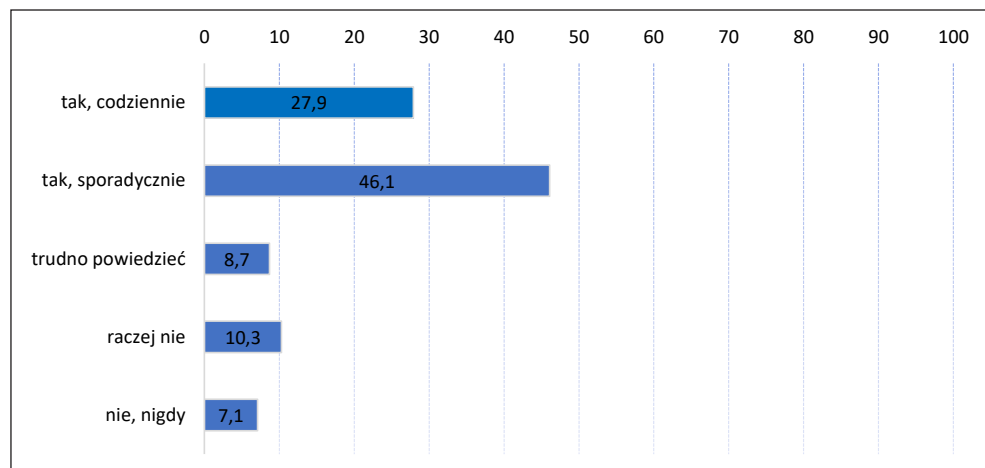
We współczesnym społeczeństwie polskim ważne są elementy statusowe związane z kapitałem kulturowym (w tym edukacyjnym), społecznym i ekonomicznym rodzin pochodzenia. To on, także w warunkach postransformacyjnych, w znacznej mierze decyduje o starcie młodych i odnalezieniu się przez nich w społeczeństwie ryzyka [Szafraniec, 2007: 235]. Z danych zamieszczonych we Wstępie do serii monograficznej (t. 1 – Wolność wyboru czy przymus zwyczaju? Młodzież akademicka w dobie pandemii o związkach, instymności i więziach rodzinnych) wynika, że matki studentów były lepiej wykształcone niż ojcowie, co oznacza, że aspiracje edukacyjne kobiet stanowiły dla wielu z nich ważne kryterium aksjologiczne. W badanej zbiorowości aż trzy czwarte matek ukończyło studia wyższe lub szkołę średnią (odpowiednio 44,1% i 32,2%), natomiast w wypadku ojców – ponad połowa (analogicznie: 28,0% i 30,9%). Z oglądu rozkładu danych zaprezentowanych w tabeli 1 wynika, że wykształcenie matek badanych studentów nie różnicowało w sposób znaczący dzielanego przez rodzica stosunku do religii i kultu. Deklaracje związane z wiarą i nieuczestniczeniem w praktykach oraz z obojętnością religijną i przywiązaniem do tradycji religijnej w pewnym stopniu preferowały matki z wyższym i ze średnim wykształceniem. Z drugiej strony ojcowie, którzy ukończyli studia wyższe, stanowili największą kategorię wśród wierzących i regularnie praktykujących (49,4%); w mniejszym stopniu reprezentowane były inne rodzaje wykształcenia – średnie (39,1%) oraz podstawowe (co trzeci rodzic). Mężczyźni, którzy ukończyli szkołę średnią, dwukrotnie częściej niż mężczyźni z wykształceniem podstawowym byli postrzegani przez swoje dzieci jako reprezentanci obojętności religijnej, ale i przywiązania do tradycji religijnej

(odpowiednio 14,1% oraz 7,1%), natomiast ojcowie z wykształceniem zawodowym nieco częściej byli określani jako wierzący i niepraktykujący (9,3%). Im gorsza sytuacja materialna własnej rodziny, tym częściej pojawiały się deklaracje sugerujące dystans do wiary i praktyk religijnych lub ich odrzucenie. Z drugiej strony respondenci oceniający ją bardzo dobrze lub dobrze częściej niż inni identyfikowali się z religią jako reprezentacją modelu kościelności (odpowiednio 53,2% i 44,5%).

Na podstawie uzyskanych danych trudno wypowiadać się na temat konsekwencji, jakie powyższe deklaracje wywołują w różnych wymiarach życia jednostkowego i społecznego badanej młodzieży (traktują o tym teksty zawarte w pozostałych tomach serii monograficznej), niemniej u znacznej liczby młodych widoczne jest swoiste zawieszenie, moratoryjność, która pozwala na odkładanie w czasie wiążących decyzji światopoglądowych. Koresponduje to z opóźnieniem procesu wchodzenia w dorosłość [Arnett, 2007].

Ważnym elementem socjalizacji religijnej w rodzinie pozostaje wspólna modlitwa. Co prawda ten rodzaj praktyki uznawany jest za nadobowiązkowy, jednak trudno mówić o pogłębionej więzi z osobową Transcendencją bez wejścia w relację o charakterze intymnym, a jednocześnie związanym z rodzinną wspólnotowością. W badaniach autorskich przeprowadzonych w 2009 r. wśród 18–19-latków z regionu świętokrzyskiego modlitwę w gronie rodzinnym deklarowało 12,8% maturzystów i 13,4% rodziców [Sroczyńska, 2013: 184]. Chociaż pytanie dotyczyło praktyk związanych z terażniejszością młodych ludzi, to można wnioskować, że z biegiem lat doświadczenie wspólnej modlitwy w rodzinie ulega osłabieniu, a na wartości zyskują interakcje rytualne w gronie rówieśników (przyjacielsko-koleżeńskim).

Wykres 1. Modlitwa z rodzicami/opiekunami w dzieciństwie (w %)



Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Modlitwa z udziałem bliskich osób, jakimi są rodzice lub opiekunowie (w okresie dzieciństwa), dotyczyła 74,0% badanych studentów, w tym blisko co trzeci z nich (27,9%) przywoływał doświadczenia dotyczące religijnego klimatu codzienności (wykres 1). Ten rodzaj praktyki raczej nie był znany co dziesiątemu przedstawicielowi młodzieży akademickiej, a 7,1% osób w ogóle nie miało takich doświadczeń (8,7% respondentów miało trudności z ich identyfikacją).

Tabela 2. Modlitwa w dzieciństwie razem z rodzicami/opiekunami według wybranych cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi					
	ogółem	tak, codziennie	tak, sporadycznie	trudno powiedzieć	raczej nie	nie, nigdy
Ogółem	100,0	27,9	46,1	8,7	10,3	7,1
Płeć						
kobiety	100,0	28,5	46,3	9,4	9,4	6,4
mężczyźni	100,0	25,6	45,1	6,0	13,5	9,8
Wiek						
18–20 lat	100,0	33,7	46,5	7,6	7,6	4,7
21–22 lata	100,0	26,2	46,2	8,1	10,8	10,8
23–24 lata	100,0	30,1	41,2	8,1	13,2	7,4
25 lat i więcej	100,0	11,3	56,6	17,0	9,4	5,7
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	37,8	45,3	5,8	9,3	1,8
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	26,8	46,3	8,5	9,8	8,5
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	19,0	51,4	13,3	6,7	9,5
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	28,0	45,0	8,0	10,0	9,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	16,5	43,1	8,7	10,3	7,1
Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	48,7	35,8	7,0	6,4	2,1
wierzący(-a) i praktykujący(-a) nieregularnie	100,0	26,1	54,5	6,7	11,2	1,5
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	25,0	45,5	12,5	11,4	5,7
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	15,5	54,6	14,4	8,2	7,2
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	8,7	46,1	6,1	16,5	22,6
Wykształcenie matki						
podstawowe	100,0	41,7	41,7	8,3	8,3	–
zasadnicze zawodowe	100,0	24,4	49,6	12,6	8,1	5,2

średnie	100,0	27,5	48,5	7,0	13,0	4,0
wyższe	100,0	29,2	42,7	8,0	9,5	10,6
Liczba rodzeństwa						
brat/siostra	100,0	24,4	49,2	6,6	9,9	9,9
dwoje	100,0	35,4	44,1	9,4	9,4	1,6
troje i więcej	100,0	35,7	45,2	10,7	4,8	3,6
nie mam	100,0	27,9	46,1	8,7	10,3	7,1
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny						
bardzo dobra	100,0	31,2	43,1	7,3	8,3	10,1
dobra	100,0	28,9	42,9	10,6	11,6	6,0
średnia	100,0	25,1	52,4	7,5	8,0	7,0
zła	100,0	23,8	47,6	–	19,0	9,5

Uwaga. Pominięto dane dla kategorii „bardzo zła sytuacja materialna” ze względu na śladowe liczby odpowiedzi.

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Analiza rozkładu danych zamieszczonych w tabeli 2 pokazuje, że płeć i wiek w niewielkim stopniu różnicowały odpowiedzi badanych na pytanie o wspólną modlitwę z rodzicami w okresie dzieciństwa. Kobiety przyznawały się do niej nieco częściej niż mężczyźni, z kolei ci ostatni częściej deklarowali brak związanych z tym doświadczeń. Osoby będące w najmłodszej grupie wiekowej (18–20 lat) najczęściej wspominały codzienną modlitwę (33,7%), z kolei najstarsi studenci (25 lat i więcej) – sporadyczną (56,6%). Pozostali w mniejszym stopniu przywoływali rodzinne praktyki religijne. Z kolei pochodzenie ze środowiska wiejskiego sprzyjało deklaracjom gorliwości modlitwowej (37,8%), a pochodzenie ze średniego miasta, od 21 do 99 tys. mieszkańców – sporadyczności modlitwy (co druga osoba) lub niepewności badanych. Respondenci z dużych lub wielkich miast wspominali *tę praktykę z dystansem („raczej nie”)*, który zadeklarowała co dziesiąta osoba. Brak modlitwy rodzinnej był najrzadziej spotykany w najmniejszych społecznościach lokalnych, a najczęściej – wśród osób deklarujących się jako niewierzące i niepraktykujące (22,6%), co może oznaczać brak internalizacji wzorów instytucjonalnej religijności, także tych związanych z duchowością.

Na przeciwnym biegunie znaleźli się studenci wierzący i regularnie praktykujący, z których prawie połowa (48,7%) modliła się z rodzicami codziennie. Z kolei ponad połowa wierzących i nieregularnie praktykujących oraz obojętnych religijnie, ale przywiązanych do tradycji religijnej miała sporadyczne doświadczenia wspólnej modlitwy w okresie dzieciństwa. Nieposiadanie rodzeństwa lub jego ograniczona liczba (jeden brat / jedna siostra) częściej niż w innych przypadkach towarzyszyły brakowi deklaracji modlitwy. Podobna sytuacja wystąpiła w kontekście wykształcenia rodzica – wspólna modlitwa pojawiała się w dzieciństwie co dziesiątego badanego, którego matka ukończyła studia wyższe. Wykształcenie zawodowe i średnie nieco bardziej sprzyjały deklaracjom sporadyczności modlitwy lub w wypadku tej pierwszej – kategorii niejednoznaczności odpowiedzi. Oddalanie się od pozytywnych deklaracji w zakresie tej praktyki w pewnym stopniu współwystępuje z gorszą oceną sytuacji materialnej własnej rodziny. Przykładowo na codzienną modlitwę wskazał co

trzeci respondent bardzo dobrze oceniający sytuację materialną i jedynie co czwarty, którego rodzina znajduje się w złej sytuacji.

Dla socjologa interesujące są konsekwencje oddziaływań socjalizacyjno-wychowawczych rodziców w różnych sferach życia dzieci, zwłaszcza jeśli te ostatnie już jako osoby dorosłe dokonują ich rekapitulacji. Ich opinie niekoniecznie muszą pokrywać się z odczuciami rodziców, tym bardziej że część społecznej wiedzy dzieci pochodzi z socjalizacji pierwotnej i ma charakter nieświadomy. Współcześnie wraz z przeobrażeniami struktury rodziny zmieniają się jej funkcje, a koncentracja na potrzebach łączy z ukierunkowaniem na kwestie emocjonalne i relacyjne [Miczyńska-Kowalska, 2012: 121–131]. Interesujące są oceny wpływu opinii rodziców/opiekunów na aktualne postawy i decyzje badanej młodzieży w obszarze problemów religijnych i etycznych – są one spolaryzowane (tabela 3). Prawie 40% respondentów uznało, że te opinie mają znaczenie, przy czym co dziesiąta osoba uważała je za bardzo duże. Z drugiej strony w opinii nieco większej liczby badanych (44,2%) ich własne nastawienia i zachowania mają charakter autonomiczny. Respondenci ci obserwowali odmienność własnych postaw w odniesieniu do rodziców, a zdecydowanie było o tym przekonanych 16,7% studentów. Co szósty student miał trudności z zajęciem określonego stanowiska.

Tabela 3. Ocena wpływu opinii rodziców/opiekunów na postawy i decyzje respondentów dotyczące kwestii religijnych i etycznych według wybranych cech społeczno-demograficznych (w %)

Cechy społeczno-demograficzne	Kategorie odpowiedzi					
	ogółem	zdecydowanie tak	raczej tak	trudno powiedzieć	raczej nie	zdecydowanie nie
Ogółem	100,0	10,1	29,6	15,9	27,5	16,7
Płeć						
kobiety	100,0	11,3	31,1	15,4	27,0	15,2
mężczyźni	100,0	6,0	24,1	18,0	29,3	22,6
Wiek						
18–20 lat	100,0	13,4	34,3	14,0	25,0	13,4
21–22 lata	100,0	8,5	28,8	15,4	30,4	16,9
23–24 lata	100,0	10,3	27,2	21,3	23,5	17,6
25 lat i więcej	100,0	7,5	24,5	11,3	32,1	24,5
Miejsce pochodzenia						
wieś	100,0	12,0	32,4	17,8	23,6	14,2
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	9,8	28,0	17,1	34,1	11,0
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	8,6	31,4	14,3	26,7	19,0
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	8,0	22,0	12,0	35,0	23,0

wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	10,1	30,3	16,5	24,8	18,3
Stosunek do wiary i praktyk religijnych						
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	21,4	36,4	16,6	18,2	7,5
wierzący(-a) i praktykujący(-a) nieregularnie	100,0	11,2	38,1	17,2	26,1	7,5
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	4,5	26,1	19,3	34,1	15,9
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	1,0	23,7	15,5	37,1	22,7
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	2,6	16,6	11,3	31,3	38,3
Wykształcenie matki						
podstawowe	100,0	8,3	16,7	33,3	16,7	25,0
zasadnicze zawodowe	100,0	10,4	26,7	16,3	30,4	16,3
średnie	100,0	11,0	30,0	16,5	26,0	16,5
wyższe	100,0	9,5	31,4	14,6	27,7	16,8
Liczba rodzeństwa						
brat/siostra	100,0	10,2	30,7	13,9	30,0	15,2
dwoje	100,0	8,7	28,3	22,0	22,8	18,1
troje lub więcej	100,0	11,9	28,6	17,9	28,6	13,1
nie mam	100,0	10,3	20,9	13,1	25,2	22,4
Ocena sytuacji materialnej swojej rodziny						
bardzo dobra	100,0	15,6	27,5	9,2	31,2	16,5
dobra	100,0	11,3	34,2	15,9	24,6	14,0
średnia	100,0	4,3	25,1	20,3	30,5	19,8
zła	100,0	19,0	9,5	14,3	23,8	33,3

Uwaga. Pominięto dane dla kategorii „bardzo zła sytuacja materialna” ze względu na śladowe liczby odpowiedzi.

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Z rozkładu danych zawartych w tabeli 3 można wnioskować, że stosunek do tej kwestii różnicował, a nawet polaryzował badaną młodzież. Osoby znaczące, jakimi są rodzice/opiekunowie, poprzez wyrażane przez siebie opinie (i niejednokrotnie związane z nimi zachowania) wywierały wpływ⁷ na postawy i decyzje badanych w kwestiach religijnych i moralnych przede wszystkim w ocenie: kobiet (ogółem 42,4% wskazań), studentów z najmłodszej grupy wiekowej – 18–20 lat (47,7%), respondentów pochodzących ze środowiska wiejskiego (44,4%) i wielkomiejskiego

⁷ W analizie połączono odpowiedzi typu „zdecydowanie tak” i „raczej tak”.

(40,4%), wierzących i regularnie praktykujących (57,8%), mających matki z wykształceniem średnim i wyższym (odpowiednio 40% i 40,9%), mających jednego brata lub jedną siostrę oraz troje lub więcej rodzeństwa (odpowiednio 40,9% i 40,5%), jak również młodzieży określającej sytuację materialną swojej rodziny jako dobrą (45,5%) i bardzo dobrą (43,1%).

Z drugiej strony część badanej młodzieży wyrażała mniej lub bardziej zdecydowanie przeciwstawne poglądy, zgodnie z którymi rodzice/opiekunowie nie wywierają wpływu na ich stosunek do zagadnień religijnych i etycznych. Deklaracje tego typu były udziałem przede wszystkim: mężczyzn (ogółem 51,9% wskazań), studentów z najstarszej grupy wiekowej – 25 lat i więcej (56,6%), respondentów pochodzących z dużych miast, od 100 do 500 tys. mieszkańców (58,0%), niewierzących i niepraktykujących (69,6%) oraz obojętnych religijnie, ale przywiązanych do tradycji religijnej (59,8%), mających matki z wykształceniem zasadniczym zawodowym (46,7%) oraz wyższym (44,5%), niemających rodzeństwa (47,6%) lub mających jednego brata czy jedną siostrę (45,2%), a także młodzieży określającej sytuację materialną swojej rodziny jako złą (57,1%) lub średnią (50,3%).

Wyniki badań pokazują, że oddziaływanie rodziców na dorosłe dzieci (należące do kategorii młodzieży i młodych dorosłych) w sferze religijnej i moralnej, choć nadal istotne, słabnie ze względu na coraz większy zakres wpływu różnych czynników socjalizacyjnych typowych dla ponowoczesności. Z jednej strony wiążą się one ze zmianami funkcji samej grupy rodzinnej i niepewnością wychowawczą opiekunów, ambiwalentnymi w zakresie etosu i pragmatyzmu wpływami współczesnej szkoły i z coraz silniejszym krytycyzmem wobec instytucji Kościoła. Z drugiej zaś strony istotne są przeobrażenia dotyczące ekspansji nowych mediów, promujących treści popkulturowe oraz internetowe formy wspólnotowości, a także interakcje zachodzące w obrębie grup rówieśniczych, neoplemion i kohort pokoleniowych.

3. Obrzędowość w świecie młodzieży akademickiej

Zarówno religijne rytuały przejścia, jak i celebrowanie świąt wiążą się w polskim społeczeństwie z kultową dymensją zinstytucjonalizowanej religijności. Do połowy lat 90. obserwowano stabilny poziom akceptacji wiary i praktyk religijnych, a także ciągłość rytuałów przejścia i obrzędowości świątecznej [Grabowska, 2018: 176–182]. Choć w późniejszych latach wskaźniki te ulegały obniżeniu, to ich znaczenie dla młodych ludzi pozostawało relatywnie wysokie. Trend ten ujawniły wspomniane autorskie badania maturzystów (zaliczanych, podobnie jak studenci, do kategorii młodzieży), przeprowadzone pod koniec pierwszej dekady XXI wieku w regionie świętokrzyskim [Sroczyńska, 2013]. Uczestnictwo w mszy św. w niedziele i święta, zgodnie z modelem propagowanym przez Kościół katolicki, najbardziej sprzyjało aprobachie obrzędów religijnych o charakterze jednorazowym. Deklarowana ważność rytów spadała wraz ze stopniowym przechodzeniem do kategorii w ogóle niepraktykujących, ale nie znikiała, jedynie traciła na znaczeniu. Filtr rodzinny znajdował swój szczególny wyraz w odniesieniu do rytuału chrztu i pierwszej komunii św. Efekt socjalizacyjny – przejawiający się na poziomie funkcji jawnych i ukrytych – pozostawał (zwłaszcza w wypadku bierzmowania) złożoną i niejednoznaczną wypadkową oddziaływań Kościoła, rodziny, a przede wszystkim grupy rówieśniczej i indywidualnych poszukiwań. W wymiarze kultu religijnego oznaczało to odchodzenie od tego, co zinstytucjonalizowane, ku temu, co sprywatyzowane, od orientacji ortodoksyjnych ku selektywnym i deprecjonującym kościelne praktyki. Młodzi u progu dorosłości przypominali bardziej międzypokolenie, z jednej strony upodabniające się do własnych rodziców, z drugiej zaś

⁸ Kwestie te omówiono w rozdziale 1 niniejszej monografii.

do młodszej kohorty – nastoletniej młodzieży. Przykładowo ocena ważności obrzędów związanych z różnymi fazami życia dokonywana przez młodych ludzi i ich rodziców miała (w obrębie podzbiorów) w znacznej mierze spójny charakter. W obszarze orientacji rytualnych rodziców i maturzystów dostrzeżono brak korelacji między ślubem kościelnym i pierwszą komunią św., za to wyraźną lecz małą zależność można było odnotować w kontekście obrzędu chrztu, bierzmowania i pogrzebu [Sroczyńska, 2019: 189–204]. Przytoczone rezultaty badań własnych ujawniają, w kontekście relacji międzypokoleniowych, powiększanie się dystansu dzieci wobec transmisji tych obszarów kultu religijnego, które wyznaczają podstawy identyfikacji z grupą wyznaniową. Utrata ważnych elementów religijnych i kościelnych idzie w parze ze wzrostem znaczenia treści świeckich, które pozostają pod wpływem procesu prywatyzacji [Sroczyńska, 2019: 189–204].

Wydaje się, że zachodzące w Polsce przemiany cywilizacyjne osłabiają wpływ tradycyjnych nośników socjalizacji religijnej, które znacznie rzadziej wywołują pogłębienie zaangażowania kultowego w środowisku młodzieżowym [Marianiński, 2008]. Powinno to doprowadzić do pogłębionej refleksji socjologicznej, poprzedzonej rozpoznaniem odmienności egzystencjalnej pokolenia *Sieci*. W kontekście porównawczym warto ponownie odwołać się do reprezentatywnych badań młodzieży akademickiej przeprowadzanych w latach 1988–1998–2005–2017. Ujawniły one trend negatywnych zmian polegających m.in. na stopniowym zarzucaniu kultu religijnego – obowiązkowej praktyki, jaką jest udział w mszy św., dystansowaniu się od praktyk wielkanocnych, a także od prywatnej modlitwy [Zaręba, 2020: 87–104]. Różnego typu praktyki, które coraz częściej przywdziewają „nowoczesne” kostiumy kulturowe (np. święcenie pokarmów w Wielką Sobotę czy niektóre zwyczaje bożonarodzeniowe), w skrajnych przypadkach pozostają całkowicie zdesakralizowane [Świątkiewicz, 2009: 232–233]. Pojawia się zatem pytanie, czy owo przeobrażanie się eklezjastycznego modelu religijności w model indywidualistyczny ma charakter ciągły i jednokierunkowy? Czy młodzi ludzie poddają się procesom sekularyzacyjnym w sposób świadomy (np. w postaci nierzadkich już dzisiaj aktów apostazji), czy raczej ulegają obojętnieniu w zetknięciu z informacjami (memami) i obrazami, którymi epatuje medialna popkultura?

Wśród młodzieży i młodych dorosłych coraz bardziej akceptowalna staje się religijność „majsterkowicza”, która składa się z wielu elementów pochodzących z różnych tradycji, wybieranych przez jednostkę według jej własnych pomysłów i potrzeb [Marianiński, 2010: 175–194]. Umożliwia ją m.in. chybotliwość światopoglądowa rodziców, która może prowadzić do zjawiska alternacji [Berger, Luckmann, 2010], brak pogłębienia podstaw doktrynalnych i konsekwentnego wymiaru wyznawanej religii (religijność selektywna, sprywatyzowana, okazjonalna), deficyt doświadczenia religijnego związanego ze sferą *numinosum*, a także otwartość na praktyki duchowości, czerpane z rozmaitych ofert religijnych i świeckich dostępnych na rynku konsumpcji.

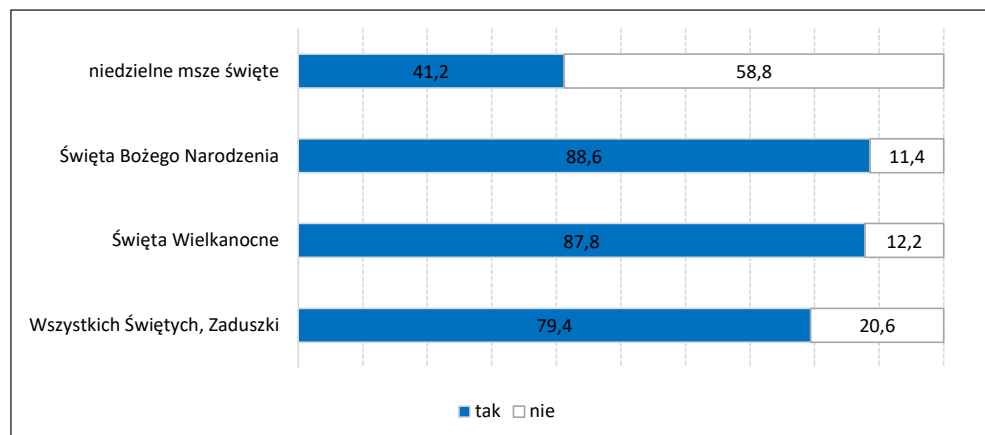
Młodzi Polacy akceptują takie formy zachowań rytualnych, które wychodzą naprzeciw dwóm poniekąd sprzecznym tendencjom – potrzebie eksperymentowania, wolności, autonomii, wspieranej przez kulturowy wzór życia eksponujący przyjemność, niezwykłość, silne wrażenia, oraz potrzebie zakorzenienia – dobrych relacji z innymi ludźmi (w tym z rodzicami i dziadkami), opartych na miłości, przyjaźni, wzajemnym zrozumieniu i poszanowaniu jednostkowej niepowtarzalności. W tej zróżnicowanej przestrzeni nierzadko ambiwalentnych tendencji istotna wydaje się możliwość transmitowania w życiu rodzinnym tych wartości i wzorów zachowań, które zaświadczały o pewnej formie ciągłości pokoleniowej, a zarazem tworzą kompetencje rytualne umożliwiające celebrowanie tego, co przynależy do sfery *sacrum*. Ta możliwość (ze względu na rosnący dystans pokoleniowy) zdaje się coraz bardziej ograniczana. Z drugiej strony należy dostrzec utrzymywanie się deklaracji religijnej wiary w sytuacji *nieoswojonej tradycji*, otrzymanej w spadku po rodzicach, która, jak zauważa Maria

Libiszowska-Żółtkowska, charakteryzuje się zewnętrznymi manifestacjami religijnymi, w tym posługiwaniem się symbolami czy uczestnictwem w praktykach, opartym na konformizmie i obecności grupy odniesienia. Opozycyjna wobec niej postawa wiary, niewątpliwie mniejszościowa, rzadziej manifestuje się na zewnątrz, natomiast bardziej łączy się z osobistym wyborem, doświadczeniem i przeżyciem [Libiszowska-Żółtkowska, 2009: 59–63]. Dla osób prezentujących taką postawę praktyki religijne pozostają wyrazem żywego połączenia aspektu emocjonalnego z treściami wiary i są przeżywane w inny, głębszy sposób, wykraczając tym samym poza wzór kulturowy dominujący w danej zbiorowości.

W kontekście badań autorskich przeprowadzonych w 2009 r. wśród młodzieży maturalnej wykazano, że rytualne orientacje nabyte w okresie socjalizacji pierwotnej w rodzinie oparte są przede wszystkim na *rites de passage* oraz celebracji wielkich świąt religijnych. Tworzą one rodzaj pasa transmisyjnego dla uczestniczenia w różnego typu praktykach, a brak takich kompetencji utrudnia świętowanie *tego, co niecodzienne* [Sroczyńska, 2013]. Jednocześnie zwiększa się rola innych agend socjalizacyjnych (*peer groups* – nowych mediów) oraz czynników pozainstytucjonalnych – wydarzeń społecznych i osobistych doświadczeń, które prowadzą do bardziej płynnej, krótkotrwałej stygmatyzacji rytualnej [Zaręba, 2012: 483–489].

O ile praktyki związane z uczestnictwem w niedzielnej mszy św. należy rozpatrywać w powiązaniu ze stopniem identyfikacji z religią instytucjonalną, o tyle coroczne celebrowanie wielkich świąt pozostaje bardzo ważnym składnikiem zarówno tradycji kulturowej, jak i polskiej tożsamości zbiorowej. Wśród studentów przeważały osoby, które nie uczestniczą w niedzielnych mszach św. z najbliższą rodziną (rodzicami/opiekunami/rodzeństwem) – stanowiły one ok. 60% badanych⁹ (wykres 2). Z kolei rytuały dotyczące Świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy pozostawały w sferze rodzinnej oczywistości kulturowej (prawie 90% akceptacji) lub na jej granicy (Wszystkich Świętych, Zaduszki – blisko 80%).

Wykres 2. Uczestnictwo w obrzędach z najbliższą rodziną (w %)



Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020.

⁹ Skoro, jak wynika z ogólnej charakterystyki badanej zbiorowości zamieszczonej we *Wstępie* do t. I serii monograficznej *Wolność wyboru czy przymus zwyczaju...*, studenci określający się jako wierzący i praktykujący regularnie lub nieregularnie stanowią ogółem 51,7%, to może to oznaczać, że co dziesiąta osoba (np. z racji studiowania poza miejscem stałego zamieszkania) nie uczestniczy w mszy św. z najbliższymi członkami rodziny (porównanie deklaracji z wykresu 2).

Niemniej wybrane cechy społeczno-demograficzne w bardziej subtelny sposób różnicowały deklaracje młodzieży dotyczące jej partycypacji w analizowanych praktykach, związanych przede wszystkim z szeroko rozumianą sferą kultu religijnego (tabele 4–7).

Tabela 4. Uczestnictwo w obrzędach religijnych z najbliższą rodziną a płeć respondentów (w %)

Płeć	Ogółem	Tak	Nie
Niedzielne msze święte			
kobiety	100,0	43,4	56,6
mężczyźni	100,0	33,1	66,9
Święta Bożego Narodzenia			
kobiety	100,0	90,4	9,6
mężczyźni	100,0	82,0	18,0
Święta Wielkanocne			
kobiety	100,0	90,0	10,0
mężczyźni	100,0	79,7	20,3
Wszystkich Świętych, Zaduszki			
kobiety	100,0	82,8	17,2
mężczyźni	100,0	66,9	33,1

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Jak wynika z rozkładu danych w tabeli 4, płeć respondentów miała znaczenie dla celebrowania obrzędów, przy czym kobiety (podobnie jak w wypadku innych wskaźników postaw religijnych) były bardziej aktywne niż mężczyźni. Szczególnie jest to widoczne w kontekście odwiedzania grobów bliskich z okazji uroczystości Wszystkich Świętych (1 listopada) i Dnia Zadusznego (2 listopada), którym zwyczajowo towarzyszy powaga i nostalgia; w tym wypadku przewaga studentek wyniosła 15,9 p.proc. W mniejszym zakresie uwidoczniła się ona w obchodach Świąt Wielkiej Nocy (różnica wyniosła 11,3 p.proc.), a także w udziale w niedzielnej mszy św. (analogicznie – 10,3 p.proc.).

Kolejną istotną zmienną, która korespondowała z udziałem badanej młodzieży w obrzędach religijnych, był wiek (tabela 5).

Tabela 5. Uczestnictwo w obrzędach religijnych z najbliższą rodziną a wiek respondentów (w %)

Wiek	Ogółem	Tak	Nie
Niedzielne msze święte			
18–20 lat	100,0	45,9	54,1
21–22 lata	100,0	41,9	58,1
23–24 lata	100,0	39,7	60,3
25 lat i więcej	100,0	26,4	73,6
Święta Bożego Narodzenia			
18–20 lat	100,0	92,4	7,6
21–22 lata	100,0	89,2	10,8
23–24 lata	100,0	87,5	12,5
25 lat i więcej	100,0	75,5	24,5
Święta Wielkanocne			
18–20 lat	100,0	90,7	9,3
21–22 lata	100,0	88,1	11,9
23–24 lata	100,0	87,5	12,5
25 lat i więcej	100,0	77,4	22,6
Wszystkich Świętych, Zaduszki			
18–20 lat	100,0	84,9	15,1
21–22 lata	100,0	79,2	20,8
23–24 lata	100,0	77,9	22,1
25 lat i więcej	100,0	66,0	34,0

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Analiza rozkładu danych prowadzi do uogólnionego wniosku, zgodnie z którym z im starszą młodzieżą akademicką mamy do czynienia, tym rzadziej deklarowana jest aktywność w sferze obrzędowości religijnej z udziałem członków rodziny. W wypadku uczestnictwa w niedzielnej mszy św. różnica między 18–20-latkami a osobami 25-letnimi i starszymi wynosiła 19,5 p.proc., w uroczystości Wszystkich Świętych i Zaduszek – 18,9 p.proc., w celebrowaniu Świąt Bożego Narodzenia – 16,9 p.proc., a w obchodach Świąt Wielkiej Nocy – 13,3 p.proc. Studenci u progu dorosłości relatywnie rzadziej akcentowali przywiązanie do rodzinnego spędzania świąt na rzecz podtrzymywania interakcji z partnerem/partnerką i osobami z kręgu przyjacielskiego, koleżeńkiego. W fazie życia, w którym się znajdują, ważna jest realizacja potrzeb wpisanych w proces usamodzielniania się i dokonywania wyborów w obszarze relacji międzyludzkich poprzez rozwiązywanie dylematu bliskość – izolacja [Erikson, 2004].

Tabela 6. Uczestnictwo w obrzędach religijnych z najbliższą rodziną a miejsce pochodzenia respondentów (w %)

Miejsce pochodzenia	Ogółem	Tak	Nie
Niedzielne msze święte			
wieś	100,0	59,1	40,9
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	41,5	58,5
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	36,2	63,8
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	26,0	74,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	22,9	77,1
Święta Bożego Narodzenia			
wieś	100,0	92,4	7,6
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	91,5	8,5
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	85,7	14,3
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	88,0	12,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	88,6	11,4
Święta Wielkanocne			
wieś	100,0	92,0	8,0
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	90,2	9,8
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	83,8	16,2
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	85,0	15,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	83,5	16,5

Wszystkich Świętych, Zaduszki			
wieś	100,0	88,9	11,1
małe miasto (do 20 tys. mieszkańców)	100,0	80,5	19,5
średnie miasto (od 21 do 99 tys. mieszkańców)	100,0	80,0	20,0
duże miasto (od 100 do 500 tys. mieszkańców)	100,0	70,0	30,0
wielkie miasto (powyżej 500 tys. mieszkańców)	100,0	67,0	33,0

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Udział z najbliższą rodziną w obrzędach religijnych takich jak niedzielne msze święte (w mniejszym stopniu w uroczystości Wszystkich Świętych i w Dniu Zadusznym) był bardziej niż w innych okolicznościach powiązany z pochodzeniem ze środowiska wiejskiego, a różnica deklaracji w porównaniu z wielkimi miastami wyniosła 36,2 p.proc. (tabela 6). Analogicznie, w wypadku celebrowania Wszystkich Świętych i Zaduszek różnice te dotyczyły 20% respondentów, natomiast aktywności związane ze Świętami Wielkiej Nocy były najrzadsze w wypadku średnich miast i aglomeracji. Świętowanie Bożego Narodzenia upodabnia do siebie odmienne typy środowisk, z których pochodzą badani studenci. Jednak to osoby pochodzące ze wsi i z małych miast, do 20 tys. mieszkańców, chętniej uczestniczyły z rodziną zarówno w niedzielnej mszy św., jak i w innych obrzędach ważnych religijnie, społecznie i kulturowo.

Tabela 7. Uczestnictwo w obrzędach religijnych z najbliższą rodziną a stosunek respondentów do wiary i praktyk religijnych (w %)

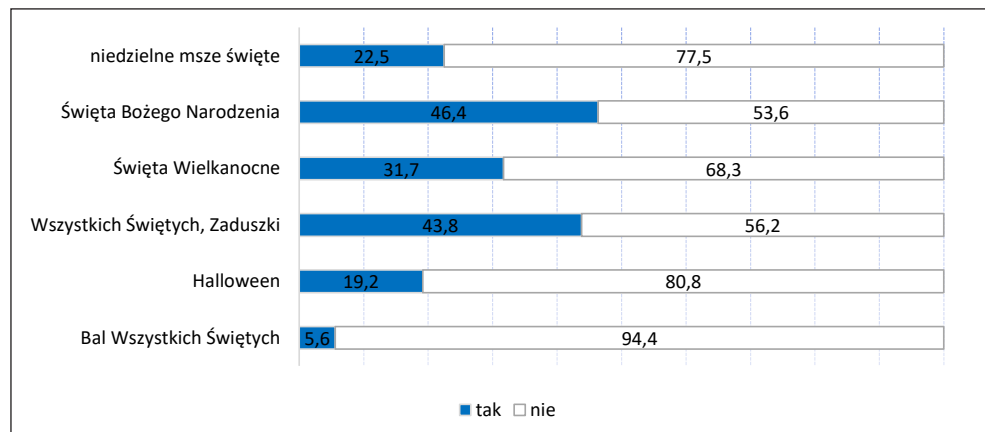
Stosunek do wiary i praktyk religijnych	Ogółem	Tak	Nie
Niedzielne msze święte			
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	92,0	8,0
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	51,5	48,5
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	6,8	93,2
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	9,3	90,7

niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	–	100,0
Święta Bożego Narodzenia			
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	97,9	2,1
wierzący(-a) i nieregularnie praktykujący(-a)	100,0	93,3	6,7
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	85,2	14,8
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	89,7	10,3
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	69,6	30,4
Święta Wielkanocne			
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	97,3	2,7
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	94,8	5,2
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	86,4	13,6
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	88,7	11,3
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	64,3	35,7
Wszystkich Świętych, Zaduszki			
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	95,2	4,8
wierzący(-a) i regularnie praktykujący(-a)	100,0	83,6	16,4
wierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	80,7	19,3
obojętny(-a) religijnie, ale przywiązany(-a) do tradycji religijnej	100,0	74,2	25,8
niewierzący(-a) i niepraktykujący(-a)	100,0	52,2	47,8

Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Interesujące są analizy relacji zmiennej, jaką stanowi odniesienie do religii (wiara i praktyki), do uczestnictwa młodzieży w obrzędach w towarzystwie członków rodziny. Jak można było przypuszczać, czynnik ten najsilniej różnicował (a zarazem potwierdzał) wcześniejsze deklaracje w analizowanym obszarze, zwłaszcza w kontekście uczestnictwa z najbliższą rodziną w niedzielnych mszach św. Osoby wierzące i niepraktykujące oraz obojętne religijnie, ale przywiązane do tradycji religijnej podejmowały taką aktywność w nielicznych przypadkach (np. ze względu na śluby czy pogrzeby). Wskazania udziału w uroczystości Wszystkich Świętych i Zaduszkach rosły wraz z przechodzeniem do bardziej akceptującego stosunku do podstawowych kwestii związanych z identyfikacją wyznaniową (przy czym różnica między skrajnymi kategoriami sięgała ponad 40 p.proc.). Mniejszy dystans dzielił angażowanie się studentów w obchody Świąt Wielkanocnych (analogiczna różnica między wierzącymi i praktykującymi regularnie a niewierzącymi i niepraktykującymi wynosiła ponad 30 p.proc.). Relatywnie najmniejsza różnica, dotycząca mniej niż co trzeciego respondenta, łączyła się z polisemicznością świątecznego celebrowania Bożego Narodzenia.

Wykres 3. Uczestnictwo w obrzędach z partnerem/partnerką (w %)



Źródło: obliczenia własne na podstawie badania PPPiW *Młodzież akademicka o rodzinie i religii 2020*.

Dla młodych ludzi bardzo ważne są relacje o charakterze intymnym, posiadanie partnera/partnerki, a wspólne uczestniczenie w cyklicznych rytuałach, zwłaszcza o podłożu religijnym, może być interpretowane jako wyraz pewnego aksjologicznego podobieństwa. Dla większości uczniów i studentów, jak pokazują badania zrealizowane na ogólnopolskich próbach reprezentatywnych, świętowanie ma przede wszystkim charakter więziotwórczy i ekspresyjny, odwołuje się także do treści ideologicznych, związanych z czasem wolnym i biesiadowaniem. Prawie połowa respondentów włączała w obchody Bożego Narodzenia swoją sympatię, nieco mniej towarzyszyło partnerowi/partnerce z okazji Wszystkich Świętych i Dnia Zadusznego (odwiedzanie grobów zmarłych – bliskich i znajomych), a co trzeci badany przeżywał wspólnie Wielkanoc (wykres 3). Chociaż w ostatniej dekadzie obchody Halloween zyskały na popularności, zwłaszcza w większych miastach, to stosunek do tego zapożyczonego, w znacznej mierze zglobalizowanego zwyczaju (z elementami groteskowości i karnawalizacji śmierci) nadal ujawnia jego niejednoznaczny i poniekąd obcy kulturowo charakter. Co piąty student przyznawał, że włączał się w ten rodzaj zabawy w gronie młodzieżowym. Najmniejszym

zainteresowaniem badanych (co 18. respondenta) cieszył się Bal Wszystkich Świętych, odbywający się w wielu parafiach rzymskokatolickich w wigilię uroczystości Wszystkich Świętych (1 listopada). Jest on formą chrześcijańskiej zabawy, alternatywną wobec Halloween, podczas której dzieci i młodzież przebijają się za swoich świętych patronów. Niewątpliwie ten rodzaj rytuału może przyciągać tych nielicznych młodych ludzi, którzy są zaangażowani w życie wspólnot religijnych i pracę duszpasterską parafii.

Główne święta religijne obchodzone przez katolików należą do postfiguratywnego obszaru kultury, którego zakres oddziaływania ulega wyraźnemu zmniejszeniu. „Być religijnym w nowoczesności – zwraca uwagę Hervieu-Léger [1999: 226] – oznacza nie tyle mieć świadomość przynależności do tradycji, co chcieć do niej przynależeć”. Trafna okazała się prognoza Józefa Baniaka [2007], który ponad dekadę temu twierdził, że z punktu widzenia kulturowego, teatru religijnego czy obyczajowości, wielkie święta religijne są w Polsce właściwie świętami rodzinnymi przeżywanymi w duchu świeckim, z niewielką domieszką sacrum, a zjawisko to będzie się pogłębiać. Już wtedy w Kościele hierarchicznym mówiło się o potrzebie nie tyle ewangelizacji, ile reewangelizacji polskiej katolickiej rodziny. Głosy te coraz częściej podnoszone są dzisiaj przez katolików świeckich, świadomych negatywnych procesów zachodzących w obszarze chrześcijaństwa i związanego z nim kontekstu socjalizacyjnego. Od początku drugiej dekady XXI w. wymiar rodzinny odgrywa najważniejszą rolę w ocenie funkcji Świąt Bożego Narodzenia przez Polaków (56% wskazań w 2017 r.), przy czym aspekt ten jest także sytuowany na pierwszym miejscu przez uczniów i studentów (63% wskazań). Prawie co trzeci respondent wskazuje na treści religijne (27% – deklaracje te wzrosły o 4 p.proc. na przestrzeni dwóch lat), a co szósty (16%) na aspekty kulturowe związane z obecnością chrześcijaństwa w życiu społecznym [CBOS, 2017a].

W kontekście przedstawionych analiz można postawić pytanie, czy obserwowane procesy mają charakter jednokierunkowy i nieodwracalny. Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta. Z jednej strony, jak zauważa Agnès Villadary, w wypadku współczesnych świąt widoczne jest przechodzenie od „święta – istoty” do „święta – rozrywki”, od „świąt okresowych” do „okolicznościowych”, od „zaangażowania” do „pasywnej konsumpcji” [por. Łaciak, 2005: 332–334]. W sytuacji rozpraszania się i prywatyzowania pierwiastka religijnego oraz zacierania granic między sacrum i profanum interpretacja świąt jako sfery symbolicznej ulega relatywizacji, a pierwotne znaczenia związane z ekspresyjnym i etyczno-kulturowym dziedzictwem grupy podlegają procesowi amnezji, desakralizacji i komercjalizacji. Problemy te sygnalizowane były przez młodych ludzi, kończących szkołę średnią, już dekadę temu:

Myślę, że to trafiona opinia, smutna, ale trafiona, bo jak mówi nasz ksiądz: „Wszyscy życzą sobie Wesołych Świąt, nie dodając Bożego Narodzenia, życzą sobie Wesołego Jajka i niedługo Święta Wielkanocne zamienią się w święto kurczaków i zajaczków. Natomiast nowonarodzony Jezus zostanie wygryziony przez św. Mikołaja, który wygląda jak otyły krasnal”. Myślę, że rzeczywiście w tym świętowaniu mało przeżyć religijnych zostało¹⁰.

Przemiany te wydają się jednak dość powolne i w pewnych zakresach odwracalne. W kontekście długich trendów najbardziej widoczny jest spadek odsetka Polaków (zwłaszcza młodych), których aktywności tworzą religijny model przeżywania świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy, co łączy się z akceptacją postaw proreligijnych (wiary i systematycznego

¹⁰ Fragment wypowiedzi pochodzi z badań jakościowych (wywiadów pogłębionych) zrealizowanych przez autorkę wśród maturzystów w 2009 r. [Sroczyńska, 2013].

praktykowania). Badania sondażowe prowadzone na próbach reprezentatywnych pokazują, że tradycje kościelne (np. zachowywanie postu w Wigilię i w Wielki Piątek, udział w pasterce, poświęcenie pokarmów w Wielką Sobotę) są bardziej ekspozowane przez osoby wierzące i nieregularnie praktykujące. Z kolei zwyczaje obejmujące życie domowe i rodzinne (powiązane z szerszym kręgiem przyjaciół i znajomych), np. składanie sobie życzeń (coraz częściej w formie online), dzielenie się opłatkiem, przyozdabianie choinki, przygotowywanie tradycyjnych potraw, obchodzenie śmigusa-dyngusa czy malowanie pisanek, tworzą model bardziej świecki – część z nich jest bliższa reprezentantom młodego pokolenia niż starszym kategoriom wiekowym [CBOS, 2017, 2020].

Cykliczne odwoływanie się do rytuałów, przede wszystkim w życiu rodziny i wspólnoty religijnej, ma istotne znaczenie z socjalizacyjno-wychowawczego punktu widzenia. W grę wchodzi rekonstruowanie zarówno społeczeństwa jako „bycia dzielonego z innymi”, jak i tożsamości jednostek. Młodzi ludzie reprezentują niejednokrotnie tożsamość moratoryjną, rzadziej – przekazaną i dyfuzyjną. W tej fazie życia tożsamość osiądana, która pozwala na jednoczesne zachowanie podmiotowości i współdziałania z innymi, pojawia się relatywnie rzadko [Krzychała, 2007: 239–242]:

Wydaje mi się, że dzisiejsi młodzi ludzie są mimo wszystko bardzo samotni, można zaryzykować stwierdzenie, że wręcz wyalienowani. Nie wierzę, że samotność może zaowocować czymś dobrym na przyszłość i... Stąd uważam, że nawet rytuały mniej lub bardziej dobrowolne zbliżają młodych ludzi do siebie i mogą rozbudzić w nich potrzebę wspólnoty¹¹.

Przychodzi na myśl konstatacja związana z dezorganizacją więzi społecznych w czasach pandemii Covid-19; być może to właśnie podtrzymywanie rytuałów (w tym niektórych obrzędów religijnych), nawet na elementarnym poziomie, będzie w stanie zapobiec utracie poczucia współbycia z innymi i dzielenia wspólnego losu. Krajobraz społeczno-religijny wydaje się coraz bardziej zróżnicowany.

3. Podsumowanie – perspektywa przyszłości

Problematyka rytuałów, w tym uczestnictwa w kulcie religijnym, jest i ważna, i interesująca z punktu widzenia procesu socjalizacji i jego znaczących podmiotów, także relacji łączących jednostkę i społeczeństwo. Większość studiów poświęconych obrzędowi pisana jest z pozycji antropologicznych, przeważają badania jakościowe, a dominująca kultura własnego społeczeństwa traktowana bywa jako obca, w przeciwieństwie do innych kultur, zarówno rodzimych, jak i odrębnych cywilizacyjnie. Zapomina się jednak o tym, że praktyki rytualne, jak zauważa Pierre Bourdieu [2006], stanowią warianty tego samego fundamentalnego stosunku do konieczności i do tych wszystkich, którzy zostają jej poddani, i że łączy je poszukiwanie wyłączności na przyswajanie sobie prawomocnych dóbr kulturowych i zapewnianych przez to zysków z dystynkcji. Przykładem może być świętowanie.

W świadomości socjologów, zwłaszcza zajmujących się życiem religijnym, rytuały odnoszone są do modelu kościelności, opartym na substancjalnie zdefiniowanym sacrum. Jednak jak słusznie konstatawał ks. Boniecki na początku II dekadę XXI w.

¹¹ Kontekst ten dobrze oddaje wypowiedź młodej nauczycielki pracującej w dużym mieście [Sroczyńska, 2013].

kończy się właśnie etap *religijności socjologicznej*. Takiej, w której społeczność niosła człowieka – wierzył czy nie wierzył, do kościoła chodził, ślub brał, do sakramentów przystępował jak cała wioska, miasteczko, dzielnica (nie, nie był zmuszony – po prostu robił to, co wypadało robić). Rośnie liczba ludzi, którzy zadają sobie pytanie: dlaczego wierzę? W co wierzę? Powstała nawet, tak potępiana przez niektórych, kategoria ludzi „wierzący, ale...”. Mnie jednak to „ale” imponuje. Wiara, która szuka zrozumienia. Mam wrażenie, że Kościół ilościowy po trochu zmieni się w jakościowy i za 50–60 lat znów znajdziemy wspólny język [Olejnik, ks. Boniecki, 2011: 9].

Chciałoby się rzec – słowa prorocze. Czy pomiar zjawisk, możliwy w przypadku danych ilościowych, zostanie zatem zastąpiony przez metodologię jakościową, interpretatywną? Nie wydaje się to w pełni możliwe, nawet jeśli funkcjonalne, inkluzywne sacrum zacznie odgrywać coraz większą rolę w życiu Polaków. Rytuały (obrzędy i ceremonie) ze względu na swoją formę i pełnione funkcje zawsze będą znajdować się w polu ambiwalencji, między tym, co podlega procesom instytucjonalizacji, a tym, co staje się przedmiotem prywatyzacji przez uczestniczące w niej jednostki. Być może jednak, ze względu na zachodzące przemiany, sam pomiar stanie się bardziej złożony i subtelny [Sroczyńska, 2020].

Niektórzy badacze problematyki religijnej sugerują, że wobec problemu Boga najważniejsza granica nie przebiega dziś między wierzącymi a niewierzącymi, lecz między tymi, którzy są obojętni wobec tego problemu, a tymi, dla których to pytanie ma znaczenie. Czy czas obojętności rzeczywiście przeminął? „Ten, kto wierzy, że Bóg istnieje, wierzy, że to co jest ma głębię, wymiar który wymyka się doświadczeniu, w tym również introspekcji” – pisze Robert Spaemann [2009: 17]. Współcześnie o wiele łatwiej jest odkrywać obecność Boga jako wewnętrznej zasady świata niż jako istnienia transcendentnego. Jak twierdzi filozof Marek Szulakiewicz [2019: 435–443], Bóg ujmowany jako moc, siła twórcza objawia się bardzo blisko nas samych, co nie tylko koresponduje z podejmowaniem poszukiwań o charakterze intelektualnym, ale wymaga zaangażowania całego naszego bytu. Wydaje się, że także większość młodych ludzi w intuicyjny sposób opowiada się dzisiaj po stronie procesu odnajdywania Transcendencji, ujmowanej jako byt aktywny, uczestniczący, a nie statyczna doskonałość. Jednocześnie obserwowalne jest przyspieszenie procesów sekularyzacyjnych w polskim społeczeństwie, zwłaszcza wśród ludzi młodych. Budzi to uzasadnione obawy o ciągłość transmisji tych aspektów życia religijnego, które są istotne dla młodzieży, tak w kontekście autokreacyjnym, jak i autoterapeutycznym [Wysocka, 2020: 159–188]. Ci, którzy przychodzą do kościoła – podkreśla Grace Davie [2013: 146–149] – reprezentują relatywnie dużą grupę ludzi, dla których udział w kulcie łączy się z szeroką gamą motywów, religijnych i niereligijnych. Troska o ich pozostanie, a także o tych, którzy odchodzą, widoczna jest w opiniach formułowanych ostatnio przez konserwatywnych publicystów, katolików świeckich, ale także przedstawicieli hierarchii. Niektórzy z nich zwracają uwagę na potrzebę głębokiej odnowy Kościoła, a przede wszystkim formacji duchowej księży: „Czy wydarzenia mijającego roku, które miały miejsce we wspólnocie Kościoła, nie powinny bardziej zaniepokoić nas, pasterzy, niż owce? Czy nie za bardzo pokładaliśmy ufność w sprawowanych przez nas obrzędach, a zatarciliśmy z oczu pojedynczych owiec stada?” [Bp Milewski...].

Czy współczesna polska młodzież akademicka rzeczywiście znajduje się pomiędzy dwoma mitycznymi zjawiskami – Scyllą przymusu i Charybdą wyboru? Nie wydaje się, zarówno ze względu na ponowoczesne warunki unieważniania wszelkiego rodzaju przymusu, jak i na specyficzną, moratoryjną fazę życia młodych, którzy nie muszą już dokonywać przedwczesnych

wyborów, bowiem ich wchodzenie w dorosłość przesunęło się do 30., a nawet do 35. roku życia. Kwestie te wywołują doniosłe konsekwencje w kontekście możliwości analizy szybko zmieniających się zjawisk i ich korelatów, zwłaszcza jeśli są ujmowane w języku nauk społecznych, w tym socjologii.

Bibliografia

- Adamczuk L., Firlit E., Zdaniewicz W. (red.) (2013), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991–2012*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Warszawa.
- Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia*. AD 2020, (2020), ISKK, Warszawa.
- Archidiecezja Krakowska (2020), *Komunikat Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski*, <https://diecezja.pl/aktualnosci/komunikat-rady-stalej-konferencji-episkopatu-polski/>.
- Arnett J.J., (2007) *Adolescence and Emerging Adulthood. A Cultural Approach*, New Jersey: Pearson Education.
- Bała M. (2002–2003), *Konflikt między rozumem a Objawieniem*, „Studia Gdańskie”, nr 15–16, s. 117–139.
- Baniak J. (1992), *Istota, funkcje i ewolucja rytuału religijnego*, „Studia Socjologiczne”, nr 1–2, s. 92–111.
- Baniak J. (2007), *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Baniak J. (2015), *Od akceptacji do kontestacji. Moralność katolicka w krytycznym ujęciu i ocenie młodzieży polskiej*, Difin, Warszawa.
- Barker C. (2005), *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Bauman Z. (2006), *Społeczeństwo w stanie obłąkania*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Bauman Z. (2007), *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*, tłum. M. Żakowski, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Bauman Z. (2008), *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Beck U., Giddens A., Lash S. (2009), *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Beck U., Beck-Gernsheim E. (2002), *Individualization, Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Sage Publications, London–Thousand Oaks–New Delhi.
- Bellah R.N. (2003), *The Ritual Roots of Society and Culture*, w: M. Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, University Press, Cambridge, s. 31–44.
- Berger P.L. (1988), *Zaproszenie do socjologii*, tłum. J. Stawinski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Berger P.L., Luckmann T. (2010), *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Borowik I. (2007), *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1997.
- Borowik I. (2016), *Zmiana społeczna jako źródło zmiany religijnej w teoretycznych wizjach socjologów*, w: S. H. Zaręba, I. Borowik (red.), *Tradycja i innowacja w polu refleksji socjologii religii*, Kontrast, Warszawa, s. 21–30.
- Bourdieu P. (2006), *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*, tłum. P. Biłos, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Bp Milewski: *Kościółowi w Polsce potrzebna jest wielka duchowa odnowa, a także reanimacja naszych pasterskich serc*, <https://wpolityce.pl/kosciol/527601-bp-milewski-potrzeba-reanimacji-naszch-pasterskich-serc>.

- Brzozowska-Brywczyńska M. (2019), *Kulturowe środowisko jednorożców – kilka notatek o młodzieży i kulturze popularnej*, w: K. Szafraniec (red.), *Młodzi 2018. Cywilizacyjne wyzwania. Edukacyjne konieczności*, A Propos, Warszawa, s. 203–209.
- Casanova J. (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- CBOS (2014), *Korzystanie z religijnych stron i portali internetowych*, komunikat z badań nr 83/2014, Warszawa.
- CBOS (2017a), *Boże Narodzenie 2017*, komunikat z badań nr 172, Warszawa.
- CBOS (2017b), *Zasady moralne a religia*, komunikat z badań nr 4, Warszawa.
- CBOS (2020a), *Oceny działalności instytucji publicznych*, komunikat z badań nr 121, Warszawa.
- CBOS (2020b), *Zwyczaj wielkopostne i wielkanocne*, komunikat z badań nr 49, Warszawa.
- Ciupak E. (1990), *Polimorfizm kulturowy religii i religijności*, „Przegląd Humanistyczny”, t. 34, nr 8/9, s. 33–47.
- Collins R. (2011), *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, tłum. K. Suwada, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Davie G. (2013), *The Sociology of Religion. A Critical Agenda*, Sage Publications, Los Angeles–London–New Delhi–Singapor.
- Douglas M. (2004), *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, tłum. E. Dżurak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Dura A. A. (2015), *Sumienie i dobro moralne*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein – Fenomen Dobra”, nr 13/14, s. 23–39.
- Durkheim E. (1990), *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. E. Tarkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Dyczewski L. (2004a), *Sacrum*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa, s. 358–359.
- Dyczewski L. (2004b), *Tradycja religijna*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa, s. 431–432.
- Eliade M. (1999), *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Erikson E.H. (2004), *Tożsamość a cykl życia*, tłum. M. Żywicki, Zysk i S-ka, Poznań.
- Fatyga B. (2008), *O formie i stylu relacji pokoleniowych*, w: J. Mucha, E. Narkiewicz-Niedbalec, M. Zielińska (red.), *Co nas łączy, co nas dzieli?*, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra, s. 197–208.
- Featherstone M. (2007), *Consumer Culture and Postmodernism*, Sage Publications, Los Angeles–London–New Delhi–Singapore.
- Giddens A. (2007), *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Goszyła T. (2010), *Rodzinne uwarunkowania dojrzałej religijności młodzieży*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Górnicka-Kalinowska J. (1999), *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Górny A. (2018), *Wspólnotowy i instytucjonalny wymiar życia religijnego*, w: S.H. Zaręba, M. Zarzecki (red.), *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988–1998–2005–2017*, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa, s. 217–240.
- Grabowska M. (2018), *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

- Grabowska M., Gwiazda M. (red.) (2019), *Młodzież 2018*, Centrum Badania Opinii Społecznej, Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii.
- Hervieu-Léger D. (1999), *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Kiciński K. (2005), Świadomość moralna Polaków – główne tendencje, w: W. Wesołowski, J. Włodarek (red.), *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska – Europa – Świat*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, s. 341–358.
- Kiciński K., (2008), *Autonomia moralna – wartość epoki postautorytarnej (w świetle rozważań Stanisława Ossowskiego)*, w: J. Mariański, L. Smyczek (red.), *Wartości postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 377–411.
- Klimski W. (2015), *Parafia jako środowisko wychowania moralnego*, w: J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii moralności*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków, s. 538–540.
- Klimski W. (2018a), *Eschatologia na ambonie. Kazania i wiara Polaków w rzeczy ostateczne. Studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Klimski W. (2018b), *Wiara, wierzenia i ich transfiguracje*, w: S.H. Zaręba, M. Zarzecki (red.), *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988–1998–2005–2017*, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa, s. 161–180.
- Kołakowski L. (1984), *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn, s. 165–173.
- Kołakowski L. (2000), *Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?*, w: R. Rubinkiewicz, S. Zięba (red.), *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 43–58.
- Konferencja Episkopatu Polski (2020a), *Prezydium Episkopatu: przypominamy o konieczności udzielenia kolejnej dyspensy*, <https://episkopat.pl/prezydium-episkopatu-przypominamy-o-koniecznosci-udzielenia-kolejnej-dyspensy/>.
- Konferencja Episkopatu Polski (2020b), *Wskazania Prezydium Episkopatu Polski dla biskupów odnośnie do sprawowania czynności liturgicznych w najbliższych miesiącach*, <https://episkopat.pl/prezydium-episkopatu-przypominamy-o-koniecznosci-udzielenia-kolejnej-dyspensy-2/>.
- Krzychała K. (2007), *Ryzyko własnego życia. Indywidualizacja w późnej nowoczesności*, Dolnośląska Szkoła Wyższa Edukacji TWP, Wrocław.
- Lewek A. (1982), *Kaznodziejstwo*, w: Z. Pawlak (red.), *Katolicyzm A–Z*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań, s. 206–208.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (2009), *Religia jako determinanta tożsamości studentów i konwertytów*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, Difin, Warszawa, s. 46–63.
- Linton R. (2000), *Kulturowe podstawy osobowości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Luckmann T. (1996), *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Łaciak B. (2005), *Obyczajowość polska czasu transformacji czyli Wojna postu z karnawalem*, Wydawnictwo Trio, Warszawa.
- Malinowski B. (1990), *Mit, magia, religia*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 7, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Marek Z. (2016), *Moralność wyznacznikiem dojrzałości człowieka*, „Colloquia Theologica Ottoniana”, nr 2, s. 61–79.

- Mariański J. (1996), *Kościół a religijność młodzieży*, w: I. Borowik i W. Zdaniewicz (red.), *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków, s. 96–123.
- Mariański J. (2007a), *Rodzina w świadomości młodzieży ponadgimnazjalnej*, w: J. Baniak (red.), *Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych*, t. 5, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, Poznań, s. 187–210.
- Mariański J. (2007b), „*Fragmentaryzacja*” Kościoła: *od kościelnej do zindywidualizowanej religijności*, w: M. Rusin, M. Wróbel, J. Ziarkowska (red.), *Współczesne procesy fragmentaryzacji i rekompozycji. Księga pamiątkowa dedykowana Profesorowi Jerzemu Mikułowskiemu Pomorskiemu*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Kraków, s. 199–215.
- Mariański J. (2008), *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin.
- Mariański J. (2010), *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Mariański J. (2011), *Katechizacja szkolna a religijność młodzieży*, w: K. Szafraniec (red.), *Młodzież jako problem i jako wyzwanie ponowoczesności. Z prac Sekcji Socjologii Edukacji i Młodzieży PTS 2011*, t. 2, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń, s. 116–136.
- Mariański J. (2012), *Tendencje rozwojowe religijności katolickiej w Polsce*, w: E. Firlit, M. Hainz, M. Libiszowska-Żółtkowska, G. Pickel, D. Pollack (red.), *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i Niemczech*, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 31–48.
- Mariański J. (2013), *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Mariański J. (2015), *Socjalizacja moralna*, w: J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii moralności*, Wydawnictwo Nomos, Kraków, s. 711–714.
- Mariański J. (2016a), *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Mariański J. (2016b), *Nowa duchowość w świetle badań socjologicznych*, w: S.H. Zaręba, I. Borowik (red.), *Tradycja i innowacja w polu refleksji socjologii religii*, Kontrast, Warszawa, s. 127–146.
- Mariański J. (2018a), *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988–1998–2005–2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych)*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Mariański J. (2018b), *Kościół katolicki w Polsce w kontekście społecznym. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Mead M. (2000), *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Merton R.K. (1982), *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Miczyńska-Kowalska M. (2012), *Socjalizacja w społeczeństwie ponowoczesnym*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Mielicka H. (2006), *Antropologia świąt i świętowania*, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce.
- Mielicka H. (2009), *Angelizm jako religia nowoczesna* w: H. Mielicka (red.), *Folklor i folkloryzm w zglobalizowanym społeczeństwie polskim*, Wydawnictwo PanZet, Kielce, s. 80–89.

- Mielicka-Pawłowska H. (2017), *Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Miszcza E. (2014), *Świętość w religijnej świadomości maturzystów województwa lubelskiego. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Miszcza E. (2017), *Socjalizacja religijna maturzystów z województwa lubelskiego w świetle badań socjologicznych*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, nr 1, s. 68–85.
- Niżnik J. (1985), *Symbole a adaptacja kulturowa*, Centralny Ośrodek Metodyki i Upowszechniania Kultury, Warszawa.
- Niemal co czwarty Polak zamierza świętować w większym gronie, wielu z nas usłucha jednak wezwań do ostrożności, <https://wpolityce.pl/polityka/530917-niemal-co-czwarty-polak-zamierza-swietowac-w-wiekszym-gronie>.
- Olejnik M., Boniecki A. (2011), *Zakaz i kropka*, <http://tygodnik.onet.pl/30,0,72022,1,artykul>.
- Parsons T. (1969), *Struktura społeczna a osobowość*, tłum. M. Tabin, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.
- Pawlik W. (2007), *Grzech. Studium z socjologii moralności*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Pawlik W. (2009), *Zmierzch człowieka kantowskiego, czyli możliwe jest społeczeństwo bez-normatywne*, w: A. Maksymowicz (red.), *Moralne dylematy Polaków w ponowoczesności*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków, s. 25–37.
- Pawluczuk W. (2004), *Duchowość*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska i J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa, s. 90–92.
- Piotrowska E. (2001), *Szatan w przepowiadaniu kaznodziejskim Kościoła katolickiego w Polsce po Soborze Watykańskim II. Analiza homilii, kazań, konferencji i czytań*, [niepublikowana rozprawa doktorska], Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Piowowski W. (1996a), *Socjologia religii*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Piowowski W. (1996b), *Od „Kościoła ludu” do „Kościoła wyboru”*, w: I. Borowik, W. Zdanie-wicz (red.), *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków, s. 9–16.
- Pollack D., Müller O., Pickel G. (eds.) (2012), *The social significance of religion in the enlarged Europe. Secularization, individualization and pluralization*, Ashgate, Farnham/Burlington.
- Potocki A. (2007), *Wychowanie religijne w polskich przemianach. Studium socjologiczno-pastoralne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.
- Potocki A. (2017), *O Kościele także socjologicznie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Proniewski A. (2011), *Problematyka wiary w nauczaniu Benedykta XVI*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, t. 10, s. 113–130.
- Przygoda A. (2015), *Společne role dziadków w procesie socjalizacji wnuków*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Rappaport R.A. (2007), *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Ratzinger J. (2016), *Neopoganie i Kościół*, w: P. Seewald, *Benedykt XVI. Ostatnie rozmowy*, Rafael, Kraków, s. 297–307.
- Rosik S. (1994), *Normatywny wymiar życia chrześcijańskiego*, w: M. Rusecki (red.), *Być chrześcijaninem dziś*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 292–310.
- Roszkowski W. (2019), *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Biały Kruk, Kraków.
- Rothembuhler E.W. (2003), *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, tłum. J. Barański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- Ryczan K. (1992), *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Spaemann R. (2009), *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Sroczyńska M.A. (2013), *Rytuały w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*, Fall, Kraków.
- Sroczyńska M. (2019), *Religijne rytuały przejścia w refleksji socjologa młodzieży. Wybrane aspekty*, w: J. Kaczmarek (red.), *Między socjologią a filozofią i teologią*, Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, Poznań, s. 189–204.
- Sroczyńska M. (2020), *Młodzież w poszukiwaniu sacrum. Rozważania socjologiczne*, „Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review”, nr 2/276, s. 113–128.
- Stark R., Bainbridge S.B. (2000), *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Stark R., Glock C. (2003), *Wymiary zaangażowania religijnego*, w: W. Piwowski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków, s. 182–188.
- Surzykiewicz J. (2015), *Religia, religijność i duchowość jako zasoby osobowe i kapitał społeczny w pedagogice społecznej/pracy socjalnej*, „Pedagogika Społeczna”, nr 1(55), s. 23–71.
- Szacka B. (2006), *Czas przeszły. Pamięć. Mit*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Szafranec K. (2007), *Polska młodzież: między apatią, partycypacją a buntem*, w: A. Kojder (red.), *Jedna Polska? Dawne i nowe różnicowania społeczne*, Wydawnictwo WAM, Polska Akademia Nauk, Kraków, s. 207–235.
- Szafranec K. (2019), *Wprowadzenie. Dlaczego młodzi, dlaczego edukacja?*, w: K. Szafranec (red.), *Młodzi 2018. Cywilizacyjne wyzwania. Edukacyjne konieczności*, A Propos, Warszawa, s. 5–16.
- Szawiel T. (1996), *Postawy i orientacje społeczne polskich katolików trzy lata po rozpoczęciu reform politycznych i ekonomicznych*, w: I. Borowik i W. Zdaniewicz (red.), *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków, s. 49–95.
- Szleniak T. (2012), *Zażyłość w oparach niezrozumienia. O hipotezie międzygeneracyjnej solidarności tolerancyjnej*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, z. 3, s. 75–90.
- Szleniak T. (2013), *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Szleniak T., Olechnicki K. (2017), *Nowe praktyki kulturowe Polaków. Megaceremoniały i subświaty*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Sztompka P. (2002), *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Szulakiewicz M. (2019), *Kultura współczesna w poszukiwaniu Boga*, w: J. Kaczmarek (red.), *Między socjologią a filozofią i teologią*, Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, Poznań, s. 433–444.
- Świątkiewicz W. (2004), *Tradycja*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa, s. 429–431.
- Świątkiewicz W. (2009), *Praktyki religijne w kulturowych kostiumach*, w: S.H. Zaręba (red.), *Socjologia życia religijnego w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, s. 209–234.
- Świątkiewicz W. (2010), *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Turner V.W. (2005), *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działania w społeczeństwie*, tłum. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- Tuziak B. (2010), *Autorytet jako zjawisko społeczne. Wymiar lokalny*, „Studia Socjologiczne”, nr 2(197), s. 53–88.
- Wesoły W. (2005) *Formacja i świadomość katechizowanej młodzieży. Studium socjologiczno-pastoralne*, Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, Olsztyn.
- Woloszczuk K. (2006), *Duchowość ekologiczna – wartości i ograniczenia*, „Diametros”, nr 9, s. 212–229.
- Wysocka E. (2019), *Funkcje religii w życiu młodego pokolenia – perspektywa podłużna*, w: J. Kaczmarek (red.), *Między socjologią a filozofią i teologią*, Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, Poznań, s. 159–188.
- Zaręba S.H. (2004), *Socjalizacja religijna*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, s. 370–374.
- Zaręba S.H. (2008), *W kierunku jakiej religijności. Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa, s. 217–218.
- Zaręba S.H. (2010), *Cechy polskiego katolicyzmu*, w: S.H. Zaręba (red.), *Rodzina, religia, społeczeństwo. Polacy 2009 w diagnozie socjologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, s. 100–114.
- Zaręba S.H. (2012), *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym*, Wydawnictwo Pobitno Oficyna, Warszawa–Rzeszów.
- Zaręba S.H. (2020), *Participation in worship as a channel of communication with the sacred in the liquid modernity project*, w: S.H. Zaręba, M. Zarzecki (eds.), *Between Construction and Deconstruction of the Universes of Meaning. Research into the Religiosity of Academic Youth in the Years 1988–1998–2005–2017*, Peter Lang, Berlin, s. 87–104.
- Zaręba S.H., Zarzecki M. (eds.) (2020), *Between Construction and Deconstruction of the Universes of Meaning. Research into the Religiosity of Academic Youth in the Years 1988–1998–2005–2017*, Peter Lang, Berlin.
- Zdaniewicz W. (2001) (red.), *Religijność Polaków 1991–1998*, Instytut Wydawniczy PAX, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa.
- Zduniak A. (2017), *Możliwości zastosowania elementów teorii komunikacji w analizie współczesnych form religijności i duchowości*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne / Academic Journal of Sociology”, nr 21(4), s. 57–65.
- Zduniak A. (2020), *Event jako współczesna forma zarządzania emocjami*, w: M. Sroczyńska, A. Linek (red.), *Społeczne konteksty współbycia i intymności. Szkice z socjologii emocji*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa, s. 88–105.
- Żeber-Dzikowska I. (2014), *Potrzeby wychowawcze, socjalne i edukacyjne w rozwijaniu świadomości w zakresie kształtowania postaw prospołecznych uczniów*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Geographica”, nr 6, s. 133–162.
- Żurawski T. (2011), *Świadomość wychowawcza a wykształcenie rodziców*, „Pedagogika Rodziny”, nr 1(2), s. 185–193.

Seria publikacji postbadawczych

Pracowni Badawczej Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości

1. Zaręba S.H. (red.), *Rodzina. Religia. Społeczeństwo. Polacy 2009 w diagnozie socjologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2010, ss. 244.
2. Zaręba S.H. (red.), *Lokalna wspólnota wyobrażona. Warszawa i jej mieszkańcy 2010*, Wydawnictwo Kontrast, Warszawa 2012, ss. 236.
3. Zaręba S.H. (red.), *Warszawa: bunt i ucieczka w wielkim mieście. Światopogląd i style życia młodych warszawiaków*, Wydawnictwo Kontrast, Warszawa 2013, ss. 183.
4. Zaręba S.H., Wiśniewski R., Marcysiak T. (red.), *Społeczna dusza Bydgoszczy. Ludzie i instytucje*, Wydawnictwo Kontrast, Warszawa 2013, ss. 169.
5. Zaręba S.H., Choczyński M. (red.), *Konsumując coolturę. Europejska Noc Muzeów w Warszawie 2013*, Wydawnictwo Kontrast, Warszawa 2013, ss. 212.
6. Zaręba S.H., Zarzecki M. (red.), *Etyka katolicka a duch kapitalizmu. Etos polskich przedsiębiorców w badaniach Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości*, Wydawnictwo Kontrast, Warszawa 2014, ss. 275.
7. Zaręba S.H., Wysocki A. (red.), *Socjologia życia parafialnego: Wspólnota i instytucja. Archidiecezja Warszawska w badaniach Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2015, ss. 273.
8. Zaręba S.H., Wiśniewski R. (red.), *Cooltura instant. Europejska Noc Muzeów w Warszawie 2014*, Wydawnictwo Kontrast, Warszawa 2015, ss. 186.
9. Zaręba S.H., Klimski W. (red.), *Coolturalni. Europejska Noc Muzeów w Warszawie 2015*, Wydawnictwo Kontrast, Warszawa 2015, ss. 225.
10. Zaręba S.H., Zarzecki M. (red.), *Służba publiczna. Etos pracy urzędników w Polsce*, Wydawnictwo Kontrast, Warszawa 2015, ss. 223.
11. Wiśniewski R., Zaręba S.H., Zarzecki M. (red.), *W kierunku „kultury bez przemocy”. Diagnoza i przeciwdziałanie przemocy w Dzielnicy Bielany m.st. Warszawy*, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2016, ss. 307.
12. Linek A., Zaręba S.H. (red.), *Mozaika coolturalna. Europejska Noc Muzeów w Warszawie 2016*, Wydawnictwo Kontrast, Warszawa 2017, ss. 186.
13. Łodzińska J., Zaręba S.H., Zarzecki M. (red.), *Powołanie jako imperatyw zawodowy. Etos polskich pielęgniarek w badaniach socjologicznych*, Wydawnictwo Kontrast, Warszawa 2017, ss. 252.
14. Kawińska M., Zaręba S.H. (red.), *Cooltura nocą. Europejska Noc Muzeów w Warszawie 2018*, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2018, ss. 174.
15. Syryt A., Zaręba S.H., Zarzecki M. (red.), *Prawo jako zawód i powołanie. Deontologia i etos zawodowy polskich prawników w badaniach socjologicznych*, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2018, ss. 286.
16. Kawińska M., Wróblewska-Skrzek J., Linek A., *Wolność wyboru czy przymus zwyczaju?*, t. 1, *Młodzież akademicka w dobie pandemii o związkach, intymności i więziach rodzinnych*, Wydawnictwo Rys, Poznań 2020, ss. 162.

17. Zaręba S.H., Klimski W., Sroczyńska M., *Wolność wyboru czy przymus zwyczaju?*, t. 2, *Młodzież akademicka w dobie pandemii o religii, duchowości i moralności*, Wydawnictwo Rys, Poznań 2020, ss. 138.
18. Uklańska K., Kotowska-Wójcik O.A., Choczyński M., *Wolność wyboru czy przymus zwyczaju?*, t. 3, *Młodzież akademicka w dobie pandemii o sensie życia, relacjach i planach życiowych*, Wydawnictwo Rys, Poznań 2020, ss. 138.

Opis źródłowy wszystkich dotychczas opublikowanych pozycji oraz planów badawczych znajduje się na stronie internetowej: <http://is.ppiw.uksw.edu.pl/>.



Sławomir H. Zaręba, prof. dr hab. socjolog, kieruje Katedrą Socjologii Religii w Instytucie Nauk Socjologicznych na Wydziale Społeczno-Ekonomicznym UKSW w Warszawie oraz Pracownią Badawczą „Polski Pomiar Postaw i Wartości”. Zainteresowania naukowo-badawcze: socjologia religii, duchowości, młodzieży, moralności, kultury, katolicka nauka społeczna.



Maria Sroczyńska, dr hab. prof. ucz., socjolog, kieruje Katedrą Socjologii Rodziny, Edukacji i Wychowania w Instytucie Nauk Socjologicznych na Wydziale Społeczno-Ekonomicznym UKSW w Warszawie. Zainteresowania naukowo-badawcze: socjologia religii, młodzieży, rytuału, wychowania, socjologia rodziny i intymności.



Wojciech Klimski, doktor, socjolog, adiunkt w Katedrze Socjologii Religii Instytutu Nauk Socjologicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania naukowo-badawcze: religijność, działalność instytucji religijnych w nowoczesnych społeczeństwach, zagadnienia z zakresu tanatosocjologii i nowej duchowości.

Z recenzji:

„Opiniowana książka odznacza się badawczą rzetelnością. Formułowane przez Autorów tezy znajdują swoje udokumentowanie w literaturze przedmiotu. Podstawowy problem badawczy czyli zagadnienie „wolności wyboru czy przymus zwyczaju” - w odniesieniu do wybranej problematyki postaw i wzorów praktyk religijnych oraz postaw i zachowań z dziedziny kultury moralnej badanej młodzieży akademickiej - jest konsekwentnie prezentowany. Autorzy wprowadzają najpierw w teoretyczne ustalenia dotyczące podstawowych pojęć oraz sposobów ich ujmowania w literaturze przedmiotu, by w części empirycznej poszczególnych rozdziałów zapoznać czytelnika z wynikami przeprowadzonych badań socjologicznych dającymi odpowiedź na postawione problemy badacze. Autorzy unikają uproszczonych konkluzji podkreślając wieloaspektowość oraz różnorodności czynników i społecznych kontekstów, które uruchamiają społeczne mechanizmy przymusu lub inspirują wybory wartości i projektów życia. Każdy rozdział kończy się konkluzyjnym, dobrze udokumentowanym podsumowaniem” [prof. dr hab. Wojciech Świątkiewicz, Uniwersytet Śląski]

Zespół Pracowni Badawczej „Polski Pomiar Postaw i Wartości” (Instytut Nauk Socjologicznych UKSW)

prof. dr hab. Sławomir H. Zaręba (kierownik), dr Marcin Choczyński, dr Martyna Kawińska,
dr Wojciech Klimski, dr Olga A. Kotowska-Wójcik, dr Anna Linek,
dr Joanna Wróblewska-Skrzek
oraz

dr hab. Maria Sroczyńska, prof. uczelni UKSW i dr Katarzyna Uklańska