

Dzieci postmoderny?

Studium socjologiczne
nad religijnością studentów

Jarosław Kozak

Dzieci postmoderny?

Studium socjologiczne
nad religijnością studentów



Wydawnictwo Diecezjalne
i Drukarnia w Sandomierzu 2014

Recenzenci:
Dr hab. Stanisław Fel, prof. KUL

Projekt okładki:
Damian Karaś

Redakcja techniczna:
Leokadia Wilk SNMPN

ISBN 978-83-257-0737-8



Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu,
27-600 Sandomierz, ul. Żeromskiego 4, tel. 15 64-40-400; fax 15 832-77-87
e-mail: zamowienia@wds.com.pl, www.wds.pl

SPIS TREŚCI

Przedmowa	7
Wstęp	17

Rozdział pierwszy

TEORETYCZNE I METODOLOGICZNE ZAŁOŻENIA BADAŃ NAD RELIGIJNOŚCIĄ	21
§ 1. Religia jako przedmiot badań socjologicznych	23
§ 2. Socjologiczne aspekty religijności i jej korelaty	49
§ 3. Stan badań nad religijnością studentów w Polsce w latach 1949-2010.....	67

Rozdział drugi

METODOLOGIA BADAŃ WŁASNYCH I CHARAKTERYSTYKA BADANEJ ZBIOROWOŚCI	87
§ 1. Specyfika Lublina jako miasta akademickiego	87
§ 2. Organizacja badań nad religijnością studentów Lublina	99
§ 3. Demograficzna i społeczna charakterystyka badanej zbiorowości	113

Rozdział trzeci

GLOBALNE POSTAWY STUDENTÓW WOBEC RELIGII	127
§ 1. Autoidentyfikacja ze zbiorowością wierzących (globalne przyznanie się do wiary).....	128
§ 2. Motywy deklarowanej religijności	144
§ 3. Ocena ewolucji własnej religijności i zmian postaw religijnych w porównaniu z pokoleniem rodziców.....	158

Rozdział czwarty

INTELEKTUALNY ASPEKT RELIGIJNOŚCI STUDENTÓW	175
§ 1. Znajomość i rozumienie podstawowych prawd wyznawanej religii	176
§ 2. Wiedza o życiu Kościoła	191
§ 3. Źródła wiedzy religijnej	205

Rozdział piąty

WIERZENIOWY ASPEKT RELIGIJNOŚCI STUDENTÓW	239
§ 1. Centralne prawdy wiary w świadomości studentów	241
§ 2. Akceptacja podstawowych prawd eschatologicznych.....	262
§ 3. Wierzenia i praktyki parareligijne w ocenie młodzieży akademickiej	282

Rozdział szósty

PRAKTYKI I DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE STUDIUJĄCEJ

MŁODZIEŻY	303
§ 1. Praktyki obowiązkowe	304
§ 2. Praktyki nadobowiązkowe.....	328
§ 3. Doświadczenie religijne	363

Rozdział siódmy

ETYCZNO-KONSEKWENCYJNY ASPEKT RELIGIJNOŚCI.....	379
§ 1. Dekalog jako podstawa moralności.....	380
§ 2. Sfera moralności społecznej.....	400
§ 3. Sfera moralności małżeńsko-rodzinnej	420

Rozdział ósmy

STUDENCI WOBEC STRUKTURY INSTYTUCJONALNO-WSPÓLNOTOWEJ	
RELIGII	461
§ 1. Poczucie przynależności do wspólnoty religijnej i stopień zaangażowania.....	464
§ 2. Opinie i oceny dotyczące Kościoła katolickiego w Polsce	489
§ 3. Obraz kapłana w społeczności religijnej	519
§ 4. Obraz rodziny pochodzenia oraz wybrane autorytety moralne i wzorce osobowe.....	532
Zakończenie.....	569
Bibliografia.....	583
Aneks – narzędzie badawcze – kwestionariusz ankiety	603

PRZEDMOWA

Spółeczeństwa współczesne są w fazie przyspieszonych przemian społeczno-kulturowych, które nie przebiegają jednoznacznie. Z jednej strony zaznaczają się jeszcze silne procesy instytucjonalizacji i tradycji, powodujące umocnienie się tradycyjnej struktury społecznej, działające hamująco na zmianę społeczną, przystosowujące młode pokolenie do istniejących wartości, norm i wzorów zachowań. Z drugiej strony nasilają się procesy indywidualizacji, niosące ze sobą cyrkulację przelotnych ról i statusów, poczucie silnej ambiwalencji religijnej i moralnej, niebezpieczeństwo głębokiego rozkładu wartości, norm i więzi między ludźmi (anomia społeczna i moralna), ale i szanse wolnego, samodzielnego, oraz odpowiedzialnego kształtowania własnego projektu życia (autonomia, samosteroowność). W społeczeństwie polskim zachodzi wiele zmian, które budzą uznanie, ale i wiele innych, które pobudzają do krytycznej refleksji. Ogólną sytuację społeczną, moralną i religijną można skrótowo określić jako przejściową między tradycją i ponowoczesnością.

Niezależnie od tego, jak nazwiemy społeczeństwa współczesne i społeczeństwo polskie, przedrostki *post* czy *po* wskazują na to, że zmiany społeczno-kulturowe są wyraźne, a nawet radykalne; wskazują zarówno na częściową kontynuację, jak i na zerwanie ciągłości (dyskontynuacja). Obecna faza modernizacji, połączona z globalizacją, stwarza nową sytuację we współczesnych społeczeństwach (tzw. radykalizująca się, refleksyjna, druga, późna, płynna, alternatywna, czy nowa nowoczesność lub ponowoczesność). W Polsce po 1989 roku w pewnych dziedzinach życia codziennego zmiany zachodzą w sposób rewolucyjny, gdy dochodzi do gwałtownego załamania się dawnego ładu społecznego i zastąpienia go nowym, w innych sytuacjach zaś w sposób ewolucyjny, gdy przechodzenie od jednego do drugiego porządku społecznego następuje stopniowo. Procesy transformacji ustrojowej w Polsce, powiązane od samego początku z wieloma barierami i trudnościami, przejawiały się nie tylko w pewnych formach chaosu politycznego, ekonomicznego, prawnego, ale i społecznego oraz moralnego. Są one wciąż otwarte, wielopłaszczyznowe, a niekiedy nieokreślone. Jeżeli w niektórych interpretacjach dokonujących się przemian społeczno-kulturowych Autor niniejszej książki przyjmuje „postmodernistyczny” punkt widzenia, to bynajmniej nie oznacza to akceptacji paradygmatu socjologii postmodernistycznej.

Religia i religijność jest jednym z najważniejszych elementów konstytuujących historię i świadomość społeczną następujących po sobie pokoleń. Dawniej na stabilność systemu religijno-aksjologicznego wpływ miała izolacja przestrzenna (nieznaczna ruchliwość terytorialna), pionowa (brak awansu z jednej klasy, czy warstwy społecznej do drugiej) i świadomościowa (godzenie się z zastanym porząd-

kiem rzeczy). Zmiany dokonujące się wraz z transformacją polityczną, gospodarczą, społeczną i kulturową oddziałują na postawy religijne i moralne jednostek, grup społecznych i całego społeczeństwa.

Polskie transformacje i metamorfozy religijne oraz moralne, nie rozpoczęły się nagle, lecz rozwijały się znacznie wcześniej, przełom 1989 roku oznacza jedynie przejście do jakościowo nowej fazy w istocie zbliżonego procesu, który mogliśmy obserwować w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Niektórzy mówią o trwającej od dawna anomii jako załamaniu się struktury kulturowej i moralnej, lub o trwającym od końca lat osiemdziesiątych kryzysie wartości norm moralnych, o sfrustrowanym społeczeństwie. Inni wskazują na radykalizm zmian społeczno-kulturowych, ustrojowych i gospodarczych, których wielu Polaków nie jest w stanie „absorbować”, stają się oni „ofiarami” procesów transformacyjnych, co z pewnością nie pozostaje bez wpływu na sferę życia religijnego i moralnego.

Katolicyzm polski znajduje się w polu napięć pomiędzy sekularyzacją i ewangelizacją, nie da się go opisać w kategoriach jednorodnego faktu społecznego. Z jednej strony, zaznaczają się powolne procesy sekularyzacyjne (np. nieznaczny spadek praktyk religijnych, kryzys przekazu wiary, kryzys rodziny, relatywizacja chrześcijańskich wartości moralnych), z drugiej strony, ważne są oddziaływania Kościoła katolickiego i innych Kościołów chrześcijańskich oraz nowych ruchów religijnych na świadomość zbiorową Polaków. W konsekwencji tych sprzecznych oddziaływań społeczno-kulturowych należy przyjąć „wielościęzkową” interpretację procesów przemian w polskim katolicyzmie. Wielu badaczy prognozuje w Polsce te same procesy przemian religijności, co w krajach zachodnich (sekularyzm czy laicyzm jest dobrym towarem eksportowym), inni skłonni są zarezerwować „specyficzną ścieżkę” rozwojową indywidualnej i zbiorowej tożsamości Polaków. Charles Taylor mówi o Polsce i jej religijności jako bardzo szczególnym przypadku.

Socjologowie opisujący religijność społeczeństwa polskiego koncentrują się na postawach i zachowaniach religijnych różnych kategorii młodzieży, stosunkowo rzadko – młodzieży akademickiej. Z tego też powodu każde badanie socjologiczne poświęcone życiu religijnemu i moralnemu studentów należy przyjąć z uzasadnioną satysfakcją. Książka Jarosława Kozaka pt.: „Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów” bardzo dobrze wpisuje się w dyskusję na temat orientacji religijnych i moralnych społeczeństwa polskiego okresu transformacji ustrojowej. Podejmuje on zagadnienia najwyższej rangi, a mianowicie diagnozę świadomości religijno-moralnej studentów polskich (wartości, normy, wzory zachowań), w warunkach zmieniającej się rzeczywistości ustrojowej, a także w kontekście głębokich przemian cywilizacyjnych i kulturowych we współczesnym świecie.

Badaniom socjologicznym zostali poddani studenci czterech państwowych uczelni wyższych Lubina (Uniwersytet Przyrodniczy, Uniwersytet Medyczny, Politechnika Lubelska i Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej oraz KUL) – z dwóch pierwszych i dwóch ostatnich dziennych studiów jednolitych, czyli pierwszego i drugiego stopnia kształcenia (studia dzienne). W ramach projektu ba-

dawczego przeankietowano od grudnia 2011 roku do kwietnia 2012 roku w Lublinie 1052 studentów. Dobór próby do badań był celowy. Z każdej uczelni i wybranych kierunków studiów przebadano po około 200 osób. Dodatkowo Autor przeprowadził wywiady standaryzowane z duszpasterzami akademickimi pracującymi wśród studentów największych uczelni miasta Lublina. Uzyskanie wyników empirycznych z kilku środowisk uniwersyteckich, dość skonstrastowanych, ułatwia sformułowanie wniosków o szerszej perspektywie badawczej. Należy także podkreślić wartość zamieszczonych w tekście starannie opracowanych tabel statystyczno-korelacyjnych i wykresów.

Książka „Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów” jest obszernym studium religijności młodzieży akademickiej według przyjętych w socjologii parametrów religijności. W polu poszukiwań badawczych znajduje się nie tylko stan życia religijnego młodzieży, ale i jego uwarunkowania oraz zróżnicowania, a nawet – do pewnego stopnia – kierunek dokonujących się przemian. Te ostatnie można było uchwycić w ogólnych zarysach poprzez porównanie religijności w różnych typach środowisk młodzieżowych. Badania socjologiczne zrealizowane w pięciu największych uczelniach Lublina, dotyczące religijności i moralności religijnej, sięgającej głęboko w sferę prywatności, nie należą do łatwych. Jarosław Kozak wywiązał się z tego zadania bardzo dobrze, co zasługuje na szczególne uznanie.

Całość opracowania obejmuje osiem rozdziałów: rozdział I – Teoretyczne i metodologiczne założenia badań nad religijnością; rozdział II – Metodologia badań własnych i charakterystyka badanej zbiorowości; rozdział III – Globalne postawy studentów wobec religii; rozdział IV – Intelktualny aspekt religijności studentów; rozdział V – Wierzeniowy aspekt religijności studentów; rozdział VI – Praktyki i doświadczenie religijne studiującej młodzieży; rozdział VII – Etyczno-konsekwencyjny aspekt religijności młodzieży; rozdział VIII – Postawy studentów wobec struktury instytucjonalno-wspólnotowej religii. Każdy z tych rozdziałów kończy się podsumowaniem i syntetyzującą konstatacją analizowanych treści empirycznych. Wnikliwa i prowadzona zgodnie z wymogami nowoczesnego warsztatu empirycznej socjologii analiza jest poprzedzona refleksją teoretyczną na temat religijności oraz procesów społecznych i religijnych zachodzących w środowisku akademickim. Teoretyczna część pracy jest bardzo dobrym układem odniesienia dla części empirycznej, nie stanowi wartości samej w sobie, lecz wykazuje powiązania z analizą religijności w wymiarze postaw i wzorów zachowań.

Głównym problemem prezentowanej tu książki „Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów” jest diagnoza religijności studentów lubelskich i jej uwarunkowania demograficzne i społeczne. Wiele pytań badawczych, hipotez podstawowych i pomocniczych, wyznaczyło obszerny krąg tematów, jakimi zajmuje się Autor. Poznanie religijności współczesnej młodzieży studenckiej stanowi główny problem prezentowanego studium socjologicznego. Ważne są pytania, na które poszukuje się rzetelnych i udokumentowanych empirycznie odpowiedzi. W jaki sposób i czy w ogóle religia kształtuje światopogląd młodego pokolenia? Czy religia znajduje się jeszcze w polu zainteresowań współczesnej

młodzieży? Czy w centrum religijności młodych istnieje Bóg Osobowy definiowany po chrześcijańsku, czy też idea Boga nieosobowego, lub bliżej nieokreślonej duchowości? Czy religijności młodzieży studenckiej bliżej jest do religijności ludowej, czy też nosi ona już znamiona religijności selektywnej i zindywidualizowanej?

Przyjęte hipotezy badawcze są wyznaczone przez zmienne niezależne o charakterze demograficznym i społecznym: typ uczelni, płeć badanych, rok studiów, miejsce zamieszkania, wyniki osiągane w nauce. Na podstawie bardzo bogatego materiału empirycznego Autor próbuje zdiagnozować, zinterpretować i wyjaśnić stan i zarysowujące się przemiany religijności studentów. Młodzież akademicka Lublina deklaruje się w większości jako należąca do Kościoła rzymskokatolickiego i jako wierząca. Wyraźne zmiany w religijności dokonują się głównie w sferze moralności, zwłaszcza moralności małżeńsko-rodzinnej. Proces modernizacji społecznej i związany z nią proces pluralizacji i indywidualizacji sprzyja osłabieniu, a nawet w pewnych dziedzinach zanikowi więzi pomiędzy religią i moralnością (sekularyzacja sfery moralnej).

Książka Jarosława Kozaka zawiera wiele ważnych konstatacji dotyczących przemian religijności i moralności w środowiskach akademickich. Stawia pod znakiem zapytania, lub wręcz kwestionuje tezy niektórych socjologów polskich o radykalnym sekularyzowaniu się świadomości religijnej Polaków i upodobnieniu się jej do świadomości Europejczyków. W świetle przeprowadzonych analiz socjologicznych wydaje się sensowne mówienie o sekularyzacji moralności, rozumianej jako uniezależnianie się jej od religii oraz o znacznym kryzysie Kościoła jako instytucji społecznej. Sekularyzacja ta nie ma wiele wspólnego z klimatem ideologicznym, wyrażającym się w usiłowaniu przeciwstawiania sobie religii i moralności, w poszukiwaniu alternatywnych wobec tradycji chrześcijańskiej niezależnych systemów etycznych.

Dokonujące się przemiany w religijności i moralności zostały przez Autora bardzo szczegółowo i kompetentnie opisane, zinterpretowane i wyjaśniane w świetle przyjętych teorii socjologicznych (modernizacji, sekularyzacji, indywidualizacji i ewangelizacji). Przyjmuje on socjologiczny, neutralny aksjologicznie punkt widzenia w odniesieniu do wartości, norm i wzorów zachowań religijno-moralnych, przedstawia nie tylko stan życia religijno-moralnego ale i jego uwarunkowania, oraz możliwe kierunki dalszych przemian. Nie ulega wątpliwości, że omówione w książce niektóre kwestie – ze względu na ich złożony charakter – wymagają dodatkowych i bardzo wszechstronnych analiz, także takich, które będą opierać się na badaniach jakościowych, zrealizowanych w środowiskach akademickich.

Konceptualizacja i operacjonalizacja religijności sytuuje się w założeniach lubelskiej szkoły socjologii religii, zapoczątkowanej przez profesorów: Józefa Majkę i Władysława Piwowarskiego, ale Autor wzbogaca przejętą koncepcję religijności – na poziomie empirycznym – o własne wskaźniki religijności. W parametrze konserwacyjnym dodaje takie kwestie jak: praca „na czarno”, zakupy i usługi z pominięciem płacenia podatku, pobieranie utworów muzycznych z Internetu z naruszeniem praw autorskich, świadome kupowanie rzeczy skradzionych, robienie zaku-

pów w supermarkecie w niedzielę, wręczanie łąpówek, korzystanie z oprogramowania komputerowego bez licencji, korzystanie z ogłoszeń osób oferujących napisanie pracy dyplomowej, zażywanie marihuany i dopalaczy, zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro*, wspólne zamieszkiwanie z partnerem bez ślubu, prostytutka, homoseksualizm. W ramach badania postaw studentów wobec struktury instytucjonalno-wspólnotowej wprowadza takie wskaźniki jak: religijność bez Kościoła, ważne wydarzenia w ciągu ostatniej dekady w Kościele powszechnym, ważne wydarzenia w ostatniej dekadzie w Kościele polskim, celibat księży, przewidywania dotyczące Kościoła katolickiego w Polsce w najbliższych latach, przewidywania dotyczące powołań kapłańskich i zakonnych, prognozy dotyczące zaufania do księży, moralnej kondycji ludzi wierzących, kondycji religijnej ludzi wierzących i inne. To wszystko poszerza panoramę religijności i moralności studentów lubelskich.

Na podstawie uzyskanego materiału empirycznego Autor zbudował typologię religijności badanych studentów, używając programu statystycznego SPSS i dostępnej w ramach tego programu metody analizy skupień. Program statystyczny pozwolił na opracowanie typologii (z uwzględnieniem 19 wskaźników) religijności młodzieży akademickiej pięciu największych uczelni lubelskich. W wyniku zastosowania procedury bezwzorcowego grupowania *twostep cluster* wyodrębniono pięć typów religijności, którym przypisano następujące nazwy: religijność ortodoksyjna (38,1% ogółu badanych studentów), religijność majsterkowicza (21,8%), religijność zdeinstytucjonalizowana (17,6%), religijność konformistyczna (11,8%), obojętność religijna i niewiara (10,7%). W grupie religijnie ortodoksyjnych znalazł się co drugi badany student uczelni katolickiej, nieco mniej studiujących w Uniwersytecie Medycznym, i niemal co trzeci ankietowany z Politechniki Lubelskiej, Uniwersytetu Przyrodniczego i UMCS. W tym typie religijności odnotowano więcej studentek niż studentów, pochodzących ze wsi niż z wielkich miast.

Religijność studentów lubelskich „nacechowana jest wewnętrzną złożonością i wielowymiarowością. Jest na ogół dziedziczona w rodzinach. Wiara ta jest pod pewnym wpływem Kościoła instytucjonalnego i osadzona kulturowo w środowisku lokalnym, choć widać pewne symptomy dystansowania się, zarówno od wpływu rodziny, instytucji religijnych, jak i wpływu tradycji i obyczajowości środowiskowej. Na taki stan rzeczy ma wpływ niewątpliwie nowy etap życia człowieka, który jest związany z edukacją uniwersytecką, a co za tym idzie, częste opuszczenie domu rodzinnego i środowiska wychowania. W takich warunkach maleje wpływ kontroli środowiskowej” (s. 580). Opracowana przez Jarosława Kozaka typologia religijności może być punktem odniesienia dla typologii konstruowanych w innych środowiskach społecznych.

Czytelnik otrzymuje do lektury bardzo solidną summę socjologiczną o młodzieży, przewyższającą znacznie wiele studiów empirycznych z lat dziewięćdziesiątych XX wieku, mających często socjograficzny lub raportowy charakter. Uznawane przez młodzież studencką wartości, normy i wzory zachowań są ukazywane tak w wymiarach całościowych (globalnych), jak i w zróżnicowaniu ze względu na cechy demograficzne i społeczne. Zastosowane testy istotności są

w pełni wystarczające dla analiz socjologicznych, prezentacja danych liczbowych została podporządkowana rozwiązaniu zoperacjonalizowanych problemów. Autor wykazał się dobrą znajomością metodologii badań społecznych oraz statystyki, co przy badaniach na wielkich próbach jest bardzo istotne.

Nasuwa się pytanie o przyszłe losy tej ambiwalentnej, do pewnego stopnia „płynnej” religijności w społeczeństwie, które podlega gwałtownym przemianom społeczno-kulturowym. Sami badani dość pesymistycznie oceniają szanse religijności polskiej: 75,3% badanych sądzi, że w przyszłości zmniejszy się liczba wiernych, 60,4% – że zmniejszy się liczba powołań kapłańskich i zakonnych, 73,8% – że zmniejszy się zaufanie do księży, 60,6% – że pogorszy się kondycja moralna ludzi wierzących, 61,1% – że pogorszy się kondycja religijna wiernych. Deklarowane opinie studentów wskazują na pewien klimat psychospołeczny, w jakim działa Kościół katolicki w Polsce na początku XXI wieku. Jest on postrzegany raczej jako instytucja ponosząca straty w swoim stanie posiadania (będzie mniej ludzi wierzących).

Wydaje się, że pesymistyczne myślenie o przyszłości religii i Kościoła w naszym kraju będzie mieć jakiś – trudny do precyzyjnego określenia – wpływ na przyszłe losy katolicyzmu w naszym kraju. Ci, którzy patrzą na swój Kościół jako „przegrywający” w przeszłości i teraźniejszości, którzy doświadczają lęków w myśleniu o przyszłości Kościoła katolickiego, mogą być mniej odporni na pokusy sekularyzmu w swoim życiu, w swoich rodzinach, parafiach i całym społeczeństwie. Można jednak założyć, że procesy sekularyzacyjne w Polsce będą przebiegać w znacznie wolniejszym tempie niż w Europie Zachodniej, nie można także wykluczyć tego, że procesy modernizacyjne mogą także uaktywnić samą religię i Kościół. W odniesieniu do przyszłości polskiego katolicyzmu otwiera się szeroki horyzont pytań i poszukiwań badawczych. Trzeba przyznać, że prognozy dotyczące religii i Kościoła są formułowane dzisiaj coraz rzadziej, z zachowaniem znacznie większej niż dawniej ostrożności.

W przewidywalnej przyszłości katolicyzm polski – nawet jeżeli nieco osłabnie – nie straci swojej żywotności, chyba że wystąpią jakieś nadzwyczajne okoliczności i zmiany społeczno-kulturowe czy społeczno-polityczne. W najbliższej przyszłości nie wejdzie on w fazę zmięczenia, zwłaszcza jeżeli duchowieństwo i świeccy będą działać na rzecz ożywienia polskiej religijności i modernizacji samego Kościoła („Kościół może więcej”). Kościół przyszłości musi prowadzić ustawiczny, do pewnego stopnia „dialektyczny” dialog między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, a katolicyzm nie musi być traktowany jako połowicznie nowoczesny czy antynowoczesny, lecz jako kompatybilny z nowoczesnością, z zachowaniem swoich istotnych treści. Kościół katolicki w Polsce podlega pewnym przemianom, ale nie znajduje się w fazie kryzysu strukturalnego, lecz co najwyżej kryzysu transformacyjnego. Co więcej nie powinien godzić się z nieuchronnością procesów sekularyzacyjnych, nawet jeżeli uczestnictwo naszego kraju w Unii Europejskiej może te procesy nieco przyspieszyć.

Można przypuszczać, że w XXI wieku będą zaznaczać się procesy „pełzającej” (spowolnionej) sekularyzacji, podobne (ale nie identyczne) do tych, jakie zaistniały

w wysoko rozwiniętych społeczeństwach pluralistycznych. Zostaną uruchomione innego typu czynniki energicznie popierające i inicjujące procesy sekularyzacyjne niż te, które działały w okresie realnego socjalizmu (np. niewiara lub indyferentyzm religijny wywodzące się z przesłanek ideologii liberalnej). Religijność jest zagrożona nie tylko przez dokonujące się przemiany społeczno-kulturowe, ale i przez różnego rodzaju ofensywy ideologiczne. Rosnące siły sekularyzacyjne i pogłębiający się sceptycyzm wobec religii są jeszcze częściowo neutralizowane przez trendy przeciwne w postaci sił ewangelizacyjnych Kościoła katolickiego i innych wspólnot religijnych, zmierzających do instytucjonalizacji religijności.

Być może pewien typ religijności tradycyjnej przestaje być atrakcyjny dla części młodego pokolenia Polaków, które albo skłania się do indyferentyzmu religijnego, albo poszukuje własnych form wyrazu dla swoich transcendentnych tęsknot i poszukiwań. Jeżeli ten dwukierunkowy trend utrzyma się, a nawet pogłębi, wówczas można by prognozować polaryzację postaw i zachowań wobec religii w środowiskach młodzieżowych, a w dalszej przyszłości i w całym społeczeństwie (teza o postępującym zróżnicowaniu czy pluralizacji polskiej religijności). Zmniejszanie się kościelnie ukształtowanej religijności (np. poprzez realizację praktyk religijnych) w najmłodszych rocznikach może być zapowiedzią długotrwałego trendu spadkowego w religijności kościelnej w całym społeczeństwie.

W Polsce nie odnotowuje się jeszcze wyraźnych różnic pokoleniowych w postawach i zachowaniach religijnych między młodzieżą a dorosłymi, chociaż różnice we wskaźnikach osób praktykujących regularnie sięgają niekiedy do 15%. Także wskaźnik całkowicie absentujących się od praktyk religijnych u młodzieży i dorosłych kształtuje się na zbliżonym poziomie (nieco wyższy wśród młodzieży). W społeczeństwie polskim nie zaznacza się jeszcze wyraźnie polaryzacja praktyk religijnych ze względu na wiek, chociaż różnice pokoleniowe będą prawdopodobnie zaznaczać się w przyszłości coraz wyraźniej, zgodnie z tendencją zaznaczającą się w zmodernizowanych społeczeństwach zachodnich.

Zmiany w strukturach społecznych są znacznie szybsze niż w sferze aksjologicznej. Tak naprawdę niewiele się zmieniło, nie nastąpiła wyraźna destabilizacja religijności kościelnej. Jeżeli mówimy o nowych zróżnicowaniach religijności w społeczeństwie polskim, to są one nie tyle czymś radykalnie nowym i nieznanym dotąd, ile raczej nasileniem się pewnych procesów, które mają swój rodowód wcześniejszy, zarówno w procesach modernizacji społecznej, jak i w kontekście globalizującego się świata. W przyszłości bardziej prawdopodobne jest nasilenie się procesów „odkościelnienia” (osłabienie więzi z Kościołem), niż sekularyzacja rozumiana jako rozstanie się z Transcendencją. Wszystkie te zjawiska trzeba badać nie tyle jako pewne „stany rzeczy”, lecz jako szybko zmieniające się procesy. Jesteśmy w pośrodku wielkich procesów przemian religijno-kościelnych, stąd nielato sformułować ostateczną opinię na temat przyszłych kształtów polskiego katolicyzmu.

Socjologowie obserwują często procesy transformacji religijnej i kościelnej także pod kątem pojawiania się religijności luźno związanej z Kościołem lub nawet kształtującej się poza jego widzialnymi strukturami. Należy jej szukać nie tylko

w uskrajnionych kształtach religijności selektywnej, ale i w tych formach religijności, które tworzą się pod wpływem liberalnych i postmodernistycznych nurtów przenikających do nas z Zachodu oraz nowych ruchów religijnych („przynależność bez wiary”, „wiara bez przynależności”, „przynależność i selektywna wiara”). Przyszłość polskiej religijności nie będzie wynikiem zdarzeń losowych, lecz będzie zależeć – z socjologicznego punktu widzenia – od działalności ludzi wierzących oraz sprawności instytucji religijno-kościelnych.

Przemiany w religijności młodzieży polskiej nie są procesem ani jednokierunkowym, ani jednolitym. Nie muszą one przypominać do złudzenia schematy rozwojowe zachodnioeuropejskiej dechrystianizacji.

W badaniach socjologicznych konstatujemy powolną erozję tradycyjnych przekonań religijnych i więzi z Kościołem (kościelność), swoistą niewidzialną sekularyzację. Religijne oblicza ludzi współczesnych – zwłaszcza młodzieży – są coraz bardziej zróżnicowane i ambiwalentne, u wyraźnej mniejszości – nieortodoksyjne. Niekiedy ważniejsze jest to, że w ogóle się wierzy, niż to, w co się wierzy. Można hipotetycznie założyć, że zmiany religijności Polaków będą zmierzać nie tyle w kierunku sekularyzmu (ateizm, indyferentyzm), ile raczej będą się wiązać z zakwestionowaniem Kościoła jako instytucji religijnej i społecznej zarazem. Wiodącą tendencją tych przemian będzie więc bardziej selektywność („miękka” lub „twarda”) niż ateizm, odchodzenie od Kościoła w sensie instytucjonalnym niż od transcendencji („wierzę w Boga, ale nie w Kościół”). Dokładne scenariusze przemian religijności są trudne do określenia. Niemniej tych zmian, jakie wcześniej czy później będą następować, nie można pozostawić przypadkowi czy nieuchronnemu losowi. Sam Kościół musi ustawicznie oscylować między instytucją moralną (zobowiązującą, normatywną) i wspólnotą mistyczną (wspólnota wiary, duchowości, zaufania i ufności itp.).

Gdybyśmy wyróżnili trzy scenariusze przyszłości religii i Kościoła: scenariusz rozpadu, scenariusz wzrostu i scenariusz stabilizacji, to w świetle przewidywań Polaków najbardziej prawdopodobny byłby wariant trzeci, później pierwszy i najmniej prawdopodobny – wariant drugi. Mimo pesymistycznej wymowy – z kościelnego punktu widzenia – wyników badań socjologicznych nie można wykluczyć odmiennych kierunków procesów przemian. Procesy społeczne, zwłaszcza natury religijnej, są trudno przewidywalne, i to, co w obecnym momencie wydaje się mało realne, w innych zmieniających się okolicznościach staje się prawdopodobne. Nie można wykluczyć mechanizmu samospełniającego się prorocтва. Jeżeli zdecydowana większość ludzi wierzy w spełnienie się jakichś potencjalnych „stanów rzeczy”, to nie jest wykluczone, że zaistnieją one jako rzeczywistość. Negatywnym tendencjom w przemianach religijności „sprzeciwiają się” potężne siły tradycji i modernizująca się działalność Kościoła, które mogą hamować procesy przemian oparte na zindywidualizowanych działaniach jednostek.

Nie można wykluczyć w przyszłości bardziej wyraźnego wzrostu w środowiskach miejskich – zwłaszcza wielkomiejskich – postaw indyferentnych wobec religii i postaw ateistycznych, spadku praktyk religijnych, a także rozluźnienia więzi między tożsamością osobową Polaków a ich uczestnictwem religijnym.

Z pewnością religia będzie stawać się bardziej kwestią wyboru niż dziedziczenia. Nie ma żadnych socjologicznych gwarancji, że Polska pozostanie za 20-30 lat tak samo religijnym społeczeństwem. Konieczności historyczne nie działają ani w jedną ani w drugą stronę. Prognozy socjologiczne dotyczące religijności i kościelności są szczególnie trudne. Działa tu tak wiele różnorodnych czynników (nie zawsze empirycznie wymierzalnych), że tak naprawdę nie jesteśmy w stanie powiedzieć, w jakim kierunku będą zmierzały zmiany w religijności katolickiej. Powtarzane badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej są ważniejsze niż formułowane prognozy dotyczące religii i Kościoła.

Wydaje się, że ani nazbyt triumfalistyczne, ani nadmiernie pesymistyczne tony w opisie sytuacji Kościoła w Polsce nie służą dobrze jego misji ewangelizacyjnej we współczesnym, zglobalizowanym świecie. Socjologiczne poznanie zjawisk religijnych może być przydatne dla zrozumienia rzeczywistej działalności Kościoła i zintegrowania ludzi z oferowaną przez niego wizją wiary. Z pewnością może pełnić ono funkcję „uwrażliwiania” Kościoła na dokonujące się przekształcenia w dziedzinie religijności i więzi kościelnych. Kościół jest i powinien pozostać otwarty, życzliwy i gościnny dla wszystkich.

Janusz Mariański

WSTĘP

Analiza socjologiczna zjawiska religijności studentów pięciu największych lubelskich uczelni, to bardzo interesujący problem, godny dociekań badawczych, jak dotąd nie opracowany naukowo w formie dysertacji. W literaturze przedmiotu można odnaleźć przede wszystkim opracowania socjologiczne dotyczące religijności młodzieży gimnazjalnej, maturzystów, czy też młodzieży akademickiej, zarówno w skali poszczególnych miast, czy regionów Polski, jak i opracowania ogólnopolskie. W tym miejscu należy przytoczyć nazwiska kilku autorów, którzy w szczególnym stopniu mają swój udział w prowadzeniu takich badań: Józef Baniak, Irena Borowik, Józef Majka, Janusz Mariański, Władysław Piwowarski. Wyniki badań tych autorów są skrótowo opisywane w poszczególnych rozdziałach pracy.

Interpretacja zjawiska religijności doczekała się wielu badań po śmierci Jana Pawła II. W ramach naukowych interpretacji rzeczywistość pokolenia „JP2” oraz dziedzictwa papieża Polaka prace prowadzili m.in. Mirosława Grabowska, Krzysztof Koseła, Tadeusz Szawiel, czy zespół empiryków przy Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie. Współczesne zmiany w obszarze religijności bardzo obficie są nadal opisywane w m.in. środowisku poznańskim skupionym wokół Józefa Baniaka, Ireny Borowik w Krakowie, Elżbiety Firlit i Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej w Warszawie, czy w końcu w lubelskiej szkole socjologicznej pod kierownictwem Janusza Mariańskiego. Problem samych studentów, środowiska akademickiego, ich religijności w podejściu socjologicznym podejmują szerokie opracowania Sławomira H. Zaręby. Kompleksowe i systematyczne badania nad religijnością młodych prowadzi on od lat wraz z Witoldem Zdaniewiczem w ramach aktywności Instytutu Statystyki Kościoła SAC w Warszawie.

Do najaktualniejszych w ostatnim czasie publikacji podejmujących problematykę religijności młodzieży akademickiej, należy m.in. opracowanie Anny Królikowskiej. Szczególnego uwzględnienia wymagają także wyniki ośrodka CBOS, który w ramach badań statutowych przykłada znaczną wagę do tematyki młodzieży w ogólności, w tym także problematyka religijności i moralności młodego pokolenia.

Badanie religijności we współczesnym społeczeństwie jest bardzo ważnym zagadnieniem, gdyż ukazuje kierunek przeobrażeń w przestrzeni społecznej i kulturowej. Janusz Mariański podkreśla, iż „jeżeli zmiany społeczno-kulturowe w społeczeństwie polskim przebiegają w sposób gwałtowny i przeobrażają strukturę społeczną i kulturę dnia codziennego, to jest to widoczne szczególnie w środowi-

skach młodzieżowych. Młodzież jest zawsze swoistym barometrem zmian społecznych i nastrojów emocjonalnych w społeczeństwie”¹.

W oparciu o dotychczasowe badania empiryczne można stwierdzić, iż w społeczeństwie polskim nie zaszły gwałtowne zmiany w przestrzeni religijności w warunkach zmiany ustrojowej i transformacji gospodarczej. Nie dokonał się jakiś nagły regres religijności, czy też rozpad religii instytucjonalnej. Powstają jednakże nowe formy religijności. Kierunek tych zmian często przyjmuje destynację od religijności zastanej, ludowej, do religijności zindywidualizowanej. Taki stan rzeczy przyczynia się do podważenia tradycyjnych korzeni religijności oraz do utrwalenia zasady zmienności, a także selektywności w wyborze prawd doktrynalnych. Korelatem tak rozumianej zmiany może być proces sakralizacji *profanum* i profanizacji *sacrum*. Chociaż współczesna generacja Polaków jest objęta powyższymi procesami, bo świadczą o tym liczne badania socjologiczne, to nie da się ukryć faktu, iż w świadomości społeczeństwa polskiego elementy religii i Kościoła zinstytucjonalizowanego póki co są mocno związane, choć wcale to nie oznacza implikowania określonych zachowań w parametrze konsekwencyjnym.

Celem niniejszej dysertacji jest odpowiedź na pytanie: jak kształtuje się religijność studentów pięciu największych uczelni w Lublinie, jakie jest miejsce i rola religii w świadomości respondentów, jak i poziomu tej religijności. W niniejszej pracy próbowano zwrócić uwagę na ciągłość, bądź religijności osób, które podjęły studia w Lublinie, oraz dostrzec ewentualny wpływ tendencji sekularyzacyjnych i indywidualizacyjnych na postawy religijne badanych osób. Dodatkowo dokonano porównania wyników empirycznych m.in. z rezultatami socjologicznych badań ogólnopolskich, ogólnopolskich badań socjologicznych młodzieży, czy socjologicznych badań w diecezji lubelskiej.

Badanym podmiotem byli studenci wybranych kierunków Uniwersytetu Przyrodniczego w Lublinie, Uniwersytetu Medycznego w Lublinie, Politechniki Lubelskiej, Uniwersytetu Marii Curié-Skłodowskiej w Lublinie, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Na UP byli to studenci medycyny weterynarii, na UM studenci medycyny, na PL studenci Wydziału Architektury i Budownictwa, na UMCS studenci socjologii, podobnie na KUL². Książka „Dzieci postmoderny?

¹ J. Mariański, *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*, Toruń 2012, s. 12.

² Pierwotny zamysł badań socjologicznych nad religijnością studentów Lublina obejmował także uczelnie niepubliczne, jednakże w żadnej z nich nie znaleziono kierunku odpowiadającego przyjętemu kryterium narzędzia badawczego dotyczącego liczby respondentów (około 100 osób z pierwszego i ostatniego roku z każdej uczelni). To mogłoby w konsekwencji doprowadzić do kolejnego błędu metodologicznego próby porównania liczebności skrajnie od siebie różnych. Dodatkowym problemem był brak możliwości realizacji badań na uczelniach prywatnych. Największa z lubelskich wyższych uczelni niepaństwowych (Wyższa Szkoła Przedsiębiorczości i Administracji w Lublinie) w pierwszym etapie rozmów dotyczących realizacji badań socjologicznych odmówiła podania jakichkolwiek wiadomości na temat liczby studentów w roku akademickim, mimo, iż takie dane były ogólnodostępne w zestawieniach statystycznych GUS kilka miesięcy później (sic!).

Studium socjologiczne nad religijnością studentów” zarysowuje pewien obszar rzeczywistości wiary, w której porusza się dzisiejsza młodzież. Podejmując temat religijności młodzieży akademickiej, założono, że właśnie studenci, są tymi, którzy mają za sobą wystarczająco długi okres kształcenia, stoją na progu dorosłego życia, często przed koniecznością podjęcia ważnych decyzji dotyczących ich własnej przyszłości. Do takich należą niewątpliwie założenie rodziny, czy wybór drogi zawodowej. Tym samym wydaje się, iż studenci są dobrym obiektem zainteresowania socjologii religii i śledzenia zmian zachodzących w przestrzeni wiary. Zatem pytanie o przyszłość religii w warunkach transformacji ustrojowej jest ważne, gdyż to od przyszłych pokoleń będzie zależeć kształt religijności polskiego społeczeństwa.

Religijność badanej grupy została zbadana za pomocą kwestionariusza ankiety w oparciu o parametry religijności opracowane przez Władysława Piwowskiego. To narzędzie badawcze pozwala szerzej spojrzeć i podjąć próbę rzetelnego zdiagnozowania badanego problemu w warunkach religijności polskiej. Niemniej, religijność badanej grupy może stanowić przedmiot innych, bardziej szczegółowych projektów badawczych. Wymaga to stworzenia odmiennych socjologicznych narzędzi badawczych.

Przyjęte wskaźniki religijności mają swoje przedłożenie w strukturze pracy, przy czym należy zaznaczyć, iż zgodnie z sugestią Janusza Mariańskiego dokonano pewnych przesunięć względem ujęcia Władysława Piwowskiego. Niektóre z nich nie zostały uwzględnione, inne doczekały się rozbudowy, bądź pojawiły się nowe, m.in. pytanie o potrzebę ślubu kościelnego, które pierwotnie znajdowały się w parametrze rytualnym, przesunięto do etyczno-konsekwencyjnego, czytelnictwo Pisma Świętego z rytualnego, do ideologicznego. Swojej kontynuacji nie doczekało się pytanie o hierarchizację świąt kościelnych, zaś dodano nowe, w tym pytanie o identyfikację przynależności do pokolenia „JP2”, czy utożsamianie się z nauczaniem i dziedzictwem papieża Polaka.

Pierwszy rozdział jest teoretycznym wprowadzeniem do badań nad religijnością. Zawiera on zagadnienia teoretyczne związane z definiowaniem i interpretacją pojęć religia i religijność, przede wszystkim w ujęciu socjologicznym, ale również po części filozoficznym, operacjonalizację pojęcia religijności, zaś w ostatnim paragrafie pierwszego rozdziału przedstawiono stan badań nad religijnością studentów w Polsce od czasów powojennych, do współczesności.

Rozdział drugi posiada charakter typowo metodologiczny i zawiera opis specyfiki Lublina jako miasta akademickiego. Następnie wyszczególniona została organizacja i przebieg badań empirycznych. W końcowej części rozdziału drugiego umieszczono charakterystykę cech demograficznych i społecznych badanej zbiorowości.

Rozdziały od trzeciego do ósmego zawierają szczegółową analizę parametrów religijności. Rozdział trzeci omawia globalne postawy studentów wobec wiary i religii, czwarty analizuje parametr intelektualny, piąty zawiera próbę interpretacji wierzeń religijnych i parareligijnych oraz miejsce centralnych prawd wiary w świadomości studentów. Rozdział szósty łączy w sobie parametr doświadczenia

religijnego i praktyk religijnych, siódmy zawiera próbę diagnozy moralności badanych studentów i jej ewentualnych wyborów etycznych, zaś ostatni traktuje o poczuciu przynależności do wspólnoty religijnej i stopień jej zaangażowania, opinie i oceny ankietowanych odnośnie do przyszłości Kościoła katolickiego w Polsce, analizę obrazu kapłana w społeczności religijnej. Ostatni paragraf ostatniego rozdziału to opis uwarunkowań rodzinnych respondentów oraz wybór autorytetów i wzorców osobowych przez studentów Lublina.

Dodatkowo, dla przejrzystości pracy, każdy z rozdziałów empirycznych zawiera próbę podsumowania prezentowanego i analizowanego w nim materiału. Rozdziały zawierają tabele i wykresy ilustrujące w sposób graficzny zebrany materiał empiryczny. W zakończeniu pracy zawarta jest ogólna prezentacja materiału empirycznego, typologia religijności wraz z próbą uchwycenia zmian zachodzących w religijności młodych, ogólne wnioski, podsumowujące rezultaty badań empirycznych, sugestie dotyczące dalszych badań nad religijnością młodzieży akademickiej.

Rozdział pierwszy

TEORETYCZNE I METODOLOGICZNE ZAŁOŻENIA BADAŃ NAD RELIGIJNOŚCIĄ

Socjologia religii koncentruje się na społecznym i kulturowym aspekcie zjawiska religijnego, badając nie tylko przekonania, ale również ich zobiektywizowane formy wyrazu. Złożony termin „socjologia religii” oznacza, zgodnie ze zwykłym jego użyciem, iż „socjologia” dostarcza tej nauce perspektywy i metody, natomiast „religia” jest przedmiotem badań socjologicznych¹. Socjologia religii jako nauka, aby mogła określić swój właściwy przedmiot badań i utrzymać status nauki empirycznej, wychodzi z założenia, które jednocześnie konstytuuje jej fundamentalną zasadę, iż w kulturze ludzkiej religia stanowi jeden z jej podsystemów, który przyjmując odpowiednie kryteria, może być teoretycznie zdefiniowany i metodologicznie wyodrębniony zarówno pod względem zakresu badań, jak też i pod względem określenia miejsca w ogólnym systemie społecznym. Spornym pozostaje rzecz wyznaczników podziału orientacji badawczych, jakie występują w obrębie socjologii religii².

Religia, niezależnie od tego, czy spotyka się z czyjąś akceptacją, czy też nie, istnieje w świecie faktów, i to uprawnia do rozumienia socjologii religii jako nauki. Religia i społeczeństwo nie są rzeczywistościami odrębnymi i w zupełności odziedzionymi od siebie. Z socjologicznego punktu widzenia religia jawi się jako konstrukt historyczno-społeczny. Jest on rezultatem komunikowania się jednostek i grup społecznych z Absolutem i między sobą³. Pozostałe zagadnienia dotyczące tego, czy religia jest nieodłącznym wyróżnikiem istoty ludzkiej, czy jedynie atrybutem określonego szczebla jego historycznego rozwoju, stanowią już przedmiot analiz naukowych i są w tych ramach zasadniczo rozwiązywalne, jednakże nie stanowi to przedmiotu, jaki zajmuje się socjologia.⁴

Socjologia religii nie posiada monopolu na badanie zjawiska religijności, dlatego też konieczne jest ukazanie specyfiki socjologicznych rozważań nad interesującym ją przedmiotem. Naukami pozostającymi w ścisłym związku z socjologią religii pozostają, z natury rzeczy, teologia i religioznawstwo. Teologia, jako jedyna spośród nauk akademickich, zakłada realność podmiotu, którego ludzki rozum nie

¹ G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, tłum. J. Piezga, Kraków 2006, s. 7.

² E. Ciupak, *Religia i religijność*, Warszawa 1982, s. 23.

³ J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa 2010, s. 16.

⁴ G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, s. 9-10.

jest w stanie do końca zgłębić. Przedmiotem teologii jest Bóg i jego *revelatio*. Przedmiotem nieoteologicznych nauk o religii są czynności, które odnoszą się bądź do samego Boga, bądź do określonych form jego objawienia. W przypadku religioznawstwa i socjologii religii relacja między tymi dyscyplinami naukowymi jest nieco bardziej złożona, zaś najgłębsza różnica wynika stąd, iż religioznawstwo rozwinęło się w XIX wieku przede wszystkim jako nauka próbująca poznać religie pozaeuropejskie przy użyciu metod historycznych i filologicznych. Socjologia religii, która swoje początki posiada w krytycznych wystąpieniach francuskich encyklopedystów, koncentrowała się początkowo na pytaniach o pochodzenie i funkcje religii w ogóle, a w szczególności o znaczenie religii chrześcijańskiej dla powstania nowoczesnego społeczeństwa⁵.

Obok problemu organizacyjnego sensownym wydaje się postawić pytanie o umiejscowienie socjologii religii w całościowym naukowym spojrzeniu na zjawisko religii. Terminem bardzo często używanym w socjologii religii jest pojęcie „religijność”. Oznacza ono subiektywną stronę religii. Bliższe doprecyzowanie pojęcia religijności, np. w odniesieniu do katolicyzmu, wymaga rozważenia układów odniesienia, a także wyboru parametrów (podstawowe elementy życia religijnego, przynajmniej częściowo niezależne od siebie) i wskaźników (jakościowa lub ilościowa charakterystyka, lub szczegółowe zjawisko pozwalające mierzyć parametr) życia religijnego. Prawidłowe określenie układów odniesienia, parametrów i wskaźników religijności podnosi wartość przeprowadzonych badań, umożliwia porównywanie ich wyników oraz pozwala dostosować się do wymogów trzech ważnych dyrektyw metodologicznych: religijność jako przedmiot badań naukowych, jest religijnością zinstytucjonalizowaną; społeczna forma religijności jest uzależniona (ograniczana) od kontekstu społeczno-kulturowego; religijność społeczno-kulturową zrozumieć można jedynie wtedy, kiedy odniesiemy ją do świata pozaempirycznego⁶.

Pierwsze dwa paragrafy niniejszego rozdziału zawierają próbę zdefiniowania zjawiska religii i religijności, poprzez ukazanie odmiennych podejść definicyjnych, operacjonalizacji pojęcia religijności. Należy pamiętać, iż definicje, wymiary (dymensje), rozmaite taksonomie religii i religijności są każdorazowo uwarunkowane typem i strukturą danej religii, stopniem jej instytucjonalizacji, i to w tym właśnie miejscu biorą początek różnice w pojmowaniu powyższych zjawisk⁷. W trzeciej części rozdziału w syntetycznej formie zostaną zaprezentowane dotychczasowe badania nad religijnością młodzieży w Polsce, zaś niektóre z nich będą stanowiły teoretyczny kontekst empirycznych analiz religijności studentów pięciu największych uczelni Lublina, zaprezentowanych w dalszej części niniejszej dysertacji.

⁵ G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, s. 12-13.

⁶ J. Baniak, *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia i ruralizacji na przykładzie Kalisza. Studium socjologiczne*, Kraków 1990, s. 23.

⁷ A. Wójtowicz, *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*, Tycyzyn 2004, s. 200.

§ 1. Religia jako przedmiot badań socjologicznych

Powszechny fakt istnienia religii w sensie historycznym i geograficznym niemal od zarania dziejów budził żywe zainteresowania przedstawicieli różnych dziedzin nauki. Religia stanowi przedmiot dyskusji nie tylko wyznawców, ale także filozofów, teologów, politologów etc. W końcu XIX i na początku XX wieku dokonuje się autonomizacja socjologii religii jako odrębnej nauki. W tym czasie przypadają także pierwsze próby socjologicznego definiowania religii, które podjęli dwaj klasycy socjologii: Émile Durkheim i Max Weber. Realne definicje religii można tworzyć w oparciu o badania przeprowadzone metodą analizy etymologicznej słowa „religia”, bądź metodą analizy zjawiska w aspekcie jego genezy (metody socjologiczne), struktury (relacje i postawy wobec tej relacji), i funkcji (aktywność religijna, rola i cel religijnego zachowania się)⁸.

W świetle literatury przedmiotu można wyróżnić podstawowe typy socjologicznej definicji religii. Do pierwszej grupy należy zaliczyć definicje substancjalne, czyli takie, które odpowiadają na pytanie, czym religia jest, jakie cechy kształtują i konstytuują zjawisko religii, czym jest ona w świadomości tego, kto go określa. Taki typ definicji zwraca uwagę na różnice między religiami w doktrynie, rytuałach etc. W drugiej grupie znajdują się definicje funkcjonalne, które odpowiadają przede wszystkim na pytanie, jakie funkcje winna spełniać religia w konkretnej grupie społecznej. Socjologia nie może pominąć problemu funkcji religii, jest ona bowiem faktem kulturowym i społecznym. Obydwie grupy definicji poszukują uniwersalnego desygnatu religii, niezależnego od uwarunkowań historycznych, kulturowych i społecznych, określającego zjawisko bez względu na czas i miejsce jego występowania⁹. Trzecią grupę tworzą definicje aspektowe, czyli takie, które dokonują operacjonalizacji zjawiska. Takie precyzyjne dookreślenie obszaru badawczego pozwala przedłożyć elementy definicyjne na wskaźnikowe pytania badawcze. Ten porządkujący proces badawczy uwzględnia aspekt społeczny i kulturowy oraz lokalną specyfikę zjawiska¹⁰. Dotychczas nie wypracowano powszechnie podzielanej definicji religii. Współczesne poszukiwania definicji religii i wszelkie próby zakreślenia obszarów badawczych odwołują się do klasyków socjologicznego pojmowania pojęcia religii. Można więc mówić o durkheimowskiej i weberowskiej tradycji rozumienia definicji religii.

Pierwsze próby definiowania religii podjęli socjologowie francuscy skupieni wokół wydawnictwa „L'Année Sociologique” z Durkheimem na czele. Na początku XX wieku napisał obszernie dzieło pt. „Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii”. Była to praca poświęcona naukowym studiom nad religią i jej powiązaniem z życiem społecznym. Durkheim dokonał definicyjnego

⁸ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 296.

⁹ E. Ciupak, *Religia i religijność*, s. 148.

¹⁰ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Definicje socjologiczne religii*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 68.

uściślenia zjawisk religijnych poprzez wyeksponowanie wierzeń i praktyk jako przedmiotu badań¹¹.

Poszukiwania w zakresie zdefiniowania religii zaczął Durkheim od badań etnologicznych ludów pierwotnych Australii. Totemizm uważał za najstarszą i najbardziej reprezentatywną religię ludzkości, a zdobyta wiedza, według niego, może być uogólniona na wszystkie inne religie, także na religie obecne w kulturze współczesnej¹². Durkheima nie interesowała treść wierzeń religijnych. Poszukiwał on jedynie najprostszej, elementarnej formy religii: „u podstaw wszystkich systemów wierzeń i wszystkich kultów musi nieuchronnie tkwić pewna liczba fundamentalnych wyobrażeń i rytualnych postaw, które pomimo zróżnicowania form przez nie przybieranych wszędzie mają to samo znaczenie i wszędzie wypełniają te same funkcje. Są to właśnie owe elementy trwałe, konstytuujące to, co w religii wieczne i ludzkie. Jest to całkiem obiektywna treść idei wyrażanej wówczas, gdy mówi się ogólnie o religii (...) Religia, jak wszystkie instytucje ludzkie nigdzie się nie zaczyna”¹³.

Bogaty materiał etnologiczny pozwolił Durkheimowi na sformułowanie definicji, w której uwzględnił wszystkie systemy uznane za „religijne”, a jednocześnie chciał zapewnić pewną autonomię bez wprowadzania definiującej cechy religii, czyli bóstwa. Autorowi zależało na uniwersalnej konstrukcji pojęcia, które obejmowałoby teistyczne i nieiteistyczne systemy wierzeń. „Religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną, zwaną kościołem”¹⁴.

Powyższa definicja religii jest oparta na kategorii świętości jako kryterium odróżniającym sferę *sacrum* od *profanum*. W pierwszym członie definicji Durkheim wskazuje na system jako element konstytutywny religii, który obejmuje wierzenia i praktyki. Wierzenia to wyobrażenia, które odnoszą się do przedstawienia świętości, oraz do relacji między *sacrum* a *profanum*. Praktyki sprowadzają się do zasad postępowania, które dookreślają jak wyznawca ma odnosić się do świętości. W drugiej części definicji jest podkreślona funkcjonalna rola religii, która nie wyczerpuje się w sferze *sacrum*. W sferze *profanum* wierzenia i praktyki pełnią funkcje społeczne: normatywną, integracyjną, euforyczną i kultotwórczą¹⁵.

Émile Durkheim rozpoczynał swoje rozważania nad religią od dychotomii *sacrum* – *profanum*. W analizach szczegółowych wypracował definicję, w której została zaakcentowana integracyjna funkcja religii. W religii widział czynnik jed-

¹¹ E. Ciupak, *Religia i religijność*, s. 80.

¹² E. Ciupak, *Religia i religijność*, s. 81.

¹³ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990, s. 4.

¹⁴ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, s. 41. M. Libiszowska zauważa, iż w wydaniu polskim słowo „kościół” napisane jest małą literą, w oryginale – „Church” – dużą (M. Libiszowska-Żółtkowska, *Durkheim Dawid Émile*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 93.

¹⁵ E. Ciupak, *Religia i religijność*, s. 84.

noczący ludzi. Był to niejako element funkcjonalno-konstytutywny religii¹⁶. Definicja Durkheima, mimo, iż posiada charakter socjologiczny, jest zbyt ogólna i szeroka. „Przyjmując, że zjawiska religijne obejmują wszystkie wierzenia i praktyki uznane za sakralnie fundamentalne dla społeczeństwa, należałoby również uznać za systemy wierzeń i praktyk te systemy niereligijne, które spełniają funkcje religijne. Nie zwrócił on uwagi na fakt, że pojęcie sakralności może w społeczeństwach przyjmować różne formy i stopnie powszechności”¹⁷.

O ile Durkheim próbował określić właściwe ramy rozwoju socjologii religii poprzez ograniczenie jej przedmiotu i wskazanie pewnych implikacji religii w społeczeństwie, o tyle biegunowo odmienne stanowisko prezentował niemiecki socjolog – Max Weber. Religię traktował jako jeden z wielu elementów procesu społecznego. Definicja religii w rozumieniu Webera miała koncentrować się nie tyle na istocie religii, ile na skutkach i warunkach określonego rodzaju zachowań społecznych. Oryginalność Webera w próbach definiowania religii zasadzała się w twierdzeniu, iż zagłębianie się w problematykę definicji i konceptualizacji, w socjologii religii nie przynosi spodziewanych efektów. „Podać definicję religii, powiedzieć, czym jest religia, okazuje się rzeczą niemożliwą już w punkcie wyjścia. Definicję można próbować stworzyć (o ile w ogóle można) jako końcowy efekt badań. Istota religii wymyka się naszemu poznaniu, gdy przymierzamy się do jej uchwycenia, badając warunki i efekty szczególnego typu zachowań społecznych”¹⁸.

Weber twierdził, że nie jest możliwa konstrukcja definicji przed przeprowadzeniem badań bądź analiz empirycznych, dlatego nie dokonał zdefiniowania pojęcia religii wprost. Posługiwał się mimo to w pełni skryształizowanymi kryteriami, które posłużyły mu do zakreślenia obszaru badawczego. Ów obszar określono jako podstawowe zasady, wokół których grupa ludzi organizuje swoje życie. Było to więc zainteresowanie zasadniczymi postawami wobec spraw życia człowieka i społeczeństwa, koncepcjami czasu, znaczeniem śmierci, a więc koncepcjami kosmologicznymi związanymi z ludzkim życiem¹⁹. Religia dla Webera jest motywem do działania ludzkiego, a nie skutkiem działania siły nadprzyrodzonej. Nie chodziło mu o szczegółową analizę wpływu, czy funkcji religii, lecz o zrozumienie jej sensu i znaczenia dla człowieka. Dlatego analizował religię w aspekcie roli, jaką odgrywa ona w przekształcaniach społecznych, i jako podstawowa kategoria, która pozwoli je rozumieć²⁰.

¹⁶ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie plockim w warunkach industrializacji /1967-1971/*, Poznań-Warszawa 1984, s. 5.

¹⁷ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 26.

¹⁸ M. Weber, *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2008, s. 256.

¹⁹ R. Robertson, *Podstawowe problemy definicyjne*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, tłum. W. Kurdziel, Kraków 1984, s. 40.

²⁰ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Weber Max*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 445.

Durkheim i Weber stworzyli biegunowo różne strategie definiowania religii. Definicja nominalna, jako zdanie o wyrazie definiowalnym, zawiera schemat pojęciowy, który nie jest powiązany z określoną problematyką empiryczną. Definicja realna jako zdanie o rzeczywistości empirycznej, służy do wyrażania twierdzeń na temat świata empirycznego o ograniczonym zasięgu²¹. Definicja funkcjonalna charakteryzuje się tym, że kryterium identyfikacji i klasyfikacji stają się funkcje, jakie te zjawiska pełnią. Najpierw przewiduje się funkcje, których system wymaga, a następnie identyfikuje i klasyfikuje obserwowane zjawiska społeczne i kulturowe na podstawie pełnionych funkcji. Definicję substancjalną (treściową, rzeczową) charakteryzuje treść faktyczna jako kryterium identyfikacji i klasyfikacji zjawisk²².

Inkluzywne, szerokie definicje religii wywodzą się z dwóch źródeł. Proponują je ci badacze, którzy w koncepcjach systemu społecznego podkreślają fakt posiadania potrzeb przez jednostki, aby postępowanie było kierowane przez poczucie nadrzędnej wierności w stosunku do tego, co stanowi główny element wierzeń i wartości²³. Drugim źródłem szerokich definicji religii jest brak zainteresowania ze strony badaczy precyzyjnym dookreśleniem pojęcia. Szczególnie charakteryzuje to socjologów, których interesuje problematyka szczegółowa, m.in. badanie struktur organizacyjnych konkretnej religii. Nie budują oni precyzyjnej definicji. W efekcie każda definicja jest dla nich dobra, ponieważ nie posiada decydującego wpływu na problem badawczy, wyznaczony przy pomocy innych kryteriów²⁴. Ponadto, wydają się posiadać podwójne źródło także tendencje do formułowania ekskluzywnych, węższych definicji.

Niektórzy socjologowie twierdzą, że do utrzymania jedności systemu społecznego nie jest konieczne jednolite zaangażowanie jednostki, które by odnosiło się do centralnego systemu wartości i wierzeń. Dlatego przyjmuje się definicje o ograniczonym, ekskluzywnym charakterze. Pozwalają one stwierdzić, iż przypisywanie pewnym zjawiskom charakteru religijnego jest próbą ratowania religijności za wszelką cenę i wyrazem niepokoju uwarunkowanego istnieniem świata niereligijnego²⁵. Po drugie, częściej preferują tego typu definicje religii ci, którzy badają zakres, w jakim dane społeczeństwo funkcjonuje w kategoriach religijnych, lub stan napięć między religijną a niereligijną koncepcją porządku społecznego. W tym przypadku definicja religii pełni funkcję rozgraniczenia obszarów badawczych. W rezultacie prowadzi to do możliwie precyzyjnego, zawężonego definiowania religii²⁶.

Wpływ tradycji Durkheimowskiej i Weberowskiej na kształtowanie się pojęcia religii trwa do współczesności. Pod wpływem ich refleksji pozostawali także antropologowie kultury, którzy opowiadali się za definicjami szerokimi, inkluzyw-

²¹ R. Robertson, *Podstawowe problemy definicyjne*, s. 42.

²² W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 28.

²³ R. Robertson, *Podstawowe problemy definicyjne*, s. 42.

²⁴ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 28.

²⁵ R. Robertson, *Podstawowe problemy definicyjne*, s. 49.

²⁶ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 29.

nymi. Socjologowie kierowali się obserwacjami poczynionymi w społeczeństwach wysoko rozwiniętych, w których dokonało się przejście od jednomyślności religijnej do pluralizmu światopoglądowego. Zaczęto wyróżniać takie zjawiska dychoomiczne, jak: religia – nie-religia, religia instytucjonalna – religia pozainstytucjonalna. W efekcie ujęcie wszystkich tych zjawisk jako „religii” wymagało skonstruowania bardziej ogólnej definicji. Antropologowie kultury napotykali trudności w sformułowaniu definicji religii przekraczającej ramy jednej czy kilku kultur. Chodziło o wypracowanie terminu, który odznaczałby się wysokim stopniem ogólności i kompatybilności tak w stosunku do kultur pierwotnych, jak i współczesnych²⁷. Kontynuatorów tradycji Durkheimowskiej i Weberowskiej odnajdziemy zarówno wśród funkcjonalistów, jak i strukturalistów.

Różnice w ujęciach funkcjonalnych, jak i strukturalnych, oraz interpretacji zjawiska religii, wynikają z wielości teorii człowieka i teorii rzeczywistości społecznej. Problematyczne może stać się określenie, co ma stanowić istotnie religijny element konstruktów definicyjnych. Chcąc odróżnić religię od pochodnych religii, należy wskazać na jej podmiot i przedmiot. Religia jest życiowo angażującą relacją człowieka do Boga. „Wynika stąd, że podmiotem tej relacji jest człowiek, natomiast przedmiotem jego wiary religijnej jest rzeczywistość transcendentna, którą nazywamy Bogiem; mówiąc o przedmiocie, nie chodzi o rzeczowe pojmowanie osobowej rzeczywistości transcendentnej, lecz o odróżnienie człowieka – podmiotu aktu religijnego – od Boga”²⁸. Orientacje i wartości, które nie bazują na uznaniu Boga, czy Istoty Wyższej, nie mieszczą się w badanej przez nas kulturowo określonej religii²⁹.

Religia posiada wiele elementów, które wyrażają jej cechy oraz charakter i mimo, iż występują one w każdej, to mogą być różnie rozumiane. Do podstawowych kategorii cechujących religię należy pojęcie Boga (bóstwa) jako przedmiot, stworzenie, objawienie, wiara, grzech, zbawienie oraz cud. Przedmiotem religii jest więc rzeczywistość, w którą człowiek wierzy i dzięki której jest w stanie odkryć i przeżywać nadprzyrodzoność. Przekonanie o realnym istnieniu Boga (bóstwa) występuje we wszystkich religiach i jest ich podstawą. Wyraża się w to postawie czci oddawanej Absolutowi oraz poczuciu zależności od niego. Przekonania tego nie da się zastąpić ani teologicznymi spekulacjami, ani podkreślaniami funkcjonalnej, pragmatycznej roli religii³⁰. Przedmiot pierwszorzędny religii posiada charakter osobowy. Należy pamiętać, że Bóg, Jego istota i egzystencja nie mogą stać się przedmiotem wiedzy empirycznej, gdyż dla socjologa religii znaczące są społecznie określone działania i postawy ludzi wobec rzeczywistości pozaempi-

²⁷ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 29.

²⁸ M. Rusecki, *Religia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1016.

²⁹ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności...*, s. 9-10.

³⁰ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 60.

rycznej, postawy i formy zachowań, które są uwarunkowane przez kulturę i środowisko społeczne³¹.

Kolejnym przedmiotem wiary jest doktryna, czyli nadprzyrodzony zespół prawd wiary dotyczących istnienia bytów duchowych, stworzenia świata i człowieka, oraz prawdy i zasady postępowania religijnego i moralnego. Wiara w istnienie duchów jest cechą charakteryzującą każdą religię. Najwyraźniej jest ona eksponowana w chrześcijaństwie, gdzie mówi się o stworzeniu aniołów przez Boga. Wiara w stwórczą działalność Boga (bóstwa) jest oparta na źródłach objawionych człowiekowi i wynika z doświadczania świata. Nie jest więc tajemnicą kto stworzył świat, ale w jaki sposób to się dokonało. Cechę charakterystyczną każdej religii stanowią także zasady moralne normujące życie ludzkie. Obejmują one zespół prawd dotyczących postawy człowieka wobec Boga, świata i drugiego człowieka, a więc kultury, ryty, obyczaje³².

Drugorzędny przedmiot religii związany jest z pewnymi ideami, które są charakterystyczne dla religii. Wspólną cechą religii jest idea stworzenia. Wszystkie one podają prawdę o samym akcie stworzenia przez Boga (bóstwa), zaś sam sposób stwarzania jest jedynie ludzkim wyobrażeniem, ukonkretnieniem abstrakcyjnego pojęcia aktu stwarzania świata, niekiedy o charakterze mitycznym. Religie wskazują na Boga jako stwórcę całego wszechświata. Człowiek jako zwieńczenie stworzenia zostaje powołany do istnienia odrębnym aktem stwórczym, a świat jest dla niego darem³³.

U źródeł każdej autentycznej wiary religijnej leży objawienie, a więc osobowe wkroczenie Boga w historię ludzkości poprzez wysłanników, proroków czy natchnionych nauczycieli. Odpowiedzią człowieka jest wiara. W religiach ludów pierwotnych istnieje przekonanie, iż bóstwo objawiło się protoplastom rodu. Owe treści objawione zostały przekazane następnym pokoleniom. Autorem objawienia jest zawsze istota najwyższa. Treścią objawienia jest sam absolut jako najlepsza droga do poznania go. Człowiek jest interlokutorem w dialogu z bóstwem. Świat, jako stwórcze dzieło jest dany człowiekowi, by go przemieniał i udoskonalał³⁴.

Inną cechą charakterystyczną religii jest idea wiary i zaufania Bogu. W religii można mówić tylko o wierze w istotę najwyższą oraz w prawdy przez nią objawione, których nie można udowodnić w ścisłym tego słowa znaczeniu. W religii nie ma dowodów typu matematycznego. Nie znaczy to, że wiara nie ma racjonalnych podstaw. „Zadaniem rozumu nie jest bowiem wydawanie opinii o treściach wiary; zadania tego nie mógłby się podjąć, gdyż nie jest do tego przystosowany. Jego rola polega raczej na poszukiwaniu sensu, na odkrywaniu rozumowych uzasadnień, które pozwolą wszystkim uzyskać pewne zrozumienie treści wiary (...) Wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając

³¹ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności...*, s. 6.

³² M. Rusecki, *Religia*, s. 1017.

³³ M. Rusecki, *Religia*, s. 1017.

³⁴ M. Rusecki, *Religia*, s. 1018.

szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara”³⁵. Wiare należy więc odróżnić od wiedzy o religii.

Czymś, co wyróżnia każdą religię jest świadomość zła i grzechu popełnianego przez człowieka. Zasady moralnego postępowania regulują życie w danej społeczności, dyktując jednostkom normy postępowania i zachowań. Przekroczenie ich religia nazywa grzechem, niegodziwością wobec Boga. W religiach istnieją rozmaite praktyki pokutne i rytuały, w których człowiek prosi Boga o przebaczenie i pojednanie³⁶.

Wśród cech charakteryzujących religię wyróżnia się także ideę zbawienia oraz cud. Zbawienie jest różnie pojmowane, m.in. jako uwolnienie od nieszczęść materialnych, fizycznych, moralnych etc. Ostateczne zbawienie w wierzeniach ludów pierwotnych ma polegać na zjednoczeniu z bóstwem, ciągłym życiu i niezmałym szczęściu w transcendentnej rzeczywistości. O idei zbawienia świadczy powszechna wiara w życie wieczne³⁷. Z kolei cud jest rozumiany jako niezwykła interwencja Boga w świat doczesny. Z reguły uważa się, że celem cudu jest dobro człowieka, jakkolwiek w wyżej rozwiniętej świadomości religijnej cud rozumie się jako Boże działanie dla zbawienia człowieka. Funkcja motywacyjna cudu w wielu religiach jest często uważana za pierwszorzędą, np. Buddzie, Mahometowi, przypisywano cudowne dzieła, które miały świadczyć o ich niezwykłości i boskim posłannictwie³⁸.

W strukturze religii można więc wyróżnić: prawdy wiary, zasady życia moralnego, kult, sferę organizacyjną. Osnowę każdej religii stanowi doktryna, a więc prawdy wiary wywodzące się z objawienia treści wiary i ich interpretacji. W religiach istnieją prawdy centralne, takie jak Bóg, życie wieczne, zbawienie. Obok nich pojawiają się także prawdy drugorzędne. W wyżej zorganizowanych religiach prawdy wiary rozumie się osobowo. Człowiek wierzy w kogoś, a nie w coś. Czasami prawdy wiary utożsamia się z wierzeniami, co jest błędne gdyż z wierzeniami związane są twórcze wyobrażenia człowieka. Stąd występują w nich czasem zabobony, czary, przesady, magia, które *de facto*, do prawd wiary nie należą³⁹.

Normy etyczne ujęte w system religijny stoją na straży praw człowieka, jego godności, regulują relacje społeczne. Na ogół normy i zasady moralne w ramach konkretnych religii są niezmiennie. W znacznym stopniu korzystają z dorobku różnych kultur, np. w chrześcijaństwie, gdzie etyka czerpie z filozofii greckiej (stoickej) i ujmuje je w ramy prawne zaczerpnięte z tradycji imperium rzymskiego. Chociaż trudno mówić o religii bez norm moralnych, to nie można religii utożsamiać z etyką ani jej sprowadzać jedynie do moralności (moralizm)⁴⁰.

³⁵ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Watykan 1988, nr 42, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*, wyd. CD, Kraków 2003.

³⁶ M. Rusecki, *Religia*, s. 1018.

³⁷ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, s. 70.

³⁸ M. Rusecki, *Religia*, s. 1018.

³⁹ M. Rusecki, *Religia*, s. 1018.

⁴⁰ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, s. 77.

Kult religijny obejmuje akty liturgiczne i paraliturgiczne. Obrzędy kultu mogą być ujęte w formy zinstytucjonalizowane lub niezinstytucjonalizowane, gdzie są normowane przez zwyczaje, tradycję, podania. Bez kultu religia zostaje sprowadzona do sfery teoretycznych przekonań i moralnych zasad postępowania⁴¹.

Element organizacyjny religii wiąże się nie tylko z wewnętrznym, zinstytucjonalizowanym systemem religijnym, który zapewnia jej poprawne funkcjonowanie. Chodzi przede wszystkim o takie jego rozumienie, które odpowiada za poprawne głoszenie treści wiary, strzeżenie depozytu, dyscyplinowanie prawidłowego sprawowania kultu, kontrolowanie wychowania religijnego i moralnego. W religiach ludów pierwotnych funkcje liderów życia religijno-moralnego pełnili najstarsi członkowie rodów, naczelnicy plemion. W religiach etnicznych o bardziej rozwiniętych strukturach pojawili się kapłani. Funkcję tę spełniali także królowie, wodzowie etc. Mimo, że właściwie rozumiana religia zasadza się na indywidualnym związku człowieka z religią, nie istnieje ona, ani nie rozwija się bez systemu organizacyjnego⁴².

Definicje religii na gruncie socjologii często określane są poprzez wyakcentowanie kilku istotnych elementów występujących w religii, odpowiadają na pytanie, jakie cechy kształtują i konstytuują zjawisko religii, czym religia jest w świadomości tego, kto ją określa, jakie funkcje pełni, bądź też odnoszą się bezpośrednio do określonych grup, czy warstw społecznych na podstawie różnych form obserwacji. Różnice w ujęciach i interpretacji dotyczą najczęściej cechy, bądź zespołu cech, które w przekonaniu socjologów określają w sposób znaczący istotę religii i jej specyfikę⁴³.

Edward Brunett Tylor, pionier antropologii społecznej, koncentrując się na substancjalnej cesze determinującej istotę religii, zbudował minimalistyczną koncepcję, według której religia jest wiarą w istoty duchowe⁴⁴. Tylor oparł swoją definicję religii o stworzoną przez siebie w XIX wieku ewolucjonistyczną hipotezę genezy religii. Animizm, w myśl jego założeń, miał stanowić pierwszy etap przejścia od bezreligijności do politeizmu. Tylor substancją definicji religii uczynił fakt występowania pierwiastka duchowego. Zdaniem antropologa religia od czasów epoki kamiennej do czasów współczesnych rozwijała się liniowo. Początkiem, prareligią, była wiara w istoty duchowe, kultu duszy, ducha, czyli animizm. Pierwotna forma religii sprowadzała się do powszechnej wiary w istnienie niematerialnych, zdolnych do samodzielnej egzystencji dusz, które ożywiają wszystkie elementy kosmosu, przyrody i człowieka. Według Tylora animizm narodził się z doświadczenia i refleksji nad snem, marzeniami sennymi, śmiercią, chorobą, odmiennymi stanami świadomości: wizji, omdleń, transów, halucynacji. To wszystko do-

⁴¹ M. Rusecki, *Religia*, s. 1019.

⁴² M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, s. 82.

⁴³ J. Baniak, *Religijność miejska...*, s. 21.

⁴⁴ E. B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, London 1903, s. 424: „Religion is the belief in spiritual beings”; Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 100, 276, 288.

prowadziło człowieka do doświadczenia przez niego duszy, tj. substancji mogącej oddzielić się od ciała, jako pierwiastka tożsamego z oddechem, autonomicznego, którego brak powoduje śmierć człowieka. Utożsamiano duszę z życiem, to ona ożywiała ciało, po śmierci opuszczała je i żyła w innym świecie. Ideę tę rozpow szechniono na pozostałe części przyrody: zwierzęta, rośliny, przedmioty. W ten sposób cały kosmos został wypełniony tworcami duchowymi, które wędrują i wcielają się w różne materialne postaci. Od wiary w dusze zmarłych, narodziła się wiara w istoty duchowe (kult przodków) – dusza animizuje, ożywia wszystko. Z kultu duchów ożywiających przyrodę, ubóstwionych, zrodził się politeizm, następnie hierarchizowano te bóstwa, z czego narodziła się wiara w nadrzędną istotę duchową, Boga Najwyższego, czyli monoteizm⁴⁵.

Joachim Wach, jeden z ojców socjologii religii i teolog protestancki, w 1944 roku wydał dzieło „Socjologia religii”, w którym jednak nie poświęcił wiele uwagi problemowi definicji religii. Tak jak Tylor starał się uwypuklić cechę determinującą jej istotę. Pozostając pod wpływem Webera, próbował uniknąć błędu definiowania religii w sposób dowolny, utożsamiając ją bądź to z ideami, bądź obrzędami, czy instytucjami, które na przestrzeni dziejów ulegają zmianom i przekształceniom. Religię chciał traktować jako najgłębsze źródło, z którego każdy człowiek czerpie podstawy swej egzystencji⁴⁶. Za Rudolfem Otto przyjął krótką i zwięzłą, minimalistyczną, ekskluzywną definicję religii: „religia jest doświadczeniem *sacrum* (...) Takie pojęcie religii podkreśla obiektywny charakter doświadczenia religijnego, wbrew teoriom psychologicznym o jej czysto subiektywnym (iluzyjnym) charakterze, teoriom tak rozpowszechnionym wśród etnologów”⁴⁷. Ujęcie religii poprzez wyeksponowanie determinującej cechy religii, jaką jest *sacrum*, przywraca jej bogactwo znaczenia, zagubione przez teologów protestanckich i filozofów, którzy w XVIII i XIX wieku ulegli subiektywizmowi. Autor nie poddaje religii analizom. Uważa, iż religijne doświadczenie nie poddaje się łatwo zewnętrznemu i jednolitemu wyrażeniu. Wszyscy, którzy próbowali analizować religię subiektywną, natrafiali na błędne koło, gdzie zrozumienie wewnętrznego doświadczenia można uzyskać jedynie przez obiektywną interpretację; jednakże adekwatna interpretacja sama zależy od uprzedniego wglądu w doświadczenie wewnętrzne⁴⁸.

Obok definicji Wach, jedna z dwóch zaproponowanych przez Durkheima, także oparta jest na kategorii świętości, jako kryterium wyróżniającym. „Religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną, zwaną kościołem”⁴⁹. Autor podkreśla wyraźnie, że religia nie sprowadza się do jednego wierzenia, ani do jed-

⁴⁵ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, s. 168-169.

⁴⁶ J. Wach, *Socjologia religii*, tłum. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Warszawa 1961, s. 371.

⁴⁷ J. Wach, *Socjologia religii*, s. 44.

⁴⁸ J. Wach, *Socjologia religii*, s. 44.

⁴⁹ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, s. 41.

nego kultu. W systemie religijnym wymienia wielość świętości⁵⁰. Wszystkie religie, zarówno pierwotne, jak i wyżej zorganizowane, mają jedną wspólną cechę – zakładają kwalifikowanie otaczającej nas rzeczywistości do dwóch grup dość dobrze odzwierciedlonych przez pojęcia: *sacrum* i *profanum*. Za pomocą kategorii świętości Durkheim nie zacieśnia sfery *sacrum* jedynie do obrzędów, obyczajów religijnych, modlitw. „Krań rzeczy świętych nie może być określony raz na zawsze, a jego zasięg jest nieskończenie zmienny w zależności od religii”⁵¹.

Pojęciem kluczowym w koncepcji religii Mircea Eliade jest *hierofania* – objawienie świętości. *Hierofanią* może być każdy przedmiot czy żywioł, jeśli w odbiorze społeczności religijnej przejawia się przez niego świętość, dzięki czemu jest on przeciwieństwem świeckości, *profanum*. W „Traktacie o historii religii” podaje definicję religii, która nie oznacza bynajmniej wiary w Boga, bogów czy duchy, ale odnosi się do doświadczenia *sacrum*, wiąże się przeto z pojęciami bytu, znaczenia i prawdy. Religia jest więc uwiecznieniem i uświęceniem tego, co przemijające, nadaniem nowego sensu, jakby boskiego wymiaru temu, co przygodne⁵².

Roland Robertson, szkocki profesor socjologii, w książce „The Sociological Interpretation of Religion”, rozpatruje problem realnej, rzeczowej definicji w wąskim kontekście społeczno-kulturowym, zawężając swoje badania do chrześcijaństwa. Jednocześnie rzuca wyzwanie kontrowersyjnym, redukcjonistycznym poglądom na temat religii, które postrzegają ją jako zjawisko wtórne, prywatne i skazane na sekularyzację. Wskazuje na konieczność rozróżniania aspektów społecznych i kulturowych oraz omawia różnice między substancjalnymi a funkcjonalnymi definicjami, osobiście preferując definicje treściowe⁵³. Punktem wyjścia jest rozróżnienie dwóch przeciwstawnych kategorii. Należy oddzielić rzeczywistość empiryczną od pozaempirycznej. Biorąc pod uwagę społeczno-kulturowy kontekst religii oraz uwzględniając w religii substancjalny element „rzeczywistości religijnej”, Robertson wyróżnia dwie sfery w treści zjawisk religijnych – kulturę religijną i działania religijne – i na nich buduje definicję: „Kultura religijna stanowi zbiór wierzeń i symboli (oraz wywodzących się z nich bezpośrednio wartości), odnoszących się do rozróżnienia pomiędzy rzeczywistością empiryczną i rzeczywistością ponadempiryczną, przy czym sprawy rzeczywistości empirycznej podporządkowane są rzeczywistości nieempirycznej. Działanie religijne definiujemy jako działanie ukształtowane pod wpływem uznania istniejącego podziału na rzeczywistość empiryczną i ponadempiryczną”⁵⁴. Treść rzeczywistości religijnej jest więc elementem koniecznym, konstytuującym zjawisko religijne.

⁵⁰ E. Ciupak, *Religia i religijność*, s. 83.

⁵¹ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, s. 9.

⁵² M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 7-39.

⁵³ S. A. Wargacki, *Robertson Roland*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 350.

⁵⁴ R. Robertson, *Podstawowe problemy definicyjne*, s. 50.

Na bazie „rzeczywistości pozaempirycznej” Robertsona swoją definicję buduje Władysław Piwowarski. Element ten traktuje jako najbardziej podstawowy w definicji religii. Wokół tej rzeczywistości konkretyzują się w różnych religiach wierzenia, wartości oraz kult, poprzez które wyznawcy religii wyrażają przyporządkowanie spraw związanych z rzeczywistością empiryczną rzeczywistości pozaempirycznej⁵⁵. Piwowarski definiuje więc religię jako „system wierzeń, wartości oraz związanych z nimi czynności, podzielanych i spełnianych przez grupę ludzi, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej, oraz przyporządkowania, co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej rzeczywistości pozaempirycznej”⁵⁶. Zauważa on, że przedstawiona powyżej definicja wymaga dalszej operacjonalizacji w odniesieniu już do konkretnych religii, zwłaszcza do chrześcijaństwa, poprzez ukazanie tzw. parametrów i wskaźników⁵⁷. Janusz Mariański zauważa, iż powyższa definicja jest najbardziej przydatna, gdyż dzięki niej łatwiej można odróżnić zjawiska religijne od niereligijnych i dokonać operacjonalizacji pojęcia religijności⁵⁸.

Amerykański socjolog, Talcott Parsons w poszukiwaniach adekwatnego rozumienia religii i właściwego zakreszenia obszaru badawczego stworzył substancjalną definicję religii, akcentując w niej element nadprzyrodzoności. „Można powiedzieć, że wszystkie idee religijne zawierają to, co można określić mianem transcendentnego punktu odniesienia”⁵⁹. Dalej definiuje on religię jako zespół wierzeń, praktyk i instytucji, które ludzie wytworzyli w różnych społeczeństwach dla zrozumienia tych dziedzin życia, których doświadczają, które nie poddają się racjonalnej interpretacji ani kontroli, a do których przywiązują wagę ze względu na ich odniesienia do pewnego rodzaju zachowań relewantnych i koncepcji istnienia porządku nadprzyrodzonego, uświadamianej i odczuwanej jako fundamentalna dla określenia pozycji człowieka w świecie, oraz wartości, które ułatwiają zrozumienie własnego przeznaczenia i regulują stosunki z innymi⁶⁰. Parsons podkreśla głębokie zakorzenienie religii w orientacji działania ludzkiego. Za Maxem Weberem traktuje idee religijne jako zmienną odgrywającą istotną rolę w wyznaczaniu kierunku ludzkiego działania⁶¹.

Clifford James Geertz, amerykański antropolog, uczeń Parsonsa, stworzył definicję religii w oparciu o idee rzeczy ostatecznych. Są one szczególnie pomocne człowiekowi w sytuacjach kryzysowych, kiedy odwołuje się do nich za pośrednictwem kulturowo uwarunkowanych rytuałów, które angażują całą osobę i przenoszą

⁵⁵ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 43.

⁵⁶ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 43.

⁵⁷ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 44.

⁵⁸ J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 17.

⁵⁹ T. Parsons, *Motywacje wierzeń i zachowań religijnych*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, tłum. B. Leś, Kraków 1984, s. 202.

⁶⁰ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Definicje socjologiczne religii*, s. 67-68.

⁶¹ T. Parsons, *Szkice z teorii socjologicznej*, tłum. A. Bentkowska, Warszawa 1972, s. 18.

ją do innego sposobu egzystencji⁶². Według tej koncepcji człowiek religijny pozyskuje inny wymiar istnienia, gdyż religia sankcjonuje wszelkie dziedziny jego życiowej aktywności⁶³. Religia według Geertza jest „systemem symboli, których funkcje zmierzają do wytworzenia głębokich, całościowych i trwałych przekonań i motywacji w ludziach, przez kształtowanie poglądów na ogólne problemy egzystencjalne i przez nadawanie tym koncepcjom takiego posmaku realizmu, że te przekonania i motywacje wyglądają na rzeczywiście prawdziwe”⁶⁴.

Drugim autorem, który ujął w treści definicji religii element „rzeczy ostatecznych” jest amerykański socjolog Robert Neelly Bellah. Pod kierunkiem Parsonsa opublikował w 1957 roku pracę, w której analizował na przykładzie Japonii wpływ religii na procesy politycznej i gospodarczej racjonalizacji. W tym dziele pojawiła się definicja religii, określona jako „zbiór form i aktów symbolicznych, które dotyczą człowieka w perspektywie ostatecznych warunków jego egzystencji”⁶⁵. Zarówno reguły i zachowania uobecniają w sposób symboliczny niedostępną przyszłość, z czego nie wynika, że nie są one w pewien sposób realizowane.

Definicja religii sformułowana przez amerykańskiego teologa i socjologa Petera Ludwiga Bergera, a upowszechniona przez Thomasa Luckmanna, wprowadza pojęcie „świętego kosmosu”. Religia w jego rozumieniu jest związana z procesem tworzenia rzeczywistości społecznej, gdyż jest ludzkim przedsięwzięciem, które ustanawia „święty kosmos”, umieszczający życie człowieka w ostatecznie znaczącym porządku. „Święty kosmos jest społeczną formą religii, którą charakteryzuje segregacja specyficznie religijnych wyobrażeń w ramach światopoglądu, bez konstruowania podstawy instytucjonalnej dla tych wyobrażeń”⁶⁶. Religia jest postawą człowieka wobec świętego porządku, który obejmuje wszystkie byty – ludzkie i inne. Innymi słowy, religia jest wiarą w kosmos, którego znaczenie zawiera i wykracza poza ludzi⁶⁷. „Święty porządek”, „święty kosmos” autor określa jako tajemniczą moc, różną od człowieka, z którą jest on w stanie wejść w kontakt. Owa

⁶² C. Geertz, *The interpretation of cultures: selected essays*, London 1973, s. 119-120: „But religious belief in the midst of ritual, where it engulfs the total person, transporting him, so far as he is concerned, into another mode of existence, and religious belief as the pale, remembered reflection of that experience in the midst of everyday life are not precisely the same thing”.

⁶³ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Definicje socjologiczne religii*, s. 68.

⁶⁴ C. Geertz, *The interpretation of cultures*, s. 90: „A religion is a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic”.

⁶⁵ R. N. Bellah, *Religious Evolution*, „American Sociological Review” 1964, nr 29, s. 359: „Let me define religion as a set of symbolic forms and acts which relate man to the ultimate conditions of his existence”.

⁶⁶ T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2006, s. 100.

⁶⁷ P. L. Berger, T. Luckmann, *Socjologia religii a socjologia wiedzy*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowski, tłum. B. Kruppiak, Kraków 1998, s. 133-134.

niezwykła moc tkwi w pewnych przedmiotach doświadczenia, ujętych w kategoriach czasu i przestrzeni oraz w bytach świętych, takich jak bóstwa, duchy, aniołowie. Przedmioty te mogą być przeniesione na siły wyższe lub rządzące kosmosem. Wszystko to składa się na kosmos. „Święty kosmos”, to nic innego jak świat stworzony przez religię. „Święty kosmos” może różnicować się w czasie i przestrzeni w zależności od występowania w odmiennych kulturach. Można więc mówić o występowaniu różnych kosmosów, dających się ująć empirycznie. Nie przeczy to jednak istnienia pewnych stałych, uniwersalnych elementów tego kosmosu, występujących we wszystkich kulturach religijnych⁶⁸.

Rodney Stark i William Sims Bainbridge są znanymi autorytetami z dziedziny socjologii religii, którzy wprowadzili do tego nurtu badań socjologicznych paradygmat ekonomiczny. W opisie przemian współczesnej religijności stosowali podobne zasady, jakie stosuje się przy wyjaśnianiu mechanizmów rynkowych. Stark i Bainbridge w słynnej pracy „Teoria religii” pisali m.in. o życiu religijnym, jako funkcji polegającej na zaspokajaniu określonych potrzeb⁶⁹. Przemiany w zakresie religii wyjaśniali konkurencją ofert, jakie różne instytucjonalne podmioty życia religijnego składają współczesnym społeczeństwom. Sformułowali definicję religii w oparciu o pojęcie kompensatorów: „Religia odnosi się do systemów ogólnych kompensatorów, które opierają się na założeniach nadprzyrodzoności. Nadprzyrodzoność odnosi się do sił ponad lub pozanaturalnych, które są zdolne zawiesić, zmienić, lub zignorować działanie sił fizycznych”⁷⁰. W tezie 106. dochodzą oni do wniosku, że religia, która w wyniku ewolucji dochodzi do idei jedyne go wszechmogącego Boga, nie może dłużej dostarczać ludziom szczegółowych kompensatorów o nadprzyrodzonej proveniencji. Teza ta, będąca dość okrutną diagnozą dla monoteistycznej postawy chrześcijańskiej, zwłaszcza na Zachodzie, koresponowała ideowo z popularną niemal do lat dziewięćdziesiątych XX wieku, teorią sekularyzacji. Teoria religii Starka i Bainbridge’a szła jednak dalej, a przywołany w cytacie termin „kompensatorów”, który był jednym z kluczowych dla ich teorii, oznacza tzw. „odroczone nagrodę”. W ich ujęciu nagroda ta była i jest cechą charakterystyczną takich tradycji religijnych jak chrześcijaństwo.

Karel Dobbelaere zauważa, iż wybór definicji funkcjonalnej, czy substancjalnej, jest związany z przyjęciem przez socjologa określonego podejścia uwzględniającego kontekst historyczny i sytuacyjny⁷¹. Konieczne jest, aby socjologowie do definicji religii wprowadzili elementy substancjalne po to, by była możliwa analiza

⁶⁸ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 36.

⁶⁹ R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, Kraków 2000, s. 66-67.

⁷⁰ R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, s. 57.

⁷¹ K. Dobbelaere, J. Lauwers, *Definition of Religion – A Sociological Critique*, „Social Compass” 1973/4, nr 20, s. 549: „The essential aspect of religion, the basis of the substantive definition, is defined differently by different categories of individual according to their position and the historical and situational context. Likewise, the function given to religion vary according to the situational and historical context of categories of position”.

konkretnej religii w określonym kontekście społecznym⁷². Nie jest jednak możliwa jedna, wspólna definicja religii. Opierając się na dorobku innych myślicieli, Dobbelaere buduje własną definicję substancjalną religii, określając ją jako „system wierzeń i praktyk odnoszący się do rzeczy nadnaturalnych, które scalają w jedną wspólnotę moralną wszystkich, którzy je podzielają”⁷³. Belgijski socjolog wskazuje jednak na możliwą alternatywę funkcjonalnej definicji religii, rozumianej jako systemy wierzeń i praktyk, jakie odnoszą się do rzeczy nadnaturalnych, a które scalają wspólnotę moralną tych wszystkich, którzy je dzielą, np. humanizm, komunizm, nacjonalizm etc⁷⁴. W obydwu definicjach ukazany jest element nadnaturalny, wspólny wszystkim wierzeniom. Wybór definicji zależy m.in. od kontekstu społecznego i faktów historycznych. Według Dobbelaere’a definicje religii nie są kwestią gustów, ale mają one wynikać z przyjętego przez socjologa podejścia badawczego i powinny wywierać zasadniczy wpływ na wyniki badań⁷⁵.

Religia, oprócz całego systemu rytuałów, obrzędów i wierzeń spełniała i nadal spełnia funkcje społeczne. Od początku swego istnienia była ona siłą, spajającą społeczeństwo. W czasach, kiedy jeszcze nie istniały takie pojęcia, jak „naród”, to właśnie wokół religii zaczęto tworzyć pewną wspólnotę tożsamości (dziś na pierwszy plan w tej kwestii wysuwa się naród, czy obywatelstwo). Doskonałym przykładem religii, jako siły konsolidującej społeczeństwo, jest judaizm. Żydzi przez wieki pozbawieni własnego państwa, żyjący w diasporze, zachowali swoją odrębność dzięki religii. Funkcjonalne definicje uzyskuje się na drodze analizy funkcji religii opisując zachowanie się religijne człowieka, bądź wskazując na to, do czego religia „służy” i jaką rolę w życiu człowieka pełni⁷⁶. Będą to funkcje: sensotwórcza, a więc nadawanie sensu i znaczeń sprawom ostatecznym, niepojętym i racjonalnie nierozpoznawalnym; egzystencjalna – wpływ religii na zachowanie i sposób życia; integracyjna, normatywna, więziotwórcza, tożsamościowa, identyfikacyjna – zespalają daną społeczność, stają się czynnikiem wspólnototwórczym poprzez przeżywanie wspólnych wartości i norm etycznych, kultywują tradycje grupy, umacniają świadomość wspólnej przeszłości, oraz pełnią funkcję euforyczną, tzn. w chwilach załamań i kryzysów ułatwiają jednostce, bądź całemu społeczeństwu, przeżywanie impasów⁷⁷.

⁷² K. Dobbelaere, *Socjologiczna analiza definicji religii*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowski, tłum. J. Siek, Kraków 1998, s. 151.

⁷³ K. Dobbelaere, J. Lauwers, *Definition of Religion*, s. 544: „A system of beliefs and rituals relative to supernatural things which unite into a moral collectivity those adhere to them”.

⁷⁴ K. Dobbelaere, J. Lauwers, *Definition of Religion*, s. 554 „Functional alternatives of religion would then be systems of beliefs and rituals relative to natural things, e.g. the material word, which unite into a moral collectivity those who adhere to them, e.g. Humanism, Communism, Nationalism, etc”.

⁷⁵ K. Dobbelaere, J. Lauwers, *Definition of Religion*, s. 549: „Definitions of religion are not *de gustibus*, they have a fundamental impact on the outcome of the study”.

⁷⁶ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 293.

⁷⁷ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Definicje socjologiczne religii*, s. 68.

Koncepcje społecznych funkcji religii akcentują znaczenie religii w życiu jednostkowym i społecznym. Funkcjonalistów nie interesuje odpowiedź na pytanie, czym religia jest. Budują ogólne definicje, które odnoszą się do pozakonfesyjnych systemów ideowych, wykraczają poza konwencjonalne, potoczne rozumienie religii. Pojęcie Boga zamienili na pojęcie wartości, nadnaturalnych mocy i sił, które mają transcendentne znaczenie. Definicje funkcjonalne wprowadziły rozróżnienie między religią a jednostką, oraz religią a społeczeństwem. Funkcjonalne rozumienie religii będzie zatem ujęte w kontekście społecznym (Durkheim), bądź indywidualnym (Weber)⁷⁸.

Fakt istnienia religii powiązany jest z ontyczną strukturą człowieka, jego pozycją we wszechświecie. Religia jest elementem stałym życia człowieka, nadającym mu sens i cel. W tym kontekście religię pojmuje amerykański socjolog Andrew Moran Greeley. Zjawisko religii jest według niego, niezbędne dla normalnego funkcjonowania społeczeństwa. Nadaje sens człowiekowi oraz podstawowym zjawiskom życia i działania ludzkiego. Stanowi źródło stabilizacji w ciągle zmieniających się procesach i formach życia. Religia jest wręcz nieodzowna dla prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa. Wylimitowanie religii stanowi zagrożenie dla człowieka i motywacji jego działania poprzez brak transcendentnego, sensotwórczego wymiaru, jaki nadaje jednostce i całemu społeczeństwu⁷⁹.

Wśród funkcjonalnych definicji religii odpowiadających temu stanowisku, najbardziej upowszechnione zostało określenie Johna Milтона Yingera. „Religia może być zdefiniowana jako system wierzeń i praktyk, dzięki którym grupa ludzi zmagają się z ostatecznymi problemami życia ludzkiego. Wyraża ona w ten sposób sprzeciw wobec śmierci, sprzeciw wobec poczucia rezygnacji w obliczu frustracji, sprzeciw wobec niszczenia ludzkiej wspólnoty”⁸⁰. Yinger akcentuje funkcje jakie system przekonań i praktyk ma spełniać w społeczeństwie – nadawanie sensu ludzkiemu życiu, a także nadawanie znaczenia takim zdarzeniom, jak śmierć, cierpienie, niesprawiedliwość, zło, przewyciężanie rozpacz, beznadziejności etc. Sensotwórcza definicja zwraca uwagę na przyjmowanie przez religię nowych form, gdyż uwzględnia szeroki wachlarz zjawisk, które można uznać za religijne, a religią w ścisłym tego słowa znaczeniu nie są. Tym samym autor podkreśla, że badania nad religią mogą obejmować także systemy charakteryzujące się ateistycznym, czy materialistycznym światopoglądem. Takie stanowisko afirmuje pogląd, iż rozwój nauki i techniki pozwoli człowiekowi przewyciężyć cierpienie i zło, a sam

⁷⁸ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Definicje socjologiczne religii*, s. 67.

⁷⁹ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 419.

⁸⁰ Y. M. Yinger, *Religion, Society and the Individual*, New York 1960, s. 6: „Religion can be defined as a system of beliefs and practices by means of which a group of people struggles with the ultimate problems of human life. It expresses their refusal to capitulate to death, to give up in the face of frustration, to allow hostility to tear apart their human associations”.

kapitalizm nabiera cech religii. Teza ta stała się impulsem do dalszych studiów nad tzw. niewidzialną religią oraz zagadnieniem sekularyzacji⁸¹.

Zbliżone stanowisko prezentuje Talcott Parsons, który definiuje religię w terminach wartości systemu działania, które ułatwiają człowiekowi zrozumienie jego egzystencji w świecie. „Problemem religijnym *par excellence* w sensie bardziej ogólnym jest uzasadnienie stosunku Boga do człowieka, nadawanie znaczenia wszystkim sytuacjom, w jakich człowiek się znalazł, zarówno w sensie poznawczym, w sensie teorii, która pozwala na spojrzenie z jednego punktu widzenia na rozbieżności i ustalony porządek, oraz w sensie emocjonalnym, tak, by człowiek mógł się przystosować do swego losu i losu społeczeństw, z którymi się identyfikuje”⁸².

Clifford Geertz, poszukując właściwego paradygmatu definicji religii, odwołuje się do pojęcia systemu symboli religijnych, których zadaniem jest m.in. wytworzenie motywacji, czyli skłonności, do przeżywania takich stanów, jak: zachwyt, optymizm, cześć, w myśl zasady, że religia ma być oparta na idei jakiegoś ogólnego porządku, a nie tylko na samych uczuciach⁸³. „Religia to systemem symboli, których funkcje zmierzają do wytworzenia głębokich, całościowych i trwałych przekonań i motywacji w ludziach, przez kształtowanie poglądów na ogólne problemy egzystencjalne i przez nadawanie tym koncepcjom takiego posmaku realizmu, że te przekonania i motywacje wyglądają na rzeczywiście prawdziwe”⁸⁴. Symbole religijne, wywołując motywacje do działania, odnoszą je do schematu kosmicznego, a ściślej wiążą sferę egzystencjalną człowieka ze sferą szerszą, od której ta egzystencja zależy⁸⁵. „Człowiek polega na symbolach i systemach symbolicznych w tak wielkim stopniu, iż ta zależność zdaje się rozstrzygać o jego zdolności do twórczego istnienia. W rezultacie nawet najmniejsze wrażenie, iż mogą one utracić zdolność wspierania go w zmaganiu się z kolejnymi doświadczeniami, budzi w człowieku najpoważniejszy rodzaj niepokoju”⁸⁶.

Geertz w swojej egzystencjalnej koncepcji społecznej funkcji religii nawiązuje do prac Maxa Webera. Uważa, że jako jedyny z dotychczasowych socjologów religii zauważył, iż wrodzoną cechą ludzkiego działania jest integracja dwóch poziomów – potrzeba nadania sensu problemom ostatecznym i potrzeba nadania sensu wartościom i celom życia codziennego. Integracja tych poziomów jest obiektem działalności wszystkich religii zinstytucjonalizowanych, jest podstawową funkcją,

⁸¹ S. A. Wargacki, *Yinger John Milton*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libi-szowska-Zółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 460.

⁸² T. Parsons, *Motywacje wierzeń i zachowań religijnych*, s. 202.

⁸³ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 33.

⁸⁴ C. Geertz, *The interpretation of cultures*, s. 90.

⁸⁵ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 33.

⁸⁶ C. Geertz, *The interpretation of cultures*, s. 99: „Man depends upon symbols and symbol systems with a dependence so great as to be decisive for his creatural viability and, as a result, his sensitivity to even the remotest indication that they may prove unable to cope with one or another aspect of experience raises within him the gravest sort of anxiety”.

jaką religie spełniają od zarania dziejów⁸⁷. Problem znaczenia we wszystkich wzajemnie powiązanych ze sobą aspektach oznacza u Webera afirmację lub przynajmniej rozpoznanie ludzkiej ignorancji, bólu i niesprawiedliwości, które dokonuje się w ramach symbolizmu religijnego, symbolizmu wiążącego sferę ludzkiej egzystencji z szerszą sferą, w ramach której znajduje ona wsparcie. Geertz wyakcentował prawdę, iż Weber w swoich badaniach skoncentrował się na podstawowych koncepcjach kosmologicznych dotyczących ludzkiej egzystencji⁸⁸.

Durkheim w religii widział doniosłą rolę społeczną, którą można rozpatrywać w kilku aspektach. Poprzez religię dokonuje się inicjacja jednostki do życia zbiorowego poprzez zakazy i nakazy⁸⁹. Zespalają one daną społeczność, stają się czynnikiem wspólnototwórczym poprzez przeżywanie wspólnych wartości i norm etycznych⁹⁰. Kultuwują tradycje grupy, umacniają świadomość wspólnej przeszłości. Pełnią funkcję euforyczną, tzn. w chwilach załamania i kryzysów ułatwiają jednostce przeżywanie impasów⁹¹.

Durkheim postawił tezę, że źródłem wszelkich zjawisk religijnych jest społeczeństwo. Zjawiska religijne są zawarte w samej strukturze życia religijnego. „Ścisły związek społeczeństwa z uczuciem religijnym jest bezspreczny, gdyż mówi się, że religie dążą do jego urzeczywistnienia (...) Społeczeństwo idealne wymaga zatem istnienia religii, a samo nie może jej wyjaśnić”⁹².

Kontynuatorem myśli durkheimowskiej, nawiązującej do socjologicznej teorii religii, podkreślającej zarazem jej funkcję integracyjną, normatywną i więziotwórczą, był Stefan Zygmunt Czarnowski. Za Durkheimem definiuje religię przy pomocy kategorii świętości. „Świętość jest przedstawieniem potęgi skutecznej, niebezpiecznej i zarazem bronią, przed którą chronią zakazy i która urzeczywistnia się w drodze ustanowionej przez społeczeństwo”⁹³. Cechą społeczną religii nie jest według autora wiara w Boga, gdyż religia nie jest refleksem wyobrażeń i przeżyć osobniczych, lecz świętość. Jest ona refleksem potęgi bezosobowej, a taką jest dla

⁸⁷ E. Ciupak, *Religia i religijność*, s. 107.

⁸⁸ C. Geertz, *The interpretation of cultures*, s. 108: „The Problem of Meaning in each of its intergrading aspects (how these aspects in fact intergrading in each particular case, what sort of interplay there is between the sense of analytic, emotional, and moral impotence, seems to me one of the outstanding, and except for Weber untouched, problems for comparative research in this whole field) it a matter of affirming, or at least recognizing, the inescapability of ignorance, pain, and injustice on the human plane while simultaneously denying that these irrationalities are characteristic of the world as a whole. And it is in terms of religious symbolism, a symbolism relating man's sphere of existence to a wider sphere within which it is conceived to rest, that both the affirmation and the denial are made”.

⁸⁹ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, s. 141-143.

⁹⁰ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, s. 335-336.

⁹¹ E. Ciupak, *Religia i religijność*, s. 84.

⁹² É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, s. 401-402.

⁹³ S. Z. Czarnowski, *Studia z dziejów ideologii i filozofii społecznej*, w: *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1956, s. 239.

jednostki społeczeństwo. W stosunku do jednostki społeczeństwo, poprzez zjawisko religii, jest siłą normatywną, gdyż jest potężnym autorytetem, którego jednostka nie poddaje pod wątpliwość. Źródłem religii nie są doświadczenia jednostkowe, lecz społeczne, stąd religia pełni funkcję integracyjną i więziotwórczą. Z tezy o społecznym charakterze religii wyprowadza on wniosek, że nie ma indywidualnych czynności religijnych. Społeczny charakter mają zarówno wierzenia, jak i obrzędy, których rytuał jest ustanowiony poprzez tradycję. Społeczny charakter ma również modlitwa, gdyż wyznawca danej religii modli się zawsze nie tylko w swoim, ale także w imieniu wszystkich współwyznawców⁹⁴.

Na identyfikacyjną i tożsamościową funkcję religii zwraca uwagę Robert Neelly Bellah. Religia, według amerykańskiego socjologa, pełni nie tylko funkcję integrującą, zespalającą jednostkę ze środowiskiem współwyznawców, lecz ponadto, wyznaczając obszary osobowej tożsamości, umożliwia w kategoriach wiary samoidentyfikację jednostki⁹⁵. „Religia to zbiór form i aktów symbolicznych, które dotyczą człowieka w perspektywie ostatecznych warunków jego egzystencji”⁹⁶. Religia jest więc zbiorem symbolicznych reguł i zachowań, które odnoszą człowieka do rzeczy ostatecznych, a także symbolizują jego osobową tożsamość, czyli stosunek człowieka do samego siebie. Analizując tożsamość z perspektywy zbiorowej Bellah uwzględnia te elementy religii, które czynią jednostki członkami określonej grupy wyznawców. Utrata tych elementów, oderwanie się od społeczności religijnej, powoduje jednocześnie utratę tożsamości jednostki, a w konsekwencji brak możliwości identyfikowania siebie i identyfikowania siebie przez innych jako wyznawców danej religii⁹⁷.

Talcott Parsons, zwolennik funkcjonalizmu, także w zakresie socjologii religii, zmierzał do ustalenia faktów i wyjaśnienia funkcji, jaką spełnia zjawisko religii w systemie wzajemnych relacji w społeczeństwie. W społecznej koncepcji religii wyróżnił funkcje regulatywną i legitymizacyjną. Religia polega na tworzeniu przychylnej atmosfery społecznej i ugruntowaniu przekonania, że istniejący system wierzeń odnoszący się do nadprzyrodzoności jest uznany za prawowity, właściwy i obligatoryjny w kontekście wierzeń, uznany za mniej lub bardziej regulujący zachowania jednostki w społeczeństwie. Religia „jako system wierzeń, stara się odpowiedzieć na pytanie człowieka, dotyczące jego samego i świata, w którym żyje, i wszyscy wiemy o tym, że trudno nam bez wysiłku świadomie zachowywać wierzenia przeciwstawne. Po drugie, dostarcza nam ona form, czy też symboli ekspresywnych, przy pomocy których wyrażamy i przekazujemy swoje uczucia, form, które odpowiadają standardom gustu. W końcu, i z punktu widzenia socjologii, jest to chyba sprawą najważniejszą, dostarcza standardów ocen, przede wszyst-

⁹⁴ M. Libiszowska-Żółtkowska, Czarnowski Stefan Zygmunt, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 59.

⁹⁵ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Definicje socjologiczne religii*, s. 68.

⁹⁶ R. N. Bellah, *Religious Evolution*, s. 359.

⁹⁷ R. Szwed, *Tożsamość religijna*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 428.

kim standardów moralnych, które regulują zachowanie człowieka, szczególnie w jego relacjach z innymi ludźmi”⁹⁸.

Konkretne definicje religii nie zawsze występują w formie czystej, niektóre z nich są kombinacją elementów realnych, treściowych z funkcjonalnymi, oraz aspektowymi⁹⁹. Maria Libiszowska-Żółtkowska wprowadziła do definicji religii rozróżnienie na rzeczywistość empiryczną i transcendentną, jako podstawę wyjaśniania zjawisk. Dzięki takiemu zabiegowi wykluczyła ona z definicji świeckie „systemy znaczeń”: religia to wynikający z dualistycznego rozróżnienia na rzeczywistość empiryczną i transcendentną system wierzeń, który choć sam nie poddaje się racjonalnej weryfikacji, to wyjaśnia w sposób możliwy do przyjęcia – to wszystko, „co dla zmysłów niepojęte” i co w inny sposób wytłumaczyć się nie da; odpowiadające tym wierzeniom symbole i formy zachowań kultowych; zbiór wartości i norm moralnych odwołujących się do autorytetu Boga i Kościoła, a określający wzór osobowy człowieka religijnego, oraz jednocząca wyznawców we wspólnotę organizacja kościelna¹⁰⁰. Przyjęta definicja ma charakter nie tylko opisowy, strukturalno-funkcjonalny, ale także aspektowy, dzięki określeniu „organizacja kościelna”. Autorytet Kościoła jest traktowany przez autorkę jako strukturalny układ hierarchicznie powiązanych ze sobą stanowisk i struktur organizacyjnych. Kościół, jako wspólnota wiernych łączy wyznawców, kształtuje ich życie duchowe, organizuje działalność kultową, daje poczucie tożsamości z historycznie trwałą strukturą¹⁰¹. Pozostałymi składnikami definicji są doktryna religijna (system wierzeń rozumiany jako zbiór prawd wiary), kult (zachowania, praktyki religijne), doktryna etyczna (zbiór wartości i norm moralnych), funkcje i role religii (poznawcza, wyjaśniająca, kompensacyjna, sensotwórcza, oraz wpływ religii na zachowanie i osobowość jednostek)¹⁰².

Religia, jako zjawisko wieloaspektowe, złożone strukturalnie i zróżnicowane funkcjonalnie, stanowi trudność w ujęciu w jednoznaczną formułę definicyjną. Dotychczasowe poszukiwania właściwego desygnatu religii nie przyniosły zadowalających efektów. Nie sformułowano takiej definicji, która zdobyłaby powszechną aprobatę. Zmusiło to współczesnych badaczy do zacieśnienia obszarów badawczych i dookreślenia charakteru definiowanego zjawiska poprzez ujmowanie pojęcia w konkretnym aspekcie. Definicja aspektowa zawiera w swej treści zacieśniony przedmiot studiów badania współczesnych przejawów życia religijnego na określonym obszarze kulturowym, buduje pojęcie religii w zawężonym zakresie,

⁹⁸ T. Parsons, *Motywacje wierzeń i zachowań religijnych*, s. 202.

⁹⁹ K. Dobbelaere, J. Lauwers, *Definition of Religion*, s. 537: „Not all definitions are either substantive or functional: some are combinations of the two”.

¹⁰⁰ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, Warszawa 1991, s. 25; M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000, s. 17; E. Wysocka, *Religijność a tolerancja. Obszary zależności*, Kraków 2000, s. 28.

¹⁰¹ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii*, s. 25-26; M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 18.

¹⁰² E. Wysocka, *Religijność a tolerancja*, s. 28.

odnosząc je do określonych grup czy warstw społecznych na podstawie różnych form obserwacji.

Pojęcie kościelnej definicji religii pojawiło się wraz z empirycznymi badaniami socjologicznymi religijności, jakie prowadził Gabriel Le Bras. Próby zdefiniowania religii podjął się Robert Towler. Dokonał on próby scalenia antropologicznych, historycznych, psychologicznych i socjologicznych określeń religii, ujmując treść w jeden schemat pojęciowy. Wprowadza on pojęcie „tożsamości zsakralizowanej” („sacralization of identity”). Tożsamość jest pojęciem relacyjnym. Jej punktem odniesienia jest inna rzeczywistość zewnętrzna, ale już istniejąca. Tożsamość religijna, sakralna, to wieloaspektowy sposób rozumienia oraz kształtowania własnej egzystencji, szukanie odpowiedzi na pytania o sens i cel życia, a także otaczającej rzeczywistości przez pryzmat osobistego doświadczenia wiary i wspólnotowych sposobów jej wyrażania w obrzędach i przekazie we wspólnocie religijnej, do której się przynależy¹⁰³. Dlatego religii nie można rozważać w oderwaniu od nauki i doktryny zinstytucjonalizowanych religii, ponieważ aż do naszych czasów instytucje kościelne bronią tożsamości religijnej, wywierają wpływ, bezpośredni lub pośredni, na religijną socjalizację jednostki, także za pośrednictwem innych, pozakościelnych, podmiotów socjalizacji.

W literaturze przedmiotu, wśród wielu autorów definicji religii, swoje miejsce znajduje Bryan Roland Wilson, którego głównym zainteresowaniem naukowym stały się procesy sekularyzacji w społeczeństwie angielskim i w innych wysoko rozwiniętych społeczeństwach Europy Zachodniej, oraz struktury sekt i Kościołów. Podjął on próby zdefiniowania religii w oparciu o studia nad typologią sekt. Cechą dystynktywną sekty jest negatywne nastawienie do świata, gdzie religia staje się ideologią, której „wyraźnym i deklarowanym celem jest podtrzymywanie, a nawet rozpowszechnianie określonych poglądów ideologicznych”¹⁰⁴. Według Wilsona nie wystarczy już budowanie definicji religii w oparciu o rozróżnienia oparte na kategoriach zaczerpniętych z wierzeń i praktyk religijnych, „a już na pewno nie na rozróżnieniach opierających się na kategoriach *odium theologicum*, które nie pozwala dostrzec w sektach niczego, oprócz ekstremizmu”¹⁰⁵. Kategorią odróżniającą religię sektancką jest więc jej ideologiczny charakter, który determinuje zachowania członków sekty, niezależnie od następujących zmian doktrynalnych wewnątrz wspólnoty.

¹⁰³ R. Towler, J. Robertson, *The need for certainty: a sociological study of conventional religion*, London 1984, s. 2-16.

¹⁰⁴ B. R. Wilson, *Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative*, „Archives des sciences sociales des religions” 1963, nr 16, s. 50: „Les sectes sont des mouvements idéologiques ayant pour but explicite et déclaré de maintenir, et peut-être même de proclamer certaines positions idéologiques”.

¹⁰⁵ B. R. Wilson, *Typologie des sects...*, s. 50: „Mais les distinction sociologiques ne sauraient se contenter simplement de distinction en termes de croyances théologiques et de pratiques, et certainement pas de l'*odium theologicum* qui pousse à caractériser les sects comme extrémistes”.

Pośród aspektowych definicji religii na uwagę zasługuje koncepcja „religii ludowej” Edwarda Ciupaka i Władysława Piwowskiego. „Religijność ludowa” budzi wiele kontrowersji i nieporozumień, co jest związane m.in. z nieprecyzyjnym, wieloznacznym stosowaniem terminu „lud”, jak i z często zamiennym używaniem takich określeń, jak pobożność ludowa, religia ludowa, czy religijność wiejska¹⁰⁶. Za Władysławem Piwowskim i Ursem Altermattem, religijność ludowa to „codzienna religijność szerszych mas, które w jakikolwiek sposób należą do wspólnoty religijnej”¹⁰⁷. Precyzując swoją definicję na przykładzie religijności katolików, autorzy wyjaśniają, że katolicyzm ludowy oznacza „przeciętny, codzienny katolicyzm życiowej religijności, który każdy może zobaczyć, odczuć i usłyszeć – wiarę ludową i obrzędy, symbole i święta ludu kościelnego”¹⁰⁸. Religijność ludowa obejmuje więc nie tylko czynności religijne, lecz także symboliczne przedmioty czci religijnej, takie jak obrazy, relikwie, publiczne miejsca kultu, a także modele zachowań, odpowiadające światopoglądowym, moralnym i obyczajowym wartościom¹⁰⁹. Religia ludowa kształtuje morale i charakter danej wspólnoty, dostarcza motywacji do działań wymagających ofiary i poświęcenia, legitymizuje inicjatywy mające na celu zabezpieczenie biologiczne, trwanie i rozwój wspólnoty, przyczynia się do uświadomienia godności człowieka oraz praw ludzkich, obywatelskich i gospodarczych, głosi zasady etyczno-społeczne. Szczególną rolę religijność ludowa pełni w zakresie kultury narodowej – inspiruje i legitymizuje jej rozwój, oraz przyczynia się do jej autentycznego trwania¹¹⁰.

W drugiej połowie XX wieku Robert Nelly Bellah zaprezentował koncepcję religii obywatelskiej. Stanowi ona, według autora, kompilację religijnej tradycji Europy z wierzeniami Amerykanów. Centralnym symbolem pozostaje Bóg, jednakże jest On rozumiany w kategoriach bezosobowych, ponadwyznaniowych i uniwersalnych. Powołując się m.in. na ideę japońskiego myśliciela Uchimury Kanzo „chrześcijaństwa bez Kościoła”, Bellah wyciąga wniosek, iż zauważa się na całym świecie oznaki powszechnego poszukiwania zupełnie nowego sposobu odbierania symboli religijnych¹¹¹. W tej perspektywie odniesienie do bezosobowego Absolutu jest kompromisem między wymogiem równouprawnienia religii, konstytucyjnego rozdziału państwa od Kościoła, oraz koniecznością odwołania się do ponadspołecznej, sakralnej mocy, legitymizującej demokratyczny porządek spo-

¹⁰⁶ A. Łankowski, *Religijność ludowa*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 344.

¹⁰⁷ W. Piwowski, *Wprowadzenie*, w: *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowski, Wrocław 1983, s. 8.

¹⁰⁸ W. Piwowski, *Wprowadzenie*, s. 11.

¹⁰⁹ E. Ciupak, *Kult religijny i jego społeczne podłoże*, Warszawa 1965, s. 9-10.

¹¹⁰ W. Piwowski, *Wprowadzenie*, s. 13.

¹¹¹ R. N. Bellah, *Religious Evolution*, s. 371: „Interestingly enough, indications of the same general search for an entirely new mode of religious symbolization, though mostly confined to the Protestant West, also appear in that most developed of the non-Western countries, Japan. Uchimura Kanzo's non-church Christianity was a relatively early indication of a search for new directions and is being developed even further today”.

łeczny¹¹². Religia obywatelska konstituuje element kulturowy danego społeczeństwa. Funkcje, jakie pełni, korelują ze wspólnotą danego społeczeństwa, pomimo braku identyfikacji pomiędzy państwem a jakąkolwiek grupą religijną. Każdy człowiek sam musi dojść do rozwiązania ostatecznych problemów, a Kościół może jedynie stworzyć sprzyjające ku temu warunki, bez narzucania gotowych rozwiązań. Bellah przewiduje, iż w przyszłości upowszechni się teza, że odpowiedzi na problemy religijne będzie można szukać w różnych sferach „świeckiej” myśli i sztuki¹¹³. Religia obywatelska przyczynia się do integracji rodziny, wspólnoty lokalnej i narodowej, legitymizuje sprawującą władzę¹¹⁴.

Thomas Luckmann, niemiecki socjolog, w dziele „Niewidzialna religia”, w religii widzi funkcję stabilizacyjną i organizacyjną. Autor zauważa, iż jest ona niezbywalnym elementem życia społecznego i podlega procesom ciągłej modyfikacji¹¹⁵. Usunięcie religii ze wspólnoty oznacza destrukcję społeczności¹¹⁶. Formułuje tezę o prywatyzacji religii, w myśl której religia nie znika z życia społecznego, ale staje się wartością prywatną, niewidzialną. Stanie się jedynie mniej uchwytna, mniej określona i mniej kościelna, poddała się bowiem wpływom postmodernizmu. Badając proces współczesnej sekularyzacji, Luckmann stawia pytania dotyczące przyczyn faktu laicyzacji, oraz ewentualnej możliwości pojawienia się jakiegoś nowego rodzaju religii. Marginalizacja tradycyjnej religii postrzegana jest jako konsekwencja wewnętrznie złożonego procesu wywodzącego się z transformacji porządku społecznego w skali globalnej. W jej wyniku kształtuje się nowa społeczna forma religii – niewidzialna¹¹⁷.

„Niewidzialna religia” jest jednym z wielu procesów, które powstają w ramach globalnej transformacji. Charakteryzuje się bezpośrednim dostępem do wyobrażeń religijnych. Religię utożsamia on ze wszystkim, co jest autentycznie ludzkie. Zjawiskami niereligijnymi są te fakty, które mają swe źródło w zwierzęcej naturze człowieka¹¹⁸. Wierni nie potrzebują odwoływać się do instytucji pośredniczących; współcześnie religia stała się zjawiskiem odnoszącym się do sfery prywatnej. Nie istnieje żaden obowiązujący model religii, tworzone modele są subiektywne

¹¹² I. Borowik, *Religia obywatelska*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żótkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 333-334.

¹¹³ R. N. Bellah, *Religious Evolution*, s. 371: „ (...) each individual must work out his own ultimate solutions and that the most the church can do is provide him a favorable environment for doing so, without imposing on him a prefabricated set of answers. And it will be increasingly realized that answers to religious questions can validly be sought in various spheres of *secular art and thought*”.

¹¹⁴ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 78-79.

¹¹⁵ T. Luckmann, *Teorie religii a zmiana społeczna*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, tłum. B. Kruppik, Kraków 2007, s. 89.

¹¹⁶ T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, s. 106.

¹¹⁷ J. Mariański, *Globalne postawy wobec religii*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żótkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 129-131.

¹¹⁸ W. Piwowarski, *Religijność jako przedmiot badań socjologicznych*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1975, nr 2, s. 139.

i w dużej mierze wynikają z doświadczeń związanych z funkcjonowaniem sfery prywatnej; muszą one nieuchronnie konkurować ze sobą na wolnym rynku¹¹⁹. Jest mało prawdopodobne, by na bazie zanikającej tradycyjnej religijności kościelnej powstał nowy powszechnie obowiązujący model religii. „Przetrwanie tradycyjnych form religii kościelnej, nieobecność zinstytucjonalizowanego antykościola na Zachodzie oraz wszechobecne znaczenie chrześcijaństwa w kształtowaniu współczesnego świata zachodniego oddalają możliwość powstania nowej religii”¹²⁰.

Dość ciekawą koncepcję definiowania zjawiska religii podała Irena Borowik umiejscawiając ją w przestrzeni „religii prywatnej”. Termin „religia prywatna” został wprowadzony do socjologii religii przez Thomasa Luckmanna. Oznacza on wielokierunkowy proces przemian religijnych, polegający na ekspansji strefy *sacrum* w obszarze indywidualnym, przy jednoczesnym kurczeniu się *sacrum* instytucjonalnego¹²¹. Koncepcja aspektowej definicji religii doczekała się kontynuacji m.in. w badaniach przemian religijnych krakowskiej socjolog religii. Borowik odchodzi wyraźnie od zinstytucjonalizowanego rozumienia religijności, podkreślając w definicji religii treści i formy „manifestowania się podstawowego przekonania, że sens ludzkiego życia nie wyczerpuje się w jego biologicznym istnieniu”¹²². Treść, zgodnie z tą definicją, to przekonania religijne, nabyte na drodze indywidualnych poszukiwań, oraz dające się zwerbalizować przekonania jednostki, które wynikają zarówno z pierwotnej socjalizacji religijnej, jak i indywidualnych doświadczeń. „Prywatność religii wyraża się w tym, że jednostka zмага się z ostatecznymi problemami istnienia (...) niezależnie od instytucji religijnych, organizacji i struktur, niezależnie od kulturowego i społecznego uposażenia człowieka – w owej chwili ostatecznej troski to on sam, jako podmiot, albo z tym przekazem się utożsamia, albo wykorzystując go, będzie na własną odpowiedzialność poszukiwać, rozumieć, wątpić i wybierać”¹²³. Treść religii obejmuje religijne koncepcje antropologiczne, kosmogoniczne, soteriologiczne i moralne. Formą religii jest wszystko to, co wiąże się z działaniami religijnymi, które są motywowane przez treść przekonań¹²⁴.

W początkach lat osiemdziesiątych XX wieku, w odpowiedzi na ruch sekularyzacji na wszystkich kontynentach świata, w mniejszym, czy większym stopniu, dał się zauważyć nie tyle proces prywatyzowania religii, ile jej upublicznienia. Autorem koncepcji deprywatyzacji religii jest José Casanova. Obala on tezę o zmierzchu religii. Na nowo odkrywa miejsce religii, która opuściwszy przypisaną

¹¹⁹ T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, s. 144-145.

¹²⁰ T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, s. 76.

¹²¹ I. Borowik, *Prywatyzacja religii*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 321.

¹²² I. Borowik, *Religijność*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 334-335.

¹²³ I. Borowik, *Religia we współczesnych społeczeństwach. Instytucjonalizacja a prywatność*, w: *Od Kościoła ludu, do Kościoła wyboru*, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996, s. 22-23.

¹²⁴ I. Borowik, *Religijność*, s. 334-335.

sferę prywatną, wkroczyła na arenę publiczną w roli siły moralnej i politycznej, drwiąc jednocześnie ze „starych wyznawców” teorii sekularyzacji utrzymujących pogląd o jej nadal istotnej roli i wartości. „Religia stała się przedmiotem globalnego zainteresowania publicznego głównie za sprawą czterech, pozornie niezwiązanych ze sobą, choć zachodzących niemal jednocześnie, wydarzeń, które zmusiły obserwatorów do przededefiniowania miejsca i roli religii w nowoczesnym świecie. Te cztery wydarzenia to rewolucja islamska w Iranie, powstanie Solidarności w Polsce, rola katolicyzmu w rewolucji stalinowskiej i w innych konfliktach politycznych Ameryki Łacińskiej, oraz powrót protestanckiego fundamentalizmu, jako realnej siły kształtującej politykę amerykańską”¹²⁵. Według Casanovy religia jest więc siłą, która odgrywa ważną rolę przy konstruowaniu aksjologii współczesnego świata, m.in. przy podejmowaniu decyzji o charakterze politycznym, obronie praw człowieka, legitymizacji etyki, czy tożsamości narodowej. Casanova wyróżnia trzy sposoby angażowania się religii w życie publiczne. Pełni ona funkcję strażnika wartości tradycyjnych i tradycyjnego stylu życia, czego przykładem jest angażowanie się Kościoła katolickiego przeciwko legalizacji aborcji. Religia stara się ingerować w sferę działalności państwa i rynku, domagając się uznania tradycyjnej moralności i etyki za normy określające funkcjonowanie życia społeczno-gospodarczego. Religia propaguje zasadę dobra wspólnego przy jednoczesnej krytyce współczesnych teorii polityki liberalnej, która redukuje ową zasadę do sumy dóbr poszczególnych jednostek¹²⁶. Publiczna koncepcja religii prowadzi do wniosku, że religia będzie nadal odgrywała ważne role publiczne w budowaniu nowoczesnego świata, a teoria mówiąca o śmierci religii, hołubiona przez oświeceniowych myślicieli, nie odnajduje pokrycia w nowożytnej przestrzeni nowoczesnych społeczeństw¹²⁷.

W kontekście nierozwiązywalności problemów definicyjnych religii pomiędzy substancjalnymi, a funkcjonalnymi tradycjami, niektórzy naukowcy odwołują się do koncepcji tzw. pola religijnego, próbując definiować to, co religijne, poprzez wykorzystanie określeń pozycji i roli¹²⁸. „Pole jest siatką obiektywnych relacji (dominacji lub podporządkowania, dopełniania się lub antagonizmu etc.) między pozycjami¹²⁹. Koncepcja pola religijnego pozwala na obserwację różnych aktorów w sytuacji, w której walczą o legitymizację tego, co religijne i co wypełnia funkcje religijne. W koncepcji pola religijnego wyakcentowana jest zmienność tego, co religijne. Pole charakteryzuje się autopoietywnością, granice stają się płynne. Janusz Mariański zauważa, że pojęcie pola nie zmusza nas do dyskusji na temat

¹²⁵ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 21.

¹²⁶ K. Leszczyńska, *Sakralizacja*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 359.

¹²⁷ J. Casanova, *Religie publiczne...*, s. 26.

¹²⁸ J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004, s. 38.

¹²⁹ P. Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. A. Zawadzki, Kraków 2001, s. 352.

prawdziwości religii ani stawiania pytań o właściwy kształt tego, co transcendentne. Uwaga skupiona jest jedynie na tych, którzy działają na polu religijnym. Współcześnie pole religijne sekularyzuje się i jednocześnie resakralizuje poprzez ubogacenie m.in. w postaci nowych ruchów religijnych. można więc mówić o rozszerzaniu się pola religijnego¹³⁰.

Pośród różnorodnej tematyki, jaką zajmują się nauki o religii, żadnego z problemów nie dyskutowano tak żywo, jak trudnej kwestii zdefiniowania tego pojęcia i zjawiska. Wynika to m.in. z faktu, iż religia stanowi konstytutywny element ludzkiej egzystencji, nieodłącznie związanej z pragnieniem poznania pełnej prawdy o człowieku mającym swe źródło w Bycie Transcendentnym¹³¹. Dyskusja nad adekwatną definicją religii na gruncie myśli socjologicznej (pominąwszy problem rozróżnienia definicji fideistycznych i naukowych – mający swoje odwołania jedynie w terminologii radzieckiej), przebiegała głównie pomiędzy funkcjonalnym i substancjalnym rozumieniem religii (definicje aspektowe uwzględniają jeden, bądź kilka postaci zjawiska, ale jednocześnie nie są w stanie odciąć się od tradycji tworzenia się definicji w klimacie funkcjonalnym, czy substancjalnym; w ten właśnie sposób definicje aspektowe wchodzą niejako w kolejny etap – operacjonalizacji zjawiska).

We wszystkich definicjach widoczna jest wspólnie przyjmowana perspektywa antropologiczna, która zakłada konfrontację człowieka z problemami natury egzystencjalnej. Okazuje się, że religia rozważana na płaszczyźnie antropologicznej i socjologicznej nie jest czymś niezmiennym, nie jest także czymś do końca określonym treściowo. Religia we wspomnianych definicjach nie zawsze utożsamiana jest z wiarą w Boga – tak jak ma to miejsce w chrześcijaństwie. Pytanie więc, czym jest, skoro wiara w Boga (bóstwo) jest jednym z elementów konstytutywnych religii? Wydaje się, iż z racji swoich funkcji jest czymś, co pozwala człowiekowi stawać się sobą. Jest to proces religijny (ale nie religia), który występuje wówczas, gdy człowiek dzięki intersubiektywnym doświadczeniom odbierania otaczającej nas rzeczywistości, wykracza poza biologię natury i organizuje swoje życie wokół swoich wartości. Przekraczanie owej biologii staje się wtedy procesem religijnym, to co religijne i to, co ludzkie, utożsamia się. W tym sensie nie ma społeczeństwa bez procesów religijnych, które ludzi czynią ludźmi¹³².

Definicje funkcjonalne zakładają, że w egzystencji ludzkiej pojawiają się tzw. sytuacje graniczne, rodzące ostatecznie nierozwiązywalne dylematy, na które religia mimo wszystko usiłuje dać odpowiedź¹³³. Niewątpliwą zaletą płynącą z funkcjonalnych definicji religii jest możliwość objęcia badaniami nie tylko religijności zorientowanej kościelnie, ale i pozainstytucjonalnych form religijności, niestety nie wyłączając przy tym nieteistycznych systemów wiary, świeckich ideologii, rytów

¹³⁰ J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego...*, s. 38-39.

¹³¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 5.

¹³² J. Mariański, *Dynamika przemian religijności...*, s. 7.

¹³³ G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, s. 29-31.

pełniących funkcje podobne do religijnych¹³⁴. Orientacja funkcjonalna nie pozwala odróżnić w sposób precyzyjny religii od instytucji społecznych, które pełnią analogiczne funkcje, np. systemy ideologiczne i polityczne¹³⁵, dlatego konieczne było wskazanie na samym początku elementów konstytutywnych religii. W innym razie nawet ateistyczne systemy wyjaśniania i interpretacji życia mogłyby być określane jako religijne, jeżeli wypełniałyby np. funkcje integracyjne.

W oparciu o treściowe elementy łatwiej jest rozróżnić zjawiska religijne od niereligijnych. Wszystkie substancjalne definicje religii stwierdzają, że religia jest wiarą w nadnaturalne istoty. Problematiczne staje się określenie, co ma stanowić istotnie religijny element owych konstruktów. Trudności związane ze zrozumieniem tych elementów są uwarunkowane naszą kulturą europejską przenikniętą wpływami chrześcijaństwa, gdyż oczywiste dla nas rozdzielenie immanencji od transcendencji, na którym myśl europejska zwykła opierać rozróżnienie tego, co religijne, od tego, co niereligijne, nie odpowiada naturze religii innych, niż zachodnie. Podobnie kreśli się problem rozróżnienia rzeczywistości empirycznej od nieempirycznej, który dopiero rozwiązał nominalizm. Nadał on prawomocność stwierdzeniu, że fałszywe z punktu widzenia nauki stany rzeczy, nie muszą być takimi z punktu widzenia religii¹³⁶.

Należy pamiętać, że religia jest elementem zmieniającej się rzeczywistości społecznej, która jest badana, dlatego nie należy szukać jednej definicji, gdyż za każdym razem winno się określać kontekst społeczny i proces realizacji zjawiska religii w społeczeństwie¹³⁷. Słusznie zauważa Richard Machalek, że definicje powinny być oceniane pod względem ich przydatności w badaniu zjawisk społecznych, gdyż nie każda definicja będzie odpowiednia. Różne definicje winny być więc konstruowane do różnych celów. Nieodpowiedzialnym wydaje się krytykować definicje za ich niedoskonałości w sytuacji, kiedy interpretuje się je bez uwzględnienia kontekstu, w którym zostały one wypracowane, a w praktyce często tak właśnie się dzieje¹³⁸.

Wspomniane definicje religii zawierają pewne podobieństwa, które wynikają m.in. z faktu, iż poszczególni autorzy wywierają na siebie wzajemny wpływ, oraz posiadają zbieżne układy odniesienia do badań nad religijnością – przynależności

¹³⁴ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności...*, s. 8.

¹³⁵ J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, s. 17.

¹³⁶ J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, s. 31.

¹³⁷ K. Dobbelaere, J. Lauwers, *Definition of Religion*, s. 549.

¹³⁸ R. Machalek, *Definition Strategies in the Study of Religion*, w: „Journal for the Scientific Study of Religion” 1977, nr 16, s. 400: „Different definitions and definitional strategies make available different kinds of information about the social world. Definitions must be evaluated, then, in terms of their usefulness in producing a specific type of information. Not every definition is appropriate to the production of all kinds of knowledge. It is irresponsible to criticize definitions for their inadequacies in failing to provide the kinds of information for which they were not constructed (...) Different definitions are constructed to different ends. In practice, definitions are adopted, often incidentally, for operational purposes”.

do kultury zachodnioeuropejskiej¹³⁹. Przytoczone określenia religii świadczyć mogą o tym, że nie jest możliwe sformułowanie uniwersalnej i ogólnie ważnej definicji, dostatecznie bogatej na gruncie jednej nauki, nawet wówczas, gdy wielostronnie i syntetycznie będzie ujmowała swój przedmiot. Wydaje się jednak, że definicje substancjalne przedstawiają zjawisko religii jako bardziej głębokie i pełne. Definicje substancjalne wykazują przewagę nad funkcjonalnymi pod kilkoma względami: lepiej i dokładniej określają przedmiot, skuteczniej eliminują podejście *stricte* teologiczne w naukach społecznych, wymagają mniejszej liczby aksjomatów, likwidują na wstępie niebezpieczeństwo błędu *petitio principii* – polegającego na przyjęciu pewnych przesłanek, bez należytego uzasadnienia stopnia pewności, z jakim przesłanki te się uznaje¹⁴⁰.

Janusz Mariański zauważa, iż choć każda definicja jest w pewnym stopniu niedoskonała, warto oprzeć się na jakimś zwięzłym i merytorycznie najbardziej uzasadnionym stwierdzeniu określającym, czym jest religia i religijność. W oparciu o elementy substancjalne łatwiej dokonać operacjonalizacji pojęcia religijność, czyli dokonać przełożenia na język parametrów i wskaźników empirycznych¹⁴¹. Przyjmując orientację substancjalnej definicji religii należy dokonać wyboru definicji. W niniejszej dysertacji będzie wykorzystana ta, która została stworzona przez Władysława Piwowskiego: religia to „system wierzeń, wartości oraz związanych z nimi czynności, podzielanych i spełnianych przez grupę ludzi, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej, oraz przyporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej rzeczywistości pozaempirycznej”¹⁴².

Tym niemniej należy pamiętać, że „religia jest dla nauk społecznych i nauk o kulturze niczym innym, jak tylko wytworem ludzkiego działania, który jak wiele innych może ulegać autonomizacji do tego stopnia, że ludzie odnosić się będą do niego i implikowanych przezeń rzeczy tak, jakby jego obiektywność nie była funkcją tegoż działania”¹⁴³.

§ 2. Socjologiczne aspekty religijności i jej korelaty

Operacjonalizacja pojęcia religijności wymaga dokładnej ekscerpacji parametrów i wskaźników życia religijnego. Dla socjologów religii większy problem stanowi wybór wskaźników religijności. Przy wyborze parametrów najczęściej odwoływano się do klasyków socjologii religii, lub też do konkretnych badań nad religijnością. Prowadziło to do ustalenia listy parametrów określających różne płasz-

¹³⁹ J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, s. 16.

¹⁴⁰ G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, s. 31-32; Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 116-117.

¹⁴¹ J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, s. 16.

¹⁴² W. Piwowski, *Socjologia religii*, s. 43; J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, s. 17.

¹⁴³ G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, s. 25.

czynny zjawiska religijnego. W historii operacjonalizacji religijności nikt nie sformułował dość wyczerpującego zestawienia wskaźników poszczególnych parametrów religijności. Problem ten jest związany z różnie rozumianą koncepcją religijności i przyjęciem układu odniesienia dla badań zjawisk religijnych.

Pytanie o religijność, czym jest, jakie są jej wskaźniki, nie jest zagadnieniem oryginalnym i nowym na gruncie socjologii religii. Wielokrotnie podejmowano próby uchwycenia istoty religijności, co owocowało wielością interpretacji tego zjawiska. Przywoływanie wszystkich stanowisk socjologów dotyczących problematyki pojęcia religijności byłoby powielaniem problemu zarysowanego w paragrafie o definicji religii. Zróżnicowanie pojęcia religijności jest bowiem związane z typem i charakterem danego środowiska, a co za tym idzie, charakterystycznym doбором wskaźników i parametrów. Słusznie zauważa J. Mariański, iż powoływanie się na definicje religijności bez należytego uwzględnienia uwarunkowań społecznych i kulturowych konkretnego społeczeństwa nie oddaje w pełni treści zjawiska. „Z tradycyjnymi instrumentami badawczymi, zorientowanymi na substancjalno-chrześcijańskie rozumienie religijności, nie uchwyci się zindywidualizowanych i subiektywnych form religijności. Wielu ludzi współczesnych odnosi religijność do osobowych przeżyć i doświadczeń, nie zaś do instytucjonalnych form religii”¹⁴⁴.

Nie jest zatem możliwe wypracowanie uniwersalnej definicji religijności. Poniżej zostaną przedstawione najważniejsze ujęcia religijności polskiej szkoły socjologicznej, a to z kilku powodów. Definicja religijności powinna obejmować w polskich warunkach religijność instytucjonalną (katolicką). Termin powinien oddawać społeczne formy religijności, jakie wyznają sami katolicy, a nie jedynie oczekiwania Kościoła co do wartości i norm, jakim winien kierować się każdy katolik. W definicji powinno się zwracać uwagę na specyficzne cechy religijności danego środowiska społecznego i kulturowego, które w warunkach Polski pozostają zawsze w jakimś stopniu uwarunkowane wpływem Kościoła. Definicja powinna brać pod uwagę społeczne wymiary religii utrwalone w przeszłości, oraz widoczne współcześnie, które mają bezpośredni związek z doktryną Kościoła, kulturą, warunkami społecznymi, a to ma szczególne znaczenie w kraju, gdzie religia jest istotnym czynnikiem regulującym warunki codziennej egzystencji¹⁴⁵.

Definicji religijności, podobnie jak definicji religii jest wiele, a przez to termin religijność staje się czymś nieostrym i wieloznacznym. Socjologowie widząc różnicę w różnych ujęciach i interpretacjach religijności akcentowali odmienności dotyczące najczęściej cech religijności, które określają w sposób znaczący istotę religijności i jej specyfikę. W pluralizmie ujmowania zjawiska religijności da się zauważyć elementy wspólne: podobny sposób myślenia członków grupy religijnej w kwestiach społecznych, hierarchię funkcji i ról w grupie, wspólną doktrynę i etykę, wspólny kult¹⁴⁶.

¹⁴⁴ J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego...*, s. 29.

¹⁴⁵ J. Baniak, *Religijność miejska...*, s. 23-24.

¹⁴⁶ J. Baniak, *Religijność miejska...*, s. 21

Pojęcie religijności w sposób zbliżony funkcjonuje także na gruncie psychologii z tą różnicą, iż psychologowie religii kładą nacisk na religijność jako cechę indywidualną, chociaż funkcjonującą w kontekście społecznym. Religijność „podlega tym samym prawom psychicznym, co każde inne zjawisko będące treścią przeżyć człowieka, transcendentny dla wierzącego jest tylko przedmiot jego przekonań i postawy”¹⁴⁷. W psychologii często używa się nieprecyzyjnego określenia „świadomość religijna”, a termin postawa religijna zamiennie używa się z terminem religijność, co dodatkowo może prowadzić do wieloznacznego rozumienia zjawiska religijności¹⁴⁸. Postawa ma odnosić się w szerokim znaczeniu do relacji człowieka względem *sacrum*, a węższym do religii instytucjonalnej¹⁴⁹.

W powojennej Polsce dają się także zauważyć różnice w stylu uprawiania badań socjologicznych nad religijnością. Socjologia religii w Polsce rozwijała się w dwóch odrębnych ośrodkach zainteresowań – świeckim, oraz w drugim – związanym z Kościołem katolickim. Cechą charakterystyczną pierwszej grupy były próby porównań modelowych katolicyzmu z nową, ogólnonarodową świecką kulturą, powstającą w duchu socjalizmu¹⁵⁰. Z drugiej strony, w ramach nurtu socjologii religii związanej z Kościołem, ośrodki naukowe podejmowały liczne badania empiryczne, systematyczne badania terenowe, które miały wskazać kierunki działań dla Kościoła katolickiego wdrażającego reformy *Vaticanum II*. Działania te, miały jednocześnie zapobiegać dezintegracji życia religijnego w społeczeństwie polskim, które przechodziło przez proces industrializacji i urbanizacji. Dzięki prowadzonym badaniom z zakresu socjologii religii sformułowano i zweryfikowano m.in. hipotezę o dwóch płaszczyznach funkcjonowania religii w społeczeństwie polskim – ogólnonarodowej i codziennej. Pierwsza oparta była na *sacrum*, jako podstawowej wartości należącej do depozytu kultury narodowej. Religijność ogólnonarodową udało się uchwycić poprzez autodeklarację religijności¹⁵¹. Religijność codzienna przejawiała się m.in. w pogłębianiu świadomości religijnej, w konsekwentnym postępowaniu na co dzień, w świadectwie życia, oraz w budowaniu autentycznych wspólnot w rodzinie i w parafii¹⁵².

W dzisiejszych czasach przynależność kościelna, zaangażowanie religijne, wiara i wierzenia stają się przedmiotem indywidualnego wyboru¹⁵³. Zauważalny staje się także proces przemian społecznych, w ramach którego postawy i zachowania religijne nie różnią się wyraźnie od innych postaw i zachowań codziennych,

¹⁴⁷ W. Prężyna, *Intensywność postawy religijnej a osobowość*, Lublin 1973, s. 55-56.

¹⁴⁸ I. Borowik, *Religijność*, s. 335.

¹⁴⁹ J. Szymoń, *Postawa religijna*, w: *Religia. Encyclopaedia PWN*, t. 8, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, s. 212-214.

¹⁵⁰ E. Ciupak, *Socjologia katolicyzmu ludowego w Polsce*, „Człowiek i Światopogląd” 1971, nr 1, s. 80-81.

¹⁵¹ I. Borowik, *Religijność polskiego społeczeństwa w procesie demokratyzacji*, „Więź” 1992, nr 7, s. 36.

¹⁵² W. Piwowarski, *Wstęp*, w: *Religijność Polaków 1991*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniec, Warszawa 1993, s. 7.

¹⁵³ T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, s. 145.

które dawniej nie były określane jako religijne. Powoduje to rozmywanie się konturów religijności¹⁵⁴. Punktem wyjścia powinien więc być zabieg polegający na uporządkowaniu pojęć oraz terminów, by móc w dalszej kolejności przeprowadzić proces konceptualizacji badań, których przedmiotem jest życie religijne. „Zasadnicze pytania stawiane przez badaczy różnych dyscyplin religiolologicznych brzmią: co to jest religijność i jak skonstruować aparat badawczy spełniający wymóg naukowej precyzji, który faktycznie określi stan i zmiany religijności danej jednostki lub społeczeństwa”¹⁵⁵. Stąd może dziwić brak definicji pojęcia religijność i odwoływanie się do intuicji odbiorcy w wielu dysertacjach naukowych, które paradoksalnie zajmują się analizą religijności. „Bardzo często badacze używając pojęcia religijność nie zadają sobie trudu, by odpowiedzieć na pytanie, czym jest sama religijność, i od razu mówią o poszczególnych jej parametrach, milcząc niejako zakładając – że pojęcie religijności jest powszechne i uzgodnione. Dotyczy to nie tylko artykułów w periodykach, ale także opracowań książkowych”¹⁵⁶. Tym samym wydaje się usprawiedliwione dokonanie na nowo reinterpretacji terminu religijność w świetle procesów zmieniających obraz społeczeństwa polskiego i wypracowanie najodpowiedniejszego dla celów badań nad religijnością studentów Lublina.

W polskiej literaturze socjologicznej na uwagę zasługuje sposób ujmowania religijności przez Edwarda Ciupaka. Pod pojęciem religijność rozumie on określone poglądy i przekonania, które odnoszą się do religii. Religijność to także postawa, która inspiruje bezpośrednio określone zachowanie. W tym rozumieniu religijności podkreślony jest fakt, iż zawiera w sobie zarówno poglądy i przekonania, jak i element pragmatycznej postawy wobec otaczającego nas świata. Postawa ta wyraża się w określonych zachowaniach względem rzeczywistości. „Religijność to nie tylko system przekonań i sądów aksjologicznych, dotyczących dogmatów wiary, ale także określona postawa wobec tych dogmatów i wynikające z niej zachowanie. Nawet całkowita aprobata prawd wiary i dostosowanie życia religijnego do obowiązujących w ich ramach norm rytualno-obyczajowych nie eliminuje nierzadkich zresztą wypadków kolidującego z owymi normami postępowania w innych, pozareligijnych dziedzinach życia indywidualnego i społecznego”¹⁵⁷. Zjawisko religijności bez trudu można poddać obiektywizacji, ponieważ definicja nie zawiera elementów transcendentnych i jest przede wszystkim zjawiskiem związanym z psychiką człowieka¹⁵⁸.

Edward Ciupak w definiowaniu religijności starał się położyć akcent na element obiektywizacji. Odmienny sposób definiowania religijności przyjęli przedstawiciele polskiej szkoły fenomenologicznej, w tym m.in. Włodzimierz Pawlu-

¹⁵⁴ J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego...*, s. 42.

¹⁵⁵ M. Zarzecki, *Klasyczne i nieklasyczne definicje religii i religijności*, w: *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2009, s. 112.

¹⁵⁶ I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków 1997, s. 31.

¹⁵⁷ E. Ciupak, *Religijność młodego Polaka*, Warszawa 1984, s. 38.

¹⁵⁸ E. Ciupak, *Religijność młodego Polaka*, Warszawa 1984, s. 36-40.

czuk. Dla niego przedmiot, ku któremu skierowane jest przeżycie religijne, stanowi *sacrum*, czyli to, co tajemnicze, niewypowiedziane, wzniosłe, fascynujące, trwożące. *Sacrum* wymaga ustosunkowania się¹⁵⁹. To ustosunkowanie się obejmuje wiarę w dogmaty, kult, oraz akceptację elementu instytucjonalno-organizacyjnego w danej religii¹⁶⁰. Sfera *sacrum* realizuje się w świętowaniu, modlitwie, ekstazie, kontemplacji, i charakteryzuje się zmianą perspektywy widzenia przez nadawanie specyficznych sensów „innych sposobów bycia”¹⁶¹.

Kontynuację fenomenologicznego odniesienia do zjawisk religijnych można znaleźć u Mirosławy Grabowskiej w ramach projektu „Religijność społeczeństwa polskiego lat 80-tych”. Religijność „nie jest opinią, emocją, zachowaniem, czy organizacją tego wszystkiego w postaci postawy. Religijność jest sposobem życia, pewną szerszą całością, której nie da się rozłożyć na prostsze elementy. Religijność, wiara, to wszystko – by taka rzecz – sposoby, jakimi człowiek wyraża w życiu swój związek z Bogiem”¹⁶². Mirosława Grabowska koncentruje się bardziej na perspektywie fenomenologicznej opisującej świat jednostki, gdzie w centrum zainteresowania badacza znajdują się subiektywne odczucia¹⁶³.

Odmiennej próby zdefiniowania religijności podjął się Hieronim Kubiak. Zjawisko to określił jako sposób przeżywania przez wierzących ich stosunku do istoty nadprzyrodzonej, wyrażający się w przekonaniu o religii jako podstawowej zasady wyjaśniającej i organizującej życie jednostki i zbiorowości społecznej¹⁶⁴. Religijność określa cele życiowe i sposoby ich osiągania, oraz podporządkowanie własnego życia normom religii i w praktykach religijnych (indywidualnych i zbiorowych). Religijność jest więc sposobem myślenia i działania, determinowanym uznaniem zasad religii, stanem świadomości, który przejawia się w zachowaniach. Indywidualne aspekty religijności, jak i zbiorowe, traktuje równorzędnie. Przez taki zabieg chce odpowiedzieć na pytanie, jak zwykły człowiek przeżywa religię. Przez religijność jednostki rozumie jej religijną świadomość, przeżycia, zachowania religijne, które warunkowane są przez osobiste predyspozycje biopsychiczne i kulturę. W aspekcie zbiorowym religijność rozumie jako system społeczny, który określa margines swobody, jaki zbiorowość pozostawia swym członkom w zależności od pełnionych przez nich ról społecznych i zajmowanych pozycji. Kubiak rozróżnia religijność indywidualną i zbiorową. Za wskaźniki religijności indywidualnej przyjmuje samoidentyfikację religijną, postrzeganie zmian religijności i ich ocenę, przekonanie o ważności norm religijnych w życiu indywidualnym i spo-

¹⁵⁹ W. Pawluczuk, *Religijność jako sposób bycia*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego Studia Religiologica” 1988, nr 22, s. 18.

¹⁶⁰ W. Pawluczuk, *Religijność jako sposób bycia*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego Studia Religiologica” 1988, nr 22, s. 18.

¹⁶¹ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja. Religia w świadomości młodzieży studenckiej. Studium socjologiczne*, Szczecin 2009, s. 25.

¹⁶² M. Grabowska, *Charakterystyka potocznego języka religijnego*, „Kultura i Społeczeństwo” 1989, nr 1, s. 185.

¹⁶³ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 25.

¹⁶⁴ H. Kubiak, *Religijność a środowisko społeczne*, Wrocław 1972, s. 8.

łecznym, przekonanie o roli instytucji religijnych i duchowieństwa. Za wskaźniki religijności zbiorowej przyjmuje za Gabrielem Le Brasem praktyki religijne, wśród których wyróżnia praktyki jednorazowe, powtarzalne i nadobowiązkowe¹⁶⁵.

Szersze rozumienie pojęcia religijność proponuje Krzysztof Kosela. W definicji religijności zawarł poczucie posiadania własnego miejsca w uporządkowanej całości, w której nadrzędne cele zawierają i orientują cele człowieka w ten sposób, iż absolutnie naturalne wydaje się poświęcenie własnych celów na rzecz wyższych. Dla Koseli religijność to postawa, a właściwie stan świadomości, który odznacza się wizją ustrukturyzowanego świata i własnego miejsca w świecie. Świat jawi się jednostce jako całość wyznaczająca system autotelicznych celów i wartości. „Religijność, o której mówimy, jest to poczucie posiadania własnego miejsca w uporządkowanej całości większej niż sam człowiek; w całości, w której nadrzędne cele w taki sposób zawierają i orientują własne cele człowieka, że absolutnie naturalne wydaje się poświęcenie własnych celów na rzecz wyższych”¹⁶⁶. Religia nie jest wiedzą, lecz głęboką postawą, która to sama nie będąc religią, jest jej źródłem¹⁶⁷.

Próby szerszego ujęcia religijności podjęła się także Irena Borowik. W pojęciu religijności zawarła różnorodność treści i form manifestowania się podstawowego przekonania, że sens ludzkiego życia nie wyczerpuje się w jego biologicznym istnieniu. Przez treści rozumie się zarówno kulturowo dziedziczone, jak i nabyte na drodze indywidualnych poszukiwań i dające się zwerbalizować przekonania na temat natury człowieka i świata, celu i przeznaczenia, zasad moralnych, zwykle określanych mianem doktryny, światopoglądu lub ideologii. Przez formy autorka rozumie praktyczne działania, wynikające z przyjętych przekonań, wyrażające się w posiadaniu i manifestowaniu przywiązania do symboli, w sprawowaniu kultu i przynależności do wspólnoty¹⁶⁸.

Odmienne ujęcie religijności przedstawił Janusz Mariański. Religijność we współczesnych czasach określił jako postmodernistyczną. „Ścisłe zdefiniowanie religijności postmodernistycznej wydaje się na obecnym etapie badań mało prawdopodobne. Staramy się zrozumieć czym jest ta religijność, chociaż dokładnie nie wiemy. Samo zjawisko jest *in statu nascendi*, o nieokreślonych do końca formach, jak zresztą i cała rzeczywistość postmodernistyczna”¹⁶⁹. Autor nie chce utożsamiać współczesnej formy religijności z ruchem New Age, astrologią, wiarą w reinkarnację etc. Pojęcie religijności ponowoczesnej u Mariańskiego obejmuje wszystkie te zjawiska, ale jest czymś więcej, staje się swoistą mozaiką z dowolnie dobranych części różnych kultur i systemów myślowych. W nowej religijności bardziej akcentuje się przeżycia religijne, zauważa się relatywizację pojęcia prawdy. Religijność

¹⁶⁵ H. Kubiak, *Religijność a środowisko społeczne*, Wrocław 1972, s. 8.

¹⁶⁶ K. Kosela, *Warszawskie środowisko kulturowe*, „Kultura i Społeczeństwo” 1989, nr 1, s. 210.

¹⁶⁷ I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji...*, s. 36.

¹⁶⁸ I. Borowik, *Religijność*, s. 335.

¹⁶⁹ J. Mariański, *Religijność postmodernistyczna i sposoby jej badania*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 1, s. 42.

ta charakteryzuje się zmiennością, transformacją, fluktuacją osobistej wiary, staje się religijnością bez wyraźnych konturów, jest rozproszona i niejasna¹⁷⁰.

W warunkach współczesnego katolicyzmu polskiego na uwagę zasługuje definicja religijności Władysława Piwowarskiego. W myśl tej definicji „religijność” to podzielany i spełniany przez grupę ludzi zbiór instytucjonalnych wydarzeń, wartości i symboli oraz związanych z nimi zachowań, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej, oraz z przyporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej sprawom rzeczywistości pozaempirycznej¹⁷¹. Wyakcentowanie na pierwszym miejscu tego, iż „religijność” to podzielany i spełniany przez grupę ludzi zbiór (...) wierzeń, wartości i symboli”, wskazuje na to, iż religia ma ujawniać się nade wszystko w zachowaniach i postawach, oraz wpływać na życie i konkretne zachowania ludzkie, a więc na stosunek do otaczającej nas rzeczywistości. Rozróżnienie rzeczywistości „empirycznej” i „pozaempirycznej” dotyczy według Piwowarskiego niejako „dwóch światów” – sprawdzalnego i niesprawdzalnego, przy czym ten drugi jawi się dla wierzących jak najbardziej jako realnie istniejący. Wokół rzeczywistości „pozaempirycznej” konkretyzują się w religiach „systemy znaczeń” (wierzenia, wartości, symbole). Rzeczywistość pozaempiryczna oddaje treściowy aspekt religii. Uszczegółowienie go zależy już od konkretnej religii, od której badacz uzależnia dobór parametrów i wskaźników¹⁷².

Józef Baniak, w nawiązaniu do Władysława Piwowarskiego zauważa, iż w pojęciu religijność można wyróżnić dwie warstwy – czysto zewnętrzne zachowania i wewnętrzne doświadczenie *sacrum*. Same zachowania religijne nie muszą być z kolei wyrazem wewnętrznej postawy religijnej jednostki. Za prawdziwą religijność należy więc uznać te zachowania religijne, które mają swe źródło w postawie religijnej, i w dodatku przez tę postawę są one motywowane. Strukturę pojęcia religijność stanowią więc trzy podstawowe składniki: zewnętrzne zachowania religijne, postawa religijna, związek przyczynowy między zachowaniami i postawą religijną¹⁷³.

Analizowane konceptualizacje religijności można sklasyfikować w podobny sposób, jak definicje religii. Irena Borowik zauważa, iż niektóre ujęcia religijności są szerokie, inne zaś węższe. Za szerokie należy uznać te, które odwołują się do funkcjonalnych ujęć religii, które widzą religijność w szerszym kontekście kultury (Edward Ciupak), lub funkcji regulujących życie jednostkowe (Miroslawa Grabowska). Za wąskie ujęcia można uznać te, które odwołują się do substancjalnych definicji religii. Określają one religijność jako pewien subsystem, który można uporządkować w określonych parametrach, wyrażających społeczne funkcjonowa-

¹⁷⁰ J. Mariański, *Religijność postmodernistyczna i sposoby jej badania*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 1, s. 42-43.

¹⁷¹ W. Piwowarski, *Religijność jako przedmiot...*, s. 145.

¹⁷² W. Piwowarski, *Religijność jako przedmiot...*, s. 146.

¹⁷³ J. Baniak, *Religijność miejska...*, s. 21-22.

nie religii ograniczonej do obszaru tego, co przez domagającą się religię, definiowane jest jako religijne (Władysław Piwowski, Janusz Mariański)¹⁷⁴.

Pojęcia religijności powstawały z zamiarem przeniesienia pewnych ustaleń teoretycznych na poziom operacjonalizacji. Wiele kontrowersji budził sam punkt wyjścia badań – co mianowicie jest badane i co dokładnie ukrywa się pod pojęciem religijności. Pierwsze ujęcia religijności wiązały się z badaniami postaw wobec Kościoła. Louis Leon Thurstone i Edward Chave, opracowali skalę postaw eklezyjalnych, przy czym ich opracowanie niesło ze sobą ryzyko błędnego prognozowania ludzkich zachowań w oparciu o deklaracje słowne. Zarówno słowa jak i działania są inferencyjnymi wskaźnikami postawy i w pewnych okolicznościach oba rodzaje tych wskaźników mogą wprowadzać w błąd badacza¹⁷⁵. „Ani opinie człowieka, ani jego zewnętrzne działania nie stanowią nieomylnego wskaźnika subiektywnych inklinacji i preferencji, które tworzą postawę”¹⁷⁶. W swoich badaniach pytali respondentów m.in. o stopień zainteresowania wyznawanej religii, religijność rodziców, nastawienie do praktyk religijnych, opinie na temat funkcjonowania instytucji kościelnych, odczuwanie potrzeb związanych z wyznawaniem religii¹⁷⁷.

W okresie międzywojennym ukształtowały się paradygmaty badań socjologicznych nad religijnością w Europie. Od początku koncentrowano się na religijności określonej grupy społecznej i podejmowano szczegółowe badania tego zjawiska. Wielu kontynuatorów myśli E. Durkheima akcentowało w badaniach zewnętrzne przejawy religijności, a przede wszystkim praktyki religijne, te bowiem należały do najłatwiej obserwowalnych od strony statystycznej¹⁷⁸. Inicjatorem europejskich badań socjologicznych nad religijnością i prekursorem nowego rozumienia religii i religijności był Gabriel Le Bras. Zasłynął jako historyk i socjolog katolicyzmu. Swoje badania skupił nad praktykami religijnymi Francuzów. Le Bras chciał badać ogół wierzących, chrześcijan, ich udział w kulcie, życie religijne, stosunek wiernych do norm moralnych i przepisów kanonicznych. Opracował program kompleksowych studiów historii religijnej. W swoim programie badawczym nawiązał do socjologii pojmowanej w duchu francuskiej szkoły socjologicznej, ukształtowanej na początkach XX wieku. W 1946 roku zaproponował szeroki program badawczy obejmujący rzadko poruszane do tej pory dziedziny socjologii religii. Przez dogłębne badanie struktur, postaw i rozmieszczenia sił, stosując testy badawcze, chciał poznać rozmiary żywotności instytucji, obyczaje i wierzenia w

¹⁷⁴ I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji...*, s. 40.

¹⁷⁵ M. Marody, *Sens teoretyczny a sens empiryczny pojęcia postawy. Analiza metodologiczna zasad doboru wskaźników w badaniach nad postawami*, Warszawa 1976, s. 42.

¹⁷⁶ L. L. Thurstone, E. J. Chave, *The Measurement of Attitude*, Chicago 1956, s. 8: „Neither his opinions nor his overt acts constitute in any sense an infallible guide to the subjective inclinations and preferences that constitute his attitude”.

¹⁷⁷ L. L. Thurstone, E. J. Chave, *The Measurement of Attitude*, s. 23-29.

¹⁷⁸ E. Ciupak, *Religia i religijność*, s. 45.

łonie katolicyzmu francuskiego a docelowo wszystkich religii światowych¹⁷⁹. W przeciwieństwie do dotychczasowej tradycji europejskiej Le Bras koncentrował uwagę na badaniu konkretnej grupy społecznej pod kątem religijności w określonym czasie i przestrzeni. Le Bras odrzucał sztywne i abstrakcyjne definicje i klasyfikacje, a podkreślał wartość badań empirycznych, w tym zastosowanie wskaźników mierzenia i liczenia przejawów życia religijnego.

G. Le Bras badał religijność w różnych jej powiązaniach z tradycją, kulturą, strukturą społeczną, ideologią, polityką etc. Przez religijność rozumiał zaangażowanie umysłu, przyporządkowanie postępowania i hołd publiczny wobec Boskiego bytu. Dla katolika jest to wiara w dogmaty, wypełnianie cnót, praktyka sakramentalna i kultowa¹⁸⁰. „Społeczeństwo religijne, ogólnie rzecz biorąc, proponuje prawdy dogmatyczne i molarne, organizuje kult i wprowadza dyscyplinę; przenika wszystkie zakamarki świata, w którym się rozwija. (...) Interesuje nas tu przede wszystkim, przejawiająca się w doktrynach, moc umysłu, którą owe doktryny zakładają i stymulują, a którą posiadają ich twórcy i społeczności tam, gdzie kiełkują”¹⁸¹.

W przedmiocie dociekań nad religijnością Le Bras wyróżnia badania socjograficzne i socjologiczne. Poprzez badania socjograficzne rozumie naukową obserwację i obliczenia z nagromadzonych danych, które służą wyjaśnieniu podobieństw i różnic w życiu religijnym. Badania socjologiczne obejmują typologię i analizę przyczyn zachodzących zjawisk. Le Bras postuluje cztery podstawowe działy badań empirycznych nad religijnością. W pierwszym należy badać tzw. geografie religii, czyli wpływ środowiska i wzajemnych kontaktów ludzkich na religijność danego społeczeństwa; w drugim – historyczną socjologię religii, a więc procesy infiltracji dziedzictwa kulturowego z uwzględnieniem kontekstu społeczno-kulturowego. W trzecim dziale należy wziąć pod uwagę wpływ zinstytucjonalizowanego systemu religijnego na religijność społeczeństw. W czwartym należy analizować religijność jako kategorię społeczno-kulturową w odniesieniu do świata pozaempirycznego¹⁸².

¹⁷⁹ G. Le Bras, *Etudes de Sociologie Religieuse. De la morphologie à la typologie*, t. 2, Paris 1956, s. 587: „En 1946, je suggérais un vaste programme de recherche en des secteurs à peine explorés de la sociologie religieuse. (...) Notre ambitieuse espérance est d’aboutir, par une psychologie des attitudes, une connaissance intime des structures, un recensement et une psychologie des attitudes, une localisation des forces, à mesurer la vie des institutions des coutumes, des croyances, dans le sein du Catholicisme français, et, peu à peu, de toutes les religions du monde”.

¹⁸⁰ E. Ciupak, *Religia i religijność*, s. 132.

¹⁸¹ G. Le Bras, *Etudes de Sociologie Religieuse*, s. 588: „Une société religieuse propose, en général, des vérités dogmatiques et morales, organise un culte et une discipline, pénètre dans tous les replis du monde où elle s’épanouit. Pour apprécier sa force, il faudrait à tout moment déclarer ses initiatives et ses succès, sa puissance de création et les réponses de ses fidèles”.

¹⁸² E. Ciupak, *Religia i religijność*, s. 134.

Jako punkt wyjścia Le Bras proponuje badanie praktyk religijnych, ponieważ są one najłatwiejsze do ujęcia ilościowego. Praktyki religijne podzielił na: jednorazowe, spełniane tylko raz w życiu (chrzest, pierwsza Komunia św., małżeństwo kościelne i pogrzeb katolicki); regularne i nieregularne obowiązki religijne powtarzalne, nakazane przez Kościół (uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej, wielkanocna Komunia święta); ćwiczenia pobożne (udział w grupach i organizacjach religijnych, nabożeństwa paraliturgiczne, powołania kapłańskie i zakonne, procesje, pielgrzymki)¹⁸³. Jako podstawową jednostkę badawczą przyjął parafię, a w jej ramach postulował badanie podstawowych przejawów życia religijnego. Owe praktyki religijne stają się najbardziej empirycznym wskaźnikiem religijności, który można mierzyć zasadą częstotliwości, powtarzalności i autentyczności. Le Bras dokonał pierwszej usystematyzowanej typologii katolików, wyróżniając kategorie katolików. Do konformistów sezonowych zaliczył wszystkich spełniających głównie praktyki jednorazowe niepowtarzalne w cyklu życia, np. chrzest, pierwsza komunია, ślub, pogrzeb. Katolik praktykujący to taki, który spełnia wszystkie obowiązki nakładane na wiernych, zarówno praktyki jednorazowe, jak i cyklicznie powtarzalne. Katolicy gorliwi to ci, których charakteryzuje typ dewocyjny, spełniający wszystkie praktyki jednorazowe i cyklicznie powtarzalne, oraz czynnie uczestniczą oni w innych praktykach i w działalności organizacji parafialnych. Le Bras wyróżnia także niewierzących i nieuczestniczących w życiu religijnym w ogóle¹⁸⁴.

Drugą obszerną dziedziną badawczą dla Le Brasa jest wydzielony kompleks zagadnień, który określa mianem żywotności religijnej. „Każda jednostka i społeczeństwo posiada pewną siłę witalną. Jak długo zachowuje swe struktury, tak długo rości sobie prawo do istnienia. Jedną z funkcji socjologa jest poznawanie nagromadzonej energii, zużytej i odnowionej wewnątrz tych struktur i w samej ich tkance. Jeśli koniecznym jest, aby ubrać w słowo przedmiot naszych doniosłych rozważań, to proponujemy wyrażenie: żywotność religijna (*énergétique religieuse*)”¹⁸⁵.

Wskaźnikiem żywotności religijnej są tendencje misyjne, nawracania masowe i indywidualne innowierców oraz grup ludzi zobojętniałych religijnie. Wyrazem żywotności religijnej jest również autentyczna zdolność poświęcania życia za wiarę i przekonania religijne, zażyłość z Bogiem, duch poświęcenia i przynależność do

¹⁸³ G. Le Bras, *Etudes de Sociologie Religieuse*, s. 588: „Pour nous en tenir aux quatre actes du conformisme saisonnier, la longueur du délai de baptême, l'assistance et l'application au catéchisme, la communion des époux à leur messe de mariage, la réception des derniers sacrements sont à nos yeux des indices d'une importance capitale”.

¹⁸⁴ G. Le Bras, *Etudes de Sociologie Religieuse*, s. 588.

¹⁸⁵ G. Le Bras, *Etudes de Sociologie Religieuse*, s. 588: „Tout société possède, à la manière des personnes, une certaine force de vie. Aussi longtemps qu'elle garde une structure, elle prétend à l'existence. L'une des fonctions du sociologue est de reconnaître à l'intérieur de ces structures et dans leur tissu même, l'énergie accumulée, dépensée, renouvelée. S'il fallait affubler d'un vocable l'objet de nos préoccupations majeures, nous choisirions: *énergétique religieuse*”.

organizacji kościelnych. Dowodem żywotności religijnej jest m.in. liczba i wartość powołań kapłańskich, ofiarność, a więc wszelkiego rodzaju składki, fundacje etc. Doniosłym miernikiem żywotności religijnej są obyczaje religijne, trwałość rodzin, przyrost naturalny i stosunki domowe. „Najbardziej widoczną oznaką żywotności jakiejś religii jest krzywa rzeczywistego stanu liczebnego jej członków: małeńka wspólnota może rozrosnąć się do takich rozmiarów, że zdolna jest zalać cały świat”¹⁸⁶.

Według francuskiego badacza wszystkie praktyki religijne jako przejawy religijności dają się uchwycić ilościowo. Stanowią one zewnętrzne kryteria pozwalające określić empirycznie żywotność religijną jednostek i grup społecznych. Mimo łatwości ilościowego badania praktyk religijnych, istnieje jednak trudność wniknięcia w intensywność i motywacje praktykujących. Instytucjonalizacja religijności często prowadzi do przeakcentowania ich strony zewnętrznej na niekorzyść motywacji, zaangażowania i powiązania z życiem uczestników. Wielu wiernych uważa za ważniejszy sam fakt spełniania praktyk religijnych, aniżeli intencję, przeżycie i skutek w postaci wewnętrznej przemiany. W badaniu praktyk religijnych jako sprawdzianu religijności grup kościelnych Le Bras przestrzega przed dwoma niebezpieczeństwami. Jedno polega na przecenianiu praktyk religijnych, a drugie na ich niedocenianiu. Praktyki religijne mogą być przeceniane wtedy, gdy na ich podstawie wnioskuje się o całokształcie religijności konkretnych grup kościelnych. Z drugiej strony nie docenia się praktyk religijnych, gdy się utrzymuje, że wierzący spełniają je wyłącznie na podstawie panującej tradycji, wpływu społecznego¹⁸⁷.

Dokonania Le Brasa miały znaczenie przełomowe dla socjologii religii. Udało się mu odciąć od wielkich teorii socjologicznych związanych z socjologizmem, czy ideologizmem, przy zachowaniu możliwości uprawiania naukowej socjologii religii¹⁸⁸. Analiza statystyczna wszystkich możliwych do zaobserwowania przejawów życia religijnego pozwoliła Le Brasowi na badanie pod względem statystycznym i ilościowym. W analizie psychologicznej podjął się próby ustalenia zależności motywacji i sytuacji zachowań religijnych.

W publikacjach zachodnich socjologów religii, obok G. Le Brasa, można spotkać wiele odrębnych ujęć parametrów i wskaźników religijności. Odmienne koncepcje religijności i jej składników proponowali w zamierchłej epoce socjalizmu marksistowsy socjologowie¹⁸⁹, wśród nich m.in. Stanisław Opara. Dokonał on próby zestawienia następujących aspektów religijności: indywidualne motywacje religijności, treści indywidualnej wiedzy i wiary religijnej, zakres wpływu teorii religijnych na światopogląd i pozakulturowe zachowanie jednostki, intensywność

¹⁸⁶ G. Le Bras, *Etudes de Sociologie Religieuse*, s. 589: „Le signe le plus apparent de la vitalité d’une religion, c’est la courbe de ses effectifs: la petite communauté primitive peut essaimer au point de couvrir l’univers”.

¹⁸⁷ G. Le Bras, *Etudes de Sociologie Religieuse*, s. 591-595.

¹⁸⁸ W. Piwowski, *Rozwój kierunków, problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii*, „Studia Warmińskie” 1971, t. VIII, s. 365.

¹⁸⁹ J. Baniak, *Religijność miejska...*, s. 25.

kultu, tolerancyjność w stosunku do ateistów i innowierców, podatność religijna¹⁹⁰. Opara zauważa, iż problem mierzalności zjawiska religijności nie jest tożsamy z problemem poznawalności. Problemem nie jest odkrywanie istoty religijności, ale wskazanie realnych parametrów, w odniesieniu do których można zbadać dynamikę przemian religijności w pewnym odcinku czasu, określić poziom religijności, porównywać religijność różnych grup społecznych. Parametry takie powinny spełniać funkcje ogólnometodologiczne. Powinny zawierać pewne zdolności integracyjne wobec dużej ilości rozproszonych wyników badań nad religijnością indywidualną i umożliwiać kumulację wiedzy na ten temat. Parametry powinny także ułatwiać ukazywanie niejasnych punktów dotyczącej wiedzy na temat religijności, oraz kierunkować i stymulować dalsze poszukiwania badawcze¹⁹¹.

Władysław Piwowski, opierając się na możliwie dostępnych wynikach badań socjoreligijnych dokonał szczegółowej operacjonalizacji pojęcia religijność. W efekcie wyróżnił on cztery układy odniesienia. Pierwszy charakteryzuje się niejasnym pojęciem religijności i dowolnym, jednostronnym wyborem parametrów i wskaźników oraz częstym pomieszaniem „kościelności”, jako miary związków z Kościołem, z „religijnością”, który może mieć również charakter pozakościelny. Wspomniana dowolność w określaniu ram odniesienia dla badanych zjawisk życia religijnego, często prowadzi do rozminięcia się z rzeczywistością społeczno-religijną. Drugi układ odniesienia opiera się na instytucjonalnym pojęciu religijności, mniej lub bardziej adekwatnym doborze parametrów i wskaźników, oraz utożsamieniu religijności z „kościelnością”. Trzeci układ obejmuje religijność konwencjonalną, którą utożsamia się z modelem religijności środowiskowej. Odnosi się on do religijności faktycznie funkcjonującej w społeczeństwie globalnym lub w określonych środowiskach tego społeczeństwa. Czwarty układ odniesienia opiera się na indukcyjnie ustalonym (za pomocą kwestionariusza zawierającego szeroki zakres parametrów i wskaźników religijności oraz analizy statystycznej) pojęciu religijności. Zaletą tego układu jest dążenie do uchwycenia faktycznych wzorów życia religijnego i wykluczenie wpływu badacza na formułowanie pojęcia religijności¹⁹².

Adekwatnym układem dla badań społeczeństwa polskiego jest według Piwowskiego trzeci typ ram odniesienia, ponieważ obejmuje on zarówno formalne, jak i nieformalne przejawy religijności. W układzie tym nie chodzi o religijność instytucjonalną, czyli o religijność ujmowaną z punktu widzenia systemu wartości, norm i oczekiwań ról instytucji religijnych, lecz o religijność faktycznie funkcjonującą w społeczeństwie globalnym. Czwarty układ odniesienia jest szczególnie przydatny w badaniach środowisk wysoko zurbanizowanych, nacechowanych znikaniem religijności instytucjonalnej i dużym zróżnicowaniem postaw religijnych¹⁹³.

¹⁹⁰ S. Opara, *Zarys teorii indywidualnej religijności*, Warszawa 1975, s. 150-167.

¹⁹¹ S. Opara, *Zarys teorii indywidualnej religijności*, s. 148.

¹⁹² W. Piwowski, *Operacjonalizacja pojęcia religijność*, „Studia Socjologiczne” 1971 nr 4, s. 156-165.

¹⁹³ W. Piwowski, *Socjologia religii*, s. 50-58.

Omawiając zagadnienie parametrów religijności Piwowski odnosi się do Charlesa Younga Glocka, którego teoretyczne i metodologiczne stanowisko spotkało się z powszechnym uznaniem socjologów religii. Glock wyróżnia cztery parametry religijności: ideologiczny, przeżyciowy, rytualistyczny i konsekwencyjny. Pod wpływem Fukuyamy, do wymienionych czterech wymiarów dołączył intelektualny. W ten sposób uzyskał pięć parametrów religijności, które traktował jako wyczerpujące narzędzia do ujęcia zjawiska religijności¹⁹⁴.

Parametr intelektualny obejmuje oczekiwanie religii lub Kościoła w stosunku do swoich wyznawców w zakresie artykułów wiary. „Wymiar ideologiczny wiąże się ściśle z oczekiwaniem, że osoba religijna będzie posiadała określony światopogląd ideologiczny i uznawała prawdziwość dogmatów swojej religii. Każda religia utrzymuje bowiem pewien zespół wierzeń, które jej wyznawcy powinni przyjąć za własne. Trzeba jednak pamiętać, że treść i zakres wierzeń są różne nie tylko w odmiennych religiach, lecz także w obrębie tej samej tradycji religijnej”¹⁹⁵. W parametrze ideologicznym chodzi zatem o rozumienie i akceptację doktryny religijnej.

Poprzez parametr ideologiczny rozumie się dążenie do poznania artykułów wiary i jej podstaw, oraz faktów i wydarzeń z życia Kościoła. Zakres tego parametru obejmuje wiedzę o religii, oraz ogólny poziom wychowania religijnego. „Wymiar intelektualny wiąże się z oczekiwaniem, że osoby religijne wykażą przynajmniej minimum wiedzy o podstawowych dogmatach swej wiary, jej obrzędach, świętych księgach i tradycjach. Wiedza i wierzenia jako wymiary religijności są ze sobą ściśle powiązane, ponieważ wiedza o wierzeniach jest koniecznym warunkiem wstępnym ich zaakceptowania”¹⁹⁶. Wiara człowieka religijnego nie musi jednak bezwarunkowo opierać się na wiedzy religijnej, gdyż człowiek może posiadać jakieś przekonania religijne bez ich faktycznego rozumienia. Wiara może więc istnieć opierając się jedynie na niewielkiej wiedzy. Parametr intelektualny ma więc

¹⁹⁴ R. Stark, Ch. Y. Glock, *American Piety: The nature of religious commitment*, Berkeley 1968, s. 14: „Five such dimensions can be distinguished; within one or another of them all of the many and diverse religious prescriptions of the different religions of the word can be classified. We shall call these dimensions: belief, practice, knowledge, experience, and consequences”.

¹⁹⁵ R. Stark, Ch. Y. Glock, *American Piety*, s. 14: „The belief of dimension comprises expectations that the religious person will hold a certain technological outlook, that he will acknowledge the truth of the tenets of the religion. Every religion maintains some set of beliefs which adherents are expected to ratify. However, the content and scope of beliefs will vary not only between religions, but often within the same religious tradition”.

¹⁹⁶ R. Stark, Ch. Y. Glock, *American Piety*, s. 16: „The knowledge dimension refers to the expectation that religious persons will possess some minimum of information about the basic tenets of their faith and its rites, scriptures, and traditions. The knowledge and belief dimensions are clearly related since knowledge of a belief is a necessary precondition for its acceptance. However, belief need not follow from knowledge, nor does all religious knowledge bear on belief. Furthermore, a man may hold a belief without really understanding it, that is, belief can exist on the basis of very little knowledge”.

mniejsze znaczenie, aniżeli pozostałe parametry życia religijnego członków przynależnych do różnych grup wyznaniowych.

Parametr doświadczenia religijnego uwzględnia fakt występowania przeżycia religijnego w postaci przeżyć, postrzeżeń, doznań. Osoba religijna powinna wcześniej czy później osiągnąć bezpośrednią, subiektywną wiedzę o rzeczywistości ostatecznej. Powinna doświadczyć kontaktu ze sferą nadprzyrodzoną, który wiąże się z jakimś, choćby przelotnym, kontaktem z istotą boską, tzn. z Bogiem, z rzeczywistością ostateczną, z transcendentnym autorytetem¹⁹⁷. Poszczególne religie w różnym stopniu kładą akcent na przeżycie kontaktu z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Każda religia przywiązuje przynajmniej minimalną wagę do pewnej formy subiektywnego przeżycia religijnego jako znaku indywidualnej religijności i odczuciu bliskości Absolutu.

Parametr rytualistyczny obejmuje akty kultu i pobożności, czyli wszystko to, co czyni człowiek dając wyraz swemu zaangażowaniu religijnemu. W ramach tego parametru Glock odróżnia praktyki oficjalne, tzw. praktyki dewocyjne, od prywatnych – tzw. obrzędów, nie pomniejszając znaczenia żadnych z wymienionych. „Obrzęd obejmuje zbiór rytów i formalnych aktów religijnych, oraz uświęconych praktyk, których spełnianie jest we wszystkich religiach powinnością wyznawców. (...) Praktyki dewocyjne są zbliżone do praktyk obrzędowych, ale równocześnie w istotny sposób się od nich różnią. Obrzędowy aspekt życia religijnego jest w znacznej mierze sformalizowany i ma charakter publiczny. Wszystkie znane religie cenią także osobiste akty kultu i kontemplacji, które są względnie spontaniczne i mają charakter prywatny, nieformalny”¹⁹⁸. W ramach tego parametru najistotniejszy jest fakt zachowania religijnego, nie zaś motywacja i sens.

Parametr konsekwencyjny różni się wyraźnie od czterech pozostałych. Ów wymiar konsekwencji zaangażowania religijnego jest ściśle związany ze skutkami, jakie niosą ze sobą przekonania, praktyki, doświadczenia i wiedza religijna w życiu codziennym. Parametr ten można określić jako etyczny. Nie chodzi w nim o aktywność wyznawców, ale o uwewnętrznienie się w człowieku norm etyki religijnej. „Wprawdzie każda religia ustala w formie nakazów i zakazów większość z tego, co jej wyznawcy powinni myśleć i jak postępować, nie ma jednak całkowitej jasności co do zakresu, w jakim uczynki są częścią składową zaangażowania religijnego,

¹⁹⁷ R. Stark, Ch. Y. Glock, *American Piety*, s. 15: „The religious person will at some time or other achieve a direct, subjective knowledge of ultimate reality; that he will achieve some sense of contact, however fleeting, with a supernatural agency. As we have written elsewhere, this dimension is concerned with religious experienced, those feelings, perceptions, and sensations which are experienced by an actor or defined by a religious group (or a society) as involving some communication, however slight, with transcendental authority”.

¹⁹⁸ R. Stark, Ch. Y. Glock, *American Piety*, s. 15: „Ritual refers to the set of rites, formal religious acts, and sacred practices which all religions expect their adherents to perform. (...) Devotions is somewhat akin to, but importantly different from ritual. While the ritual aspect of commitment is highly formalized and typically public, all known religions also value are relatively spontaneous, informal, and typically private”.

a w jakim tylko z niego wynikają”¹⁹⁹. Religia dostarcza jedynie ogólnych wskazań, które człowiek religijny musi umieć interpretować w decyzjach życia codziennego. Glock twierdzi, iż etyczność i religijność mogą niekiedy wykluczać się. Postawy i zachowania etyczne tylko wtedy mogą być interpretowane jako religijne, kiedy będą religijnie umotywowane i związane z pozostałymi parametrami religijności²⁰⁰.

Powyższe parametry zdaniem Glocka stanowią pełny układ odniesienia niezbędny do uchwycenia i ustalenia poziomu zaangażowania religijnego. Jest to możliwe „na gruncie rozważań teoretycznych, zaś ustalenie między nimi relacji koniecznie wymaga odniesienia się do danych empirycznych”²⁰¹. W podejmowanych studiach empirycznych zastosował on jedynie pierwsze cztery parametry religijności.

Współczesne poszukiwania parametrów religijności, prawdopodobnie pod wpływem Joachima Wacha²⁰², dopełniono o płaszczyznę religijności znajdującą wyraz w przynależności do wspólnoty, czy organizacji religijnej. Najpełniej ów parametr omówił Hervé Carrier. „Psychosocjologia religii stara się zbadać charakter zespołowy zachowania duchowego, podkreśla poczucie solidarności, które jest jednym z punktów odniesienia postępowania moralnego, odkrywa pewne zespoły danych z zakresu psychologii zbiorowej, które charakteryzują postawy danego środowiska, danej grupy i poszczególnych jednostek”²⁰³. Przynależność religijna rozumiana jest szeroko, od czysto formalnej przynależności do wspólnoty (oświadczenie przy spisie ludności, płacenie podatków na rzecz wspólnot wyznaniowych), poprzez różne stopnie przynależności faktycznej (udział w praktykach religijnych), do całkowitej identyfikacji ze wspólnotą religijną i traktowanie jako sprawy własnej. „Integracja religijna, którą zapoczątkowuje podjęcie decyzji zostania członkiem Kościoła, dokona się w pełni jedynie poprzez proces scalenia w uczestniczeniu w obrzędach Kościoła. Rozpatrujemy tutaj szczegółowo tylko postawę czło-

¹⁹⁹ R. Stark, Ch. Y. Glock, *American Piety*, s. 16: „Although religions prescribe much of how their adherents ought to think and act in everyday life, it is not entirely clear the extent to which religious consequences in this volume”.

²⁰⁰ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 61.

²⁰¹ R. Stark, Ch. Y. Glock, R. Stark, Ch. Y. Glock, *American Piety*, s. 16: „But while it is possible to postulate these four aspects of religiousness on analytic grounds, relations among them cannot be explored without empirical data”.

²⁰² J. Wach, *Socjologia religii*, s. 60: „Socjolog religii winien badać i klasyfikować starymi różnymi typologicznymi strukturami organizacyjnymi, wynikającymi z rozbieżnych koncepcji wspólnoty religijnej. Winien śledzić ich rozwój historyczny i zadaniem jego będzie też zbadanie różnych idei braterstwa religijnego (fellowship in religion), pojęcia występującego we wszystkich epokach i we wszystkich częściach świata”.

²⁰³ H. Carrier, *Le rôle des groupes de référence dans l'intégration des attitudes religieuses*, „Social Compass” 1960 nr 7, s. 160: „La psycho-sociologie religieuse s'efforce d'étudier les cadres communautaires du comportement spirituel; on y insiste sur les solidarités qui servent de points de référence dans les conduits morales; on y dégage des ensembles, c'est-à-dire des données de la psychologie collective venant marquer les attitudes d'un milieu, d'un groupe, des individus”.

wieka dorosłego, przestępującego do Kościoła po raz pierwszy. Jego charakter specjalny członka Kościoła zostanie mu ostatecznie nadany przez obrządek chrztu. Integracja kulturalna uzupełni jego przynależność instytucjonalną²⁰⁴. W zakres parametru wspólnotowego wchodzić takie wskaźniki jak: świadomość więzi z duchowieństwem, parafią i wspólnotą religijną, komunikacje, interakcje, relacje społeczno-religijne o charakterze grupowym, jaki i indywidualnym²⁰⁵.

Władysław Piwowarski zwraca uwagę, iż nie jest konieczne rozpatrywanie innych propozycji uzupełnienia zestawu parametrów religijności. Wymieniane przez różnych autorów dymensje na ogół nakładają się na znane dotychczas, bądź są nie do przyjęcia z socjologicznego punktu widzenia. Zwraca jednak uwagę na parametr religijności wskazany przez Louis Dingemans i Jean Rémy. Przeprowadzili oni głęboką refleksję nad parametrami religijności i podjęli próbę wyodrębnienia tzw. globalnego stosunku do wiary, który nazwali „globalnym wyznaniem wiary”. Parametr ten może wskazać, na ile wiara ma rzeczywisty związek z pozostałymi płaszczyznami religijności, a w przypadku krytycznej refleksji, na ile wiara jest wynikiem własnych przemyśleń człowieka religijnego, a na ile bagażem kulturowym odziedziczonym, bądź przejętym na podstawie mechanizmów środowiskowych²⁰⁶. „Socjolog gromadzący dane o żywotności katolicyzmu, będzie się więc przede wszystkim starał wymierzyć istnienie tej powierzchownej jeszcze wiary. Następnie zastanowi się, w jakiej mierze ci, którzy tak czy inaczej uważają się za chrześcijan, rzeczywiście wyznają religię Kościoła. Wreszcie, w miarę możliwości, sprawdzi, czy ta wiara rzeczywiście przepaja ich życie, i czy ich postawy oraz zachowania moralne i religijne są postawami i zachowaniami odpowiadającymi wierze²⁰⁷. Kryterium to pozwala na wnikliwą analizę różnych warstw ludności, które podają się za wyznawców religii, lecz „nie informuje nas o wierności religii, ani nawet o istotnej jedności populacji z Kościołem, ale co najwyżej świadczy o jej chęci zaliczania się do ludzi określanych jako katolicy²⁰⁸”.

Władysław Piwowarski zauważa, iż powyższe parametry religijności zawierają podstawowe płaszczyzny społecznej formy religii znajdującej się pod bezpośrednim lub pośrednim wpływem Kościoła. Taka religijność jest nacechowana instytucjonalnie, społecznie i kulturowo. Parametrów tych nie należy traktować jako równorzędnych. Nie można ich zestawiać na jednej płaszczyźnie. Zwraca uwagę

²⁰⁴ H. Carrier, *Le rôle des groups...*, s. 157: „L'integration religieuse, amorcée par la décision de se faire membre de l'Eglise, ne trouvera son accomplissement religieux et psycho-social que dans le processus intdgrateur par excellence qui est le rite de l'Eglise. Nous ne considérons ici explicitement que le converti adulte accédant à l'Eglise pour la premiere fois. Son attitude specifique de membre de l'Eglise ne sera parfaitement intégrée qu'au terme des rites du bapteme. L'intégration culturelle viendra parfaire son comportement institutionnel”.

²⁰⁵ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 62.

²⁰⁶ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 63.

²⁰⁷ L. Dingemans, J. Rémy, *Kryteria żywotności katolicyzmu*, w: *Ludzie – Wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*, red. B. Cywiński, tłum. H. Zawadzka, Warszawa 1966, s. 114.

²⁰⁸ L. Dingemans, J. Rémy, *Kryteria żywotności katolicyzmu*, s. 11.

szczególnie na dwa parametry: globalny stosunek do wiary, który ma charakter wstępny, i parametr etyczny. Parametr globalnego stosunku do wiary informuje o fakcie, czy badana osoba w ogóle jest wierząca, i jednocześnie określa ogólną charakterystykę tej wiary. Parametr etyczny może być traktowany równorzędnie do pozostałych. Może on także stanowić konsekwencję pięciu pozostałych wymiary: ideologicznej, intelektualnej, doświadczeniowej, rytualnej i wspólnotowej²⁰⁹.

Systematyzacja wymiarów religijności dokonana przez Władysława Piwowarskiego została poddana ostrej krytyce przez niektórych polskich socjologów religii. Krytyki takiej dokonał m.in. Józef Majka pisząc: „Enumeracja owych siedmiu parametrów nie jest zresztą całkowicie rozłączna, gdyż wiedza religijna jest tylko negatywnym wskaźnikiem religijności, a globalna autodeklaracja jest tylko pewną formą wyrażenia stosunku do wiary i praktyk. Parametry zatem wiedzy i ideologii religijnej są w gruncie rzeczy tym samym parametrem, skoro wiedza bez akceptacji nic nam właściwie o religijności nie mówi”²¹⁰. Józef Baniak zauważa także, że nie wszystkie parametry religijności ustalone przez Piwowarskiego mają jednakową wartość diagnostyczną, gdyż niektóre z nich sprawiają trudność w praktycznym zastosowaniu w badaniach. Szczególną trudność może sprawiać wymiar psychologiczny doświadczenia religijnego²¹¹.

Problem parametrów i wskaźników religijności wyczerpująco omówił Janusz Mariański opierając się na systematyzacjach dokonanych przez Charlesa Younga Glocka, Ursulę Boos-Nunning, Władysława Piwowarskiego i innych²¹². Dokonując szczegółowej operacjonalizacji pojęcia religijności i analizy koncepcji wymiaru Janusz Mariański zaproponował następujący porządek układu parametrów religijności: aspekt globalnego stosunku do wiary, aspekt intelektualno-poznawczy, aspekt ideologiczno-wierzeniowy, aspekt etyczno-konsekwencyjny, aspekt rytualno-kultowy, aspekt instytucjonalno-wspólnotowy²¹³. W oparciu o dostępne wyniki badań nad religijnością podjął próbę zestawienia wskaźników dla każdego parametru oddzielnie. Mariański zauważa, że wybór wskaźników powinien być możliwie szeroki po to, by uchwycić społeczną formę religijności, która może się różnicować nawet w jednym środowisku społecznym. Poszczególne wymiary religijności nie mogą być rozpatrywane oddzielnie, w pełnej izolacji, gdyż są one wobec siebie w jakimś stopniu komplementarne, choć jednocześnie częściowo niezależne²¹⁴.

Zastosowanie zbyt dużej liczby wskaźników może spowodować trudności w tworzeniu kwestionariusza ankiety, który może okazać się zbyt czasochłonny, czy wręcz nieprzydatny dla praktyki badawczej. Wobec powyższych koncepcja

²⁰⁹ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 63-64.

²¹⁰ J. Majka, *Koncepcja socjologii religii*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 1976, nr 8, s. 196.

²¹¹ J. Baniak, *Religijność miejska...*, s. 26.

²¹² J. Mariański, *Dynamika przemian religijności...*, s. 12-20.

²¹³ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności...*, s. 12-20.

²¹⁴ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności...*, s. 19.

dymensji religijności będzie analizowana w oparciu o wykazy wskaźników skonstruowane przez Władysława Piwowarskiego i Janusza Mariańskiego:

Aspekt globalnego stosunku do wiary obejmuje identyfikację ze zbiorowością wierzących (globalne przyznanie się do wiary), motywów deklarowanej religijności, ocenę ewolucji własnej religijności i zmian własnych postaw religijnych w porównaniu z pokoleniem rodziców. Janusz Mariański zauważa, że badania globalnego wyznania wiary i świadomości przemian religijnych opierają się jedynie na samoocenie respondentów. Dostarczają one materiału empirycznego, który jednak nie może być traktowany jako jednoznaczny i nie wymagający dalszej weryfikacji, jako adekwatnie odzwierciedlający religijność badanych²¹⁵.

Aspekt intelektualno-poznawczy obejmuje znajomość dogmatów Trójcy Świętej, zmartwychwstania ciał, nauki Kościoła o losie duszy człowieka po śmierci, sakramentów, znaczenia sakramentu bierzmowania, znaczenia uroczystości Niepokalanego Poczęcia, imion czterech Ewangelistów, obecnych przywódców Kościoła, najważniejszych wydarzeń w Kościele. Religijność wyrażana w tym aspekcie zakłada przynajmniej minimum wiedzy na temat wyznawanej religii i przynależności do konkretnego Kościoła.

Aspekt ideologiczno-wierzeniowy – zawiera konformizm wobec podstawowych twierdzeń wiary formułowanych i podawanych do wierzenia. Jest on zoperacjonalizowany przez takie wskaźniki jak: wiara w nadnaturalną Siłę Wyższą, Trójcę Świętą, stworzenie świata przez Boga, Bóstwo Chrystusa, prawdziwość Pisma Świętego, życie pozagrobowe, nagrodę, lub karę po śmierci, odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie ciał, nieomyślność papieża w kwestiach wiary i moralności, istnienie Boga Osobowego. W dzisiejszych czasach daje się zauważyć postawę relatywizmu odnośnie postawy wobec prawd wiary. To zróżnicowanie widać w obszarach wiary tradycyjnej, poprzez wiarę częściową, w której wyrażona może być zgoda jedynie na niektóre prawdy wiary, aż do obojętności i niewiary łącznie.

Aspekt doświadczenia religijnego – odczucie bliskości Boga, potrzeba uzasadnienia sensu życia, rola religii w regulowaniu potrzeby bezpieczeństwa, pomoc w życiu codziennym, pomoc w trudnych sytuacjach, religijny wymiar ostatecznych problemów ludzkiego życia.

Aspekt etyczny-konsekwencyjny jest zoperacjonalizowany przez wskaźniki akceptacji religijnie uzasadnionych norm etycznych i ich konkretnej realizacji w życiu. Obejmuje on: planowanie rodziny, wychowanie religijne, wstrzymywanie się od prac niekoniecznych w dni świąteczne, etyczna cena niektórych czynów (np. wręczanie korzyści majątkowych), opinia na temat aborcji, zapłodnienia *in vitro*, zażywanie używek, opinia na temat związków partnerskich, opinia na temat odmiennych preferencji seksualnych, autorytety moralne i wzorce osobowe, akceptacja postawy godnościowej i pragmatycznej.

Aspekt rytualno-kultowy obejmuje zewnętrzne zachowania kultowe, czyli praktyki religijne. Nacisk położony jest nie tylko na sam fakt, oraz częstotliwość

²¹⁵ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności...*, s. 19.

spełniania praktyk religijnych, ale także (tam, gdzie jest to możliwe) na motywację i sens realizowanych praktyk religijnych: uczęszczanie na mszę świętą, świadomość uczestniczenia we mszy, oraz znaczenie jej przypisane, potrzeba modlitwy, przystępowanie do sakramentów świętych (spowiedź, komunie święta), przestrzeganie postów, częstotliwość modlitwy prywatnej, sens modlitwy w życiu człowieka, udział w nabożeństwach nadobowiązkowych, przestrzeganie zwyczajów religijnych, zamiar przyjmowania księdza w ramach wizyty duszpasterskiej, uczestnictwo we mszy świętej sprawowanej w intencji zamówionej przez rodzinę, czytelnictwo Pisma Świętego, książek, czasopism religijnych, katechizmu, przeglądanie portali internetowych, rozmowy na tematy religijne z rodzicami, księżmi.

Aspekt instytucjonalno-wspólnotowy religijności obejmuje postawy poszczególnych osób i grup wobec struktury religijnej: poczucie przynależności do Kościoła, poczucie przynależności do parafii, wady i zalety księży, poglądy na koncepcję Kościoła, potrzeba przynależności do Kościoła z pobudek religijnych, poczucie przynależności do pokolenia Jana Pawła II. Janusz Mariański zauważa, iż zaangażowanie religijne w system wartości i norm reprezentowanych przez wspólnotę religijną może współistnieć z zakwestionowaniem owej wspólnoty. Pozytywna ogólna postawa wobec wspólnoty religijnej jako instytucji może utrzymać się przy braku regularnych praktyk religijnych²¹⁶.

Warto zauważyć, że wyszczególnione wskaźniki w większości są ukierunkowane na religijność wdrażaną i przekazywaną w procesie socjalizacji przy jednoczesnym wpływie Kościoła katolickiego. Wymienione dymensje religijności wskazują, iż religia stanowi układ relacji zachodzących między człowiekiem, a rzeczywistością transcendentną. Między człowiekiem wierzącym a rzeczywistością transcendentną zachodzi ścisła więź. Znajduje ona przede wszystkim wyraz w jego praktykach religijnych i zachowaniach moralnych²¹⁷.

§ 3. Stan badań nad religijnością studentów w Polsce w latach 1949-2010

Opisując specyfikę polskiej religijności należy odnieść się do jej kulturowego i społecznego kontekstu. Od wieków posiadała charakter ludowy, a pod względem stanowo-środowiskowym była bardzo zróżnicowana. „Silnie wiązała się z rytualizmem, wysoką rangą zachowań gromadnych, nikłą wiedzą religijną, akcentowaniem atrybutów wszechmocy i sprawiedliwości Bożej (Bóg jako *mysterium tremendum* – tajemnica grozy) oraz oczekiwaniami pragmatycznymi opartymi na zasadzie do, *ut des*”²¹⁸. Należy zaznaczyć, iż Polska, mimo swego katolickiego

²¹⁶ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności...*, s. 19.

²¹⁷ J. Baniak, *Religijność miejska...*, s. 29.

²¹⁸ J. Styk, *Metodologiczne problemy i trudności prowadzenia badań nad religijnością w Polsce*, w: „Od Kościoła ludu, do Kościoła wyboru”, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996, s. 186.

charakteru, stanowiła zdumiewający charakter tolerancji religijnej. Była zawsze schronieniem dla dysydentów religijnych, pogan, prawosławnych, wyznawców Islamu, protestantów, Żydów, którzy uciekali przed wszechobecnymi w Europie wojnami na tle etnicznym i religijnym²¹⁹. O identyfikacji kulturowej tożsamości religijnej i narodowej Polaków zadecydowało także położenie geopolityczne, co nadało polskiej religijności charakter „wojujący”. Religijność ta znajdowała się zawsze w opozycji do najeźdźców. Silne utożsamienie Kościoła z narodem nastąpiło w okresie rozbiorów. Z tego okresu pochodzi stereotyp Polaka-katolika. Kościół był jedyną instytucją o zasięgu ogólnonarodowym, zdolną przenikać granice trzech zaborów. Pełnił funkcje quasi-państwowe i integracyjne. Przynależność do Kościoła stanowiła niemal święty obowiązek względem sprawy narodowej²²⁰.

W początkach XIX wieku katolicyzm, romantyczny nacjonalizm i słowiański mesjanizm złożyły się na nową polską religię obywatelską. Zjawisko to na początku obejmowało jedynie szlachtę i inteligencję. W wyniku natarczywej polityki Otto von Bismarcka w latach siedemdziesiątych XIX wieku i „Kulturkampf”, będącej zagrożeniem dla języka i tożsamości narodowej polskiego chłopstwa, czynnik ten sprawił, że i ta grupa narodowa poparła katolicki kierunek obrony sprawy narodowej²²¹.

Pod koniec XIX wieku, na tle wyodrębniania się klasowych tożsamości, ideologicznych stanowisk i grup politycznych, wyłoniła się polska odmiana katolicyzmu społecznego. Zdołano uniknąć typowych konfliktów między Kościołem katolickim a ateizującym socjalistycznym ruchem robotniczym oraz antyklerykalną świecką inteligencją humanistyczną, która ówczesnie zafascynowana była naukowym stosunkiem do świata²²².

Po zakończeniu pierwszej wojny światowej w niepodległej już Polsce pojawiły się tendencje do podziałów klasowych, partyjnych i ideologicznych. Zjawisko to było widoczne także w różnicach zdań między hierarchią kościelną a władzami państwowymi, czego symbolicznym przykładem jest „konflikt wawelski” z 1937 roku pomiędzy polskim rządem a kardynałem Sapięgą. Sytuacja ta wywołała szeroką oświeceniową, pozytywistyczną i marksistowską krytykę religii. Po antyklerykalne hasła sięgała także socjalistyczna lewica pod przywództwem Wincentego Witosa. Tendencje te zostały przerwane wybuchem drugiej wojny światowej i ponownym doświadczeniem okupacji. Walka o Ojczyznę stała się priorytetem, a wszelkie urazy do Kościoła odeszły w zapomnienie²²³.

Doświadczenie religijności stało się synonimem obrony tożsamości narodowej i istotnym elementem postawy patriotycznej. Nie jest możliwe obiektywne zobrazowanie faktycznego poziomu religijności w Polsce w XIX i w pierwszej połowie XX wieku, gdyż nie istnieje żadna socjologiczna dokumentacja zmian w poziomie

²¹⁹ J. Casanova, *Religie publiczne...*, s. 159.

²²⁰ J. Styk, *Metodologiczne problemy...*, s. 188.

²²¹ J. Casanova, *Religie publiczne...*, s. 159.

²²² J. Casanova, *Religie publiczne...*, s. 161.

²²³ J. Casanova, *Religie publiczne...*, s. 162.

i charakterze religijności. Systematyczne badania empiryczne nad religijnością w Polsce datują się od lat 50. ubiegłego wieku²²⁴.

Religijność młodzieży studenckiej była przedmiotem badań niemal od początku istnienia socjologii empirycznej w Polsce. Okres realnego socjalizmu rozbudził aspirację Polaków do podmiotowości. Urzędowy ateizm państwa upartyjnionego czynił z Kościoła naturalną opozycję. Po drugiej wojnie światowej religijność młodzieży często występowała w kontekście obrzędowym, politycznym, narodowo-opozycyjnym i publicznym²²⁵.

Ks. Andrzej Bardecki przeprowadził w 1949 roku ogólnopolskie badania na temat powołań kapłańskich pośród studentów – alumnów seminariów duchownych. Wyniki badań poprzedził on zestawieniami porównawczymi, w których ukazał stosunek liczby księży do liczby wiernych w Polsce i za granicą. U studentów seminariów duchownych można było stwierdzić okres tzw. latencji powołania. Należy przez to rozumieć stan, w którym powołanie już istnieje, ale dana osoba nie uświadamia sobie jeszcze tego faktu. Co najmniej 34% wypowiedzi alumnów wskazywało na istnienie okresu latencji powołania. Przed przystąpieniem na studia do seminarium duchownego 24% badanych przyjmowało komunię świętą często, a nawet codziennie. Największą grupę stanowili ci, którzy spowiadali się i przyjmowali komunię świętą raz na miesiąc – 37%. Jedynie 4% badanych przyjmowało komunię świętą w okresie wielkanocnym. Autor zauważa zjawisko stałego zwiększania się kryzysu powołań kapłańskich, a w swoich rozważaniach cofa się do roku 1900. Pośród głównych przyczyn wymienia migrację ludności ze wsi do miast oraz wpływ kultury miejskiej na życie współczesnej polskiej wsi poprzez oddziaływanie takich czynników jak prasa, radio, kino, a zwłaszcza telewizja i rozwój transportu²²⁶.

W 1958 roku Anna Pawełczyńska zrealizowała badania religijności wśród studentów Warszawy pośród dziesięciu uczelni wyższych na próbie 725 osób w okresie od października 1957 do czerwca 1958 roku²²⁷. Okazało się, iż w środowisku studenckim istniała tendencja do laicyzacji przekonań, czemu towarzyszyła przemiana postaw skrajnie religijnych w postawy umiarkowanej identyfikacji z katolicyzmem. W powyższych badaniach stwierdzono, iż jako wierzący deklarowało się niemal 70% studentów uczelni wyższych, 56,2% uważało swoje poglądy na religię za sprawę całkowicie prywatną i były im obojętne poglądy innych ludzi. Niemal czwarta część badanych (24%) uważała to za swoją sprawę prywatną, ale chciałaby, aby poglądy innych ludzi były do ich poglądów podobne, zaś 18,6% ogółu studentów było skłonnych do rozszerzania swoich poglądów religijnych, ale bez

²²⁴ T. Szawiel, *Religijność i jej korelaty*, w: *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, red. S. Nowak, Warszawa 1989, s. 233.

²²⁵ J. Styk, *Metodologiczne problemy...*, s. 186.

²²⁶ A. Bardecki, *Czy Kościołowi zagraża brak księży?*, „Tygodnik Powszechny” 1963, nr 37, s. 3, 5.

²²⁷ Z. Józefowicz, S. Nowak, A. Pawełczyńska, *Studenci: mity i rzeczywistość*, „Przeгляд Kulturalny” 1958, nr 29, s. 1; St. K., *Warszawscy studenci a religia*, „Euhemer – Przeгляд Religioznawczy” 1958, nr 6, s. 107

stwarzania jakichkolwiek form nacisku, a tylko 0,6% (tj. cztery osoby) wyraziło gotowość do rozszerzania swoich poglądów religijnych nawet przy stwarzaniu pewnych form nacisku²²⁸. Tendencje te występowały jednak z różnymi nasileniami w poszczególnych kategoriach młodzieży. Studentki wykazywały w porównaniu ze studentami znacznie silniejszą skłonność do zmiany poglądów religijnych. Osoby pochodzenia chłopskiego w porównaniu z młodzieżą z innych środowisk miały stosunkowo niezmiennie przekonania religijne, a tendencja do zmiany przekonań słabła wraz z wiekiem. Studenci pochodzenia inteligenckiego, w porównaniu z młodzieżą z innych środowisk, wykazywali największą stabilność poglądów ateistycznych oraz najsilniejszą skłonność do rezygnacji ze skrajnej postawy religijnej na rzecz umiarkowanej. Wśród studentów nauk humanistycznych stwierdzono bardzo silne tendencje do przyjmowania postawy niewiary oraz zmniejszania się popularności praktyk religijnych²²⁹.

Analogiczne badania zostały powtórzone w roku 1961 pośród młodzieży tych samych uczelni. Do badań użyto tych samych kwestionariuszy z tymi samymi pytaniami. Autorom chodziło o uchwycenie różnicy, oraz o zbadanie kierunku przemian religijności studentów na przełomie trzech lat, jak również uchwycenia względnie stałych postaw i dyspozycji danego środowiska akademickiego. Badania z 1961 roku w znacznej części pokryły się z realizowanymi trzy lata wcześniej, jednakże w drugim badaniu zaznaczyły się pewne przesunięcia. W 1961 roku jako wierzący i praktykujący deklarowało się już tylko 50% (w 1958 – 65%). Badania wykazały spadek intensywności związku z religią przy znacznym wzroście ateistów. Jedną z hipotez spadającej wśród studentów religijności była wzrastająca akceptacja socjalizmu połączona z ogólnym procesem stabilizacji politycznej i gospodarczej Polski²³⁰.

W maju 1963 roku zostały przeprowadzone w Przemyślu badania nad postawami światopoglądowymi studentów studium nauczycielskiego. Po przebadaniu 100 respondentów okazało się, że studentki wykazały o wiele wyższy wskaźnik postaw religijnych i niższy wskaźnik postaw politycznych. Zjawisko to autorzy badań łączyli z nastawieniem życiowym kobiet, które wydaje się być bardziej kameralnym, oraz w większym stopniu związanym z zainteresowaniami typu osobistego. Mężczyźni wykazali nastawienie bardziej otwarte na życie społeczne, orga-

²²⁸ T. Bogucki, *Stosunek studentów warszawskich do religii*, „Homo Dei” 1959, nr 1, s. 90.

²²⁹ A. Pawełczyńska, *Postawy wobec religii w środowisku studenckim*, w: *Studenci Warszawy*, red. S. Nowak, Warszawa 1991, s. 343; A. Pawełczyńska, *Postępy laicyzacji wśród studentów*, „Argumenty” 1960, nr 23, s. 4; A. Pawełczyńska, *Studenci a religia*, „Argumenty” 1960, nr 38, s. 4; A. Pawełczyńska, *Studenci a wiara*, „Argumenty”, 1960 nr 49, s. 5.

²³⁰ A. Pawełczyńska, S. Nowak, *Światopogląd studentów w okresie stabilizacji*, „Przeгляд Kulturalny” 1961, nr 46, s. 6-7.

nizowanie pracy społecznej, a w mniejszym stopniu niż kobiety przejawiają potrzebę ekspresji własnej religijności²³¹.

W roku 1966 pośród 200 studentów wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie zostały przeprowadzone badania nad postawami światopoglądowymi. Trzecia część respondentów (35%) deklarowała postawy proreligijne bądź religijne, niemal połowa (45,5%) określiła się w kategoriach obojętności wobec religii. Antyreligijnością cechowało się 19,5% studentów²³². Postawy proreligijne dotyczyły wypowiedzi traktujących zjawisko religii jako konieczne, o doniosłym znaczeniu psychologicznym i społecznym, oceniające religię jako poważną i dodatnią siłę. Do postaw obojętnych zaliczono wypowiedzi równoważące dodatnie i ujemne strony religii oraz wypowiedzi wymijające. Postawy antyreligijne charakteryzowały się poglądami podkreślającymi dezaktualizację religii w nowoczesnym społeczeństwie, jako zjawisko szkodliwe dla rozwoju nauki oraz hamulec postępu społecznego²³³.

W drugiej połowie lat sześćdziesiątych badania nad religijnością studentek przeprowadziła Maria Libiszowska na Uniwersytecie Łódzkim. Objęto nimi 100 studentek wszystkich wydziałów Uniwersytetu Łódzkiego z pierwszego i ostatniego roku studiów. Jako wierzący i systematycznie praktykujący oceniło się 22% respondentek; wierzący, lecz praktykujący nieregularnie 42%. Jako agnostycy określiło się 19%, zaś jako wierzący niepraktykujący, niewierzący, lecz praktykujący ze względu na otoczenie i niewierzący niepraktykujący określiło się w sumie 17%²³⁴.

W 1969 roku na Uniwersytecie Wrocławskim zostały przeprowadzone podobne badania na temat światopoglądu młodzieży akademickiej. Przebadano 557 studentów uczelni różnych kierunków. Spośród respondentów 57,5% deklarowało się jako wierzący, 16,5% jako niezdecydowani, a 26,0% jako niewierzący. Pośród wielu wniosków z badań autorzy dumnie wysunęli tezę, iż wielu studentów zmienia w trakcie trwania studiów swój światopogląd z religijnego na materialistyczny. Miałyby to świadczyć, iż w miarę pobytu na studiach zmieniają się postawy światopoglądowe studentów, a do zmiany tych postaw przyczynia się „wychowawcza praca uczelni”²³⁵.

W 1970 roku w Szczecinie przebadano 242 studentów Wyższej Szkoły Nauczycielskiej i Wyższej Szkoły Pedagogicznej m.in. na temat udziału studentów w życiu religijnym. Niemal jedna trzecia badanych (32,2%) zadeklarowało się jako wierzący i systematycznie praktykujący, 36,2% jako wierzący, ale praktykujący

²³¹ J. Galant, Z. Zaborowski, *Z badań nad postawami światopoglądowymi studentów Studium Nauczycielskiego*, „Ruch Pedagogiczny” 1965, nr 1, s. 93.

²³² J. Kulczycki, *Z badań nad światopoglądem studentów*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1967, nr 4-5, s. 138.

²³³ J. Kulczycki, *Z badań nad światopoglądem studentów*, s. 137.

²³⁴ M. Libiszowska, *Zmiany postaw wobec religii studentek Uniwersytetu Łódzkiego*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1971, nr 4, s. 99-100.

²³⁵ M. Sidor, *Studenci o kształtowaniu się ich światopoglądu*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1971, nr 2, s. 131.

niesystematycznie, a 31,6% jako obojętni, bądź niewierzący. Dla pierwszej grupy religia prezentuje się dość ortodoksyjnie jako wiara we wszystkie wartości, normy, dogmaty światopoglądowe, które wpływają na praktyki indywidualne bądź zbiorowe badanych. Wierzący, ale praktykujący niesystematycznie wykazują cechy nonkonformistyczne, wykazują więc tylko z niektórymi elementami światopoglądu religijnego. Do trzeciej grupy należą studenci o poglądach ateistycznych, reprezentujących światopogląd marksistowski. W grupie tej wyłania się świadomie sformułowana pozycja światopoglądowa, oparta na racjonalizmie, ateizmie i materializmie²³⁶.

W 1971 roku Wiesław Wiśniewski przeprowadził badanie studentów pierwszego roku Uniwersytetu Warszawskiego – uczelni, jak wykazały badania Anny Pawełczyńskiej z 1958 roku, najbardziej zlaicyzowanej. Badania socjologiczne wykazały, iż za wierzących deklarowało się 52% studentów, natomiast za niewierzących 42%. W 1978 roku przeprowadzono ponownie badanie studentów uczelni wyższych Warszawy. Jako wierzący określiło się 64,2% respondentów, jako niewierzący 35,7%. W porównaniu z badaniami sprzed dwudziestu lat był to nieznaczny, lecz zauważalny 5% spadek poziomu religijności warszawskich żaków²³⁷.

W tym samym czasie przebadano 768 studentów pięciu wyższych uczelni krakowskich – Uniwersytetu Jagiellońskiego, Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Politechniki Krakowskiej, Akademii Górniczo-Hutniczej i Akademii Rolniczej. Ponad trzy czwarte studentów Krakowa (78,3%) deklarowało się jako wierzący, niezdecydowani lub obojętni stanowili 8%, natomiast jako niewierzący określało się 13,7% studentów²³⁸. Powstanie relatywnie szerszej niż przed pół wiekiem laickiej grupy studentów tłumaczono procesami przemian struktury społecznej, industrializacji i urbanizacji. W latach siedemdziesiątych istniał pewien typ religijności dominującej, charakteryzujący się motywem poszukiwania w religijności oparcia psychicznego, poszukiwania możliwości rozwoju pozytywnych cech charakterologicznych, potrzeby posiadania wzorca moralnego, podtrzymywania szacunku wobec rodzimej tradycji religijności oraz konformizmu wobec wzorów kulturowych środowisk, do których młodzież przystosowuje się w procesie akulturacji, akceptacji wzoru osobowości Polaka – katolika²³⁹. Reasumując, na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zostały zahamowane procesy laicyzacji, oraz utrwalił się powyższy typ religijności. Na tym podłożu zaczął się proces religijnego ożywienia w Polsce²⁴⁰.

Nie należy zapominać, iż badania socjologiczne nad religijnością w Polsce do lat siedemdziesiątych były prowadzone z pozycji ideologicznej i przybierał najczę-

²³⁶ R. Woźniak, *Przemiany postaw światopoglądowych młodzieży akademickiej*, „Życie Szkoły Wyższej” 1975, nr 12, s. 92.

²³⁷ T. Szawiel, *Religijność i jej korelaty*, s. 235.

²³⁸ J. Jerschina, *Młodzież i procesy laicyzacji świadomości społecznej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, Kraków 1978, s. 31.

²³⁹ J. Jerschina, C. Ułasiński, *Kierunki przemian religijności młodzieży polskiej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1985, nr 4, s. 159.

²⁴⁰ J. Jerschina, C. Ułasiński, *Kierunki przemian religijności...*, s. 160.

ściej orientację marksistowską²⁴¹. Próbowano orzekać wyższość socjalistycznego światopoglądu nad religią, a także realne szanse sukcesu, w którym wraz ze spadkiem tradycyjnej religijności pojawiają się nowe formy zaangażowania społecznego, niezwiązane z instytucjami religijnymi. Przedmiotem zainteresowań socjologów była także pozycja społeczna religii w społeczeństwie jako całości i świadomości społecznej obywateli oraz jej stosunek do innych form świadomości społecznej. Stawiano pytania o rolę religii w integracji, regulacji i komunikacji procesów społecznych z jednej strony, z drugiej pytania o wpływ procesów sekularyzacyjnych na religijność, zwłaszcza zaś na postawy moralne, a przede wszystkim polityczne obywateli. Wyniki badań socjologicznych, często niezgodnych z klimatem politycznym ówczesnego systemu, były pomijane w publikacjach naukowych, a nawet cenzurowane²⁴².

Znaczne różnice w postawach religijnych studentów ze względu na pochodzenie społeczne odnotowano podczas przeprowadzania badań w latach 1970-1971 w wyższych uczelniach śląskich. Odsetki studentów wierzących pochodzenia chłopskiego znacznie przewyższały analogiczne odsetki u studentów pochodzenia chłopsko-robotniczego. Różnica wynosiła 20%²⁴³. Wyraźną rolę rodziny w kształtowaniu się postaw wobec religii wykazały badania studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego i Politechniki Krakowskiej z 1972 roku. Badania te wyraźnie pokazały, iż 90% studentów wierzących pochodziło z rodzin, w których obydwoje rodzice byli wierzącymi, a 75% studentów niewierzących pochodziło z rodzin, w których obydwoje rodziców było niewierzącymi²⁴⁴.

W 1978 roku Robert Woźniak zbadał globalne postawy wobec religii studentów Szczecina. Badania wśród studentów Politechniki Szczecińskiej i Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Szczecinie w 1978 roku wskazywały, iż 43,9% respondentów uznawało siebie za głęboko wierzących lub wierzących, 19% – za wierzących ale mających wątpliwości, 34,0% – za niewierzących i 3,1% – za mających swój własny stosunek do religii²⁴⁵. Zbadano także poziom praktyk religijnych wśród studentów. Aż 40,6% badanych uczęszczało raz w tygodniu na mszę świętą, 11,2% dwa razy w miesiącu, 5,3% dwa razy na kwartał, 22,1% tylko w wielkie święta kościelne i 20,8% nie uczęszczało w ogóle do kościoła²⁴⁶.

W badaniach socjologicznych nad światopoglądem studentów Uniwersytetu Wrocławskiego, zrealizowane w 1979 roku, co dziesiąty student deklarował się

²⁴¹ J. Styk, *Przeobrażenia roli wartości religijnych w życiu chłopca*, „Chrześcijanin w świecie” 1988, nr 178, s. 102.

²⁴² A. Sułek, *Sondaż polski. Przygarść rozpraw o badaniach ankietowych*, Warszawa 2001, s. 65-97.

²⁴³ M. Michalczyk, A. Opałek-Orzechowska, J. Szefer-Timoszenko, *Światopogląd i postawy społeczno-polityczne młodzieży*, „Górnośląskie Studia Socjologiczne” 1972, nr 10, s. 98.

²⁴⁴ K. Sowa, *Studenci Katowic i Krakowa*, Warszawa 1971, s. 136-137.

²⁴⁵ R. Woźniak, *Wybrane aspekty świadomości religijnej i laickiej młodzieży akademickiej*, „Dydaktyka Szkoły Wyższej” 1984, nr 3, s. 3-21.

²⁴⁶ R. Woźniak, *Wybrane aspekty świadomości religijnej...*, s. 16-17.

jako głęboko wierzący i praktykujący (10,8), co piąty jako wierzący i praktykujący (20,7%), niemal ten sam wskaźnik odnotowano w grupie wierzących i praktykujących niesystematycznie (22,2%). Wskaźnik poziomu osób deklarujących się jako wierzących i niepraktykujących wynosił 7,8%, niewierzących, ale praktykujących – 3,4%, niewierzących i niepraktykujących – 7,2%; zdecydowanych przeciwników religii – 11,1%, przywiązanych do tradycji religijnej – 15,9%²⁴⁷.

Ciekawych wniosków dostarczyły ogólnopolskie badania Lucjana Adamczuka na temat zachowań religijnych i społecznych młodzieży z roku 1979. Badanie zostało zrealizowane na podstawie reprezentatywnej dla Polski próby gospodarstw domowych i objęło wszystkie osoby dorosłe, wchodzące w skład tych gospodarstw, w tym także studentów. Wielkość próby zrealizowanej wynosiła 9984 gospodarstw domowych. Rozpatrując zachowania uczniów i studentów na tle dwunastu wyodrębnionych w badaniu grup społeczno-zawodowych, można było uznać, że należeli oni do najbardziej aktywnych w zakresie praktyk religijnych. Aż 10,3% praktykowało codziennie, a przeciętny czas praktyk religijnych młodzieży i studentów wyniósł prawie równą godzinę w przeciągu tygodnia²⁴⁸. Autor powołując się na badania GUS z 1969 roku i porównując je z własnymi z 1976 roku zauważył, iż spadek poziomu praktyk religijnych młodzieży uczącej się jest większy u kobiet (z 15,1% na 10,9%), niż u mężczyzn (z 11,2% na 9,6%), a największe nasilenie praktyk uczniów i studentów wystąpiło w miesiącu wrześniu – 12,0%, co mogło być związane z egzaminami poprawkowymi i wstępnymi²⁴⁹.

Próby analizy przemian postaw wobec religii młodzieży polskiej, w tym także studentów, podjęli się w 1979 roku Hubert Domagała i Halina Grzymała-Moszczyńska. Do badań wybrano m.in. studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, Akademii Górniczo-Hutniczej w Katowicach oraz Politechniki Gliwickiej. Pierwszy etap badań objął grupę 1200 osób. Jako głęboko wierzący deklarowało się 9,3% studentów uniwersyteckich i 19,1% studentów uczelni technicznych. Jako wierzący deklarowało się odpowiednio 52,0% i 43,8% studentów, jako obojętni zadeklarowało się 16,0% i 28,7% respondentów. Badanych o postawach antyreligijnych zanotowano odpowiednio 21,3% i 8,2%²⁵⁰. Grupę osób głęboko wierzących stanowiły przede wszystkim studentki pochodzące z małych ośrodków miejskich uczęszczających na pierwsze lata studiów. Grupę osób o wyraźnych postawach antyreligijnych stanowili mężczyźni zamieszkujących duże ośrodki miejskie, uczęszczający na ostatnie lata studiów. Pochodzenie społeczne w nieznanym stopniu wpływa na prezentowaną przez studentów postawę wobec reli-

²⁴⁷ J. Baniak, *Światopogląd młodzieży akademickiej. Studium postaw studentów Uniwersytetu Wrocławskiego*, Wrocław 1987, s. 134.

²⁴⁸ L. Adamczuk, *Zachowania religijne i społeczne młodzieży. Na podstawie badania budżetu czasu mieszkańców Polski*, „Studia Religioznawcze” 1979, nr 15, s. 45.

²⁴⁹ L. Adamczuk, *Zachowania religijne i społeczne młodzieży*, s. 49-50.

²⁵⁰ H. Domagała, H. Grzymała-Moszczyńska, *Postawy wobec religii a niektóre sposoby i warunki społecznego funkcjonowania młodzieży*, „Studia Religioznawcze” 1979, nr 4, s. 45.

gii²⁵¹. W przebadanej grupie młodzieży, w tam także młodzieży studenckiej, przeanalizowano zależności między postawami wobec religii badanych osób, a percypowanymi przez nich postawami ich rodziców. W grupie młodzieży, której rodzice reprezentowali identyczną postawę wobec religii (75,9% ogółu rodziców), 61% przypisywało sobie i swoim rodzicom postawę proreligijną, 14,8% – postawę laicką (obojętni i niewierzący). Postawy wobec religii różne od postaw rodziców zadeklarowało 24,1% respondentów 2,4% badanych posiadało postawy bardziej proreligijne niż rodzice, a 21,7% – postawy bardziej laickie²⁵².

Badania nad religijnością młodzieży akademickiej w Krakowie przeprowadził także Paweł Socha. Badania zostały wykonane w okresie od listopada 1978 do czerwca 1979 roku. Przebadanych zostało 600 studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego i Politechniki Krakowskiej, a wyniki badań opublikowano dopiero podczas sesji naukowej zorganizowanej przez Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w lutym 1984 roku²⁵³. Wyniki badań nie wniosły nic zaskakującego, a jedynie potwierdzały wiele dotychczasowych ustaleń. Stosunek do religii u badanych jest cechą zmienną w czasie. Religijność ulega obniżeniu wraz z zaawansowaniem na studiach bądź w powiązaniu z wiekiem badanych. Stosunek do religii jest cechą zależną od środowiska pochodzenia (im mniejsza miejscowość pochodzenia, tym silniejsza religijność). Fakt przebywania poza środowiskiem, zwłaszcza w warunkach względnej samodzielności sprzyja osłabieniu identyfikacji religijnej²⁵⁴.

W 1982 roku Władysław Jacher, Tadeusz Michalczyk i Stanisław Zagórny zbadali globalne postawy wobec religii młodzieży województwa opolskiego, w tym także studentów. Jako wierzący deklarowało się 81,8% studentów, 3,9% wykazywało obojętność w sprawach religijnych, a 5,9% respondentów deklarowało się jako niewierzący²⁵⁵. Wśród studentów pochodzących ze środowiska wiejskiego nie było osób deklarujących się jako niewierzące lub niepraktykujące. Zdaniem autora, religijność to istotna wartość kulturowa i obyczajowa w oczach współczesnych młodych ludzi w województwie opolskim, w mniejszym zaś stopniu religijność posiada wartość ideologiczną²⁵⁶.

²⁵¹ H. Domagała, H. Grzymała-Moszczyńska, *Postawy wobec religii...*, s. 81.

²⁵² H. Domagała, H. Grzymała-Moszczyńska, *Postawy wobec religii...*, s. 44-45; J. Mariański, *Trwałość postaw religijnych w rodzinie polskiej w świetle badań socjologicznych*, „Collectanea Theologica” 1982, nr 52, s. 56.

²⁵³ P. Socha, *Najważniejsze społeczne i osobowościowe uwarunkowania religijności lub niereligijności studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego i Politechniki Krakowskiej według badań z 1979 roku*, w: *Religijność polska – jej specyfika i uwarunkowania. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej przez Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego 23-24 luty 1984*, red. J. Majchrowski, s. 103-111.

²⁵⁴ P. Socha, *Najważniejsze społeczne i osobowościowe uwarunkowania religijności...*, s. 105-106.

²⁵⁵ W. Jacher, T. Michalczyk, S. Zagórny, *Młodzież województwa opolskiego na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych*, Opole 1983, s. 42-43.

²⁵⁶ W. Jacher, T. Michalczyk, S. Zagórny, *Młodzież województwa opolskiego...*, s. 43.

Nieliczne sondaże z lat 1982-1983 ukazują zjawisko wzrostu religijności wśród młodzieży studenckiej. Wśród studentów łódzkich w 1982 roku 80% badanych przyznało się do wiary, a tylko 17% do indyferentyzmu lub ateizmu. Większy był odsetek wierzących wśród przedstawicieli nauk technicznych i ścisłych, niż humanistycznych²⁵⁷. Wśród aktywistów z organizacji młodzieżowych (ZSMP) i grupy studentów badanych łącznie w 1983 roku, 72,5% deklarowało się jako wierzący i tylko 8% jako zdecydowanie niewierzący i niepraktykujący²⁵⁸. W zbiorowości studentów Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach w 1983 roku 28,1% badanych określiło siebie jako wierzących i praktykujących systematycznie, 39,2% jako wierzących i niesystematycznie praktykujących, 10,5% jako wierzących i niepraktykujących, 1,7% jako niewierzących i praktykujących, 9,2% jako niewierzących i niepraktykujących (11,3% – inne odpowiedzi). W zbiorowości młodych robotników (do 35 roku życia) z FSM w Tychach odpowiednie dane kształtowały się na poziomie: 25,9%, 50,9%, 13,1%, 1,8%, 5,3% (3,0%)²⁵⁹.

W 1983 roku powtórzono badania z roku 1978 studentów Politechniki Szczecińskiej i Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Szczecinie. Badania z 1978 roku wskazywały, iż 43,9% respondentów uznawało siebie za głęboko wierzących lub wierzących, 19% – za wierzących ale mających wątpliwości, 34,0% – za niewierzących i 3,1% – za mających swój własny stosunek do religii. Badania z 1983 roku ujawniły silny wzrost postaw proreligijnych, który kształtował się odpowiednio do poprzednich badań: 60,1%, 10,2%, 20,0%, 3,7%. Jakkolwiek obydwa badania nie są w pełni porównywalne, wynika z nich wniosek o zahamowaniu procesu przechodzenia od wzorców religijnych do modeli świeckich. Nieznacznie wzrosła liczba tych, którzy wiązali osiąganie szczęścia w życiu z pomocą Bożą²⁶⁰. Poziom praktyk religijnych studentów Szczecina w 1983 roku przedstawiał się następująco: 46,2% badanych uczęszczało raz w tygodniu na mszę świętą, 11,9% dwa razy w miesiącu, 5,9% dwa razy na kwartał, 16,4% tylko w wielkie święta kościelne, a 19,6% nie uczęszczało w ogóle do kościoła. Reasumując, w latach 1978-1983 zauważono lekki wzrost wskaźnika praktykujących studentów. Nastąpił także wzrost wskaźnika absencji studentów w różnych formach nauczania religijnego²⁶¹.

Z sondażu Ośrodka Badań Społecznych z 1985 roku wynika, że 68% ankietowanych studentów z małych i dużych ośrodków akademickich określiło siebie jako wierzących i praktykujących; 11% – jako wierzących i niepraktykujących; 9% nie potrafiło określić swojego stosunku do wiary i praktyk religijnych²⁶². „Jeżeli w połowie lat siedemdziesiątych przeciętny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących wśród studentów wynosił 68,8% (dane z 21 badań socjologicznych), to

²⁵⁷ E. Lewandowski, *Szkic do portretu*, „Tygodnik Studencki Politechnik” 1984, nr 19, s. 9.

²⁵⁸ E. Zarzycka, *O czym i jak myślą młodzi*, „Argumenty” 1984, nr 2, s. 7.

²⁵⁹ K. Czekał, *Młodzież studencka i robotnicza a modele życia seksualnego. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*, Katowice 1988, s. 125-126.

²⁶⁰ R. Woźniak, *Wybrane aspekty świadomości religijnej...*, s. 3-21.

²⁶¹ R. Woźniak, *Wybrane aspekty świadomości religijnej...*, s. 16-17.

²⁶² K. Dziurzyński, *W co wierzą?*, „Itd.” 1985, nr 36, s. 8.

w latach osiemdziesiątych zwiększył się on o prawie 10%. Według danych z różnych źródeł od 75% do 82% studentów polskich deklarowało się w latach osiemdziesiątych jako wierzący (około 10% uważało się za niewierzących), a nawet od 82% do 85%. W świadomości więc około 80% studentów wiara religijna była wciąż w jakiś sposób obecna²⁶³. Wśród badanej w 1985 roku młodzieży studenckiej z małych i dużych ośrodków akademickich, 65% respondentów uczestniczyło we mszy świętej przynajmniej raz w tygodniu, około 20% jeden lub dwa razy w miesiącu. W badaniach pojawiło się od 7% do 10% respondentów deklarujących się jako „niewierzący, ale praktykujący”²⁶⁴.

W badaniach młodzieży akademickiej Łodzi z 1985 roku, 15% studentów określiło siebie jako głęboko wierzący, 61% jako wierzący, a tylko 9,5% jako niewierzący. Od połowy lat osiemdziesiątych dał się zauważyć wzrost deklaracji studentów jako wierzący nawet do 80%. Studenci deklarowali, że 40% praktykuje regularnie, nieregularnie 33%, a niepraktykujących było 6,3%²⁶⁵. Badania w Łodzi powtórzono w 1988 roku (badaniami objęto także maturzystów). Wyniki pokazały dość odmienny stosunek ludzi młodych do religii: 13% maturzystów i 14% studentów Uniwersytetu Łódzkiego uznawało siebie za głęboko wierzących. W sumie głęboko i umiarkowanie wierzących było 80% uczniów i 75% studentów. Niezdecydowani i niewierzący obejmowali razem 20% maturzystów oraz 26% studentów²⁶⁶.

Wyniki badań religijności wśród studentów okresu PRL-u przeprowadzanych w różnych latach wykazywały 10% wahania w poziomie religijności bez wyróżniającego się procesu kierunkowego. Prowadzone od czasów powojennych niezmiennie wskazywały na wysoki odsetek wierzących i mocno związanych szczególnie z Kościołem katolickim. Realizowane sondaże, choć niesystematycznie, zarówno na próbach ogólnopolskich, jak i w obrębie konkretnych ośrodków akademickich, wskazywały niezmiennie na wysoki wskaźnik autodeklaracji. Badania te miały różnoraki charakter. Jedne obejmowały w całości problematykę religijności, inne zawierały jedynie metryczkowe pytania o światopogląd. Obok pytania o stosunek do wiary, zestawiano pytanie o częstotliwość uczestniczenia w praktykach religijnych. Wyniki zestawiano, porównywano, i interpretowano na korzyść aparatu państwowego, jako tego, który skutecznie podjął walkę światopoglądową z religią na rzecz ateizmu we wszelkich ośrodkach akademickich. Badania studentów prowadzone w większości przez ośrodki laickie często były motywowane chęcią ustale-

²⁶³ J. Mariański, *Religijność współczesnej młodzieży polskiej*, „Collectanea Theologica” 1988, nr 58, s. 9; J. Garlicki, *Środowisko studenckie – problemy, postawy, przemiany*, „Polska Młodzież” 1986, nr 2, s. 46-47; P. Gadzinowski, *Średnia akademicka*, „Kultura” 1985, nr 49, s. 5.

²⁶⁴ P. Gadzinowski, *Średnia akademicka*, s. 5.

²⁶⁵ Z. Wilczyński, *Orientacje życiowe studentów Łodzi*, „Obecność” 1987, nr 7, s. 123-130.

²⁶⁶ K. Kistelski, I. Przybyłowska, *Model uczelni a światopogląd i postawy polityczne studentów Uniwersytetu Łódzkiego*, w: „Społeczne problemy środowiska akademickiego”, t. 1, Warszawa 1986, s. 75.

nia, na ile skuteczne są laicyzujące oddziaływania uczelni i w jakim stopniu naukowy pogląd na świat wypiera religię ze świadomości studentów. W tym celu porównywano stosunek do religii studentów pierwszych i ostatnich lat studiów, z dumą odnotowując generalną tendencję do obniżania się wskaźnika religijności w trakcie odbywanych studiów. Wyniki „mało satysfakcjonujące” w ówczesnym systemie nie były publikowane, stąd dość często dał się zauważyć duży odstęp w danych prowadzenia niektórych badań i ich publikacji. Do czynników osłabiających stosunek studentów do religii, oprócz relatywizmu moralnego popieranego przez kolektywistyczny marksizm, należy także zaliczyć czynniki natury ogólniejszej, związane z procesami sekularyzacji, oraz pluralizm społeczny i kulturowy. Kryzys moralności objął ówczesnie wszystkie kraje współczesnego świata, jednakże w Polsce miał on swoją indywidualną odrębność ze względu na uwarunkowania historyczne i polityczne.

Sytuacja nieco zmieniła się na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Młodzież akademicka ujawniła swe skłonności do manifestowania autoidentyfikacji religijnych i uczestnictwa w kulcie. Nawet w środowiskach społecznych, które tradycyjnie dystansowały się od Kościoła, ateizm już nie był tak modny, jak w początkowej fazie komunizmu. Nie ulega wątpliwości, iż na taki stan rzeczy miał fakt wyboru na Stolicę Piotrową Papieża Polaka. Wielu młodych zafascynowanych postacią Jana Pawła II przeszło od wiary deklarowanej, czy tradycyjnej, do wiary nieco mocniej ugruntowanej²⁶⁷. Widoczny wzrost deklaracji wiary, bez względu na środowisko pochodzenia studentów, nastąpił właśnie po 1978 roku. Wzrosło zapotrzebowanie na kryteria moralne w wartościowaniu niektórych spraw z zakresu życia codziennego ludzi. Część z młodego pokolenia Polaków zapragnęła żyć zgodnie z własnym sumieniem i uznawanymi wartościami chrześcijańskimi. W przeżyciach i działaniach zbiorowych odkryła pewien pierwiastek duchowy i próbowała opierać różne formy życia społecznego na wartościowaniu zgodnym z etyką chrześcijańską, czy ogólnohumanistyczną²⁶⁸. Anna Królikowska zwraca uwagę na fakt, iż w tamtym czasie, wobec silnej roli religijności zewnętrznej, manifestacyjnej i obrzędowej, ludowej i narodowej, zaniedbywana była religijność intelektualna, pogłębiona, religijność, która stawiałaaby pytania i poszukiwała na nie odpowiedzi²⁶⁹.

Największy poziom religijności pośród studentów odnotowano w badaniach po okresie przemian transformacji ustrojowej i gospodarczej Polski, choć na początku lat dziewięćdziesiątych w niektórych badaniach odnotowano pewien spadek religijności o 10%. Mimo ogromnego wzrostu liczby studiujących spowodowanej tworzeniem się nowych ośrodków akademickich, nie dały o sobie znać znaczące różnice w autodeklaracjach wiary i uczestnictwie w praktykach religijnych.

²⁶⁷ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008, s. 457.

²⁶⁸ J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 87.

²⁶⁹ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 37.

Na przełomie 1988 i 1989 roku zostały zrealizowane na zlecenie Instytutu Badań Problemów Młodzieży, przez Zakład Socjologii Religii Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Warszawie, ogólnopolskie badania stosunku uczniów i studentów do podstawowych wartości społeczeństwa polskiego. Koordynatorami badań byli Janusz Mariański, Władysław Piwowski i Witold Zdaniewicz. Badaniami objęto 1200 osób, w tym 400 studentów. Uzyskany wskaźnik globalnej postawy wobec religii przedstawiał się następująco: 17,9% badanych deklarowało się za głęboko wierzących, 61,8% za wierzących, 15,3% za niezdecydowanych w sprawach wiary, 2,4% za obojętnych religijnie, 2,4% za niewierzących (0,3% – brak odpowiedzi). Wskaźnik głęboko wierzących i wierzących kształtował się w całej badanej zbiorowości na poziomie 79,7%, u uczniów na poziomie 82,0%, u studentów 74,3%, u kobiet 84,3%, u mężczyzn 75,6%, u młodzieży wiejskiej 90,3%, u młodzieży miejskiej 75,8%²⁷⁰. W opinii młodzieży akademickiej najważniejszą wartością dla społeczeństwa polskiego była religia – 58,8%. Zapytani o to, jak winno być, a nie jak jest, respondenci wskazali na prawdę, jako podstawową wartość społeczeństwa polskiego. Religia uplasowała się dopiero na dziewiątym miejscu (47,9%)²⁷¹. Oznacza to, iż studenci domagali się aprobaty dla innych wartości, wywodzących się zwłaszcza z nowszych ruchów społecznych. Niewątpliwie daje się tutaj zauważyć wpływ kultury zachodniej²⁷².

Od marca do maja 1989 roku w Bydgoszczy zostały przeprowadzone badania m.in. wśród studentów WSP, które wykazały, że 73,7% respondentów uznało siebie za wierzących, 6% za niezdecydowanych, za obojętnych w sprawach wiary 7%, a za niewierzących oceniło siebie 2,5%. Najwyższy wskaźnik identyfikacji z religią wykazała młodzież pracująca, a najniższy młodzież studiująca²⁷³. Pośród młodzieży bydgoskiej na początku 1989 roku praktykowało systematycznie poniżej 60%, mniej niż 20% praktykowało niesystematycznie. Za niepraktykujących uważało się 22,8% respondentów. Badana młodzież w większości traktowała swój udział w praktykach religijnych jako wyraz osobistych przekonań (61,2%), rzadziej jako przejaw kontynuowania tradycji rodzinnych (13,0%), posłuszeństwa nakazom Bożym (8,7%) lub nakazom Kościoła (11,3%)²⁷⁴.

Pośród przebadanej młodzieży uczącej się i studiującej na przełomie 1988 i 1989 roku badania pokazały, iż 17,9% respondentów oceniło siebie jako głęboko wierzących, 81,8% za wierzących, 15,3% za niezdecydowanych w sprawach wiary, 2,4% za obojętnych religijnie i 2,4% za niewierzących²⁷⁵. Połowa ankietowanych (49,6%) określiła siebie jako praktykujących systematycznie, 32,7% jako praktyku-

²⁷⁰ J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna...*, s. 19.

²⁷¹ W. Piwowski, *Stosunek uczniów i studentów do podstawowych wartości społeczeństwa polskiego*, „Życie Katolickie” 1990, nr 2, s. 66-67.

²⁷² W. Piwowski, *Stosunek uczniów i studentów...*, s. 68.

²⁷³ A. Biliński, S. Biernat, *Kościół rzymskokatolicki i jego doktryna w świadomości młodzieży*, Bydgoszcz 1990, s. 139.

²⁷⁴ A. Biliński, S. Biernat, *Kościół rzymskokatolicki i jego doktryna...*, s. 141-142.

²⁷⁵ J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna...*, s. 19;

jących niesystematycznie, 10,3% jako praktykujących rzadko i 6,5% jako w ogóle niepraktykujących (1,0% – brak odpowiedzi). Spośród ogółu badanej młodzieży polskiej 36,6% uczęszczało do kościoła w każdą niedzielę, 31,3% – prawie w każdą niedzielę, 13,2% – około jeden lub dwa razy w miesiącu, 7,4% – tylko w uroczystości świąteczne, 3,1% z okazji ślubu, chrztu, pogrzebu, 4,5% wcale nie uczęszczało do kościoła (3,8% – brak danych)²⁷⁶.

W kwietniu i maju 1993 roku Henryk Sommer przeprowadził badania nad religijnością studentów rzeszowskiej Wyższej Szkoły Pedagogicznej o różnym pochodzeniu i z różnych grup społeczno-zawodowych. Wyniki badań wykazały jednoznacznie, iż 90% studentów deklaroowało głęboką wiarę, ewentualnie niezdecydowanie, aczkolwiek respondenci zaznaczali silne przywiązanie do tradycji religijnej. Pozostali respondenci – 10% deklaroowało się jako obojętni lub niewierzący. Autor zestawia wyniki swoich badań z wcześniejszymi, które zostały przeprowadzone w roku 1983 i 1991. W badanej wówczas próbie studentów reprezentujących dwie rzeszowskie uczelnie – WSP i filię UMCS, około 84% badanych studentów deklaroowało głęboką wiarę, wiarę lub niezdecydowanie, bądź wiarę z wątpliwościami. Obojętność, bądź jako niewierzący deklaroowało 15,6% respondentów. Z badań nad religijnością studentów zrealizowanych w Rzeszowie w 1991 roku wynika, że 13,3% respondentów deklaroowało niewiarę, a w 1,6% przypadkach nie było odpowiedzi. Autor podkreśla, że analiza powyższych badań pozwala zauważyć wzrost identyfikacji religijnych w roku 1993 w porównaniu z rokiem 1978 czy 1991. Wśród studiującej młodzieży jest znacznie mniej deklaruujących się jako niewierzący w stosunku do studentów z drugiej połowy lat siedemdziesiątych²⁷⁷.

Obszerne badania nad religijnością studentów zostały przeprowadzone w latach 1996-1997 przez Ewę Wysocką. Badaniami objęto 1458 studentów wszystkich uczelni wyższych województwa katowickiego. Wśród badanych przeważali zdecydowanie katolicy (88%), część osób nie określiła swojego wyznania (4,6%), zaś wśród reprezentantów innych wyznań najwięcej było protestantów (4,9%). Przeważająca liczba badanych w deklaracjach określiła się jako wierzący – 58,9%, głęboko wierzący stanowili 12,5%. Niezdecydowanych w stosunku do wiary określiło się 20,4% respondentów, obojętnych i niewierzących w sumie 8,36%²⁷⁸. Dane dotyczące globalnego stosunku do wiary znajdują swoje odzwierciedlenie w rozkładzie wyników dotyczących udziału respondentów w praktykach religijnych. Praktykujących regularnie odnotowano 45,3%, nieregularnie 28,4%, praktykujących rzadko i bardzo rzadko 23%. Jako niepraktykujący określiło się 3,4%. Oceniając globalny stosunek do wiary można stwierdzić, iż wśród badanych przeważali wierzący, praktykujący regularnie, których wiara, bądź niewiara wyplęwa

²⁷⁶ J. Mariański, *Religijność młodzieży polskiej*, „Ethos” 1993, nr 1, s. 107.

²⁷⁷ H. Sommer, *Przewartościowania religijne młodej inteligencji (na przykładzie studentów Rzeszowa)*, „Studia Socjologiczne” 1996, nr 3, s. 101.

²⁷⁸ E. Wysocka, *Młodzież a religia. Społeczny wymiar religijności młodzieży*, Katowice 2000, s. 54-56.

z przekonań wewnętrznych, a ich postawa była względnie stała. Najmniej odnotowano obojętnych religijnie oraz niepraktykujących²⁷⁹.

Próby analizy dynamiki religijności studentów Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie podjęła się Maria Kogutowska poprzez zestawienie wyników badań z roku 1987 (1131 respondentów) i 1995 (1196 respondentów). Z powyższego zestawienia autorka odnotowała spadek odsetek osób deklarujących się jako głęboko wierzący i systematycznie praktykujący z 58,4% w 1987 do 35,1% w 1995 roku. Z kolei odsetek respondentów deklarujących się jako wierzący ale praktykujący nieregularnie wzrósł prawie o 15% (25,8% w 1987 i 40,1% w 1995). Podobna tendencja dała się zauważyć w kategorii wierzący, ale niepraktykujący – wzrost deklaracji z 6,0% do 10,4%. Dokonując analizy przedstawionego materiału empirycznego autorka stawia tezę o zmniejszającej się religijności młodzieży jako owoc dość daleko posuniętej sekularyzacji życia państwowego²⁸⁰ i wysuwa wniosek, iż marksizm sprzyjał religijności w Polsce, a nawet ją wzmacniał – stanowił bowiem wyzwanie dla katolicyzmu oraz hamował rozwój materializmu konsumpcyjnego²⁸¹.

W roku 1998 zrealizowano badania nad religijnością studentów Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie, a wyniki badań porównano z wynikami z roku 1989. Badaniami objęto 252 studentów. Porównując wyniki z 1989 i 1998 roku stwierdzono, iż w badanych populacjach postawy religijne nie uległy zmianie. Pomimo upływu dziewięciu lat i istotnych zmian w strukturze świadomości społecznej studenci wyraźnie przejawiali postawy ortodoksji religijnej, przy czym najmniejszą ortodoksyjnością charakteryzowali się studenci nauk społecznych, największą – studenci kierunków filologicznych. Autorzy zauważają, iż rezultat badań jest niezgodny z potocznym wyobrażeniem o zmniejszającej się rzekomo religijności wśród młodego pokolenia, szczególnie zaś studentów²⁸². Z kolei w badaniach socjologicznych przeprowadzonych na początku XXI wieku wśród studentów Rzeszowa, głęboko wierzący stanowili 15,8%, wierzący 68,9%, niezdecydowani, przywiązani do tradycji 11,5%, obojętni 2%, niewierzący 1,8%²⁸³.

W 2001 roku Krystyna Slany przeprowadziła badania socjologiczne wśród 1500 studentów IV i V roku, reprezentujących różne uczelnie i kierunki studiów. Do badań wybrano uczelnie wyższe Krakowa, Katowic, Wrocławia, Gdańska i Gdyni, Torunia, Warszawy, Białegostoku i Rzeszowa. Zdecydowana większość badanych uważała się za wierzących – 76%, w tym 11% głęboko wierzących, 14%

²⁷⁹ E. Wysocka, *Religijność a tolerancja*, s. 99-102.

²⁸⁰ M. Kogutowska, *Religijność studentów w okresie transformacji ustrojowej i gospodarczej Polski (na przykładzie Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie)*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 1, s. 139.

²⁸¹ M. Kogutowska, *Religijność studentów w okresie transformacji...*, s. 146.

²⁸² L. Miś, A. Warmiński, *Między słabością a siłą. Postawy religijne studentów Krakowskiej Wyższej Szkoły Pedagogicznej*, w: *Postawy wobec religii. Psychologiczne uwarunkowania i konsekwencje*, red. T. Doktor, K. Franczak, Warszawa 2000, s. 104.

²⁸³ A. Grzesik, *Między kryzysem a odrodzeniem moralności. Wartości moralne w świadomości studentów*, Rzeszów 2002, s. 94.

niewierzących i 10% za nieokreślonych światopoglądowo²⁸⁴. W roku akademickim 2003/2004 zostały przeprowadzone badania nad religijnością pośród studentów Wydziału Artystycznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz Wydziału Pedagogiczno-Artystycznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Badania miały charakter audytoryjny. Brali w nich udział reprezentanci wszystkich lat studiów od pierwszego do piątego. W badaniach wzięło udział 353 studentów. W całej zbiorowości 14,4% określiło się jako głęboko wierzący, 53% za wierzących, 17,6% za wątpiących, 7,9% za obojętnych, 5,4% za niewierzących²⁸⁵.

W roku 2005 Sławomir H. Zaręba zrealizował badania, których celem było zdiagnozowanie aktualnych postaw społeczno-religijnych młodzieży szkolnej i akademickiej. Badania te zrealizowano na reprezentatywnej grupie ogólnopolskiej liczącej 2262 respondentów – uczniów i studentów²⁸⁶. Badania te poprzedziły inne z 1988 i 1998 prowadzone przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. Poprzez zestawienie wyników autor mógł dokonać zobrazowania dynamiki postaw religijnych współczesnej młodzieży. W 1988 roku 18% respondentów zadeklarowało głęboką wiarę. Te deklaracje w latach późniejszych padały nieco rzadziej. We wszystkich trzech badaniach „wierzący” to zdecydowanie dominująca odpowiedź. Ogólnie łączne wskaźniki deklaracji „głęboko wierzący” i „wierzący” dla trzech kolejnych lat badań kształtowały się odpowiednio: 80%; 68%; 70%²⁸⁷.

Badania z 2005 roku pokazały zależność, iż wraz z wiekiem i zdobywaniem doświadczenia życiowego, obniża się poziom identyfikacji z wiarą religijną. Wśród studentów jako niewierzący deklarowało się 8% respondentów. Podobnie miejsce zamieszkania wskazywało na duże zróżnicowanie. Wśród młodzieży pochodzącej ze wsi 82,4% deklarowało się jako osoby wierzące bądź głęboko wierzące, w mniejszych miastach odsetek ten spadł do 70%, a w dużych miastach do 59,7%. Wzrósł także odsetek obojętnych religijnie: od 4,0% na wsi, stopniowo do 8,0% wśród mieszkańców dużych miast. Z pozyskanego materiału empirycznego wynika, iż 67,5% ogółu badanych to praktykujący systematycznie bądź praktykujący niesystematycznie, 18,9% – praktykujący rzadko, zaś 7,4% to niepraktykujący²⁸⁸.

W tym samym czasie Maciej Dębski dokonał empirycznego określenia religijności studentów z województwa pomorskiego. Badania zostały zrealizowane na próbie 410 studentów w czterech uczelniach wyższych: w Uniwersytecie Gdańskim, Wyższej Szkole Zarządzania, Pomorskiej Wyższej Szkole Stosunków Spo-

²⁸⁴ K. Slany, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków 2008, s. 199.

²⁸⁵ A. Sobczyk, *Sztuka a moralność – postawy artystycznej młodzieży akademickiej wobec kontrowersyjnych przedstawień w sztuce współczesnej*, w: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2008, s. 236-237.

²⁸⁶ S. H. Zaręba, *Zróżnicowanie religijności i jego korelaty. Przykład polskiej młodzieży*, w: *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2009, s. 322.

²⁸⁷ S. H. Zaręba, *Świadomość moralna młodzieży szkolnej i akademickiej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2007, nr 4, s. 74.

²⁸⁸ S. H. Zaręba, *Zróżnicowanie religijności i jego korelaty*, s. 324.

łecznych i Gospodarczych w Starogardzie Gdańskim i Gdańskiej Wyższej Szkole Humanistycznej. W pytaniu o autodeklarację wiary 69,1% respondentów deklaroowało się jako osoby wierzące i głęboko wierzące, osób niezdecydowanych odnotowano 19,5%, zaś obojętnych i niewierzących – 11,5%. Nieco ponad 25% studentów uczęszczało regularnie do kościoła (raz w tygodniu, lub częściej), kilka razy w miesiącu 17,3%, raz w miesiącu 8,5%, kilka razy w roku 28,8%, a raz w roku 7,7%. Rzadziej niż raz w roku, bądź w ogóle nie uczęszczało 12,5% respondentów²⁸⁹.

W 2006 roku zostały opublikowane badania sondażowe na temat opinii studentów o wpływie procesu sekularyzacji na społeczeństwo polskie. Badaniami objęto studentów wszystkich trybów studiów socjologicznych I roku Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu, razem 164 studentów. W badanej próbie 9,1% respondentów to osoby deklarujące się jako głęboko wierzące, 55,6% jako wierzące. Osób niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej było 24,4%. Co jedenasty badany (9,1%) określił siebie jako obojętny religijnie, a 1,8% osób zadeklarowało się jako niewierzący. Wśród osób deklarujących wiarę praktykowało w każdą niedzielę 22,3%, 2 – 3 razy w miesiącu czynił to co czwarty ankietowany (25,3%), raz w miesiącu – 11,1%, kilka razy w roku – 29,6%. Niepraktykujących zadeklarowało się 11,7% respondentów²⁹⁰.

W 2007 roku Tomasz Adamczyk przeprowadził badania nad religijnością studentów Akademii Rolniczej w Lublinie. Pośród ponad 400 przebadanych studentów, 73,2% określiło siebie jako osoby głęboko wierzące lub wierzące, niezdecydowanych było 15,1%, a niewierzących i obojętnych 11,7%²⁹¹. Jedna trzecia studentów Akademii Rolniczej deklarowała, że systematycznie odbywa praktyki religijne (35,0%). Podobny był też odsetek praktykujących niesystematycznie (36,0%). Blisko co dziesiąty wcale nie praktykował, a wraz z tymi, którzy robili to rzadko, stanowili blisko jedną trzecią osób badanych (29,0%). We mszy świętej w każdą niedzielę uczestniczyło 22,8% badanych, w prawie każdą – 27,0%, 1-2 razy w miesiącu – 19,1%, tylko w wielkie święta – 16,1%, tylko z okazji ślubu ewentualnie pogrzebu – 10,9%, a nigdy w ciągu roku – 4,0%. Biorąc pod uwagę uczestników każdej niedzielnej mszy świętej i tych, którzy prawie zawsze w niej uczestniczyli, odnotowano nieznacznie większy odsetek studentów niż studentek (51,6% wobec 46,0%). Nieco tylko więcej studentek niż studentów uczestniczyło we mszy świętej okazjonalnie czy sporadycznie (31,4% wobec 30,8%)²⁹².

²⁸⁹ M. Dębski, *Przejawy „niewidzialnej religii” w religijności młodzieży akademickiej w województwie pomorskim*, w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 137.

²⁹⁰ A. Czabański, *Opinie studentów pierwszego roku socjologii na temat procesów sekularyzacji w Polsce*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity, czy rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 220-221.

²⁹¹ T. Adamczyk, *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2007, nr 4, s. 52.

²⁹² T. Adamczyk, *Postawy moralne studentów...*, s. 52.

W kwietniu tego samego roku badaniami objęto 223 studentów Instytutu Socjologii Uniwersytetu Szczecińskiego. Badania zostały skoncentrowane wokół określonych zagadnień, m.in. badano stopień religijności studentów. Autorzy zauważają, że współczesna młodzież zdaje się potwierdzać tezy o niezwyklej religijności polskiego społeczeństwa. Zdecydowana większość określiła siebie jako osoby wierzące, przy czym wiara ta ujęta jest w kanony Kościoła rzymskokatolickiego. Ponad trzy czwarte respondentów (78,5%) uważała za niezwykle ważne nadanie religijnego charakteru narodzinom człowieka, 80,7% jego śmierci, a 73,1% aktowi małżeństwa. Autorzy zauważają, że wbrew pozorom nie jest to świadectwo szczególnego rozchwiania wartości w młodym pokoleniu – jest to raczej świadectwo poszukiwania własnej tożsamości oparte na przeciwstawieniu się autorytetom²⁹³.

W roku 2008 zostały opublikowane wyniki badań, których podmiotem była młodzież województwa śląskiego. Łącznie przebadano 342 studentów Uniwersytetu Śląskiego, Politechniki Śląskiej oraz Akademii Ekonomicznej. Badania miały charakter sondażowy, ankietowy i dotyczyły m.in. problematyki religijności. Wśród badanych jako głęboko wierzący deklarowało się 12,57% respondentów, 53,22% określiło się jako wierzący, niezdecydowanych odnotowano 20,76%, obojętnych religijnie 6,14%, a niewierzących 6,14%²⁹⁴.

W roku 2009 zostały opublikowane badania religijności studentów Uniwersytetu Szczecińskiego, Politechniki Szczecińskiej i Wydziału Lekarskiego Pomorskiej Akademii Medycznej w Szczecinie. Próba objęła 597 respondentów. W pytaniu o przynależność wyznaniową jedynie 47,5% respondentów określiło się jako „katolik”, 4,1% jako „katolik tylko formalnie”, jako „chrześcijanin” 10,8%. Uderzająco duży wskaźnik ukazał udział w odpowiedziach odmownych, wskazujący na trudność lub niechęć do określenia swojej przynależności wyznaniowej – średnio 34,5%²⁹⁵. W ogólnej ocenie odczuć związanych z Kościołem katolickim jednoznacznie pozytywne odczucia wyraziło jedynie 9% badanych, 13,7% postrzegало Kościół w sposób negatywny, a osób o odczuciach zdecydowanie pozytywnych i raczej pozytywnych w stosunku do Kościoła było 37,6%. Wśród najczęstszych krytycznych opinii znalazły się te, które zarzucały Kościołowi brak otwarcia się na współczesność, na młodzież, nieprzystosowanie się do rzeczywistości, nadmierne skupianie się na stronie materialnej, zbyt ni związek z polityką, izolację i zamknięcie się na ludzi, zaniedbywanie duchowości i ideałów wczesnochrześcijańskich, sformalizowanie, biurokrację, ingerencję w życie ludzi, nadzór, zakazy, rygoryzm²⁹⁶. Średnio 32,1% studentów brało regularnie udział w niedzielnych mszach

²⁹³ R. Czyszkiewicz, W. Durka, *Poprawność i koniunkturalizm. Studenci wobec podstawowych wartości*, „Edukacja Humanistyczna” 2008, nr 2, s. 83.

²⁹⁴ E. Wysocka, *Wybory aksjologiczne i wizja świata a religijność – perspektywa młodzieży studenckiej (refleksja teoretyczna i empiryczna egzemplifikacyjnie)*, w: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2008, s. 221.

²⁹⁵ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 63.

²⁹⁶ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 74.

świętych, 23,6% uczęszczało na mszę świętą przynajmniej raz w miesiącu, raz w roku 15,3%. Niepraktykujących w ogóle, tylko przy okazji ślubów, chrztów etc., indywidualnie, bez uczestnictwa w zbiorowych praktykach, oraz udział w nabożeństwach „w zależności od nastroju” zadeklarowało w sumie 29,0% studentów²⁹⁷.

Pod koniec XX i na początku XXI wieku poziom wiary i praktyk religijnych polskiej młodzieży akademickiej okazał się bardzo wysoki. W omawianym dwudziestolecu można jednakże odnotować pewien spadek intensywności modlitw. Z drugiej strony dał się zauważyć znaczący wzrost liczby młodych ludzi deklarujących wiarę. Tadeusz Szawiel zastanawia się, co może wyjaśnić wysoki poziom religijności polskiej młodzieży studenckiej oraz jej odporność na zmiany transformacji ustrojowej i gospodarczej Polski, skoro to właśnie młodzież uważana jest za grupę społeczną najbardziej podatną na przeobrażenia, mody i powiewy ducha epoki?²⁹⁸ Wyjaśnienia nie należy szukać w pojedynczym czynniku. Po pierwsze polska rewolucja Okrągłego Stołu nie naruszyła tego, co dla wiary religijnej ma wielkie znaczenie – rok 1989 nie naruszył więzi społecznych. Zmiany, choć o ogromnej skali, odbywały się w ramach środowisk lokalnych, które je absorbowały i akomodowały. Nie odnotowano wielkich migracji, które niszczą więzi społeczne. Struktura ludności według wielkości miejsca zamieszkania pozostała w ciągu dwóch dekad w zasadzie taka sama. Choć zmiany polityczne i ekonomiczne odczuwali wszyscy, nie było konieczności, by zmieniać, bądź porzucać praktyki religijne²⁹⁹.

Drugim czynnikiem mającym wpływ na stałość religijności Polaków była sprawność instytucji kościelnych. Kościół, przynajmniej na poziomie parafii pracował bez większych zmian. Zmiana kontekstu społeczno-politycznego nie osłabiła tradycyjnych więzi mieszkańców lokalnych społeczności z parafią. Mimo zarejestrowanego w sondażach ogólnopolskich znaczącego spadku zaufania do Kościoła w latach 1990-2003, nie znalazł on odzwierciedlenia w związkach ludności z parafią. Na poziomie lokalnym nie widać obniżenia więzi społecznej mieszkańców ze swoją parafią, nie widać chęci „odcienienia się” od parafii jako instytucji kościelnej³⁰⁰. Po roku 1989 w wielu parafiach w miastach uniwersyteckich zaczęły prężnie działać ośrodki duszpasterstwa akademickiego, które nie występowały w okresie realnego socjalizmu. Była to nowa forma duszpasterstwa parafialnego, która obejmowała dość znaczną grupę młodych ludzi, dość mocno związanych z religią³⁰¹. Nie bez znaczenia pozostaje także czynnik wprowadzenia religii do szkół, co w skali masowej podtrzymywało motywacje religijne późniejszych studentów.

²⁹⁷ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 111.

²⁹⁸ T. Szawiel, *Wiara religijna polskiej młodzieży (1992-2002)*, w: *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, red. P. Mazurkiewicz, Warszawa 2003, s. 147.

²⁹⁹ T. Szawiel, *Wiara religijna polskiej młodzieży...*, s. 146.

³⁰⁰ E. Firlit, *Struktury parafialne w Polsce i ich działalność*, w: „Kościół i religijność Polaków 1945-1999”, red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski, Warszawa 2000, s. 121-122.

³⁰¹ E. Firlit, *Struktury parafialne w Polsce*, s. 117-118.

Trzeci czynnik mający wpływ na religijność studentów przełomu dwóch tysięcy lat to „czynnik papieski”. Młodzieży tej przez niemal cały czas ich dorastania towarzyszyła osoba i nauczanie Papieża Polaka, także poprzez pielgrzymki, które w Polsce nabierały szczególnego charakteru narodowego i religijnego³⁰². Wybór Karola Wojtyły na Papieża utrwalił przekonanie o wyjątkowości polskiego katolicyzmu. Papieża jako gwaranta żywotności religijnej, często też wyrażano przekonanie, że roztaczał on parasol ochronny nad naszym krajem, dostarczał wizji duszpasterskich i dawał konkretne wytyczne do działania. Nie wątpliwie osoba Jana Pawła II wpływała ówczesnie na pozytywny wizerunek religijności i Kościoła w Polsce.³⁰³

W Polsce nie ugruntowała się tradycja prowadzenia systematycznych reprezentatywnych badań młodzieży, w tym także młodzieży studiującej. Dziwić może także fakt, iż badania porównawcze nad religijnością studentów Lubelszczyzny, nie zostały zrealizowane na żadnej uczelni wyższej Lublina od początku ich istnienia. Jedynymi jakie zostały opublikowane, to badania nad religijnością studentów Akademii Rolniczej w Lublinie. Nie można przez to precyzyjnie odpowiedzieć na pytania, jak zmieniła się religijność młodzieży na przestrzeni lat, a tym bardziej w kontekście zmian związanych z transformacją ustrojową naszej ojczyzny, gdyż należałoby dysponować szczególnymi danymi empirycznymi.

Słusznie zauważa Janusz Mariański, iż badania empiryczne nad wartościami religijnymi i moralnymi młodzieży polskiej wchodzi dopiero w początkowe stadium, a obraz opublikowanych czasami bywa nieostry i zawiera wiele niewiadomych. Wyraża on tym samym nadzieję, że odpowiedzi na wiele nie rozstrzygniętych pytań przyniosą kolejne badania socjologiczne, które należy w przyszłości kontynuować³⁰⁴. Ukazane wyniki empiryczne stanowią niejako pejzaż religijności młodzieży XX i początku XXI wieku. Być młodzież polska, w warunkach radykalnych zmian społecznych, politycznych i kulturowych, stoi dziś na rozdrożu moralnym i religijnym. Lubelski socjolog stawia tezę, iż wyjątkowość polskiej religijności, w kontekście zsekularyzowanej Europy, należy do bardzo interesujących tematów w ramach współczesnych studiów nad religią³⁰⁵. Po próbie zdefiniowania zjawiska religii i religijności i dokonaniu syntezy badań socjologicznych nad religijnością młodzieży w Polsce po drugiej wojnie światowej, w następnych paragrafach zostanie przedstawiona specyfika środowiska, w której zostały przeprowadzone badania własne, organizacja badań nad religijnością i próba charakterystyki respondentów.

³⁰² T. Szawiel, *Wiara religijna polskiej młodzieży...*, s. 147.

³⁰³ J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 339.

³⁰⁴ J. Mariański, *Młodzież między tradycją a ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*, Lublin 1995, s. 345.

³⁰⁵ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 54.

Rozdział drugi

METODOLOGIA BADAŃ WŁASNYCH I CHARAKTERYSTYKA BADANEJ ZBIOROWOŚCI

Drugi rozdział stanowi rolę rozbudowanego wprowadzenia w metodologię badań własnych nad religijnością studentów pięciu największych lubelskich uczelni wyższych z uwzględnieniem specyfiki miasta Lublin jak środowiska akademickiego. Słusznym wydaje się teza, iż bez szczegółowych analiz wstępnych pełne zrozumienie nagromadzonego materiału empirycznego oraz sposobów jego analizy statystycznej byłoby niemożliwe. W niniejszym paragrafie, jako pierwsze zostanie scharakteryzowane środowisko badanej próby, wraz z porównaniem go do innych znaczących ośrodków akademickich w Polsce. Pokróćce zaprezentowano akademicki charakter miasta Lublin. Przybliżona została krótka charakterystyka pięciu największych lubelskich uczelni.

W drugim paragrafie zostanie odtworzony przebieg badań empirycznych, budowa kwestionariusza ankiety, jego powiązania z operacjonalizacją zjawiska religijności, analiza rodzajów pytań i ich konkretyzacji wyrażającej się we wskaźnikach zjawiska religijności. W ostatniej części niniejszego rozdziału dokonano krótkiej charakterystyki społecznej i demograficznej badanych osób. Na jej podstawie trudno jest jednoznacznie określić, na ile studenci wybranych kierunków pięciu największych uczelni Lublina mogą być przedstawicielami ogólnego modelu młodzieży akademickiej w Polsce, jednakże czymś na wyrost byłoby twierdzić, że taki ogólnopolski model w ogóle istnieje. W perspektywie rozwoju szkolnictwa wyższego w Polsce, uczelnie lubelskie posiadają bardziej zasięg lokalny, aniżeli ogólnopolski charakter, inaczej, aniżeli w przypadku dużych ośrodków akademickich, takich jak Warszawa z Uniwersytetem Warszawskim, czy Kraków z Uniwersytetem Jagiellońskim. Mimo to, zebrany materiał empiryczny wydaje się dawać dość wyraźny obraz religijności młodzieży studenckiej z wybranego środowiska akademickiego.

§ 1. Specyfika Lublina jako miasta akademickiego

Źródeł specyfiki Lublina, jako miasta akademickiego, należy doszukiwać się w procesach urbanistycznych, jakie zachodziły bezpośrednio po zakończeniu wojny. Do roku 1944 miasto Lublin było ówczesnym administracyjnym, kulturalnym i gospodarczym centrum określonego rejonu rolniczego. Przemysł i handel ściśle

wiązał się z rolniczym podłożem okręgu i jego potrzebami. W Lublinie wytworzyły się niewielkie ośrodki przemysłowe nastawione głównie na obsługę rolnictwa: cukrownie, rzeźnie, fabryki maszyn rolniczych, wytwórnie tytoniu i inne. W porównaniu z innymi miastami wojewódzkimi w Polsce, Lublin klasował się jako ośrodek o znaczeniu drugorzędym¹.

Po drugiej wojnie światowej w Lublinie, wśród ogółu czynników urbanizacyjnych, jakie zachodziły w całej Polsce, miało miejsce kilka zjawisk odnoszących się szczególnie do Lublina. Jednym z nich było wytworzenie się silnego ośrodka szkolnictwa wyższego. Punktem zwrotnym, mającym szczególnie trwały wpływ na przyspieszenie rozwoju Lublina, było otwarcie w 1944 roku Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej. W pierwszym roku działalności UMCS liczba studentów tejże uczelni sięgała tysiąca osób. W wyniku usamodzielnienia się niektórych wydziałów UMCS, zostały powołane do życia dwie kolejne uczelnie wyższe. W 1950 roku swoją działalność zainicjowała Akademia Medyczna, a w 1955 roku Wyższa Szkoła Rolnicza. Konsekwencją powołania do życia Akademii Medycznej było zorganizowanie w Lublinie szeregu szpitali specjalistycznych i powstanie ośrodka usług lekarskich o znaczeniu ponadregionalnym, co pozwoliło na dalszy szybki rozwój nowo powstałej akademii. Dziesięć lat później została uruchomiona Wyższa Szkoła Inżynierska, która w niedługim czasie rozpoczęła także kształcenie studentów w systemie wieczorowym. Wraz z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, założonym w 1918 roku, w Lublinie działało wtedy pięć uczelni akademickich. W ten sposób stworzono ośrodek o znacznej dynamice rozwoju, niosący ze sobą ogromny potencjał intelektualny².

Lubelski ośrodek akademicki coraz częściej przyjmował adeptów z terenów wiejskich. Cechą charakterystyczną było także rozpoczynanie studiów przez coraz większą liczbę młodzieży przybywającej na naukę spoza województwa. Świadczyło to, o stałym powiększaniu się znaczenia i popularności lubelskich uczelni na terenie całego kraju. W latach 1945/1946 większość studentów stanowiła młodzież z samego Lublina (61,0%), pozostała część (39,0%) pochodziła najczęściej z pobliskich powiatów. Dwa lata później co czwarty student przybywał na studia do Lublina spoza województwa lubelskiego (25%), a w 1958 roku procent wynosił 35%. Świadczyło to o wzroście autorytetu lubelskiego ośrodka naukowego w kraju, który mierzony był m.in. popularnością jego uczelni wśród młodzieży³.

W okresie ostatnich kilkunastu lat nastąpił w Lublinie, podobnie jak w całej Polsce, znaczący rozwój szkolnictwa wyższego. Zaczęły powstawać niepubliczne szkoły wyższe oraz rozwijały się coraz to nowe kierunki na poszczególnych wydziałach uczelnianych. Dzisiaj Lublin należy do grupy najważniejszych ośrodków

¹ T. Chmielewski, *Przeobrażenia miasta Lublina w dwudziestoleciu Polski Ludowej*, w: *Studia socjologiczne i urbanistyczne miast Lubelszczyzny*, red. J. Turowski, Lublin 1970, s. 54.

² T. Chmielewski, *Przeobrażenia miasta Lublina...*, s. 54.

³ T. Chmielewski, *Przeobrażenia miasta Lublina...*, s. 55.

szkolnictwa wyższego w kraju, ale także za granicą, zarówno ze względu na potencjał ilościowy jak i jakościowy kadry naukowej.

Prawdziwy renesans liczby studiujących uczelnie lubelskie przeżywały w 2005 roku. Według danych Urzędu Statystycznego w Lublinie w województwie lubelskim odnotowano 108 169 studiujących i był to wzrost o 28,4% w porównaniu z 2000 rokiem (w tym czasie studiowało 80 191 osób). W roku 2010 odnotowano jednakże spadek studiujących o 6,2% w porównaniu z rokiem 2005 (101 540 osób). Przez całą ostatnią dekadę zdecydowaną większość młodzieży akademickiej stanowiły studentki (od 57,8% do 61,7%). Na przestrzeni ostatniej dekady odnotowano także ciągle wzrastający współczynnik skolaryzacji brutto w szkolnictwie wyższym w województwie lubelskim. Stosunek wszystkich osób studiujących (stan na początku roku akademickiego) na danym poziomie do całej populacji, według stanu w dniu 31 grudnia, osób będących w wieku nominalnie przypisanym temu poziomowi kształcenia (19-24 lata) wynosił w 1999 roku 38,6%, a w 2010 roku wynosił aż 50,1%.⁴

W skali kraju województwo lubelskie zajmowało w roku akademickim 2010/2011 dziesiąte miejsce pod względem liczby szkół wyższych (18 uczelni), jedenaste miejsce w rankingu miast wojewódzkich (9 uczelni), drugie miejsce biorąc pod uwagę wielkość ośrodków akademickich kształcących od 20 tysięcy do 100 tysięcy studentów (Łódź, Lublin, Gdańsk, Katowice) i ósme miejsce w rankingu województw pod względem liczby osób studiujących (101 540). Największym ośrodkiem akademickim w Polsce pozostaje niezmiennie od lat Warszawa. W 2012 roku kształciło się ogółem 268 662 osoby, w tym 139 615 słuchaczy studiów stacjonarnych i 129 047 studiujących w trybie niestacjonarnym, zaś największa uczelnia wyższa to Uniwersytet Warszawski, w którym kształciło się 52 101 osób. Po stołecznym uniwersytecie, najwięcej osób kształciło się na Uniwersytecie Jagiellońskim (46 012 studentów), Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (43 197 studentów), Uniwersytecie Łódzkim (42 465 studentów), Akademii Górniczo-Hutniczej im. Stanisława Staszica w Krakowie (34 248 studentów), Politechnice Wrocławskiej (33 775 osób), Politechnice Warszawskiej (33 125 studentów), Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie (31 667 studentów), Uniwersytecie Wrocławskim (31 557 studentów), Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu (31 167 studentów). Uniwersytet Marii Curié-Skłodowskiej plasował się na czternastej pozycji pod względem liczby osób studiujących w roku akademickim 2011/2012 (25 192 studentów)⁵.

Lublin bez wątpienia był i jest liderem pod względem liczby osób studiujących w województwie lubelskim. W roku akademickim 2010/2011 studiowało w nim

⁴ E. Łoś, *Szkolnictwo wyższe na Lubelszczyźnie*, w: *Ludność 2010 w województwie lubelskim. Materiały z konferencji prasowej z 9 czerwca 2011*, Lublin 2011, w: <http://www.stat.gov.pl/lublin>; data dostępu: czerwiec 2012.

⁵ Główny Urząd Statystyczny, *Szkoły wyższe i ich finanse w 2011 roku*, Warszawa 2012, s. 26.

82,9% młodzieży akademickiej z regionu. Obok Lublina największymi ośrodkami studenckimi były Biała Podlaska (6,2%), Zamość (4,6%) i Chełm (3,8%).

Wykres 1. Liczba studentów w województwie lubelskim (źródło: GUS)

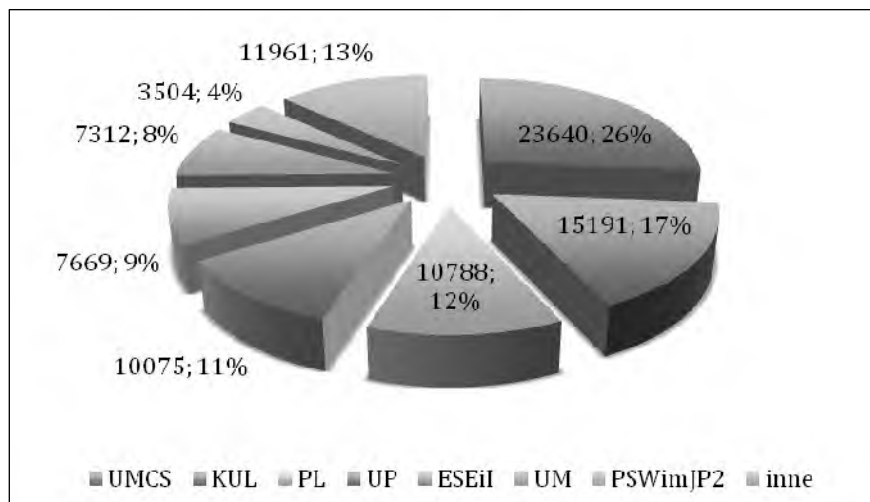


W roku akademickim 2011/2012, a więc w czasie, w którym zostały przeprowadzone badania socjologiczne nad religijnością studentów w pięciu najwyższych uczelniach wyższych w Lublinie, w Polsce działało 460 szkół tego typu, zaś wszystkich typów kształciło się w nich 1 764 100 studentów, w tym w 143 filiach i zamiejscowych podstawowych jednostkach organizacyjnych – 88 700 studentów oraz w 149 zamiejscowych ośrodkach dydaktycznych i punktach konsultacyjnych – 27 200 studentów.

Według danych Głównego Urzędu Statystycznego w Lublinie w 2012 roku we wszystkich uczelniach wyższych województwa lubelskiego kształciło się ogółem 90 140 osób, w tym liczba kobiet wynosiła 55 461. W tym czasie studia stacjonarne podjęło 61 159 osób, zaś w trybie niestacjonarnym kształciło się 28 981 osób. Największym ośrodkiem akademickim był UMCS, w którym studiowało w tamtym czasie 23 640 osób, co stanowi 26,2% populacji studentów w skali całego województwa. Powyższa uczelnia prowadziła studia dzienne dla 18 811 studentów, zaś 4 829 osób korzystało z systemu niestacjonarnego. Drugą uczelnią wyższą, pod względem ilości studentów był KUL, w którym studiowało 15 191 osób (16,8%), w tym 13 447 w systemie stacjonarnym i 1744 w systemie niestacjonarnym. Politechnikę Lubelską wybrało na swoją *Alma Mater* w tamtym czasie 10 788 osób (11,9%), w tym 7931 w systemie dziennym i 2857 w systemie zaocznym. Podobną wielkością liczby studentów charakteryzował się UP – 10075 studentów (11,2%), w tym 6088 studentów w trybie stacjonarnym i 2085 w trybie niestacjonarnym. UM w 2012 roku liczył 7312 studentów ((8,1%), w tym 5187 kształciło się w try-

bie stacjonarnym, a 3920 w trybie niestacjonarnym⁶. Studenci wybierali także państwowe szkoły wyższe w Białej Podlaskiej, Chełmie i Zamościu. W sumie społeczność studencka w tych uczelniach liczyła prawie 7 000 osób. Warto zwrócić uwagę, że szkoły wyższe niepubliczne także cieszyły się dużą popularnością: w 15 szkołach wyższych tego typu kształciło się 16 990 studentów.

Wykres 2. Studenci szkół wyższych w województwie lubelskim według liczby studentów w roku akademickim 2012/2013 – dane liczbowe i w % (źródło: GUS)



Najwięcej osób wybierało kierunki ekonomiczne i administracyjne (16,5%), społeczne (13%), medyczne (12,8%) oraz pedagogiczne (9,8%). Kobiety stanowiły 61,7% wszystkich studiujących w województwie lubelskim (61 513 studentek) i w porównaniu z ubiegłym rokiem akademickim odnotowano spadek o 1,0%. Największą przewagę kobiet odnotowano na studiach pierwszego stopnia kształcenia (69,3%), a najbardziej sfeminizowanym kierunkiem była opieka społeczna (60,4%). Na jednego studiującego mężczyznę przypadało osiem kobiet. Kobiety częściej wybierały kierunki ekonomiczne i administracyjne (18,1%), medyczne (15,0%), społeczne (14,1%) oraz pedagogiczne (13,2%). Wśród mężczyzn największą popularnością cieszyły się studia inżynierskie (65,9%), ekonomiczne i administracyjne (16,4%), inżynieryjno-techniczne (11,3%) oraz społeczne (10,9)⁷.

Ustawa z dnia 27 lipca 2005 roku „Prawo o szkolnictwie wyższym” rozpoczęła reformy w szkolnictwie wyższym charakteryzujące się przechodzeniem uczelni

⁶ Główny Urząd Statystyczny w Lublinie, *Szkoły wyższe w województwie lubelskim w roku akademickim 2012/2013*, Lublin 2013, s. 27.

⁷ Główny Urząd Statystyczny, *Szkoły wyższe i ich finanse w 2010 roku*, Warszawa 2010, s. 109-110.

na dwustopniowy system kształcenia. W wyniku sukcesywnej zmiany organizacji studiów tj. przechodzenia uczelni na dwustopniowy system kształcenia zdecydowanie zmalał udział osób na studiach magisterskich jednolitych, a dominujące stały się studia pierwszego i drugiego stopnia. W roku akademickim 2011/2012 na studiach pierwszego stopnia (zawodowe) kształciło się w województwie lubelskim 53 681 osób (59,5%), na jednolitych magisterskich 13 143 osoby (14,6%), zaś na studiach drugiego stopnia (magisterskie) – 21 586 osób (23,9%). W rozkładzie na poszczególne uczelnie wyższe sytuacja przedstawiała się następująco: UMCS – studia pierwszego stopnia – 12 600 osób (53,3%); jednolite magisterskie – 2919 osób (12,3%); studia drugiego stopnia – 8121 osób (34,3%); KUL – studia pierwszego stopnia – 7067 osób (46,5%); jednolite magisterskie – 4188 osób (27,6%); studia drugiego stopnia – 3934 osoby (25,9%); PL – studia pierwszego stopnia – 8273 osoby (76,7%); studia drugiego stopnia – 2144 osoby (19,9%); UP – studia pierwszego stopnia – 7278 (72,2%); studia jednolite magisterskie – 1065 osób (10,6%); studia drugie stopnia – 1460 osób (14,5%); UM – studia pierwszego stopnia – 1701 osób (23,2%); studia jednolite magisterskie – 4289 (58,6%); studia drugiego stopnia – 1054 osoby (14,4%)⁸.

W roku akademickim 2011/2012, w skali całego województwa lubelskiego, na studiach pierwszego stopnia i jednolitych magisterskich kształciło się 22 234 studentów, na drugim – 17 466, na trzecim – 17,021, na czwartym – 6838, na piątym 2499. W przypadku studiów drugiego stopnia kształciło się 21 586 studentów. Rozpoczynających kształcenie na UMCS odnotowano 6047 studentów, na drugim roku 4016, na czwartym roku studiów jednolitych magisterskich 586 osób, na ostatnim 618 osób, zaś w przypadku studiów drugiego stopnia kształciło się w sumie 6 131 osób. KUL w tym samym czasie mógł się poszczycić następującą liczbą studentów I – 3538; II – 3014; IV – 858; V – 884; studia drugiego stopnia – 3934. W przypadku pozostałych uczelni wyższych liczba studentów w podziale na rok studiów przedstawiała się następująco: PL – I – 2691; II – 2052; IV – 1631; V – 78; studia drugiego stopnia – 2144; UP – I – 2507; II – 2158; IV – 1593; V – 157; studia drugiego stopnia – 1460; UM – I – 1417; II – 1208; IV – 743; V – 762; studia drugiego stopnia – 1054⁹. Większość uczelni niepublicznych także prowadziła kształcenie na poziomie licencjackim i inżynierskim, studia drugiego stopnia realizowane były w sześciu niepublicznych szkołach wyższych, zaś jednolite studia magisterskie wyłącznie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II oraz w Wyższej Szkole Ekonomii i Innowacji w Lublinie¹⁰.

Na polskich uczelniach studiuje coraz więcej cudzoziemców. W roku akademickim 2011/2012 ich liczba wyniosła 24 253 osoby, wobec 21 474 osób w roku

⁸ Główny Urząd Statystyczny w Lublinie, *Szkoły wyższe w województwie lubelskim...*, s. 28-29.

⁹ Główny Urząd Statystyczny w Lublinie, *Szkoły wyższe w województwie lubelskim...*, s. 31.

¹⁰ Główny Urząd Statystyczny w Lublinie, *Szkoły wyższe w województwie lubelskim...*, s. 12.

2010/2011, 10 092 osób w 2005/2006, 6563 osób w roku 2000/2001 i 4259 osób w roku 1990/1991. Najwięcej cudzoziemców studiowało na uniwersytetach i na uniwersytetach medycznych. Tym samym największym powodzeniem wśród studentów cudzoziemców cieszyły się kierunki medyczne, ekonomiczne i administracyjne, społeczne i humanistyczne¹¹. We wszystkich szkołach wyższych na terenie województwa lubelskiego studiowało w sumie 3231 cudzoziemców, z czego na studiach pierwszego stopnia 1665, na jednolitych magisterskich 1207, zaś na studiach drugiego stopnia 307 osób. UMCS w 2012 roku kształcił 472 osoby spoza granic naszego kraju (studia pierwszego stopnia – 313; jednolite magisterskie – 40; studia drugiego stopnia – 119), KUL 346 cudzoziemców (studia pierwszego stopnia – 130; jednolite magisterskie – 156; studia drugiego stopnia – 59); PL 140 cudzoziemców (studia pierwszego stopnia – 128; studia drugiego stopnia – 12); UP 23 cudzoziemców (studia pierwszego stopnia – 20; jednolite magisterskie – 3); UM 1055 cudzoziemców (studia pierwszego stopnia – 4; jednolite magisterskie – 1006; studia drugiego stopnia – 1)¹².

W skali całego kraju w roku akademickim 2010/2011 kraju kształciło się 30 249 osób niepełnosprawnych w różnych trybach uniwersyteckich, w tym 1755 w województwie lubelskim, a więc 5,8%. W roku akademickim 2011/2012 w całym województwie lubelskim odnotowano 1703 niepełnosprawnych studentów (kobiety stanowiły 63,1% – 1057 studentek), w tym 108 osób niesłyszących i słabo słyszących, 140 osób niewidomych i słabowidzących, 502 osoby z dysfunkcją ruchową, 953 osoby z innymi rodzajami niepełnosprawności. Lubelskim liderem wśród uczelni wyższych kształcących osoby niepełnosprawne okazał się tym razem KUL. Na uczelni katolickiej w 2012 roku kształciło się 420 osób niepełnosprawnych (z dysfunkcją słuchową – 33 osoby; z dysfunkcją wzrokową – 47 osób; z dysfunkcją ruchową – 115 osób; z innymi rodzajami niepełnosprawności – 225 osoby), w tym 63,5% stanowiły kobiety – 267 studentek. W przypadku UMCS 382 studentów było niepełnosprawnymi (z dysfunkcją słuchową – 16 osób; z dysfunkcją wzrokową – 29 osób; z dysfunkcją ruchową – 114 osób; z innymi rodzajami niepełnosprawności – 223 osoby), w tym 261 kobiet (68,3%). Wśród społeczności akademickiej UP 168 studentów posiadało orzeczenie o niepełnosprawności (z dysfunkcją słuchową – 10 osoby; z dysfunkcją wzrokową – 11 osób; z dysfunkcją ruchową – 56 osób; z innymi rodzajami niepełnosprawności – 91 osoby), w tym 103 studentki (61,3%).

Na PL studiowały w tym samym czasie 102 osoby niepełnosprawne (z dysfunkcją słuchową – 5 osób; z dysfunkcją wzrokową – 7 osób; z dysfunkcją ruchową – 18 osób; z innymi rodzajami niepełnosprawności – 72 osoby), w tym 39 kobiet (38,2%), zaś na lubelskiej uczelni medycznej 99 osób niepełnosprawnych (z dysfunkcją słuchową – 8 osób; z dysfunkcją wzrokową – 5 osób; z dysfunkcją

¹¹ Główny Urząd Statystyczny, *Szkoły wyższe i ich finanse w 2011 roku*, s. 33-35.

¹² Główny Urząd Statystyczny w Lublinie, *Szkoły wyższe w województwie lubelskim...*, s. 34-35.

ruchową – 29 osób; z innymi rodzajami niepełnosprawności – 57 osoby), w tym 77 studentek (77,8%)¹³.

W przypadku podziału na wybrane kierunki studiów w 2012 roku rozkład studentów i absolwentów pięciu najwyższych uczelni Lublina przedstawiał się następująco. Socjologię na UMCS studiowało ogółem 376 osoby, w tym 273 kobiety (72,6%). W tymże roku powyższy kierunek ukończyło 198 absolwentów, z czego 149 w trybie stacjonarnym, a 49 osób w trybie niestacjonarnym. Ten sam kierunek na uczelni katolickiej wybrało 585 osób, z czego kobiety stanowiły 71,2% (585 osób). W tym czasie w trybie stacjonarnym kształciło się 526 studentów, a w trybie niestacjonarnym 59. W 2012 roku socjologię ukończyło 348 absolwentów, z czego w trybie stacjonarnym 286 osób, a niestacjonarnym 62 osoby. Architekturę i budownictwo studiowało w tym samym czasie na PL 1615 osób, w tym 604 studentki (37,4%). W trybie stacjonarnym naukę pobierało 1100 osób i niemal dwa razy mniej w trybie niestacjonarnym (515 osób). Powyższy kierunek w 2012 roku mógł się poszczycić 300 absolwentami, wśród których większość ukończyła studia w trybie stacjonarnym (240 osób), zaś 60 studentów korzystało z trybu niestacjonarnego. Weterynarię na UP studiowało 1074 osoby, w tym 705 kobiet (65,5%). Z trybu stacjonarnego korzystało 877 studentów, a w trybie niestacjonarnym kształciło się 197 osoby. W tym samym czasie dyplomy ukończenia kształcenia na Wydziale Weterynarii odebrało 176 osoby. Kierunek lekarski na UM wybrało 2623 osoby, w tym 1510 osób to studentki (57,6%). W trybie stacjonarnym kształciło się 1362 studentów, a w niestacjonarnym 1261. W 2012 roku 311 osób ukończyło studia lekarskie (191 w trybie stacjonarnym i 120 w trybie niestacjonarnym). Kierunek lekarsko-dentystyczny wybrało w tym samym czasie 647 osoby (w tym 398 kobiet, co stanowi 61,5% wszystkich przyszłych stomatologów). W trybie stacjonarnym studiowało 362 osoby, a niestacjonarnym 285 osób. Wydział lekarsko-dentystyczny ukończyło w tamtym czasie 89 absolwentów, z czego 75 w trybie stacjonarnym i 14 w trybie niestacjonarnym¹⁴.

Lublin jako największy ośrodek akademicki w regionie zgromadził 37 613 studentów na stałe zamieszkujących tereny wiejskie co stanowi 43,3% wszystkich osób studiujących (bez cudzoziemców). Na UMCS z terenów wiejskich studiowało 9590 osób (41,4% studiujących na tejże uczelni bez cudzoziemców), na KUL 4580 osób zamieszkujących na stałe tereny wiejskie (30,8%), na PL 4742 (44,5%), na UM 2007 (32,1%), na UP 5021 (49,9%). Z powyższych danych wynika więc, iż w roku akademickim 2011/2012 największy odsetek osób pochodzących z terenów wiejskich zgromadził w swojej społeczności studenckiej UP, zaś najmniej osób na stałe zamieszkujących tereny wiejskie studiowało na UM i KUL. Rozkład wiekowy studiujących w uczelniach wyższych województwa lubelskiego przedstawiał się następująco: 18 lat i mniej – 1044 osoby, w tym 693 studentki (66,4% w tej

¹³ Główny Urząd Statystyczny w Lublinie, *Szkoły wyższe w województwie lubelskim...*, s. 50.

¹⁴ Główny Urząd Statystyczny w Lublinie, *Szkoły wyższe w województwie lubelskim...*, s. 36-42.

kategorii wiekowej); 19 – 21 lat – 38 021 osób, w tym 24 041 kobiet (63,2%); 22 – 25 lat – 38 688 osób, w tym 23 563 (61,0%); 26 – 29 lat – 4778 osób, w tym 2846 kobiet (59,6%); 30 lat i więcej – 6765 osób, w tym 4318 kobiet (63,8%)¹⁵.

Pod względem organizacyjnym w ramach lubelskich uczelni wyższych w 2012 roku działało 97 instytutów, 633 katedr i 51 wydziałów. Największy lubelski uniwersytet – UMCS, posiadał w tamtym okresie 26 instytutów, 25 katedr i 11 wydziałów. Rozkład pozostałych uczelni wyższych przedstawiał się następująco: KUL – 26 instytutów, 367 katedr, 9 wydziałów; PL – 7 instytutów, 37 katedr, 6 wydziałów; UP – 5 instytutów, 67 katedr, 6 wydziałów; UM – 85 katedr i 4 instytuty¹⁶.

Nieco odmienny charakter, aniżeli studia pierwszego, czy drugiego stopnia, posiadają studia podyplomowe. Idea studiów podyplomowych zrodziła się w odpowiedzi na zapotrzebowanie wysoko wykształconych specjalistów na szeroko rozumianym rynku pracy. Liczba osób na studiach podyplomowych w roku akademickim 2011/2012 w porównaniu z rokiem poprzednim zwiększyła się o 4218 i wyniosła 189 636. Wśród słuchaczy na przestrzeni lat 2010-2012 zwiększył się udział szkół niepublicznych (wzrost o 8%) kosztem szkół niepublicznych (spadek o 1,1%). W skali ogólnopolskiej kobiety doksztalające się na studiach podyplomowych stanowiły 70,3% wszystkich słuchaczy, ich liczebność była na bardzo podobnym poziomie jak rok wcześniej¹⁷.

Lublin i województwo lubelskie także pod tym względem stało się jednym z wiodących ośrodków akademickich, ukierunkowanych właśnie na ten typ kształcenia. W województwie lubelskim w roku akademickim 2011/2012 odnotowano 7931 słuchaczy studiów podyplomowych (w tym 6175 kobiet – co stanowi 77,8% ogółu wszystkich studentów kształcących się na tym poziomie szkolnictwa wyższego województwa lubelskiego), zaś świadectw ukończenia studiów podyplomowych wydano w tym okresie 6843 (w tym 5125 kobiet). Wiodącą jednostką uniwersytecką w zakresie kształcenia podyplomowego okazał się i tym razem UMCS (2006 słuchaczy studiów podyplomowych, w tym 1668 studentek, co stanowi 83,1% ogółu osób wybierających powyższą formę edukacji na UMCS). Niemal dwa razy mniej studentów na studiach podyplomowych przyjął w tym czasie KUL (1023 osoby, w tym 792 kobiety – 77,4%), zaś na PL ten rodzaj kształcenia wybrało 322 studentów (w tym 131 kobiety – 40,7%), na UP 235 studentów (w tym 162 kobiety – 50,3%), zaś na UM – 143 osoby (w tym 128 kobiety – 89,5%)¹⁸.

W roku akademickim 2012/2013 na terenie województwa lubelskiego studia podyplomowe realizowane były w siedemnastu szkołach wyższych i jednym insty-

¹⁵ Główny Urząd Statystyczny w Lublinie, *Szkoły wyższe w województwie lubelskim...*, s. 52.

¹⁶ Główny Urząd Statystyczny w Lublinie, *Szkoły wyższe w województwie lubelskim...*, s. 54.

¹⁷ Główny Urząd Statystyczny, *Szkoły wyższe i ich finanse w 2011 roku*, s. 35-36.

¹⁸ Główny Urząd Statystyczny w Lublinie, *Szkoły wyższe w województwie lubelskim...*, s. 55.

tucie naukowo-badawczym w Puławach – w Instytucie Uprawy Nawożenia i Gleboznawstwa. Pośród studentów studiów podyplomowych najczęściej kształcił w roku 2010/2011 Uniwersytet Marii Curié-Skłodowskiej (2430 słuchaczy) oraz Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (1331 słuchaczy). W dalszej kolejności uplasowały się szkoły niepubliczne, które w tym obszarze szkolnictwa wyższego mają duży udział, oraz Politechnika Lubelska: Wyższa Szkoła Ekonomii i Innowacji (1106 słuchaczy), Wyższa Szkoła Zarządzania i Administracji (832 słuchaczy), Wyższa Szkoła Przedsiębiorczości i Administracji (788 słuchaczy) i Politechnika Lubelska (619 słuchaczy). Studenci studiów podyplomowych najczęściej wybierali kierunki związane z ekonomią i administracją (24,4%), specjalizacje związane z kierunkami pedagogiczno-nauczycielskimi (16,5%) i pedagogicznymi (14,5%). Kierunki społeczne wybierało 10,8%, humanistyczne 7,8%, a medyczne 4,8%. Słuchacze studiów podyplomowych uczelni niepublicznych podejmowali kształcenie głównie w Wyższej Szkole Ekonomii i Innowacji (25,9% ogółu słuchaczy szkół niepublicznych) oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (21,7%)¹⁹. Studia podyplomowe są kuszącą propozycją nie tylko dla młodych ludzi, ale także dla osób starszych, chcących podnieść swoje kwalifikacje zawodowe. Z tego powodu dość ciekawie prezentuje się procentowy rozkład studentów w oparciu o zmienną niezależną wieku osób wybierających tę formę kształcenia w roku 2010/2011. Niemal co piąty słuchacz studiów podyplomowych klasował się w przedziale 30 – 34 lat (19,4%). Dużą grupę stanowiły osoby po czterdziestym roku życia (15,2%), następnie osoby w wieku 35 – 39 lat (11,9%)²⁰.

Niewątpliwym parametrem żywotności uniwersyteckiej jest liczba osób kontynuujących naukę na trzecim stopniu kształcenia wyższego. W roku akademickim 2011/2012 w studiach doktoranckich prowadzonych przez polskie szkoły wyższe, instytuty badawcze, jednostki naukowe Polskiej Akademii Nauk oraz Centrum Medyczne Kształcenia Podyplomowego uczestniczyło łącznie 40 263 osoby, co oznacza wzrost o 7,4% w porównaniu do roku akademickiego 2010/2011. Najmniejszy wskaźnik kobiet kształcących się na studiach trzeciego stopnia wystąpił w dziedzinach: matematycznej (25,4%), teologicznej (26,1%) oraz wojskowej (26,5%). Kobiety przeważały wśród ogólnej liczby uczestników studiów doktoranckich w dziedzinach: weterynaryjnej (71,1%), sztuk plastycznych (67,7%) oraz farmaceutycznej (67,6%). Podobnie jak w przypadku studentów studiów wyższych, również w przypadku uczestników studiów doktoranckich, ośrodki akademickie takie jak: Warszawa, Kraków i Wrocław kształciły największą liczbę doktorantów, w sumie 50,3% ogółu. W Warszawie stanowili oni 25,4%, natomiast województwa: świętokrzyskie (0,4%) i lubuskie (0,3%) skupiały najmniejszą liczbę wszystkich uczestników studiów doktoranckich w Polsce²¹.

¹⁹ Główny Urząd Statystyczny w Lublinie, *Szkoły wyższe w województwie lubelskim...*, s. 16.

²⁰ E. Łoś, *Szkolnictwo wyższe na Lubelszczyźnie...*

²¹ Główny Urząd Statystyczny, *Szkoły wyższe i ich finanse w 2011 roku*, s. 38-39.

Na początku 2012 roku w pięciu uczelniach wyższych województwa lubelskiego i trzech instytutach studiowało łącznie 3021 doktorantów, w tym 72,4% na studiach stacjonarnych. Kobiety stanowiły 56,5% wszystkich uczestników studiów doktoranckich (477 doktorantek). Przewód doktorski wszczęło 373 doktorantów, zaś rozprawę doktorską obroniło 252, z czego 68,3% na studiach stacjonarnych. Ponad połowa wszystkich doktorantów województwa lubelskiego kształciła się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (1650 osób), z kolei Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej gromadził co czwartego doktoranta (854 osób), a Uniwersytet Medyczny co dziesiątego (312 osób). Spośród szesnastu dziedzin nauki na których odbywały się studia doktoranckie najwięcej doktorantów kształciło się w dziedzinach: nauki humanistyczne (30,0%), nauki społeczne (21,1%) i nauki teologiczne (12,8%). Najmniej liczną grupę stanowili doktoranci nauk o zdrowiu, nauk weterynaryjnych i nauk matematycznych²². W 2012 roku przyznano w Lublinie ogółem 900 stypendiów doktorskich (862 osoby) i doktoranckich (38 osób). Najliczniejszą grupę stypendystów stanowili doktorzy i doktoranci uczelni medycznej (284 stypendystów), uczelni katolickiej (257 stypendystów), następnie UMCS (198 stypendystów), UP (58 stypendystów) i PL (49 stypendystów)²³.

Według danych GUS na koniec grudnia 2011 roku w szkołach wyższych pracowało 102 999 osób nauczycieli akademickich (pełnozatrudnionych i niepełnozatrudnionych). Wśród nauczycieli akademickich było m.in. 24 309 osób zatrudnionych na stanowisku profesora (zwyčajnego, nadzwyczajnego, wizytującego), na stanowisku docenta – 1456, na stanowisku adiunkta – 43 129. Nauczyciele pracujący w szkołach publicznych stanowili prawie 83,6% ogółu zatrudnionych w szkołach wyższych, zaś wykładowcy uczelni niepublicznych – 16,4%. Spośród ogółu nauczycieli akademickich szkół wyższych kobiety stanowiły 43,1%. Na stanowisku profesora w polskich uczelniach pracowało 5 954 kobiet, które stanowiły 24,5% ogółu²⁴.

Według stanu na koniec roku 2012, we wszystkich uczelniach województwa lubelskiego pracowało 6409 nauczycieli akademickich (pełnozatrudnionych i niepełnozatrudnionych w przeliczeniu na pełnozatrudnionych), z czego 98,7% stanowili nauczyciele pełnozatrudnieni. W porównaniu do poprzedniego 2011 roku liczba zatrudnionych nauczycieli akademickich zmniejszyła się o 1,6%. Najliczniejszą grupę wśród nauczycieli akademickich stanowili adiunkci (43,1%), profesorowie (20,7%) i asystenci (17,7%). Kobiety stanowiły 47,8% ogółu zatrudnionych nauczycieli akademickich zaś w 2011 roku wskaźnik ten wynosił 47,3%. W roku 2012 w uczelniach wyższych województwa lubelskiego zatrudnionych było 1331 profesorów, 34 docentów, 2791 adiunktów, 1133 asystentów, 708 starszych wy-

²² Główny Urząd Statystyczny w Lublinie, *Szkoły wyższe w województwie lubelskim...*, s. 16-17.

²³ Główny Urząd Statystyczny w Lublinie, *Szkoły wyższe w województwie lubelskim...*, s. 62.

²⁴ Główny Urząd Statystyczny, *Szkoły wyższe i ich finanse w 2011 roku*, s. 312.

kładowców, 260 wykładowców i 40 lektorów. Na UMCS rozkład ten wyglądał następująco: 1794 zatrudnionych pracowników naukowych, w tym 340 profesorów, 10 docentów, 933 adiunktów, 260 asystentów, 174 starszych wykładowców, 55 wykładowców, 11 lektorów. Na KUL ogółem zatrudnionych było 1325 osoby na stanowisku wykładowcy akademickiego, z czego 318 osób to profesorowie, 589 docentów, 258 asystentów, 116 starszych wykładowców, 30 wykładowców, 6 lektorów. PL w tym czasie zatrudniała 533 pracowników naukowych, w tym 92 profesorów, 236 adiunktów, 98 asystentów, 92 starszych wykładowców, 12 wykładowców. UP z kolei gromadził w szeregach uczelnianych 765 pracowników naukowych, w tym 176 profesorów, 399 adiunktów, 90 asystentów, 77 starszych wykładowców, 15 wykładowców, 4 lektorów. Uniwersytet Medyczny mógł poszczycić się w tamtym czasie 131 profesorami, 480 adiunktami, 352 asystentami, 92 starszymi wykładowcami, 37 wykładowcami²⁵.

Od kilku lat w Polsce funkcjonuje system pomocy materialnej dla studentów w oparciu o ustawę Prawo o szkolnictwie wyższym z dnia 27 lipca 2005 r. (Dz. U. Nr 164, poz. 1365 z późniejszymi zmianami) oraz o szczegółowe regulaminy ustalania wysokości, przyznawania i wypłacania świadczeń pomocy materialnej dla studentów ustalone przez rektorów w porozumieniu z uczelnianymi organami samorządów studenckich na podstawie ustawowego upoważnienia (art. 186 ustawy). Zgodnie z obowiązującym w roku akademickim 2011/2012 prawem, zmienionym w 2011 roku, w ramach pomocy materialnej student mógł ubiegać się o stypendium socjalne, stypendium rektora dla najlepszych studentów, stypendium specjalne dla osób niepełnosprawnych, stypendium ministra za osiągnięcia w nauce, stypendium ministra za wybitne osiągnięcia sportowe lub zapomogę. Możliwe było otrzymywanie jednocześnie kilku świadczeń pomocy materialnej przez jednego studiującego. Od roku 2011 wprowadzono przepis, według którego student studiujący równocześnie na kilku kierunkach studiów może otrzymywać stypendium socjalne, stypendium specjalne dla osób niepełnosprawnych, zapomogę, stypendium rektora dla najlepszych studentów i stypendium ministra za wybitne osiągnięcia tylko na jednym, wskazanym przez siebie kierunku studiów. W roku akademickim 2011/2012 studenci studiów stacjonarnych (bez cudzoziemców) otrzymujący stypendia (bez stypendiów ministra oraz stypendiów finansowanych z funduszy unijnych) stanowili 23,4% ogółu studentów (bez cudzoziemców) studiów stacjonarnych. W 2012 roku liczba osób otrzymujących stypendium doktoranckie wynosiła 8 143²⁶.

W 2012 roku 26 044 studentów kształcących się w uczelniach wyższych województwa lubelskiego otrzymywali różnego rodzaju stypendia, z czego 499 osób to cudzoziemcy, zaś liczba studentów otrzymujących zapomogi wynosiła 2517. Tylko stypendia socjalne otrzymywało 17 748 studiujących, stypendia przeznaczone tylko dla najlepszych otrzymywało 4552 osoby, jednocześnie socjalne i rektor-

²⁵ Główny Urząd Statystyczny w Lublinie, *Szkoły wyższe w województwie lubelskim...*, s. 63.

²⁶ Główny Urząd Statystyczny, *Szkoły wyższe i ich finanse w 2011 roku*, s. 40-41.

skie 2139 studentów, zaś specjalne dla osób niepełnosprawnych 785 osoby. W podziale na pięć największych uczelni Lublina wyglądało to następująco: UMCS – 6567 stypendiów, w tym 174 dla cudzoziemców, 4411 socjalnych, 1206 rektorskich, jednocześnie socjalnych i rektorskich 530, 173 dla osób niepełnosprawnych. KUL przydzielił w sumie 5078 stypendiów, z czego 33 dla cudzoziemców, 3634 socjalnych, 652 rektorskich, jednocześnie socjalnych i rektorskich 431, specjalnych dla osób niepełnosprawnych 163. PL przydzielił studentom 2973 stypendiów, z czego 2051 socjalnych, 563 rektorskich, jednocześnie socjalnych i rektorskich – 259, 54 specjalnych dla osób niepełnosprawnych. W przypadku UP liczba stypendiów różnego rodzaju opiewała na liczbę 3205, z czego 10 to stypendia dla cudzoziemców, 2298 socjalnych, 485 rektorskich, jednocześnie socjalnych i rektorskich – 282, specjalnych dla osób niepełnosprawnych – 75. UM przydzielił ogółem 1661 stypendiów, z czego 4 dla cudzoziemców, 1133 socjalnych, 300 rektorskich, jednocześnie socjalnych i rektorskich 127, 45 specjalnych dla osób niepełnosprawnych²⁷.

Przedstawiona krótka charakterystyka statystyczna wyższych lubelskich uczelni, miała na celu ukazanie specyfiki Lublin jako ośrodka uniwersyteckiego o zasięgu szerszym, aniżeli wojewódzkim, oraz wynikających z tego funkcji: edukacyjnej i naukowo-badawczej, które niewątpliwie nadają asumpt całemu regionowi. Dodatkowo zaprezentowane wyniki statystyczne zestawiono z danymi ogólnopolskimi w taki sposób, by stanowiły one tło porównawcze dla innych miast o zbliżonym profilu uniwersyteckim. Zawarte dane, zebrane przez Urząd Statystyczny w Lublinie, pozwalają na oszacowanie potencjału lubelskich szkół wyższych w perspektywie ogólnopolskiej i dają pewnego rodzaju dowód na to, iż Lublin jako miasto, posiada niewątpliwie swoją specyfikę i można go nazwać miastem akademickim. W ostatniej części niniejszego rozdziału zostanie podana szczegółowa charakterystyka demograficzna i społeczna studentów wybranych kierunków pięciu największych uczelni Lublina studiujących w roku akademickim 2011/2012, którzy brali udział w badaniach socjologicznych, po uprzednim opisanii metody doboru próby i przebiegu tychże badań.

§ 2. Organizacja badań nad religijnością studentów Lublina

Głębokie przeobrażenia systemowe dokonujące się w Polsce po 1989 roku ciągnęły za sobą pytania o terażniejszość i przyszłość Kościoła katolickiego w Polsce. Okres transformacji sprawił, iż współcześnie Kościoły i związki wyznaniowe przechodzą wielki eksperyment odnajdywania swojej roli i miejsca w nowej polskiej rzeczywistości, gdyż transformacja to nie tylko budowa nowych struktur państwa, ale także zasadnicza zmiana położenia wszystkich grup społecznych, w tym młodych ludzi wkraczających w dorosły etap życia. Na tle dynamicznych

²⁷ Główny Urząd Statystyczny w Lublinie, *Szkoły wyższe w województwie lubelskim...*, s. 64.

procesów społeczno-religijnych przemian, zadaniem nader atrakcyjnym wydawało się podjęcie badań socjologicznych nad religijnością, które pozwoliłyby na zweryfikowanie prognoz stawianych przez socjologów, które mają to do siebie, że na ogół mało kiedy sprawdzają się²⁸.

Kwestionariusz ankiety użyty w trakcie realizowanych badań zawierał szeregi pytań i problemów stanowiących konkretne wskaźniki dla każdego parametru oddzielnie. Wymienione siedem parametrów zostało zoperacjonalizowanych poprzez następujące wskaźniki:

Globalny stosunek do wiary i praktyk religijnych – „Jaki jest Twój stosunek do wiary?”, „Jakie są źródła Twojej wiary, obojętności lub niewiary?”, „Jak określiłbyś/określiłabyś swój stosunek do praktyk religijnych”, „Jak oceniasz swoją religijność w porównaniu z religijnością ojca i matki?”, „Do jakiego Kościoła lub związku wyznaniowego należysz?”.

Wiara i wierzenia religijne – „Czy wierzysz w to, że istnieje siła wyższa, którą można nazwać Bogiem?”, „Czy wierzysz, że Bóg jest jeden w trzech Osobach?”, „Czy wierzysz w to, że Bóg jest Stwórcą całego świata i całej ludzkości?”, „Czy wierzysz w to, że Bóg stał się człowiekiem i umarł na krzyżu za wszystkich ludzi?”, „Czy wierzysz w to, że Pismo Święte jest Słowem Bożym?”, „Czy wierzysz w to, że po śmierci człowieka oczekuje wieczna nagroda lub kara?”, „Czy wierzysz w istnienie piekła i nieba?”, „Czy wierzysz w to, że rodzimy się obciążeni grzechem pierwotnym?”, „Czy wierzysz w to, że istnieje życie pozagrobowe?”, „Czy wierzysz w to, że człowiek ma duszę nieśmiertelną?”, „Czy wierzysz w to, że istnieje reinkarnacja?”, „Czy wierzysz w to, że papież jest nieomylny w kwestiach moralności i wiary?”, „Czy wierzysz w to, że istnieje Bóg Osobowy?”, „Kto twoim zdaniem ma wpływ na losy wszystkich ludzi?”, „Czy uważasz, że treść Pisma Świętego jest dzisiaj przestarzała?”, „Czy wierzysz, że przy rozwiązywaniu problemów pomagają: horoskop i astrologia, zdrowotny wpływ kamieni i innych przedmiotów, wróżby z kart, linii papilarnych lub jasnowidzenie, wahadełko, uzdrowiciele, joga?”.

Doświadczenie religijne – „Czy możesz powiedzieć, że wiara nadaje Twemu życiu prawdziwy sens?”, „Czy doświadczyłeś kiedyś czegoś, co można by nazwać poczuciem/odczuciem bliskości Boga?”, „Czy jesteś przekonany(a), że tylko wiara mogłaby dać człowiekowi poczucie pewności i nadziei w ostatniej godzinie życia?”, „Czy wiara religijna pomaga Tobie w życiu codziennym?”.

Obowiązkowe i nadobowiązkowe praktyki religijne – „Jak często chodziłeś/aś na mszę świętą w ciągu ostatniego roku?”, „Czym przede wszystkim jest dla Ciebie niedzielna msza święta, w której bierzesz udział?”, „Jak często przystępujesz do spowiedzi?”, „Kiedy ostatni raz przystępowałeś/aś do komunii?”, „Czy w ciągu ostatniego roku brałeś/brałaś udział w takich praktykach religijnych, jak: nabożeństwa majowe, nabożeństwa czerwcowe, droga krzyżowa, gorzkie żale, rekolekcje, procesja Bożego Ciała, pielgrzymki, spotkania w ramach np. duszpasterstwa aka-

²⁸ J. Mariański, *Kościół przyszłości będzie wielobarwny*, rozmowę przeprowadził A. Stopniak, „Tygodnik Powszechny” 2012, nr 18-19, s. 6.

demickiego?” „Jak często modliłeś/aś się w domu w ciągu ostatniego roku?” „Jakie znaczenie ma dla Ciebie modlitwa?” „Jakie posty zachowywałeś/ /aś w ostatnim roku?” „Jak traktujesz coroczne odwiedziny duszpasterskie, to znaczy kołędę?” „Które z wymienionych zwyczajów są przestrzegane w Twoim domu: opłatek, święcone na Wielkanoc, Popielec, święcenie gromnicy, święcenie palm, świecenie ziół, wspólne śpiewanie kołęd, wspólna modlitwa, udział w uroczystości Wszystkich Świętych?” „Czy czytasz Biblię?” „Czy czytasz prasę katolicką i jakie to są tytuły?” „Czy oglądasz katolickie programy w telewizji?” „Czy słuchasz religijnych audycji radiowych? Jak często słuchasz katolickich rozgłośni radiowych?” „Z kim i z jaką intensywnością prowadzisz rozmowy na tematy religijne?” „Kto (bądź co) ma wpływ na Twoją wiedzę i opinie o sprawach religijnych?”

Wspólnota religijna – „Czym jest przede wszystkim dla Ciebie Kościół katolicki?” „Czy czujesz się przede wszystkim członkiem swojej parafii, diecezji, Kościoła w Polsce, czy Kościoła powszechnego?” „Czy należysz do jakiejś wspólnoty religijnej w parafii?” „Czy identyfikujesz się ze stwierdzeniem, że należysz do pokolenia Jana Pawła II?” „Wymień cechy, które najbardziej cenisz i te, które Ci się najbardziej nie podobają u znanych Ci księży?” „Jakie są Twoje przypuszczenia odnośnie Kościoła katolickiego w Polsce?” „Czy można być religijnym bez Kościoła?” „Czy Twoim zdaniem, księża powinni pełnić rolę powierników, lub pomagać ludziom w rozwiązywaniu ich problemów osobistych?” „Jakie jest Twoje zdanie na temat celibatu duchownych w dzisiejszych czasach?” „Czy Twoje dzieci będą uczęszczały na lekcje religii?” „Czy przyjmujesz, lub będziesz przyjmował w swoim domu rodzinnym coroczną wizytę duszpasterską?”

Wiedza religijna – „Wymień wszystkie osoby Trójcy Świętej” „Co, według nauki Kościoła katolickiego, dzieje się z duszą człowieka po śmierci?” „Wymień sakramenty” „Jakie, Twoim zdaniem, znaczenie ma sakrament bierzmowania?” „Jaka jest przyczyna obchodzenia święta Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny?” „Wymień imiona Ewangelistów.” „Wymień nazwiska najważniejszych przywódców religijnych: papieża, prymasa, biskupa diecezji, proboszcza”

Moralność religijna – „W jaki sposób wiążą Cię poszczególne przykazania Dekalogu?” „Czy uważasz, że robienie zakupów w niedzielę w supermarketach powinno być dozwolone?” „Czy zgadzasz się, że w niedzielę i święta należy się powstrzymać od pracy zarobkowej i różnych ciężkich zajęć?” „Oceń zachowania i sytuacje: wolna miłość, seks bez ograniczeń, zachowania autoerotyczne, współżycie przed ślubem kościelnym, korzystanie z oprogramowania komputerowego bez licencji, korzystanie z płatnej pomocy osób, np. przy pisaniu pracy dyplomowej, świadome kupowanie rzeczy skradzionej, rozwód, stosowanie antykoncepcji, aborcja, eutanazja” wręczanie łąpówek „Co, Twoim zdaniem, jest konieczne do założenia rodziny: ślub cywilny, ślub kościelny czy też wystarczająca jest wzajemna miłość bez potwierdzenia instytucjonalnego?” „Jak układają się Twoje stosunki w rodzinie?” „Jak byś określił/a atmosferę w Twoim domu rodzinnym?” „Jak odnoszą się do Ciebie Twoi rodzice?”

Zestawienie wszystkich wskaźników użytych w budowie kwestionariusza ankiety wydaje się dość obszerne, jednak takie jej rozbudowanie umożliwi uchwycenie religijności zarówno oficjalnej, związanej z wymiarem instytucjonalnym religii, jak i nieformalnej oraz zindywidualizowanej.

Religijność studentów jest kształtowana przez bardzo wiele czynników. Do najważniejszych można zaliczyć uwarunkowania społeczno-kulturowe, takie jak rodzina i miejsce pochodzenia, płeć, wiek, osobowość. Głównym problemem niniejszej dysertacji związany jest z pytaniem, jaka jest religijność młodzieży akademickiej studiującej w Lublinie, i przyjmuje następującą postać w hipotezach podstawowych:

1. Autodeklaracje studentów lubelskich szkół wyższych określających globalny stosunek do wiary nie odbiegają w istotny sposób od wyników badań ogólnopolskich przeprowadzonych na analogicznej próbie wiekowej. Studenci uczelni katolickiej częściej, aniżeli pozostałych uczelni szkół wyższych, określają się jako wierzący i głęboko wierzący, rzadziej natomiast – niż mieszkańcy diecezji lubelskiej.

2. Deklarowany przez młodzież lubelską udział w niedzielnych praktykach religijnych jest niższy od wskaźników ogólnopolskich. Przyjmuje on także wielkość niższą niż wskaźnik praktyk w całej społeczności diecezji lubelskiej.

3. Wiąż studentów z Kościołem instytucjonalnym jest niższa, niż analogiczne wyniki ogólnopolskie, niższa także wedle wskaźników uzyskanych w ramach pomiarów postaw społeczno-religijnych diecezjan lubelskich.

4. Akceptacja przykazań Bożych oraz wskazań etyki indywidualnej, społecznej i małżeńsko-rodzinnej jest niższa niż wśród mieszkańców diecezji lubelskiej i porównywalna z wynikami ogólnopolskimi przeprowadzonymi na analogicznej grupie respondentów.

5. W religijności młodzieży studiującej w Lublinie można zarówno odnaleźć cechy religijności ludowej, jak i zmiany naznaczone modernizacją w czasach społeczeństw ponowoczesnych.

Z powyższymi głównymi hipotezami korespondują hipotezy pomocnicze, wyznaczone cechami demograficznymi i społecznymi (zmiennie niezależne). Szczególnie interesujące wydaje się przebadanie związków korelacyjnych typu uczelni, płci, roku studiów, miejsca stałego zamieszkania (pochodzenia), wyników osiągniętych w nauce w szkole.

Typ uczelni a religijność młodzieży akademickiej. Można przyjąć, iż ze względu na różne predyspozycje i cechy osobowościowe, oraz na specyfikę podejmowanych przez studentów aktywności, mogą wystąpić znaczące różnice w religijności studentów. Hipotetycznie zakłada się, że kierunek studiów jest zmienną istotnie różnicującą religijność studentów. Studenci kierunków humanistycznych mają dostęp do wielu teorii i sposobów uprawiania refleksji na temat kondycji człowieka i uwarunkowań jego świadomości w kontekście społecznym i historycznym. Te opcje często bywają konkurencyjne i krytyczne wobec światła-

poglądu religijnego²⁹. Peter Berger zauważył, iż osoby posiadające wykształcenie w naukach społecznych i humanistycznych są bardziej podatne na tendencje sekularyzacyjne, aniżeli osoby posiadające wykształcenie w innych naukach. Humanisci stanowią bardzo wpływową grupę m.in. dlatego, iż sprawują pieczę nad systemem edukacji, systemem prawnym, oraz szeroko pojętymi formami społecznego komunikowania. Owa grupa staje się nośnikiem postępowych, oświeceniowych idei, wartości, zachowań³⁰. Hipoteza ta nie do końca może znaleźć potwierdzenie w badaniach nad religijnością studentów Lublina, a to za sprawą uczelni katolickiej.

Można jednakże przyjąć, iż spośród przebadanych studentów studenci KUL będą charakteryzować się wyższą religijnością we wszystkich parametrach, aniżeli studenci pozostałych uczelni wyższych. Uczelnie techniczne i medyczne, ze względu na swój specyficzny charakter, bardziej akcentują przygotowanie do zawodu. Studia politechniczne wymagają biegłości w naukach ścisłych, oraz precyzyjnego i racjonalnego wnioskowania. Cechą charakterystyczną zawodów w tej kategorii jest tworzenie i przetwarzanie rzeczy materialnych, a industrializacja jest procesem wyzwalamym twórczą aktywność i wiarę w nieograniczone możliwości człowieka³¹. Można więc zakładać za Anną Królikowską, iż przedstawiciele nauk technicznych postrzegają świat ludzki w perspektywie postępu technicznego, którego często są oddanymi wyznawcami. Łatwo zatem mogą być zwerbowani na zwolenników sekularyzmu³². Współcześnie sekularyzm wiąże się z pewnym typem mentalności naukowo-technicznej i racjonalistycznym sposobem myślenia, który lansuje obraz świata bez Boga. Jednocześnie kwestionuje transcendentną wartość samego człowieczeństwa³³. Wiedza dostarczana studentom nauk technicznych jednakże nie narusza ich światopoglądu, dzięki czemu możliwe jest oddzielenie *ratio* od spraw transcendentnych. W tym wypadku zachowana jest odrębność logiki tych dwóch płaszczyzn. Wyniki badań mogą być tutaj niejednoznaczne³⁴.

Studenci medycyny stykają się bezpośrednio z zagadnieniami eschatologicznymi (starość, śmierć, choroba). Może mieć to wpływ m.in. na światopogląd tych studentów ukształtowany głębszą refleksją filozoficzno-religijną nad sensem życia i przemijania. Towarzyszące poczucie bezsilności w chwilach, kiedy nie można już pomóc człowiekowi, bądź wiedza medyczna zawodzi, może prowadzić do przekroczenia racjonalnego myślenia, iż śmierć nie jest dla człowieka końcem osta-

²⁹ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja. Religia w świadomości młodzieży studenckiej. Studium socjologiczne*, Szczecin 2009, s. 54.

³⁰ P. Berger, *Sekularyzm w odwrocie*, „Nowa Res Publica” 1998, nr 1, s. 71.

³¹ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, Warszawa 1991, s. 89.

³² A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 55.

³³ J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006, s. 25.

³⁴ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 55.

tecznym. Poczucie ograniczonej może prowadzić do otwarcia się na transcendencję i poszukiwania wartości niezmiennych i ostatecznych³⁵.

W kontekście typów uczelni wyższej można zakładać istnienie wyraźnej różnicy we wszystkich parametrach religijności, jednakże zróżnicowanie to nie uprawnia automatycznie do sformułowania zbyt pochopnych wniosków. Kształcenie wyższe na wybranych uczelniach, czy kierunkach, nie predestynuje do różnicy poziomów religijności.

Płeć a religijność młodzieży akademickiej. Płeć jest czynnikiem różnicującym religijność młodzieży we wszystkich parametrach. Studentki są bardziej religijne, aniżeli studenci. Wydaje się, iż tak sformułowana hipoteza jest empirycznym pewnikiem. Wyraźna różnica między intensywnością religijności kobiet i mężczyzn jest obserwowalna w badaniach empirycznych na skalę ogólnopolską. W niniejszej dysertacji zostanie podjęta próba wyjaśnienia dotychczasowego fenomenu. Wedle innych badań różnice te wynikają z innego odniesienia się kobiet i mężczyzn do sytuacji egzystencjalnych związanych z narodzinami i śmiercią. Kobiety, uczestnicząc w sposób szczególny w tych wydarzeniach, wykształcają w sobie większą wrażliwość i ulegają religijnej refleksji³⁶. We wszystkich kategoriach pokoleniowych kobiety są bardziej religijne, aniżeli mężczyźni. Fakt występowania zróżnicowania religijnego kobiet i mężczyzn jest dość powszechny i raczej niekwestionowany, przynajmniej w religijnej przestrzeni katolicyzmu polskiego. Prawdopodobnie ta występuje niezależnie obok uwarunkowań wiekowych, wykształcenia, statusu materialnego, miejsca pochodzenia oraz innych cech społecznych i demograficznych. Badając zależność religijności od moralności można także napotkać wyższą akceptowalność norm moralności osobistej, czy społecznej, właśnie wśród kobiet. Dziewczeta w większym stopniu akceptują normy, wartości i wzory zachowań wynikające z przynależności do konkretnego Kościoła, czy związku wyznaniowego. Różnice te mają zazwyczaj charakter jedynie ilościowy. Wynikają one z uwarunkowań społecznych i kulturowych.

Obecnie zauważa się rozpad tradycyjnych pozycji i ról przypisanych kobietom w rodzinie i społeczeństwie. W społeczeństwach nowoczesnych, w których kobiety są włączone w proces zdobywania kariery zawodowej, otrzymują wyższe wykształcenie niż dawniej, a przez to różnicują się w wielu postawach i zachowaniach codziennych³⁷. Różnica postrzegania religii przez kobiety i wynikające z tego wszelkie konsekwencje światopoglądowe, zmniejsza się w porównaniu z religijnością mężczyzn, jednakże jest to dalej różnica istotna statystycznie. Hipoteza dotycząca różnicującego wpływu płci na orientacje proreligijne znajduje swoje potwierdzenie w wielu dotychczasowych wynikach badań socjologicznych, oraz

³⁵ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii*, s. 89.

³⁶ J. Baniak, *Prestiż Kościoła instytucjonalnego w Polsce a zmiana społeczna. Studium socjologiczne*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2002, nr 13, s. 154.

³⁷ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*, Lublin 2011, s. 132.

w sondażach opinii publicznej³⁸. Próbując uchwycić to zróżnicowanie, zdecydowano się na sformułowanie hipotez szczegółowych: studentki częściej deklarują uczestnictwo w praktykach religijnych; kobiety lepiej niż mężczyźni znają prawdy wiary i je akceptują; studentki częściej wykazują się konsekwencją w aprobowaniu zasad moralnych wypływających z wiary, szczególnie zaś tych, które są związane z etyką życia małżeńskiego i rodzinnego.

Rok studiów a religijność młodzieży akademickiej. Istnieje istotna statystycznie zależność pomiędzy wiekiem a religijnością młodzieży akademickiej. Trudno jest jednoznacznie sprecyzować, w jaki sposób edukacja na poziomie pierwszego i drugiego stopnia kształcenia może wpływać na religijność studentów. W niniejszej dysertacji przyjęto, iż istnieje zależność między wiekiem studentów a stopniem selektywności postaw wobec religii: im młodsze pokolenie studentów, tym wyższy stopień selektywności. Przejawia się ona we wszystkich podstawowych parametrach religijności, najwyraźniej zaś występuje w zakresie akceptacji wierzeń oraz w wymiarze moralności małżeńskiej i rodzinnej. Jest to wynik m.in. pluralizmu światopoglądowego, dotyczącego szczególnie młodsze pokolenia. Wydaje się więc uzasadnionym budowanie dodatkowych hipotez szczegółowych: wraz z wiekiem wzrasta poziom autodeklaracji wiary; starsi studenci, częściej aniżeli młodszy, deklarują wiarę jako wynik osobistych wyborów; starsza młodzież będzie charakteryzować się wyższym stopniem konserwatywności w kwestiach moralności społecznej, indywidualnej, jak i małżeńsko-rodzinnej; religijność studentów ostatnich lat charakteryzuje się wyższymi wskaźnikami w wymiarze praktyk religijnych; młodszy studenci z kolei będą przewyższać starszych w wymiarze wiedzy.

Miejsce zamieszkania a religijność młodzieży akademickiej. Miejsce zamieszkania respondentów wiąże się z wieloma czynnikami m.in. ze społecznymi, kulturowymi, ekonomicznymi, politycznymi. Tworzą one różnorodny krajobraz postaw i zachowań religijnych³⁹. Stosunek do religii i religijności zaczyna kształtować się w znacznie wcześniejszym okresie, aniżeli okres akademicki w życiu młodego człowieka. Młodzież pochodząca z terenów wiejskich charakteryzuje się większą religijnością i wynikającą z niej aprobatą norm, postaw i zachowań, aniżeli młodzież pochodząca z małych i średnich miast. Najniższe wskaźniki religijności będą występować u młodzieży pochodzącej z dużych aglomeracji miejskich powyżej 100 tysięcy mieszkańców. W środowiskach wiejskich i małomiasteczkowych nie zauważa się daleko idących procesów dezinstytucjonalizacji, czy pluralizacji religijności. Procesy te znacznie szybciej przebiegają w środowiskach wielkich miast. Wśród wielu czynników warunkujących religijność miejską główną rolę może odgrywać indywidualizacja, która osłabia system wartości i norm. Zmienia się przez to pewien ustalony z góry porządek rzeczy, przekształca stabilny i tradycyjny typ struktury społecznej, w której religia zajmuje miejsce ważne i znaczące⁴⁰.

³⁸ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008, s. 42.

³⁹ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 42.

⁴⁰ J. Baniak, *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia i ruralizacji na przykładzie Kalisza*, Kraków 1990, s. 34.

Postawy proreligijne będą ujawniać się w największym stopniu u studentów pochodzących z terenów wiejskich, a stosunkowo najmniej religijni będą mieszkańcy wielkich aglomeracji miejskich.

Religijność miejska z kolei, w odróżnieniu od religijności wiejskiej, jest w znacznie mniejszym stopniu związana z Kościołem, gdyż charakteryzuje się selektywnością i zindywidualizowaniem. Wieś w dalszym ciągu jest przesiąknięta tradycyjnym katolicyzmem. Niewiara w społeczeństwie polskim nie jest w modzie. Przybiera ona niekiedy postać ateizmu przyjaznego katolicyzmowi⁴¹. Oddziaływanie wielkości miejsca zamieszkania na religijność jest widoczne w wielu badaniach empirycznych. Środowiska wiejskie odznaczają się większą statycznością w globalnych postawach wiary, zaś społeczności miejskie są bardziej spluralizowane, otwarte, w związku z tym religijność jest tam bardziej rozproszona. W przypadku badanej młodzieży akademickiej w Lublinie występują cztery kategorie miejsca zamieszkania: wieś, małe miasta do 20 tysięcy mieszkańców; średnie miasta powyżej 20 tysięcy do 100 tysięcy mieszkańców; duże miasta powyżej 100 tysięcy mieszkańców. Największe zróżnicowanie winno się zarysowywać między mieszkańcami terenów wiejskich i małych miast, a osobami na stałe zamieszkującymi miasta o dużej wielkości. Aby je opisać sformułowano następujące hipotezy szczegółowe: zamieszkujący tereny wiejskie deklarują wyższą częstotliwość praktyk religijnych, zarówno o charakterze obowiązkowym, jak i nadobowiązkowym; mieszkańcy wsi odczuwają większą więź z Kościołem instytucjonalnym, niż inni. Studenci pochodzący z terenów wiejskich są bardziej konserwatywni w przywiązaniu do zasad płynących z Dekalogu, oraz katolickich zasad moralności indywidualnej, społecznej i małżeńsko-rodzinnej.

Wyniki osiągnięte w nauce a religijność. Młodzież osiągająca lepsze wyniki w nauce będzie równocześnie prezentować wyższy poziom religijności niż te osoby, które osiągają wyniki przeciętne, bądź mierne. Parametr inteligencji, zwany inaczej wyobraźnią przestrzenną, mający znaczący wpływ na osiągnięte wyniki w nauce, koreluje z parametrami badania postaw religijnych. Wyobraźnia przestrzenna silnie koreluje z parametrem wiedzy i praktyk religijnych⁴². Zależność ta będzie charakteryzować się jednokierunkowością. Chęć osiągania dobrych wyników w trakcie trwania studiów jest podyktowana m.in. chęcią zdobywania wiedzy i jak najlepszego przygotowania się do etapu zawodowego. Wykształcenie często decyduje o życiowej satysfakcji. W przekonaniu coraz większej liczby osób wykształcenie należy do podstawowych komponentów satysfakcjonującego życia, w którym wartości pozamaterialne odpowiedzialne za tożsamość człowieka, w tym wartości religijne, odgrywają jedną z znaczących ról⁴³. Osoby charakteryzujące

⁴¹ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 43.

⁴² J. Bazylak, *Postawa religijna a inteligencja młodzieży*, „*Studia Philosophiae Christianae ATK*” 1982, nr 1, s. 38-39.

⁴³ S. H. Zaręba, *Środowisko rodzinne a religijność polskiej młodzieży katolickiej. Prognoza zjawiska*, w: *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności, społeczeństwie. Księga pamiątkowa „Ad sapientiam cordis” dedykowana Księdzu Profesorowi Januszowi Mariańskiemu na 70-lecie urodzin*, red. J. Baniak, Kraków 2010, s. 128-129.

się wysokim stopniem samokontroli w dziedzinie nauki, będą także wyróżniały się wyższymi wskaźnikami religijności. Osiągnięcia dydaktyczne mają wpływ na światopogląd młodzieży, przychylny religijności. Pośredni wpływ kształtowania światopoglądu religijnego ma także proces wychowawczy rodziny i pedagogów w poszczególnych etapach edukacji.

Istnieje statystyczna siła związku pomiędzy zmienną niezależną osiągniętych wyników w nauce a postawami religijnymi studentów Lublina. Brak powtarzalnych badań socjologicznych i danych empirycznych, które w intersubiektywny sposób mogłyby stać się podstawą takich twierdzeń sprawia, iż trudne jest przeprowadzenie jasnych prognoz w poszukiwaniach zależności między religijnością, a osiągnięciami w nauce. Mimo braku przesłanek do zapisania potencjalnego istnienia takiej zależności, zaryzykowano stwierdzenie istnienia takowej i przyjęto istnienie korelacji istotnej statystycznie. W kwestiach szczegółowych, biorąc pod uwagę pojedyncze wskaźniki religijności, wydaje się uzasadnionym postawienie następujących hipotez szczegółowych: wiara lub też niewiara młodzieży osiągającej lepsze wyniki w nauce częściej jest przedmiotem osobistych wyborów; młodzi deklarujący wyższe efekty edukacyjne posiadają wyższy poziom wiedzy religijnej.

Przyjęte hipotezy badawcze nie chronią przed błędem jednolitego i niezróżnicowanego traktowania w badaniach empirycznych zjawiska religijności. Problem diagnozowania i wyjaśniania światopoglądu, w tym religijności, wciąż nastęrcza wiele trudności zarówno z naukowego, jak i z praktycznego punktu widzenia. Zagadnienie religijności dotyka niezwykle intymnej strony osobowości człowieka. Analizy korelacji tylko pośrednio wskażą na zależności przyczynowe, bowiem zespół cech i czynników społecznych i kulturowych, które różnicują postawy i zachowania religijne studentów, jest bardzo bogaty. Wybrane cechy demograficzne i społeczne są tylko częścią w obszernym zespole cech i czynników, które różnicują, bądź warunkują postawy i zachowania religijne młodzieży akademickiej.

Religijność może być badana za pomocą metod socjologicznych tak na poziomie jednostkowym, jak i społecznym w skali mikrospołecznej, mezospołecznej, a także na poziomie makrostruktur. Najbardziej spektakularne wyniki badania religijności przynoszą w badanej przestrzeni badawczej sondaże i analizy pogłębione⁴⁴. Wyjaśnienie głównego problemu i zweryfikowanie hipotez wymaga doboru odpowiednich metod i technik badawczych. S. Nowak wyjaśnia, iż w naukach empirycznych metody badawcze to przede wszystkim typowe i powtarzalne sposoby zbierania, opracowywania, analizy i interpretacji danych empirycznych, służące do uzyskiwania maksymalnie uzasadnionych odpowiedzi na stawiane w nich pytania⁴⁵. Beneficjentem metodologii socjologicznej jest przede wszystkim praktyka badawcza. Proces badawczy należy traktować jako układ przetwarzający informacje, posiadane i otrzymane od badacza, a proces pytanie – odpowiedź winno anali-

⁴⁴ J. Styk, *Metodologiczne problemy i trudności prowadzenia badań nad religijnością w Polsce*, w: *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996, s. 189.

⁴⁵ S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, Warszawa 2006, s. 22.

zować się jako rozwiązywanie zadania: interpretację pytania, przypomnienie sobie lub wytworzenie opinii, sformatowanie odpowiedzi w języku badania i zakomunikowanie jej w sposób zrozumiały⁴⁶.

Badaniom socjologicznym zostali poddani studenci pięciu największych uczelni wyższych Lublina oraz KUL: dwóch pierwszych i dwóch ostatnich lat dziennych studiów jednolitych, bądź dwóch pierwszych roczników pierwszego stopnia kształcenia i dwóch ostatnich roczników drugiego stopnia kształcenia (studiów uzupełniających magisterskich), także studiów dziennych: Uniwersytetu Przyrodniczego (Wydział Weterynarii); Uniwersytetu Medycznego (I i II Wydział Lekarski); Politechniki Lubelskiej (Wydział Budownictwa i Architektury); Uniwersytetu Marii Curié-Skłodowskiej (Wydział Filozofii i Socjologii); Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (Wydział Nauk Społecznych). Uzyskanie wyników empirycznych z kilku środowisk uniwersyteckich, dość skontrastowanych, być może ułatwi formułowanie wniosków o szerszej perspektywie.

Klasycy metodologii badań socjologicznych radzą, by przy formułowaniu problematyki badań najpierw uzmysłowić sobie, o jakim zakresie zjawisk chcielibyśmy coś orzekać, a dopiero później, jaki w związku z tak sformułowanym celem badania, zakres rzeczywistości chcemy i jesteśmy w stanie objąć naszymi badaniami⁴⁷. W niniejszym opracowaniu, analizie zostały poddane wybrane przejawy religijności studentów, którzy rozpoczęli pierwszy etap uniwersyteckiej edukacji i tych, którzy ją kończą. W ramach projektu badawczego przebadano od grudnia 2011 roku do kwietnia 2012 roku w Lublinie 1052 studentów. We wszystkich badanych uczelniach wyższych wydziały i kierunki dobierano celowo w ten sposób, by próba badawcza obejmowała ok. 100 osób z pierwszych i ostatnich lat studiów. Po odrzuceniu kierunków, które nie spełniały w/w wymogu zdecydowano się na dobór celowy tych, które rokowały na powodzenie zrealizowania założonej próby. Ostatecznie do badań socjologicznych nad religijnością studentów Lublina wytypowano następujące kierunki: weterynaria (Uniwersytet Przyrodniczy w Lublinie); kierunek lekarski i lekarsko-dentystyczny (Uniwersytet Medyczny w Lublinie); budownictwo, architektura i urbanistyka (Politechnika Lubelska); socjologia (Uniwersytet Marii Curié-Skłodowskiej w Lublinie); socjologia (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II). Dobór celowy powyższych kierunków podyktowany był m.in. w miarę łatwym dotarciem do studentów.

Dużymi dysproporcjami osób studiujących na pierwszych i ostatnich latach charakteryzowała się znaczna część kierunków, w których nie zdecydowano się na realizację badań. Nie bez znaczenia pozostaje także fakt, iż zaistniały pewne trudności z dotarciem szczególnie do studentów ostatnich lat. Pojawiali się oni na uczelni sporadycznie, a wielu z nich wybrało indywidualny tok nauczania. Przyjętego założenia przebadania minimum 100 osób z każdego roku niestety nie udało się w pełni zrealizować na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS. Wielokrotnie podejmowane próby pozyskania respondentów nie przyniosły założonego rezulta-

⁴⁶ A. Sulek, *Ogród metodologii socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 19.

⁴⁷ S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, s. 45.

tu. Do próby celowej, określanej czasami jako próba ekspercka, badacze dobierają osoby w sposób subiektywny, starając się otrzymać próbę, która wydaje się reprezentować całą populację. Mimo niskiego stopnia reprezentatywności tego typu doboru, próby celowe były z sukcesem wykorzystywane w naukach społecznych w badaniach, których celem było m.in. prognozowanie wyników wyborów, m.in. w USA⁴⁸. Inni metodolodzy krytykują ten sposób pozyskiwania danych, a w przypadku niemożności zastosowania innych metod radzą zachować ostrożność w uogólnianiu wniosków z tak uzyskanych danych⁴⁹.

Cechą absolutną zbiorowości, czy też grupy, jest taka cecha, którą można przypisać jako jej własność, bez odniesienia do innych grup, czy zbiorowości jej równorzędnych, bądź też wobec niej nadrzędnych, stanowiących zbiorowość poziomu wyższego⁵⁰. Granice przynależności do kategorii „studenci Lublina” zostały wyznaczone faktem podjęcia studiów w pięciu największych lubelskich uczelniach wyższych. Należy nadmienić, iż zreformowany system szkolnictwa wyższego w Polsce daje obecnie możliwość studiowania w tzw. systemie niestacjonarnym. Z tego typu kształcenia w Polsce korzysta coraz większa liczba osób. Zjawisko to można tłumaczyć m.in. surowymi wymaganiami rynku pracy, wzrostem liczby wyższych uczelni niepublicznych, i łatwiejszą dostępnością studiów w porównaniu z ostatnimi dekadami. Jeszcze kilka lat temu grupa osób studiujących obejmowała przeważnie młodzież w wieku od 19 do 26 roku życia. Dzisiaj, tę górną granicę wieku bardzo trudno wyznaczyć. Z tego powodu zdecydowano, iż przynależność do grupy młodzieży akademickiej będzie wyznaczał fakt studiowania w trybie stacjonarnym (dziennym).

Badanie zjawiska religijności jest bardzo trudnym problemem, wymagającym dużej ostrożności w realizacji badań, jak i w interpretacji ich wyników ze względu na to, iż dotyczy osobistych sfer życia człowieka. Doświadczenie innych badaczy wskazuje, iż rozpoczęcie badań na terenie mało znanym z jednoznacznie i ostatecznie sformułowaną problematyką bywa bardzo trudne, a czasami wręcz niemożliwe. Niekiedy bywa też niepożądane, zwłaszcza wtedy, gdy mało wiadomo o zjawiskach i mechanizmach charakterystycznych dla pewnej zbiorowości⁵¹. W celu zbadania religijności studentów Lublina posłużono się metodą ankiety audytoryjnej, a tam, gdzie to było niemożliwe do zrealizowania – ankietą rozdawaną. Kwestionariusz ankiety najlepiej ujawnia schemat wzajemnych statystycznych powiązań między zmiennymi charakteryzującymi cechy społeczne jednostek składających się na daną zbiorowość, a ich postawami i zachowaniami⁵².

⁴⁸ Ch. F. Nachmias, D. Nachmias, *Metody badawcze w naukach społecznych*, tłum. E. Hornowska, Poznań 1996, s. 199.

⁴⁹ E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce*, tłum. W. Betkiewicz i in., Warszawa 2007, s. 204.

⁵⁰ S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, s. 109.

⁵¹ S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, s. 58.

⁵² S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, s. 27.

Narzędziem badawczym w badaniach nad religijnością studentów Lublina był kwestionariusz ankiety „Religijność młodzieży akademickiej” opracowany w Katedrze Socjologii Religii KUL. Ankieta ta miała oczywiście charakter anonimowy. W trakcie przygotowywania kwestionariusza ankiety do badania religijności rosła liczba zagadnień. Zwiększyła się ich liczba m.in. z grupy pytań dotyczących zachodzących zmian w Kościele katolickim po śmierci Jana Pawła II, w tym pytania o przyszłość Kościoła katolickiego w Polsce. W kwestionariuszu ankiety zrezygnowano m.in. z pytania o hierarchizację świąt w Kościele katolickim, czy też z pytania metryczkowego o pochodzenie społeczne respondentów. Poprzednie badania realizowane w Katedrze Socjologii Religii KUL o zbliżonej tematyce wykazały małą przydatność powyższych pytań w późniejszej analizie socjologicznej. Starano się, by w narzędziu badawczym nie znalazły się pytania zbyt drażliwe, które mogłyby budzić nieufność, bądź obawy odpowiadających. Zrezygnowano także z części pytań otwartych, bądź zmieniono je na pytania typu zamkniętego poprzez skonstruowanie do nich kafeterii. Podyktowane to było względami praktycznymi.

Zdaniem A. Sułka, dominujące w kwestionariuszach pytania zamknięte są wygodne, lecz zdradliwe. Zadane są w określonym języku, i tylko w takim języku badany może na nie odpowiedzieć. Jednakże pytania zamknięte nie sugerują odpowiedzi ze swej istoty, lecz sposób opisu rzeczywistości wyróżniony przez samego badacza, przez jego język, naukową wiarę lub społeczną ideologię⁵³. Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej w przypadku badania religijności. Sam badający dysponuje bowiem jakąś perspektywą wynikającą z socjalizacji lub jego własnych afiliacji, a język, jaki przyjął, może zacząć przejawiać autonomię, wywierając jednocześnie presję na respondencie⁵⁴. Perspektywa religijna, lub naukowa, która jest bliższa badaczowi intelektualnie, światopoglądowo, społecznie i instytucjonalnie, wyznacza jego stosunek do drugiej z nich. To naturalne, że nie ma między nimi relacji symetrycznej. Każdy badacz ma spełnić warunki naukowości, a nie odpowiadać na wyartykułowane oczekiwania co do swojego stosunku do religii⁵⁵. W badaniach nad religijnością studentów Lubina zdecydowano się na zamianę niektórych pytań z otwartych na zamknięte, gdyż w podobnych badaniach respondenci niechętnie odpowiadali na pytania otwarte. Być może miał na to wpływ obszerny wachlarz poruszanych zagadnień, wymagający czasochłonnej pracy przy wypełnianiu ankiety (sugestie te pojawiały się w opiniach o ankiecie w poprzednich badaniach realizowanych w Katedrze Socjologii Religii KUL). Należy przyznać, iż w tego typu pytaniach respondent ma szansę w miarę swobodnie wypowiedzieć się na dany temat. W ankiecie „Religijność młodzieży akademickiej”, tam gdzie to było konieczne, zachowano formę pytania otwartego.

⁵³ A. Sułek, *Ogród metodologii socjologicznej*, s. 57.

⁵⁴ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 49.

⁵⁵ A. Królikowska, *Czy religijność socjologa religii ma znaczenie?*, w: *Socjologia życia religijnego: tradycje badawcze wobec zmiany kulturowej*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2010, s. 101.

W badaniach empirycznych stosuje się mniej, lub bardziej pośrednie sposoby identyfikacji pewnych zjawisk, czy też pomiary ich intensywności. Na podstawie wystąpienia, i ewentualnego natężenia jednego ze zjawisk, nazywanego też wskaźnikiem, wnioskować można o występowaniu, i ewentualnie o natężeniu tego zjawiska, które jest badane. Dobór właściwego wskaźnika zakłada więc posiadanie określonej wiedzy o rzeczywistości badanej i znajomość pewnych zależności, którym ona podlega⁵⁶. W etapie opracowania, analizy i interpretacji wyników badań posłużono się metodą statystyczną, opisu matematycznego, korelacji zmiennych, porównawczą i socjologiczną. W badaniach nad religijnością studentów Lublina analiza statystyczna została wykonana metodą testów istotności χ^2 i badania współczynnika kontyngencji C (Pearsona). Metody korelacji zmiennych pozwoliły na ustalenie, czy występują zależności statystycznie istotne między cechami społeczno-demograficznymi respondentów a ich religijnością.

Pierwotnym założeniem badań socjologicznych nad religijnością studentów Lublina było przeprowadzenie ich jedynie za pomocą tzw. ankiety audytoryjnej. Mimo ogólnie pozytywnego odbioru ankiety „Religijność młodzieży akademickiej” wśród władz uczelnianych i samych studentów, nie wszędzie udało się zrealizować badania audytoryjne z dwóch powodów. Pierwszy wiązał się z trudnością zebrania studentów w jednym miejscu i czasie. Druga przeszkoda realizacji ankiety audytoryjnej wiązała się z odmową władz uczelnianych na ten rodzaj badań. W tych wypadkach zdecydowano się na badanie socjologiczne metodą ankiety rozdawanej. Technika audytoryjna charakteryzuje się bardzo wysoką efektywnością, jeśli chodzi o liczbę przebadanych respondentów. W technice ankiety rozdawanej uzyskiwano jedynie około 30% zwrotów ankiet. Niektóre pytania z zakresu tzw. drażliwej tematyki i wypełniona sala wykładowa mogły mieć wpływ na fakt, iż nikły odsetek respondentów nie potraktował badań poważnie. W konsekwencji niektóre wypełnione ankiety należało odrzucić. Technika ankiety rozdawanej została w badaniach potraktowana jako ostateczność ze względu na duże niedogodności, jakie niesie ze sobą ten typ badania. Jak wspomniano wyżej, osiągnięto niski procent zwrotów, a sam proces wypełniania kwestionariusza odbywał się bez jakiegokolwiek kontroli badacza. Stąd nie ma żadnej pewności, czy respondent wypełnił samodzielnie ankietę i w jakich warunkach.

Mimo możliwości zachowania pełnej anonimowości, jaką dawała ankieta, część respondentów odmawiała wprost odpowiedzi na niektóre pytania. Dotyczyło to pytań zarówno metryczkowych, jak i niektórych z zakresu moralności społecznej, czy małżeńskiej. Nie można wykluczyć, że niektóre osoby udzielały odpowiedzi nie będące wyrazem ich osobistych przekonań. W przypadku braków danych niektórych zmiennych niezależnych (rok studiów, kierunek studiów, uczelnia) dane te można było bez problemu ustalić bezpośrednio po przeprowadzeniu badania, gdyż były one realizowane na poszczególnych uczelniach wyższych w różnych odstępach czasu. W przypadku braku danych zmiennej niezależnej płeć w większości przypadków zmienną udało się ją ustalić dzięki wypowiedziom responden-

⁵⁶ S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, s. 51.

tów w pytaniach otwartych (elementem rozpoznawczym było używanie przez respondenta końcówek fleksyjnych). Mimo kilku trudności, jakie pojawiły się w trakcie realizacji badań uzyskany materiał empiryczny można jednakże uznać za wiarygodny.

Wydaje się, iż ankieta została przygotowana i przeprowadzona na tyle starannie, iż w zebranych materiałach empirycznych nie występują na dużą skalę dane mające charakter artefaktów. Zaobserwowane przypadki nierzetelnego podejścia do badań nie zaważyły na ogólnej wartości zebranych danych. Trudno jest jednak ustalić wskaźnik odpowiedzi nieszczerych.

Punktem wyjścia do pracy nad kwestionariuszem jest operacyjne zdefiniowanie podstawowych pojęć wynikających z przyjętej problematyki i hipotez, a następnie ustalenie na tej podstawie listy cech, będących podstawą formułowania pytań badawczych⁵⁷. Kwestionariusz ankiety do badań nad religijnością młodzieży akademickiej składa się z 71 pytań, w tym 8 pytań metryczkowych. Pytania ankiety zostały ułożone według poszczególnych, wcześniej ustalonych parametrów religijności. Ankieta nie jest narzędziem autorskim. Większość pytań zaczerpnięto z ankiety „Religijność młodzieży” opracowanej w Katedrze Socjologii Religii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. W kwestionariuszu zastosowano w większości pytania zamknięte o różnych formatach odpowiedzi. Część pytań dotyczyła wpływu postaw religijnych na życie codzienne, dokonywane wybory, sposoby wartościowania i preferowane style życia. Na końcu ankiety znalazły się tzw. pytania metryczkowe.

Pytania metryczkowe pełnią w badaniu podwójną funkcję. Dostarczają obiektywnych informacji o cechach samych respondentów, a także stanowią podstawę wyboru do zmiennych niezależnych (wyjaśniających) w analizie statystycznej danych empirycznych. W metryczce znalazły się pytania dotyczące cech społeczno-demograficznych, takich jak: płeć, rok studiów, kierunek, uczelnia, miejsce stałego zamieszkania, oraz pytania związane z kapitałem kulturowym rodziny: poziom wykształcenia rodziców i ogólna ocena sytuacji materialnej.

W konstruowaniu kwestionariusza zastosowano zasady budowy narzędzia badawczego, uwzględniając takie elementy jak: informacja o instytucji prowadzącej badania, zapewnienie o anonimowości, pytania właściwe, krótka charakterystyka osób badanych i podziękowanie za wypełnienie ankiety. Badanie trwało przeciętnie około 40 minut. Zdarzały się jednak osoby, którym wypełnianie ankiety zajmowało krótszy, bądź dłuższy odcinek czasu, nie przekraczający jednak 50 minut. Wypełnienie kwestionariusza zostało poprzedzone krótkim wstępem dotyczącym celu badań, gwarancji anonimowości, oraz sposobu odpowiedzi na pytania. Wypełnienie ankiety było całkowicie dobrowolne, o czym respondenci zostali poinformowani przed przystąpieniem do udzielenia odpowiedzi. Znaczna część studentów przyjęła ankietę zycliwie i zainteresowaniem. Przemawia za taką oceną pozytywna atmosfera towarzysząca realizacji badań.

⁵⁷ L. Adamczuk, *Elementy procedury badań nad religijnością*, w: *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2009, s. 129.

Badania socjologiczne zostały przeprowadzone na próbie celowej, w różnych typach szkół i w różnych środowiskach akademickich. Uzyskane dane empiryczne zdają się dostarczać w miarę wiarygodny obraz światopoglądu religijno-moralnego młodzieży akademickiej.

Zebrany materiał empiryczny jest bez wątpienia bardzo obszerny i bogaty. Nie jest jednakże wolny od ograniczeń wynikających ze sposobu prowadzenia badań. Badania ankietowe opierają się na deklaracjach respondentów. Z tego względu mogą być one względnie pewnym wskaźnikiem wartości uznawanych, nie zawsze jednak odczuwanych, tym bardziej zaś realizowanych⁵⁸. Materiału empirycznego nie należy traktować jako reprezentatywnego dla całej populacji studentów uczących się w Lublinie. Prawdopodobnie dość dobrze odzwierciedla postawy i zachowania religijne młodzieży akademickiej, oraz daje pewien zbliżony obraz młodzieży polskiej wkraczającej w pełną dorosłość XXI wieku. „Nie kwestionując potrzeby, a nawet konieczności socjologicznych badań religijności o charakterze reprezentatywnym dla całego kraju, badań przekrojowych, idących wszcz, sądzimy, że jakościowe pogłębienie problemów socjologicznych łatwiej i pełniej może dokonać się poprzez monograficzne studia terenowe, pozwalające na bardziej wyczerpujące gromadzenie materiałów, wiedzenie jakby z bliska ewentualnych przyczyn i skomplikowanych mechanizmów przekształceń religijnych i w konsekwencji umożliwiające dokonywanie prawidłowych uogólnień”⁵⁹. Rozważając religijność z socjologicznego punktu widzenia uwzględnia się jedynie aspekty społeczne badanego zjawiska. Religijność badana przez socjologa, nie jest według Janusza Mariańskiego wielkością statystyczną, lecz ustawicznie zmieniającą się w zależności od kontekstu społecznego, czy kulturowego. Socjologia, jako nauka empiryczna nie daje prawie nigdy pewności, a jedynie prawdopodobieństwo, z możliwością, że jej twierdzenia będą podlegać ciągłym modyfikacjom, a nawet falsyfikacjom. Zadaniem socjologia jest rejestrowanie, opisywanie i podliczanie wielości faktów religijnych, oraz zmierzanie do całościowego ujęcia religijności młodzieży zarówno na poziomie świadomości, jak i zachowań religijnych⁶⁰.

§ 3. Demograficzna i społeczna charakterystyka badanej zbiorowości

Spośród wielu różnych cech demograficznych i społecznych młodzieży akademickiej kilka zasługuje na szczególne zwrócenie uwagi w dalszych analizach statystycznych. W niniejszym paragrafie zostaną omówione cechy demograficzne i społeczne badanych, które zostały zamieszczone w metryczce ankiety „Religijność młodzieży akademickiej”. Niektóre z nich zostaną potraktowane jako zmienne

⁵⁸ A. Kłoskowska, *Jakościowa i ilościowa analiza kultury symbolicznej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1984, nr 2, s. 45.

⁵⁹ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie plockim w warunkach industrializacji /1967-1976/*, Poznań-Warszawa 1984, s. 93.

⁶⁰ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 54.

niezależne. Będą one pewną wskazówką wyjaśniającą kierunki religijności młodzieży akademickiej, gdyż w tle pojawiających się opinii i poglądów o gwałtownych zmianach w uznawanych wartościach i normach, oraz zajmowanych przez młodzież postawach w okresie transformacji politycznej, społecznej, gospodarczej, podjęcie szerokich badań socjologicznych nad światopoglądem moralnym i religijnym pozwoli zweryfikować pospiesznie formułowane przypuszczenia, sądy i stereotypy odnośnie do tej konkretnej rzeczywistości, która dotyczy religijności młodego pokolenia Polaków⁶¹. Charakterystyka zebranych danych empirycznych nie pozwala jednakże na wykroczenie poza założony schemat cech demograficznych i społecznych, ujętych w metryczce ankiety.

Wstępną fazą analizy zjawiska religijności jest próba scharakteryzowania badanej młodzieży akademickiej. Wspólną cechą wszystkich respondentów jest studiowanie na jednej z pięciu największych uczelni Lublina w trybie dziennym na wybranych wydziałach i kierunkach. Studenci nie stanowią jednak grupy jednorodnej, są zróżnicowani przede wszystkim pod względem wyboru kierunku studiów, jak również pod względem cech społecznych i demograficznych. W tym paragrafie zostaną przedstawione najważniejsze cechy, takie jak: **pleć, rok studiów, typ uczelni, miejsce stałego zamieszkania, wykształcenie ojca i matki respondenta, wyniki osiągnięte w nauce, sytuacja materialna rodziny, oraz istniejące między tymi cechami związki**. W prowadzonych analizach poszczególne kategorie studentów będą opisywane w następujący sposób: studenci pierwszego i drugiego roku studiów jednolitych, bądź pierwszego i drugiego roku studiów pierwszego stopnia kształcenia będą określani jako studenci młodsi, bądź studenci pierwszych roczników (lat studiów). Osoby studiujące na piątym, bądź szóstym roku studiów jednolitych (kierunek weterynarii Uniwersytetu Przyrodniczego w Lublinie lub kierunki medyczne Uniwersytetu Medycznego w Lublinie), lub pierwszego i drugiego roku studiów drugiego stopnia kształcenia (socjologia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, socjologia Uniwersytetu Marii Curié-Skłodowskiej w Lublinie, oraz kierunki architektury i budownictwa Politechniki Lubelskiej) będą określani jako studenci starsi, bądź studenci ostatnich roczników (lat studiów)⁶².

Poszczególne kategorie stałego miejsca zamieszkania będą opisywane w następujący sposób: mieszkańcy wsi jako mieszkańcy terenów wiejskich. Mieszkańcy miast do 20 tysięcy mieszkańców będą określani jako mieszkańcy małych miast. Mieszkańcy miast powyżej 20 tysięcy do 100 tysięcy będą określani jako mieszkańcy średnich miast. Mieszkańcy dużych aglomeracji miejskich powyżej 100 mieszkańców będą określani jako mieszkańcy dużych miast. Wykształcenie ojca i matki respondenta będzie przybierać następujące kategorie: wykształcenie podstawowe niepełne, podstawowe, bądź zasadnicze zdekodowano na jedną zmienną –

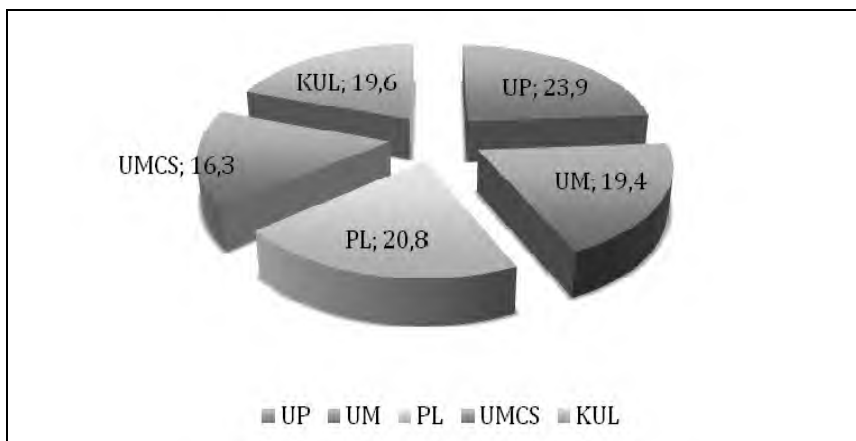
⁶¹ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, s. 141.

⁶² W prowadzonych analizach poszczególne typy uczelni wyższych będą opisywane za pomocą skrótów: Uniwersytet Przyrodniczy w Lublinie (UP); Uniwersytet Medyczny w Lublinie (UM); Politechnika Lubelska (PL); Uniwersytet Marii Curié-Skłodowskiej w Lublinie (UMCS); Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (KUL).

wykształcenie zawodowe; wykształcenie średnie i pomaturalne będzie określane jako wykształcenie średnie, a wykształcenie wyższe niepełne i wyższe jako wyższe. Sytuacja materialna rodziny została określona w następujących kategoriach: wyraźnie dobra; dość dobra; przeciętna; raczej zła; zdecydowanie zła.

Rodzaj uczelni wyższej jest w niniejszym opracowaniu zmienną o zasadniczym znaczeniu. Zgodnie z założeniami badaną próbę cechuje względnie wyrównany udział procentowy studentów poszczególnych uczelni. W badanej próbie najliczniejszą grupą stanowią studenci UP – 251 osób (23,9%). Na pozostałych uczelniach przebadano: PL – 219 osób (20,8%), KUL – 206 osób (19,6%), UM – 204 osoby (19,4%), UMCS – 172 osoby (16,3%).

Wykres 3. Rozkład studentów w podziale na typ uczelni wyższej (dane w %)



W przypadku społeczności studenckiej UP odnotowano nieco więcej mężczyzn ($M=25,6\%$; $K=22,8\%$), studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (26,3% wobec 21,1%), zamieszkujących średnie i małe miasta (30,3% wobec 28,3%), aniżeli tereny wiejskie, czy duże aglomeracje miejskie (21,1% wobec 20,7%), osiągających dobre i średnie lub mierne wyniki w nauce, aniżeli bardzo dobre (odpowiednio: 26,6%; 24,8%; 16,3%). W przypadku UM badaniami objęto nieco więcej studentek, aniżeli studentów (22,0% wobec 15,0%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (20,4% wobec 18,5%), zamieszkujących średnie miejscowości (24,1%), aniżeli tereny wiejskie (13,1%), zaś w przypadku zmiennej wyniki osiągane w nauce najwięcej odnotowano osób osiągających bardzo dobre wyniki w nauce (26,4%), nieco mniej tych, którzy deklarowali dobre postępy w edukacji (18,4%), zaś wskaźnik tych, którzy oceniali swój rozwój intelektualny na poziomie średnim lub miernym wynosił 15,4%. Zdecydowanie więcej mężczyzn wybierało studia na PL ($M=33,5\%$; $K=13,2\%$), na podobnym poziomie udało się nakłonić do udziału w badaniach socjologicznych zarówno studiujących na ostatnich, jak i na pierwszych latach (20,9%b wobec 20,8%), zaś w przypadku

stałego miejsca zamieszkania rozkład wygląda następująco: wieś – 23,5%; małe miasta – 15,2%; średnie miasta – 20,2%; duże miasta – 20,1%).

W podziale na wyniki osiągane w nauce wskaźniki układają się mniej więcej równomiernie: bardzo dobre – 22,0%; dobre – 19,5%; średnie lub mierne – 21,7%). Socjologię na UMCS wybierały niemal dwa razy częściej kobiety (M=11,4%; K=19,3%), zamieszkujący tereny wiejskie i duże aglomeracje miejskie (19,5% i 19,1%), aniżeli średnie i małe miasta (11,4% i 11,0%), osiągający średnie lub mierne, aniżeli dobre, czy też bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 18,9%; 16,5%; 13,2%). W przypadku zmiennej rok studiów wskaźniki układają się w miarę równomiernie (młodszy studenci – 16,7%; starsi studenci – 16,0%). Socjologię na uczelni katolickiej także częściej skłonne były wybierać kobiety (M=14,5%; K=22,6%), zamieszkujący małe miejscowości i tereny wiejskie (23,4% i 22,7%), aniżeli duże aglomeracje miejskie i miasta o średniej wielkości (18,1% i 14,0%), osiągający bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (22,0% wobec 18,9%). W przypadku zmiennej rok studiów wskaźniki układały się następująco: młodszy studenci – 17,7%; starsi studenci – 21,7%.

W skład badanej struktury weszło 394 mężczyzn, co stanowi 37,5% ogółu, i 658 kobiet, czyli 62,5%. Mimo doboru celowego badanej zbiorowości, rozkład pod względem płci okazał się bardzo zbliżony do rozkładu studentów w całym województwie lubelskim. W roku akademickim 2011/2012 kobiety stanowiły 61,7% wszystkich studiujących w województwie lubelskim, a odsetek mężczyzn wynosił 38,3%⁶³.

Tab. 1 (pyt. 64). *Płeć* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnie					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Mężczyzna	40,2	28,9	60,3	26,2	27,7	394	37,5
Kobieta	59,8	71,1	39,7	73,8	72,3	658	62,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

Dysproporcje płci występują także na poszczególnych uczelniach wyższych Lublina. Sześciu studentów Lublina na dziesięciu studiowało na PL, czterech na dziesięciu to studenci UP, zaś najmniejsze wskaźniki odnotowano na uczelni medycznej, katolickiej i UMCS. Kobiety zdecydowanie dominują na kierunkach humanistycznych UMCS i KUL, oraz na uczelni medycznej, rzadziej na UP, zaś najrzadziej na uczelni technicznej.

⁶³ Urząd Statystyczny w Lublinie, w: http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/lublin/ASSETS_studenci_2012.pdf

Zarówno na pierwszych, jak i na ostatnich latach studiów grupę dominującą stanowiły kobiety (odpowiednio 63,3% i 61,7%), przy czym wskaźnik studiujących mężczyzn na ostatnich rocznikach był wyższy o 1,59% w porównaniu z mężczyznami na pierwszych rocznikach (36,7%). Najwięcej studiujących w Lublinie mężczyzn pochodziło z miast o średniej wielkości (41,7%), nieco rzadziej z dużych aglomeracji miejskich (37,8%) i porównywalnym stopniu z terenów wiejskich (36,7%) i małych miast (34,5%). Studentki Lublina częściej z kolei na stałe zamieszkiwały małe miasta (65,5%) i tereny wiejskie (54,2%), aniżeli duże aglomeracje miejskie (62,2%), czy miasta o średniej wielkości (58,3%). Grupa mężczyzn częściej określała swoje wyniki w nauce jako średnie, bądź mierne (45,1%), aniżeli bardzo dobre (45,1%), bądź dobre (34,0%). Nieco inny trend utrzymywał się w grupie studentek Lublina. Kobiety najczęściej swoje osiągnięcia w nauce określały jako dobre (66,0%), nieco rzadziej jako bardzo dobre (64,8%), zaś najrzadziej jako średnie lub mierne (54,9%).

W badanej próbie liczba osób objętych badaniami socjologicznymi, które studiowały na pierwszych latach wynosi 558 osób, co stanowi 53,0% ogółu wszystkich respondentów. Liczba osób studiujących na ostatnich latach wynosi 494, a więc 47,0%. Przy wyborze celowym poszczególnych kierunków studiów na uczelniach wyższych Lublina starano się tak dobierać respondentów, by ich liczba obejmowała co najmniej po 100 osób z pierwszych i 100 z ostatnich lat studiów. W większości przypadków udało się uzyskać zamierzony cel. Największe dysproporcje w podziale na lata studiów można jedynie zauważyć we wskaźniku osób studiujących na pierwszych latach UP (i na ostatnich tegoż uniwersytetu).

Tab. 2 (pyt. 65). *Podaj, na którym roku studiów jesteś* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
1-2	58,6	50,5	53,0	54,1	48,1	558	53,0
4-6	41,4	49,5	47,0	45,9	51,9	494	47,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

Wskaźnik mężczyzn rozpoczynających studia wynosi 52,0% i jest niższy w porównaniu z odsetkiem kobiet 53,6%. Proporcje te zmieniają się na ostatnich latach, gdzie odsetek mężczyzn jest wyższy (48,0%), aniżeli kobiet (46,4%). Świadczyć to może o tym, iż kobiety częściej decydują się na zakończenie edukacji na pierwszym poziomie kształcenia wyższego, aniżeli mężczyźni. Na pierwszych rocznikach studiów więcej osób pochodziło z terenów wiejskich (57,2%) bądź z małych miast (58,6%), aniżeli z dużych aglomeracji (47,8%). Odwrotna tendencja zauważalna jest na ostatnich rocznikach. Z dużych aglomeracji pochodzi 52,2%, z małych miast 41,4%, z terenów wiejskich 42,8%. W samoocenie osiągniętych wyników

jako bardzo dobre określiło je 53,7% najstarszych studentów, a jako wyniki średnie, bądź mierne zadeklarowało jedynie 38,5%. W grupie młodszych studentów 46,3% respondentów określiło swoje wyniki w nauce jako bardzo dobre, a jako średnie, bądź mierne deklarowało 61,5% słuchaczy pierwszych roczników.

Jedną z ważniejszych kategorii w charakterystyce społecznej i demograficznej jest miejsce pochodzenia terytorialnego. W przebadanej grupie studentów Lublina najwięcej było tych osób, które na stałe zamieszkują tereny wiejskie (35,6%) oraz miasta powyżej 100 tysięcy mieszkańców (28,4%). Najmniej studentów pochodziło ze średnich aglomeracji miejskich (21,7%), oraz z małych miasteczek (13,8%).

Tab. 3 (pyt. 66). *Podaj stałe miejsce zamieszkania* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wieś	31,5	24,0	40,2	42,4	41,3	374	35,6
Miasto do 20 tysięcy mieszkańców	16,3	15,7	10,0	9,3	16,5	145	13,8
Miasto powyżej 20 tysięcy do 100 tysięcy mieszkańców	27,5	27,0	21,0	15,1	15,5	228	21,7
Miasto powyżej 100 tysięcy mieszkańców	24,7	32,4	27,4	33,1	26,2	299	28,4
Brak odpowiedzi	-	1,0	1,4	-	0,5	6	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

Najwięcej studentów zamieszkujących tereny wiejskie to studenci UMCS oraz uczelni katolickiej i technicznej, zaś w przypadku pozostałych uczelni wyższych Lublina, był to niemal co trzeci student z UP i co czwarty z uczelni medycznej. Osoby pochodzące z małych miejscowości najczęściej studiowały na uczelni katolickiej, UP i uczelni medycznej, w przypadku politechniki był to co dziesiąty student, a na UMCS co jedenasty. Zamieszkujący na stałe miasta o średniej wielkości najczęściej wybierały na swoją uczelnię wyższą UP i UM, co piąty PL, zaś najmniejszą grupę pochodzących ze średnich miast stanowili studenci socjologii KUL i UMCS. Co trzeci student UMCS i UM pochodził z dużych aglomeracji miejskich, nieco rzadziej osoby z dużych miast wybierały studia na politechnice i uczelni katolickiej, zaś najrzadziej, bo jedynie co czwarty studiował na UP.

Pośród grupy studentów na stałe zamieszkujących tereny wiejskie nieco więcej odnotowano kobiet aniżeli mężczyzn (M=34,0%; K=36,5%). Te same tendencje utrzymywały się w grupie osób pochodzących z małych miast (M=12,7%; K=14,4%). Inaczej sytuacja przedstawia się w grupie studentów pochodzących ze średnich aglomeracji miejskich. Studentów pochodzących ze średnich miast było nieco więcej, aniżeli studentek pochodzących z tego typu miejsca zamieszkania

(M=24,1%; K=20,2%). Wskaźnik mężczyzn, jaki i kobiet na stałe zamieszkujących duże aglomeracje miejskie okazał się porównywalny (M=28,7%; K=28,3%). W podziale na lata studiów największe kontrasty widać w odsetku osób zamieszkujących wieś, bądź duże miasta. Odsetek osób pochodzących z terenów wiejskich jest większy na pierwszych latach studiów (38,4%), aniżeli na ostatnich (32,4%). Wzrasta natomiast odsetek osób na ostatnich latach studiów pochodzących z dużych aglomeracji miejskich (31,6%) w porównaniu z pierwszymi latami studiów (25,6%).

Pewne różnice dają się także zauważyć w przypadku osób zamieszkujących na stałe małe miejscowości (studenci pierwszych lat studiów – 15,2%; studenci ostatnich lat studiów – 12,1%), oraz miasta o średniej wielkości (studenci pierwszych lat studiów – 25,6%; studenci ostatnich lat studiów – 31,6%). W pytaniu o wyniki osiągnięte w nauce, wśród osób pochodzących z terenów wiejskich wskaźnik ten wzrasta wraz z pogarszaniem się rezultatów (bardzo dobre – 31,7%; dobre – 35,5%; średnie lub mierne – 39,2%).

W przypadku mieszkańców małych miast nieco więcej odnotowano tych, którzy na studiach radzili sobie dobrze, aniżeli średnio lub miernie, czy też bardzo dobrze (dobre – 14,4%; średnie lub mierne – 13,6%; bardzo dobre – 12,8%). Niemal co czwarty student pochodzący z miast o średniej wielkości określił swoje osiągnięcia naukowe na poziomie średnim lub miernym (24,1%), zaś co piąty zdefiniował je jako bardzo dobre (21,1%), bądź dobre (20,8%). W przypadku pochodzących z dużych aglomeracji miejskich poziom wyników osiągniętych w nauce obniża się wraz ze spadkiem rezultatów naukowych (bardzo dobre – 33,9%; dobre – 29,3%; średnie lub mierne – 22,7%).

Tab. 4 (pyt. 71). *Jakie wyniki osiągasz w nauce?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardzo dobre	14,7	29,4	22,8	17,4	24,3	227	21,6
Dobre	56,6	48,0	47,5	51,2	49,0	533	50,7
Średnie lub mierne	28,3	21,6	28,3	31,4	26,7	286	27,2
Brak odpowiedzi	0,4	1,0	1,4	-	-	6	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

W pytaniu o osiągnięte wyniki osiągnięte w nauce 21,6% badanych odpowiedziało, że bardzo dobrze sobie radzi sobie w nauce, a co drugi respondent odpowiedział, że dobrze (50,7%). Na wyniki średnie, bądź mierne, wskazało niemal jedna trzecia badanych (27,2%).

Najlepsze – bardzo dobre wyniki w nauce osiągnęli najczęściej studenci UM, KUL i PL (22,8%). Nieco gorzej wypadły osoby studiujące na UP i UMCS. W przypadku studentów tych uczelni odsetek osób deklarujących bardzo dobre wyniki w nauce był najniższy (UP – 14,7%; UMCS – 17,4%), a najwyższy odsetek osób, które określiły swoje osiągnięcia w nauce jako średnie, bądź mierne (UP – 28,3%; UMCS – 31,4%). Do dobrych wyników w nauce częściej przyznawali się studenci na UP i UMCS, aniżeli na uczelni katolickiej, medycznej i technicznej. Wskaźnik osób, które średnio, bądź źle radziły sobie z nauką na studiach był wyższy w grupie studiujących na UMCS, w porównywalnym stopniu na politechnice i UP, nieco niższy na uczelni katolickiej, a najniższy na medycznej.

Studentki nieco lepiej radziły sobie na studiach, aniżeli studenci. Na poziomie bardzo dobrym radziły sobie w nauce częściej kobiety, aniżeli mężczyźni (22,3% wobec 20,3%). Jako dobre swoje wyniki osiągnięte w nauce określiło 53,3% kobiet i 45,9% mężczyzn. Do średnich, bądź miernych wyników w nauce przyznało się 32,7% studentów i 23,9% kobiet. Starsze roczniki lepiej radziły sobie z nauką na studiach, aniżeli osoby z pierwszych lat studiów. Do bardzo dobrych wyników w nauce przyznało się 24,7% starszych studentów i 18,8% studentów z pierwszych lat studiów, zaś w przypadku odpowiedzi dobre wskaźnik odpowiedzi kobiet wynosił 52,2%, a mężczyzn 49,3%. Odwrotne proporcje procentowe zauważa się w odpowiedziach, w których respondenci określali swoje osiągnięcia jako średnie, bądź mierne. Co trzeci student na pierwszych latach nie osiągał satysfakcjonujących wyników w nauce (31,5%), a na ostatnich latach odsetek ten zmalał i wyniósł już tylko 22,3%. W przypadku zmiennej stałe miejsce zamieszkania wskaźnik osób osiągających bardzo dobre wyniki w nauce wzrasta wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania (wieś – 19,3%; małe miasta – 20,0%; średnie miasta – 21,1%; duże miasta – 25,8%). Wśród tych, którzy swoje wyniki w nauce określili na poziomie dobrym więcej na stałe zamieszkuje małe miejscowości i tereny wiejskie (53,1% i 52,2%), aniżeli tereny wiejskie i miasta o średniej wielkości (50,5% i 48,7%). Niemal trzecia część zamieszkujących miasta o średniej wielkości i tereny wiejskie zdefiniowała swoje postępy w nauce na poziomie średnim lub miernym (30,3% i 29,9%), podobnie uczynił co czwarty pochodzący z małych miast (26,9%) i co piąty z dużych aglomeracji miejskich (21,7%).

Jednym z istotnych celów badań socjologicznych było ukazanie kapitału kulturowego rodziny. Istotnym elementem analizy jest m.in. poziom wykształcenia rodziców studentów. Wykształcenie rodziców respondentów odgrywa ważną rolę wśród cech społecznych, gdyż do pewnego stopnia odzwierciedla sytuację ekonomiczną oraz kulturową dzieci i młodzieży w okresie ich socjalizacji pierwotnej i dorostania⁶⁴. W przyjętych założeniach badawczych zdecydowano się na analizę

⁶⁴ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, s. 142.

wykształcenia ojców i matek osób studiujących w Lublinie. Najliczniejszą grupę stanowili ojcowie z wykształceniem wyższym (34,8%), wykształcenie zawodowe posiadało 33,7%, a średnie 31,6%.

Tab. 5 (pyt. 67). *Jakie jest wykształcenie Twojego ojca?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Zasadnicze zawodowe i mniej	22,3	16,7	37,0	45,9	50,5	354	33,7
Średnie, pomaturalne	22,7	30,9	33,8	39,5	34,0	332	31,6
Wyższe niepełne i pełne	55,0	52,5	29,2	14,5	15,5	366	34,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

Z przeprowadzonych badań socjologicznych wynika, że najlepiej wykształconych ojców mają osoby studiujące na wydziale weterynarii UM i kierunkach medycznych UP. Największy odsetek wykształcenia zasadniczego i zawodowego posiadają ojcowie osób studiujących na KUL, UMCS i PL. Ojcowie studentów i studentek UMCS charakteryzują się także największym odsetkiem wykształcenia średniego. Niemal co piąty ojciec osób studiujących na uczelni katolickiej, i nieco mniej na UMCS, posiadał w momencie realizacji badań socjologicznych wykształcenie zawodowe, bądź jeszcze niższe. Podobne wykształcenie posiadało nieco mniej ojców osób studiujących na uczelni technicznej, co piąty ojciec studenta UP i jedynie co szósty uczelni medycznej. Wykształcenie średnie i pomaturalne posiadało najwięcej ojców studentów z UMCS, trzecia część ojców studentów z uczelni katolickiej, technicznej i medycznej, i niemal co piąty ojciec osoby studiującej na UP. Większość ojców, których dzieci wybrały studia na UP, bądź na UM, posiadała wykształcenie wyższe, w przypadku politechniki był to mniej więcej co trzeci ojciec, zaś zdecydowanie rzadziej wykształceniem wyższym własnego ojca mogli poszczycić się studenci socjologii KUL i UMCS.

Nieco więcej ojców studentów miało wykształcenie wyższe (37,1%), aniżeli ojców studentek (33,4%), podobny trend utrzymał się w przypadku wykształcenie średniego i pomaturalnego (M=30,7%; K=32,1%), zaś wykształcenie wyższe częściej zaznaczało się w grupie ojców studentów, aniżeli ojców studentek (37,1% wobec 33,4%). Niewielkie różnice w wykształceniu ojców występują także między pierwszymi i ostatnimi rocznikami. Największa z nich prezentuje się w grupie ojców z wykształceniem wyższym. Nieco mniej ojców osób studiujących na pierwszych latach posiada ten typ wykształcenia (33,7%) w porównaniu z odsetkiem ojców osób, które studiuje na ostatnich latach (36,0%). W przypadku wykształcenia zasadniczego zawodowego wskaźnik ojców osób z pierwszych lat studiów jest

większy, aniżeli z ostatnich (34,6% wobec 32,6%) i porównywalny w odniesieniu do wykształcenia średniego ojców ankietyowanych (pierwsze roczniki studiów – 31,7%; ostatnie roczniki studiów – 31,4%).

W przypadku zmiennej niezależnej „stałe miejsce zamieszkania” ojcowie lepiej wykształceni częściej zamieszkują większe aglomeracje. Najwięcej ojców z wykształceniem zasadniczym zawodowym lub średnim zamieszkuje tereny wiejskie (46,0% i 37,9%). Dla porównania w średnich miastach wykształcenie zawodowe posiada co czwarty ojciec studentów z Lublina (25,0%), zaś w dużych aglomeracjach miejskich powyżej 100 tysięcy mieszkańców wykształcenie zawodowe posiada jedynie 22,1% ojców respondentów. Najwięcej ojców z wykształceniem wyższym zamieszkiwało duże miasta (50,5%) oraz aglomeracje miejskie o średniej wielkości (46,1%), a najmniejszy odsetek ojców z tym wykształceniem zamieszkiwał tereny wiejskie (15,2%). W przypadku osób, których ojcowie uzyskali wykształcenie zasadnicze zawodowe, wskaźniki wyników osiągniętych w nauce wzrasta wraz z obniżaniem się rezultatów uczelnianych samych respondentów (bardzo dobre – 29,1%; dobre – 31,0%; średnie lub mierne – 41,6%), zaś obniżają się w przypadku ojców z wykształceniem średnim (bardzo dobre – 34,8%; dobre – 32,6%; średnie lub mierne – 27,3%) i podobnie zachowują się w przypadku wykształcenia wyższego ojców respondentów (bardzo dobre – 36,1%; dobre – 36,4%; średnie lub mierne – 31,1%).

Matki studentów Lublina w znacznej przewadze posiadały wykształcenie wyższe (46,1%), trzecia część matek legitymowała się wykształceniem średnim (35,3%), zaś co piąta zasadniczym zawodowym (18,4%).

Tab. 6 (pyt. 67). *Jakie jest wykształcenie Twojej matki?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnie					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Zasadnicze zawodowe i mniej	7,6	8,3	19,2	29,7	31,1	193	18,4
Średnie, pomaturalne	28,7	22,1	42,5	40,1	45,1	372	35,3
Wyższe niepełne i pełne	63,3	69,6	38,4	30,2	23,3	485	46,1
Brak odpowiedzi	0,4	-	-	-	0,5	2	0,2

Wykształcenie zasadnicze zawodowe posiadała co trzecia matka studentów uczelni katolickiej i niewiele mniej matek studentów z UMCS, co piąta matka osoby studiującej na uczelni technicznej, zaś najrzadziej były to matki przyszłych medyków i osób z UP. Wykształcenie wyższe najczęściej charakteryzowało matki

osób studiujących na uczelni katolickiej, technicznej i UMCS, zdecydowanie rzadziej matki studentów z UP, zaś odsetek matek studentów z UM jest dwa razy mniejszy, w porównaniu do matek osób studiujących na uczelni katolickiej. Najlepiej wykształconymi matkami okazały się matki przyszłych lekarzy medycyny i weterynarii, w przypadku uczelni technicznej zanotowano dwa razy mniejszy odsetek matek z wykształceniem wyższym, aniżeli z UM, czy UP, powyższe wykształcenie posiadała co trzecia matka studentów z UMCS i niemal co czwarta z uczelni katolickiej.

Wykształcenie zasadnicze zawodowe posiadała co druga matka studentki (20,8%) i co siódma studenta (14,2%). W przypadku wykształcenia średniego wskaźniki pozostają na porównywalnym poziomie ($M=34,5\%$; $K=35,9\%$), zaś wykształcenie wyższe posiadało nieco więcej matek mężczyzn, aniżeli kobiet (51,0% wobec 43,2%). Wykształcenie zawodowe nieco częściej charakteryzowało matki młodszych, aniżeli starszych studentów (19,2% wobec 17,4%), podobnie wykształcenie wyższe (46,8% wobec 45,3%), zaś odwrotne proporcje zaobserwowano w przypadku wykształcenia średniego matek respondentów (młodzi studenci – 34,1%; starsi studenci – 36,8%). Wskaźnik wykształcenia zasadniczo zawodowego matek studentów spada wraz z wielkością miejsca zamieszkania (wieś – 29,4%; małe miasta – 17,9%; średnie miasta – 12,7%; duże miasta – 8,7%), zaś wzrasta w przypadku wykształcenia wyższego (wieś – 28,6%; małe miasta – 49,7%; średnie miasta – 50,4%; duże miasta – 63,2%). Średnim wykształceniem częściej mogłyby poszczycić się matki studentów zamieszkujących na stałe tereny wiejskie, aniżeli średnie i małe miasta, czy też duże aglomeracje miejskie (odpowiednio: 41,7%; 36,4%; 32,4%; 28,1%). Wskaźnik matek z wykształceniem zasadniczym zawodowym wzrasta wraz z obniżaniem się wyników osiągniętych w nauce przez samych respondentów (bardzo dobre – 16,3%; dobre – 18,0%; średnie lub mierne – 20,3%). Wykształcenie średnie częściej charakteryzowało matki studentów osiągających bardzo dobre i średnie lub mierne wyniki w nauce (37,4% i 35,7%), aniżeli dobre (34,3%). Najwięcej matek z wykształceniem wyższym odnotowano tych, których dzieci dobrze i bardzo dobrze radziły sobie na studiach (47,7% i 46,3%), zaś w przypadku słabych rezultatów naukowych wskaźnik ten wyniósł 43,3%.

Ostatnią z cech społeczno-demograficznych, opisywanych w niniejszym paragrafie, będzie autoocena sytuacji materialnej swojej rodziny. Dość dobra sytuacja materialna rodziny występowała najczęściej w przypadku badanej młodzieży akademickiej Lublina (42,8%), co trzeci student określał ją jako przeciętną (25,3%), co szósty uważał ją za wyraźnie dobrą (16,9%). Raczej złą sytuację materialną w rodzinie posiadało 4,1% ankietowanych, zaś zdecydowanie złą jedynie sześć osób (0,6%).

Tab. 7 (pyt. 68). *Jak oceniasz najogólniej sytuację materialną swojej rodziny?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wyraźnie dobra	23,9	24,5	11,0	14,5	9,2	178	16,9
Dość dobra	45,8	48,0	38,4	39,5	41,3	450	42,8
Przeciętna	27,5	23,0	44,3	40,1	43,2	371	35,3
Raczej zła	2,8	2,9	5,0	4,7	5,3	43	4,1
Zdecydowanie zła	-	0,5	0,5	1,2	1,0	6	0,6
Brak odpowiedzi	-	1,0	0,9	-	-	4	0,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

Zdecydowanie najlepszą sytuację rodzinną w przestrzeni materialnej posiadał niemal co czwarty przyszły lekarz medycy i weterynarii, co siódmy przyszły socjolog UMCS, co dziewiąty student uczelni technicznej i co jedenasty uczelni katolickiej. Za dość dobrą sytuację rodziny oceniła niemal połowa studiujących na uczelni medycznej, nieco mniej na UP i KUL, zaś najmniejsze wskaźniki w tej kategorii odpowiedzi odnotowano w grupie studentów UMCS i PL. Przeważająca sytuacja materialna rodziny charakteryzowała najczęściej studiujących na PL i KUL i UMCS, i niemal dwa razy rzadziej studiujących na uczelni medycznej. Raczej zła, bądź zdecydowanie zła sytuacja materialna występowała najczęściej w rodzinach studentów uczelni katolickiej, technicznej i UMCS, a najrzadziej w rodzinach przyszłych lekarzy medycyny i weterynarii.

Nieco więcej rodzin studentów, aniżeli studentek znajdowało się w momencie realizacji badań empirycznych w bardzo dobrej kondycji materialnej (19,3% wobec 15,5%), przy czym przeciwny trend dał się zauważyć w przypadku oceny sytuacji materialnej zdefiniowanej jako „dość dobra” (M=39,6%; K=44,7%). Mężczyźni częściej oceniali status materialny swojej rodziny na poziomie przeciętnym (M=37,3%; K=34,0%), zaś źle oceniali materialną sytuację rodzinną więcej studentek (M=3,3%; K=5,5%).

W przypadku podziału na rok studiów bardzo dobrą sytuację materialną posiadali w porównywalnym stopniu zarówno studenci z pierwszych, jak i z ostatnich lat (16,8% wobec 17,0%), podobnie było w przypadku oceny sytuacji materialnej rodziny na przeciętnym poziomie (34,1% wobec 36,6%). Jako dość dobrą nieco

częściej definiowali młodszy, niż starsi studenci (45,0% wobec 40,3%), zaś jako złą częściej ją oceniali starsi, niż młodszy (4,7% wobec 3,8%).

Wraz ze zwiększaniem się wielkości stałego miejsca zamieszkania wzrasta wskaźnik rodzin bardzo dobrze radzących sobie pod względem materialnym (wieś – 12,8%; małe miasta – 17,2%; średnie miasta – 18,4%; duże miasta – 21,1%), podobnie jest w przypadku dość dobrej sytuacji (wieś – 40,6%; małe miasta – 41,4%; średnie miasta – 42,1%; duże miasta – 47,2%), zaś tendencję odwrotną zauważono w przypadku przeciętnej sytuacji materialnej rodziny (wieś – 40,9%; małe miasta – 37,2%; średnie miasta – 35,5%; duże miasta – 27,4%). Raczej złą, bądź zdecydowanie złą sytuacją materialną częściej charakteryzowała rodziny z terenów wiejskich, niż z miast o średniej wielkości (5,6% wobec 4,3%) i w porównywalnym stopniu z małych i średnich miast (4,1% i 3,9%).

W przypadku osób pochodzących z rodzin o najwyższym statusie materialnym wskaźnik wyników osiąganych w nauce spada wraz z osiąganymi rezultatami naukowymi (bardzo dobre – 20,3%; dobre – 18,2%; średnie lub mierne – 12,2%). Dość dobrą sytuację materialną rodziny dało się częściej zauważyć w przypadku osób osiągających dobre, niż bardzo dobre, czy też średnie lub mierne wyniki w nauce (dobre – 47,3%; bardzo dobre – 41,9%; średnie lub mierne – 35,3%). Przeciętną sytuacją materialną częściej charakteryzowały się rodziny studentów osiągających średnie lub mierne wyniki w nauce (46,2%), niż bardzo dobre, czy też dobre (31,7% i 31,3%), zaś złą rodziny osób osiągających średnie lub mierne i bardzo dobre, niż dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 6,3%; 5,1%; 3,2%).

W świetle zaprezentowanych tu wyników badań, można stwierdzić, że respondenci charakteryzują się dość dużym zróżnicowaniem społeczno-demograficznym. W badanej grupie zdecydowanie przeważają kobiety, a szczególnie na kierunkach humanistycznych. Najmniejsze dysproporcje między kobietami a mężczyznami występują na kierunku weterynaryjnym UP. Kierunki humanistyczne zawsze skupiały większą liczbę kobiet. Duże dysproporcje widać także na UM i UP, przy czym politechnika w większości skupia mężczyzn. Badani są studentami studiów stacjonarnych. Reprezentują dwa pierwsze i dwa ostatnie lata studiów. Nieco większą grupę w strukturze wieku stanowią studenci pierwszych roczników. Pochodzą z różnych, pod względem wielkości miast i z wiosek. Najliczniej z terenów wiejskich i dużych aglomeracji miejskich. Sytuacja taka uwarunkowana jest dużymi obszarami rolniczymi przylegającymi do miasta Lublin. Zróżnicowane są też środowiska rodzinne, z których pochodzą studenci. Ojcowie badanych reprezentują różne stopnie wykształcenia i różne zawody. Największą grupę stanowią rodzice z wykształceniem wyższym i zasadniczym zawodowym, przy czym proporcje te różnią się nieznacznie. Po analizie wszystkich tych cech społecznych i demograficznych można przypuszczać, że będą one miały określony wpływ na poziom religijności badanych studentów. Uzyskane wyniki empiryczne stanowią pewnego stopnia dokument prezentujący obraz studentów początku XXI wieku. Zebrane dane empiryczne stanowią wystarczającą podstawę do przeprowadzenia analiz statystyczno-korelacyjnych.

Rozdział trzeci

GLOBALNE POSTAWY STUDENTÓW WOBEC RELIGII

Potoczne rozumienie analizy zjawiska wiary wyraża się w pytaniach: „Czy wierzysz w Boga?”, „Czy chodzisz do kościoła?”. W aspekcie doktrynalnym wiara religijna jest zjawiskiem spójnym i hierarchicznie uporządkowanym systemem pojęć, wyobrażeń i twierdzeń dotyczących Istoty Najwyższej, człowieka i jego miejsca w świecie. Racjonalistyczna koncepcja ujmowania aktu wiary ukazuje ją w kategoriach pojęciowego poznania i przyjęcia prawd objawionych w religii. Przez wiarę człowiek może poznawać nowe treści i przyjmować je nie z powodu ich oczywistości, lecz ze względu na autorytet samego Absolutu. Przeciwną do ujęcia intelektualistycznego jest woluntarystyczna koncepcja aktu wiary, która akcentuje przeżycie egzystencjalne, dyspozycje woli, uczucia, intuicje. Nowe możliwości ujmowania aktu wiary ujawniły się we współczesnej integralnej apologetyce chrześcijańskiej, według której wiara jest aktem zarówno intelektu, woli, uczuć, dlatego przy analizie nie powinno pomijać się żadnego komponentu¹. Wiara i religia nie są zjawiskami tożsamymi. Wiara przynależy do globalnych wyznań wiary i odnosi się do obiektywnych treści wyrażonych w konkretnej religii, zdefiniowanych w postaci dogmatów, twierdzeń, idei etc. (tzw. wierzenia, ideologia religijna)².

Rozdział ten jest poświęcony globalnym postawom studentów Lublina wobec wiary, oraz autodeklaracjom wyznaniowym. Parametr globalnej postawy wobec wiary w socjologii religii, inaczej nazywany religijnością ogólną, określane jest przez subiektywne przekonanie, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, o identyfikacji ze zbiorowością religijną. Społeczność ta nie musi być ściśle zintegrowana poprzez więzi wewnętrzne, ani też postrzegana jako wyraźnie różna od innych całości społecznych. Jednostki, poprzez autoidentyfikację, przynależą do zbiorowości, co potwierdzone jest przez wewnętrzne przeżycia, przekonania, oraz możliwość działania religijnego³. Poprzez autodeklarację wyznaniową należy rozumieć utożsamienie się jednostki z konkretnym Kościołem, bądź związkiem wyznaniowym⁴.

¹ M. Rusecki, *Wiara*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1323.

² Socjologiczne definicje religii zostały szeroko opisane w paragrafie „Socjologiczne definicje religii”.

³ J. Mariański, *Globalne postawy wobec religii*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Zółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 129.

⁴ Zagadnienie globalnych postaw wobec wiary i religii zostały szerzej poruszone w paragrafie „Socjologiczne aspekty religijności i jej korelaty”.

Prowadzone w Polsce od końca lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku socjologiczne badania stanu religijności społeczeństwa niezmiennie odwołują się do tego parametru. Ułatwia on uchwycenie charakteru religijności wyrażoną przez respondentów poprzez autodeklaracje, które w badaniach nad religijnością traktowane są jako wprowadzenie do analiz pozostałych parametrów życia religijnego. Parametr ten może być pomocny przy dostarczaniu informacji o związku jednostki z wiarą. Od strony pozytywnej informuje on nas o przynależności ludzi do określonej grupy wyznaniowej, która może być rozumiana formalnie, bądź też jako stopień intensywności wiary, przy czym ten aspekt nie pozwala na szczegółowe analizy religijności jednostek, czy zbiorowości ludzkich. Od strony negatywnej parametr ten dostarcza informacji o wielkości odsetka osób, które zerwały z wiarą i religią własnych przodków. W tym aspekcie wskaźnik ten ma większe znaczenie w analizach przemian religijności ludzi, które następują pod wpływem różnych czynników⁵. Poprzez kryterium negatywne należy tutaj rozumieć brak deklaracji o formalnym wystąpieniu z Kościoła, czy związku wyznaniowego. Kryterium pozytywne będzie wskazywać np. na minimalny (przynajmniej) poziom udziału osoby wierzącej w praktykach religijnych⁶.

W pierwszym paragrafie tego rozdziału zostaną przedstawione autodeklaracje studentów pięciu największych uczelni Lublina dotyczących globalnych postaw wobec wiary i praktyk religijnych, oraz przynależności wyznaniowej respondentów. W drugim paragrafie analizie zostaną poddane przemiany religijności, jakie zachodzą w świadomości samych respondentów, oraz próba wskazania motywów (źródeł) wiary, bądź obojętności i niewiary. Rozdział trzeci jest poświęcony przemianom (i przyczynom zmian) religijności, jakie zachodzą wedle subiektywnego postrzegania przez samych respondentów, oraz zestawieniu (porównaniu) własnej religijności i zmian postaw religijnych w porównaniu z pokoleniem rodziców.

§ 1. Autoidentyfikacja ze zbiorowością wierzących (globalne przyznanie się do wiary)

Analizę podstawowych wskaźników religijności należy rozpocząć od zaprezentowania danych empirycznych o samoidentyfikacji religijnej badanych osób. Badanie globalnych postaw wobec wiary (głęboko wierzący, wierzący, niezdecydowany, obojętny, niewierzący) jedynie w wielkim przybliżeniu charakteryzują zjawisko religijności w badanej zbiorowości. To kryterium nie informuje nas o wierności religii, czy też o istotnym zachowaniu więzi ze wspólnotą wyznani-

⁵ J. Baniak, *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia i ruralizacji na przykładzie Kalisza. Studium socjologiczne*, Kraków 1990, s. 58.

⁶ W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 123.

wą, jednakże może świadczyć o chęci zaliczenia się do osób określających siebie jako wyznawcy konkretnej religii⁷.

Janusz Mariański zauważa, iż początek XXI wieku ukaże nam pierwsze oznaki przekształceń, m.in. w najgłębszych pokładach polskiej religijności, przynajmniej w odniesieniu do niektórych warstw społecznych, np. młodzieży⁸. Wielu badaczy konstruuje hipotezy, iż w okresie radykalnych zmian społecznych związanych z transformacją ustrojową, utrzymująca się na wysokim poziomie tendencja autoidentyfikacji wiary Polaków załame się. Według niektórych analiz socjologicznych brak jest widocznego wpływu przemian ustrojowych na stan religijności Polaków, lub wpływ ten jest minimalny. Jeszcze inni mówią o konieczności zaadaptowania i przyjęcia modelu zachodnioeuropejskiej sekularyzacji w badaniach nad religijnością polską. Według tego scenariusza wraz z modernizacją społeczną są kwestionowane i odrzucane wierzenia i wartości religijne oraz przyjmowane świeckie interpretacje życia.

Analizując różne punkty widzenia prognozowania kierunków przemian religijności społeczeństwa polskiego (nonkonformizm religijny, konformizm religijny, hiperreligijność), Wojciech Pawlik dokonał próby typologii postaw religijnych współczesnej młodzieży (wiara rezydualna, panteistyczna, synkretyczna, selektywna). W wierze rezydualnej, inaczej zwanej ateizmem konsekwentnym, lub nihilizmem metafizycznym, można wyróżnić dwie pozornie sprzeczne postawy. Pierwsza z nich polega na wątpieniu w istnieniu transcendencji nadprzyrodzonej o charakterze sakralnym, lub boskim. Druga polega na uznaniu metafizycznego wymiaru ludzkiego życia. Jednostki charakteryzujące się taką postawą wiary zachowują dystans do religii, deklarują się jako osoby areligijne, z drugiej strony poszukują uzasadnień swojego życia, jeśli nie religijnych, to przynajmniej transcendentnych w innym sensie. Wiara panteistyczna, w przeciwieństwie do rezydualnej, nie odrzuca takich pojęć jak Absolut, czy *sacrum*, przy czym obie kontestują religię zinstytucjonalizowaną. Wiara panteistyczna jest światopoglądem religijnym, nie wymaga praktyk religijnych, może funkcjonować poza wszelkimi formami rytualnymi. Wiarę synkretyczną charakteryzuje brak przywiązania do którejkolwiek religii. Jednostka nie odczuwa potrzeby identyfikowania się z którymkolwiek Kościołem, czy związkiem wyznaniowym, a jednocześnie deklaruje wiarę w „Boga ekumenicznego”, ponadwyznaniowego i ponadreligijnego. Widoczny synkretyzm religijny polega tutaj na deklarowaniu religijnego anarchizmu. Jednostka, nie mogąc odnaleźć się w strukturach instytucjonalnych religii, odwołuje się często do mglistych i ogólnikowych koncepcji religii prywatnej, często pozbawionej dogmatów wiary. Wiara selektywna to cecha czasów współczesnych. Teologiczna poprawność schodzi na drugi plan, najważniejsza jest afirmacja wiary. Selektywność wiary zastrzega sobie prawo do reinterpretacji dogmatów religijnych, która w jakiejś

⁷ L. Dingemans, J. Remy, *Kryteria żywotności katolicyzmu*, w: *Ludzie – wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*, red. B. Cywiński, tłum. H. Zawadzka, Warszawa 1966, s. 118.

⁸ J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 33.

części może wchodzić w konflikt z wymaganiami stawianymi przez świat współczesny⁹.

Zjawisko pluralizmu religijnego i związane z nim procesy sekularyzacji, indyferentyzmu religijnego, niewiary i odkościelnienia religii sprawiają, iż powstają nie tylko nowe formy religijności, ale także ateizmu. Społeczeństwo pluralistyczne nie akceptuje zjawiska monopolu, nawet w obszarze światopoglądowym człowieka stojącego w opozycji do kwestii wiary i religii. Typologia zjawiska ateizmu przyjmuje swój kształt w zależności od przyjętego kryterium podziału. Można go rozpatrywać w aspekcie filozoficznym, teologicznym, religioznawczym, duszpasterskim, psychologicznym, socjologicznym. Sam ateizm jest pojęciem złożonym. Stanowi on zespół elementów poznawczych, dążeń, emocjonalnych, społecznych i użytecznych. Jako teoria przecząca istnieniu Absolutu wiąże się z trudnościami związanymi z istnieniem Boga, czy bóstwa, gdyż w różnych religiach ów element konstytutywny jest różnie pojmowany¹⁰.

Ateizm współczesny odróżnia się od wszelkich dotychczasowych form ateizmu swoją powszechnością, gdyż ogarnia niemal wszystkie środowiska i kultury. Dawniej był wyłącznie negacją Boga, dziś akcentuje się w nim bardziej wymiar egzystencjalny i aksjologiczny. Ateizm stał się formą zastępczą religii. Jest samodzielna i bezreligijna refleksja nad sensem i celem ludzkiego życia. Stanowi swoistą konkurencję dla religii, a niekiedy zajmuje postawę dialogową wobec jednostek deklarujących się jako osoby wierzące i religijne¹¹. Jakakolwiek przyjęć typologię, należy uznać, iż ateizm jest każdym rodzajem myślenia, lub działania, poprzez które wyraża się brak wiary w Siłę Wyższą. Ateizm, w sensie socjologicznym, obejmuje przypadki, w których jako normę przyjmuje się zachowania szerokich mas ludności, w których „neutralizuje się” obecność Boga w świecie poprzez obojętność religijną. Normy zachowania nie mają charakteru trwałego, są giętkie, i wyrażają istniejące w danym okresie warunki i okoliczności¹².

Zjawisko ateizmu stanowi następstwo całej serii procesów, takich jak: rewolucja naukowa, postęp techniczny, związki światopoglądu religijnego z pluralizmem ideologicznym, typy stosunków społecznych ukształtowanych przemianami społecznymi i ekonomicznymi, racjonalizacja życia, oraz przenikanie elementów kulturowych do zjawisk religijnych i emancypowanie się życia społecznego spod wpływów religii (zjawisko sekularyzacji)¹³. Argumentacja jednostki skłaniającej się za przyjęciem ateizmu staje się więc kombinacją motywów filozoficznych (ne-

⁹ W. Pawlik, *O przemianach religijności młodzieży – próba typologii*, w: *Oblicza religii i religijności*, red. I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor, Kraków 2008, s. 141-148.

¹⁰ Z. Krzyszowski, *Ateizm*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 125.

¹¹ J. Baniak, *Ateizm*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 23.

¹² A. Grumelli, G. Bolino, *Cechy współczesnego ateizmu*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, tłum. F. Adamski, Kraków 1983, s. 515.

¹³ A. Grumelli, G. Bolino, *Cechy współczesnego ateizmu*, s. 507.

gacja istnienia Bytu Transcendentnego, błędne koncepcje Boga, np. koncepcje monistyczne sprowadzające Absolut do nieosobowej formy immanentnej natury), etycznych (konflikt religii z konsumpcjonistycznym stylem życia, odrzucenie poczucia winy), ekonomiczno-społecznych (użytkarstwo i magiczne podejście do religii, deskralizacja społeczeństw; antyświadectwo ludzi wierzących)¹⁴.

Od ateizmu należy odróżnić niewiarę, podobnie jak pojęć im pochodnych: ateista i niewierzący. Identyfikacja obu terminów jest błędna i bezzasadna, gdyż oba terminy oznaczają inne rzeczywistości. Niewiara to postawa człowieka przeciwna do wiary. Polega na braku decyzji aktu wiary, bądź też odejścia od wiary. Ateizm zawiera w sobie rodzaj usystematyzowania. Badanie ateizmu jest bardziej systematyczne, badanie niewiary bardziej fenomenologiczne¹⁵. Przyczyny niewiary są podobne do tych, które wywołują ateizm, stąd też być może mglisty obraz zacierający różnice między ateizmem a niewiarą. Na niewiarę jednostki mogą mieć wpływ czynniki zewnętrzne, związane z uwarunkowaniami społeczno-środowiskowymi i sytuacyjnymi, oraz wewnętrzne, posiadające charakter intelektualno-moralny i psychiczny. Do pierwszej grupy można zaliczyć antyreligijną propagandę, świeckie wychowanie. Wśród przyczyn wewnętrznych należy wyróżnić braki i błędy w procesie socjalizacji religijnej, nastawienie empiryczno-praktyczne, poglądy zbyt akcentujące wolność, wielkość i potęgę człowieka, sprzeciw wobec ogólnie przyjętych zasad moralnych, praktyk religijnych etc¹⁶.

Analizując wybrane wyniki badań, przedstawiających religijność społeczeństwa polskiego ostatnich lat XX wieku i początku XXI, można zauważyć, iż poziom deklaracji wiary jest w miarę stabilny we wszystkich grupach wiekowych. Nie powinien dziwić fakt, że religijność młodzieży, w tym studentów Lublina, będzie prawdopodobnie we wszystkich wymiarach nieco słabsza, aniżeli u starszej części społeczeństwa polskiego. Religijność młodych pokoleń jest niezwykle dynamiczna, a autodeklaracja religijności nie wystarcza, by ujawnić precyzyjnie jej wewnętrzną złożoność. Każdy okres przemijającego czasu wpływa na tworzenie się odmiennego typu mentalności i zachowań młodych jednostek¹⁷.

Wyniki badań socjologicznych autoidentyfikacji religijnej, realizowanych na przestrzeni kilkudziesięciu ostatnich lat zostały szerzej przedstawione w paragrafie poświęconym stanowi badań nad religijnością młodzieży akademickiej w Polsce. Przynależność wyznaniową w Polsce, w zależności od podstawy oszacowania, można by określać od 90% do 98%, w tym do Kościoła katolickiego przyznaje się ok. 95% społeczeństwa polskiego. W Europie, w 1999 roku, 73,0% badanych deklaroowało przynależność do jakiejś wspólnoty religijnej, w tym w Europie Za-

¹⁴ Z. Krzyszowski, *Ateizm*, s. 124-125.

¹⁵ J. Baniak, *Ateizm*, s. 22.

¹⁶ J. Mastej, *Niewiara*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 841-842.

¹⁷ J. Baniak, *Jaka naprawdę jest religijność i moralność młodzieży polskiej z początku XXI wieku?*, w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 9.

chodniej – 80,0%, w Europie Wschodniej – 65,0%. Polska sytuuje się więc wyraźnie powyżej „średniej” europejskiej z różnicą około 20%¹⁸. Badania CBOS z marca 2012 pokazały, iż 94,0% spośród ogółu badanych uważa się za wierzących, z czego co jedenasty (9,0%) określa swoją wiarę jako głęboką. Tylko co szesnasty ankietowany (6,0%) twierdzi, że jest niewierzący, w tym jedynie 3,0% mówi o całkowitym braku wiary¹⁹. W badaniach socjologicznych nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej 28,7% zadeklarowało się jako głęboko wierzący; 66,6% jako wierzący; 2,7% – niezdecydowany; 1,5% – obojętny; 0,3% – niewierzący²⁰.

W całej przebadanej zbiorowości studentów Lublina 10,6% uznaje się za głęboko wierzących, ponad połowa za wierzących – 55,3%. Za niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej uważa się 17,6%, zaś 8,1% za obojętnych i 7,5% za niewierzących. Ogółem głęboko wierzący i wierzący stanowią 65,9% badanych.

Tab. 8 (pyt. 4). *Gdybyś miał(a) określić swój stosunek do wiary, które z poniższych twierdzeń najbardziej odpowiadałoby prawdzie?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Głęboko wierzący(a)	9,2	15,7	5,9	8,1	14,1	111	10,6
Wierzący(a)	47,8	54,9	58,4	52,9	63,6	582	55,3
Niezdecydowany, ale przywiązany(a) do tradycji religijnej	18,3	14,2	18,3	22,1	15,5	185	17,6
Obojętny	7,6	7,4	8,7	12,2	5,3	85	8,1
Niewierzący	15,5	6,9	8,2	4,1	0,5	79	7,5
Brak odpowiedzi	1,6	1,0	0,5	0,6	1,0	10	1,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 66,961; df = 16; p = 0,000; C = 0,246$$

¹⁸ J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004, s. 150.

¹⁹ R. Boguszewski, *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II, Komunikat z badań CBOS, BS/49/2012*, Warszawa 2012, s. 2.

²⁰ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności katolików (na przykładzie archidiecezji lubelskiej)*, w: *W służbie Ewangelii i człowiekowi. Archidiecezja Lubelska w latach 1992-2002*, red. J. Mariański, Lublin 2005, s. 101.

Wybór uczelni dość silnie różnicuje autodeklaracje wiary studentów. Na wszystkich największych uczelniach Lublina zdecydowana liczba studentów deklaruje się jako wierzący, bądź głęboko wierzący, przy czym, co może zaskakiwać, na czoło wysuwa się nie tylko uczelnia katolicka, ale także studenci medycyny. Jak wynika z badań, największą grupę osób głęboko wierzących stanowią studenci UM i KUL, a najmniejszą studenci PL i UMCS. Jako wierzący najczęściej określają się studenci KUL i PL, a najrzadziej osoby studiujące na UP. Deklarujących niezdecydowanie, ale przywiązanie do tradycji religijnej jest najwięcej w grupie studentów z UMCS, a najmniej wśród słuchaczy studiów medycznych. W grupie studiujących na UMCS odnotowano także największy odsetek osób deklarujących obojętność, a na uczelni katolickiej odsetek ten był zdecydowanie mniejszy. Najwięcej osób przyznających się do niewiary studiuje na UP, najmniej na KUL. Znaczne różnice odnotowano pośród studentów kierunków humanistycznych (socjologii) na dwóch uczelniach wyższych. Osób głęboko wierzących i wierzących mniej odnotowano na uczelni państwowej, aniżeli na KUL. Podobne proporcje odnotowano przy autodeklaracjach respondentów określających siebie jako obojętnych, bądź niewierzących. Tłumaczyć to można wyborem uczelni zgodnym z wyznawanym światopoglądem religijnym. Tylko jeden student KUL, spośród osób przebadanych, zadeklarował się jako osoba niewierząca, zaskakiwać jednakże może dość duży odsetek osób studiujących na uczelni katolickiej, a deklarujących się jako obojętnych, bądź niezdecydowanych w kwestiach wiary.

Płeć także różnicuje deklarowany stosunek do wiary. Kobiety nieco częściej identyfikowały się z wiarą głęboką (10,9%), aniżeli mężczyźni (9,9%), częściej też deklarowały się jako osoby wierzące (59,4%), w porównaniu z mężczyznami (48,5%). Niezdecydowanie, ale przywiązanie do tradycji religijnej częściej z kolei deklarowali mężczyźni (19,0%), niż kobiety (16,7%), podobnie większy wskaźnik mężczyzn deklarował swoją obojętność (10,4%), aniżeli kobiet (6,7%). Niemal dwa razy więcej mężczyzn przyznało się do niewiary (11,2%) w porównaniu z kobietami (5,3%). Sumując można powiedzieć, że kobiety deklarowały wyższy poziom wiary niż mężczyźni, co pokrywa się z ogólną tendencją w społeczeństwie polskim – ($\chi^2=21,793$; $df=4$; $p=0,000$; $C=0,143$).

Stałe miejsce zamieszkania także różnicuje składane autodeklaracje wiary przez studentów. Trudno jest jednakże stwierdzić prawidłowość, iż wraz ze wzrostem wielkości stałego miejsca zamieszkania spadają deklaracje wiary głęboko wierzących, bądź wierzących. Niewątpliwie studenci pochodzący z terenów wiejskich zdecydowanie częściej deklarują swoją wiarę, aniżeli inni studenci pochodzący ze środowisk miejskich różnej wielkości. Najwięcej osób głęboko wierzących pochodziło ze średnich miast (12,7%), a najmniej z dużych powyżej 100 tysięcy mieszkańców (8,4%). Deklarujących się jako wierzący odnotowano najwięcej w grupie studentów z terenów wiejskich (64,4%), a najmniej z dużych aglomeracji miejskich (43,5%). Co czwarty student pochodzący z dużych miast określił swój stosunek do wiary jako niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej (24,1%). Zdecydowanie mniej tego typu odpowiedzi odnotowano w grupie osób pochodzących z terenów wiejskich (13,9%). Najmniej osób deklarujących

swoją obojętność pochodziło ze średnich miast (5,3%), nieco więcej ze wsi (5,6%), a najwięcej z dużych aglomeracji miejskich (13,0%). Wśród osób przyznających się do niewiary najmniejszy wskaźnik zamieszkiwał tereny wiejskie (4,3%) i zdecydowanie więcej tych, którzy pochodzili ze średnich miast (11,4%) – ($\chi^2=53,900$; $df=12$; $p=0,000$; $C=0,222$).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicowały w sposób istotny statystycznie autodeklaracji wiary studentów Lublina. Osoby młodsze, studiujące na pierwszych latach, częściej deklarowały się jako osoby głęboko wierzące (12,4%), aniżeli osoby kończące studia (8,5%). Proporcje te zmieniają się przy odpowiedzi respondentów deklarujących się jako wierzący. Osoby na ostatnich latach studiów częściej, aniżeli na pierwszych deklarowali swoją wiarę (odpowiednio: 57,3% i 53,6%). Ostatnie roczniki częściej także wyrażały swoje niezdecydowanie w stosunku do wiary przy jednoczesnym przywiązaniu do tradycji (19,4%), w porównaniu z młodszymi rocznikami (15,9%). Nieco inaczej wygląda deklaracja obojętności, bądź niewiary. Młodszy studenci częściej wyrażali swoją obojętność (8,8%) bądź niewiarę (8,6%) w porównaniu ze studentami starszymi (odpowiednio: 7,3% i 6,3%). Osoby osiągające bardzo dobre wyniki w nauce częściej określali siebie jako osoby głęboko wierzące (13,2%), aniżeli ci, którzy osiągnęli dobre (10,2%), bądź średnie lub mierne wyniki w nauce (9,1%), rzadziej też okazywali oni niezdecydowanie w kwestiach wiary (15,4%), aniżeli studenci z dobrymi (17,3%), bądź średnimi i miernymi wynikami w nauce (19,9%) – ($\chi^2=5,972$; $df=8$; $p=0,650$).

Kolejnym wskaźnikiem, który pozwala w ramach globalnego parametru wiary badać religijność, jest autodeklaracja udziału w praktykach religijnych, które zawierają zarówno intelektualne, jak i emocjonalne odniesienia do przedmiotu wiary. Praktyki religijne, z jednej strony, są ściśle związane z instytucjonalnym modelem religijności, oraz z ogólnymi wzorami kulturowymi właściwymi dla danej społeczności. Z drugiej, stanowią także model dla indywidualnej wiary, gdyż są wyrazem istoty treści doktrynalnych w najgłębszym rozumieniu przeżywania religijności. Parametr ten charakteryzuje się silnym stopniem subiektywności. W pytaniu celowo nie zostało dookreślone, czy chodzi o praktyki zbiorowe, czy indywidualne, praktyki obowiązkowe, czy nadobowiązkowe. Dzięki takiemu zabiegowi wskaźnik ten pozwala na socjologiczne samookreślenie się respondenta. Subiektywność zawiera indywidualne ustosunkowanie się do przyjmowanych, bądź odrzucanych, norm kościelnych dotyczących prywatnych i publicznych form pobożnościowych, obowiązkowych i dowolnych. Deklaracje praktyk religijnych pozwalają na stworzenie ogólnego obrazu autopostrzegania badanego²¹.

W społeczeństwie polskim praktyki religijne utrzymują się na dość wysokim poziomie. Wskazują na to sondaże ogólnokrajowe. W sondażu CBOS z 2012 roku 6% badanych informowało, że bierze udział w praktykach religijnych kilka razy w tygodniu, niemal połowa badanych raz w tygodniu (48%), 18% przeciętnie raz, lub dwa razy w miesiącu, co piąty ankietowany oświadczył, że praktykuje raz

²¹ D. Tułowiecki, *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Kraków 2012, s. 159.

w roku (20%), a 8% nie praktykuje w ogóle. Od 2005 roku odsetek osób przyznających, że regularnie, a więc minimum raz w tygodniu uczestniczy w praktykach religijnych zmniejszył się o sześć punktów procentowych, wzrosła natomiast liczba tych, którzy uczestniczą w praktykach religijnych nie częściej niż raz lub dwa razy w miesiącu (wzrost o cztery punkty procentowe) oraz tych, którzy w ogóle nie praktykują (różnica trzech punktów procentowych)²². Jak wynika z badań nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej opublikowanych w 2005 roku co drugi respondent praktykował systematycznie (50,9%), co trzeci niesystematycznie (32,8%), a 16,0% zadeklarowało się jako praktykujący rzadko, bądź niepraktykujący w ogóle²³.

Wskaźnik praktyk religijnych wśród młodzieży charakteryzuje się nieco mniejszą stabilnością na przestrzeni ostatnich dwóch dekad. W badaniach socjologicznych z 2009 roku, zrealizowanych wśród młodzieży w wieku 18-24 lat, mniej niż połowa spośród nich przyznawała się do udziału w mszach, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych (w 1992 roku – 72%). Od początku lat dziewięćdziesiątych zmniejszała się zarówno liczba praktykujących kilka razy w tygodniu (z 9% do 4%), jak i uczęszczających w każdą niedzielę do kościoła (z 63% do 45%). Dwukrotnie wzrósł natomiast wskaźnik osób praktykujących od kilku do kilkunastu razy w ciągu roku (od 20% do 40%), a także wskaźnik w ogóle nieuczestniczących w praktykach religijnych (od 4% do 12%)²⁴. W badaniach socjologicznych nad postawami moralnymi studentów Akademii Rolniczej Lublinie, co trzeci badany określił własne praktyki religijne jako systematyczne (35,0%). Podobny wskaźnik uzyskano w grupie osób praktykujących niesystematycznie (36,0%). Blisko co dziesiąty wcale nie praktykował, a wraz z tymi, którzy robili to rzadko, stanowili blisko jedną trzecią osób badanych (29,0%)²⁵.

Studenci Lublina, na podstawie stworzonej kafeterii odpowiedzi, mieli możliwość zakwalifikowania się do jednej z grup: praktykujących regularnie, nieregularnie, rzadko, lub nie praktykujących w ogóle. Zdecydowana większość ankietowanych (64,7%) określa swe praktyki jako regularne, bądź nieregularne, przy czym wskaźnik praktykujących regularnie jest większy (39,2%), w porównaniu do osób praktykujących nieregularnie (25,5%).

Najwyższe wskaźniki autodeklaracji praktyk religijnych na poziomie wysokiej systematyczności obserwowalne są wśród studentów UM i KUL, nieco mniejsze w grupie studiujących na PL, zaś najmniejsze na UP i UMCS. Praktyki nieregularne charakteryzują co trzeciego studenta UMCS i nieco mniejszy odsetek studentów KUL. Podobne deklaracje złożył co czwarty student uczelni technicznej i co piąty

²² R. Boguszewski, *Zmiany w zakresie wiary...*, s. 3-5.

²³ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 104.

²⁴ R. Boguszewski, *Dwie dekady przemian religijności w Polsce, Komunikat z badań CBOS*, BS/120/2009, Warszawa 2009, s. 7-10.

²⁵ T. Adamczyk, *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 241-242.

studiujący na UP i UM. Rzadkie praktyki dewocyjne deklaruje dwa razy więcej studentów UMCS, aniżeli KUL, co czwarty student UP i PL, oraz co piąty studiujący na UM. Odsetek osób niepraktykujących w ogóle jest dwa razy większy na UP, aniżeli na PL, UM, czy UMCS, i czterokrotnie większy w porównaniu z uczelnią katolicką.

Tab. 9 (pyt. 6). *W jaki sposób określiłbyś/określiłabyś swój stosunek do praktyk religijnych?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Praktykuję regularnie	32,3	48,5	39,7	26,2	48,5	412	39,2
Praktykuję nieregularnie	21,5	19,6	25,1	33,1	30,1	268	25,5
Praktykuję rzadko	25,1	21,1	23,7	30,8	16,0	244	23,2
Nie praktykuję wcale	21,1	10,8	11,4	9,9	5,3	128	12,2
Brak odpowiedzi	-	-	-	-	-	-	-
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 64,953; df = 12; p = 0,000; C = 0,241$$

Na podstawie uzyskanego w trakcie badań materiału empirycznego przeprowadzono zestawienie autodeklaracji praktyk religijnych, z cechami demograficznymi i społecznymi. Istniejąca siła związku przyjmuje w odniesieniu do wyodrębnionych zmiennych wartości niskie, bądź słabe: płeć ($\chi^2=12,399$; $df=3$; $p=0,006$; $C=0,108$); stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=63,055$; $df=9$; $p=0,000$; $C=0,238$). Nie odnotowano istnienia związku ze zmienną rok studiów ($\chi^2=6,644$; $df=3$; $p=0,084$), oraz deklaracją wyników osiąganych w nauce ($\chi^2=3,352$; $df=6$; $p=0,764$). Wyższe wskaźniki autodeklaracji regularnych praktyk religijnych odnotowano u kobiet (41,3%), aniżeli u mężczyzn (35,5%). Wśród osób praktykujących nieregularnie znalazło się także więcej studentek, aniżeli studentów (27,1% wobec 22,8%). Nieco więcej mężczyzn, aniżeli kobiet przyznaje się do rzadkiego praktykowania (25,9% wobec 21,6%), różnica między mężczyznami i kobietami niepraktykującymi w ogóle wynosi 5,7 punkta procentowego ($M=15,7\%$; $K=10,0\%$).

Biorąc pod uwagę zmienną stałe miejsce zamieszkania zauważalny jest trend zmniejszania się wskaźnika osób praktykujących zarówno regularnie, jak i nieregularnie, wraz ze zwiększaniem się wielkości miejsca stałego zamieszkania. Praktykujących regularnie odnotowano najwięcej wśród tych, którzy zamieszkują tereny wiejskie (45,7%) i małe miasta (44,8%), a najmniej pośród mieszkańców miast

średniej wielkości (38,6%) i dużych aglomeracji miejskich (28,8%). Do praktykowania nieregularnego przyznaje się trzecia część studentów pochodzących z terenów wiejskich (30,5%), co czwarty zamieszkujący małe miasta (25,5%), oraz co piąty mieszkaniec średnich miast (21,9%) i dużych aglomeracji miejskich (21,7%). Najwyższy wskaźnik praktyk rzadkich charakteryzuje mieszkańców dużych miast (31,1%), zaś najmniejszy mieszkańców wsi (18,2%). Osób niepraktykujących jest zdecydowanie mniej w grupie studentów pochodzących z terenów wiejskich (5,6%) i małych miast (7,6%), aniżeli z miast średniej wielkości (17,5%), czy dużych aglomeracji miejskich (18,4%).

Rok studiów i wyniki osiągnięte w nauce nie różnicują istotnie statystycznie deklaracji respondentów, przy czym do praktyk regularnych częściej przyznają się młodsi, aniżeli starsi studenci (42,3% wobec 35,6%), częściej osiągający bardzo dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (42,7% wobec 38,1%). Nieregularne praktyki deklaruje nieco więcej starszych studentów, w porównaniu z młodszymi rocznikami (26,7% wobec 24,4%), i częściej osiągający średnie, lub mierne wyniki w nauce, aniżeli bardzo dobre (27,6% wobec 21,1%). Rzadkie praktyki religijne deklaruje co czwarty student ostatnich roczników (25,9%) i co piąty z pierwszych lat studiów (20,8%).

Przy interpretacji powyższych wyników należy zachować pewną ostrożność, gdyż polska religijność charakteryzuje się m.in. tym, że bardzo często jest ona wiązana z praktykami, szczególnie tymi publicznymi. Odchodzenie od uczestnictwa w rozmaitych praktykach pobożnościowych, często w świadomości samych badanych, jest odczytywane jako osłabienie wiary. W badaniach socjologicznych postawa nonkonformistyczna względem różnych instytucji religijnych, w tym zaniechanie uczestnictwa w praktykach religijnych, nie zawsze oznacza brak religijności. Autodeklaracja praktyk religijnych nie ogranicza się bowiem tylko i wyłącznie do praktyk publicznych. Mogą one dotyczyć także praktyk prywatnych, zorganizowanych poza zorganizowanymi formami kultu publicznego²⁶.

Do podstawowych globalnych postaw wobec religii zaliczyć należy także przynależność wyznaniową. Autodeklaracje wyznaniowe odnoszą się wprost do przynależności do konkretnego wyznania. Należą one do grupy najtrwalszych składników religijności. Nie zmieniają się równoległe z dokonującymi się przemianami w makrostrukturze społecznej. Autoidentyfikacja religijna wiąże się ściśle z przeżyciami jednostki w sferze wiary, przekonaniami światopoglądowymi i gotowością do działania (religijność ogólna)²⁷. Przynależność wyznaniową określa się na podstawie spisów powszechnych, bądź autodeklaracji badanych osób. Specyfika wyznaniowa społeczeństwa polskiego pozwala w badaniach sondażowych oszacować sensownie tylko procentowy udział katolików, czasami ujawniają także ułamki procenta deklaracji prawosławnych, protestantów, czy świadków Jehowy. Niewiel-

²⁶ J. Mariański, *Globalne postawy wobec wiary*, w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców diecezji łódzkiej*, red. S. H. Zaręba, T. Zembrzusi, Łódź 2002, s. 206.

²⁷ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008, s. 64.

kie liczebności wyznań niekatolickich i ich nierównomierne rozmieszczenie sprawiają, iż badania sondażowe nie są w stanie dostarczyć miarodajnych danych umożliwiających odtworzenie, czy choćby przybliżenie pełnej struktury wyznaniowej ludności Polski. Większość spośród niewielkich ugrupowań religijnych w ogóle nie zostaje wskazana w badaniach przeprowadzonych na niewielkich, co najwyżej kilkutyśięcznych próbach losowych²⁸.

Odpowiednim źródłem pozyskiwania danych dotyczących struktury wyznaniowej kraju mógłby być spis powszechny, jednakże ostatni raz pytanie o wyznanie uwzględniono w polskim spisie powszechnym w 1931 roku. W okresie komunizmu temat wyznania był z powodów ideologicznych pomijany we wszystkich spisach ludności. Pytanie o wyznanie nie zostało uwzględnione w żadnym powszechnym spisie ludności przeprowadzonym po zmianach ustrojowych w Polsce. Idea badania wyznania w spisie powszechnym nie uzyskała do dnia dzisiejszego należytego wsparcia w obliczu sprzeciwu, formułowanego głównie z pozycji ochrony wolności osobistych i dopatrywania się przeszkód formalnych i prawnych²⁹.

Istnieje jednakże sposób, który nie korzysta z danych spisu powszechnego, ani też nie wykorzystuje technik badań socjologicznych, czy też sondaży opinii publicznej, a który opiera się na porównywaniu wskaźników urodzeń żywych dzieci i chrztów w skali całego kraju i pozwala przez to oszacować metrykalną przynależność do Kościoła katolickiego. W Polsce praktyka chrztu jest uwarunkowana niejako „przymusem kulturowym”³⁰. Porównanie danych dotyczących urodzeń żywych dzieci w stosunku do liczby ochrzczonych na przełomie lat 1969-1990 pozwoliło ustalić, że 96,6% ogółu urodzonych dzieci zostało ochrzczonych w Kościele katolickim, a jedynie 3,4% nowo narodzonych dzieci było nieochrzczonych. Wykorzystując ten sposób analizy socjologicznej należy stwierdzić, iż w ostatnich latach nie nastąpiły istotne zmiany w strukturze wyznaniowej społeczeństwa polskiego. Pozwala to także wysnuć wniosek, iż około 3% społeczeństwa polskiego nie należy do Kościoła katolickiego³¹.

Według Rocznika Statystycznego Rzeczypospolitej GUS z lat 2006-2008 do Kościoła rzymskokatolickiego przynależało w 2008 roku 95,8% ogółu Polaków³², przy czym statystyki GUS także nie są do końca wiarygodne, gdyż opierają się one na deklaracjach składanych przez Kościoły i związki wyznaniowe. W Polsce przynależność wyznaniową deklaruje więc, w zależności od podstawy oszacowania, od 90% do 97% populacji. Do Kościoła katolickiego przynajmniej się około 95%. Mniejszości wyznaniowe w Polsce stanowią około 3,0% ogółu społeczeństwa. W ostatnich latach widoczna jest lekka tendencja wzrostowa przynależności Polaków do

²⁸ G. Gudaszewski, M. Chmielewski, *Wyznania religijne, stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2006-2008*, Warszawa 2010, s. 9.

²⁹ G. Gudaszewski, M. Chmielewski, *Wyznania religijne, stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2006-2008*, Warszawa 2010, s. 9.

³⁰ J. Mariański, *Katolicyzm polski*, s. 20.

³¹ J. Mariański, *Katolicyzm polski*, s. 60.

³² G. Gudaszewski, M. Chmielewski, *Wyznania religijne, stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2006-2008*, Warszawa 2010, s. 36.

innych Kościołów i wspólnot wyznaniowych, aniżeli do Kościoła katolickiego. Jest to być może spowodowane tym, iż w ostatnich dwóch dekadach w Polsce pojawiło się wiele nowych zorganizowanych grup wyznaniowych³³. Jest to początek zjawiska pluralizacji wyznaniowej społeczeństwa polskiego, jednakże przynależność do Kościoła katolickiego jest nadal w społeczeństwie polskim swoistą „normą kulturową”³⁴.

W badaniach socjologicznych nad religijnością mieszkańców archidiecezji lubelskiej swoją przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego zadeklarowało 96,4% respondentów, 0,9% do Kościoła polskokatolickiego, 0,6% do prawosławia i tyleż samo do Świadków Jehowy³⁵. W badaniach A. Królikowskiej nad religijnością studentów Szczecina w 2002 roku na otwarte pytanie o deklarację przynależności wyznaniowej tylko połowa studentów zadeklarowała identyfikację z Kościołem katolickim (50,4%), 10,0% użyła szerszego pojęcia „chrześcijanin”. W badaniach pojawiły się pojedyncze przypadki uczestnictwa w nowych ruchach religijnych (neopoganizm), buddyzmie, protestantyzmie³⁶. Z badań nad religijnością młodzieży akademickiej, zrealizowanych przez S. H. Zarębę w latach 2005-2006 wynika, że do wyznania rzymskokatolickiego przyznało się 92% ogółu badanych; do prawosławnego – 0,5%; do protestanckiego – 0,4%; do mojżeszowego – 0,4%; do buddyjskiego – 0,2%; do innego – 0,2%; do żadnego – 4,0%³⁷.

W badaniach nad religijnością studentów Akademii Rolniczej w Lublinie z 2007 roku wynika, iż respondenci w zdecydowanej większości należeli do Kościoła rzymskokatolickiego (94,0%). Kilkunastu uczestników badania socjologicznego stwierdziło, że nie należy do żadnego Kościoła czy związku wyznaniowego (4,2%). Wśród osób objętych badaniami socjologicznymi znalazło się dwóch przedstawicieli Kościoła prawosławnego, trzech Kościoła protestanckiego, a dwie osoby wybrały odpowiedź „do innego”³⁸. Z badań z 2007 roku, zrealizowanych na zlecenie Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie wynika, że w próbie zrealizowanej zdecydowanie dominowały osoby deklarujące wyznanie rzymskokatolickie (95,9%), wskaźnik przynależności wspólnoty ewangelicko-augsburskiej (luteranckiej) wynosił 0,6%, do prawosławia przyznaje się 0,2% badanych, a do Kościoła grekokatolickiego 0,1%.

³³ E. Frankowski, *Religijność katolików diecezji sandomierskiej. Studium socjologiczne*, Sandomierz-Stalowa Wola 2006, s. 112.

³⁴ J. Mariański, *Katolicyzm polski*, s. 60.

³⁵ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 85.

³⁶ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja. Religia w świadomości młodzieży studenckiej. Studium socjologiczne*, Szczecin 2009, s. 62-63.

³⁷ S. H. Zaręba, *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów i ocen polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 207.

³⁸ T. Adamczyk, *Postawy moralne studentów...*, s. 242-243.

Tab. 10 (pyt. 10). *Do jakiego Kościoła lub związku wyznaniowego należysz?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Rzymskokatolickiego	84,5	95,1	93,6	96,5	96,6	976	92,8
Grekokatolickiego	0,4	0,5	0,9	-	0,5	5	0,5
Protestanckiego	0,4	-	0,5	-	-	2	0,2
Prawosławnego	1,2	-	0,5	0,6	-	5	0,5
Judaistycznego (mojżeszowego)	-	-	-	-	-	-	-
Świadców Jehowy	1,2	0,5	-	-	-	4	0,4
Muzułmańskiego (islam)	-	-	-	-	0,5	1	0,1
Do innego	1,2	-	-	0,6	-	4	0,4
Do żadnego	10,0	2,5	3,7	0,6	1,5	42	4,0
Trudno powiedzieć	0,4	1,0	0,5	1,7	1,0	9	0,9
Brak odpowiedzi	0,8	0,5	0,5	-	-	4	0,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 64,091; df = 32; p = 0,001; C = 0,240$$

Wskaźnik osób deklarujących przynależność do innych kościołów, czy wspólnot religijnych wynosi 0,8% punkta procentowego, a 2,2% nie jest związanych z żadną wspólnotą religijną³⁹. Jak wynika z badań CBOS z marca 2012 roku zdecydowana większość dorosłych Polaków (93,1%) niezmiennie uznaje się za katolików. Stanowi to spadek o 1,6 punktów procentowych wobec roku 2009. Wyznawcy innych religii, według własnych deklaracji, stanowią jedynie 1,8% ogółu badanych (protestanci – 0,8%; prawosławni – 0,2%; inne wyznania – 0,8%). W ciągu ostatnich trzech lat wzrósł natomiast dwukrotnie (z 2,1% do 4,2%) wskaźnik osób, które zaliczają się do grona bezwyznaniowych, ateistów lub agnostyków⁴⁰.

W przebadanej zbiorowości 92,8% respondentów deklaruje przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego. Wśród osób objętych badaniami socjologicznymi

³⁹ M. Jasiński, *Nota metodologiczna*, w: *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II. Raport z badań społecznych Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie*, red. T. Żukowski, Warszawa 2008, s. 9.

⁴⁰ R. Boguszewski, *Zmiany w zakresie wiary...*, s. 2.

znalazło się pięciu przedstawicieli Kościoła grekokatolickiego (0,5%) i dokładnie tyle samo wyznawców prawosławia (0,5%), a cztery osoby deklaruje przynależność do Świadków Jehowy (0,4%). Dziewięć osób zaznaczyło odpowiedź „trudno powiedzieć” (0,9%), a cztery osoby wskazały na jeszcze inne Kościoły, czy związki wyznaniowe (0,4%). W przebadanej zbiorowości znajduje się także dwóch protestantów (0,2%) i jeden wyznawca islamu (0,1%). Wśród przebadanych nie znajduje się ani jeden wyznawca religii judaistycznej. Zaskakiwać może duży odsetek odpowiedzi wskazujących na brak przynależności do któregośkolwiek Kościoła, czy związku wyznaniowego. Być może jest to spowodowane trudnością, bądź niechęcią określenia swojej przynależności do Kościoła katolickiego. W sumie przynależność do jakiegokolwiek wspólnoty wyznaniowej deklaruje 94,9% ankietowanych. Największe różnice w przynależności do Kościoła rzymskokatolickiego prezentują się między grupą studentów z uczelni katolickiej, a studentami z UP. Co dziesiąty student tejże uczelni deklaruje, że nie należy do żadnego Kościoła, czy związku wyznaniowego, a najmniejszy odsetek w tej kategorii odpowiedzi odnotowano wśród studentów KUL i UMCS.

W pozostałych przyjętych niezależnych nie stwierdzono związku z autodeklaracją wyznaniową. Wśród badanej młodzieży studenckiej wskaźnik przynależności wyznaniowej do Kościoła katolickiego jest nieco wyższy u kobiet (93,8%), aniżeli u mężczyzn (91,1%), a w przypadku wskaźnika braku przynależności do jakiegokolwiek Kościoła, czy związku wyznaniowego jest wyższy u mężczyzn (4,8%), aniżeli u kobiet (3,5%) – ($\chi^2=13,015$; $df=8$; $p=0,111$). Studenci ostatnich lat studiów częściej deklarują swoją przynależność wyznaniową do Kościoła rzymskokatolickiego (94,1%), aniżeli pierwsze roczniki (91,6%), z kolei studenci pierwszych lat częściej nie identyfikują się z żadnym Kościołem, czy związkiem wyznaniowym (4,8%), aniżeli studenci z ostatnich roczników (3,2%) – ($\chi^2=12,154$; $df=8$; $p=0,144$). Wskaźnik przynależności do Kościoła rzymskokatolickiego jest wyższy wśród studentów pochodzących ze wsi (96,5%), aniżeli z małych miast (92,4%), bądź średnich (89,5%) czy dużych aglomeracji miejskich (90,6%). Młodzież z małych miast w zakresie przynależności wyznaniowej do Kościoła rzymskokatolickiego bliższa jest młodzieży mieszkającej na wsi, aniżeli w średnich i dużych miastach. Wskaźnik nieidentyfikujących się z żadnym Kościołem, bądź związkiem wyznaniowym, jest najwyższy u osób zamieszkujących na stałe miasta średniej wielkości (7,0%), a najniższy u osób zamieszkujących na stałe tereny wiejskie (1,1%) – ($\chi^2=29,919$; $df=24$; $p=0,187$). Wraz z obniżaniem się poziomu osiągniętych wyników w nauce wzrasta wskaźnik identyfikacji z Kościołem rzymskokatolickim. Osoby ze średnimi, bądź miernymi wynikami w nauce częściej przyznają się do katolicyzmu (93,7%), aniżeli ci, którzy osiągają dobre (92,9%), bądź bardzo dobre wyniki w nauce (91,2%). W przypadku wskaźnika braku przynależności do kościołów i związków wyznaniowych jest on najwyższy u osób osiągających dobre wyniki w nauce (4,7%), a najniższy u osiągających wyniki średnie, lub mierne (3,1%) – ($\chi^2=22,252$; $df=16$; $p=0,135$).

Przynależność wyznaniowa jest jedynie zewnętrznym kryterium określającym zjawisko religii w danej społeczności. Katolicyzm zajmuje wciąż dominującą po-

zycję wśród wyznań religijnych, także wśród młodzieży studiującej. Zdecydowana większość przyznaje się do Kościoła rzymskokatolickiego, chociaż wskaźnik ten jest nieco mniejszy, aniżeli wśród dorosłych Polaków. Nieco więcej starszych studentów identyfikuje się z Kościołem rzymskokatolickim w porównaniu ze studentami z pierwszych roczników, z kolei na ostatnich latach maleje odsetek tych, którzy nie czują się związani z żadnym Kościołem, czy wspólnotą wyznaniową. Trudno do końca powiedzieć, czy jest to kwestia własnych przemyśleń i przekonań, czy też „metryczkowa rzeczywistość” powiązana z powrotem na łono konkretnej wspólnoty religijnej, a wymuszona poprzez wydarzenia kolejnych etapów życia młodego człowieka (ślub, chrzciny etc.). Dziwić może najniższy odsetek deklarujących przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego pochodzących ze średnich miast. Może to wskazywać na początek przemian religijnych nawet w tak trwałym elemencie religijnym, jakim była do tej pory tożsamość wyznaniowa katolików w Polsce. J. Mariański zauważa, iż dzisiaj nie każdy Polak jest katolikiem i nie każdy katolik w Polsce uważa się za Polaka. Te procesy mogą ulec w przyszłości wzmocnieniu⁴¹.

Przytłaczająca większość społeczności studenckiej Lublina przyznaje się do przynależności do Kościoła katolickiego, przy czym identyfikacja wyznaniowa nie koniecznie musi pociągać za sobą identyfikowanie się z nauczaniem *Magisterium Ecclesiae* w kwestiach wiary, czy moralności, o czym będzie w następnych paragrafach. Motywy osób pozostających w Kościołach i wspólnotach wyznaniowych będą z pewnością różne. Jednostkę często charakteryzuje podejście czysto pragmatyczne – nie chce wypowiedzieć ostatecznego sprzeciwu wobec instytucji wyznaniowych, gdyż byłoby to paleniem za sobą mostów. W ostatecznym rozrachunku jednostka widzi pewne walory przynależności wyznaniowej przydatne w istotnych momentach ludzkiego życia (narodziny, ślub, pogrzeb), wychowawczą funkcję religii, emocjonalne przywiązanie rodziców do wyznania etc. Taki rodzaj przynależności wyznaniowej często określa się mianem przynależności z „metryki” lub z „kartoteki”⁴².

Uogólniając powyższe dane szczegółowe można powiedzieć, iż autodeklaracje religijne i wyznaniowe studentów Lublina nie są szczególnie zróżnicowane i nie odbiegają od średnich krajowych, uzyskanych w badaniach ogólnopolskich. Przeprowadzone powyżej analizy wykazały, że mimo dość wysokich wskaźników głęboko wierzących i wierzących, występuje pewne zróżnicowanie poziomu tych postaw. Okazuje się, że kategorie osób studiujących na uczelni katolickiej i UM odznaczają się wyższymi odsetkami osób głęboko wierzących i wierzących. Na podstawie zaprezentowanych danych nie można stwierdzić, że wraz z przejściem od pierwszego do ostatniego roku rośnie poziom deklarowanej wiary. Zauważalny jest jednak spadek odsetka osób deklarujących się jako obojętny lub niewierzący przy jednoczesnym wzroście liczby osób deklarujących się jako niezdecydowanych w kwestiach wiary, lecz przywiązanych do tradycji. Spadek odsetka głęboko wie-

⁴¹ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 73.

⁴² J. Mariański, *Globalne postawy wobec religii*, s. 130.

rzających na ostatnich latach studiów można tłumaczyć wzrostem autokrytycyzmu i skłonnością do głębszych przemyśleń w kwestiach wiary. Badania nie wykazały różnic między studentami pierwszych i ostatnich lat w autodeklaracjach wiary (głęboko wierzący i wierzący). Ciekawe zjawisko przechodzenia studentów pierwszych lat studiów od niewiary, bądź obojętności, w kierunku niezdecydowania, ale przywiązania do tradycji wciąż można tłumaczyć tradycyjną kościelnością, która w Polsce ma ciągle duży wpływ na socjalizację jednostek w społeczeństwie.

J. Mariański słusznie zauważa, iż wskaźniki autodeklaracji religijnych dowodzą, iż jest za wcześnie uderzać w żałobne dzwony dla religii w Polsce⁴³. Te osoby, które określają siebie jako niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnej, najprawdopodobniej oscylują gdzieś między wiarą i niewiarą. Wiele zamieszania interpretacyjnego wniosła swojego czasu do badań nad religijnością owa kategoria „niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej”. Niezdecydowanie w sprawach wiary oznacza fakt, iż znaczna część przyznaje się faktycznie do wiary w jakąś Siłę Wyższą. Nie wykluczają oni całkowicie pewnej formy Transcendencji, więc nie można ich nazwać ateistami. Wśród tych osób swoje miejsce bardzo często odnajdują niepewni agnostycy, czy poszukujący⁴⁴. Grupa osób niezdecydowanych jest niejako buforem pomiędzy osobami deklarującymi wiarę, a niewierzącymi. Kategoria niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej dobrze odzwierciedla ideę religijności w Polsce jako „wiary narodu”. Nie występuje tutaj rozróżnienie na prywatny, indyferentny stosunek do religii i fakt przywiązania do tradycji. Wynika to m.in. z uwarunkowań historycznych, przyjętych modeli wychowania w rodzinie, obecności symboli religijnych w wielu sferach życia Polaków⁴⁵.

Regularne praktyki religijne nie są silną stroną studentów Lublina. Ów wskaźnik jest zdecydowanie niższy (o ponad dziesięć punktów procentowych), w porównaniu do badań socjologicznych katolików archidiecezji lubelskiej, czy ogólnopolskich badań religijności młodzieży zrealizowanych przez CBOS w 2009 roku. Wskaźnik studiujących w Lublinie i praktykujących nieregularnie jest z kolei wyższy, aniżeli uzyskany w ogólnopolskich badaniach CBOS z 2012 roku, i niższy w porównaniu z badaniami katolików archidiecezji lubelskiej. Porównując badania socjologiczne trudno nie zauważyć zarysowującego się trendu spadkowego grupy nieregularnie praktykujących religijnie na rzecz tych, którzy czynią to okazjonalnie lub w ogóle nie praktykują. Od 2007 roku w Lublinie zdecydowanie wzrosła liczba studentów UP praktykujących rzadko, a zmalała tych, którzy deklarują praktyki niesystematyczne. Na wszystkich uczelniach odnotowano wysokie wskaźniki osób praktykujących regularnie, bądź nieregularnie, przy czym odsetek osób studiuja-

⁴³ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*, Lublin 2011, s. 164.

⁴⁴ J. Mariański, *Globalne postawy wobec religii*, s. 130.

⁴⁵ I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków 1997, s. 79.

cych na uczelni katolickiej i medycznej jest największy. Zaskakiwać może wysoki odsetek takich osób niepraktykujących w ogóle w grupie studentów UP.

Religijność w parametrze autodeklaracji praktyk religijnych jest wyższa u kobiet, zarówno wśród praktykujących regularnie, jak i nieregularnie. Mniej kobiet, aniżeli mężczyźni przyznaje się do tego, że nie praktykuje wcale. W konsekwencji wyższy wskaźnik autodeklaracji praktyk odnotowuje się wśród studentek, aniżeli studentów. Mieszkańcy wsi i małych miast charakteryzują się większą systematycznością w zakresie praktyk religijnych, aniżeli studenci pochodzący ze średnich, czy dużych aglomeracji miejskich. Niższe wskaźniki u osób z miast powyżej 20 tysięcy mieszkańców z pewnością wiązać się mogą z oddziaływaniem miejskiego stylu życia, oraz większą dostępnością atrakcji ważnych w zagospodarowywaniu czasu wolnego. Nierzadko, owe alternatywne sposoby spędzania wolnego czasu, są postrzegane jako konkurencyjne wobec praktyk religijnych. Z kolei na terenach wiejskich, gdzie praktyki są nie tylko ważne, ale cechuje je także obrzędowość wpleciona w kulturę lokalną, działa o wiele prężniej system kontroli społecznej. Może on wywoływać zjawisko konformizmu zachowań, przy czym wcale nie musi to powodować wewnętrznego zaangażowania w praktyki pobożnościowe⁴⁶. Z przedstawionych analiz wynika, iż wpływ wyników osiągniętych w nauce nie wpływa na stosunek respondentów do praktyk religijnych, przy czym ujawnia się trend, wedle którego, wraz ze wzrostem poziomu osiągniętych wyników w nauce następuje spadek praktyk regularnych i towarzyszy mu wzrost liczby osób praktykujących nieregularnie. Odsetek osób praktykujących rzadko, bądź niepraktykujących w ogóle jest niemalże stały, zarówno w grupie osób osiągających bardzo dobre, dobre, czy też średnie lub mierne wyniki w nauce.

§ 2. Motywy deklarowanej religijności

Celem podjętych tu analiz będzie próba rekonstrukcji stanu świadomości badanych studentów pięciu największych lubelskich uczelni wyższych. W dotychczasowej analizie globalnego stosunku do wiary i autodeklaracji wyznaniowej próbowano znaleźć odpowiedź, jak intensywna jest wiara badanych osób. Nie wniano natomiast w powody tego, dlaczego badani wierzą. Zadanie to zostanie podjęte poprzez analizę motywacji zadeklarowanej wcześniej wiary, bądź postawy obojętności religijnej (względnie niewiary).

Badanie motywów, a zwłaszcza motywów religijnych, jest jednym z najtrudniejszych zadań w badaniach socjologicznych. Badania takie nie ograniczają się bowiem wyłącznie do rejestrowania podawanych przez respondentów odpowiedzi. Prawdziwą sztuką wydaje się dotarcie przez badacza do rzeczywistych sił zmuszających ludzi do określonych działań, decyzji, opinii, do stwierdzenia, dlaczego ludzie rozpoczynają działanie i dlaczego zachowanie ich przyjmuje taką, a nie inną

⁴⁶ M. Korzeniowski, *Religijność pokoleń. Studium przypadku rejonu kędzierzyńsko-kozielskiego*, Kraków 2005, s. 62.

formę⁴⁷. Jednostka nie zawsze uświadamia sobie motywy determinujące jej działanie, może nie zdawać sobie sprawy z faktu, który motyw odegrał decydującą rolę w podjęciu decyzji czy konkretnego działania, tym bardziej analiza motywów wydaje się rzeczą niezwykle istotną, a jednocześnie trudną⁴⁸.

Motywacja religijności wiąże się z zagadnieniem interioryzacji religii. Ugruntowana w osobowości, przenika bowiem spontanicznie wszystkie zakresy życia człowieka religijnego. W osobie wierzącej często rozgrywa się wewnętrzna walka duchowa między doktryną religijną, a rozumem i wolą. Z tego powodu, religia domaga się swej motywacji w świadomości jednostki. To dlatego w przeżyciu religijnym pojawia się element motywacyjny, czyli mniej lub więcej zadowolająco realizowana chęć, bądź tendencja motywowania, znajdowania i przytaczania odpowiednich motywów, mogących skłonić nie tylko rozum, ale i wolę człowieka do uznania i przyjęcia danego roszczenia⁴⁹. Co więcej, motywy, które powodują określoną postawę, czy zachowanie religijne, zwykle są kompleksowe, toteż czysto religijny motyw rzadko będzie leżał u podstaw jakiegoś przejawu życia religijnego. Najczęściej motyw religijny jest powiązany z różnymi motywami społecznymi, a nawet może być przez te ostatnie zdominowany. Prowadzi to do wniosku, że ten sam przejaw religijności u wielu ludzi może być powodowany przez różne motywy⁵⁰.

Wiara może więc być przejawem działania wielu motywów. Wśród motywów leżących u podstaw wiary tworzą się syndromy, gdyż określone motywy występują często w towarzystwie innych. Działają one jednocześnie lub sukcesywnie, na ogół w różnych kierunkach. Pojawiają się z różną siłą, rozwijają się, ulegają przekształceniom i zanikają. Skutkują z różnym natężeniem w zależności od szeregu okoliczności. Skoro wiara jest końcowym efektem oddziaływania wielu czynników wzajemnie ząbających się i uzupełniających, to w decyzji kontynuowania wiary trudno jest przypisać jednakową rangę wszystkim motywom, przy czym wśród motywów wiary bardzo trudno wskazać jest ten przewodni. Same motywy mogą być obiektywne (dowody), bądź subiektywne, stanowiące jedynie dalszy ciąg roszczeń, wystarczające i niewystarczające, a nawet całkowicie pozorne, zwyczajne i nadzwyczajne, świeckie i religijne. Człowiek religijny dąży do ujawnienia i podania najlepszych motywów, jakie zna i posiada. O ile ich wartość obiektywna zależy od rzeczowych podstaw, na których się opierają, to ich skuteczność subiektywna zależna jest nie tylko od ich przedmiotowej treści, ale i od podmiotowych uwarunkowań tych, do których zostały skierowane⁵¹.

⁴⁷ A. Sperling, *Psychologia*, tłum. M. Bardziejewska, Poznań 1995, s. 91-100.

⁴⁸ J. Mariański, *Dlaczego wierzą? Wyniki socjologicznych badań motywacji religijnej w Płocku*, „Chrześcijanin w Świecie” 1973, nr 3, s. 50.

⁴⁹ T. Kłak, *Rys apologetyczny przeżycia religijnego*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 1973, nr 3, s. 143-144.

⁵⁰ W. Piwowarski, *Religijność miejska...*, s. 129.

⁵¹ J. Mariański, *Motywy wiary w świetle badań socjologicznych*, „Collectanea Theologica” 1975, nr 3, s. 148-149.

Pewność co do słuszności motywów, może wykazywać całą skalę stopni i odcieni. Rys motywacyjny w przeżyciu religijnym pogłębia się i wzbogaca wtedy, gdy rozszczenia napotyka ją na opór i sprzeczny, a sama ich motywacja, czyli zespół motywów, staje się również przedmiotem ataków i ostrej krytyki. Odzwierciedlenie świadomości motywacyjnej człowieka religijnego, zależy od różnych uwarunkowań, poczynając od uzasadnień najbardziej naiwnych (sankcje i autorytety), a kończąc na najbardziej krytycznych dociekaniach filozoficznych. Motywy nie zawsze muszą pokrywać się z ogólnie przyjętą motywacją w danej społeczności religijnej, do której ów człowiek należy, zwłaszcza z motywacją podawaną przez oficjalnych jej przedstawicieli⁵².

Najprostszym sposobem rozpoznawania motywów religijnych w badaniach socjologicznych jest bezpośrednie zapytanie osób badanych o motywy ich własnej religijności, gdyż każdy zdrowy, dorosły człowiek jest w stanie udzielić informacji o motywach własnego postępowania poprzez retrospekcję. U podstaw prowadzonych badań socjologicznych nad religijnością, koncepcja motywu na ogół oscyluje wokół pobudki, bądź zespołu pobudek inspirujących jednostkę do świadomego i celowego działania. W takim wypadku motyw może oznaczać tyle samo, co racja, czy powód. Pod werbalnymi deklaracjami mogą kryć się różnorodne odcienie motywacyjne i wizje religii. Deklarowane motywy nie zawsze wiernie odzwierciedlają całokształt sił motywacyjnych i nie mogą pretendować do absolutnej ścisłości, to jednak mogą być uznane za dość znaczne przybliżenie faktycznego stanu rzeczy, jako dające dość dobrą orientację w przestrzeni skomplikowanych procesów psychologicznych i socjologicznych⁵³.

W naukach socjologicznych istnieje wiele podziałów motywacji religijnych. Józef Majka, w nawiązaniu do Edwarda Pina, wyróżnił motywację pierwszorzędną, posiadającą charakter religijny, oraz motywację drugorzędną, charakteryzującą się zabarwieniem społeczno-kulturowym. W typologii motywacji pierwszorzędnej możemy wyróżnić motywację biologiczną, która wynika z poczucia fizycznej zależności od Absolutu i szukania Jego pomocy w sprawach uwzględniających egzystencję fizyczną. Drugi typ motywacji pierwszorzędnej charakteryzuje się pobudkami eschatologicznymi jednostki, oraz poszukiwaniem wspólnoty religijnej, w której osiągnięcie zbawienia jest możliwe. Kolejny typ motywacji pierwszorzędnej, to cały zespół motywów mistycznych, w których uwidacznia się pragnienie pełnienia woli Absolutu i poszukiwania zjednoczenia z Nim. Powyższe motywy pierwszorzędne nie wykluczają się i mogą się dopełniać. W motywach drugorzędnych można wyróżnić: spontaniczne uleganie zwyczajom objawiające się m.in. w nieświadomym identyfikowaniu się z kulturą naznaczoną konkretną religią; motywację kulturową łączącą elementy narodowe, kulturowe z religią; motywacje

⁵² T. Kłak, *Rys apologijny przeżycia religijnego*, s. 143-144.

⁵³ G. Allport, *Właściwości motywacji człowieka*, w: *Problemy osobowości i motywacji w psychologii amerykańskiej*, red. Janusz Reykowski, tłum. L. Damm, Warszawa 1964, s. 19-20.

społeczno-religijne, dzięki którym przyjmuje się nakazy grup religijnych jako warunek realizacji religijnych celów jednostek⁵⁴.

W typologii motywów Władysława Piwowarskiego można wyróżnić motyw tradycji rodzinnej, tradycji ludowej (lokalnej i narodowej), motyw przekonania o potrzebie wiary, przemyślenie i osobisty wybór wiary, wpływ duchowieństwa i Kościoła, szczególne zdarzenia życiowe. Motyw tradycji rodzinnej wpływa na zachowanie wiary u respondentów, gdyż to, co „było zawsze” zostaje przekazane przez starsze pokolenie młodszemu pokoleniu. Motywy tradycji ludowej uwidaczniają się silniej w kontekście środowiska lokalnego, aniżeli narodowego. Odniesienie do tego kontekstu przejawia się w podkreśleniu trwałości wiary, pewnego przyzwyczajenia, przykładu innych, identyfikacji ze środowiskiem. Motywy potrzeby wiary wyrażają się nie tylko w zaspokojeniu indywidualnych potrzeb osób wierzących, ale często sięgają głębiej, do religijnego przeżycia *sacrum*. Nie brak również w tej motywacji elementów tradycyjnych, np. pewnej spontaniczności płynącej ze wspólnoty lokalnej. Motyw przemyśleń i osobisty wybór wiary zwraca uwagę na pewną refleksyjność i świadome trwanie w wierze, choć nie jest on pozbawiony elementów tradycyjnych, jak emocjonalne przywiązanie do wiary przodków, czy wpływ wychowania religijnego. Charakterystyczne jest jednak podejmowanie próby uzasadnienia wiary przez odwoływanie się do argumentów z obserwacji, do doświadczenia i pewnych przemyśleń. Motyw wpływu osób duchownych może okazać się szerszy ze względu na oddziaływanie duchowieństwa w środowiskach, w zakresie kształtowania postaw religijnych. Osobny motyw stanowią szczególne zdarzenia życiowe badanych, ciężkie doświadczenia, które co prawda nie stanowią głównego motywu wiary, lecz są w stanie umocnić, bądź osłabić wiarę religijną jednostki⁵⁵.

Janusz Mariański, także nawiązując m.in. do typologii Edwarda Pina i Władysława Piwowarskiego wyróżnia motywacje religijne związane z różnymi potrzebami jednostek ludzkich, oraz związane z przynależnością do różnych grup społecznych: tradycjonalistyczne, moralne, emocjonalno-egzystencjalne, poznawcze, rytualne, eschatologiczne⁵⁶. Motywy tradycjonalne odnoszą się do tradycji rozumianej jako czynności przekazywanej z pokolenia na pokolenie określonych wartości religijnych (transmisja społeczna). Mogą także odnosić się do treści przekazywanych (dziedzictwo społeczne), lub stawać się wyrazem pozytywnego wartościowania tego, co jest przekazywane i dziedziczone w religii. Zawsze jednak odnoszą się do szerszego środowiska społecznego, najczęściej środowiska rodzinnego, i są wyrazem realizowania się potrzeby przynależności do grupy, czyli tzw. potrzeby afiliacyjnej. W niektórych przypadkach akcent może spoczywać na samej

⁵⁴ J. Majka, *Przemiany społeczne a religijność*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 4, red. B. Bejze, Warszawa 1970, s. 163-172.

⁵⁵ W. Piwowarski, *Religijność miejska...*, s. 134.

⁵⁶ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967-1976)*, Poznań-Warszawa 1984, s. 132.

czynności przekazywania wartości religijnych, czy kulturowych⁵⁷. Rodzina przekazuje dziecku wartości społeczne, normy moralne, obyczajowe, wierzenia religijne i różne stereotypy społeczne. Wyznanie religijne młodszego pokolenia jest więc zdeterminowane wyznaniem rodziców. Nie zawsze działa tu świadomy wybór, ale przypadek urodzenia. Jednostka stosunkowo łatwo przyjmuje wszystko, bezkrytycznie powtarza usłyszane zdania, naśladuje zachowanie rodziców i identyfikuje się z nimi, co powoduje instrumentalne wzmacnianie pożądanych zachowań i hamowanie niepożądanych⁵⁸.

Najczęściej w motywach tradycyjalnych akcentowane są momenty dziedzictwa społecznego, traktujące wiarę religijną jako dobro, wartość otrzymaną, podtrzymywaną i przekazywaną następnym pokoleniom. Wierność w zakresie wiary jest naczelną determinantą w kształtowaniu własnych przekonań religijnych. Wzory myślenia i działania istniejące bardzo długo uchodzą za najbardziej wypróbowane i zweryfikowane w oparciu o motywy tradycyjalne, konformistyczne. Najczęściej są one związane z tradycją rodzinną, wpływem wychowania i przykładem rodziny. Podkreślają przechodzenie wartości religijnych z jednego pokolenia w drugie. Tradycja staje się jakby przesłanką wiary religijnej. Legitymizacja wiary dokonuje się przez odwołanie się od wartości odziedziczonych. Motywy tradycyjne splatają się niekiedy z bezrefleksyjnym stosunkiem do wiary (po prostu się wierzy) lub z przekonaniem, że ważna jest tylko głębokość świadomości wiary (wierzy się bez wiedzy, dlaczego się wierzy). Wiara jest rozpatrywana nie od strony świadomego wyboru, lecz jako dar, który otrzymało się przy urodzeniu i który został ugruntowany poprzez wychowanie w rodzinie katolickiej (tradycja w sensie wertykalnym). Niekiedy motywy tradycyjne jakby racjonalizują się, gdy jednostka powołuje się na autorytet wielu pokoleń⁵⁹.

Niektórzy socjologowie religii stawiają odważną tezę, iż jedną z przeszkód na drodze wprowadzania reform Soboru Watykańskiego II, obok trudności spowodowanych sytuacją polityczną w Polsce, była motywacja religijna wiernych. Religijność polskich katolików w znacznej części często była bardziej elementem tradycji, aniżeli indywidualnych, pogłębionych wyborów. Istniało więc niebezpieczeństwo, że z chwilą, gdy Polakom nagle odbierze tę tradycję, wszystko, co swojskie, znane od dzieciństwa, doprowadzi wielu do zagubienia. Tak przeprowadzona reforma, przy polskich uwarunkowaniach, nie zmierzałaby do odnowienia, ale raczej do zniszczenia Kościoła⁶⁰. Poza tym Kościół w Polsce w okresie posoborowym nie miał czasu, ani możliwości, systematycznego wprowadzania jego postanowień. Musiał nieustannie zmagać się z ówczesną władzą polityczną. Stawiał raczej na

⁵⁷ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności...*, s. 132-133.

⁵⁸ T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1970, s. 129-130.

⁵⁹ J. Mariański, *Dlaczego wierzą?*, s. 52-53.

⁶⁰ P. Mazurkiewicz, *Recepcja Soboru*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski, Warszawa 2000, s. 29.

zewnątrzną, jednoczącą rolę w walce społeczeństwa z ustrojem komunistycznym⁶¹. Religijność umotywowana tradycyjalnie niewątpliwie silnie tkwi w przeszłości historii Polski, a wspólna przeszłość jest jej uzasadnieniem.

W motywach moralnych, które odnoszą się do funkcjonalnej wartości religii w procesie wychowania, ujmuje się Istotę najwyższą jako twórcę norm i wartości moralnych. W religii widzi się podstawę stabilizacji, zarówno ładu społecznego, jak i moralnego, gdyż wpływa ona pozytywnie na postawy moralne ludzi. Kodeks powszechnych norm etycznych wypływających z religii odgrywa rolę regulatora właściwych stosunków społecznych i moralnych w społeczeństwie. Ubezpiecza przed nagminnym łamaniem prawa moralnego, czyli przed anomią moralną w społeczeństwie. Przypisywanie religii wartości instrumentalnej i upatrywanie w niej aparatu moralnego wychowania człowieka może wystąpić przy braku wyraźnie skryształizowanych zachowań kultowych. Uznanie wartości etycznych w religii może wystąpić również wtedy, gdy religijny kodeks moralny nie pełni aktualnie funkcji drogowskazu ukierunkowującego życie codzienne jednostki, ale może tę funkcję pełnić. Religia jest w stanie dać takie poczucie bezpieczeństwa i pewności. Religijne wskazania i normy etyczne porządkują życie w społeczeństwie i wskazują na drogę do moralnej doskonałości. Przyznanie religii funkcji uświęcania systemu wartości i norm moralnych oznacza przypisanie jej wpływów regulatywnych na postawy i zachowanie wierzących (funkcja stabilizacji i integracji wartości moralnych)⁶².

Motywy emocjonalno-egzystencjalne pozwalają usankcjonować psychologiczne funkcje religii. Religii przyznaje się możliwość zaspokajania indywidualnych potrzeb i siłę psychologicznego integrowania jednostek. Pomaga ona rozwiązywać problemy życiowe, uzyskać zaufanie do samego siebie, łatwiej odnaleźć sens i cel życia. Religia wzmacnia satysfakcję emocjonalną w postaci poczucia spokoju, równowagi, radości i wewnętrznego ukojenia. Broni przed poczuciem beznadziei, pomaga odnaleźć optymizm w stosunku do samego siebie i do życia w ogóle, przynosi ulgę w cierpieniu. Dostrzeganie w religii źródła sił duchowych, pomagających jednostce osiągnąć emocjonalną stabilizację, świadczy o zewnętrznym i instrumentalnym traktowaniu religii. Wiara pełni wtedy rolę duchowej pocieszycielki dla jednostki, chroni przed samotnością w tłumie, w trudnych sytuacjach ułatwia redukcję napięć i lęków. W kręgu motywacji emocjonalno-egzystencjalnej mieszczą się zagadnienia o sens życia. Człowiek jest przekonany, że religia może odpowiedzieć na najtrudniejsze pytania i pomóc w zrozumieniu celu życia⁶³.

Motywy poznawczo-intelektualne posiadają osoby wewnętrznie nastawione na treści wiary. Podkreślają one różne aspekty pojmowania Absolutu, jego przymioty i naturę. Jest On zawsze Kimś rzeczywistym i mającym wielkie znaczenie dla jednostki. Nie zawsze motywy poznawcze występują w formie argumentów za istnieniem rzeczywistości transcendentnej, dowodów na poświadczenie prawdziwości

⁶¹ Cz. Majda, *Religijność miejska*, Wrocław 2004, s. 104.

⁶² J. Mariański, *Dynamika przemian religijności...*, s. 133-134.

⁶³ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności...*, s. 135-136.

religii, ale zawsze w świadomości jednostki treści o zabarwieniu poznawczym zajmują miejsce centralne. Za racjonalnymi uzasadnieniami wcale nie muszą kryć się jakieś filozoficzne, czy doktrynalne przeświadczenia. Wystarczy, że religia zaspokaja określone wymogi (zapotrzebowanie) rozumu, bądź dostarcza takiego obrazu wszechświata i człowieka we wszechświecie, który jest wystarczająco zorganizowaną i sensowną całością. W motywach poznawczo-intelektualnych płaszczyzna poznawcza góruje nad innymi elementami motywacji⁶⁴.

Udział w życiu religijnym jest wynikiem uznania Istoty ponadempirycznej, której istnienie przyjmuje się jako fakt, lub usiłuje się podeprzeć argumentacją racjonalną. Niekiedy typ uzasadnień może przyjąć postać zwykłej deklaracji dotyczącej konkretnych artykułów. Położenie nacisku na treści wiary i na funkcje poznawcze religii sprawia, że ludzie będący pod wpływem motywów poznawczych nie unikają stawiania pytań pod adresem wiary, nie stronią od dyskusji i poszukiwań. Właśnie poprzez dyskusje z kolegami, przyjaciółmi, poprzez kontakt z literaturą o tematyce religijnej, może kształtować się ich światopogląd. Religijność oparta o motywy poznawcze wydaje się być bardziej świadoma, krytyczna, bardziej podatna na argumentację typu racjonalnego⁶⁵.

Motywy rytualne to typ preferowanych uzasadnień, który kładzie nacisk na różnego rodzaju praktyki religijne jako motywy wiary. Funkcjonuje tu bardzo często określony stereotyp człowieka wierzącego i praktykującego. Człowiek niepraktykujący bardzo często jest uznawany w swoim środowisku za niewierzącego. Sam fakt brania udziału w praktykach religijnych stanowi dla niektórych jeden z najważniejszych dowodów wiary. Motywy rytualne mogą funkcjonować samodzielnie, najczęściej jednak występują w kontekście innych motywów. Są bardziej rozpowszechnione wśród wierzących, niż głęboko wierzących. Nadmierne akcentowanie faktycznych zaangażowań religijnych jednostki jako podstaw wiary każe przypuszczać, iż religijność, która kryje się za tymi motywami, jest w dużej mierze nacechowana rytualizmem, o dominującej roli rytu nad uczestnictwem. Opieranie uzasadnień wiary o czynnik zewnętrzny, jakimi są praktyki religijne, może wzmacniać więź z grupą religijną poprzez respektowanie nakazów rytualnych, ale z drugiej strony świadczy o religijności powierzchownej i tradycyjnej, silnie związanej ze środowiskiem, w którym jednostka żyje⁶⁶.

Religijność, w której rysuje się mniej lub bardziej rozbudowany aspekt rytualny, ma charakter na ogół powierzchowny, bliski modelowi religijności tradycyjno-ludowej, w której moment refleksji intelektualnej pełni rolę marginesową. Rytualizm może rozwijać się kosztem zaniku, lub osłabienia, innych aspektów motywacyjnych. Nie jest wykluczone, że motywy rytualne rozwijają się na tle pojmowania religii jako wartości autotelicznej, gdy jest ona ceniona i uznawana za wartościową samą w sobie, bez koniecznych uzasadnień. Zachowania rytualne zdobywają często rangę autonomiczną. W dziedzinie zachowań symboliczno-kultowych, do któ-

⁶⁴ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności...*, s. 136-137.

⁶⁵ J. Mariański, *Dlaczego wierzą?*, s. 56-57.

⁶⁶ J. Mariański, *Dlaczego wierzą?*, s. 57.

rych zaliczają się praktyki pobożnościowe, religia ukazuje się jako potężna siła duchowa, jako coś, co jest bliskie człowiekowi. W tej perspektywie praktyki religijne są nie tylko logicznym „dowodem” i umocnieniem przekonań religijnych, lecz przede wszystkim uzasadnieniem egzystencjalnym⁶⁷.

Motywy eschatologiczne, zwane inaczej zbawczymi, najczęściej mogą dotyczyć sytuacji, gdy badani odwołują się do wiary jako instytucji zapewniającej i warunkującej istnienie i trwanie po śmierci, oraz gwarantującej zbawienie wieczne. Motywy zbawcze sprzyjają regularnym praktykom religijnym, zwłaszcza tym, które skodyfikowano jako nakazane np. pod sankcją grzechów ciężkich. Niekiedy łączą się z głębszą, osobistą i bardziej duchową religijnością. W takich sytuacjach jednostka traktuje swoją wiarę jako podstawę życia duchownego, jako sposobność do wyrażania miłości do Boga, a dopiero na dalszym planie myśli o zbawieniu, jako uwieńczeniu duchowego życia na ziemi⁶⁸.

Motywy eschatologiczne (zbawcze) wypływają z wewnętrznej potrzeby kontaktu z Istotą Najwyższą i chęcią zapewnienia sobie zbawienia wiecznego. Religia stawia człowiekowi do osiągnięcia cel ostateczny i ukazuje szczęście wieczne po śmierci. Pokładanie ufności w rzeczywistości transcendentnej jest odpowiedzią człowieka na wezwanie wiary. Niekiedy wiara i praktyki z nią związane nie są traktowane jako warunki, lecz swoisty ekwiwalent. W motywach eschatologicznych o charakterze mistycznym istota boska staje się przedmiotem miłości z wykluczeniem wszelkich racji i motywów poza nią samą, nawet z wyłączeniem motywów własnego zbawienia⁶⁹.

W analizach socjologicznych należy także odróżnić motywy deklarowane, od motywów rzeczywistych. O ile deklaracje respondentów niezupełnie wiernie mogą przedstawiać stan faktyczny, to w każdym razie informują o tym, co ludzie gotowi są uznać za motywy wiary. Nie mając możliwości weryfikacji wiarygodności podawanych motywów, należy je uznać za zbliżone do faktycznego stanu rzeczy. W kwestionariuszu ankiety respondenci mogą udzielać powyższych informacji ze względu na konkretność i jednoznaczność pytań zamkniętych, oraz fakt, iż wiara jest sprawą dotyczącą osobistych przeżyć i doświadczeń człowieka⁷⁰. Z reguły odpowiedzi na temat motywów wiary nie obejmują całego zespołu rzeczywistych powodów. W badaniach socjologicznych często ogranicza się więc analizę do motywów świadomych, zadeklarowanych, sformułowanych w słowach (zwerbalizowanych) przez respondentów, ze względu na określony cel, jakim było uzasadnienie wiary sprowokowane przez pytania kwestionariuszowe⁷¹.

W zrealizowanych badaniach socjologicznych nad religijnością studentów Lublina poproszono respondentów o wskazanie trzech głównych źródeł wiary, bądź źródeł obojętności, lub niewiary. Uwzględniając powyższe podziały klasyków

⁶⁷ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności...*, s. 137-138.

⁶⁸ J. Mariański, *Dlaczego wierzą?*, s. 57-58.

⁶⁹ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności...*, s. 138.

⁷⁰ J. Mariański, *Dlaczego wierzą?*, s. 51.

⁷¹ J. Mariański, *Motywy wiary w świetle badań socjologicznych*, s. 147-148.

socjologii religii ankietowani mogli wskazać na takie źródła wiary jak: osobiste przekonania i przemyślenia, uczęszczanie do kościoła, wpływ kazań i nauk kościelnych, wpływ księży, tradycja i wychowanie w rodzinie, przeżycia i doświadczenia życiowe, tradycja środowiskowa, bądź inne. Wskazując na źródła niewiary respondenci mogli odnieść się do takich źródeł niewiary jak: osobiste przekonania i przemyślenia, zniechęcenie do duchowieństwa, wpływ mediów, prasy, lektury, wpływ środowiska, przeżycia i doświadczenia życiowe, bądź inne. Spośród kategorii „inne”, zdefiniowane przez respondentów jako źródła wiary wymieniono: „życiowy partner”, „wspólnota religijna”, „nowa wiedza”. Wśród przyczyn obniżających religijność własną zostały wymienione: „wstyd być osobą wierzącą”, „nie rozwijam swojej wiary”, „nie zastanawiam się nad religią, bo nie mam czasu”, „nie chodzę do kościoła”, „alkohol”.

Spośród wymienionych motywów wiary dwa okazały się dominujące wśród studentów Lublina. W przypadku odpowiedzi dotyczących źródeł wiary zdecydowana większość wskazała na tradycję i wychowanie w rodzinie (84,6%) oraz osobiste przekonania i przemyślenia (81,4%). Uczęszczanie do kościoła, wpływ kazań i nauk kościelnych, oraz wpływ księży, dla 59,2% badanych okazał się także ważnym elementem w kształtowaniu ich życia religijnego. Dla co trzeciej osoby wpływ na wiarę miały osobiste przeżycia i doświadczenia życiowe (34,9%), co jedenasta osoba wskazała na źródło wiary, jakim jest tradycja środowiskowa (9,1%), a 15,6% nie wskazało na jakiegokolwiek źródło wiary.

Tradycja i wychowanie rodzinne były najczęściej wskazywanym źródłem wiary młodych ludzi na wszystkich uczelniach wyższych Lublina, przy czym największy odsetek odpowiedzi odnotowano na KUL, a najmniejszy na UM. Studenci UM i UP najczęściej wskazywali jako źródła swojej wiary osobiste przekonania oraz przemyślenia, a najrzadziej osoby studiujące na KUL. Uczęszczanie do kościoła, wpływ kazań i nauk kościelnych oraz wpływ księży okazał się istotnym elementem w rozwoju wiary dla największej ilości studentów uczelni katolickiej i jedynie dla co drugiego studenta UP. Przeżycia i doświadczenia życiowe były ważnym elementem kształtującym wiarę dla niemal co drugiego studenta UMCS i jedynie dla co piątego z PL.

Tradycja i wychowanie w rodzinie częściej były wskazywane jako źródło wiary przez studentki ($M=83,5\%$; $K=85,1\%$), osoby studiujące na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (85,6% wobec 83,4%), osiągające dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (88,1% wobec 75,7%), zaś w przypadku zmiennej stałe miejsce zamieszkania wskaźnik ten maleje wraz z wielkością miejsca zamieszkania (wieś – 87,3%; małe miasta – 82,5%; średnie miasta – 83,1%; duże miasta – 81,9%). Mężczyźni częściej, aniżeli kobiety wskazywali na źródła wiary oparte na osobistych przekonaniach i przemyśleniach, częściej czyniły to osoby ze starszych, aniżeli z młodszych roczników studiów (84,9% wobec 78,3%), zamieszkujący na stałe duże i średnie miasta (85,8% i 83,1%), aniżeli tereny wiejskie, czy małe miejscowości (79,9% i 76,3%), osiągający dobre, czy też bardzo dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 83,9%; 83,8%; 74,5%).

Tab. 11 (pyt. 5A). *Jakie są źródła Twojej wiary?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Osobiste przekonania i przemyślenia	85,3	85,4	80,1	84,8	73,1	564	81,4
Uczęszczanie do kościoła, wpływ kazań i nauk kościelnych, wpływ księży	49,7	59,0	63,1	54,3	67,5	410	59,2
Tradycja i wychowanie w rodzinie	86,0	77,8	85,1	85,7	88,1	586	84,6
Przeżycia i doświadczenia życiowe	37,8	36,1	21,3	43,8	37,5	242	34,9
Tradycja środowiskowa	8,4	9,0	9,9	12,4	6,9	63	9,1
Inne	5,6	-	1,4	-	-	10	1,4
Brak odpowiedzi	23,1	14,2	16,9	16,3	5,8	164	15,6

Uwaga! Dane nie sumują się do 100,0%, gdyż respondent mógł wybrać więcej niż jedną kategorię odpowiedzi.

Uczęszczanie do kościoła, wpływ kazań i nauk kościelnych, oraz wpływ księży, częściej było wskazywane jako źródło wiary przez kobiety (M=52,2%; K=61,1%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (60,1% wobec 58,4%), pochodzących z terenów wiejskich i miast o średniej wielkości (65,0% i 58,4%), aniżeli z małych miejscowości, czy dużych aglomeracji miejskich (55,7% i 51,0%), zaś w przypadku zmiennej wyniki osiągnęte w nauce wskaźniki spadają wraz z obniżaniem się poziomu wyników respondentów (bardzo dobre – 62,8%; dobre – 60,1%; średnie lub mierne – 54,8%). Źródło swojej wiary w przeżyciach i doświadczeniach życiowych widziało więcej studentek (M=30,4%; K=37,1%), studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (37,8% wobec 31,7%), zamieszkujących na stałe małe i średnie miasta (43,3% i 40,3%), aniżeli duże aglomeracje miejskie, czy tereny wiejskie (34,8% i 29,7%).

Tradycja i wychowanie w rodzinie mają największy wpływ na studentów pięciu największych uczelni lubelskich. Nie bez znaczenia na autodeklaracje wiary mają także osobiste przekonania i przemyślenia jednostek, czy przeżycia i doświadczenia życiowe. Świadczyć to może o tym, iż w młodej grupie Polaków nie możemy mówić o wierze nawykowej, powielanej wskutek zwykłego naśladownictwa, często utrzymującej się w postaci przyzwyczajenia. Duży odsetek respondentów wskazał na źródła swojej wiary, jakimi są uczęszczanie do kościoła, wpływ kazań i nauk kościelnych, czy wpływ księży. Ujawnia się tutaj funkcja socjalizacyjna Kościołów i związków wyznaniowych. Uczestnictwo w działaniach kulturo-

wych i praktykach religijnych (nabożeństwa, kazania etc.) posiada charakter religijno-moralny i wychowuje do kształtowania życia zgodnego z daną religią. Celowość działania religii instytucjonalnej objawia się w ciągłej odnowie religijnej członków wspólnoty i pogłębiania identyfikacji z konkretną religią. W Polsce, powodem takiego stanu rzeczy jest niewątpliwie katechizacja szkolna, czy też cały proces socjalizacji religijnej młodego pokolenia, który jest także uwarunkowany religijnością poprzednich pokoleń.

Zastanawiający może być niski wskaźnik odpowiedzi wskazujący na motywy wiary uwarunkowane tradycją środowiskową. Studenci lubelscy nie wykazują w swoich deklaracjach konformistycznych postaw ulegania presji środowiska pozarodzinnego. Utrwalona w najbliższym otoczeniu rodzinnym religijność studentów nie poddaje się łatwo wpływowi zewnętrznemu. To jeszcze jeden argument na trwałość postawy wiary wypływającej z tradycji rodzinnej. Niski wskaźnik czynnika motywującego w postaci tradycji środowiskowej (koledzy i koleżanki, sąsiedzi, współmieszkańcy) nie oznacza braku takiego wpływu, a jedynie świadczy o wyeksponowaniu pozostałych motywów wiary. Starsi studenci częściej, aniżeli ich młodsi koledzy, wskazują na motywy swojej wiary w niemal wszystkich kategoriach odpowiedzi, z wyjątkiem osobistych przeżyć. Starsi studenci częściej też weryfikują swoją motywację egzystencjalno-emocjonalną przypisując jej mniejsze znaczenie w deklaracjach dotyczących źródeł wiary. Ogólnie należy więc stwierdzić, że im starsi studenci, tym większe znaczenie wiary w ich życiu. Kobiety zdecydowanie chętniej wskazują na źródła wiary, w porównaniu z mężczyznami. Różnice widać także między studentami, którzy zamieszkują na stałe tereny wiejskie, a tymi, którzy pochodzą z dużych aglomeracji miejskich. Tradycja i wychowanie w rodzinie ma zdecydowanie większy wpływ na mieszkańców wsi, z kolei mieszkańcy dużych aglomeracji miejskich są bardziej podatni w postawie wiary na przeżycia i doświadczenia życiowe. Osobiste przekonania i przemyślenia w większym stopniu kształtują postawy wiary u tych, którzy lepiej sobie radzą na studiach.

Respondentów, którzy nie zadeklarowali się jako głęboko wierzący, bądź wierzący także poproszono o wskazanie źródeł ich obojętności, bądź niewiary. W największym stopniu na niewiarę, bądź obojętność, miały wpływ osobiste przekonania i przemyślenia (90,9%), zniechęcenie do duchowieństwa (64,0%), przeżycia i doświadczenia życiowe (43,9%). W niewielkim stopniu na obojętność, bądź niewiarę wpływały środki społecznego przekazu, prasa, czy lektura (6,7%), środowisko (6,1%), czy też rodzina (2,0%).

Osobiste przekonania i przemyślenia miały wpływ na obojętność, bądź niewiarę, najczęściej w grupie studentów PL, a najrzadziej na osoby studiujące na uczelni katolickiej i medycznej. Zniechęcenie do duchowieństwa przyczyniło się do niewiary, bądź obojętności u trzeciej części studiujących na UP i na co drugiego z UM i KUL. Źródło swojej niewiary bądź obojętności widziała w przeżyciach i doświadczeniach życiowych niemal dwa razy większa ilość studiujących na uczelni katolickiej, aniżeli medycznej, zaś wpływ mediów, prasa i osobiste lektury wpływały na obojętność, bądź niewiarę, jedynie na studentów z UP, UM i PL. Nie od-

notowano także wpływu środowiska na obojętność, bądź niewiarę, w grupie studentów z UMCS i KUL.

Tab. 12 (pyt. 5B). *Jakie są źródła Twojej obojętności, bądź niewiary?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Osobiste przekonania i przemyślenia	91,4	82,8	97,3	92,9	83,3	149	90,9
Zniechęcenie do duchowieństwa	79,3	51,7	51,4	67,9	50,0	105	64,0
Wpływ mediów prasy, lektury	12,1	10,3	2,7	0,0	0,0	11	6,7
Wpływ rodziny	8,6	17,2	10,8	7,1	16,7	18	2,0
Wpływ środowiska	6,9	10,3	8,1	0,0	0,0	10	6,1
Przeżycia i doświadczenia życiowe	44,8	37,9	43,2	42,9	58,3	72	43,9
Inne	8,6	6,9	-	3,6	16,7	10	6,1
Braki odpowiedzi	0,8	-	-	-	-	5	0,8

Uwaga! Dane nie sumują się do 100%, gdyż respondent mógł wybrać więcej niż jedną kategorię odpowiedzi.

Osobiste przekonania i przemyślenia częściej miały wpływ na obojętność, bądź niewiarę studentek ($M=90,6\%$; $K=91,1\%$), starszych, aniżeli młodszych studentów ($92,5\%$ wobec $89,7\%$), zamieszkujących tereny wiejskie i duże aglomeracje miejskie ($91,9\%$ i $91,2\%$), aniżeli małe i średnie miasta ($89,9\%$ i $89,5\%$), osiągających dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce ($92,7\%$ wobec $86,9\%$). Swoje źródła niewiary, bądź obojętności w zniechęceniu do duchowieństwa, częściej widziały kobiety ($M=56,5\%$; $K=72,2\%$), starsi, aniżeli młodszy studenci ($67,2\%$ wobec $61,9\%$), osiągający średnie lub mierne wyniki w nauce, aniżeli dobre ($67,4\%$ wobec $62,2\%$), zaś w przypadku zmiennej niezależnej stałe miejsce zamieszkania wskaźniki obojętności, lub niewiary, spadają wzrastają wraz z powiększaniem się wielkości miejsca pochodzenia (wieś – $54,1\%$; małe miasta – $65,1\%$; średnie miasta – $65,8\%$; duże miasta – $67,6\%$).

Wpływ przeżyć i doświadczeń życiowych częściej wpływał na obojętność, lub niewiarę w przypadku studentek ($M=37,6\%$; $K=50,6\%$), studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach ($46,4\%$ wobec $40,3\%$), zamieszkujących na stałe małe i średnie miasta ($54,9\%$ i $47,4\%$), aniżeli duże aglomeracje miejskie ($44,1\%$), czy tereny wiejskie ($35,1\%$), osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce ($46,3\%$ wobec $39,0\%$). Wpływ mediów, prasy i lektury na obojętność, bądź niewiarę, dał się częściej zauważyć wśród mężczyzn ($M=9,4\%$ $K=3,8\%$),

studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (7,2% wobec 6,0%), zamieszkujących średnie miasta i tereny wiejskie (10,5% i 8,1%), aniżeli małe miejscowości (5,0%), czy duże aglomeracje miejskie (2,9%), zaś w przypadku zmiennej niezależnej wyniki osiągane w nauce wskaźniki te spadają wraz z osiąganymi efektami na studiach (bardzo dobre – 7,3%; dobre – 6,1%; średnie lub mierne – 4,9%). Wpływ środowiska na niewiarę, bądź obojętność respondentów, dał się częściej zauważyć w grupie mężczyzn (M=7,1%; K=5,1%), młodszych, aniżeli starszych studentów (7,2% wobec 4,5%), osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (7,3% wobec 4,9%) i dwa razy częściej wśród mieszkańców średnich miast, aniżeli terenów wiejskich, małych miejscowości, czy dużych aglomeracji miejskich (odpowiednio: 10,5%; 5,4%; 5,0%; 4,4%). Na rodzinę, jako źródło obojętności, bądź niewiary, częściej wskazywali mężczyźni (M=12,9%; K=8,9%), starsi, aniżeli młodszy studenci (11,9% wobec 10,3%), osiągający dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (12,2% wobec 9,8%), dwa razy częściej osoby pochodzące z miast o średniej wielkości, aniżeli z dużych aglomeracji, czy małych miejscowości (odpowiednio: 21,1%; 10,3%; 10,1%) i zdecydowanie najmniej osób z terenów wiejskich (2,7%).

Należy obalić mit, iż duży wpływ na postawy niewiary, bądź obojętności u młodych ludzi, mają szeroko pojęte środki społecznego przekazu, wpływ rodziny, czy środowiska. Można zaryzykować postawienie tezy, iż młodzież studencka, o ile zauważa się u niej zjawisko odchodzenia od kwestii wiary, to bardziej kieruje się tutaj własnymi przemyśleniami, spostrzeżeniami, bądź odczuciami, z kolei mały wpływ w tej kwestii zauważa się w sile tradycji rodzinnej, czy środowiskowej. Mężczyźni częściej podają powody swojej niewiary, bądź obojętności we wszystkich kategoriach odpowiedzi. Największy kontrast zauważa się w odpowiedziach studentów i studentek, którzy upatrują przyczyny w osobistych przekonaniach i przemyśleniach. Kobiety w większym stopniu przywiązane są do wiary, w której zostały wychowane, rzadziej zauważa się u nich migrację do postawy obojętności, czy wręcz niewiary.

Wraz z wiekiem i zdobywanym doświadczeniem życiowym wzrasta u studentów poziom samokrytyki dotyczącej postawy własnej niewiary, bądź obojętności. Mniej starszych studentów, w porównaniu z pierwszymi rocznikami, podaje jako przyczyny tej sytuacji osobiste przekonania i przemyślenia, czy też zniechęcenie do duchowieństwa. Przeżycia i doświadczenia życiowe także w mniejszym stopniu wpływają na postawę obojętności, lub niewiary, aniżeli u starszych studentów. Starsi studenci są bardziej powściągliwi argumentowaniu swojej niewiary, czy obojętności. Wydaje się, że z większym dystansem patrzą na własne negatywne odczucia dotyczące wiary, jakie mogą wyrażać się np. w zniechęceniu do duchowieństwa, czy w przeżyciach i doświadczeniach życiowych. Nieco częściej podają bardziej racjonalne powody odchodzenia od wiary, na które mają wpływ chociażby środki społecznego przekazu.

Osobiste przekonania i przemyślenia życiowe, zniechęcenie do duchowieństwa oraz przeżycia i doświadczenia życiowe jako potencjalne źródła obojętności, bądź niewiary wzrastają wprost proporcjonalnie do zwiększania się wielkości stałego miejsca zamieszkania. Tradycyjne środowisko wiejskie zdecydowanie różni się pod tym względem od środowiska miejskiego. Zmiany te być może zostały zapoczątkowane przez procesy urbanizacji. O ile osobiste przekonania i przemyślenia stają się w miarę czytelnym argumentem tłumaczącym odchodzenie od wiary, o tyle zniechęcenie do duchowieństwa czy doświadczenia życiowe mogą świadczyć o kruchości fundamentów wiary poszczególnych jednostek. Mieszkańcy wsi, którzy najrzadziej podawali konkretne powody odchodzenia od wiary, deklarują silne przywiązanie do tradycyjnej religijności, w którym religia w dalszym ciągu nadaje rytm życia w tym środowisku.

Biorąc pod uwagę zmienną „wyniki osiągnięte w nauce” największe różnice w odpowiedziach dotyczących źródeł niewiary zaznaczają się między osobami bardzo dobrze radzącymi sobie na studiach, a tymi, którzy osiągają średnie, lub mierne wyniki. Własne przekonania i przemyślenia w większym stopniu wpływają na postawę niewiary, bądź obojętności u osób lepiej radzących sobie z nauką. Ta sama grupa respondentów podaje częściej jako powód niewiary zniechęcenie do duchowieństwa oraz wpływ środków społecznego przekazu.

Dość trudno jest w sposób definitywnie rozstrzygający określić czynniki mające wpływ na religijność badanych. Z całą pewnością, wśród pobudek dominujących można wymienić tradycję i wychowanie w rodzinie, oraz osobiste przekonania, które mają procentowo wyższe oddziaływanie na respondentów, aniżeli wpływ kościołów, czy doświadczenia życiowe. O ile rodzina kształtuje mentalność i tożsamość religijną jednostki w etapie socjalizacji początkowej, to w procesie socjalizacji wieku dojrzałego uaktywniają się inne czynniki, mające wpływ na religijność. Mapa motywacji religijności studentów Lublina, nieco inaczej układa się aniżeli w przypadku dorosłych Polaków. Bardzo często motywy społeczeństwa polskiego oscyływały wokół różnego rodzaju motywów psychologicznych, tradycyjnych, kulturowych, a nawet politycznych. Przed transformacją ustrojową w Polsce osoby wierzące bardzo często manifestowały swój sprzeciw przeciwko rządóm komunistycznym właśnie na tle religii. Wydaje się, że przemiany społeczno-kulturowe sprzyjają swoistej ewolucji motywacji religijnej w kierunku motywacji bardziej religijnych i świadomych.

Powyższe analizy empiryczne, oparte na subiektywnych osądach ankietowanych, nie rozstrzygają, czy zabrany materiał daje podstawy do pełnych diagnoz dotyczących motywacji religijności studentów Lublina, jednakże pozwala na zarysowanie krajobrazu jej motywów. Badanie zmian religijności człowieka jest procesem skomplikowanym, który wymaga bardziej szczegółowych narzędzi w postaci dodatkowych pytań, oraz rozszerzenia metod badawczych⁷².

⁷² D. Tułowiecki, *Bez Boga, Kościoła i zasad?*, s. 164-165.

§ 3. Ocena ewolucji własnej religijności i zmian postaw religijnych w porównaniu z pokoleniem rodziców⁷³

Jednym z istotnych przejawów zjawisk sekularyzacyjnych, bądź desekularyzacyjnych są zachodzące zmiany w sferze życia religijnego kolejnych pokoleń, bowiem dla nauk socjologicznych bardzo ważne jest zjawisko zmiany. Wcześniejsze analizy wykazały szeroki wachlarz postaw i praktyk religijnych wśród studentów lubelskich uczelni wyższych. W świetle powyższego powstaje pytanie, czy i w jaki sposób studenci postrzegają i oceniają zmiany we własnej religijności, tak w sferze postaw i przekonań, jak i w sferze zachowań?

Religijność jest rzeczywistością wielowymiarową i wieloetapową. Analizy rozwoju religijnego człowieka dokonał m.in. James Walter Folwer w oparciu o m.in. koncepcje Erika Eriksona, Jeana Piageta i Lawrence Kohlberga. Owo przekonanie o stadialności rozwoju religijności wynika z dialektycznego prawa ilości – jakości, w myśl którego narastająca ilość początkowo kumuluje się w ramach pewnej ustabilizowanej struktury, aby rozsądzić ją w sposób nagły, skokowo, prowadząc do powstania nowej jakości (struktury)⁷⁴. Amerykański psycholog i socjolog wyróżnia sześć etapów rozwoju religijności człowieka: wiara intuicyjno-projekcyjna (*Intuitive-Projective Faith*); wiara mityczno-literalna od 6,5 do 11 roku życia (*Mythic-Literal Faith*); wiara syntetyczno-konwencjonalna od 12 roku życia do dorosłości (*Syntetic-Conventional Faith*); wiara indywidualno-refleksyjna od 18 roku życia do dorosłości (*Individuative-Refletive Faith*); wiara koniunktywna, inaczej paradoksalno-konsolidacyjna, minimum od 30 roku życia (*Conjunctive Faith*); wiara uniwersalizująca minimum od 40 roku życia (*Universalizing Faith*)⁷⁵. Z powyższego podziału wynika, iż jednostki w wieku edukacji na poziomie szkolnictwa wyższego znajdują się w przedziale etapów: wiary syntetyczno-konwencjonalnej i indywidualno-refleksyjnej.

Wiara syntetyczno-konwencjonalna, jest trzecim stadium rozwoju wiary, po wierze intuicyjno-projekcyjnej i mityczno-literalnej. Pojawia się w wieku około 12 roku życia i często utrzymuje się do dorosłości pozostając „najlepszym sposobem na życie”. Wiara syntetyczno-konwencjonalna jest rezultatem zasadniczych „skoków jakościowych” w wielu dziedzinach życia dorastającego człowieka, gdyż typowy dla tego wieku krytycyzm powoduje rozczarowanie autorytetami, poszerzenie perspektywy „innych znaczących” poza osoby najbliższe. Na tym etapie roz-

⁷³ Użycie terminu „ewolucja” ma swoje źródło w definicji R. N. Bellaha, który ewolucję na każdym poziomie definiował m.in. jako proces rosnącego zróżnicowania i niezależności od środowiska. W tym wypadku ma ono wyrażać zróżnicowanie temporalne religijności w porównaniu do religijności rodziców.

⁷⁴ P. Socha, *Teolog jako psycholog: koncepcja rozwoju wiary Jamesa W. Fowlera, w: Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia, osobowość, wiara, religijność. Stadialne koncepcje rozwoju w ciągu życia*, red. P. Socha, Kraków 2000, s. 169.

⁷⁵ J. W. Fowler, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, New York 1981, s. 122-213.

woju wiary występuje jednocześnie potrzeba samookreślenia w stosunku do podstawowych spraw, przekonań, wartości, które w konsekwencji prowadzą do radykalnej zmiany charakteru wiary. W tym etapie następuje zmiana autorytetu, np. z rodziców na duchownych, religijne instytucje, kolegów, autorów czytanych książek filozoficznych, lub religijnych. Wielu młodych przeżywa kryzys, bądź nawet upadek swej religijności, z powodu rozbieżności między deklaracjami religijnymi, a „niechrześcijańską” praktyką życia osób znaczących. To z kolei pociąga za sobą bądź to poszukiwanie „na oślep”, bądź angażowanie się w ruchach, sektach, subkulturach, magii, paranaukach⁷⁶.

Wiara w stadium syntetyczno-konwencjonalnym jest stosunkowo łatwa do zachwiania, ponieważ jej internalizacja jest niepełna. Za własne uchodzi to, co jest zapożyczone, zaś fakt posługiwania się własną ideologią jest zapoznany. Treści przekonań są stereotypowe i konwencjonalne dlatego, że rzeczywistość religijna jest postrzegana jako system wiary całego społeczeństwa, np. stereotyp „Polaka – katolika”. Wiara syntetyczna charakteryzuje się także nieanalitycznością, jawi się jako rodzaj spójnej globalnej całości. Szczególną siłą tego stadium jest powstawanie mitu o własnej tożsamości i wiary, który uwzględnia dotychczasowe doświadczenie życiowe i przewidywaną, bądź planowaną przyszłość⁷⁷.

Cechą charakterystyczną wiary syntetyczno-konwencjonalnej jest dynamika. Są osoby, które uzyskują niezbędną równowagę w swej relacji do rzeczywistości eschatologicznej już w tym stadium, a ich religijność pozostanie niezmienną przez wiele lat. Zewnętrzne normy i oczekiwania mogą posiadać tak głęboki fundament, że stanowią pewnego rodzaju zagrożenie dla dalszego rozwoju religijnego. Złamanie tak skonstruowanego światopoglądu może prowadzić do nihilistycznej rozpaczki, bądź ucieczki od świata do Absolutu. W niektórych przypadkach wiara będzie mieć charakter otwarty, jasno zapowiadający przejście do stadium następnego. Poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące sprzeczności między uogólnionym stereotypem normy a rzeczywistym stanem rzeczy, wydarzenia losowe, np. opuszczenie domu, rozpoczęcie kolejnego etapu kształcenia, stają się najczęściej pierwszym impulsem zrobienia kolejnego kroku w rozwoju wiary⁷⁸.

Kolejne stadium, wiara indywidualno-refleksyjna, może rozpocząć się w wieku 18 roku życia, bądź później. W wielu przypadkach jest to wiek od połowy 20 roku życia do 35-45 lat, zaś wielu dorosłych nigdy nie wkracza w tę fazę rozwoju religijności własnej. Obudzenie się tej wiary następuje w przypadku przerwania biernego polegania na zewnętrznych autorytetach. Człowiek sam staje się dla siebie autorytetem, mimo iż nadal korzysta z zewnętrznych źródeł wartości, przekonań, norm, to sam decyduje o ich doborze, bądź odrzuceniu. System wartości w stadium indywidualno-refleksyjnym z niezbyt uświadomionego, ukrytego, staje się świa-

⁷⁶ P. Socha, *Teolog jako psycholog*, s. 177.

⁷⁷ A. Królikowska, *Pojęcia religijne młodzieży. Badania empiryczne denotacyjnego i konotacyjnego rozumienia pojęć*, Kraków 2008, s. 35.

⁷⁸ J. W. Fowler, *Stages of Faith*, s. 164.

domym i jawnym, z którego dana osoba może i chce być dumna, bronić go i uzasadniać⁷⁹.

Odrzucenie autorytetu wiąże się z podjęciem perspektywy społecznej. Różni się ona od stadium wiary syntetyczno-konwencjonalnej tym, że u jednostki występuje świadomość posiadania własnego światopoglądu ubogaconego doświadczeniem wpływu środowiskowego (grupowego). Drugą cechą różniącą stadia rozwoju wiary jest umiejętność rozumienia stosunków społecznych w sposób systemowy⁸⁰. Jeszcze inną cechą różniącą wiarę indywidualno-refleksyjną od wiary syntetyczno-konwencjonalnej jest zdolność oddzielenia symbolu od symbolizowanych treści. Stadium wiary indywidualno-refleksyjnej jest stadium demitologizującym⁸¹. Taka wiara wymaga świadomego wysiłku dla utrzymania religijnych przekonań i zaangażowania, wymaga pracy nad sobą. Nazwa tego stadium może wydawać się nieco kontrowersyjna, jednakże jest to wiara względnie dojrzała, podmiotowa. Jednostka, będąc dla siebie podmiotem i sędzią, przyjmuje odpowiedzialność za stan swojego wnętrza. Dokonuje syntezy pełnionych przez siebie ról. Staje się przez to bardziej autentyczna, krytyczna i bezkompromisowa wobec innych⁸². Autor omawianej koncepcji porównuje stan umysłu jednostki w stadium rozwoju wiary indywidualno-refleksyjnej z umysłowością oświecenia, gdzie występuje złudzenie większej kontroli nad rzeczywistością, niż jest to w istocie możliwe. Jednostka staje się ofiarą redukcjonizmu, a zamiast indywidualności, cechuje ją indywidualizm i nadmierna pewność siebie. Może to być niebezpieczne w sytuacjach odczucia samotności, nadwrażliwości, zagrożenia intymności etc⁸³.

Mając na uwadze, że religijność jest zmienna temporalnie, w ramach opracowywanego projektu badawczego w kwestionariuszu ankiety umieszczono pytania: „Jak oceniasz rozwój własnej religijności?”, „Jakie przyczyny spowodowały u Ciebie te zmiany?” oraz „Jak oceniasz swoją religijność w porównaniu z religijnością ojca/matki?”. Powyższe pytania umożliwiają poznanie subiektywnego osądu respondentów co do ich własnej religijności na przestrzeni ostatnich kilku lat, które także dokonuje się w zestawieniu z religijnością własną i środowiska rodzinnego. Wszelkie zmiany budzą żywe zainteresowanie socjologów. Analiza zjawiska zmiany religijności w porównaniu pokoleniem rodziców pozwala uchwycić kierunek zachodzących procesów. Konfrontacja religijności respondenta z religijnością

⁷⁹ P. Socha, *Teolog jako psycholog*, s. 177-178.

⁸⁰ J. W. Fowler, *Stages of Faith*, s. 178: „It retains Stage 3's orientation to person and its richness of mutual interpersonal perspective taking, but it adds to it two related features. First, Stage 4, aware that the self has an ideology that it has formed and re-formed over time, works at apprehending other persons in terms of their personal qualities as well as taking into account the determinative shape of their ideologies and the group experiences that fund them. Second, it achieves an understanding of social relations in system terms”.

⁸¹ J. W. Fowler, *Stages of Faith*, s. 180: „This demythologizing strategy, which seems natural to Stage 4's, brings both and losses”.

⁸² P. Socha, *Teolog jako psycholog*, s. 178.

⁸³ A. Królikowska, *Pojęcia religijne młodzieży*, s. 37.

ojca, czy matki, daje możliwość stwierdzenia, czy religijność respondentów różni się od religijności ich rodziców i w jakim kierunku zaszła ewentualna zamiana.

Wpływ środowiska rodzinnego na religijność jednostki dokonuje się na drodze bezpośredniej i pośredniej. Oddziaływania bezpośrednie to wyraz faktycznej religijności rodziców – ich nauczanie o religii, które wpajają swoim dzieciom, wprowadzanie w praktyki religijne, przykład własnych postaw religijnych. Za oddziaływanie pośrednie uznaje się takie doświadczenia domu rodzinnego, jak: relacje z rodzicami, postawy rodzicielskie przejawiające się przede wszystkim w akceptacji dziecka, bądź jego odrzuceniu, oraz wzajemne odnoszenie się do siebie osób bliskich. Znaczenie tego typu doświadczeń jest duże, ponieważ w wychowaniu religijnym na początku nie jest akcentowana wiedza związana z treściami wiary, czy interpretacją jakichkolwiek doświadczeń. Bardzo wiele osób zaczyna dorosłe życie z obrazem podobnym do obrazu rodziców. Niektóre cechy figur rodzicielskich mogą przekładać się na obraz Boga. Jeśli rodzic jest zagrażający i karzący, Bóg może być postrzegany podobnie. Im bardziej restrykcyjni rodzice, tym bardziej restrykcyjny obraz Boga etc⁸⁴.

Studentów Lublina poproszono o pewnego rodzaju retrospektywną ocenę tej sfery ich życia. Respondentom zadano pytanie o to, jak oceniają rozwój własnej religijności. Autoocena ta opiera się według trzech ustalonych z góry kategorii odpowiedzi: tendencja wzrostowa, tendencja malejąca, stały poziom. Należy jednakże przyjąć za Januszem Mariańskim krytyczną uwagę, iż ci, którzy byli bardziej religijni dawniej, będą obecnie oceniać swoją religijność jako niższą, mniej aktywną, niż swoją dawną postawę wypływającą z wiary. Z kolei ci, którzy są obecnie bardziej religijni, będą mieli na myśli jakąś nową, lepszą i bardziej pozytywną formę religijności. Ocena „bez zmian” będzie wskazywała na pewną ciągłość, lub zachowawczość przeżywanej religijności⁸⁵.

Na podstawie uzyskanych danych empirycznych stwierdzono, iż dla 43,1% osób objętych badaniami ich religijność pozostaje bez zmian, a ponad jedna czwarta respondentów przyznaje, że dawniej byli bardziej religijni, aniżeli obecnie (26,3%). Co szósty ankietowany zauważa pogłębienie własnej religijności (16,0%), a 13,9% nie umie określić tendencji rozwoju własnej religijności.

Na tendencję wzrostową w autoocenie własnej religijności częściej wskazywali studenci KUL i UM, aniżeli osoby studiujące na PL, UMCS, czy UP. Ponad jedna trzecia studentów UMCS zauważyła u siebie zmniejszanie się poziomu własnej religijności, a najrzadziej ten proces przebiegał u studentów PL i KUL. Co drugi student PL nie widział znaczących zmian w ocenie własnej religijności, nieco mniej studentów uczelni katolickiej i UP, a najrzadziej jako tendencję stałą oceniali swoją religijność medycy i studenci UMCS. Z powyższych danych wynika, iż jedynie na uczelni katolickiej zauważalny jest nieznaczny progres w ocenie własnej

⁸⁴ A. Molenda, *Seks jest boski*, wywiad przeprowadziła J. Podgórska, „Polityka” 2012, nr 41, s. 64.

⁸⁵ J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993, s. 93.

religijności, na pozostałych uczelniach więcej odnotowano tych osób, które ocenili gorzej swoją sytuację w obszarze religijności w porównaniu z przeszłością, aniżeli tych, którzy deklarowali wzrost własnej religijności. Najbardziej stabilnymi okazali się w powyższej samoocenie studenci uczelni technicznej oraz katolickiej.

Tab. 13 (pyt. 7). *Jak oceniasz rozwój własnej religijności?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tendencja wzrostowa	12,7	18,6	13,2	12,8	22,8	168	16,0
Tendencja malejąca	29,1	28,4	20,1	33,7	21,4	277	26,3
Stały poziom	42,2	39,7	51,1	36,6	44,2	453	43,1
Trudno powiedzieć	13,9	12,7	15,1	16,9	11,2	146	13,9
Brak odpowiedzi	2,0	0,5	0,5	-	0,5	8	0,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 28,570; df = 12; p = 0,005; C = 0,163$$

W zrealizowanych badaniach socjologicznych zauważono charakterystyczną prawidłowość, iż pogłębianie religijności nastąpiło częściej u kobiet (18,2%), aniżeli u mężczyzn (12,2%); odwrotna prawidłowość uwidoczniła się w przypadku stwierdzenia, że badani byli bardziej religijni w przeszłości (M=22,8%; K=28,4%). Ponad połowa mężczyzn zadeklarowała stały poziom w religijności (53,0%) i zdecydowanie mniej kobiet (37,1%) – ($\chi^2=27,165$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,159$). Otrzymane wyniki empiryczne dowodzą, że kobiety częściej zauważały u siebie wzrost własnej religijności, przy czym odsetek niezdecydowania w ocenie powyższej sytuacji wyrażony w odpowiedzi „trudno powiedzieć” jest wyższy u studentek (15,7%), aniżeli u studentów (10,9%).

W otrzymanych danych empirycznych stwierdzono słaby związek pomiędzy rokiem studiów, a zmianami w dziedzinie religijności. Proces osłabiania religijności w większym stopniu dotyczy osób na ostatnich latach studiów (31,2%), aniżeli na pierwszych rocznikach (22,0%), a tendencję wzrostową własnej religijności nieco częściej deklarowali młodszy studenci (16,8%) w porównaniu ze starszymi (15,0%) – ($\chi^2=15,491$; $df=3$; $p=0,001$; $C=0,121$). Ogólnie można zaobserwować prawidłowość, iż im starsi studenci, tym bardziej zwiększa się odsetek tych, którzy stwierdzają, że byli bardziej religijni dawniej.

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotnie statystyczny autooceny religijności respondentów. Analizując związek miejsca zamieszkania badanych z samooceną zmian, jakie dokonały się w ich religijności,

można stwierdzić, że najczęściej tendencji wzrostowej doświadczali studenci z małych miast (17,9%), a najrzadziej z dużych aglomeracji miejskich (13,0%), z kolei tendencja malejąca najczęściej występuje u studentów z dużych miejscowości (28,4%), a najrzadziej u osób z małych miast (23,4%). Największą grupę prezentującą stały poziom w religijności stanowią studenci ze wsi (45,5%) i średnich miast (44,3%), a najmniejszą w tej kategorii odpowiedzi ci, którzy pochodzili z małych miast (39,3%), przy czym niemal co piąty student zamieszkujący ten rodzaj miejsca zamieszkania udzielał odpowiedzi „trudno powiedzieć” (19,3%) dając tym samym do zrozumienia, że nie umie, bądź nie chce oceniać rozwoju własnej religijności – ($\chi^2=10,020$; $df=9$; $p=0,349$). Z powyższych danych wynika, iż proces osłabiania, bądź wzrostu religijności nie zależy od stałego miejsca zamieszkania. Zarówno tereny wiejskie, jak i miasta, są poddawane mniej więcej z tą samą intensywnością procesom zmian w sferze życia religijnego kolejnych pokoleń.

Wyniki osiągnięte w nauce wskazują, że proces wzrostu religijności częściej występował u respondentów osiągających dobre wyniki w nauce (17,4%), aniżeli u tych, którzy osiągnęli średnie, bądź mierne wyniki (12,9%), przy czym odsetek osób deklarujących stały poziom religijności był najniższy u osób z dobrymi wynikami (39,6%), a najwyższy u studentów osiągających średnie, bądź mierne wyniki w nauce (47,9%) – ($\chi^2=6,510$; $df=6$; $p=0,369$). Reasumując można powiedzieć, że jakiegokolwiek zmiany w religijności występowały najrzadziej u osób ze średnimi, bądź miernymi wynikami w nauce.

Dla zobrazowania postrzegania własnej religijności przez studentów Lublina wartościowym wydaje się zestawienie uzyskanych wyników z badaniami ogólnopolskimi. W badaniach CBOS z maja 2006 roku respondentom zadano pytanie: „jak Pan/i sądzi, czy ogólnie rzecz biorąc, obecnie religia odgrywa większą, czy też mniejszą rolę niż dawniej?”. Uzyskano odpowiedzi w podkategoriach: w Pana/i życiu osobistym: mniejszą – 9,0%; taką samą – 67,0%; większą – 23,0%; w Pana/i rodzinie – 8,0%; 69,0; 21,0%; w Polsce – 23,0%; 35,0%; 40,0%; na świecie – 34,0%; 27,0%; 33,0%⁸⁶. W trakcie badań religijności diecezjan lubelskich zapytano także o dynamikę przemian religijności wedle autopostrzegania respondentów. Blisko połowa badanych nie postrzegala zmian w swojej religijności (45,4%), co trzeci był bardziej religijny w przeszłości (31,3%), a co piąty obecnie (22,9%). Wśród przebadanych diecezji w Polsce tylko w diecezji tarnowskiej uzyskano wyższy wskaźnik respondentów bardziej religijnych obecnie, niż dawniej: we wrocławskiej „dawniej” – 26,0%; „obecnie” – 8,3%; bez zmian – 64,4%; w tarnowskiej – odpowiednio 15,9%; 21,9%; 60,5%; w katowickiej – 33,9%; 9,3%; 55,6%; w gdańskiej – 34,1%; 18,5%; 45,8%⁸⁷.

Przyczyny zmian religijności, podobnie jak motywy, obejmują całokształt czynników zewnętrznych i wewnętrznych, które skłaniają przyjęcie określonej postawy względem religii, zarówno w odniesieniu do jej wskazań doktrynalnych,

⁸⁶ R. Boguszewski, *Znaczenie religii w życiu Polaków*, Raport z badań CBOS, BS/81/2006, Warszawa 2006, s. 9.

⁸⁷ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 106.

jak i praktycznych. Mówiąc o przyczynach, mamy na myśli te elementy rzeczywistości, które ukierunkowują działanie człowieka, mają wpływ na podejmowane decyzje, przyjmowanie opinii, poglądów, przekonań. Rozwój religijności własnej wiąże się z przejściem z biernej akceptacji wiary, do wiary refleksyjnej i osobowej. Jest to proces powolny. Postawy wobec religii są ujmowane najczęściej na płaszczyźnie deklaratywnej, więc należy je odczytywać także w perspektywie przyczyn, jakie wywołały zmiany w religijności. Należy je poznać w miarę możliwości subiektywnego osądu samych badanych, bowiem istniejąca różnica dość ostro może się zaznaczać pomiędzy jednostką, która przyznaje, iż jej światopogląd zmienia się pod wpływem tradycji środowiskowej, w przeciwieństwie do tej, która odnajduje (bądź gubi) sens religii np. w intelektualnych przemyśleniach. Tadeusz Szawiel podaje trzy istotne czynniki przyczyniające się do zmian religijności młodego pokolenia. Po pierwsze, dla wiary religijnej jest ważna pewnego rodzaju kontrola społeczna, która zdecydowanie zmienia swój zasięg w odniesieniu do młodych ludzi, rozpoczynających w pewnym sensie życie „na własny rozrachunek” w okresie studiowania. Po drugie, sprawnie działające instytucje kościelne, przede wszystkim na poziomie parafialnym także nie mają już bezpośredniego wpływu na socjalizację młodzieży rozpoczynającej edukację uniwersytecką. Po trzecie, lekcje religii w szkole, które w skali masowej podtrzymywały i pobudzały motywacje religijne⁸⁸.

Wśród układu przyczyn, które wywołały zmiany religijności własnej respondent miał do wyboru: wiek, brak czasu, lenistwo, osobiste przemyślenia, koledzy i koleżanki, śmierć kogoś bliskiego, ruchy religijne, postawa księży, „afery” związane z Kościołem, sytuacja rodzinna, trudne doświadczenia (np. choroba, uzależnienia). Należy mieć świadomość, iż jednostka może nie chcieć wyjawić wszystkich powodów, może także świadomie dążyć do zafałszowań.

Ankietowani, wskazując ewentualne przyczyny zmiany własnej religijności, na pierwszym miejscu wymieniali osobiste przemyślenia (60,4%). Była to najczęściej udzielana odpowiedź, co znajduje pokrycie z pytaniem o ewentualne źródła wiary, bądź niewiary i obojętności w pytaniu piątym, gdzie respondenci także bardzo często wskazywali na osobiste przekonania i przemyślenia. Drugim wymienianym w kolejności czynnikiem wpływającym na zmiany własnej religijności okazał się wiek (39,8%). W dalszej kolejności plasują się takie elementy mające wpływ na religijność respondentów jak: postawa księży (37,8%), „afery” związane z Kościołem” (25,8%), lenistwo (23,6%), brak czasu (14,6%), trudne doświadczenia – w tym uzależnienia i choroby (11,2%), ruchy religijne (9,0%), sytuacja rodzinna (6,7%), śmierć kogoś bliskiego (6,3%), koledzy i koleżanki (6,3%), trudno powiedzieć (5,4%), inne (5,8%).

Osobiste przemyślenia najsilniej wpłynęły na zmianę religijności studentów UP i UMCS, zaś w najmniejszym stopniu na studiujących na uczelni medycznej i katolickiej. Studenci UMCS częściej wiązali zmiany religijności z wiekiem, aniżeli osoby studiujące na pozostałych uczelniach. Wiek w najmniejszym stopniu

⁸⁸ T. Szawiel, *Religijna Polska, religijna Europa*, „Więź” 2008, nr 9, s. 32-33.

wpływał na religijność studentów PL. Niemal co drugi student UMCS stwierdził, że zmiany w religijności są u niego wywołane postawą księży, ten sam powód podało nieco mniej studentów UP. Postawa księży w najmniejszym stopniu wpływała zaś na religijność studentów KUL (sic!) i PL.

Tab. 14 (pyt. 8). *Jakie przyczyny spowodowały u Ciebie zmiany własnej religijności?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wiek	41,0	34,4	41,1	51,3	33,0	177	39,8
Brak czasu	18,1	19,8	13,7	11,3	8,8	65	14,6
Lenistwo	21,9	29,2	20,5	20,0	25,3	105	23,6
Osobiste przemyślenia	65,7	54,2	53,4	65,0	62,6	269	60,4
Koledzy i koleżanki	4,8	7,3	8,2	6,3	5,5	28	6,3
Śmierć kogoś bliskiego	4,8	5,2	1,4	10,0	9,9	28	6,3
Ruchy religijne	6,7	12,5	8,2	7,5	9,9	40	9,0
Postawa księży	43,8	38,5	34,2	45,0	26,4	168	37,8
„Afery” związane z Kościołem	31,4	24,0	24,7	31,3	17,6	115	25,8
Sytuacja rodzinna	4,8	3,1	12,3	7,5	7,7	30	6,7
Trudne doświadczenia (np. choroba, uzależnienia)	13,3	12,5	12,3	3,8	13,2	50	11,2
Trudno powiedzieć	4,8	6,3	4,1	5,0	6,6	24	5,4
Inne	7,6	3,1	8,2	6,3	4,4	26	5,8
Brak odpowiedzi	1,2	0,5	1,4	0,6	-	8	0,8

Uwaga! Dane nie sumują się do 100%, gdyż respondent mógł wybrać więcej niż jedną kategorię odpowiedzi.

Dość często nagłaśniane wszelkiego rodzaju afery w środowisku kościelnym nie stały się jakąś szczególną przyczyną wywołującą zmiany w religijności w świadomości studentów Lublina. W tym względzie największe wskaźniki odnotowano w grupie studentów z UP i UMCS, a najmniejsze w grupie osób studiuja-

cych na KUL. Brak czasu stał się powodem dyskontynuacji religijności pokoleniowej u niemal co piątego studenta medycyny i u zdecydowanie mniejszego odsetka studentów KUL. Lenistwo negatywnie wpłynęło na poziom religijności u niemal co trzeciej osoby z UM. Studenci UP i KUL najczęściej wskazywali na trudne doświadczenia jako element zmiany własnej religijności, a najrzadziej studenci UMCS. Ciekawe zjawisko zauważa się w kategorii odpowiedzi „ruchy religijne”. W tym względzie ruchy religijne wpłynęły na zmianę religijności w największym stopniu na studentów uczelni medycznej, w nieco mniejszym na studentów KUL i PL, najmniejszy zaś wpływ zauważa się w grupie studentów z UP. Sytuacja rodzinna w największym stopniu stała się przyczyną zmiany religijności dla studentów PL, zaś w najmniejszym w grupie studiujących na UM.

Religijność kobiet rzadziej ulegała zmianie ze względu na wiek (38,1%) aniżeli u mężczyzn (43,5%), częściej ze względu na brak czasu (K=16,6%; M=10,1%), czy lenistwo (K=24,4%; M=21,7%). Osobiste przekonania i przemyślenia częściej miały wpływ na zmianę religijności u studentów (M=62,3%; K=22,8%). Koledzy i koleżanki tylko w niewielkim stopniu różnicowali wpływ na religijność (M=6,5%; K=6,2%). Postawa księży miała większy wpływ na zmianę religijności u mężczyzn (M=38,4%; K=37,5%), czy „afer” związanych z Kościołem (M=31,9%; K=23,1%). Śmierć kogoś bliskiego miała wpływ na zmianę religijności niemal trzy razy częściej w przypadku mężczyzn (M=3,6%; K=7,5%), zaś na religijność studentek częściej miały wpływ ruchy religijne (M=7,2%; K=9,8%), sytuacja rodzinna (M=5,8%; K=7,2%), oraz trudne doświadczenia (M=9,4%; K=12,1%).

Rok studiów także wpływa na zmianę religijności badanej młodzieży. Największe kontrasty widać w zmianach religijności w takich kategoriach jak: wiek (młodszy studenci – 43,8%; starsi studenci – 36,0%), lenistwo (młodszy studenci – 16,1%; starsi studenci – 57,9%), osobiste przekonania i przemyślenia (młodszy studenci – 63,1%; starsi studenci – 57,9%).

Wiek miał wpływ na zmianę religijności w największym stopniu na mieszkańców średnich miast i terenów wiejskich (44,3% i 41,9%), i nieco mniejszy na zamieszkujących miasta o średniej i małej wielkości (36,3% i 35,0%). Brak czasu częściej wpływał na zmiany religijności bardziej na mieszkańców średnich miast (17,5%), aniżeli dużych aglomeracji (12,9%), zaś lenistwo częściej na mieszkańców małych, aniżeli dużych miast (28,3% wobec 19,4%). Osobiste przekonania i przemyślenia wpłynęły na religijność trzeciej części pochodzących ze średnich i dużych miast (68,0% i 67,7%) i na co drugiego mieszkańca małych miejscowości (50,0%). Wskaźnik zmiany religijności spowodowanej śmiercią kogoś bliskiego maleje wraz ze wzrostem wielkości stałego miejsca zamieszkania (wieś – 9,4%; małe miasta – 6,7%; średnie miasta – 4,1%; duże miasta – 4,0%), zaś zmiany religijności własnej pod wpływem ruchów religijnych doświadczali dwa razy częściej respondenci pochodzący z małych miejscowości, aniżeli z dużych aglomeracji miejskich (13,3% wobec 6,5%). Postawa księży miała wpływ na zmianę religijności najczęściej w przypadku studentów pochodzących ze średnich miast (42,3%) i jedynie na co trzeciego pochodzącego z małych miejscowości (33,3%), zaś „afery

związane z Kościołem” wpływały na niemal co trzeciego pochodzącego z dużych miast (29,8%), co czwartego z terenów wiejskich i średnich miast (25,0% i 24,7%), i dla co piątego z małych miejscowości (21,7%). Sytuacja rodzinna wpływała na zmiany religijności dwa razy częściej w przypadku studentów z dużych, aniżeli ze średnich miast (8,1% wobec 4,1%), zaś trudne doświadczenia życiowe wpływały częściej na religijność osób zamieszkujących na stałe duże aglomeracje miejskie, aniżeli średnie miasta (12,9% wobec 9,3%).

Wskaźniki zmiany religijności pod wpływem wieku wzrastają wraz z pogarszaniem się wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 29,6%; dobre – 42,2%; średnie lub mierne – 44,4%), zaś brak czasu najczęściej wpływał na religijność osiągających średnie lub mierne oraz bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 16,7%; 16,3%; 12,7%). Lenistwo było powodem zmiany religijności najczęściej w przypadku osób osiągających średnie lub mierne wyniki w nauce (26,9%), u co czwartego studenta z bardzo dobrymi wynikami w nauce (24,5%) i u co piątego z dobrymi wynikami (21,5%). Osobiste przemyślenia zdecydowanie częściej wpływały na religijność osób z dobrymi, aniżeli ze średnimi lub miernymi wynikami (64,4% wobec 51,9%). Wskaźniki zmiany religijności pod wpływem śmierci kogoś bliskiego maleją wraz z obniżaniem się poziomu wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 7,1%; dobre – 6,8%; średnie lub mierne – 4,6%), zaś wzrastają w przypadku wpływu ruchów religijnych (bardzo dobre – 8,2%; dobre – 8,4%; średnie lub mierne – 11,1%) i postawy księży (bardzo dobre – 36,7%; dobre – 37,1%; średnie lub mierne – 39,8%). „Afery” związane z Kościołem częściej miały wpływ na zmianę religijności osób z dobrymi, aniżeli z średnimi, czy miernymi wynikami w nauce (27,8% wobec 22,2%), zaś sytuacja rodzinna trzy razy częściej na osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (9,3% wobec 3,1%). Trudne doświadczenia częściej wpływały na osoby osiągające bardzo dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce (14,3% wobec 8,3%).

Powyższe odpowiedzi studentów dotyczące zmian we własnej religijności są oparte na retrospekcji badanych. Jest to próba wskazania ewentualnych przyczyn dyskontynuacji religijności pokoleniowej, przy czym kategorie odpowiedzi nie wskazują na kierunek zachodzących zmian. Jest jednakże rzeczą oczywistą, iż brak czasu, czy lenistwo są elementami zakłócającymi kontynuację religijności pokoleniowej, a „afery związane z Kościołem” raczej nie przyczyniają się do wzrostu poziomu religijności u katolików. Te ostatnie, występujące w większym natężeniu poza granicami naszego kraju, napotykają się od lat ze znacznym i niemal powszechnym potępieniem opinii publicznej. Oceny dotyczące „afer” w środowiskach katolickich są chętnie nagłaśniane w środkach społecznego przekazu, a osoby odpowiedzialne za relacjonowanie powyższych sytuacji często zapominają o zasadzie *praesumptio boni viri*. Agresywny styl mediów nie wpływa jednakże w tak dużym stopniu na zmiany religijności młodego pokolenia Polaków, jak tego można byłoby się spodziewać. Można to tłumaczyć bądź to pewnym dystansem do informacji (a często i brakiem rzetelności dziennikarzy), bądź też niskim zainteresowaniem sprawami Kościoła w środowisku młodzieży akademickiej. Z powyższych danych empirycznych wynika, że najbardziej mobilną grupą w obszarze

zmiany własnej religijności stanowią osoby ze średnich i dużych miast, oraz ci, którzy osiągają bardzo dobre, bądź dobre wyniki w nauce. Większą stabilnością charakteryzują się ci, którzy na stałe zamieszkują tereny wiejskie i małe miasteczka, oraz ci, którzy osiągają średnie, bądź mierne wyniki w nauce. Trudno jest wskazać definitywne czynniki mające wpływ szczególnie na zmianę religijności badanych. Dominującymi pośród nich zajmują osobiste przekonania i przemyślenia oraz wiek, jednakże w oparciu o subiektywny osąd respondentów trudno jednoznacznie stwierdzić, czy zmiany religijności i ich przyczyny są całkowicie uświadomione, a zebrany materiał daje podstawy do pełnych diagnoz⁸⁹.

Obok deklaracji zmian religijności własnej i motywacji religijności, w kwestionariuszu ankiety zawarte zostały pytania dotyczące zestawienia (porównania) religijności własnej, z religijnością rodziców. Ewentualna ciągłość, bądź jej brak, pozwala szukać i szacunkowo wskazać znamiona religijności tradycyjnej, powiązanej z rodzinnym wychowaniem, bądź też wskazać trendy religijności nowoczesnej. Jest rzeczą oczywistą, iż w pokoleniu dzieci będą następować zmiany w religijności w porównaniu z religijnością rodziców. Studentów Lublina poproszono o ocenę własnej religijności w porównaniu z religijnością ojca i matki. W stosunku do religijności ojca u 13,6% badanych nastąpił proces pogłębiania jej poziomu. Co czwarty respondent ocenił, iż religijność pozostała na niezmiennym poziomie (25,5%). Własną religijność jako pomniejszoną w porównaniu z religijnością ojców określiło 17,5% studentów. Bardzo duży odsetek osób nie umiał, bądź nie chciał oceniać własnej religijności w stosunku do poziomu religijności swoich ojców (42,7%).

Tab. 15 (pyt. 9). *Jak oceniasz swoją religijnością w porównaniu z religijnością ojca?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Jestem bardziej religijny(a)	10,8	14,2	14,2	11,0	18,0	143	13,6
Jestem tak samo religijny(a)	27,1	21,1	34,2	23,3	20,4	268	25,5
Jestem mniej religijny(a)	17,1	16,7	19,2	18,6	16,0	184	17,5
Trudno powiedzieć	43,8	47,1	32,4	46,5	44,7	449	42,7
Brak odpowiedzi	1,2	1,0	-	0,6	1,0	8	0,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 24,065; df = 12; p = 0,020; C = 0,150$$

⁸⁹ D. Tułowiecki, *Bez Boga, Kościoła i zasad?*, s. 165.

Tendencję wzrostową we własnej religijności, w porównaniu z religijnością ojców, najczęściej zauważali studenci KUL, a najrzadziej UP i UMCS. Co piąty student KUL nie widział różnicy między własną religijnością, a religijnością ojca, różnica ta okazała się znacznie większa w porównaniu z grupą studentów z uczelni technicznej. Mniejsza religijność studentów, aniżeli ich ojców, w największym stopniu zaznaczyła się u studiujących na PL, a w najmniejszym wśród studentów KUL.

Zebrane dane empiryczne pozwalają postawić tezę, iż proces odchodzenia od wiary ojców zachodzi częściej u mężczyzn (23,4%), aniżeli u kobiet (14,0%). Studentki częściej zaznaczały, iż są bardziej religijne, aniżeli ich ojcowie (15,2%), a jedynie 10,9% studentów stwierdziło zmiany w tej kategorii odpowiedzi. U 28,4% nie zaszły w tej kwestii żadne zmiany, a u kobiet odsetek ten wynosił 23,7% – ($\chi^2=23,887$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,150$). Zważywszy na rok studiów respondentów, wyrażających pogląd o pogłębieniu własnej religijności w stosunku do religijności ojca, odnotowano więcej studentów z pierwszych lat studiów (14,2%), aniżeli z ostatnich (13,0%), z kolei studenci ostatnich lat rzadziej oceniali swoją religijność jako niezmienną w porównaniu do religijności ojców (21,9%), aniżeli studenci z pierwszych roczników (28,7%) – ($\chi^2=8,816$; $df=3$; $p=0,032$; $0,092$).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują w sposób statystycznie istotny odpowiedzi respondentów. Porównując stałe miejsce zamieszkania respondentów z ich opiniami o religijności własnej i ojca, osoby pochodzące z terenów wiejskich częściej wybierały odpowiedź „jestem bardziej religijny(a)” (15,8%), aniżeli ci, którzy pochodzili ze średnich miast (11,0%). W kategorii odpowiedzi „jestem tak samo religijny(a)” najrzadziej zaznaczały odpowiedź osoby na stałe mieszkające w małych miastach (19,3%) i dużych aglomeracjach miejskich (23,4%), aniżeli mieszkańcy wsi (27,5%) i średnich miast (28,5%). Proces regresu własnej religijności, w porównaniu z religijnością ojców, najczęściej zaznaczył się u osób z dużych aglomeracji miejskich (19,1%), a najrzadziej u mieszkańców wsi (14,7%) – ($\chi^2=12,589$; $df=9$; $p=0,182$). Osoby z bardzo dobrymi wynikami w nauce częściej oceniał swoją religijność jako wyższą, w porównaniu z religijnością ojców, (15,0%), aniżeli osoby z dobrymi wynikami w nauce (12,9%). Niemal co piąty student z bardzo dobrymi wynikami w nauce ocenił swoją religijność na takim samym poziomie, jak religijność ojców (19,8%) i tylko nieco większy odsetek osób z dobrymi (26,8%), bądź średnimi i miernymi wynikami w nauce (26,6%). Niemal co siódmy student z dobrymi wynikami przyznał, iż jest mniej religijny niż jego ojciec (14,6%) i co piąty student z bardzo dobrymi (20,3%) lub średnimi i miernymi wynikami w nauce (21,0%) – ($\chi^2=11,927$; $df=6$; $p=0,064$).

Nieco inaczej prezentuje się rozkład danych empirycznych przy porównaniu własnej religijności z religijnością matki. Jedynie 4,5% ankietowanych przyznało, że jest bardziej religijny od matki, niemal co piąty respondent ocenił własną religijność na takim samym poziomie, jak religijność matki, a 27,9% oceniło ją za mniej pogłębioną. Duży odsetek osób wybrało odpowiedź „trudno powiedzieć” (42,3%).

Tab. 16 (pyt. 9). *Jak oceniasz swoją religijnością w porównaniu z religijnością matki?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Jestem bardziej religijny(a)	4,4	5,9	2,7	4,7	4,9	47	4,5
Jestem tak samo religijny(a)	23,9	19,1	30,6	23,3	25,7	259	24,6
Jestem mniej religijny(a)	27,9	27,5	33,8	25,6	24,3	294	27,9
Trudno powiedzieć	43,0	46,6	32,4	46,5	44,2	445	42,3
Brak odpowiedzi	0,8	1,0	0,5	-	1,0	7	0,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 19,292; df = 12; p = 0,082$$

W przypadku porównania samooceny własnej religijności z religijnością matek, pogłębienie religijności najczęściej występowało u studentów UM, a najrzadziej pośród tych, którzy podjęli studia na PL. Niezmieniony poziom religijności deklarował niemal co trzeci student uczelni technicznej, i jest to najwyższy wskaźnik wśród badanych studentów uczelni wyższych. Najniższy zaś odnotowano na UM. Do mniejszej religijności w porównaniu z religijnością matek przyznał się największy odsetek osób z uczelni technicznej, zaś najmniej deklaracji tego typu odnotowano wśród studentów KUL.

Zważywszy na płeć respondentów wyrażających pogląd o zmianie własnej religijności w stosunku do religijności matki, godne podkreślenia jest to, iż negatywne zmiany częściej zachodzą w grupie mężczyzn, aniżeli kobiet. Własną religijność niżej oceniło zdecydowanie więcej mężczyzn (34,8%), aniżeli kobiet (23,9%). Zbliżone odsetki studentów i studentek zadeklarowało brak zmiany religijności (M=25,6%; K=24,0%), natomiast zmianę na korzyść własnej religijności w porównaniu z religijnością matki oceniło 2,5% mężczyzn i 5,6% kobiet – ($\chi^2=22,362$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,145$).

Rok studiów, stałe miejsce zamieszkania i wyniki osiągnięte w nauce nie wpływają istotnie statystycznie na ocenę religijności respondentów w porównaniu z religijnością matki. Pozytywne zmiany religijności częściej zachodziły u studentów na pierwszych latach studiów gdyż, 27,4% studentów z pierwszych lat stwierdziło, że jest tak samo religijny jak matka i 21,5% studentów ostatnich lat. Do mniejszego poziomu własnej religijności przyznało się 28,1% z pierwszych i 27,7% z ostatnich lat – ($\chi^2=7,433$; $df=3$; $p=0,059$). Studenci ze wsi najczęściej widzieli pozytywne zmiany we własnej religijności, w porównaniu z religijnością matki (5,1%), a najrzadziej z małych miast (3,4%); częściej także deklarowali taką

samą religijność (25,7%), aniżeli studenci z małych miast (20,7%). Ocenę jestem mniej religijny(a) w porównaniu z religijnością matki najczęściej wskazywali studenci z małych miast (33,1%), a najrzadziej z dużych aglomeracji miejskich (26,1%). Porównując wykształcenie respondentów z ich opiniami o religijności matki, można zauważyć, iż im lepsze wyniki w nauce tym wyraźniejszy związek z procesem osłabiania religijności w stosunku do religijności matki. Studenci z bardzo dobrymi wynikami w nauce częściej wyżej oceniali własną religijność w porównaniu z religijnością matki (5,3%), aniżeli studenci, którzy osiągalni średnie, lub mierne wyniki w nauce (3,8%). U 21,6% osiągających bardzo dobre wyniki w nauce religijność pozostała na niezmiennym poziomie, a w przypadku studentów z dobrymi wynikami w nauce wskaźnik ten wynosi 25,9%. Co trzeci student ze średnimi, bądź miernymi wynikami w nauce deklarował swoją religijność na niższym poziomie, aniżeli religijność matki (34,3%), najrzadziej zaś taką odpowiedź podawali studenci osiągający dobre wyniki w nauce (24,2%) – ($\chi^2=11,177$; $df=6$; $p=0,083$).

W odniesieniu do około czwartej części badanych można mówić o kontynuacji religijności rodziców, zarówno ojca i matki, oraz zachowaniu przez młode pokolenie podstawowych orientacji religijnych przekazanych im przez rodziców. Bardzo duży odsetek nie potrafił określić relacji między religijnością własną, a religijnością rodziców. Wskaźniki empiryczne dotyczące samooceny zmian wskazały raczej na kontynuację religijności w rodzinie, niż na zmiany, przy czym zmiany te mają nieco częściej charakter pomniejszania się religijności młodszego pokolenia, aniżeli pokolenia rodziców. Oznacza to być może powolną ewolucję religijności, bardziej w kierunku jej osłabienia, aniżeli wzmocnienia. Kierunek dokonujących się zmian może oznaczać, iż kolejne pokolenia będą przeżywać z mniejszą intensywnością życie religijne.

Samoświadomość zmian, zwłaszcza w kierunku odejścia od poprzedniego stanu religijności, rzutuje na kwestię „dziedziczenia” religijności w rodzinie. Wartości, normy i wzory zachowań religijnych, które są zdobywane w trakcie pierwotnej socjalizacji w rodzinie, nie dają gwarancji stabilizacji w obszarze zachowań religijnych w następnym pokoleniu⁹⁰. We współczesnym społeczeństwie dzieci przejmują nie tylko część standardów religijnych, moralnych, społecznych, ale nawet upodobania polityczne. Wiek adolescencji, czy też moment osiągnięcia pełnoletniości, pokazuje, iż młodzi ludzie zajmują w wielu sprawach i dziedzinach życia odmienne postawy, aniżeli dorośli. Chcą kierować się własnymi preferencjami zarówno w świecie etyki celów i wartości, jak i w świecie etyki środków, za pomocą których są oni w stanie realizować przyjęte przez siebie wzorce i ideały. Oprócz rodziny, w okresie edukacji na poziomie uniwersyteckim, oddziałują inne elementy socjalizacji zarówno religijnej, jak i niereligijnej. Ocena ewolucji własnej religijności studentów Lublina i ewentualnych zmian postaw religijnych w porównaniu z pokoleniem rodziców pozwoli uchwycić początki procesów dyskontynuacji socjalizacji religijnej (bądź niereligijnej) w rodzinie.

⁹⁰ E. Frankowski, *Religijność katolików diecezji sandomierskiej*, s. 120.

Ogólny ogląd uzyskanych danych empirycznych wśród młodzieży studenckiej miasta Lublina pozwala wnioskować o w miarę wysokim poziomie religijności młodzieży akademickiej, jednakże niektórzy socjologowie postulują, by poddawać dogłębnej analizie socjologicznej kategorię osób wierzących, gdyż może być ona wewnętrznie dość zróżnicowana. Kategoria osób wierzących jest bowiem podatna szczególnie na zmiany idące w kierunkach skrajnych przyjmujących postać pogłębienia, bądź odchodzenia od religii⁹¹. Studenci pięciu największych uczelni wyższych Lublina mają obraz własnej wiary, raczej dziedziczony w rodzinie, będący pod silnym wpływem osobistych przemyśleń. Mając na uwadze analizę Fowlera faz rozwoju wiary, trudno jest jednoznacznie powiedzieć, czy jest to wiara, co do której młodzi żywią wyraźne przekonanie, iż jest ona zbudowana na ich osobistych przeżyciach i czy na pewno stanowi część ich własnej osobowości.

Celem niniejszego rozdziału było ustalenie jakości wiary i wierzeń religijnych oraz ukazanie ich w perspektywie uwarunkowań demograficznych i społecznych. Istotne wydało się także ukazanie zmian zachodzących współcześnie na tle globalnych procesów modernizacyjnych. Dokonane dotąd analizy kończą w niniejszym rozdziale rozważania nad zagadnieniem globalnych postaw wobec wiary i religii młodzieży studiującej w Lublinie. Można w ich rezultacie stwierdzić, że objętą badaniami zbiorowość tworzą głównie osoby na ogół deklarujące się jako wierzące i głęboko wierzące. Przeprowadzona analiza empiryczna w tym zakresie pozwala na pewne podsumowanie i sformułowanie najistotniejszych wniosków:

1. Zauważalny od kilku lat spadek poziomu autodeklaracji religijności w skali ogólnopolskiej, daje się także zauważyć w lubelskim środowisku akademickim. Wskaźnik osób deklarujących się jako wierzący i głęboko wierzący jest niższy, aniżeli uzyskany w ogólnopolskich badaniach, czy w badaniach nad religijnością mieszkańców archidiecezji lubelskiej. W związku z tym wskaźnik studentów obojętnych i niewierzących jest także wyższy, w porównaniu do skali ogólnopolskiej, czy diecezjalnej.

2. Stosunek do wiary określanej jako „wierzący”, bądź „głęboko wierzący” zdecydowanie częściej deklarują kobiety, aniżeli mężczyźni, częściej osoby pochodzące z terenów wiejskich, aniżeli z aglomeracji miejskich różnej wielkości. Tym samym najwięcej osób przyznających się do niewiary, bądź deklarujących obojętność pochodzi z dużych aglomeracji miejskich.

3. Względnie najsilniej spolaryzowanymi kategoriami respondentów pod względem autodeklaracji wiary są studenci uczelni katolickiej i medycznej. Niższy poziom religijności obserwowalny jest w grupie studentów PL i UMCS, zaś najniższy prezentują studenci medycyny weterynarii.

4. Wskaźnik autodeklaracji praktyk religijnych studentów Lublina także różni się znacząco od danych empirycznych uzyskanych w badaniach ogólnopolskich, czy też w skali archidiecezji lubelskiej. Młodzież akademicka rzadziej, aniżeli w skali ogólnopolskiej praktykuje systematycznie lub w ogóle, częściej rzadko,

⁹¹ J. Mariański, *Nowe wymiary zróżnicowania religijności w Polsce*, w: *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, red. A. Kojder, Kraków 2007, s. 179.

bądź wcale. Poziom autodeklaracji praktyk jest wyższy wśród studentów pochodzących z terenów wiejskich i małych miast, aniżeli z miast średniej i dużej wielkości.

5. Rozkład autodeklaracji wyznaniowej studentów Lublina pokrywa się z rozkładem ogólnopolskim. Zdecydowana większość respondentów deklaruje przynależność do Kościoła katolickiego. Zaskakujący jednakże jest odsetek osób wskazujących brak przynależności do jakiegokolwiek Kościoła, czy związku wyznaniowego. Najwięcej osób deklaruujących bezwyznaniowość studiuje na UP, zaś najmniej na KUL i UMCS.

6. Najwyższe wskaźniki wyboru, spośród źródeł wiary respondentów, zyskała tradycja i wychowanie w rodzinie, przy nieco rzadszym wyborze osobistych przekonań i przemyśleń oraz zdecydowanie mniejszym wpływie uczęszczania do kościoła, wpływie kazań i nauk kościelnych, wpływie księży, przeżyć i doświadczeń życiowych, czy tradycji środowiskowej. Można więc pokusić się o wniosek, iż wiara dalej jest w znacznej mierze dziedziczona w rodzinie, podlega wpływom Kościołów i wspólnot wyznaniowych, ale przede wszystkim jest osobistym wyborem badanych.

7. Dominującym źródłem niewiary wśród deklarujących obojętność religijną, bądź niewiarę, są w dalszym ciągu osobiste przekonania i przemyślenia, bądź czynniki osobiste: zniechęcenie do duchowieństwa, czy przeżycia i doświadczenia życiowe. Wpływ rodziny, środków społecznego przekazu, czy też wpływ środowiska nie wpływa szczególnie na postawy niewiary, bądź obojętności religijnej. W znacznym stopniu oddziałuje negatywna relacja do duchownych, jednakże trudno jest jednoznacznie stwierdzić, czym jest ona wywołana. Studenci niechętnie wskazują na wpływ prasy, radia, czy telewizji, jednakże trudno nie przyznać współczesnym środkom komunikacji roli opiniotwórczej, także w dziedzinie relacji do duchownych, która może być uwarunkowana nie tylko zniechęceniem wywołanym w kontaktach bezpośrednich, ale także opinią kreowaną w środkach przekazu.

8. Osobiste wybory, jako konstytuujące wiarę, są częściej deklarowane przez kobiety, rzadziej przez studentów UP i mieszkańców dużych aglomeracji miejskich. Ten typ motywacji jest również wyraźnie obecny w grupie studentów ze starszych roczników. Wskazują oni na motywy swojej wiary niemal we wszystkich kategoriach odpowiedzi, z wyjątkiem osobistych przeżyć. Nie można stwierdzić istnienia wyraźnej zależności pomiędzy wynikami osiąganymi w nauce a konstruowaniem mapy osobistych motywów religijności własnej.

9. Studenci uczelni technicznej wykazują wyższą stabilność stanu wiary w przestrzeni temporalnej, aniżeli młodzież akademicka pozostałych uczelni wyższych Lublina. Młodzież studiująca na UMCS najczęściej zauważa u siebie zmniejszanie się poziomu religijności własnej, a najrzadziej proces ten przebiega pośród studentów uczelni katolickiej. Osłabianie się religijności częściej dotyczy osób na ostatnich latach studiów.

10. Wśród przyczyn, które spowodowały zmiany własnej religijności studenci najczęściej wymieniają osobiste przemyślenia, wiek, postawę księży, „afery związane z Kościołem” oraz lenistwo. Brak czasu, trudne doświadczenia religijne, czy

też ruchy religijne w mniejszym stopniu przyczyniają się do zmiany religijności własnej młodzieży akademickiej.

11. Kobiety charakteryzują się większą mobilnością w zakresie zmiany religijności własnej, aniżeli mężczyźni, niemalże we wszystkich kategoriach odpowiedzi. W relacjach między pokoleniowych matki mają nieco większy wpływ na religijność dzieci. Analiza wyników badań socjologicznych pozwala stwierdzić prawidłowość, iż można postawić tezę o kontynuacji religijności rodziców, zarówno ojca i matki, oraz zachowaniu religijności w przestrzeni wiary przekazywanej przez rodziców, przy czym bardzo duży odsetek badanych nie potrafi jednoznacznie określić różnicy w relacjach między religijnością własną, a religijnością obojga rodziców.

Z powyższych analiz empirycznych wynika, iż młodzież akademicka studiująca w pięciu największych uczelniach wyższych Lubina, tak jak zdecydowana większość Polaków, uważa się za osoby wierzące, a także przynależące do Kościoła katolickiego. Studentów Lublina cechuje w znacznej mierze przywiązanie do wiary dziedziczonej w rodzinie i uwarunkowanej socjalizacją religijną w środowisku, przy czym studenci nie stronią od wskazywania na motywy wiary, bądź niewiary, jakimi są osobiste przekonania i przemyślenia.

Kolejne rozdziały będą weryfikować uzyskany obraz ogólnych postaw religijnych badanej młodzieży akademickiej. W wielowymiarowej analizie zjawiska religijnego będzie można wykazać, na ile subiektywne oceny i przekonania respondentów na temat swoich globalnych postaw wobec religii znajdują jakościowe i ilościowe potwierdzenie w ramach analizy pozostałych parametrów religijności.

Rozdział czwarty

INTELEKTUALNY ASPEKT RELIGIJNOŚCI STUDENTÓW

Jednym z najważniejszych elementów każdej religii jest jej aspekt ideologiczny. W badaniach socjologicznych nad religijnością ideologię religijną wiąże się z oficjalnym nauczaniem, które jest proponowane przez konkretne instytucje danej religii. Ideologia religijna to także określony system poglądów, wartości i przekonań uzasadniających cele i dążenia grup społecznych. Takie określenie posiada charakter ogólny i neutralny, bowiem nie przesądza z góry, czy jest mowa o ideologii fałszywej, czy prawdziwej, naukowej, czy też nienaukowej¹. Socjologia religii, zajmując się zagadnieniem ideologii religijnej, nie wkracza na teren teologii, gdyż badaczka nie interesuje problem fałszywości, bądź prawdziwości wyznawanej prawdy wiary, a jedynie w jakim stopniu poszczególne elementy ideologii religijnej są umiejscawiane i utrwalane w świadomości osób wierzących.

Analizując zagadnienie ideologii na gruncie religii należy na początku doprecyzować pojęcia „wiary religijnej”, „wierzeń religijnych” i „wiedzy religijnej”. Wiara ma charakter pozaempiryczny i odnosi się do relacji człowieka do rzeczywistości transcendentnej. Z kolei wierzenia religijne to zespół wartości i prawd religijnych w ramach konkretnej religii². Termin „wiedza religijna” nie jest używany przez socjologów religii w znaczeniu wartościującym, lecz opisowym. Określa on integralny element religijności, ponieważ stanowi jakby wstępny warunek identyfikacji ze wspólnotą religijną oraz głoszoną przez nią systemem prawd³. Socjologię religii interesuje jedynie zjawiskowa strona religii, a do tej należą wyobrażenia, jakie ludzie mają o Absolucie, postawy, jakie przyjmują wobec rzeczywistości ponadempirycznej i określonych prawd religijnych podawanych uroczyście do wierzenia, oraz wpływ, jaki wiara wywiera na religijne i świeckie zakresy życia ludzkiego. W badaniach socjologicznych nad religijnością ujmuje się znajomość i stopień akceptacji najważniejszych prawd wiary i modeli zachowań religijnych i moralnych a także akceptację, kwestionowanie, bądź całkowite odrzucenie proponowanej doktryny⁴.

¹ W. Piwowski, *Z badań nad percepcją ideologii religijnej*, „Studia Warmińskie” 1965, nr 1, s. 114.

² G. Nelson, *Dépossession et besoins à l'origine des groupes religieux*, „Social Compass” 1971, nr 2, s. 244-246.

³ J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004, s. 251.

⁴ W. Piwowski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 18.

Ideologia religijna zawiera w sobie wzorce, schematy, systemy, syntezy poglądów, wartości i przekonań. Owe wzorce najczęściej wyrażane są w postaci zdań orzekających i wartościujących. Przedmiotem wiary stają się wszystkie zdania wchodzące w skład ideologii, a w konsekwencji cały zespół zdań wchodzących w skład określonej ideologii pełni funkcje ideologiczne. Dzięki nim grupy społeczne są w stanie uzasadnić swoje cele, dążenia, a także są w stanie wcielić w życie konkretne dyrektywy działania⁵. Ideologia religijna pełni konkretne funkcje w stosunku do swoich wyznawców. Za Stanisławem Ossowskim i Władysławem Piwowarskim wymienia trzy podstawowe funkcje: integrującą, selekcyjną i wychowawczą. Funkcja integracyjna polega na zespoleniu członków grupy społecznej w imię wspólnych zasad. Dzięki takiemu zabiegowi wszyscy wyznawcy danej ideologii religijnej posiadają te same ideały, cele, dążenia. Nie jest ważne w tym momencie w co jednostki wierzą, ale jak mocno wierzą, czy wszyscy wierzą i jak głęboko owa wiara przenika ich życie. Funkcja selekcyjna polega na doborze najaktywniejszych wyznawców określonej ideologii. O przynależności do grup ideologicznych decydują różne motywy. Jednostki uczestniczące w grupie na podstawie swobodnego wyboru ideologii są zazwyczaj godnymi reprezentantami grupy, czego nie można powiedzieć o tych osobach, które zostały dobrane do grupy na podstawie własnego interesu, czy nawyków. Funkcja wychowawcza polega na stworzeniu atmosfery, w której kształtują się postawy moralne członków. Atmosfera ta nie oddziałuje w jednakowy sposób na wszystkich członków. Świadczyć o tym może chociażby fakt, iż idealny wzór osobowości najczęściej nie pokrywa się z typem istotnie w niej dominującym. Można jednakże postawić tezę, iż ideologia zawsze wywiera, mniejszy, bądź większy wpływ na moralną postawę członka grupy społecznej. Inaczej będą się kształtować światopoglądy członków w środowisku katolickim, a inaczej w prawosławnym, protestanckim etc.⁶

W tym rozdziale zostanie scharakteryzowana poprawna bądź niepełna, a w pewnych przypadkach nawet błędna znajomość najważniejszych prawd wiary oraz norm religijno-moralnych, ich rozumienie, społeczne i kulturowe uwarunkowania stanu wiedzy religijnej (parametr intelektualny) oraz akceptacja, kwestionowanie, bądź odrzucenie głoszonych przez kościoły i wspólnoty religijne prawdy wiary, oraz wartości religijne (parametr ideologiczny w sensie ścisłym) z uwzględnieniem źródeł posiadanej wiedzy o wyznawanej religii.

§ 1. Znajomość i rozumienie podstawowych prawd wyznawanej religii

Wiedza religijna jest jednym z trzech elementów każdej postawy psychologicznej, jakim jest komponent poznawczy (obok komponentu emocjonalno-dążeniowego i behawioralnego)⁷.

⁵ Z. Bauman, *Zarys socjologii – zagadnienia i pojęcia*, Warszawa 1962, s. 21-22.

⁶ W. Piwowarski, *Z badań nad percepcją ideologii religijnej*, s. 114.

⁷ J. Mariański, *Wiedza i wierzenia religijne Polaków*, w: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zareba, Warszawa 2004, s. 35.

Każda religia oczekuje od swoich wyznawców minimum wiedzy na temat dogmatów, wierzeń i tradycji. Wierzenia religijne i posiadana o nich wiedza przez poszczególne jednostki są ze sobą ściśle powiązane. Wiedza o wierzeniach jest koniecznym warunkiem wstępnym do ich zaakceptowania, przy czym *fides* nie musi wypływać z *ratio*, a *ratio* nie musi do końca wiązać się z przekonaniem religijnym. Człowiek jest w stanie posiadać jakieś przekonania religijne bez ich faktycznego rozumienia, a więc wiara może istnieć w oparciu o minimum wiedzy religijnej⁸. Niski poziom wiedzy religijnej nie implikuje poziomu religijności osoby wierzącej, ani jej intensywności⁹, podobnie wysoki poziom wiedzy nie warunkuje związku z pozostałymi parametrami religijności (teolog nie musi być osobą głęboko wierzącą)¹⁰. Wiedza nie determinuje więc religijności, jednakże daje możliwość przyjrzenia się relacji wiedza religijna – wiara w świadomości jednostki¹¹.

W badaniach współczesnych socjologów parametr intelektualny nabiera większego znaczenia, podbudowa intelektualna, jaką zdobywa człowiek we współczesnym procesie socjalizacji religijnej pozwala na łatwiejsze zrozumienie tego, co ze swej natury pozostaje niezgłębioną tajemnicą rzeczywistości pozaempirycznej. Wielu socjologów i antropologów, charakteryzując religijność polską jako typowo ludową, wskazywało, iż jedną z jej cech charakterystycznych był brak zrozumienia dla treści wiary, czy sprawowanej liturgii¹². W dzisiejszych czasach nie wystarcza sam przekaz podstawowych prawd wiary, ale wraz z nim oczekuje się wiary rozumiejącej¹³. „Minimum intelektualne” jest konieczne, by przyjąć i posiadać wyznawaną wiarę, jednakże od teoretycznej znajomości prawd objawionych ważniejsza jest umiejętność wcielania ich w życie w przestrzeni otaczającej nas rzeczywistości¹⁴. Władysław Piwowarski wyraził zaniepokojenie, iż ignorancja religijna w społeczeństwie informacyjnym jest znacznie groźniejsza, aniżeli dawniej. Współczesny poziom wiedzy, przy brakach intelektualnych w zakresie wiedzy religijnej, może przyczynić się do powstania poważnych wątpliwości w świadomości wierzących wobec prawdziwości dogmatów wiary. Warunek utrzymania poziomu wiedzy religijnej może stać się dzisiaj gwarantem utrzymania religijności na przyzwoitym poziomie i jej ożywiania. Postulat ten o tyle ma uzasadnienie w społeczeństwie polskim, gdyż stajemy się coraz bardziej społeczeństwem informacyj-

⁸ R. Stark, Ch. Y. Glock, *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Berkeley 1968., s. 16: „However, belief need not follow from knowledge, nor does all religious knowledge bear on belief. Furthermore, a man may hold a belief without really understanding it, that is, belief can exist on the basis of very little knowledge”.

⁹ L. Dignemans, J. Remy, *Kryteria żywotności katolicyzmu*, w: *Ludzie – wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1996, s. 138.

¹⁰ T. Szawiel, *Religijność ludowa: perspektywy spojrzenia*, „Znak” 2008, nr 3, s. 50.

¹¹ L. Dignemans, J. Remy, *Kryteria żywotności katolicyzmu*, s. 138.

¹² I. Bukraba-Rylska, *Socjologia wsi polskiej*, Warszawa 2008, s. 514.

¹³ S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, Warszawa 2003, s. 89.

¹⁴ J. Mariański, *Wiedza i wierzenia religijne Polaków*, s. 35.

nym, którego podstawę stanowi w coraz szerszym zakresie wiedza¹⁵. Z powyższą tezę polemizuje wypowiedź Magdaleny Zowczak, która stwierdza, iż współcześnie „intuicja” ludowa w parametrze ideologicznym często osiąga wyższy poziom rozumienia intelektualnego, aniżeli „przeintelektualizowane” środowiska miejskie nacechowane perswazją i sensualną konsumpcją duchowości¹⁶.

W oparciu o kryterium znajomości głównych prawd wiary Kościoła katolickiego Władysław Piwowarski wyróżnił cztery kategorie osób wierzących. Do pierwszej z nich należą ci, którzy posiadają w zasadzie wystarczającą wiedzę religijną w zakresie podstawowych prawd wiary; wiedzę tę można określić jako katechizmową. Polega ona na znajomości formuł, wyniesionych z środowiska rodzinnego i parafialnego, bez dostatecznego ich zrozumienia i pogłębienia. Do drugiej grupy należą respondenci, którzy posiadają wiedzę religijną niepełną, tzn., że znają jedne prawdy religijne, a nie znają innych lub podają częściowe formuły tych prawd, tłumacząc się zapomnieniem. Do trzeciej grupy należą respondenci, którzy posiadają wiedzę religijną szczątkową, wątpliwą lub wprost błędną. Wreszcie do czwartej grupy należą respondenci, którzy nie mają prawie żadnej wiedzy religijnej. Można by ich traktować jako katolików „zaniedbanych”¹⁷.

Niektórzy socjologowie błędnie twierdzą, iż wiedzę religijną można badać na dwa sposoby. Według nich pierwszy wiąże się z wprost zadawanymi pytaniami dotyczącymi wyznawanej wiary. Odnoszą się one do wiedzy o dogmatach, wierzeniach, zawartej w religii ideologii. Drugi sposób związany jest z zadawaniem pytań nie wprost, zwracając uwagę na takie elementy jak czytelnictwo religijne, słuchanie rozgłośni radiowych, oglądanie programów telewizyjnych, pogłębianie wiedzy religijnej poprzez rozmowę z osobą duchowną etc.¹⁸. O ile pierwsza metoda wydaje się jak najbardziej uprawomocniona do badania poziomu wiedzy, o tyle drugi sposób to nie tyle badanie stanu wiedzy, co raczej próba wskazania na ewentualne źródła wiedzy (posiadanych informacji na temat religii).

W celu ustalenia poziomu rozumienia wiary, jako jednego z najważniejszych wymiarów wiedzy religijnej, wydzielono prawdy katechizmowe i wiedzę o życiu Kościoła. W pierwszej z grup znalazły się następujące kwestie: znajomość Osób Trójcy Świętej, znajomość imion autorów Ewangelii, znajomość sakramentów świętych, wiedza o sakramencie bierzmowania oraz znajomość nauczania Kościoła rzymskokatolickiego w kwestii życia pozagrobowego. Analizy te pozwolą także zweryfikować tezę (i zbadać jej trwałość), jaką postawił w latach siedemdziesiątych Franz Haarsma, a według której kryzys w Kościele katolickim rozszerzył się na całość treści wiary, obejmując centralne także prawdy dogmatyczne, normy

¹⁵ E. Wysocka, *Wymiary religijności młodzieży w społeczeństwie ponowoczesnym*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 168.

¹⁶ M. Zowczak, *Między tradycją a komercją*, „Znak” 2008, nr 3, s. 35.

¹⁷ W. Piwowarski, *Religijność miejska...*, s. 167.

¹⁸ E. Frankowski, *Religijność katolików diecezji sandomierskiej. Studium socjologiczne*, Sandomierz-Stalowa Wola 2006, s. 127.

moralności chrześcijańskiej, oraz praktyki modlitewne i sakramentalne¹⁹. Problem korelacji między *Magisterium Ecclesiae* a posiadaną wiedzą religijną w świadomości członków Kościoła wymaga empirycznego przebadania.

Prawda o Trójcy Świętej jest dogmatem – fundamentem chrześcijańskiego wyznania i zarazem podstawowym pojęciem teologii chrześcijańskiej. Oznacza istnienie Bożej rzeczywistości w trzech przenikających się wzajemnie Osobach: Boga Ojca, Jezusa Chrystusa, Ducha Świętego. W katolicyzmie i wspólnotach protestanckich nauka o Trójcy Świętej pozostaje w zasadzie niekontrowersyjna między wielkimi denominacjami chrześcijańskimi, przy czym współcześnie pojawiają się wspólnoty o genezie chrześcijańskiej, które odrzucają tę naukę (np. Świadkowie Jehowy). Trwający spór między teologią prawosławną a zachodnią nie podważa istnienia Trójcy Świętej, a jedynie dotyczy różnicy dogmatycznej o pochodzeniu Ducha Świętego. Prawdę o Trójcy Świętej uznają więc zarówno teologia katolicka, prawosławną, jak i poreformacyjną²⁰.

W trakcie ogólnopolskich badań przeprowadzonych w 2002 roku przez Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA postawiono pytanie następującej treści: „Czy mógłby Pan(i) wymienić Osoby Trójcy Świętej?”. W przeprowadzanych wywiadach ankietier odnotowywał, czy respondent podał prawidłowo poszczególne imiona Osób Trójcy Świętej, a także inne określenia. W przeprowadzonym w ten sposób procesie badawczym Bóg Ojciec, jako pierwsza z Osób Trójcy Świętej, została wymieniona przez 83,3% badanych, 14,7% – nie wymieniło i 2,0% – nie udzieliło odpowiedzi. W całej zbiorowości badanych 83,9% wymieniło prawidłowo Drugą Osobę Trójcy Świętej, 14,1% – nie wymieniło (brak wiedzy) i 2,1% nie udzieliło odpowiedzi. Duch Święty, jako Trzecia Osoba Trójcy Świętej, został wskazany prawidłowo przez 83,7% badanych, nie został wskazany przez 14,3% i 2,0% respondentów nie udzieliło odpowiedzi. Wskaźniki procentowe poziomu wiedzy Polaków o Osobach Trójcy należy uznać więc za wysokie, przy czym socjologa zainteresować może niecała piąta część katolików, niemających wiedzy odnośnie do Osób Trójcy Świętej (ok. 17%), oraz 1,7% – wymieniających inne określenia²¹.

W badaniach wykonanych dla „Gościa Niedzielnego” przez Pracownię Badań Społecznych uzyskano wysoki wskaźnik poprawnej wiedzy o powyższej prawdzie wiary. Na pytanie: „Kto stanowi Trójcę Świętą?”, poprawnej odpowiedzi udzieliło 89,9% objętych badaniem. Inne odpowiedzi obejmowały: „Miłość, Sprawiedliwość i Dobro” – 5,1%, „Jezusa, Maryję, Józefa” 0,8%, natomiast 4,1% nie udzieliło żadnej odpowiedzi²².

¹⁹ F. Haarsma, *Die Lehre der Kirche und der Glaube ihrer Glieder*, w: *Kirchliche Lehre – Skepsis der Glaubigen*, Freiburg-Basel-Wien 1970, s. 10

²⁰ T. Węclawski, *Trójca Święta*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1277-1279.

²¹ J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego...*, s. 258-259.

²² T. Jaklewicz, *Kim właściwie jest Bóg*, „Gość Niedzielny” 2006, nr 37, <http://gosc.pl/doc/793534.Kim-wlasciwie-jest-Bog>, data dostępu: 23.11.2012.

W trakcie badań socjologicznych młodzieży akademickiej Lublina uzyskano materiał empiryczny, według którego 93,1% respondentów poprawnie wymieniło wszystkie Osoby Trójcy Świętej, częściowo poprawnie 0,8%, 3,8% nie umiało wymienić, a 2,4% nie udzieliło odpowiedzi na zadane pytanie.

Tab. 17 (pyt. 54). *Wymień wszystkie Osoby Trójcy Świętej.* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Poprawnie	89,6	94,1	91,8	95,3	95,6	979	93,1
Częściowo poprawnie	1,6	1,0	0,5	-	0,5	8	0,8
Nie umie wymienić	6,0	2,9	4,6	2,3	2,4	40	3,8
Brak odpowiedzi	2,8	2,0	3,2	2,3	1,5	25	2,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 10,658; df=8; p=0,222$$

Zestawienie danych empirycznych za pomocą programu SPSS pozwala twierdzić, iż nie zachodzi zależna istotność statystyczna między posiadaną wiedzą na temat Osób Trójcy Świętej, a uczelnią wyższą w Lublinie. Największy wskaźnik poprawnych odpowiedzi lokuje się wśród studentów uczelni katolickiej, UMCS i medycznej, zaś najmniejsze na uczelni technicznej i UP. Studenci UP niemal dwa razy częściej nie umieli wymienić w ogóle Osób Świętych, w porównaniu do KUL, czy UMCS. Największy wskaźnik braków odpowiedzi odnotowano w grupie studentów uczelni technicznej, a najmniejszy w grupie osób studiujących na KUL.

Test χ^2 pozwala zauważyć, iż zależność statystyczna istnieje tylko wobec dwóch zmiennych niezależnych: płci i roku studiów. Między pierwszą z nich a zmienną znajomości Osób Trójcy Świętej zachodzi zależność na poziomie niskim ($\chi^2=11,531$; $df=2$; $p=0,003$; $C=0,105$), natomiast w zestawieniu z rokiem studiów siła związku jest jeszcze niższa ($\chi^2=8,658$; $df=2$; $p=0,013$; $C=0,091$). W pozostałych przypadkach poziom testu istotności nie spełniał warunku $p<0,05$ (stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=4,170$; $df=6$; $p=0,654$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=4,371$; $df=4$; $p=0,358$). Z analizy wynika więc, że cechą najbardziej różnicującą wiedzę o Trójcy Świętej jest płeć. Pewne różnice zaznaczają się na korzyść kobiet. Pełą znajomość analizowanej prawdy wiary częściej posiadały kobiety (95,0%) niż mężczyźni (89,8%). Różnica dotyczy około 6% badanych. Ci ostatni zaś częściej niż kobiety (różnica 4,3%) w ogóle nie potrafili odpowiedzieć na zadane pytanie (łącznie z kategorią „brak odpowiedzi”: M=8,9%; K=4,5%).

Pewne różnicowania pod względem znajomości osób Trójcy Świętej widoczne są w odniesieniu do zmiennej rok studiów. Poprawną znajomość dogmatu o Trójcy Świętej najczęściej prezentowano w grupie starszych studentów (93,5%) i rzadziej w grupie młodszych (92,7%). Analogicznie też w młodszym pokoleniu studentów częściej zdarzało się, że w ogóle nie umiano wymienić Osób Świętych, w porównaniu do pokolenia starszych studentów (4,8% wobec 2,6%), bądź wymieniano jedynie częściowo poprawnie (starsi – 1,4%; młodszy – 0,2%).

Stałe miejsce zamieszkania nie różnicuje istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów, przy czym poprawna wiedza o Trójcy Świętej bardziej rozpowszechniona jest w małych miastach (95,2%) i na terenach wiejskich (94,1%), aniżeli w miastach średniej wielkości (93,4%) i dużych aglomeracjach miejskich (91,0%). Mieszkańcy dużych miast najczęściej nie umieli wymienić Osób Trójcy Świętej, zaś najmniej kłopotu mieli z tym studenci pochodzący ze średnich miast (4,7% wobec 2,6%). Studenci osiągający średnie, lub mierne wyniki w nauce najczęściej nie umieli wymienić poprawnie Osób Trójcy Świętej (5,2%), zaś najmniejszy wskaźnik osób w tej kategorii odpowiedzi odnotowano w grupie osiągających dobre wyniki w nauce (2,6%). Powyższe zestawienia dają podstawy do wniosku, iż wiedza o Trójcy Świętej stała się oczywistością kulturową, dostępną i przyswojoną niezależnie od przynależności do Kościoła, czy związku wyznaniowego. Potwierdza to fakt, iż w badaniach jeden respondent deklarujący się jako Świadek Jehowy i jeden przynależący do Islamu poprawnie wymienił wszystkie Osoby Trójcy Świętej, a trzydzieści osób deklarujących, iż nie przynależą do żadnego, bądź do „innego” Kościoła, lub związku wyznaniowego, także poprawnie umiało wskazać osoby Trójcy Świętej.

Kolejną z prawd katechizmowych, których poziom wiedzy zmierzono, jest wiedza na temat losów człowieka po śmierci. Pytanie to miało na celu nie tyle sprawdzenie przekonań ankietowanych, ale znajomość prawd eschatologicznych głoszonych przez Kościół katolicki. Dla uzyskania zamierzonego celu skonstruowano tak pytanie, by ukierunkować je na wiedzę, a nie na poziom akceptacji powyższej prawdy wiary. Pytanie zadane respondentom brzmiało: „Napisz krótko, co według nauki Kościoła katolickiego dzieje się z duszą człowieka po śmierci?”

Idea życia nadprzyrodzonego jest elementem istotnym występującym w religiach w postaci powszechnej wiary w życie wieczne. Chrześcijaństwo, a w szczególności teologia katolicka, mówiąc o rzeczywistości życia wiecznego człowieka wierzącego, odnosi je nie do przyszłości, ale w pewnym stopniu już do terażniejszości, bowiem człowiek w pewnym stopniu na tym świecie antycypuje życie wieczne, które w całej pełni będzie przeżywał dopiero w przyszłości. Chrześcijańską eschatologię można streścić, podając w uproszczonej formie rzeczy ostateczne człowieka: śmierć, Sąd Boży, niebo, albo piekło. Z kolei teologia katolicka wyraźnie mówi o trzech możliwościach istnienia człowieka po śmierci ciała. Są to stany: czyściec, niebo albo piekło. Nauka Kościoła katolickiego o czyścicu została sformułowana na Soborze Trydenckim i opiera się ona na stwierdzeniu, że do Boga można dojść jedynie przez oczyszczenie, bowiem to, co jest przeznaczone dla Boga, musi być doskonałe. Od człowieka wymaga się nieskazitelności, która ma

wyrazić zarówno na płaszczyźnie przystępu do Boga, ale także wyraża całkowite oddanie się człowieka Bogu. Ostatecznym celem ludzkiej egzystencji jest pełna komunია stworzenia ze Stwórcą. Pełnia ta rozumiana jest jako życie doskonałe w niebie, przy czym chodzi tu nie tyle o miejsce, nieba jako części kosmosu, ile o wyrażenie w metaforze nieba transcendentnego mieszkania Boga jako obrazu życia w Bogu. Odrzucenie Boga przez człowieka z jego własnego wyboru i w wolności skutkuje inną rzeczywistością – wiecznym potępieniem w piekle. Problematyka piekła w teologii katolickiej nie jest rozważana w kategoriach kary narzuconej przez Boga, lecz w kategorii wyboru dokonanego przez samego człowieka. Piekło staje się wtedy ostatecznym skutkiem grzechu, który zwraca się przeciw samemu grzesznikowi²³.

W Polsce od wieków zdobywanie wiedzy na temat rzeczywistości eschatycznej było niejako procesem „oswajania śmierci”. Był to ważny składnik polskiej kultury religijnej, a więc podzielany i realizowany w zbiorowości i w jego układzie wartości, zachowań, wzorów i uzasadnień²⁴. Zebrany w trakcie badań materiał empiryczny pozwala zauważyć, iż jedynie co piąty ankietowany posiada poprawną wiedzę o losach duszy ludzkiej po śmierci. Wymieniali oni „Sąd Boży, niebo lub piekło” jako kolejne etapy pośmiertnej wędrówki, przy czym w myśli teologii katolickiej mieści się jeszcze odpowiedź „życie wieczne”, na które wskazał co dwudziesty ankietowany. Więcej, niż dziesiąta część ankietowanych odmówiła odpowiedzi, co można tłumaczyć bądź ignorancją, bądź niechęcią odpowiedzi na pytanie otwarte. Inne odpowiedzi, choć treściowo nawiązują do nauczania Kościoła katolickiego, to ujawniają jego niezrozumienie, a przez to spore braki wiedzy badanych w zakresie religijnej edukacji na ten temat, np. kategoria „zmartwychwstaje” nie jest zbieżna z nauczaniem katolickim, zakłada bowiem uprzednią śmierć duszy. Także odpowiedzi „idzie na sąd”, oraz „idzie do czyśćca” nie są odpowiedziami poprawnymi, gdyż nie konkretyzują ostatecznych kierunków człowieka. Analogicznie odpowiedzi „idzie do czyśćca, a potem do piekła lub nieba” nie są poprawne, gdyż po ukończeniu oczyszczenia dusze z czyśćca trafiają do nieba (nie ma możliwości przejścia z czyśćca do piekła).

Odnotowano silną statystycznie siłę związku pomiędzy zmiennymi wiedzy o pośmiertnych losach, a rodzajem uczelni. Zdecydowanie najmniej odpowiedzi prawidłowych („Sąd Boży, potem niebo lub piekło”) odnotowano w grupie studentów UP. Jedynie co dziesiąty student tejże uczelni udzielił odpowiedzi zgodnej z nauczaniem Kościoła katolickiego, zaś najbardziej uświadomieni w tej kwestii okazali się studenci uczelni katolickiej i medycznej. Odpowiedź „życie wieczne” wybrało niemal trzy razy więcej studentów socjologii KUL, aniżeli UMCS. Błędnej odpowiedzi „idzie do piekła lub nieba” udzieliło najwięcej studentów UM, UMCS i KUL (sic!). Nauczanie niezgodne z nauczaniem Kościoła katolickiego,

²³ K. Góźdz, *Eschatologia jako dynamiczny proces historii zbawienia*, w: *Być chrześcijaninem*, red. M. Rusecki, Lublin 2007, s. 289-295.

²⁴ D. Tułowicki, *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Kraków 2012, s. 114.

a wyrażone w odpowiedziach, że po śmierci człowiek „idzie do czyśćca, a potem do piekła lub nieba”, bądź „idzie na sąd” zdecydowanie częściej funkcjonuje w świadomości studentów UP, w porównaniu z osobami studiującymi na pozostałych uczelniach. Niemal trzy razy więcej studentów uczelni technicznej, aniżeli katolickiej, nie udzieliło żadnej odpowiedzi na powyższe zagadnienie.

Tab. 18 (pyt. 55). *Napisz krótko, co według nauki Kościoła katolickiego dzieje się z duszą człowieka po śmierci?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Idzie do piekła lub nieba	21,1	40,7	33,8	39,5	37,4	355	33,7
Sąd Boży, potem niebo lub piekło	10,0	23,0	21,5	22,1	24,3	207	19,7
Idzie do czyśćca, a potem do piekła lub nieba	18,7	4,4	5,5	3,5	1,5	77	7,3
Idzie na sąd	15,9	2,0	6,4	3,5	1,5	67	6,4
Zyje wiecznie	6,8	5,9	5,0	2,9	8,3	62	5,9
Idzie do nieba	3,6	3,9	4,1	6,4	7,3	52	4,9
Zmartwychwstaje	4,4	3,4	2,7	5,2	7,8	49	4,7
Idzie do czyśćca	3,2	2,9	3,7	4,1	3,4	36	3,4
Inne	2,8	2,9	1,8	1,7	2,9	26	2,5
Nie wie	0,8	-	-	-	-	2	0,2
Brak odpowiedzi	12,7	10,8	15,5	11,0	5,8	119	11,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 170,716; df=36; p=0,000; C=0,393$$

Nie odnotowano statystycznej siły związku pomiędzy zmiennymi wiedzy o pośmiertnych losach a wielkością stałego miejsca zamieszkania ($\chi^2=21,388$; $df=27$; $p=0,786$) oraz wynikami osiąganymi w nauce ($\chi^2=12,497$; $df=18$; $p=0,822$). Obserwowalna jest natomiast zależność statystyczna z płcią ($\chi^2=19,027$; $df=9$; $p=0,025$; $C=0,141$), oraz rokiem studiów ($\chi^2=22,179$; $df=9$; $p=0,025$; $C=0,152$). Kobiety udzielały zdecydowanie częściej odpowiedzi niepoprawnych, aniżeli mężczyźni („idzie na sąd” $M=8,4\%$; $K=5,2\%$; „zmartwychwstaje” $M=1,8\%$; $K=6,4\%$; „idzie do czyśćca” $M=2,8\%$; $K=3,8\%$), przy czym odpowiedzi „życie wieczne” udzielały częściej studentki, aniżeli studenci (6,4% wobec 5,1%). Test χ^2 pozwala stwierdzić istnienie siły różniacej znajomość katolickiej teorii pośmiertnych losów ludzkich względem roku studiów. Nieco więcej starszych, aniżeli młodszych stu-

dentów wykazało się poprawną wiedzą na powyższy temat („Sąd Boży, potem niebo lub piekło – 21,9% wobec 17,7%), przy czym starsi studenci częściej, aniżeli młodszy, podawali też błędne interpretacje losów duszy ludzkiej po śmierci w kategoriach odpowiedzi „idzie do piekła lub nieba” (36,0% wobec 31,7%) i „idzie do czyśćca, a potem do nieba lub piekła” (7,5% wobec 7,2%).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują uzyskanych odpowiedzi. Wskaźnik prawidłowych odpowiedzi na temat dziejów duszy po śmierci człowieka jest większy w grupie studentów pochodzących ze średnich, aniżeli z małych miast (9,2% wobec 4,1%), więcej wśród osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (8,4% wobec 5,3%). Uzasadnione wydaje się twierdzić, że czym innym jest ustalenie określonego poziomu wiedzy, a czym innym wyjaśnienie przyczyn jej braku lub nieortodoksyjności. W przypadku współczesnej młodzieży, problem nieortodoksyjności wiedzy, może wiązać się z natężeniem komunikacji typowym dla globalizującego się świata, w którym coraz łatwiej o rozmaite w swej treści zapośredniczenia, także spoza chrześcijańskich tradycji²⁵.

Kolejne pytanie kwestionariusza ankiety dotyczyło znajomości sakramentów świętych. Liczbę siedmiu sakramentów ustanowił w XII wieku formalnym orzeczeniem Sobór Trydencki. Są one w Kościele katolickim tajemnicą zbawczego działania Boga w dziejach świata. Poprzez znak lub symbol wskazują na rzeczywistość religijną, realizującą się poprzez działanie łaski Bożej. Jako akty wiary dary Boże są środkami zbawienia, formą realnej, aktualnej i historycznej komunikacji Boga z człowiekiem. Według nauczania katolickiego sakramentów nie można zacieśniać wyłącznie do sfery czysto zbawczej i eklezjalnej, bowiem rzutują one na całe życie doczesności, na konkretne społeczności, które je przyjmują i są pod wpływem Kościoła katolickiego²⁶. Znajomość sakramentów w sposób szczególny ukazuje, czy wiara wierzących jest oświecona, bo jako katolicy zobowiązani są do korzystania z niektórych sakramentów. Niektórzy z socjologów religii podkreślają wręcz, iż właśnie ten segment wiedzy o religii winien być uznawany za najbardziej eksponowany składnik religijności tradycyjnej, gdyż siedem sakramentów obejmuje całe życie człowieka wierzącego²⁷.

W badaniach nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej respondenci najczęściej wymieniali sakrament chrztu i bierzmowania. Sakrament pokuty i pojednania był wymieniany najrzadziej. Jedna trzecia ankietowanych częściej deklarowała korzystanie z sakramentu spowiedzi, niż ją wymieniła jako sakrament. Średnia arytmetyczna znajomości sakramentów wśród respondentów wyniosła 62,1%, co oznacza, że ponad jedna trzecia katolików archidiecezji lubelskiej nie

²⁵ I. Borowik, *Religia i religijność w warunkach globalizacji: uniwersalizm, i partykularyzm przemian w kręgu kultury euroamerykańskiej*, „Przegląd Religioznawczy” 2003, nr 3, s. 115.

²⁶ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 652.

²⁷ L. Kurtz, *Wierzenia, rytuały, instytucje*, w: *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Kraków 2008, s. 82-83.

wymieniła któregoś z sakramentów (nie wymieniło – 24,9%; brak odpowiedzi – 12,9%)²⁸.

Zdecydowana większość studentów Lublina poprawnie umiała wymienić wszystkie sakramenty święte (63,5%), częściowo poprawnie znał je co piąty student (19,4%), nie umiał wymienić co dziesiąty (11,3%). Braków odpowiedzi odnotowano 5,8%.

Tab. 19 (pyt. 56). *Wymień sakramenty święte.* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Poprawnie	51,8	77,5	65,8	59,9	64,6	668	63,5
Częściowo poprawnie	19,5	9,3	16,9	27,9	24,8	204	19,4
Nie umie wymienić	17,5	8,3	13,2	9,3	6,3	119	11,3
Brak odpowiedzi	11,2	4,9	4,1	2,9	4,4	61	5,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=48,408; df=8; p=0,000; C=0,216$$

Poprawnością w zakresie wiedzy o sakramentach świętych zdecydowanie wykazują się studenci medycyny, uczelni technicznej, a dopiero na trzecim miejscu sytuują się studenci uczelni katolickiej (sic!). Nieco ponad połowa studentów UP umiała poprawnie wymienić wszystkie sakramenty. Częściowo poprawnie sakramenty wymienił co czwarty studium na KUL i nieco więcej na UMCS, zaś nie umiało wymienić wcale niemal trzy razy więcej studium medycynę weterynarii, aniżeli socjologię na KUL; także najwięcej braków odpowiedzi odnotowano na UP, a najmniej na UMCS.

Statystyka zestawieniowa znajomości wszystkich sakramentów pozwala zauważyć, iż wszystkie uwzględnione zmienne niezależne korelują z poziomem wiedzy respondentów. Kobiety zdecydowanie częściej, aniżeli mężczyźni poprawnie wymienili wszystkie sakramenty (69,5% wobec 53,6%). Mężczyźni z kolei częściej, aniżeli kobiety wymieniali częściowo poprawnie (21,3% wobec 18,2%), nie umiało wymienić w ogóle (18,0% wobec 7,3%), bądź nie udzielało odpowiedzi (7,1% wobec 5,0%) – ($\chi^2=36,172; df=2; p=0,000; C=0,188$). Z kolei młodszy studenci odznaczają się lepszą znajomością powyższego zagadnienia, aniżeli ich starsi koledzy. Poprawnych odpowiedzi udzieliło 67,0% z pierwszych i 59,2% z ostatnich roczników. Wskaźnik odpowiedzi częściowo poprawnych był wyższy w gru-

²⁸ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności katolików (na przykładzie archidiecezji lubelskiej)*, w: *W służbie Ewangelii i człowiekowi. Archidiecezja Lubelska w latach 1992-2002*, red. J. Mariański, Lublin 2005, s. 123.

pie studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (23,5% wobec 15,8%) – ($\chi^2=10,478$; $df=2$; $p=0,005$; $C=0,102$).

Za pomocą rachunku χ^2 określono istnienie siły powiązania między zmienną zależną wiedzy o sakramentach a stałym miejscem zamieszkania respondentów. W oparciu o wynik przeliczeń programu SPSS można stwierdzić, iż mieszkańcy małych miast i terenów wiejskich częściej udzielali poprawnej odpowiedzi (69,0% i 68,4%), aniżeli studenci pochodzący ze średnich i dużych aglomeracji miejskich (62,7% i 55,2%). Odpowiedzi częściowo poprawnych częściej udzielali studenci z dużych i średnich miast (22,7% i 21,5%), aniżeli z terenów wiejskich, czy małych miejscowości (17,9% i 13,8%). Tym samym najwięcej ignorantów odnośnie wiedzy o sakramentach zamieszkiwało duże i średnie miasta (16,4% i 11,4%), zaś najmniej małe miasta i tereny wiejskie (9,7% i 8,0%), przy czym mieszkańcy małych miast unikali odpowiedzi zdecydowanie częściej, aniżeli pochodzący ze średnich miast (7,6% wobec 4,4%) – ($\chi^2=21,037$; $df=6$; $p=0,002$; $C=0,144$).

Wyniki osiągane w nauce także różnicują istotnie statystycznie udzielane odpowiedzi. Najwięcej odpowiedzi poprawnych odnotowano w grupie studentów osiągających dobre i bardzo dobre wyniki w nauce (66,0% i 64,8%), zaś najmniej u osiągających wyniki średnie, lub mierne (58,0%). Wskaźnik odpowiedzi częściowo poprawnych wzrasta wraz z wynikami osiąganymi w nauce (bardzo dobre – 16,7%; dobre – 17,8%; średnie lub mierne – 24,8%) – ($\chi^2=9,826$; $df=4$; $p=0,043$; $C=0,099$).

Ogólnie słabą znajomość sakramentów może potwierdzić fakt równie słabej orientacji w zakresie ich struktury ważności oraz rozumienia sensu. Dla zbadania powyższego zagadnienia skoncentrowano się na znajomości sensu jednego z siedmiu sakramentów – bierzmowania. Teologia katolicka poucza o znaczeniu i doniosłości sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej. Istota bierzmowania polega na „kościołotwórczości”, czyli staniu się dzięki Darowi Ducha Świętego współtwórcą Kościoła, współbudowniczym i współautorem chrześcijaństwa na ziemi – bierzmowanie daje pełnię Ducha eklezjalnego i tworzy oficjalne posłannictwo na rzecz całego Kościoła²⁹. W pytaniu otwartym umieszczonym w kwestionariuszu ankiety poproszono respondentów, by odpowiedzieli na pytanie: „Jakie Twoim zdaniem ma znaczenie sakrament bierzmowania?” Katechizm Kościoła Katolickiego definiuje ten sakrament jako ściśle wiążący z Kościołem, dający szczególną moc Ducha Świętego, a przez to zobowiązującym do świadczenia o Chrystusie poprzez słowa, czyny, oraz obronę wiary³⁰.

Uzyskany poprzez badania socjologiczne materiał empiryczny pozwolił na pogrupowanie, stworzenie siedmiu głównych kategorii odpowiedzi: „jest sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej” (18,4%); „umacnia wiarę” (12,2%); „zstępuje na nas Duch Święty” (8,8%); „nie ma większego znaczenia” (7,4%); „duże” (6,3%); „jest potrzebny do ślubu” (5,1%); „otrzymujemy dary Ducha Świętego” (5,0%).

²⁹ K. Gózdź, *Sakramenty*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1067.

³⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1285.

W kategorii „inne” (3,1%) znalazły się takie odpowiedzi jak: „pomaga w życiu”; „tradycja ludowa”; „namaszczenie”; „trzeba go przyjąć”. Dla 5,9% badanych sakrament bierzmowania nie miał żadnego znaczenia, 6,3% odpowiedziało „nie wiem”, a 4,5% ankietowanych nie posiadało zdania na ten temat. Wskaźnik braków odpowiedzi wynosi w powyższym pytaniu 14,7%.

Tab. 20 (pyt. 57). *Jakie Twoim zdaniem ma znaczenie sakrament bierzmowania?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Jest sakramentem dojrzałości	12,7	22,1	17,4	18,0	23,3	194	18,4
Umacnia wiarę	10,0	9,8	13,7	15,7	12,6	128	12,2
Zstępuje na nas Duch Święty	4,4	12,3	7,8	8,7	12,1	93	8,8
Nie ma większego znaczenia	9,2	5,4	8,7	8,1	5,3	78	7,4
Duże	6,4	2,0	5,5	6,4	11,2	66	6,3
Potrzebny do ślubu	4,0	1,0	7,3	9,3	4,9	54	5,1
Otrzymujemy dary Ducha Świętego	7,6	6,4	3,2	2,3	4,9	53	5,0
Inne	3,6	4,9	3,7	2,3	1,0	33	3,1
Żadne	9,2	2,9	5,0	8,1	3,9	62	5,9
Nie wie	9,2	8,8	2,3	5,2	5,3	66	6,3
Nie ma zdania na ten temat	6,8	5,4	4,6	1,7	2,9	47	4,5
Brak odpowiedzi	15,5	16,7	17,8	12,8	10,2	155	14,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=110,097; df=52; p=0,000; C=0,331$$

Zmienna typ uczelni różnicuje istotnie statystycznie uzyskane dane empiryczne. Odpowiedzi „jest sakramentem bierzmowania” najczęściej udzielali studenci KUL i UM, zaś najrzadziej studium medycyny weterynarii. Studenci UMCS najczęściej odpowiadali, że sakrament bierzmowania „umacnia wiarę”, a najrzadziej czynili to studenci UM i UP. Niemal trzy razy więcej studentów uczelni medycznej i katolickiej, w porównaniu ze studentami UP, określało sakrament dojrzałości chrześcijańskiej słowami „zstępuje na nas Duch Święty”. Co piąty student

UM i KUL, i co dziesiąty UP deklarował, iż nie przywiązuje do niego większej wagi. Ocenę wartości sakramentu bierzmowania jako „dużą” oceniali pięć razy częściej studenci KUL, aniżeli UM. Pragmatyczne podejście do sakramentu dojrzałości chrześcijańskiej, jako „potrzebnego do ślubu” częściej zdradzali studenci na UMCS i PL, a najrzadziej studenci medycyny. Sakrament bierzmowania nie miał żadnego znaczenia dla niemal co dziesiątego studium na UP, i dla co piątego studenta uczelni medycznej i katolickiej. Odpowiedzi „nie wiem” odnotowano najwięcej w grupie studium na UP i UM, a najmniej wśród studentów PL. Brak zdania w tej kwestii charakteryzuje więcej studentów z UP, UM i PL, aniżeli z KUL i UMCS. Niepokojąco duży wskaźnik braków odpowiedzi odnotowano w grupie studentów uczelni technicznej i medycznej, zaś najmniejszy był w grupie studium na KUL.

Uzyskany materiał empiryczny jest zróżnicowany przez zmienne demograficzno-społeczne we wszystkich przyjętych zmiennych niezależnych: płeć ($\chi^2=25,996$; $df=13$; $p=0,017$; $C=0,168$); rok studiów ($\chi^2=37,970$; $df=10$; $p=0,000$; $C=0,206$); stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=62,944$; $df=39$; $p=0,009$; $C=0,257$); wyniki osiągnięte w nauce ($\chi^2=34,183$; $df=26$; $p=0,042$; $C=0,192$). Wśród tych zależności widoczne jest, iż opinia o bierzmowaniu, że jest on sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej przeważa w grupie mężczyzn, aniżeli kobiet (21,1% wobec 16,9%), wśród starszych, aniżeli młodszych studentów (18,8% wobec 18,1%), wśród mieszkańców dużych aglomeracji miejskich i terenów wiejskich (19,7% i 18,7%), aniżeli zamieszkujących miasta małej i średniej wielkości (17,9% i 17,1%), osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (20,6% wobec 14,5%). Odpowiedź, iż sakrament bierzmowania umacnia wiarę częściej wybierały kobiety, aniżeli mężczyźni (13,5% wobec 9,9%), częściej starsi, aniżeli młodszy studenci (15,1% wobec 8,9%), częściej zamieszkujący tereny wiejskie i małe miasta (16,3% i 13,8%), w porównaniu do mieszkańców dużych aglomeracji miejskich i pochodzących z miast średniej wielkości (9,7% i 7,0%), częściej osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (16,3% wobec 10,7%). Opinię o tym, iż w sakramencie dojrzałości chrześcijańskiej „zstępuje na nas Duch Święty” częściej wyrażały kobiety, aniżeli mężczyźni (10,2% wobec 6,6%), częściej starsi, aniżeli młodszy studenci (10,3% wobec 7,5%), częściej zamieszkujący średnie i duże aglomeracje miejskie (11,8 i 9,5%), w porównaniu do zamieszkujących na stałe tereny wiejskie, bądź małe miejscowości (7,5% i 6,2%), częściej osiągający bardzo dobre i dobre wyniki w nauce (10,6% i 9,9%), w porównaniu do osiągających średnie, lub mierne wyniki (5,6%).

Pragmatyczne podejście do sakramentu bierzmowania, wyrażające się w przekonaniu, iż jest on niezbędny do sakramentu małżeństwa częściej wybierały studentki, aniżeli studenci (5,3% wobec 4,8%), w porównywalnym odsetku starsi i młodszy (5,3% wobec 5,0%), częściej zamieszkujący na stałe średnie i małe miasta (6,6% i 4,8%), w porównaniu z zamieszkującymi tereny wiejskie i duże aglomeracje miejskie (5,1% i 4,0%), nieco częściej osiągające średnie (lub mierne) i dobre wyniki w nauce (5,2% i 5,1%), w porównaniu do osiągających wyniki bardzo dobre (4,8%).

Opinia, iż sakrament bierzmowania nie ma żadnego znaczenia, była częściej podzielaną raczej przez mężczyzn (M=6,3%; K=5,6%), częściej przez starszych, aniżeli młodszych studentów (6,7% wobec 5,2%), osiągających bardzo dobre i średnie lub mierne wyniki w nauce (8,4% i 7,0%), aniżeli dobre (4,3%), a im większe stałe miejsce zamieszkania, tym opinia ta także cieszyła się większą popularnością w świadomości respondentów (wieś – 3,7%; małe miasta – 4,8%; średnie miasta – 5,7%; duże miasta – 9,4%).

Ostatnią kwestią, jaką zmierzono, była kwestia dotycząca znajomości imion czterech Ewangelistów. Wskaźnik ten został dobrany ze względu na znaczenie Pisma Świętego, jako głównego źródła objawienia, obok Tradycji. Kanon ksiąg Pisma Świętego jest uznany jako miejsce objawienia się Boga ludziom, jako słowo spisane pod natchnieniem Ducha Świętego, którego Autorem i głównym interpretatorem jest sam Bóg. Za kluczową część Biblii uważa się właśnie Ewangelie³¹. Z punktu widzenia wiary wydaje się koniecznym posiadanie chociażby minimum wiadomości o Ewangelistach, by w miarę świadomie wyznawać wiarę katolicką i pogłębiać swoje życie religijne³².

W badaniach nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej łączny wskaźnik znajomości imion Ewangelistów wyniósł 61,3% badanych, a tym samym ignorancją wykazało się 38,6% respondentów (nie wymieniło – 25,9%, brak odpowiedzi – 12,7%). Blisko co trzeci badany katolik podał nieprawidłowe imiona Ewangelistów (28,4%)³³.

Studenci Lublina w zdecydowanej większości wykazali się pełną znajomością imion czterech Ewangelistów (67,3%), 17,9% odpowiedziało częściowo poprawnie, niemal co dziesiąty respondent nie znał imion czterech Ewangelistów (9,4%), a co dwudziesty nie udzielił żadnej odpowiedzi (5,4%).

Największą znajomością wykazali się studenci uczelni katolickiej i technicznej, oraz nieco mniej studiujących na UM, najgorzej zaś wypadli w tym parametrze wiedzy studenci UMCS i UP. Częściowo poprawnie odpowiedział co czwarty studium na UMCS, w porównywalnym odsetku KUL i UM, zaś najmniejszy wskaźnik w tej kategorii odpowiedzi odnotowano w grupie studiujących na UP i PL. Niemal dwa razy więcej studiujących na UP, UM i PL, aniżeli na UMCS i KUL wykazało się całkowitym brakiem znajomości imion czterech Ewangelistów, zaś studenci UP dwa razy częściej unikali odpowiedzi na powyższe pytanie, aniżeli studium na PL, UM, czy UMCS. Najmniej braków odpowiedzi odnotowano w grupie studiujących na uczelni katolickiej.

³¹ D. Tułowicki, *Bez Boga, Kościoła i zasad?*, s. 105.

³² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 101-104.

³³ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 126.

Tab. 21 (pyt. 59). *Wymień imiona świętych Ewangelistów.* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Poprawnie	62,5	67,6	69,9	64,0	72,8	708	67,3
Częściowo poprawnie	15,9	16,2	14,2	26,2	18,9	188	17,9
Nie umie wymienić	12,0	11,3	11,0	5,2	6,3	99	9,4
Brak odpowiedzi	9,6	4,9	5,0	4,7	1,9	57	5,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=19,079; df=8; p=0,014; C=0,137$$

W analizach statystycznych odnotowano niewielkie zależności pomiędzy wiedzą, a cechami społecznymi i demograficznymi. Rachunek χ^2 wykazał zależność statystyczną pomiędzy płcią ($\chi^2=11,103$; $df=2$; $p=0,004$; $C=0,105$); rokiem studiów ($\chi^2=17,965$; $df=2$; $p=0,000$; $C=0,133$); stałym miejscem zamieszkania ($\chi^2=29,453$; $df=6$; $p=0,000$; $C=0,170$). Znajomością imion czterech Ewangelistów częściej wykazywały się kobiety, aniżeli mężczyźni (70,4% wobec 62,2%), częściej młodsi, aniżeli starsi (72,9% wobec 60,9%). Widoczna jest także zależność między stałym miejscem zamieszkania a znajomością imion Ewangelistów. Wskaźnik poprawnych odpowiedzi spada wraz ze wzrostem wielkości miejsca pochodzenia studentów (wieś – 75,1%; małe miasta – 73,8%; średnie miasta – 61,8%; duże miasta – 59,2%). Odpowiedzi częściowo poprawnych częściej udzielali z kolei mężczyźni (M=18,8%; K=17,3%), starsi, aniżeli młodsi studenci (22,3% wobec 14,0%), mieszkańcy ze średnich i dużych aglomeracji miejskich (22,4% i 17,4%), aniżeli pochodzących z terenów wiejskich i małych miast (16,8% i 15,2%). Całkowitą ignorancją religijną, wyrażającą się w braku znajomości powyższego zagadnienia, niemal dwa razy częściej wykazywali się studenci, aniżeli studentki (12,9% wobec 7,3%), częściej starsi, aniżeli młodsi (10,9% wobec 8,1%) niemal trzy razy częściej zamieszkujący duże aglomeracje miejskie, aniżeli tereny wiejskie (wieś – 5,3%; małe miasta – 8,3%; średnie miasta – 8,8%; duże miasta – 15,4%). Mężczyźni częściej także unikali odpowiedzi (M=6,1%; K=5,0%), niemal w równym stopniu starsi, jak i młodsi (5,9% wobec 5,0%), trzy razy częściej zamieszkujący na stałe duże aglomeracje miejskie, aniżeli tereny wiejskie, czy małe miasta (wieś – 2,7%; małe miasta – 2,8%; średnie miasta – 7,0%; duże miasta – 8,0%).

W badanej kwestii nie zaistniała siła powiązania pomiędzy znajomością imion Ewangelistów a wynikami osiąganymi w nauce, przy czym poprawnych odpowiedzi częściej udzielali osiągający dobre i bardzo dobre wyniki w nauce (70,4% i 66,1%), aniżeli średnie, lub mierne (62,9%). Co piąty osiągający średnie, lub mierne wyniki w nauce udzielił częściowo poprawnej odpowiedzi (20,3%) i nieco

mniej osiągających bardzo dobre (18,1%) i dobre wyniki w nauce (16,7%). Zupełną niewiedzą w tej materii częściej wykazywali się osiągający średnie, lub mierne wyniki w nauce (11,9%), aniżeli bardzo dobre (10,6%), czy dobre (7,5%). Wskaźnik braku odpowiedzi był większy wśród osiągających dobre (5,4%) i bardzo dobre wyniki w nauce (5,3%), a najmniejszy wśród tych, którzy osiągnęli średnie, lub mierne wyniki (4,9%) – ($\chi^2=7,177$; $df=4$; $p=0,127$).

Z przeprowadzonych analiz wynika, że wiedza religijna badanej zbiorowości nie znajduje się na wysokim poziomie. Tylko jeden z przeanalizowanych wskaźników nie poddaje się tej ocenie. Znajomość dogmatu o Trójcy Świętej zdaje się być najbardziej rozpowszechniona, osiągając wskaźnik wiedzy na bardzo wysokim poziomie – 93,1%. Zdecydowanie mniejszy próg procentowy zaznaczył się w kategorii prawidłowych odpowiedzi dotyczących imion Ewangelistów (67,3%), czy sakramentów świętych (63,5%), zaś bardzo źle przedstawia się wiedza studentów o eschatologii. Jedynie co piąty ankietowany posiadał na ten temat wiedzę zgodną z nauczaniem Kościoła katolickiego (19,7%). Rzeczą oczywistą wydaje się związek pomiędzy poziomem posiadanej wiedzy w dowolnej dziedzinie a występowaniem związanych z nią zainteresowań. W kontekście uzyskanego obrazu wiedzy religijnej warto więc podnieść problem, czy i w jaki sposób kształtują się zainteresowania religijne badanych studentów oraz jakie są źródła posiadanej wiedzy? Kwestia ta będzie przedmiotem dalszych rozważań.

§ 2. Wiedza o życiu Kościoła

Kolejnym komponentem parametru ideologicznego jest zakres posiadanych informacji związanych ze strukturą tradycji religijnej, historią wyznania, czy polityką organizacyjną. W zakresie tego czynnika na uwagę mogą zasługiwać dwa zagadnienia: czy katolicy w ogóle mają zainteresowania religijne, oraz czy mają one charakter inicjatywy religijnej. Gdy chodzi o pierwszy z nich, można zaryzykować stwierdzenie, iż Polacy interesują się sprawami religijnymi, przy czym jak zauważa Ewa Czackowska, czym innym jest zainteresowanie, a czym innym poziom posiadanej wiedzy. Ten drugi jest w społeczeństwie polskim relatywnie niski. „Zamiast pogłębiać wiedzę, wolimy powielać mity o Kościele. Mają się one u nas całkiem dobrze. A może nawet coraz lepiej, na pewno lepiej niż 20 lat temu”³⁴. Ten paradoks można tłumaczyć genealogią stereotypów – powstają wtedy, gdy brak wiedzy uzupełniamy domysłami albo schematami myślowymi, które są nam wpajane od najmłodszych lat³⁵.

W przypadku, gdy zainteresowania mają charakter inicjatywy religijnej, istnieje możliwość dwóch scenariuszy. Z jednej strony mogą one przybierać zewnętrzny

³⁴ E. Czackowska, *Władza, pieniądze i seks w Kościele*, „Rzeczpospolita” 2012, <http://www.rp.pl/artykul/955038-Wladza-pieniadze-i-seks-w-Kosciele.html>, data dostępu: 26.11.2012.

³⁵ E. Czackowska, *Władza, pieniądze i seks w Kościele*.

charakter w stosunku do ideologii religijnej, o ile odnoszą się do Kościoła jako instytucji, z którą katolicy nie identyfikują swoich celów i zadań życiowych³⁶. W takim wypadku będziemy mieli do czynienia z typem katolika „biernego, miernego, ale wiernego”. Z drugiej strony zainteresowania religią mogą mieć charakter wewnętrzny w stosunku do ideologii religijnej, o ile wiążą się z poczuciem przynależności do Kościoła, jako wspólnoty religijnej, z którą katolicy identyfikują swoje cele i zadania życiowe. W tym wypadku możemy mówić o próbie pogłębiania religijności własnej i tworzenia religijnej atmosfery wychowania w najbliższym środowisku społecznym. Można to zjawisko nazwać jako jeden z elementów procesu inicjacji, albo socjalizacji religijnej³⁷.

Należy zaznaczyć, iż w Polsce Kościół katolicki, powiązany z egzystencją narodu, znajduje się w specyficznej sytuacji, w której zainteresowanie jego sprawami może wynikać także z punktu widzenia społecznego, czy nawet politycznego. Zainteresowania tego typu kształtują się najczęściej pod wpływem środków społecznego przekazu i koncentrują się na pewnych wydarzeniach w skali krajowej, czy ogólnopolskiej. Kościół katolicki traktuje się wówczas, nie jako wspólnotę religijną, do której przecież przynależy zdecydowana większość społeczeństwa polskiego, ale jako instytucję kulturową, w stosunku do której przyjmuje się postawę biernego obserwatora. Zainteresowanie takie niewiele mówi o dążności katolików do pogłębiania wiary religijnej, jednakże świadczyć może o podkreśleniu pewnego znaczenia i roli Kościoła, utożsamianego w tym przekonaniu z hierarchią, na arenie społeczno-politycznej³⁸.

Chcąc poddać krytyce wysuwane niekiedy zastrzeżenia pod adresem dotychczasowych sposobów badania wiedzy religijnej katolików, egzekwujących jedynie znajomość formuł pamięciowych i katechizmowych, bez uwzględnienia trudności związanych z artikulacją posiadanej wiedzy, należy podjąć dodatkowe zabiegi kontrolne, mające na celu ustalenie „rozumienia” niektórych twierdzeń i wyrażań zaczerpniętych z nauki Kościoła, a także jego historii. Postanowiono więc zbadać zainteresowanie wiedzą o Kościele poprzez wybór następujących kwestii: wiedza o istocie kościelnego dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, oraz znajomość nazwisk hierarchów religijnych. Kult maryjny jest uważany przez antropologów polskiej kultury ludowej za jeden z najistotniejszych jego elementów. Wzajemna adaptacja religii i realiów ziemskiego bytowania znajdowała swój wydzźwięk w wielu sferach życia. Liczne w ludowym chrześcijaństwie multiplikacje Matki Bożej, na początku były traktowane przez Kościół jako remedium na pogańskie kultury, aby potem stać się jednym z najbardziej charakterystycznych wyznaczników *sacrum* w czasoprzestrzeni ludowej kultury religijnej³⁹. Istotnym wydaje się więc zajęcie się w niniejszym projekcie badawczym problematyką rozu-

³⁶ W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971, s. 162-163.

³⁷ W. Piwowarski, *Religijność wiejska...*, s. 163.

³⁸ W. Piwowarski, *Religijność wiejska...*, s. 163.

³⁹ I. Bukraba-Rylska, *Socjologia wsi polskiej*, s. 513.

mienia prawd mariologicznych. Do tego celu wybrano dogmat o Niepokalanym Poczęciu, by zbadać, na ile on został utrwalony jedynie w liturgii Kościoła, a na ile w świadomości osób wierzących.

Prawda wiary w Niepokalane Poczęcie wiąże się z istotnie z Matką Bożą. Niepokalane Poczęcie Maryi jest często mylone z dziewiczym poczęciem Jezusa Chrystusa, syna Maryi. Początki dogmatu sięgają świadomości Kościoła pierwszych wieków, w momencie ukonstytuowania się wiary w bóstwo Chrystusa. Nie znaczy to jednak, by ta prawda miała być od razu ogólnie znana, rozgłoszona i opracowana teologicznie⁴⁰. Niepokalane Poczęcie, jako maryjna tajemnica prawdy wiary, została uroczystie głoszona w bulli Piusa IX „*Ineffabilis Deus*” w 1854 roku: „ogłaszamy, orzekamy i określamy, że nauka, która utrzymuje, iż Najświętsza Maryja Panna od pierwszej chwili swego poczęcia – mocą szczególnej łaski i przywileju wszechmocnego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego – została zachowana jako nietknięta od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego, jest prawdą przez Boga objawioną i dlatego wszyscy wierni powinni w nią wytrwale i bez wahania wierzyć”⁴¹. Najkrócej rzecz biorąc, formuła dogmatyczna wyraża prawdę, iż Maryja jest absolutnie wolna od chwili swego poczęcia od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego.

W pytaniu kwestionariuszowym zapytano młodzież o rozumienie istoty Niepokalanego Poczęcia. W kafeterii odpowiedzi umieszczono możliwości: „Maryja jest dziewicą”; „Maryja poczęła Chrystusa z Ducha Świętego”; „Maryja urodziła się bez grzechu pierworodnego”; „Trudno powiedzieć”. Na dość trudne i teologicznie szczegółowe pytanie odpowiedziało poprawnie 18,7% studentów. Najwięcej z nich – 53,0%, uznało, że teologiczną podstawą uroczystości obchodzonej w Kościele katolickim 8 grudnia jest to, iż Maryja poczęła Jezusa Chrystusa z Ducha Świętego, 7,% stwierdziło, że dziewictwo Maryi jest fundamentem dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, a co piąty ankietowany nie miał zdania w tej kwestii („trudno powiedzieć” – 18,5%; brak odpowiedzi – 2,3%).

Test χ^2 wykazał, iż istnieje słaba zależność statystyczna między przyjętą zmienną niezależną uczelnia, a posiadaną wiedzą na temat dogmatu o Niepokalanym poczęciu. Najwięcej prawidłowych odpowiedzi na ten temat udzielił co czwarty student uczelni medycznej i katolickiej, nieco mniej studiujących na UP i PL, zaś najmniejszą wiedzą w tym względzie wykazali się studujący na UMCS. Błędne przekonanie o tym, iż Maryja poczęła Jezusa Chrystusa z Ducha Świętego dominuje w świadomości zdecydowanej większości studiujących na UMCS, KUL i UM, zaś w nieco mniejszym w grupie studentów medycyny weterynarii i uczelni technicznej.

⁴⁰ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 383-389.

⁴¹ Pius IX, *Ineffabilis Deus*, nr 527, w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007, s. 240.

Tab. 22 (pyt. 58). *Jak myślisz, czy święto Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny jest obchodzone przez Kościół dlatego, że:* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Maryja jest dziewicą	9,6	5,4	8,7	7,6	5,3	78	7,4
Maryja poczęła Jezusa Chrystusa z Ducha Świętego	49,4	52,5	48,9	61,6	55,3	558	53,0
Maryja urodziła się bez grzechu pierworodnego	15,5	25,0	15,5	12,8	24,8	197	18,7
Trudno powiedzieć	23,5	14,7	23,7	16,9	12,1	195	18,5
Brak odpowiedzi	2,0	2,5	3,2	1,2	2,4	24	2,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=35,327; df=12; p=0,000; C=0,182$$

Nieprawidłową interpretację powyższego dogmatu, wyrażoną w stwierdzeniu, iż Maryja jest dziewicą, popierał co dziesiąty student UP, nieco mniej studiujących na PL i UMCS, i jedynie co dwudziesty studiujący na uczelni medycznej i katolickiej. Odpowiedzi „trudno powiedzieć” udzielali dwa razy częściej studenci UP i PL, aniżeli uczelni katolickiej. Wskaźnik braku odpowiedzi jest trzy razy większy w grupie studiujących na uczelni katolickiej, aniżeli na UMCS.

Płeć, poza zmienną centralą, jest jedyną z przyjętych zmiennych niezależnych, która różnicuje odpowiedzi istotnie statystycznie ($\chi^2=18,894$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,134$). Kobiety nieco częściej, aniżeli mężczyźni prawidłowo interpretowali treść dogmatu Niepokalanego poczęcia (19,3% wobec 17,8%), przy czym częściej także wskazywali na błędną jego interpretację, jakoby Maryja poczęła Jezusa Chrystusa z Ducha Świętego (56,2% wobec 47,7%). Błędne rozumienie powyższej prawdy wiary wyrażoną w zdaniu, iż Maryja jest dziewicą, pozostaje domeną mężczyzn ($M=8,9\%$; $K=6,5\%$). Studenci częściej także, aniżeli studentki deklarowali, iż nie posiadają w tym temacie sprecyzowanego zdania (24,9% wobec 14,7%), przy czym u kobiet odnotowano wyższy wskaźnik braków odpowiedzi ($M=0,8\%$; $K=3,2\%$).

Pozostałe zmienne nie różnicują istotnie statystycznie udzielanych odpowiedzi: rok studiów ($\chi^2=3,936$; $df=3$; $p=0,268$); stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=13,346$; $df=9$; $p=0,148$); wyniki osiągane w nauce ($\chi^2=6,199$; $df=6$; $p=0,401$), przy czym istotę dogmatu dobrze rozumie więcej starszych, aniżeli młodszych studentów (20,0% wobec 17,6%), zamieszkujących tereny wiejskie i średnie miasta (22,5% i 20,2%), w porównaniu do zamieszkujących małe miasta i duże aglomeracje miejskie (17,2% i 13,7%). Błędna interpretacja dogmatu, iż Maryja poczęła Jezusa Chrystusa z Ducha Świętego jest domeną starszych studentów (55,1%), aniżeli

młodszych (51,3%), częściej w ten sposób interpretowali tę prawdę wiary mieszkańcy małych i dużych miast (55,2% i 53,8%), zaś najrzadziej mieszkańcy wsi (52,9%) i średnich miast (51,3%), częściej osiągający dobre, aniżeli bardzo dobre, czy średnie lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 55,0%; 54,6%; 48,6%). Wskaźnik odpowiedzi „trudno powiedzieć” jest wyższy wśród młodszych studentów (20,4%), w porównaniu ze starszymi (16,4%), wyższy wśród mieszkańców dużych i średnich miast (22,7% i 19,3%), aniżeli małych miast i terenów wiejskich (18,6% i 15,0%), największy wśród osiągających średnie lub mierne wyniki w nauce (21,3%).

Studenci lubelscy nie wykazali się wysokim poziomem znajomości treści dogmatu o Niepokalanym Poczęciu. Mniej niż piąta część respondentów wskazała poprawną jego interpretację. Niewątpliwie ta prawda katechizmowa nie została dostatecznie przyswojona w trakcie katechizacji szkolnej. Najwyższy wskaźnik dobrych odpowiedzi odnotowano niemalże w równym stopniu u co czwartego studenta uczelni medycznej i katolickiej – najbardziej „uświadomionych” wyznawców katolicyzmu. Tym samym młodzież akademicka Lublina wpisuje się w pejżaż katolickiej części społeczeństwa polskiego, dla którego cechą charakterystyczną jest brak chęci zgłębienia wiedzy i doszukiwania się właściwych treści ukrytych w liturgicznej uroczystości obchodzonej w Kościele katolickim 8 grudnia.

Kolejny blok pytań mających scharakteryzować wiedzę religijną katolików dotyczył znajomości nazwisk niektórych osób ważnych w Kościele powszechnym, polskim i parafialnym. Posiadanie elementarnych danych o dostojnikach kościelnych nie musi świadczyć o istnieniu ściślejszej więzi społecznej z tymi osobami, ale jest symptomem pewnego interesowania się przedstawicielami Kościoła. Struktury hierarchii Kościoła są oryginalne i całkowicie odmienne od struktur, na których opiera się jakikolwiek ustrój polityczny. Wpływ na ukształtowanie się obecnej hierarchii miały dwa ostatnie sobory powszechne. Sobór Watykański I w konstytucji „*Pastor aeternus*” został zawarty dogmat o jurysdykcyjnym prymacie św. Piotra i jego następców, którymi są Biskupi Rzymu, oraz o nieomyślności papieża w jego nauczaniu *ex cathedra* w kwestiach wiary i moralności⁴². Z kolei Sobór Watykański II, na tle nauczania *Vaticanum I* o nieomyślności i prymacie papieża, wyłożył naukę o biskupach, którzy są następcami Apostołów (posiadają sukcesję apostołską). Na mocy otrzymanej sakry biskupiej posiadają oni pełnię sakramentu święceń, stanowią z papieżem zwarty organicznie zespół, który stanowi z papieżem, a nigdy bez niego, podmiot najwyższej i pełnej władzy w całym Kościele katolickim⁴³. Tak więc w skali Kościoła powszechnego najwyższy stopień hierarchii kościelnej stanowią Papież i Kolegium Biskupów, kardynałowie, Kuria Rzymska,

⁴² Sobór Watykański I, *Pierwsza Konstytucja dogmatyczna Pastor aeternus o Kościele Jezusa Chrystusa*, w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007, s. 265-273.

⁴³ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 22, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*, wyd. CD, Kraków 2003.

oraz legaci Biskupa Rzymu⁴⁴. W Kościołach partykularnych na ich czele zasiadają biskupi diecezjalni, tzw. „ordynariusze”. Na ich prośbę, do pomocy w diecezji mogą być ustanawiani biskupi pomocniczy i koadiutorzy⁴⁵. Najniższy stopień hierarchii kościelnej stanowią przedstawiciele duchowieństwa terenowego, a wśród nich proboszczowie i wikariusze⁴⁶.

Umieszczenie pytania dotyczącego znajomości hierarchów kościelnych miało na celu zbadanie, na ile respondenci są zorientowani w bieżących sprawach Kościoła, zarówno powszechnego, jak i partykularnego. Wiedza o rozmaitych, mniej, lub bardziej ważnych instytucjach kościelnych, o zmianach, jakie w nich zachodzą, daje jednostce szansę pełniejszego uczestnictwa w życiu wspólnotowym i możliwość głębszego współdziałania ludzi między sobą⁴⁷. W kwestionariuszu ankiety umieszczono zapytanie o papieża, prymasa, biskupa diecezji oraz proboszcza. Wiedza o Biskupie Rzymu, dlatego została uznana za ważną, gdyż jest on najważniejszym i najwyższym kościelnym autorytetem. Uznano również, iż wśród wskaźników ważny jest pomiar wiedzy o tożsamości prymasa, który w przeszłości pełnił ważną rolę w historii Polski, obecnie współtworzy Konferencję Episkopatu Polski, choć z racji tytułu nie jest jej przewodniczącym. Pytanie o Prymasa Polski jest o tyle zasadne, iż do tej pory, ów tytuł honorowy, był przypisany kustoszowi relikwii świętego Wojciecha w Gnieźnie, arcybiskupowi warszawskiemu, kardynałowi Józefowi Glempowi, następnie przez krótki czas arcybiskupowi Henrykowi Muszyńskiemu, a obecnym prymasem jest były nuncjusz apostolski Józef Kowalczyk. Zmiany personalne w hierarchii kościelnej w Polsce pokażą więc, na ile młodzież akademicka Lublina śledzi na bieżąco informacje dotyczące Kościoła katolickiego w naszym kraju. Zapytano także o nazwisko biskupa diecezjalnego, przy czym powyższe pytanie, trudne do zweryfikowania z rzeczywistością, ma jedynie na celu sprawdzenie posiadania, choćby minimalnego segmentu wiedzy o diecezji, aczkolwiek, jak zaznaczono, nie jest on pełny, spójny i uporządkowany.

Ostatnim z przywódców religijnych, co do którego zbadano wiedzę, był proboszcz parafii zamieszkania. Proboszcz stojący na czele podstawowej komórki organizacyjnej Kościoła jest także ogniwem łączącym wiernych z biskupem. Jego zadaniem jest realizacja misji Kościoła na poziomie parafii, a w religijnej kulturze ludowej jego pozycja była dominująca, a często niekwestionowana i szanowana. W kulturze wiejskiej osoby duchowne, w tym proboszcz, był nie tylko pośrednikiem między Bogiem, a człowiekiem. Kler miał także swoje miejsce w tradycji w wyższej pozycji społeczno-ekonomicznej. Pozycja proboszcza w Kościele była na wsi powszechnie dominująca, szanowana, a często także dominująca, do tego stopnia, iż dawniej nie przeszkadzał katolikom mglisty globalny obraz Kościoła, gdyż

⁴⁴ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, kan. 362-367.

⁴⁵ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 403-415.

⁴⁶ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 515-555.

⁴⁷ J. Mariański, *Kościół i parafia w świadomości diecezjan katowickich*, w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*, red. W. Zdaniewicz, Katowice 1999, s. 81.

i tak postrzegali go głównie przez pryzmat najbliższych im duszpasterzy w czasie i przestrzeni, którzy byli dla nich niejako oknem na współczesny im Kościół, a często i cały świat. O ile dzisiaj papież i biskup, nie muszą być bezpośrednio znani wiernym, choć wspomina ich się w każdej mszy świętej, o tyle proboszcz z reguły przebywa z parafianami jako przedstawiciel Kościoła, sąsiad, doradca w ważnych kwestiach życiowych, religijnych, moralnych⁴⁸. Podobnie jak w przypadku pytania o biskupa miejsca, tak i w tutaj, jest rzeczą niemożliwą zweryfikowanie poprawnych odpowiedzi, ponieważ w kwestionariuszu ankiety nie pytano o miejscowość zamieszkania. W trakcie kodowania ankiet zidentyfikowano jednakże kilka jednostkowych przypadków błędnego podania tożsamości duszpasterza parafialnego z terenu diecezji lubelskiej, gdy odpowiedź zawierała np. nazwisko wikariusza, czy proboszcza-emeryta.

Jak wynika z badań nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej z 2002 roku, badani, których pytano w kwestionariuszu ankiety o przedstawicieli Kościoła na różnym szczeblu hierarchii kościelnej, znali imię papieża (96,9%), nieco rzadziej potrafili wymienić imię prymasa (83,7%) i swego biskupa (68,6%). Najniższy wskaźnik uzyskała znajomość imienia proboszcza (54,7%)⁴⁹. Znajomość imion w badaniu ogólnopolskim przeprowadzonym przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC z tego samego roku kształtowała się w następujący sposób. Polacy w minionej dekadzie bardzo dobrze znali imię papieża (96,4%). Zaraz po Biskupie Rzymu, najbardziej znaną z imienia i nazwiska była osoba prymasa Polski (81,3%). Nazwisko biskupa diecezji znała jedynie połowa ankietowanych (50,6%), i nieco więcej nazwisko swojego proboszcza (57,8%)⁵⁰. Dla ilustracji stanu wiedzy religijnej młodzieży, można także przytoczyć wyniki badań zrealizowanych w latach 2002-2005 roku w czterech miastach (Radom, Włocławek, Łomża, Ostrów Mazowiecka) pośród uczących się w klasach przedmaturalnych. Imię papieża znało poprawnie 93,6% badanych, nazwisko Prymasa Polski – 56,8%, nazwisko biskupa diecezjalnego – 38,5%, nazwisko swojego proboszcza – 49,4%⁵¹.

Znajomość tożsamości papieża można uznać wśród studentów Lublina za powszechną. Ze względu na dość nieprecyzyjne sformułowanie pytania („wymień nazwisko obecnego papieża”) w kodowaniu odpowiedzi uznawano za poprawny zarówno zapis „Benedykt XVI” jak i „Joseph Ratzinger”. Poprawnej odpowiedzi udzieliło 87,8% badanych, częściowo poprawnych było 0,2%, zaś nie umiało wymienić 8,2% respondentów. Wskaźnik braku odpowiedzi wynosi 3,8%.

⁴⁸ J. Baniak, *Wierność powołaniu a kryzys tożsamości kapłańskiej. Studium socjologiczne na przykładzie Kościoła w Polsce*, Poznań 2000, s. 158-159.

⁴⁹ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 215.

⁵⁰ W. Świątkiewicz, *Portret księdza*, w: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2004, s. 115.

⁵¹ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008, s. 231-233.

Tab. 23 (pyt. 61). *Wymień nazwisko obecnego Papieża.* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Poprawnie	85,7	88,7	84,5	87,2	93,7	924	87,8
Częściowo poprawnie	0,4	-	-	-	0,5	2	0,2
Nie umie wymienić	10,4	7,4	10,5	9,3	2,9	86	8,2
Brak odpowiedzi	3,6	3,9	5,0	3,5	2,9	40	3,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=14,112; df=8; p=0,079$$

Analiza statystyczna testu χ^2 nie wykazała istotnej zależności między posiadaną wiedzą na temat obecnego papieża, a rodzajem uczelni. Optycznie dają się jednakże zauważać pewne różnice. Nie jest zaskoczeniem, iż największy wskaźnik znajomości tożsamości obecnego papieża odnotowano wśród studentów uczelni katolickiej, wskaźnik w grupie studiujących na UM i UMCS jest niższy o około pięć punktów procentowych, zaś najmniejszy wśród studiujących medycynę weterynarii i na uczelni technicznej. Nazwiska obecnego papieża nie umie wymienić co dziesiąty student UP i PL, nieco mniejsze grono studiujących na UMCS i UM, zaś najlepiej w tym zakresie wypadają znowu studenci uczelni katolickiej.

Wysoki wskaźnik procentowy poprawnych odpowiedzi nie pozwala dostrzec wyraźnej siły zależności pomiędzy przyjętymi zmiennymi niezależnymi: płeć ($\chi^2=3,403$; $df=2$; $p=0,182$); rok studiów ($\chi^2=1,920$; $df=2$; $p=0,383$); stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=6,988$; $df=6$; $p=0,322$); wyniki osiągane w nauce ($\chi^2=1,466$; $df=4$; $p=0,833$). Poprawnych odpowiedzi nieco częściej udzielali mężczyźni ($M=88,8\%$; $K=87,2\%$), częściej starsi, aniżeli młodsi studenci (88,7% wobec 87,1%), zamieszkujący tereny wiejskie, aniżeli miasta średniej, małej, bądź dużej wielkości (odpowiednio: 90,4%; 88,2%; 86,9%; 86,0%), osiągający bardzo dobre wyniki w nauce, aniżeli średnie (bądź mierne), lub dobre (odpowiednio: 86,8%; 88,5%; 88,4%). Tym samym brak poprawnej odpowiedzi częściej pojawiał się w grupie kobiet ($M=2,8\%$; $K=4,4\%$), częściej w świadomości młodszych, aniżeli starszych studentów (4,1% wobec 3,4%), zamieszkujących małe i duże aglomeracje miejskie (4,1% i 4,0%), aniżeli u tych, którzy pochodzą z terenów wiejskich, bądź z miast średniej wielkości (3,2% i 3,1%), osiągających bardzo dobre, lub dobre wyniki w nauce, aniżeli wyniki średnie, lub mierne (odpowiednio: 4,0%; 3,9%; 2,8%).

Kolejne pytanie w ramach parametru wiedzy o Kościele dotyczyło nazwiska obecnego Prymasa Polski. Okazało się, że uzyskany wskaźnik diametralnie różni się od wskaźnika uzyskanego w badaniach ogólnopolskich, czy diecezjalnych.

Jedynie 8,1% respondentów wskazało poprawne nazwisko obecnego prymasa, co piąty ankietowany wymienił je częściowo poprawnie (20,6%), ponad połowa nie umiała wymienić (55,7%), a wskaźnik braków odpowiedzi wynosi w tym pytaniu 15,6%.

Tab. 24 (pyt. 61). *Wymień nazwisko obecnego Prymasa Polski.* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Poprawnie	2,8	6,9	13,7	7,0	10,7	85	8,1
Częściowo poprawnie	16,3	19,1	15,5	23,8	30,1	217	20,6
Nie umie wymienić	63,7	54,9	57,5	57,0	43,7	586	55,7
Brak odpowiedzi	17,1	19,1	13,2	12,2	15,5	164	15,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=42,284; df=8; p=0,000; C=0,213$$

Zmienna centralna jest jedyną, spośród zmiennych niezależnych, która różnicuje odpowiedzi respondentów. Największy wskaźnik odpowiedzi poprawnych odnotowano w grupie studiujących na uczelni technicznej i katolickiej, zdecydowanie mniej na UMCS i UM, zaś wśród studiujących medycynę weterynarii, jedynie trzech na stu respondentów wykazało się poprawną wiedzą na ten temat. Odpowiedzi częściowo poprawnych udzielił co trzeci student KUL, co czwarty UMCS i co piąty UM, zaś najmniejsze wskaźniki odpowiedzi częściowo poprawnych odnotowano w grupie studentów PL i UP. Do braku wiedzy na temat powyższego zagadnienia przyznało się najwięcej studiujących na UP, PL i UMCS, w nieco mniejszym stopniu studenci UM, zaś najmniej studiujących na uczelni katolickiej. Co piąty student uczelni medycznej unikał odpowiedzi, nieco mniej studiujących na UP i KUL, zaś najmniej braków odpowiedzi odnotowano w grupie studentów z PL i UMCS.

W pozostałych przyjętych zmiennych niezależnych nie odnotowano zależności statystycznej: płeć ($\chi^2=1,081$; $df=2$; $p=0,582$); rok studiów ($\chi^2=4,101$; $df=2$; $p=0,129$); stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=2,801$; $df=6$; $p=0,833$); wyniki osiągane w nauce ($\chi^2=4,643$; $df=4$; $p=0,326$). Można jednakże stwierdzić, iż posiadający wiedzę o prymasie to raczej mężczyźni (poprawnie – 8,4%; częściowo poprawnie – 22,6%), studiujący na ostatnich latach (poprawnie – 9,7%; częściowo poprawnie – 22,3%), pochodzący z terenów wiejskich (poprawnie – 8,8%; częściowo poprawnie – 20,3%), osiągający bardzo dobre wyniki w nauce (poprawnie – 6,6%; częściowo poprawnie – 22,5%), bądź wyniki dobre (poprawnie – 9,8%; częściowo poprawnie – 19,1%).

Kolejne pytanie dotyczyło biskupa diecezjalnego. Jak uprzednio zaznaczono, z powodu niemożności zweryfikowania poprawnych odpowiedzi, kodowanie deklaracji respondentów ograniczyło się do kafeterii: zna; nie zna; brak odpowiedzi, przy czym w pewnych przypadkach udało się zidentyfikować błędne odpowiedzi (respondenci wskazywali ordynariuszy emerytów, bądź biskupów pomocniczych). W takich wypadkach takie odpowiedzi były zaliczane jako błędne. Nieco więcej, aniżeli trzecia część respondowanych, złożyła deklarację, iż zna nazwisko biskupa diecezji (36,1%), ponad połowa przyznała się do niewiedzy w tej kwestii (52,0%), a 11,9% badanych nie udzieliło żadnej odpowiedzi.

Tab. 25 (pyt. 61). *Czy znasz obecnego biskupa Twojej diecezji?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Zna	29,5	39,7	32,9	33,7	46,1	380	36,1
Nie zna	57,4	47,5	55,3	58,7	40,8	547	52,0
Brak odpowiedzi	13,1	12,7	11,9	7,6	13,1	125	11,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=19,198; df=4; p=0,001; C=0,142$$

Najwyższy wskaźnik znajomości biskupa diecezji występuje pośród studentów KUL, na nieco niższym poziomie lokuje się on w grupie studiujących na uczelni medycznej. Deklarację znajomości nazwiska biskupa swojej diecezji złożył co trzeci student UMCS i PL, i nieco mniej studiujących na UP. Co do niewiedzy na temat nazwiska ordynariusza własnej diecezji przyznała się ponad połowa studiujących na UMCS, UP i PL. Nieco mniej „nieuświadomionych” w tej kwestii studiowało na uczelni medycznej i katolickiej. Wskaźnik braku odpowiedzi jest niemal dwa razy wyższy pośród studiujących na KUL i UP, aniżeli na UMCS.

Posiadanej wiedzy na temat biskupa diecezji respondenta nie różnicuje płeć ($\chi^2=0,259$; $df=1$; $p=0,611$); rok studiów ($\chi^2=3,786$; $df=1$; $p=0,052$); wyniki osiągnięte w nauce ($\chi^2=0,164$; $df=2$; $p=0,921$), przy czym większą znajomością w tej kwestii wykazały się kobiety ($M=35,8\%$; $K=36,3\%$), bardziej młodszy, aniżeli starsi studenci (38,5% wobec 33,4%), osiągający bardzo dobre i dobre wyniki w nauce (37,0% i 36,6%), w porównaniu z osiągającymi wyniki średnie, lub mierne (34,3%). Istnieje natomiast niewielka siła zależności statystycznej ze stałym miejscem zamieszkania ($\chi^2=18,934$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,142$). Nazwisko biskupa miejsca znają raczej zamieszkujący tereny wiejskie (42,8%), aniżeli studenci pochodzący ze średnich i małych miast (36,8% i 35,2%), czy dużych aglomeracji miejskich (27,8%). Nieznajomością swojego ordynariusza wykazuje się zdecydowana większość zamieszkujących duże miasta (61,5%), połowa mieszkańców małych

i średnich miast (53,1% i 50,9%) i nieco mniej pochodzących z terenów wiejskich (45,2%).

Ostatnim z przywódców religijnych, o których zapytano w badaniach, był proboszcz. Uzyskano materiał empiryczny, na podstawie którego można stwierdzić, iż niemal co drugi ankietowany zna swojego proboszcza (49,1%), 39,6% nie zna go, a 11,2% badanych unikało odpowiedzi na powyższe pytanie.

Tab. 26 (pyt. 61). *Czy znasz obecnego proboszcza Twojej parafii?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Zna	35,9	47,5	48,9	55,8	61,7	517	49,1
Nie zna	51,0	42,2	39,7	36,0	26,2	417	39,6
Brak odpowiedzi	13,1	10,3	11,4	8,1	12,1	118	11,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=35,809; df=4; p=0,000; C=0,192$$

Największą grupę posiadających wiedzę na temat proboszcza swojej parafii stanowią studenci KUL i UMCS i w nieco mniejszym stopniu młodzież studiująca na uczelni technicznej i medycznej. Najmniej zorientowanymi studentami w tej kwestii okazali się studijujący na UP. Do braku znajomości proboszcza swojej parafii przyznała się ponad połowa studentów medycyny weterynarii, nieco mniej studentów uczelni medycznej i technicznej, co trzeci student UMCS i co czwarty KUL. Najwięcej braków odpowiedzi odnotowano pośród studujących na UP i KUL, zaś najmniej na UMCS.

Wiedzę o parafialnym duchownym różnicują następujące cechy społeczno-demograficzne: płeć ($\chi^2=9,627$; $df=1$; $p=0,002$; $C=0,101$); rok studiów ($\chi^2=4,765$; $df=1$; $p=0,029$; $C=0,071$); stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=32,498$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,184$). Respondenci posiadający wiedzę o tożsamości własnego proboszcza to raczej kobiety ($M=43,7\%$; $K=52,4\%$), studijujący na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (52,0% wobec 46,0%), zamieszkujący tereny wiejskie (59,9%), aniżeli miasta o małej, średniej, czy dużej wielkości (odpowiednio: 49,0%; 44,3%; 40,5%). Tym samym zdecydowanie więcej nie znało swojego proboszcza mężczyźni, aniżeli kobiety (45,7% wobec 36,0%), starszych, aniżeli młodszych studentów (43,1% wobec 36,6%), zameldowanych na stałe w dużych aglomeracjach miejskich (50,2%), aniżeli w miastach średniej i małej wielkości, bądź na wsi (odpowiednio: 43,4%; 37,9%; 29,7%). W przypadku zmiennej wyniki osiągnane w nauce nie został spełniony warunek $p<0,05$ ($\chi^2=0,114$; $df=2$; $p=0,945$).

Na podstawie zaprezentowanych wyników badań socjologicznych można uznać, że znajomość nazwisk i imion przywódców kościelnych przez studentów Lublina nie lokuje się na wysokim poziomie. Wyjątek może stanowić znajomość imienia papieża, chociaż i tak jest on niższy, aniżeli przedstawiają to wskaźniki badań realizowanych w 2002 roku, zarówno w skali ogólnopolskiej, jak i archidiecezji lubelskiej. Zatrważająco niska wydaje się znajomość nazwiska Prymasa Polski. Po drugiej wojnie światowej ów tytuł nosili Stefan Wyszyński (1948-1981), Józef Glemp (1981-2009), Henryk Muszyński (2009-2010), a obecnie Józef Kowalczyk. Na stan tak niskiej wiedzy może wpływać bądź to poziom zainteresowania bieżącymi sprawami Kościoła katolickiego, bądź to utrwalenie się w świadomości badanych nazwiska Józefa Glempla, przy którym przez bardzo długi czas pozostawał prymasowski tytuł. Brak zainteresowania tym, co się dzieje na współczesnej arenie Kościoła w Polsce jest niewątpliwie spowodowane także kryzysem w sferze *public relations*, dobrze rozumianej jako forma zarządzania skuteczną komunikacją wewnątrz samego Kościoła katolickiego⁵².

Znajomość nazwiska biskupa diecezji jest niemal dwa razy niższa w świadomości studentów Lublina, w porównaniu do badań nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej z 2002 roku. Ten niepokojący objaw braku przywiązywania wagi do znajomości ordynariusza miejsca można tłumaczyć bądź to spadającym autorytetem biskupów (to także wiąże się z zaniedbaniami Kościoła katolickiego o dbanie własnego pijarowskiego wizerunku), bądź to ignorancją w zakresie wiedzy o Kościele na poziomie partykularnym. Świadomość nazwiska proboszcza własnej parafii wskazuje pośrednio na jakość relacji badanych z parafią. Niemal połowa respondentów złożyła deklarację, iż zna proboszcza swojej parafii. Wskaźnik ten jest niższy w porównaniu do badań z 2002 roku w skali ogólnopolskiej, czy archidiecezji lubelskiej, jednakże różnica nie jest aż tak widoczna, jak w przypadku znajomości nazwiska prymasa, czy ordynariusza (różnice wahają się od 5 do 8 punktów procentowych). Nie należy jednakże wysuwać w tym względzie zbyt daleko idących wniosków, gdyż należy pamiętać, iż większość podejmujących kształcenie uniwersyteckie przebywa poza rodzinnym domem w okresie obejmujący rok akademicki. W pewnym stopniu może to stanowić czynnik usprawiedliwiający ewentualną nieznajomość nazwiska proboszcza własnej parafii.

Poziom zainteresowania wiedzą o dzisiejszym Kościele wśród młodzieży utrzymuje się na niskim poziomie. Można jednakże zadać pytanie, czy ów brak zainteresowania dotyczy tylko i wyłącznie spraw kościelnych? Okazuje się, iż młodzi Polacy wykazują bardzo słabe zainteresowanie ogólnymi sprawami bieżącymi. Z badań socjologicznych opublikowanych przez CBOS w 2011 roku wynika, iż największa liczebnie grupa młodzieży kończącej edukację w szkołach ponadgimnazjalnych (40%) określiła poziom swojego zainteresowania sprawami bieżącymi na arenie społeczno-politycznej jako średni – śledzi jedynie najważniejsze wydarzenia polityczne. Ponad jedna czwarta (27%) przyznała, że praktycznie nie

⁵² M. Przybył, *Kościół w kryzysie? Crisis management w Kościele w Polsce*, Tarnów 2008, s. 256-272.

interesuje się sprawami bieżącymi, a dalsze 17% badanych zadeklarowało niski poziom zainteresowania. Jedynie 14% badanych uczniów stwierdziło, że scenę społeczno-polityczną obserwuje raczej uważnie. Od roku 1998 zainteresowanie młodzieży utrzymuje się na zbliżonym, relatywnie niskim poziomie i jest mniejsze od notowanego w roku 1996⁵³.

Brak zainteresowania bieżącymi sprawami społecznymi przekłada się także na brak wiedzy. Jak wynika z raportu Instytutu Spraw Publicznych z 2012 roku wiedza młodych, między 18 a 24 rokiem życia, dotycząca społecznych tematów bieżących jest niewielka. Dotyczy to nie tylko wiedzy na poziomie podstawowym (np. kto i kogo można wybierać w powszechnych wyborach), ale również kwestii bardziej szczegółowych (godziny otwarcia lokali wyborczych, procedury głosowania). Dla przykładu: znacząca grupa badanej młodzieży nie wiedziała, że może wybierać w wyborach powszechnych posłów do Parlamentu Europejskiego, nie orientowała się także, jakie organy wybierają w wyborach samorządowych. Jest to niepokojące, gdyż kwestie te teoretycznie powinny być młodym obywatelom bardzo dobrze znane, chociażby ze szkolnych zajęć⁵⁴.

Powyższych wyników badań nie należy traktować jako usprawiedliwienia niewiedzy studentów na tematy Kościoła współczesnego, jednakże niepokojące objawy ignorancji zawinionej, czy też niezawinionej, sięgają znacznie dalej, i obejmują zdecydowanie większy obszar, aniżeli wiedza o współczesnym katolicyzmie. Należy też dodać, iż większość młodzieży bardzo krytycznie odnosi się do swojej dawnej katechizacji – jako jednej z form zdobywania wiedzy o religii, gdyż twierdzi, iż szkoła świecka nie powinna być miejscem na ćwiczenia religijne, czyli na katechezę, w dodatku zdominowaną przez jedno wyznanie religijne. Młodzież chce, aby szkoła była świecka i dawała jej gruntowną wiedzę naukową o różnych religiach, w tym o katolickiej, a także wiedzę filozoficzną i etyczną. Takie winno być zadanie szkoły obiektywnie uczącej młodzież, racjonalnie kształtującej jej świadomość i uczącej poszukiwania dróg do prawdy. Młodzież zdaje sobie z tego sprawę i protestuje przeciwko katechizowaniu jej w świeckiej szkole, gdyż w ten sposób katechezę szkolną większość badanych gimnazjalistów, licealistów i studentów postrzega jako przejaw władzy Kościoła w państwie świeckim i dominacji nad społeczeństwem w dziedzinie wiary i moralności. Owoce szkolnej katechezy są mizerne: młodzież bardzo słabo zna podstawowe prawdy wiary, liczni nie znają podstawowych modlitw, nieuczestniczenie młodzieży w kulcie religijnym nasila się. Wiedzy o religiach i moralności młodzi polscy katolicy szukają poza Kościołem i poza jego systemem nauczania.

„Szkoda wielka, że kierownictwo Kościoła nie widzi tego problemu, a przeciwnie, sprawia wrażenie, że jest zadowolone z sytuacji, gdy świeckie władze oświatowe trzęsą się przed proboszczami, zamiast uczyć młodzież tolerancji wy-

⁵³ N. Hipsz, *Zainteresowanie polityką i deklarowane poglądy polityczne*, w: *Młodzież 2010. Opinie i Diagnozy CBOS*, nr 19, Warszawa 2011, s. 59.

⁵⁴ Instytut Spraw Publicznych, *Wyborca 2.0. Młode pokolenie wobec procedur demokratycznych*, red. D. Batorski, Warszawa 2012, s. 73.

znaniowej i przekazywać jej obiektywną wiedzę o człowieku. Osobiście wysuwam hipotezę, że obecna siłowa forma katechezy szkolnej więcej szkodzi, niż pomaga młodym katolikom w rozwoju religijnym i moralnym, że jej skutkiem będzie ich wymarsz z Kościoła i domaganie się gruntownej reformy jego struktur, demokratyzowania metod rządzenia. Dla wielu młodych ludzi taka katecheza jest bardziej wydarzeniem traumatycznym, negatywnie wpływającym na ich życie codzienne i świąteczne, a mniej przygotowującym ich do samodzielnej, autentycznej i odpowiedzialnej religijności. Ludzie to widzą i coraz śmielej przypominają hierarchom kościelnym, że błędzą, zaś młodzi coraz liczniej nie widzą dla siebie miejsca w takim Kościele. Społeczeństwo polskie poznaje lepiej zasady bycia w demokracji, staje się obywatelskie i chce być świeckie w wielu sferach swojego osobistego, rodzinnego i społecznego życia. Z drugiej strony, nie rezygnuje ono z religii, lecz zarazem nie chce, aby ona determinowała jego życie, a Kościół instytucjonalny dominował nad społeczeństwem i przypisywał sobie prerogatywy jemu nienależne⁵⁵.

W przeprowadzonych badaniach mogą także niepokoić braki odpowiedzi. Wybór „trudno powiedzieć” mógł być motywowany różnymi względami: brak zainteresowania religią, agnostycyzm, niepewność, w co się wierzy, asekurantwem, bezrefleksyjną akceptacją wiary. Selektywność postaw wobec dogmatów wiary uwidoczniła się w sposób szczególnie wyraźny w odniesieniu do zagadnień eschatologicznych i nabrała charakteru swoistego „deficytu” religijności kościelnej, niż autonomicznej i zindywidualizowanej religijności⁵⁶. Nie jest trudno domyśleć się bezpośredniego związku stosunkowo wysokiego poziomu wierzeń religijnych z katechezą szkolną. Janusz Mariański wyrażał swoje zaniepokojenie niskim stanem światopoglądowym młodych Polaków niemal dwie dekady temu. Lubelski socjolog w proroczych słowach przewidział, iż nawet wysoki poziom wiedzy światopoglądowej nie gwarantuje wysokiego poziomu przekonań religijnych, a niski stan wiedzy religijnej w konfrontacji z cywilizacją industrialną może stać się jedną z przyczyn narastania wątpliwości religijnych, zagrożenia świadomości religijnej, a nawet porzucenia postawy gotowości wierzenia we wszystko, co głosi Kościół katolicki, a nawet popadnięcia w zaułki fideizmu religijnego⁵⁷.

Wiedza powierzchowna, bez interioryzacji w system wewnętrznych przekonań, łatwo może ulec odrzuceniu, bądź może być zastąpiona przez interpretację, która czerpać będzie argumenty z innych systemów światopoglądowych. Wiedza, której brak pogłębienia, może prowadzić do religijności uproszczonej, ogólnikowej. Pożywką tego typu religijności może być bezkrytyczne przyjmowanie przez jednost-

⁵⁵ J. Baniak, *Krzyż to nie mebel. Rozmowa z prof. Józefem Baniakiem, badaczem religijności młodych Polaków. Rozmawiał Adam Szostkiewicz*, „Polityka” 2010, nr 38, rozmowę przeprowadził A. Szostkiewicz, <http://www.polityka.pl/spoleczenstwo/artykuly/1508642,2,adama-szostkiewicza-rozmowa-o-religijnosci-mlodych.read>, data dostępu: 30.11.2012.

⁵⁶ J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 327.

⁵⁷ J. Mariański, *Młodzież polska a religia*, „Życie Katolickie” 1985, nr 7-8, s. 76.

kę gotowych schematów, co w praktyce będzie owocowało postawą klerykalizmu i fideizmu. Wiedza religijna nie jest gwarantem postawy wiary, jednakże stanowi czynnik wspierający i warunkujący poprawność przekonań oraz kształtujący typ mentalności *homo fides*⁵⁸.

Oczywistym wydaje się pozytywny związek pomiędzy poziomem posiadanej wiedzy w dowolnej dziedzinie a źródłem wiedzy. W kontekście uzyskanego obrazu wiedzy religijnej warto więc poddać analizie, w jaki sposób badani interioryzują wiedzę religijną. Kwestia ta będzie przedmiotem dalszych rozważań.

§ 3. Źródła wiedzy religijnej

Sposoby zdobywania wiedzy religijnej i jej źródła nie mogą w pełni determinować charakteru samej religijności, bowiem o jej cechach decyduje także zakres wiedzy, częstotliwość dostępu do źródeł, ich jakość i ortodoksyjność. Wiedza religijna może przyjmować więc postać wiedzy elementarnej, bądź rozszerzonej, jednorazowej, bądź wielokrotnie przyswajalnej, utrwalanej, usystematyzowanej, bądź sporadycznej i pobieżnej. Wiedza może być dostosowana do rozwoju emocjonalnego, intelektualnego, poprawna doktrynalnie, lub wybiórcza, a nawet synkretyczna. Analiza źródeł wiedzy religijnej może pomóc w określeniu jej poziomu kościelności, instytucjonalności, jaką rolę w edukacji religijnej odgrywał przekaz rodzinny, kontekst grupy rówieśniczej, wkład szkoły, katechezy szkolnej, wpływ mediów, szczególnie tych elektronicznych⁵⁹. Pozwoli to także na zweryfikowanie odpowiedzi respondentów dotyczących źródeł wiary, bądź też niewiary (ewentualnie obojętności), w których badani w niewielkim stopniu przypisywali rolę w kształtowaniu światopoglądu religijnego współczesnym środkom społecznego przekazu, w tym Internetu.

W minionej dekadzie Adam Szostkiewicz próbował znaleźć odpowiedź na pytanie, czy niski poziom wiedzy polskich katolików jest rzeczywiście zawiniony, i czy wobec tego polski katolicyzm jest wybiórczy i płytki, ograniczający się tylko do zewnętrznych rytuałów? „Chrześcijaństwa elitarnego, ale w pełni świadomie wybranego i przeżywanego, raczej w Polsce nie będzie, tylko kontynuacja stanu obecnego”⁶⁰. Zaniedbanie rozwoju wiedzy religijnej jest jednym z najważniejszych czynników kształtowania się religijności niedojrzałej, opierającej się bardziej na uczuciach, nawykach i obyczajach środowiskowych niż na osobistych przemyśleniach i refleksji⁶¹. Jest więc rzeczą ważną, nie tylko, czy i w jakim zakresie respon-

⁵⁸ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, Warszawa 1991, s. 118.

⁵⁹ D. Tułowicki, *Bez Boga, Kościoła i zasad?*, s. 131.

⁶⁰ A. Szostkiewicz, *Dekalog i Polacy*, „Polityka” 2001, nr 37, s. 4-5.

⁶¹ J. Mariański, *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1991, s. 81.

denci samodzielnie zmierzają do poszerzenia granic własnej wiedzy i kultury religijnej, ale skąd czerpią ewentualne inspiracje i wiedzę na temat wiedzy religijnej.

Rozwój własnej religijności jest procesem złożonym z wielu komponentów, a jednocześnie uzależnionym od różnych czynników, jakie mają wpływ w kolejnych etapach życia każdego wierzącego. Inny charakter ma religijność dziecka i młodego człowieka, a jeszcze inny dorosłego, czy w podeszłym wieku. Różnice te warunkuje m.in. poziom wiedzy związanej wprost z religią, jak i poziom wiedzy ogólnohumanistycznej. Poziom wiedzy religijnej człowieka nie jest więc zjawiskiem „stałym”. Proces ten jest ciągle wzbogacany przezeń przez realizację osobistych zainteresowań związanych z religią, np. przez lekturę literatury o treści religijnej⁶².

W sytuacji dziecka wiedza religijna swoje źródło znajduje w długoletnim wychowaniu religijnym w rodzinie. To właśnie rodzice, lub inni wierzący członkowie rodziny zapoznają dzieci z prawdami wiary, z zasadami religii i moralności chrześcijańskiej, uczą o Kościele i wdrażają je w nurt życia religijnego, typowego dla ludzi dorosłych. Niemal trzy dekady temu Józef Baniak wyraził opinię, iż w religijnym wychowaniu potomstwa rodzina katolicka nie jest osamotniona. Różnorodną pomoc w tym zakresie ciągle udziela jej Kościół, mocno zainteresowany kontynuacją tradycji religijnych w młodej generacji swych członków. Rolę główną odgrywa tu instytucjonalna katechizacja. Dzięki tej pomocy, zorganizowanej i systematycznie świadczonej rodzinie, krystalizuje się i utrwała wiara religijna młodzieży katolickiej, jak i wzrastają horyzonty jej wiedzy religijnej⁶³. Ten sam autor zmuszony był dokonać weryfikacji swojego stanowiska kilkanaście lat później: „Problem w tym, czy i jaki odsetek rodziców potrafi wywiązać się z zadań, jakie Kościół nałożył na nich w momencie chrztu ich dziecka. Z badań wynika, że jedynie około jednej trzeciej podejmuje się tego zadania, inni robią to słabo, a pozostali zrzucają je na Kościół i szkolną katechezę. Zatem Kościół jedynie pomaga rodzinie w religijnym wychowaniu młodego pokolenia, choćby z pomocą szkolnej katechety i autentycznej katechety parafialnej. Z badań wynika, że zadania tego ani Kościół, ani media wyznaniowe nie wykonują w stopniu satysfakcjonującym wszystkie zainteresowane strony”⁶⁴.

Współczesna młodzież krytycznie też odnosi się do religijności swoich dziadków i rodziców. Twierdzi, iż jest ona osadzona wyłącznie na „obrzędach pełnych magii i niezrozumieniu istoty wiary i religijności”. Krytykują Kościół i księży za podtrzymywanie i upowszechnianie tego typu religijności: „przestarzałej”, „wyjałowionej”, „pustej”, „ostentacyjnej”, „wędrowniczej”, „bez elementu duchowego”, „nieopartej na wiedzy religijnej”, która staje się jedynie „splotem obrzędów i rytua-

⁶² J. Baniak, *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia i ruralizacji na przykładzie Kalisza. Studium socjologiczne*, Kraków 1990, s. 79.

⁶³ J. Baniak, *Religijność miejska...*, s. 79.

⁶⁴ J. Baniak, *Krzyż to nie mebel*.

łów”. Takiej wiary i religijności młodzi Polacy nie chcą, przy czym sami nie potrafią określić jasno własnych oczekiwań⁶⁵.

Jaki jest więc faktyczny stan zainteresowania wiedzą religijną współczesnej młodzieży akademickiej? Czy studenci Lublina zgłębiają problemy religijne przy pomocy własnej refleksji i rozważań? Czy inicjują sami i włączają się w rozmowy i dyskusje na tematy religijne? Jaki charakter mają zainteresowania respondentów dotyczące religii i Kościoła, w końcu jakie jest pochodzenie źródeł informacji o religii i Kościele? Próbie znalezienia odpowiedzi na powyższe pytanie będzie poświęcony niniejszy paragraf.

Józef Baniak, w badaniach nad religijnością mieszkańców Kalisza, wysunął hipotezę, iż poziom wiedzy religijnej jest uzależniony do pewnego stopnia zainteresowań sprawami Kościoła i religii. Im intensywniejsze i wszechstronniejsze będzie zainteresowanie religią ze strony osób wierzących, tym wyższy będzie (lub szybciej będzie wzrastał) poziom ich wiedzy religijnej. I odwrotnie: niski poziom zainteresowań lub zupełny ich brak przyczynia się do zaniżenia poziomu wiedzy religijnej. Według poznańskiego socjologa religii te dwa zjawiska warunkują się wzajemnie. Jednocześnie typ środowiska, w którym stale przebywają osoby wierzące, także nie pozostaje bez wpływu na poziom ich zainteresowań sprawami sakralnymi, jak i na poziom ich ogólnej wiedzy religijnej. Środowisko miejskie osłabia zainteresowania sprawami religii u znacznej części ludności wierzącej, a co najmniej zaniża wrażliwość ich na problemy wiary i wartości religijne. Im dłuższy pobyt w tym mieście, tym bardziej nasila się spadek zainteresowania problemami religii i wiary wśród osób wierzących w nim mieszkających⁶⁶. Zrealizowane badania socjologiczne nad religijnością studentów Lublina pozwolą określić aktualność powyższej hipotezy.

Studenci kształcący się w pięciu największych uczelniach wyższych Lublina zostali zapytani o korzystanie z podstawowych źródeł wiedzy religijnej, oraz o fundament swoich poglądów w kwestiach związanych z religijnością. Wśród badanych czynników wymieniono: telewizję, radio, Internet, prasę, rodzinę, rówieśników, wykładowców, księży, polityków. W kafeterii odpowiedzi pominięto całą strefę celebrytów. Funkcjonują oni w sferze tzw. popkultury i stanowią oni kategorię współczesnych quasiautoritetów młodzieży. Postanowiono więc ograniczyć sferę badań, by zbytnio nie wydłużać listy czynników, zaś w pomiarze mediów postanowiono zawęzić sondaż do podstawowych środków społecznego przekazu, przy czym do podstawowych środków społecznego przekazu w XXI wieku należy uwzględnić właśnie Internet, jako coraz bardziej uniwersalny sposób komunikowania się, nie tylko młodego społeczeństwa.

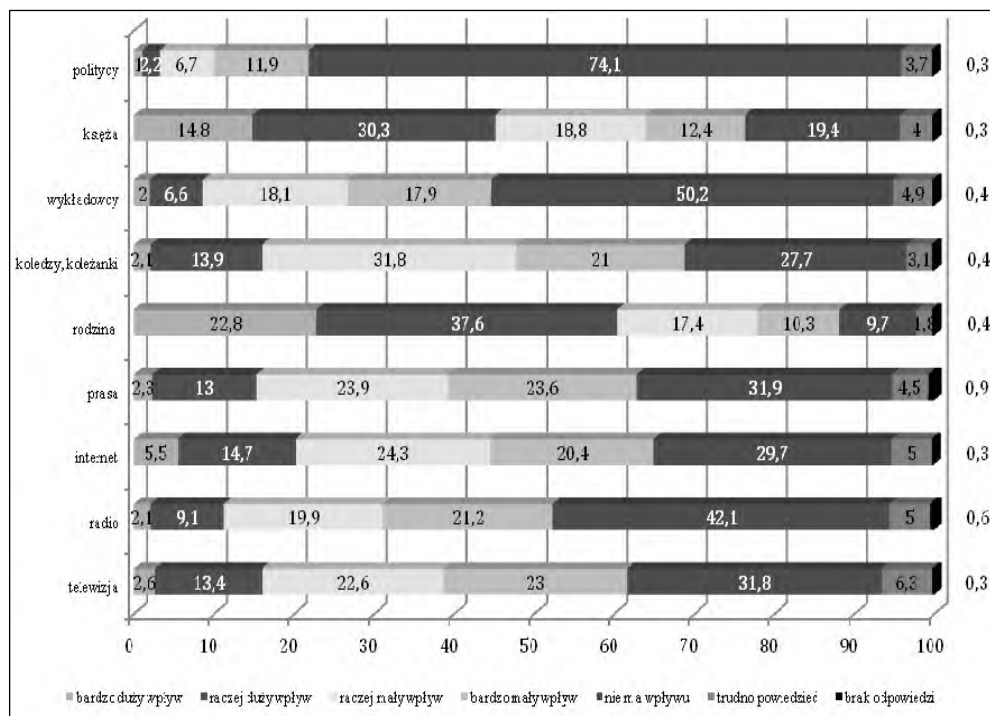
Wobec każdego z wymienionych aspektów, zapytano o siłę wpływu na wiedzę, oraz opinię o sprawach religijnych. Przedstawiono do dyspozycji następujące odpowiedzi: „bardzo duży wpływ”; „raczej duży wpływ”; „raczej mały wpływ”; „bardzo mały wpływ”; „nie ma wpływu”; „trudno powiedzieć”. Otrzymany mate-

⁶⁵ J. Baniak, *Krzyż to nie mebel*.

⁶⁶ J. Baniak, *Religijność miejska...*, s. 81.

riał empiryczny prezentuje subiektywne opinie młodzieży na temat jej postrzegania źródeł wiedzy religijnej. Uzyskany materiał empiryczny dotyczący instytucji socjalizacyjnych przedstawia poniższy wykres.

Wykres 4. Wpływ na wiedzę i opinię o sprawach religijnych (dane w %)



Według deklaracji studentów uczelni wyższych Lublina największe oddziaływanie na ich postrzeganie spraw religijnych ma rodzina. Niemal dwie trzecie spośród badanych wybrało odpowiedź „bardzo duży wpływ”, oraz „raczej duży wpływ” (60,4%). Wskaźnik osób wskazujących na bardzo duży, bądź raczej duży wpływ księży wynosił 45,1%, Internet – 20,2%; koledzy i koleżanki – 16,0%; telewizja – 16,0%; prasa – 15,3%; radio – 11,2%; wykładowcy – 8,6%; politycy – 3,2%. Na opinię i wiedzę o sprawach religijnych raczej mały wpływ przypisują studenci swoim kolegom i koleżankom (31,8%), internetowi (24,3%), prasie (23,9%), telewizji (22,6%), radiu (19,9%), księżom (18,8%), wykładowcom (18,1%), rodzinie (17,4%), politykom (6,7%). Deklaracje badanych studentów wskazują, iż na ich wiedzę i poglądy na tematy religijne nie mają wpływu (bądź wpływ ten jest bardzo mały) politycy (86,0%); wykładowcy (68,1%); radio (63,3%); prasa (55,5%); telewizja (54,8%); Internet (50,1%); koledzy i koleżanki (48,7%); księża (31,8%); rodzina (20,0%).

W ramach szerokiego projektu badawczego Katedry Socjologii Religii KUL z 2002 roku postawiono młodzieży szkolnej pytanie o hierarchię osób i instytucji oraz intensywność ich wpływu na opinię i wiedzę na tematy religijne. Biorąc pod uwagę dwie pierwsze odpowiedzi (wpływ bardzo duży lub raczej duży), ustalono następującą gradację czynników wpływających na świadomość religijną młodzieży: rodzina (63,9%), katecheza (52,8%), księża (48,8%), telewizja (28,4%), prasa (17,4%), radio (16,4%), nauczyciele (15,7%) i rówieśnicy (15,3%)⁶⁷. W ogólnopolskim sondażu zrealizowanym w lipcu 2005 roku przez CBOS zapytano dorosłych Polaków m.in. o wpływ różnych osób i instytucji na ich poglądy na świat i życie. Na pierwszym miejscu zostały wymienione własne przemyślenia (81% określiło ten wpływ jako duży), na drugim miejscu była osoba Papieża Jana Pawła II (80%), a dalej rodziców (77%), zasady religijne, wiara (64%), nauczyciele (43%), dziadkowie (34%), księża i katecheci (31%), literatura, pisarze (27%), koledzy i przyjaciele (26%), media, czyli prasa, radio, telewizja, Internet (20%), wybitne postacie historyczne (19%). Pozostali respondenci odwoływali się w określaniu wpływu tych czynników do odpowiedzi: „mały”, „żaden”, „trudno powiedzieć”⁶⁸. W sondażu CBOS z czerwca 2010 roku Polacy w kategorii wpływ „duży” na pierwszym miejscu znalazły się własne przemyślenie (83%), na drugim – rodzice (80%), na trzecim – Jan Paweł II (73%), a dalej zasady religii, wiara (55%), nauczyciele (46%), dziadkowe (38%), księża, katecheci (30%), koledzy i przyjaciele (27%), literatura, pisarze (25%), prasa, radio, telewizja, Internet (20%), wybitne postacie historyczne (20%)⁶⁹.

Rodzina ma bardzo duży wpływ na opinię i zdobywaną wiedzę na studentów UMCS i KUL, nieco mniejszy na studentów UM i UP, zaś najmniejszy na studentów uczelni technicznej. Raczej duży wpływ ma rodzina na studentów KUL, nieco mniejszy na osoby studiujące na PL, zaś najmniejsze wskaźniki w tej kategorii odpowiedzi odnotowano w grupie studiujących na UM, UP i UMCS. Co piąty student UM, UMCS i PL stwierdził, że rodzina ma raczej mały wpływ na wiedzę i opinię o religii, zaś niemal trzy razy więcej studentów UP, aniżeli KUL twierdziło, że rodzina nie ma wpływu na opinię i wiedzę na temat religii.

Zależność statystyczną liczoną za pomocą rachunku χ^2 odnotowano także względem zmiennych niezależnych: płeć ($\chi^2=14,149$; $df=5$; $p=0,015$; $C=0,115$); rok studiów ($\chi^2=12,611$; $df=5$; $p=0,027$; $C=0,109$); stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=31,955$; $df=15$; $p=0,007$; $C=0,172$). Bardzo duży wpływ rodziny na opinię i wiedzę na temat religii zaznacza co czwarta kobieta i co piąty mężczyzna ($M=19,3\%$; $K=24,9\%$), częściej studiujący na pierwszych, aniżeli na ostatnich

⁶⁷ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 214-215.

⁶⁸ R. Boguszewski, *Wartości i normy w życiu Polaków, Komunikat z badań CBOS, BS/ 133/2005*, Warszawa 2005, s. 4.

⁶⁹ R. Boguszewski, *Polacy wobec Kościoła oraz nauczania papieża Benedykta XVI dwa lata po śmierci Jana Pawła II, Komunikat z badań CBOS, BS/ 78/2007*, Warszawa 2007, s. 1-2.

latach (26,5% wobec 18,6%), częściej zamieszkujący małe i średnie miasta (27,6% i 25,0%), aniżeli tereny wiejskie, czy duże aglomeracje miejskie (22,7% i 18,7%).

Tab. 27 (pyt. 2). *Jaki wpływ na Twoją wiedzę oraz opinię o sprawach religijnych ma rodzina?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardzo duży wpływ	20,3	23,0	18,3	28,5	25,7	240	22,8
Raczej duży wpływ	35,1	35,8	39,3	32,6	45,1	396	37,6
Raczej mały wpływ	13,5	21,1	19,2	20,3	14,1	183	17,4
Bardzo mały wpływ	12,0	10,3	9,6	10,5	8,7	108	10,3
Nie ma wpływu	14,7	8,8	11,4	6,4	5,3	102	9,7
Trudno powiedzieć	4,0	1,0	0,9	1,7	1,0	19	1,8
Brak odpowiedzi	0,4	-	1,4	-	-	4	0,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=40,933; df=20; p=0,004; C=0,194$$

Raczej duży wpływ rodziny na opinie i wiedzę o sprawach religii częściej deklarują kobiety, aniżeli mężczyźni (39,7% wobec 34,3%), starsi, aniżeli młodsi studenci (38,3% wobec 37,1%), zamieszkujący tereny wiejskie (42,5%), aniżeli miasta (małe – 35,9%; duże – 35,1%; średnie – 34,2%). Raczej mały wpływ rodziny częściej zaznaczali mężczyźni, aniżeli kobiety (19,0% wobec 16,4%), studiujący na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (18,6% wobec 16,3%), zamieszkujący duże i małe miasta (19,1% i 18,6%), aniżeli tereny wiejskie i miasta średniej wielkości (17,1% i 15,4%). Deklaracje, iż rodzina ma bardzo mały wpływ w zakresie wiedzy i opinii o religii częściej składali mężczyźni, aniżeli kobiety (13,2% wobec 8,5%), studiujący na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (11,3% wobec 9,3%), zamieszkujący na stałe duże i średnie miasta (13,4% i 13,2%), aniżeli małe miasta i tereny wiejskie (9,0 i 6,7%), zaś brak jakiegokolwiek wpływu rodziny częściej zaznaczał się u mężczyzn, aniżeli u kobiet (11,7% wobec 8,5%), częściej wśród grupy studentów pochodzących z dużych i średnich miast (12,4% i 11,4%), aniżeli z małych miejscowości i terenów wiejskich (7,6% i 7,0%).

Wpływ księży plasuje się na trzeciej pozycji, a blisko połowa badanych określa go jako bardzo duży, bądź raczej duży (odpowiednio: 14,8% i 30,3%). Rezultat ten koresponduje z wynikami badań nad obrazem kapłana w świadomości katolików świeckich, w których zdecydowana większość badanych katolików (70,9%) sprowadziła kompetencje doradcze kapłanów do spraw i problemów związanych

wprost z wiarą, jak i z Kościołem. W ocenie ankietowanych zajmujących takie stanowisko, duchowni winni być ekspertami w rozwiązywaniu problemów religijnych człowieka, gdyż posiadają mandat udzielania pomocy wiernym w zaspokajaniu ich potrzeb religijnych i moralnych. Zdaniem respondentów, świeccy teologowie, czy katecheci, nie są w stanie zastąpić księży w rozwiązywaniu problemów ludzkich z tej konkretnej sfery życia. Kapłani są bowiem wyposażeni w sakramentalną władzę kapłańską, której nie mają katolicy świeccy, mimo że niekiedy mają wszechstronniejsze wykształcenie teologiczne od wykształcenia księży⁷⁰.

Tab. 28 (pyt. 2). *Jaki wpływ na Twoją wiedzę oraz opinię o sprawach religijnych mają księża?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardzo duży wpływ	12,7	13,2	10,0	19,8	19,9	156	14,8
Raczej duży wpływ	28,3	32,8	32,9	20,9	35,4	319	30,3
Raczej mały wpływ	15,5	19,1	19,6	20,3	20,4	198	18,8
Bardzo mały wpływ	12,0	10,8	13,2	16,3	10,2	130	12,4
Nie ma wpływu	26,7	18,6	19,6	19,2	11,2	204	19,4
Trudno powiedzieć	4,8	5,4	3,2	3,5	2,9	42	4,0
Brak odpowiedzi	-	-	1,4	-	-	3	0,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=40,920; df=20; p=0,004; C=0,194$$

Rodzaj uczelni różnicuje istotnie statystycznie udzielone odpowiedzi przez respondentów. Księża mieli największy wpływ na wiedzę, oraz opinie o sprawach religijnych na studentów uczelni katolickiej i medycznej, zaś najmniejszy na studiujących na UP i UMCS. Bardzo mały wpływ, bądź brak wpływu księży na studentów w powyższej kwestii okazał się niemal dwa razy większy w grupie studiujących na UP, aniżeli na KUL. Istnieje umiarkowana siła związku pomiędzy omawianą deklaracją a rokiem studiów ($\chi^2=11,721$; $df=5$; $p=0,039$; $C=0,105$) i wielkością stałego miejsca zamieszkania ($\chi^2=34,088$; $df=15$; $p=0,003$; $C=0,178$). Niemal połowa badanych z pierwszych lat studiów, przyznała, iż księża wpływają na ich opinię i wiedzę na tematy religijne (49,3%). Jest to wskaźnik większy o dziesięć

⁷⁰ J. Baniak, *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich (na przykładzie Kalisza, Kotłowa, Przedborowa). Studium socjologiczne*, Poznań 1994, s. 192.

punktów procentowych, w porównaniu do ostatnich roczników (40,1%). Analogicznie bardzo mały wpływ, bądź brak wpływu księży na powyższe kwestie, częściej zaznacza się u starszych, aniżeli u młodszych studentów (34,4% wobec 29,4%). Najwięcej deklarujących bardzo duży wpływ duchownych na opinię i wiedzę religijną zamieszkiwało miasta średniej wielkości (50,0%), tereny wiejskie (48,7%) i małe miasta (46,9%), a najmniej w dużych aglomeracjach miejskich (35,4%). Wskaźnik bardzo małego wpływu, bądź braku wpływu kleru na opinię i wiedzę o religii u respondentów wzrasta wraz z wielkością miejsca stałego zamieszkania (wieś – 25,7%; małe miasta – 27,6%; średnie miasta – 33,3%; duże miasta – 40,5%).

Za trzeci co do wielkości czynnik oddziałujący na wiedzę i opinię studentów został uznany Internet (bardzo duży wpływ – 5,5%; raczej duży wpływ – 14,7%). Media telekomunikacyjne wdarły się do wszystkich społecznych i ekonomicznych obszarów życia i działania, zaś socjologowie często ignorują siłę współczesnego środka komunikacji⁷¹. Internet jest dla dzieci i młodzieży źródłem wiedzy, narzędziem edukacji, daje możliwość szybkiego dostępu do interesujących danych. Można stwierdzić, iż obserwujemy kolejny etap wypierania jednych mediów przez drugie⁷². Według badań socjologicznych CBOS z 2009 z sieci wirtualnej korzystało najwięcej osób z przedziału wiekowego 18-24 (86%); 25-34 (68%). Wśród najstarszych są to tylko pojedyncze osoby. Wiek graniczny to 45 lat: wśród osób młodszych większość łączy się z siecią, wśród starszych – mniejszość. Najstarsi badani korzystają z sieci jedynie sporadycznie⁷³. Większość internautów (57%, 28% ogółu dorosłych) czytało w 2009 roku internetowe wersje gazet lub czasopism. Dwie piąte użytkowników sieci (41%, 20% ogółu respondentów) słuchało przez internet radia, a ponad jedna trzecia oglądała (38%, 18% ogółu badanych) serwisy telewizyjne⁷⁴.

Według deklaracji studentów Lublina Internet miał największy wpływ na kształtowanie się opinii i wiedzy o tematyce religijnej na studentów UMCS, zaś najmniejszy na studiujących na UM. Bardzo mały wpływ, bądź brak wpływu, środka społecznego komunikowania się, jakim jest Internet, zaznaczył się w największym stopniu w grupie studentów z uczelni technicznej, zaś w najmniejszym stopniu w grupie studiujących na UP, KUL i UMCS.

Jedyną zmienną niezależną, różnicującą wpływ Internetu na wiedzę oraz opinię o sprawach religijnych, jest stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=26,022$; $df=15$; $p=0,038$; $C=0,156$). Internet miał największy wpływ na kształtowanie się opinii i wiedzy o religii na studentów pochodzących z małych miast i terenów wiejskich (24,2% i 17,6%), aniżeli na tych, którzy na stałe zamieszkiwali duże i średnie miasta (18,8% i 15,8%). Analogicznie bardzo mały wpływ, bądź brak wpływu powyż-

⁷¹ D. Tułowicki, *Bez Boga, Kościoła i zasad?*, s. 131.

⁷² M. Wawrzak-Chodaczek, *Kształcenie kultury audiowizualnej młodzieży*, Wrocław 2000, s. 33.

⁷³ M. Wenzel, *Korzystanie z Internetu, Komunikat z badań CBOS*, BS/96/2009, Warszawa 2009, s. 3.

⁷⁴ M. Wenzel, *Korzystanie z Internetu*, s. 11.

szego medium częściej zaznacza się częściej u młodzieży pochodzącej z dużych i średnich aglomeracji miejskich (54,1% i 53,1%), aniżeli u tych, którzy pochodzili z terenów wiejskich (47,0%), czy miast do 20 tysięcy mieszkańców (44,1%).

Tab. 29 (pyt. 2). *Jaki wpływ na Twoją wiedzę oraz opinię o sprawach religijnych ma Internet?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardzo duży wpływ	8,4	4,9	4,1	6,4	3,4	58	5,5
Raczej duży wpływ	12,0	10,3	14,2	21,5	17,5	155	14,7
Raczej mały wpływ	26,7	25,5	16,9	23,8	28,6	256	24,3
Bardzo mały wpływ	17,5	18,6	22,8	23,8	20,4	215	20,4
Nie ma wpływu	28,7	35,8	35,6	20,9	25,7	312	29,7
Trudno powiedzieć	6,8	4,9	5,0	3,5	4,4	53	5,0
Brak odpowiedzi	-	-	1,4	-	-	3	0,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=40,519; df=20; p=0,004; C=0,193$$

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują odpowiedzi respondentów: płeć ($\chi^2=4,068$; $df=5$; $p=0,540$); rok studiów ($\chi^2=6,997$; $df=5$; $p=0,221$); wyniki osiągane w nauce ($\chi^2=3,996$; $df=10$; $p=0,948$). Można jednakże zauważyć pewne prawidłowości. Deklaracje, iż bardzo duży, bądź duży wpływ na opinię i wiedzę o sprawach religijnych ma Internet, nieco częściej składały kobiety, aniżeli mężczyźni (20,5% wobec 19,8%), studujący na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (22,4% wobec 17,9%), osiągający średnie, lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (21,6% wobec 19,4%).

Na czwartym miejscu, wśród czynników mających bardzo duży, bądź duży wpływ na wiedzę i opinię o sprawach religijnych w świadomości badanych studentów Lublina, okazali się koledzy i koleżanki (16,0%), oraz telewizja (16,0%). Subiektywne deklaracje młodzieży studenckiej, iż na ich wiedzę i opinię mają dość niski wpływ ich rówieśnicy, nie potwierdzają tezy, iż w rozwoju światopoglądu młodych ludzi bardzo istotną rolę odgrywają doświadczenia wynoszone z interakcji z rówieśnikami, a także wpływ prezentowanych przez nich postaw⁷⁵.

⁷⁵ T. Kluz, *Psychospołeczne uwarunkowania wyboru wartości przez młodzież*, Toruń 2007, s. 19; D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna*, Poznań 1997, s. 242

Tab. 30 (pyt. 2). *Jaki wpływ na Twoją wiedzę oraz opinię o sprawach religijnych mają koledzy i koleżanki?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardzo duży wpływ	2,8	0,5	1,4	2,9	2,9	22	2,1
Raczej duży wpływ	8,4	14,2	15,1	15,1	18,0	146	13,9
Raczej mały wpływ	27,9	30,4	31,1	33,7	37,4	335	31,8
Bardzo mały wpływ	19,5	22,1	17,8	25,0	21,8	221	21,0
Nie ma wpływu	37,8	31,4	29,2	20,3	16,0	291	27,7
Trudno powiedzieć	3,6	1,5	3,7	2,9	3,9	33	3,1
Brak odpowiedzi	-	-	1,8	-	-	4	0,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=46,035; df=20; p=0,001; C=0,205$$

W badanej społeczności młodzieży akademickiej koledzy i koleżanki mieli bardzo duży, bądź duży wpływ na temat wiedzy i opinii o sprawach religijnych na niemal dwa razy większy odsetek studiujących na uczelni katolickiej, aniżeli na UP. Bardzo mały wpływ, bądź brak wpływu rówieśników na opinię i wiedzę religijną w świadomości respondentów częściej zaznaczał się w grupie studiujących na UP i UM, aniżeli u studentów pozostałych uczelni.

Wobec zmiennych niezależnych określających oddziaływanie rówieśników na wiedzę religijną młodzieży akademickiej Lublina, nie odnotowano zależności korelacyjnej ze zmiennymi niezależnymi: płeć ($\chi^2=9,667$; $df=5$; $p=0,085$); rok studiów ($\chi^2=4,269$; $df=5$; $p=0,511$); stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=18,474$; $df=15$; $p=0,239$); wyniki osiągnięte w nauce ($\chi^2=10,867$; $df=10$; $p=0,368$). Rówieśnicy nie mieli wpływu na wiedzę i opinię o religii częściej w grupie mężczyzn, aniżeli kobiet (50,5% wobec 47,6%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach studiów (51,5% wobec 46,3%), zamieszkujących na stałe duże i średnie aglomeracje miejskie (56,5% i 50,9%), aniżeli tereny wiejskie i małe miasta (43,3% i 42,8%), osiągających średnie, lub mierne wyniki w nauce, aniżeli dobre (51,8% wobec 46,0%).

W przypadku pytania o radio, bardzo duży wpływ na wiedzę oraz opinię o sprawach religijnych ten rodzaj środka społecznego przekazu wpływał z największą siłą jedynie na co pięćdziesiątego ankietowanego (2,1%), raczej duży wpływ zadeklarował co jedenasty respondent (9,1%). Radio w niewielkim stopniu wpływało na co piątego studenta Lublina (19,9%), podobny odsetek odpowiedział, że

jest to bardzo mały wpływ (21,2%). Najwięcej osób złożyło deklarację, iż radio nie ma wpływu na wiedzę i opinię o sprawach religijnych (42,1%), 5,0% nie miało skryształowanego zdania w powyższej kwestii, a sześć osób w ogóle nie odpowiedziało na powyższe pytanie (0,6%).

Tab. 31 (pyt. 2). *Jaki wpływ na Twoją wiedzę oraz opinię o sprawach religijnych ma radio?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardzo duży wpływ	2,4	2,0	0,9	2,3	2,9	22	2,1
Raczej duży wpływ	8,8	7,8	5,9	11,6	12,1	96	9,1
Raczej mały wpływ	17,5	23,0	15,5	20,3	23,8	209	19,9
Bardzo mały wpływ	23,1	16,2	19,6	23,3	23,8	223	21,2
Nie ma wpływu	40,6	46,1	50,7	37,8	34,5	443	42,1
Trudno powiedzieć	7,6	4,4	5,5	4,1	2,9	53	5,0
Brak odpowiedzi	-	0,5	1,8	0,6	-	6	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 31,813; df = 20; p = 0,045; C = 0,172$$

Najbardziej podatnymi na wiedzę i opinię o religii, jakie płyną z rozgłośni radiowych, okazali się studenci socjologii z KUL i UMCS, co dziewiąty student UP i UM, zaś w przypadku osób studiujących na uczelni technicznej, odsetek studentów w tej kategorii odpowiedzi był dwa razy mniejszy, w porównaniu do osób studiujących kierunku humanistyczne. Raczej mały wpływ radia na wiedzę i opinię o religii w świadomości studentów Lublina częściej zaznaczał się w grupie studiujących na uczelni katolickiej, UMCS i UP, a najrzadziej na UM (skrajna różnica w tym wypadku wynosi 7,6%). Radio nie wpływało na opinię i wiedzę o religii, bądź wpływało z bardzo małą siłą, najczęściej na osoby studiujące na uczelni technicznej, a najrzadziej na tych, którzy kształcili się na uczelni katolickiej (różnica 12%).

Żadna z przyjętych zmiennych niezależnych, poza zmienną centralną, nie spełniła wymogu statystycznej istotności $p < 0,05$ (płeć – $\chi^2 = 8,244$; $df = 5$; $p = 0,143$; rok studiów – $\chi^2 = 10,802$; $df = 5$; $p = 0,055$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2 = 18,882$; $df = 15$; $p = 0,219$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2 = 6,147$; $df = 10$; $p = 0,803$), przy czym radio częściej miało wpływ, choć w różnym stopniu, na wiedzę i opinię o sprawach

religijnych na studentki (M=9,6%; K=12,1%), studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (11,8% wobec 10,5%), zamieszkujących małe miasta i tereny wiejskie (14,5% i 12,8%), aniżeli miasta o średniej i dużej wielkości (10,5% i 8,3%), zaś w przypadku zmiennej wyniki osiągnęte w nauce poziom wpływu powyższego medium wzrasta wraz z obniżaniem się poziomu osiągniętych wyników (bardzo dobre – 9,7%; dobre – 10,2%; średnie lub mierne – 14,6%). Raczej mały wpływ radia na wiedzę i opinię o religii deklarowało więcej kobiet (M=17,8%; K=21,1%), studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (20,3% wobec 19,4%), osiągających dobre i średnie lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 20,6%; 20,3%; 18,1%). Bardzo mały wpływ bądź jego brak na poglądy i wiedzę na powyższe tematy zadeklarowało więcej mężczyzn (M=65,5; K=62,0%), studiujących na ostatnich latach, aniżeli na pierwszych (64,4% wobec 62,4%), zamieszkujących na stałe miasta o średniej i dużej wielkości (67,1% i 65,6%), aniżeli małe miejscowości, czy tereny wiejskie (60,7% i 60,2%), zaś w przypadku zmiennej wyniki osiągnęte w nauce brak wpływu radia na opinię studentów maleje wraz ze zmniejszaniem się wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 66,1%; dobre – 63,5%; średnie lub mierne – 60,2%)

Przekaz telewizyjny jest jednym z najpopularniejszych form przekazu informacji, a także jednym z najszybszych. Marta Niewczas zauważa, iż telewizja stała się elementem naszej codzienności. „Jest towarzyszką naszych posiłków, rozmów, spotkań, pracy, rozrywki. Jej rola dalece wykracza poza sferę, którą pierwotnie wyznaczyli jej twórcy. W dzisiejszych czasach doświadczamy coraz mniej bezpośredniego kontaktu z kulturą i jej wytworami, a więcej z rzeczywistości spreparowanej przez media, na której czele stoi telewizja”⁷⁶. Podstawowym atutem telewizji jest jej wartość informacyjna, szybkość w przekazywaniu informacji. W kwestionariuszu ankiety dotyczącego religijności studentów Lublina postanowiono zbadać, jaki wpływ posiadają one na kształtowanie się światopoglądu respondentów. Okazało się, iż rozgłośnie telewizyjne także nie posiadają wielkiego wpływu na wiedzę i opinię o religii w pokoleniu młodych Polaków, co prezentuje poniższa tabela. Bardzo duży wpływ telewizji zadeklarowało 2,6% respondentów, zaś raczej duży wpływ 13,4% badanych. Niemal co czwarty student określił siłę wpływu telewizji na wiedzę i opinię o sprawach religii jako raczej małą (22,6%) i niemal ten sam wskaźnik odnotowano w przypadku odpowiedzi „bardzo mały wpływ”. Co trzeci student zadeklarował, że telewizja nie ma wpływu na jego wiedzę i opinię o religii (31,8%), zaś 6,3% badanych nie umiało jednoznacznie odnieść się do powyższej kwestii.

Nie zaobserwowano istnienia siły związku pomiędzy wpływem telewizji a typem uczelni, przy czym można zauważyć, iż niemal dwa razy większy wpływ znacząca się w grupie studiujących na UMCS i KUL, aniżeli na UM i PL. Analogicznie wskaźniki bardzo małego wpływu, bądź jego brak są wyższe w grupie stu-

⁷⁶ M. Niewczas, *Kontrowersje szklanego ekranu*, w: *Media w społeczeństwie informacyjnym*, red. E. Jaska, s. 62.

diujących na uczelni technicznej i medycznej, oraz UP, aniżeli pośród socjologów KUL, czy UMCS.

Tab. 32 (pyt. 2). *Jaki wpływ na Twoją wiedzę oraz opinię o sprawach religijnych ma telewizja?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardzo duży wpływ	3,2	2,0	1,8	2,9	2,9	27	2,6
Raczej duży wpływ	13,9	9,3	9,1	19,2	16,5	141	13,4
Raczej mały wpływ	19,9	25,5	18,3	23,3	27,2	238	22,6
Bardzo mały wpływ	23,1	22,5	24,7	22,1	22,3	242	23,0
Nie ma wpływu	33,9	35,8	37,0	23,8	26,7	335	31,8
Trudno powiedzieć	6,0	4,9	7,8	8,7	4,4	66	6,3
Brak odpowiedzi	-	-	1,4	-	-	3	0,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=30,914; df=20; p=0,056$$

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne także nie różnicują w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów: płeć ($\chi^2=6,090$; $df=5$; $p=0,298$); rok studiów ($\chi^2=7,943$; $df=5$; $p=0,159$); stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=21,557$; $df=15$; $p=0,120$), jednakże można zauważyć pewne prawidłowości, iż wpływ telewizji na wiedzę i opinię o sprawach religijnych częściej zaznacza się u kobiet, aniżeli u mężczyzn (17,3% wobec 13,7%), studiujących na pierwszych, aniżeli ostatnich latach (17,9% wobec 13,7%), zamieszkujących małe miasta, aniżeli duże aglomeracje miejskie (20,7% wobec 13,4%), osiągających średnie, lub mierne wyniki w nauce, aniżeli bardzo dobre (21,0% wobec 11,9%).

Kolejnym analizowanym środkiem społecznego przekazu, mogącym mieć wpływ na wiedzę i opinię o religii w świadomości młodzieży akademickiej, była prasa. Zarówno dzienniki, jak i prasa branżowa, są dziś dostępne nie tylko w tradycyjnych, „papierowych” formach. Gazety i czasopisma są bardzo często przesyłane czytelnikom drogą elektroniczną w formie plików i cieszą się ogromną popularnością wśród coraz szerszej rzeszy odbiorców. Tym samym mogą one mieć pewien wpływ na kształtowanie się światopoglądu młodego pokolenia. Niewielki wskaźnik studentów przyznał się do tego, iż prasa ma wpływ na jego wiedzę i opinię o religii (2,3%), nieco więcej osób skłoniło się do odpowiedzi „raczej duży wpływ” (13,0%). Niemal co czwarty student przyznał, że prasa ma raczej mały wpływ na

jego wiedzę i opinię o religii (23,9%) i niemal ten sam wskaźnik odnotowano w przypadku odpowiedzi wskazujących na bardzo mały wpływ prasy (23,6%). Co trzeci student przyznał, że prasa nie ma wpływu na jego poglądy i wiedzę o religii, zaś 4,5% nie umiało jednoznacznie odnieść się do powyższej kwestii.

Tab. 33 (pyt. 2). *Jaki wpływ na Twoją wiedzę oraz opinię o sprawach religijnych ma prasa?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardzo duży wpływ	1,6	2,9	-	2,9	4,4	24	2,3
Raczej duży wpływ	12,4	12,3	7,8	17,4	16,5	137	13,0
Raczej mały wpływ	25,9	24,5	16,4	22,1	30,1	251	23,9
Bardzo mały wpływ	21,9	20,1	28,8	26,2	21,4	248	23,6
Nie ma wpływu	31,1	35,3	40,6	26,7	24,8	336	31,9
Trudno powiedzieć	6,8	4,4	4,1	4,1	2,4	47	4,5
Brak odpowiedzi	0,4	0,5	2,3	0,6	0,5	9	0,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=49,291; df=20; p=0,000; C=0,212$$

Prasa, jako źródło wiedzy i medium opiniotwórcze, miała niemal trzy razy większy wpływ na studentów KUL i UMCS, i dwa razy większy na studiujących na UM i UP, aniżeli uczelni technicznej. Studenci politechniki deklarowali analogicznie w największym stopniu bardzo mały wpływ, bądź brak wpływu prasy na ich wiedzę i opinię na powyższy temat, w porównaniu do studentów pozostałych uczelni. Płeć także różnicuje istotnie statystycznie otrzymane wyniki empiryczne, choć zależność tę należy uznać raczej za niską ($\chi^2=13,374$; $df=5$; $p=0,020$; $C=0,113$). Bardzo duży wpływ, bądź raczej duży wpływ prasy deklarowało nieco więcej studentek, aniżeli studentów (16,5% wobec 13,2%), co czwarta studentka (25,7%) i co piąty student (20,8%) uznał raczej mały wpływ prasy na opinię i wiedzę o religii, zaś bardzo mały wpływ, bądź brak wpływu deklarowało więcej mężczyzn, aniżeli kobiet (58,6% wobec 53,6%).

Nie zaobserwowano istnienia siły związku pomiędzy wpływem prasy a rokiem studiów ($\chi^2=5,210$; $df=5$; $p=0,391$), stałym miejscem zamieszkania ($\chi^2=15,076$; $df=15$; $p=0,446$) i wynikami osiąganymi w nauce ($\chi^2=5,853$; $df=10$; $p=0,827$), przy czym brak wpływu częściej deklarowali mężczyźni, aniżeli kobiety (58,6% wobec 53,6%), studujący na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (56,9% wobec

54,3%), zamieszkujący duże aglomeracje miejskie, aniżeli małe miasta (58,2% wobec 49,6%), osiągający bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (56,8% wobec 54,2%).

Jako ostatni, mogący mieć wpływ na wiedzę i opinię respondentów o religii, zostali wskazani w kafeterii odpowiedzi wykładowcy i politycy. Studenci posiadają na co dzień styczność z pracownikami naukowymi, którzy mogą wpływać na wiedzę i opinie o religii w świadomości swoich uczniów. Młody człowiek wkraczając w dorosłość nie jest także w stanie pominąć całej sfery życia politycznego na czele z tymi, którzy aktualnie są obecni w teatrze życia społecznego, zarówno w przestrzeni lokalnej, jak i ogólnopolskiej. Podział na scenie politycznej nieuchronnie związany jest z podziałem światopoglądowym, więc rzeczą naturalną jest, że politycy także mogą mieć wpływ na studentów w zakresie ich wiedzy i opinii o religii.

Wpływ wykładowców na wiedzę i opinię o religii jako bardzo duży określiło jedynie 2,0% badanych, zaś jako raczej duży określiło go 6,6% ankietowanych. Niemal trzy razy więcej studentów przyznało, że wykładowcy mają raczej mały wpływ na ich wiedzę i opinie o religii (18,1%) i niemal ten sam wskaźnik odnotowano w przypadku odpowiedzi „bardzo mały wpływ” (17,9%). Co drugi student przyznał, że wykładowcy w ogóle nie wpływają na ich poglądy w powyższej kwestii (50,2%), zaś co dwudziesta osoba nie umiała jednoznacznie odnieść się do powyższej kwestii (4,9%).

Tab. 34 (pyt. 2). *Jaki wpływ na Twoją wiedzę oraz opinię o sprawach religijnych mają wykładowcy? (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardzo duży wpływ	2,0	0,5	-	2,3	5,3	21	2,0
Raczej duży wpływ	3,2	3,4	1,4	7,6	18,4	69	6,6
Raczej mały wpływ	13,9	14,7	18,7	18,0	25,7	190	18,1
Bardzo mały wpływ	15,1	16,7	13,2	24,4	21,8	188	17,9
Nie ma wpływu	59,8	60,8	59,4	43,6	23,8	528	50,2
Trudno powiedzieć	6,0	3,9	5,9	4,1	4,4	52	4,9
Brak odpowiedzi	-	-	1,4	-	0,5	4	0,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=144,397; df=20; p=0,000; C=0,348$$

Wpływ wykładowców na wiedzę i opinię na tematy religijne dość silnie koreluje ze zmienną niezależną typ uczelni. Niemal co czwarty student uczelni katolickiej, i co dziesiąty UMCS zadeklarował, iż nauczyciele akademicy mają bardzo duży, bądź duży wpływ na powyższe kwestie w świadomości studentów. O wiele niższe wskaźniki wpływu wykładowców zaznaczają się na pozostałych uczelniach, a najniższy plasuje się w grupie studiujących na uczelni technicznej. Wskaźnik bardzo małego wpływu, bądź brak, jest zdecydowanie większy w grupie studiujących na uczelni medycznej, UP, PL i UMCS, aniżeli na uczelni katolickiej. Stałe miejsce zamieszkania także istotnie statystycznie różnicuje odpowiedzi respondentów ($\chi^2=29,275$; $df=15$; $p=0,015$; $C=0,165$). Bardzo duży wpływ, bądź raczej duży wpływ wykładowców na wiedzę i opinię o sprawach religijnych częściej zaznacza się w grupie studentów na stałe zamieszkujących średnie i małe miasta (11,0% i 9,0%), aniżeli tereny wiejskie, czy duże aglomeracje miejskie (odpowiednio: 8,2% i 7,1%). Bardzo mały wpływ, bądź brak wpływu wykładowców jest częściej zauważalny u studentów pochodzących z dużych i średnich miast (72,6% i 71,5%), aniżeli z terenów wiejskich, czy małych miejscowości (odpowiednio: 66,6% i 57,2%).

Nie zaobserwowano zaistnienia korelacji między wpływem wykładowców na sprawy religijne a płcią ($\chi^2=8,472$; $df=5$; $p=0,132$), rokiem studiów ($\chi^2=7,596$; $df=5$; $p=0,180$) i wynikami osiąganymi w nauce ($\chi^2=15,614$; $df=10$; $p=0,111$), przy czym brak wpływu, bądź bardzo mały wpływ powyższego środka społecznego przekazu częściej zaznacza się wśród mężczyzn, aniżeli kobiet (69,1% wobec 67,5%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (70,4% wobec 65,9%), osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (72,6% wobec 65,7%).

W przypadku pytania o wpływ polityków na wiedzę i opinię o religii, trzy czwarte badanych przyznało, że nie mają oni żadnego wpływu na poglądy studentów w tej kwestii (74,1%), co ósma osoba przyznała, że jest to bardzo mały wpływ (11,9%), zaś 6,7% badanych przyznało, że jest to raczej mały wpływ. Politycy mają bardzo duży, bądź raczej duży wpływ jedynie na 3,2% ankietowanych i niemal ten sam wskaźnik osób nie umiał jednoznacznie odnieść się do powyższej kwestii (3,7%).

Wobec zmiennych niezależnych określających oddziaływanie polityków na opinię i wiedzę religijną młodzieży akademickiej, nie odnotowano zależności korelacyjnej ze zmienną centralną (niespełniony warunek $p<0,05$), przy czym można zauważyć większy wpływ polityków w sprawach religijnych w grupie studentów z UP i UMCS, nieco mniejszy pośród studiujących na uczelni katolickiej i technicznej, zaś najmniejszy na studiujących na UM. Analogicznie, najmniejszy wpływ, bądź jego brak, najbardziej zaznacza się na studiujących na uczelni medycznej.

Test χ^2 nie wykazał także zależności wpływu polityków na wiedzę i opinię respondentów na tematy religijne w takich zmiennych jak: płeć ($\chi^2=4,644$; $df=5$; $p=0,461$), rok studiów ($\chi^2=4,603$; $df=5$; $p=0,466$), stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=12,464$; $df=15$; $p=0,644$), przy czym brak wpływu, bądź bardzo mały wpływ częściej deklarowały studentki, aniżeli studenci (87,1% wobec 84,3%), studiujący

na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (87,7% wobec 84,2%), zamieszkujący średnie, aniżeli małe miasta (86,8% wobec 84,8%).

Tab. 35 (pyt. 2). *Jaki wpływ na Twoją wiedzę oraz opinię o sprawach religijnych mają politycy? (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardzo duży wpływ	1,6	0,5	1,4	0,6	1,0	11	1,0
Raczej duży wpływ	2,8	1,0	1,4	3,5	2,4	23	2,2
Raczej mały wpływ	6,8	6,4	5,9	9,3	5,8	71	6,7
Bardzo mały wpływ	11,2	10,8	8,2	12,2	17,5	125	11,9
Nie ma wpływu	73,3	77,5	77,2	73,3	69,4	780	74,1
Trudno powiedzieć	4,4	3,9	4,6	1,2	3,9	39	3,7
Brak odpowiedzi	-	-	1,4	-	-	3	0,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=21,140; df=20; p=0,388$$

Jedyną zmienną różnicującą uzyskane odpowiedzi jest zmienna wyniki osiągnięte w nauce ($\chi^2=20,835$; $df=10$; $p=0,022$; $C=0,140$). Wpływ polityków na opinię i wiedzę o religii częściej deklarowali osiągający średnie, lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (4,9% wobec 2,3%). Tym samym bardzo mały wpływ, bądź brak wpływu polityków częściej zaznacza się w grupie osiągających bardzo dobre wyniki w nauce (87,2%), aniżeli dobre (85,9%), czy średnie, lub mierne (85,3%).

W oparciu o uzyskany materiał empiryczny można stwierdzić, iż na wiedzę religijną studentów Lublina nie wpływają w znaczącym stopniu „tradycyjne” środki społecznego przekazu. Jedynie co szósty student Lublina ocenił, iż telewizja ma duży, bądź bardzo duży wpływ na wiedzę i opinię na tematy religijne (16,0%), nieco mniejszy wpływ ma prasa (15,3%), a dla co dziewiątego studenta medium opiniotwórczym w powyższej kwestii było radio (11,2%). Obok pytań o subiektywne opinie na temat źródeł wiedzy i opinii o sprawach religii w narzędziu badawczym znalazło się także pytanie o częstotliwość wybranych praktyk mogących oddziaływać na wiedzę religijną badanych. Studenci Lublina zostali poproszeni o wyrażenie deklaracji, jak często oglądają religijne program w telewizji (np. redakcji katolickiej), jak często czytają o wydarzeniach religijnych w prasie codziennej, przeglądają katolickie portale internetowe, czytają Biblię, katechizm, „Youcat”, prasę katolicką, rozmawiają na tematy religijne z kolegami i koleżankami.

mi z uczelni, rodzicami i księdzem. W ramach kafeterii odpowiedzi dano do wyboru następujące możliwości: kilka razy w tygodniu, raz w tygodniu, raz w miesiącu, kilka razy w roku, nigdy.

Spośród środków społecznego komunikowania młodzi najczęściej mają styczność z wiadomościami o tematyce religijnej zamieszczonymi w prasie codziennej. Kilka razy w tygodniu poświęcało swoją uwagę powyższej tematyce 2,6% studentów Lublina, 6,5% robiło to raz w tygodniu, a co dziewiąty respondent czynił to raz w roku. O wydarzeniach religijnych w prasie codziennej czytało 40,9%, zaś nigdy tego nie robiło ponad dwie trzecie ankietyowanych (38,4%).

Tab. 36 (pyt. 1). *Jak często czytasz o wydarzeniach religijnych w prasie codziennej?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Kilka razy w tygodniu	2,8	3,4	-	2,9	3,9	27	2,6
Raz w tygodniu	4,8	7,4	5,0	8,1	7,8	68	6,5
Raz w miesiącu	8,4	7,8	13,2	10,5	16,0	117	11,1
Kilka razy w roku	31,5	43,1	39,7	45,3	47,6	430	40,9
Nigdy	52,2	37,7	41,6	32,6	23,8	404	38,4
Brak odpowiedzi	0,4	0,5	0,5	0,6	1,0	6	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=55,045; df=16; p=0,000; C=0,224$$

Poza zmienną centralną, jedynie stałe miejsce zamieszkania różnicuje istotnie statystycznie uzyskane odpowiedzi. Wiadomości na tematy religijne kilka razy w tygodniu czytało w prasie codziennej najwięcej studentów zamieszkujących na stałe duże aglomeracje miejskie (3,7%) i zdecydowanie mniej tych, którzy zamieszkiwali tereny wiejskie (2,1%), małe miasta (2,1%), czy miasta o średniej wielkości (2,2%). Raz w tygodniu wiadomości o tematyce religijnej czytało dwa razy więcej zamieszkujących tereny wiejskie, aniżeli małe miasta (7,2% wobec 3,4%), zaś największy wskaźnik w tej grupie odpowiedzi odnotowano pośród zamieszkujących na stałe miasta średniej wielkości (8,3%). Do lektury zagadnień religijnych w prasie codziennej raz w miesiącu przyznało się niemal dwa razy więcej mieszkańców terenów wiejskich, aniżeli pochodzących z małych i dużych miast (odpowiednio: 15,2%; 8,3%; 8,0%). O wydarzeniach religijnych w codziennej prasie kilka razy w roku czytała ponad połowa zamieszkujących małe miasta (53,8%), nieco mniej pochodzących z terenów wiejskich (42,0%), i ponad dwie

trzecie pochodzących z dużych aglomeracji miejskich (35,8%) i miast średniej wielkości (37,7%). Od tematyki religijnej w prasie codziennej stroniła niemal połowa zamieszkujących duże aglomeracje miejskie (46,8%), nieco mniejszy wskaźnik osób pochodzących ze średnich miast (40,4%), co trzeci student zamieszkując na stałe tereny wiejskie (32,9%), i nieco mniej tych, którzy pochodzili z małych miast (31,7%).

Pozostałe zmienne nie różnicują w sposób istotny statystycznie uzyskanych odpowiedzi: płeć ($\chi^2=4,340$; $df=4$; $p=0,362$), rok studiów ($\chi^2=1,079$; $df=4$; $p=0,898$); wyniki osiągnięte w nauce ($\chi^2=6,192$; $df=8$; $p=0,626$), przy czym można zauważyć, iż brakiem zainteresowania artykułami prasowymi o tematyce religijnej w codziennych gazetach częściej charakteryzuje się grupa studentów, aniżeli studentek (41,4% wobec 36,6%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (39,7% wobec 37,3%), osiągających bardzo dobre wyniki w nauce (39,6%) i dobre (39,6%), aniżeli wyniki średnie, lub mierne (35,0%).

Drugim z mediów, z którego chętnie korzystali studenci, czerpiąc informacje na temat religii okazał się Internet. Mimo, iż w pytaniu o korzystanie z tego medium dodano przymiotnik „katolickie”, ograniczając w ten sposób zakres stron www o tematyce religijnej, to wyprzedził on m.in. takie źródło informacji, jak telewizja. Do zagłędania na katolickie strony internetowe kilka razy w tygodniu przyznało się 3,3% badanych, raz w tygodniu czyniło to 1,8% respondentów, raz w miesiącu 5,8%, kilka razy w roku niemal piąta część ankietowanych (18,5%). Brak zainteresowania internetowymi mediami katolickimi wykazała zdecydowana większość studentów Lublina (69,8%).

Tab. 37 (pyt. 1). *Jak często przeglądasz katolickie portale internetowe?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Kilka razy w tygodniu	2,4	5,4	2,3	-	6,3	35	3,3
Raz w tygodniu	1,6	2,5	0,9	1,7	2,4	19	1,8
Raz w miesiącu	3,2	3,4	4,6	8,7	10,2	61	5,8
Kilka razy w roku	9,6	21,1	18,3	18,0	27,7	195	18,5
Nigdy	83,3	67,6	72,6	70,3	51,9	734	69,8
Brak odpowiedzi	-	-	1,4	1,2	1,5	8	0,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=69,336; df=16; p=0,000; C=0,250$$

Na katolickie strony internetowe zaglądało niemal trzy razy więcej studentów uczelni katolickiej, aniżeli medycyny weterynarii, czy uczelni technicznej. Raz

w tygodniu czynili to najczęściej studenci uczelni medycznej i katolickiej, a najrzadziej technicznej. Portale internetowe przyciągały raz w miesiącu uwagę trzy razy większą grupę studiujących na uczelni katolickiej, aniżeli medycznej, czy UP. Kilka razy w roku czyniło to trzy razy więcej studiujących na KUL, aniżeli na UP, zaś brak zainteresowania portalami katolickimi deklarowało najwięcej studiujących na UP, zaś najmniejszy odsetek w tej kategorii odpowiedzi odnotowano pośród studiujących na uczelni katolickiej.

Podobnie, jak w przypadku pytania o czytanie o wydarzeniach religijnych w prasie codziennej, tak i tutaj jedyną zmienną niezależną różnicującą odpowiedzi respondentów, jest stałe miejsce zamieszkania. Siłę korelacji należy określić jako słabą ($\chi^2=21,910$; $df=12$; $p=0,039$; $C=0,144$). Z katolickich portali internetowych raz w tygodniu częściej korzystali ci, którzy pochodzili z małych miast, terenów wiejskich i średnich miast (odpowiednio: 4,1%; 4,0%; 3,9%), aniżeli z dużych aglomeracji miejskich (1,7%). Raz w tygodniu częściej korzystały z tego środka społecznego przekazu osoby z małych miejscowości, aniżeli z dużych aglomeracji miejskich (2,1% wobec 1,7%), a raz w miesiącu niemal dwa razy więcej zamieszkujących średnie miasta, aniżeli miasta do 20 tysięcy mieszkańców (8,3% wobec 4,1%). Kilka razy w roku czynił to niemal co czwarty student pochodzący z terenów wiejskich (23,0%), i niemal dwa razy mniej tych, którzy zamieszkiwali duże aglomeracje miejskie (12,7%). Osób niezainteresowanych tego typu stronami internetowymi było najwięcej pośród tych, którzy na stałe zamieszkiwały duże miasta, aniżeli tereny wiejskie (78,3% wobec 65,0%).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie uzyskanych odpowiedzi: płeć ($\chi^2=9,192$; $df=4$; $p=0,056$); rok studiów ($\chi^2=7,072$; $df=4$; $p=0,132$); wyniki osiągane w nauce ($\chi^2=4,625$; $df=8$; $p=0,797$). Brak zainteresowania portalami katolickimi jest bardziej zauważalny w grupie mężczyzn, aniżeli kobiet (75,1% wobec 66,6%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (73,3% wobec 66,7%), osiągających średnie lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (72,4% wobec 67,8%).

Najmniejszą popularnością, jako źródło treści religijnych, cieszyły się religijne programy telewizyjne. Kilka razy w tygodniu swoją uwagę przykuwało do tego typu audycji telewizyjnych jedynie 1,0% badanych, raz w tygodniu 1,9%, raz w miesiącu 4,1%. Kilka razy w roku tego typu audycje oglądał w telewizji niemal co trzeci badany (29,7%), zaś zdecydowana większość nigdy nie oglądała programów religijnych (63,0%). Porównanie wyników badań z lat 1998-2003 wykazuje, że zmniejszył się wyraźnie wskaźnik oglądających programy religijne w telewizji i zwiększył się wskaźnik nieoglądających tego rodzaju programów. W 2002 roku mieszkańcy archidiecezji lubelskiej najliczniejszą kategorię stanowili respondenci, którzy oglądali te programy regularnie (38,7%), minimalnie mniej liczną ci, którzy oglądali je sporadycznie (38,0%). Nie oglądało ich wcale 22,4% badanych⁷⁷.

⁷⁷ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 120.

Tab. 38 (pyt. 1). *Jak często oglądasz religijne programy w telewizji (np. redakcji katolickiej)?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Kilka razy w tygodniu	0,4	2,5	-	0,6	1,9	11	1,0
Raz w tygodniu	0,8	1,5	1,4	4,1	2,4	20	1,9
Raz w miesiącu	2,8	3,9	4,1	2,3	7,3	43	4,1
Kilka razy w roku	18,3	28,4	32,4	30,8	40,8	312	29,7
Nigdy	77,7	63,2	61,6	62,2	47,1	663	63,0
Brak odpowiedzi	-	0,5	0,5	-	0,5	3	0,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=60,396; df=16; p=0,000; C=0,233$$

Studenci uczelni medycznej i katolickiej częściej, aniżeli pozostałych uczelni oglądali programy religijne w telewizji kilka razy w tygodniu. Raz w tygodniu swój czas na oglądanie audycji telewizyjnych o powyższej tematyce poświęcało najwięcej studentów UMCS, a najmniej UP. Raz w miesiącu czyniło to trzy razy więcej studentów KUL, aniżeli UMCS, a kilka razy w roku zdecydowanie więcej studiujących na uczelni katolickiej, aniżeli studiujących na pozostałych uczelniach Lublina. Brak zainteresowania programami telewizyjnymi o tematyce religijnej najczęściej wykazywali studujący na UP, aniżeli na KUL.

W przypadku częstotliwości oglądania programów religijnych w telewizji, jedyną zmienną niezależną różnicującą istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów, jest po raz kolejny zmienna stałe miejsce zamieszkania. Programy o tematyce religijnej kilka razy w tygodniu oglądało nieco więcej studentów pochodzących z małych miast, aniżeli z dużych aglomeracji miejskich, miast o średniej wielkości, czy terenów wiejskich (odpowiednio: 1,0%; 0,9%; 0,8%). Pochodzący z terenów wiejskich oglądali programy religijne trzy razy częściej, aniżeli z dużych, czy średnich miast (odpowiednio: 2,9%; 1,0%; 0,9%). Raz w miesiącu powyższe programy przyciągały do telewizorów więcej pochodzących z małych miast, aniżeli z dużych aglomeracji miejskich (4,8% wobec 2,7%). Oglądalność programów religijnych z częstotliwością kilka razy w roku była największa w grupie studentów z terenów wiejskich (37,4%), a najmniejsza wśród pochodzących z dużych miast (21,1%). Brak zainteresowania treściami religijnymi w telewizji wzrasta wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania (wieś – 54,3%; małe miasto – 58,6%; średnie miasta – 66,2%; duże miasta – 73,9%).

Test χ^2 nie wykazał korelacji pomiędzy zainteresowaniem religijnymi programami emitowanymi w telewizji, a płcią ($\chi^2=1,372$; $df=4$; $p=0,849$); rokiem studiów ($\chi^2=0,904$; $df=4$; $p=0,924$); wynikami osiąganymi w nauce ($\chi^2=5,387$; $df=8$; $p=0,716$). Brak zainteresowania tego typu programami częściej jednakże deklarowali studenci, aniżeli studentki (64,7% wobec 62,0%), studiujący na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (63,6% wobec 62,5%), osiągający średnie, lub mierne, aniżeli wyniki bardzo dobre (64,3% wobec 59,9%).

Wśród pytań o częstotliwość praktyk pogłębiających wiedzę religijną umieszczono kwestię czytania Pisma Świętego. Wskaźnik ten dobrano ze względu na istotność samego Pisma Świętego. Jest ono bowiem uznane przez Kościół katolicki jako miejsce objawienia się Boga ludziom, jako słowo Boże spisane pod natchnieniem Ducha Świętego, którego Autorem i głównym Interpretatorem jest Bóg. Z punktu widzenia wiary wydaje się koniecznym czytanie treści natchnionych, by swą wiarę wyznawać i pogłębiać życie religijne.

Przynajmniej raz w tygodniu samodzielnie sięgała po Biblię dwudziesta część ankietowanej młodzieży (5,1%) i niemal tyle samo raz w miesiącu (5,0%). Raz w tygodniu czyniło to 3,1% badanych. Blisko połowa ankietowanych sięgała po Biblię kilka razy w roku, zaś ponad dwie trzecie przyznało się, że nigdy nie czyta Pisma Świętego. Najpowszechniejszy, bo obejmujący połowę badanych, był kontakt sporadyczny, kilka razy w ciągu roku. Pytanie to nie precyzuje charakteru spotkania z Biblią, nie odróżnia czytania Biblii wprost czy też kontaktu z tekstem biblijnym poprzez inne formy przekazu: czasopisma, Internet, przygotowanie do liturgii niedzielnej, spotkania formacyjne, podręczniki do katechezy szkolnej⁷⁸. W świetle badań empirycznych nad religijnością mieszkańców archidiecezji lubelskiej po Pismo Święte sięgało jedynie 8,5% badanych⁷⁹.

Wyniki badań empirycznych ukazują zaskakującą prawidłowość, według której studenci UM i UP częściej, aniżeli KUL czytali Pismo Święte kilka razy w tygodniu, zaś najrzadziej czynili to studiujący na UMCS. Po Biblię raz w tygodniu sięgali najczęściej studenci uczelni medycznej, a najrzadziej UP i UMCS. Raz w miesiącu do ksiąg Pisma Świętego najczęściej zaglądali studenci UMCS, a najrzadziej studiujący na UP i PL. Do czytania tekstów natchnionych kilka razy w roku przyznawało się najwięcej studiujących na KUL, a najrzadziej na UP, zaś nigdy nie czytała Pisma Świętego blisko połowa studiujących na UP, nieco mniej na UMCS, ponad jedna trzecia studentów UM i PL, zaś najmniej studiujących na uczelni katolickiej.

Siła zależności pomiędzy częstotliwością indywidualnych spotkań z tekstem natchnionym istnieje ze zmienną niezależną stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=37,632$; $df=12$; $p=0,000$; $C=0,185$). Z częstotliwością kilka razy w tygodniu Pismo Święte czytało nieco więcej zamieszkujących na stałe średnie miasta i tereny wiejskie (6,6% i 5,1%), aniżeli pochodzący z małych miast, czy dużych aglomeracji miejskich (4,8% i 4,3%). Do czytania Biblii raz w tygodniu przyznało się

⁷⁸ D. Tułowicki, *Bez Boga, Kościoła i zasad?*, s. 140.

⁷⁹ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 116.

niemal trzy razy więcej mieszkańców wsi, aniżeli małych miast (4,0% wobec 1,4%), a raz w miesiącu czynił to niemal co trzynasty student z miast średniej wielkości, co piąty mieszkaniec wsi (4,8%) i małych miast, a najmniejszy wskaźnik w tej grupie odpowiedzi odnotowano pośród studentów zamieszkujących na stałe duże aglomeracje miejskie (3,7%). Częstotliwość sięgania po Biblię kilka razy w roku spada wraz ze wzrostem wielkości stałego miejsca zamieszkania (wieś – 57,5%; małe miasta – 48,3%; średnie miasta – 42,5%; duże miasta – 40,5%), zaś wzrasta wskaźnik odpowiedzi wskazujących na brak jakiegokolwiek zainteresowania tekstami natchnionymi (wieś – 28,1%; małe miasta – 39,3%; średnie miasta – 39,5%; duże miasta – 48,2%).

Tab. 39 (pyt. 1). *Jak często czytasz Biblię?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Kilka razy w tygodniu	6,0	6,9	4,6	2,3	5,3	54	5,1
Raz w tygodniu	1,6	6,4	3,7	1,2	2,9	33	3,1
Raz w miesiącu	3,2	5,4	3,2	5,8	8,3	53	5,0
Kilka razy w roku	43,8	45,6	48,9	48,3	54,9	506	48,1
Nigdy	45,4	35,8	37,9	41,9	27,2	398	37,8
Brak odpowiedzi	-	-	1,8	0,6	1,5	8	0,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=37,125; df=16; p=0,002; C=0,185$$

W relacji do pozostałych cech demograficznych i społecznych wielkość poziomu istotności nie spełnia założonego warunku $p > 0,05$: płeć ($\chi^2=3,444$; $df=4$; $p=0,486$); rok studiów ($\chi^2=4,054$; $df=4$; $p=0,399$); wyniki osiągnięte w nauce ($\chi^2=6,478$; $df=8$; $p=0,594$). Brak zainteresowania Pismem Świętym częściej zdradzali mężczyźni, aniżeli kobiety (40,4% wobec 36,3%), studujący na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (40,9% wobec 35,1%), osiągający średnie, lub mierne wyniki w nauce, aniżeli dobre (39,2% wobec 37,9%).

Ciekawym zagadnieniem wydaje się pytanie o częstotliwość czytania przez młodzież akademicką katechizmu, prasy katolickiej, a w szczególności specyficznej odmiany katechizmu stworzonego dla młodych odbiorców – „Youcat”. Głównym założeniem przy jego projektowaniu było stworzenie katechizmu łatwego w zrozumieniu, zachęcającego do pogłębiania znajomości prawd objawionych religii katolickiej. „Youcat” oparty jest na Katechizmie Kościoła Katolickiego oraz

jego Kompendium. Posługując się językiem młodzieży, porusza wszystkie ważne kwestie dotyczące wiary i moralności katolickiej. Wyjaśnia także wiele spraw nurtujących dziś młode pokolenie.

Należy jednak przyznać, iż wskaźniki czytelnictwa katechizmu, „Youcat” i prasy katolickiej wskazują, iż nie cieszą się one zbyt dużą popularnością jako źródło wiedzy o religii w świadomości młodzieży akademickiej Lublina. Do powyższych źródeł kilka razy w tygodniu sięgało jedynie 0,6% ankietowanych; raz w tygodniu – 2,1%; raz w miesiącu – 3,3%. Do powyższych pozycji kilka razy w roku sięgał niemal co ósmy ankietowany (13,0%), zaś zdecydowana większość deklarowała, że nigdy nie czyta katechizmu, „Youcat”, czy prasy katolickiej (80,4%). W badaniach socjologicznych nad religijnością mieszkańców archidiecezji lubelskiej z 2002 roku okazało się, iż w przebadanej zbiorowości blisko połowa ankietowanych zadeklarowała czytanie prasy katolickiej (45,2%). Uzyskane wyniki obejmowały zarówno osoby czytające prasę religijną regularnie, jak i te, które sięgają po nią sporadycznie. Wskaźnik czytelnictwa prasy religijnej w archidiecezji lubelskiej w tamtym czasie był nieco wyższy od otrzymanego dla całej Polski, który w 2002 roku wynosił 39,2% badanych. Respondenci mieli nieco większy kontakt z czasopismami niż z książkami religijnymi⁸⁰. W tych samych badaniach zapytano respondentów o posiadanie w domu Katechizmu Kościoła Katolickiego. Okazało się, iż jedynie co piąty ankietowany posiadał w domu powyższą pozycję (20,2%)⁸¹.

Tab. 40 (pyt. 1). *Jak często czytasz katechizm, „Youcat”, prasę katolicką?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Kilka razy w tygodniu	-	0,5	0,9	-	1,5	6	0,6
Raz w tygodniu	1,2	2,9	0,5	1,7	4,4	22	2,1
Raz w miesiącu	1,2	3,9	3,2	0,6	7,8	35	3,3
Kilka razy w roku	10,4	13,2	12,3	12,8	17,0	137	13,0
Nigdy	86,9	79,4	82,2	83,7	68,9	846	80,4
Brak odpowiedzi	0,4	-	0,9	1,2	0,5	6	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=44,112; df=16; p=0,000; C=0,201$$

⁸⁰ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 107.

⁸¹ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 116.

Przy najmniej raz w tygodniu po lekturę katechizmu, „Youcat”, bądź prasy katolickiej sięgali częściej studenci uczelni katolickiej (5,9%) i medycznej (3,4%), a najrzadziej UMCS (1,7%), PL (1,4%) i UP (1,2%). Raz w miesiącu czynił to niemal co trzynasty student KUL, zaś prawie wcale nie czynili tego studujący na UMCS. Do lektury powyższych pozycji kilka razy w ciągu roku przyznało się zdecydowanie więcej studujących na uczelni katolickiej, aniżeli na UP, zaś najwyższy wskaźnik braku zainteresowania powyższą kwestią odnotowano w grupie studujących na UP, UMCS i PL, a najniższy pośród studentów uczelni katolickiej.

Nie zaobserwowano żadnej zależności statystycznej między częstotliwością czytelnictwa katechizmu, „Youcat”, czy prasy katolickiej, a przyjętymi zmiennymi niezależnymi: płeć ($\chi^2=8,502$; $df=4$; $p=0,075$); rok studiów ($\chi^2=2,760$; $df=4$; $p=0,599$); wyniki osiągane w nauce ($\chi^2=8,864$; $df=8$; $p=0,354$). Brak zainteresowania powyższymi pozycjami czytelnictwami uwidacznia się częściej w grupie studentów, aniżeli studentek (84,3% wobec 78,1%), zaś wzrasta wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania (wieś – 76,7%; małe miasta – 81,4%; średnie miasta – 81,6%; duże miasta – 83,9%), a maleje wraz z wynikami osiąganymi w nauce (średnie lub mierne – 83,6%; dobre – 79,5%; bardzo dobre – 78,4%).

Interesującym zagadnieniem może wydawać się deklaracja młodzieży, z kim najczęściej rozmawiają o kwestiach religijnych. To przede wszystkim w rodzinie dokonuje się socjalizacja jednostki, w tym także wychowanie i edukacja religijna. Nie bez znaczenia pozostaje jednakże wpływ środowiska. Może on stanowić silny, rzeczywisty układ odniesienia normatywnego i czynnik kontroli społecznej. Tym samym grupy środowiskowe pełnią istotną rolę w procesie socjalizacji, mimo że ich wychowawcze oddziaływania mogą być nieświadome i niezamierzone.

Studentów zapytano o częstotliwość dialogów z rodzicami, kolegami i koleżankami z uczelni, oraz księżmi. Wśród trzech typów rozmówców okazuje się, iż najczęstszymi partnerami dialogów o religii dla młodych są niemal w równym stopniu koledzy i koleżanki z uczelni, oraz rodzice. Harmonizuje to z uprzednimi wynikami, zgodnie z którymi to właśnie rodzice są podstawowym źródłem wiedzy i opinii o sprawach religii. Nowością jest to, iż młodzież akademicka kontynuuje dialog na tematy religijne z osobami im najbliższymi – innymi studentami, w procesie edukacji na poziomie szkolnictwa wyższego. Osoby duchowne nie są chętnie wskazywane jako partnerzy w rozmowie o sprawach religijnych przez młodzież studencką. Niemal co dwudziesty respondent toczył rozmowy o tematyce religijnej kilka razy w tygodniu z innymi studentami. Wskaźnik ten ulega niemal podwojeniu (11,0%), gdy w analizie obejmie się częstotliwość rozmów raz w tygodniu. Blisko co czwarty student zadeklarował, że z kolegami i koleżankami o sprawach religii rozmawia raz w miesiącu, zaś 41,5% czyni to kilka razy w roku. Niemal co szósty student nigdy nie rozmawiał na powyższe tematy z innymi studentami (18,1%).

Dla porównania, w kwestionariuszu ankiety z 2002 roku pytano o częstotliwość rozmów na tematy religijne ze współmałżonkiem, własnymi dziećmi, rodzicami, przyjaciółmi i kolegami z pracy czy ze szkoły. Respondenci mogli wybrać jedną z trzech możliwości, a mianowicie, że rozmawiają często, rzadko lub wcale. Uzyskane wyniki dowiodły, że katolicy archidiecezji lubelskiej nie rozmawiają

o religii zbyt często. Zbiorczy wskaźnik rozmów na tematy religijne według kategorii „często” wyniósł 15,9% badanych, „rzadko” – 34,5%, „wcale” – 15,4%, „nie dotyczy” – 21,5%, „brak odpowiedzi” – 12,7%⁸². Badania nad religijnością studentów Szczecina, opublikowane w 2009 roku, wykazały, iż 12,7% studentów że nie odczuwało potrzeby rozmów na tematy dotyczące religii. Dwa razy częściej byli to studenci politechniki (17,1%) niż humaniści (8,4%). Młodzież najczęściej podejmowała rozmowy z rówieśnikami. W rodzinie głównym partnerem rozmowy była matka – rozmawiało z nią na tematy związane z religią 33,5% studentów; rzadziej ojciec – tylko dla 18,3% młodzieży. Rozmowy z księżmi studenci prowadzili jeszcze rzadziej (średnio 17,3%), w tym zdecydowanie częściej bardziej związani z Kościołem studenci medycyny (27%)⁸³.

Tab. 41 (pyt. 1). *Jak często rozmawiasz na tematy religijne z kolegami, koleżankami z uczelni?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Kilka razy w tygodniu	5,2	2,9	3,2	4,1	7,3	48	4,6
Raz w tygodniu	10,0	11,3	5,9	12,8	16,0	116	11,0
Raz w miesiącu	22,7	24,0	25,1	22,1	26,2	253	24,0
Kilka razy w roku	42,6	43,6	41,6	41,3	38,3	437	41,5
Nigdy	18,3	18,1	23,3	19,2	11,2	190	18,1
Brak odpowiedzi	1,2	-	0,9	0,6	1,0	8	0,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=26,913; df=16; p=0,042; C=0,159$$

Rozmowy o religii prowadzili kilka razy w tygodniu najczęściej studenci uczelni katolickiej, a najrzadziej technicznej i medycznej. Do rozmów z kolegami i koleżankami o powyższej tematyce raz w tygodniu przyznało się dwa razy więcej studiujących na UMCS, aniżeli na PL, zaś najczęściej czynili to studenci KUL. Do rozmów na tematy religijne kilka razy w roku najczęściej przyznawali się studenci na UM i UP, zaś najrzadziej na KUL, zaś nigdy takich rozmów nie przeprowadzał niemal co czwarty studiujący na PL, co piąty na UMCS, i jedynie co dziewiąty na KUL.

⁸² T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 162.

⁸³ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 174.

Analiza statystyczna wykazała, iż z przyjętych zmiennych niezależnych, obok zmiennej centralnej, jedynie rok studiów różnicuje istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów w stopniu niskim ($\chi^2=10,010$; $df=4$; $p=0,040$; $C=0,097$). Do rozmów na powyższe tematy przyznało się nieco więcej studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (5,0% wobec 4,0%), jednakże różnica ta jest o wiele bardziej zauważalna przy częstotliwości rozmów raz w tygodniu (odpowiednio: 13,6% wobec 8,1%). Raz w miesiącu takie rozmowy przeprowadzał niemal co piąty student na pierwszych latach (24,4%), jak i na ostatnich (23,7%), zaś studenci starsi częściej, aniżeli młodsi, tematy religijne poruszali kilka razy w roku (44,5% wobec 38,9%).

Analiza statystyczna wykazała brak związku między częstotliwością rozmów na tematy religijne z kolegami i koleżankami z uczelni a zmiennymi: płeć ($\chi^2=5,880$; $df=4$; $p=0,208$); stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=18,334$; $df=12$; $p=0,106$); wyniki osiągnięte w nauce ($\chi^2=3,967$; $df=8$; $p=0,860$). Do braku podejmowania rozmów na tematy religijne z innymi studentami częściej przyznawali się mężczyźni, aniżeli kobiety (20,8% wobec 16,4%), zamieszkujący duże, aniżeli małe miasta (23,1% wobec 13,8%), osiągający dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (19,3% wobec 15,0%).

Analiza statystyczna pytania o częstotliwość rozmów na tematy religijne z rodzicami pokazała, iż co dwudziesty student przyznał się do takich rozmów kilka razy w tygodniu (5,2%), raz w tygodniu czynił to ósmy respondent (12,5%), niemal co czwarty rozmawiał o religii z rodzicami raz w miesiącu (23,3%), a do dialogów o powyższej tematyce z częstotliwością kilka razy w roku przyznawało się 40,5% badanych. O religii z rodzicami nie rozmawiało 18,1% ankietowanych.

Tab. 42 (pyt. 1). *Jak często rozmawiasz na tematy religijne z rodzicami?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Kilka razy w tygodniu	6,0	3,9	4,6	4,1	7,3	55	5,2
Raz w tygodniu	11,6	9,8	12,8	15,1	13,6	131	12,5
Raz w miesiącu	17,9	22,5	26,0	22,1	28,6	245	23,3
Kilka razy w roku	41,0	49,0	33,3	43,0	36,9	426	40,5
Nigdy	23,5	14,2	22,4	15,1	13,1	190	18,1
Brak odpowiedzi	-	0,5	0,9	0,6	0,5	5	0,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=31,277; df=16; p=0,012; C=0,170$$

Nieco więcej studentów KUL i UP, aniżeli PL, UMCS i UM rozmawiała na tematy religijne z rodzicami kilka razy w tygodniu. Raz w tygodniu czynili to najczęściej studenci UMCS, a najrzadziej uczelni medycznej. Raz w miesiącu czas na rozmowę z rodzicami na tematy religijne poświęcało swój czas najczęściej studiujących na uczelni katolickiej i technicznej, a najrzadziej studiujący na UP. Kilka razy do roku takie rozmowy przeprowadzała ponad połowa studiujących na uczelni medycznej, a najrzadziej – co trzeci studiujący na PL. Na rozmowy z rodzicami o sprawach religii nigdy nie rozmawiało zdecydowanie więcej studiujących na UP i PL, aniżeli na pozostałych uczelniach.

Test χ^2 wykazał zależność statystyczną między częstotliwością rozmów z rodzicami na tematy religijne a zmienną niezależną płeć ($\chi^2=12,064$; $df=4$; $p=0,017$; $C=0,107$); rokiem studiów ($\chi^2=21,807$; $df=4$; $p=0,000$; $C=0,143$); stałym miejscem zamieszkania ($\chi^2=29,503$; $df=12$; $p=0,003$; $C=0,166$). Nieco więcej studentek, aniżeli studentów takie rozmowy przeprowadzało częściej kilka razy w tygodniu (5,9% wobec 4,1%) i raz w tygodniu (13,2% wobec 11,2%). Raz w miesiącu o religii z rodzicami rozmawiał co czwarty student (24,4%) i nieco mniej studentek (22,6%), zaś kilka razy do roku czyniło to 42,2% kobiet i 37,6% mężczyzn. Od rozmów tych stroniło więcej studentów, aniżeli studentek (22,8% wobec 15,2%).

Młodszy studenci, dwa razy częściej, aniżeli ich starsi koledzy, rozmawiali z rodzicami na tematy o religii (7,0% wobec 3,2%), częściej także czynili to raz w tygodniu (15,4% wobec 9,1%), zaś do takich rozmów z częstotliwością kilka razy do roku przyznało się o dziesięć punktów procentowych więcej starszych, aniżeli młodszych studentów (45,7% wobec 35,8%).

Kilka razy w tygodniu rozmowy o tematyce religijnej przeprowadzali najczęściej studenci pochodzący z małych miast (7,6%), a najrzadziej z dużych aglomeracji miejskich (4,3%), raz w tygodniu najczęściej zamieszkujący na stałe tereny wiejskie (17,4%), a najrzadziej mieszkańcy średnich miast (7,9%). Do rozmów z rodzicami o powyższej tematyce przyznawał się co czwarty student pochodzący ze wsi (25,7%) i co czwarty z dużych aglomeracji miejskich (20,1%). Kilka razy do roku czynili to najczęściej pochodzący ze średnich i dużych miast (43,3% i 42,5%), a najrzadziej zamieszkujący tereny wiejskie i małe miasta (38,2% i 36,6%). Nigdy tego nie czyniła niemal czwarta część zamieszkujących na stałe duże miasta (23,4%) i zdecydowanie mniej pochodzących z terenów wiejskich (13,1%).

Jedyną z przyjętych zmiennych niezależnych, wobec której nie został spełniony warunek $p<0,05$ są wyniki osiągnięte w nauce ($\chi^2=9,421$; $df=8$; $p=0,308$), przy czym i tutaj można zauważyć pewne prawidłowości. Nieco więcej studentów osiągających bardzo dobre wyniki w nauce częściej rozmawiała z rodzicami na tematy religijne, aniżeli ich koledzy ze studiów osiągający średnie, lub mierne wyniki w nauce (6,2% wobec 3,8%). Raz w tygodniu czyniło to 16,1% osiągających średnie, lub mierne wyniki, i jest to o pięć punktów procentowych więcej w porównaniu z tymi, którzy osiągnęli wyniki bardzo dobre. Raz w miesiącu takie rozmowy przeprowadzał blisko co czwarty student osiągający dobre wyniki w nauce (24,8%) i nieco mniej tych, którzy gorzej radzą sobie z nauką (21,7%), zaś nigdy nie prowadziło takich rozmów 21,6% studentów osiągających wyniki bardzo dobre.

Najmniejszą popularnością cieszą się rozmowy na tematy religijne z duchownymi. Jedynie 2,2% badanych deklaruje, że takie dialogi przeprowadzało z księżmi kilka razy w tygodniu, ów wskaźnik ulega niemalże podwojeniu w przypadku częstotliwości rozmów raz w tygodniu (4,0%). Do takich rozmów raz w miesiącu przyznało się 7,4% ankietowanych, zaś kilka razy do roku czyniła to przeszło trzecia część respondentów. Blisko połowa studentów Lublina nigdy nie wdawała się w dialog na tematy religijne z osobami duchownymi.

Tab. 43 (pyt. 1). *Jak często rozmawiasz na tematy religijne z księdzem?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Kilka razy w tygodniu	0,8	2,5	2,3	2,9	2,9	23	2,2
Raz w tygodniu	1,6	2,0	3,2	6,4	7,8	42	4,0
Raz w miesiącu	6,4	9,3	5,5	3,5	12,1	78	7,4
Kilka razy w roku	30,7	34,8	36,1	27,3	44,7	366	34,8
Nigdy	60,2	51,5	52,1	59,3	32,0	538	51,1
Brak odpowiedzi	0,4	-	0,9	0,6	0,5	5	0,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=62,151; df=16; p=0,000; C=0,237$$

Zmiennymi niezależnymi, które wpływają różnicująco w stopniu niskim na częstotliwość rozmów respondentów na tematy religijne z księżmi, są rok studiów ($\chi^2=34,595$; $df=4$; $p=0,000$; $C=0,179$), oraz stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=28,337$; $df=12$; $p=0,005$; $C=0,163$). Do rozmów z księżmi na powyższe tematy kilka razy przyznawało się więcej młodszych, aniżeli starszych studentów, zarówno kilka razy w tygodniu (3,0% wobec 1,2%), jak i raz w tygodniu (6,3% wobec 1,4%), czy częściej – raz w miesiącu (9,7% wobec 4,9%). Takich rozmów nigdy nie przeprowadzało więcej starszych, aniżeli młodszych studentów (57,3% wobec 45,7%).

Częstotliwość rozmów na tematy religijne maleje wraz ze wzrostem wielkości stałego miejsca zamieszkania zarówno w składanych deklaracjach „kilka razy w tygodniu” (wieś – 4,0%; małe miasta – 1,4%; średnie miasta – 1,4%; duże miasta – 1,0%) i „raz w miesiącu (wieś – 9,4%; małe miasta – 9,0%; średnie miasta – 7,0%; duże miasta – 4,3%), a wzrasta w przypadku odpowiedzi „nigdy” (wieś – 45,2%; małe miasta – 46,2%; średnie miasta – 51,3%; duże miasta – 60,5%). Raz w miesiącu z osobami duchownymi o religii rozmawiali najczęściej pochodzący z małych miast (5,5%), a najrzadziej ci, którzy zamieszkiwali na stałe duże aglo-

meracje miejskie (3,0%), z kolei kilka razy w roku czynili to najczęściej zamieszkujący małe i średnie miasta (37,9% i 36,8%), a najrzadziej pochodzący z dużych aglomeracji miejskich (30,8%).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie wpływają różnicująco na częstotliwość rozmów z duchownymi na tematy religijne: płeć ($\chi^2=3,787$; $df=4$; $p=0,436$); wyniki osiągane w nauce ($\chi^2=3,548$; $df=8$; $p=0,895$), przy czym od takich rozmów częściej stronili mężczyźni, aniżeli kobiety (54,1% wobec 49,4%), osiągający bardzo dobre, aniżeli dobre, czy średnie lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 53,3%; 50,5%; 50,0%).

W kwestionariuszu ankiety znalazło się dodatkowe pytanie o to, jak często studenci Lublina słuchają katolickich rozgłośni radiowych. W Polsce funkcjonowało w 2013 roku dwadzieścia dwie katolickie rozgłoszenia radiowe niezrzeszone w żadnej sieci nadawczej, wśród nich diecezjalne i zakonne. Mają one różnorodne formaty programowe i trafiają do szerokiego grona słuchaczy na terenie całego kraju⁸⁴. W Lublinie na początku lat dziewięćdziesiątych powołano do istnienia Katolickie Radio Lublin, które później weszło w ogólnopolską sieć rozgłośni diecezjalnych Radio Plus. W 2005 roku rozgłoszenia archidiecezji lubelskiej ponownie stała się samodzielną stacją radiową, nadającą swój całodobowy program jako Radio eR⁸⁵. Jako rozgłoszenia radiowa obejmuje swoim zasięgiem miasto Lublin, oraz teren całej archidiecezji.

W przypadku młodzieży akademickiej Lublina, przynajmniej raz w tygodniu katolickich rozgłośni radiowych słuchało 5,7% ankietowanych, raz w miesiącu 3,6%, a kilka razy do roku 14,1%. Ponad dwie trzecie badanych w ogóle nie słuchała katolickich rozgłośni radiowych. Dla porównania w archidiecezji lubelskiej w 2002 roku otrzymane wyniki empiryczne pozwoliły podzielić badanych słuchaczy na trzy grupy: słuchaczy regularnych (raz w tygodniu i częściej), sporadycznych (raz w miesiącu lub kilka razy w roku) i nigdy niesłuchających. Najliczniejszą kategorię stanowili katolicy, którzy nigdy nie słuchali katolickich programów radiowych (39,5%), drugą z kolei – słuchacze systematyczni (35,8%), trzecią – słuchacze sporadyczni (23,3%)⁸⁶.

Przyjęta zmienna centralna nie różnicuje słuchalności rozgłośni katolickich radiowych w środowisku akademickim Lublina, jednakże można zauważyć, przy najmniej raz w tygodniu radia katolickiego słuchał co dziesiąty student uczelni katolickiej (10,2%), nieco mniej studiujących na UM (6,5%), zaś najrzadziej studenci PL (5,0%), UP (4,0%) i UMCS (3,0%). Raz w miesiącu, bądź kilka razy do roku, poświęcało swoją uwagę na słuchaniu rozgłośni katolickich najwięcej tych, którzy studiowali na uczelni katolickiej, a najrzadziej czynili to studenci UP. Rozgłoszenia radiowych katolickich nie słuchało w ogóle najwięcej studiujących na UP i UMCS, a najmniej na KUL.

⁸⁴<http://radiowarszawa.com.pl/2013/06/>, data dostępu: 10.09.2013.

⁸⁵<http://radioer.pl/strony/5/>, data dostępu: 10.09.2013.

⁸⁶ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s.118.

Tab. 44 (pyt. 3). *Jak często słuchasz katolickich rozgłośni radiowych (Radio Maryja, Radio ER, etc.)? (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Kilka razy dziennie	-	0,5	1,4	0,6	1,0	7	0,7
Raz dziennie	1,6	1,0	0,9	1,2	1,0	12	1,1
Kilka razy w tygodniu	1,2	2,5	0,9	0,6	2,4	16	1,5
Raz w tygodniu	1,2	2,5	1,8	0,6	5,8	25	2,4
Raz w miesiącu	2,0	3,9	4,6	2,9	4,9	38	3,6
Kilka razy w roku	11,2	15,2	14,2	14,0	16,5	148	14,1
Nie słucham	82,9	74,5	76,3	80,2	68,4	806	76,6
Brak odpowiedzi	-	-	-	-	-	-	-
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=32,339; df=24; p=0,119$$

Analiza statystyczna materiału empirycznego wykazała, iż żadna z przyjętych zmiennych niezależnych nie wpływa różnicująco na słuchalność radia katolickiego: płeć ($\chi^2=1,082$; $df=6$; $p=0,982$); rok studiów ($\chi^2=4,209$; $df=6$; $p=0,648$); stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=26,938$; $df=18$; $p=0,080$); wyniki osiągane w nauce ($\chi^2=5,396$; $df=12$; $p=0,943$), jednakże można zauważyć pewną prawidłowość, iż brak zainteresowania rozgłościami katolickimi wzrasta wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania (wieś – 70,9%; małe miasta – 77,2%; średnie miasta – 75,9%; duże miasta – 84,3%).

Głównym zadaniem niniejszego rozdziału, podejmującego analizę ideologicznego wymiaru religijności, było ustalenie poziomu wiedzy religijnej oraz akceptacji wybranych prawd wiary przez przedstawicieli pięciu największych uczelni Lublina, a także konfrontacja uzyskanych wyników z przedstawionym wcześniej obrazem ogólnych postaw wobec religii. Dodatkowo podjęto tu kwestię zainteresowań sprawami religii. Dane te zostały ukazane w kontekście oddziaływań czynników socjalizujących oraz środków społecznego przekazu, które kreują współcześnie społeczeństwo oparte na informacji. We wszystkich analizach, obok głównego układu odniesienia, jaki tworzy zmienna niezależna typ uczelni, uwzględniono także wybrane cechy struktury społecznej i demograficznej badanej zbiorowości. Przeprowadzona w tym zakresie analiza empiryczna pozwala na pewnego rodzaju podsumowanie i sformułowanie kilku najistotniejszych wniosków:

1. Poziom intelektualnej ortodoksyjności względem niektórych segmentów wiedzy na temat katolicyzmu był wyższy wśród katolików archidiecezji lubelskiej na początku pierwszej dekady obecnego wieku, aniżeli wśród współczesnej młodzieży studenckiej, która ukończyła obowiązkową katechizację co najmniej na poziomie ponadgimnazjalnym.

2. Studentów Lublina charakteryzuje większa znajomość dogmatu o Trzech Osobach Trójcy Świętej (ponad 90%) i jest to jedyny wskaźnik większy, porównując badania nad religijnością o zasięgu ogólnopolskim.

3. Płeć różnicuje poziom wiedzy religijnej, zarówno stan ogólny, jak i poszczególne wskaźniki, przy czym nie jest to zależność silna. Studentki z reguły wykazywały wyższy poziom wiedzy, aniżeli mężczyźni.

4. Istnieje silna siła związku między typem uczelni wyższej, a stanem i poziomem wiedzy religijnej. Znajomość dogmatów i zainteresowanie życiem Kościoła katolickiego jest zdecydowanie wyższe wśród studentów uczelni katolickiej i medycznej, którzy dominują poziomem wiedzy zarówno w przestrzeni ogólnej erudycji o doktrynie Kościoła katolickiego, jak i kwestiach szczegółowych. Niższy poziom ogólnej wiedzy prezentują studium na uczelni technicznej i UMCS, a najniższy studenci medycyny weterynarii.

5. Młodsze pokolenie studentów nieco częściej, aniżeli starsze roczniki, charakteryzowało się poprawną wiedzą na temat doktryny Kościoła katolickiego, zarówno w wymiarze ogólnym, jak i szczegółowej. Być może jest to kwestia temporalnego sąsiedztwa z dopiero co zakończoną katechizacją na poziomie ponadgimnazjalnym.

6. Wielkość miejsca zamieszkania różnicuje poziom wiedzy religijnej. Najwyższe odsetki posiadających poprawną wiedzę na poruszane tematy w kwestionariuszu ankiety uzyskali zamieszkujący na stałe tereny wiejskie i małe miejscowości.

7. Ocena własnych wyników w nauce nie jest powiązana ze stanem wiedzy religijnej. Nie zaobserwowano siły związku zarówno wobec ogólnie pojętej znajomości prawd religijnych, jak też poszczególnych kwestii i dogmatów.

8. Pewne segmenty wiedzy religijnej, takie jak szczegółowa znajomość „najmłodszego” dogmatu maryjnego, posiadają niski, wręcz marginalny stopień poprawnej znajomości, zatrwajający wydaje się poziom wiedzy studentów na temat eschatologii katolickiej.

9. Na stan wiedzy religijnej, w opinii respondentów, najsilniej oddziałuje rodzina. Zachodzące zmiany we współczesnym społeczeństwie nie naruszają zatem w sposób widoczny roli rodziców w socjalizacji religijnej młodego pokolenia. Rodzina okazuje się współcześnie najważniejszym punktem odniesienia w formowaniu opinii na tematy religijne, jest najważniejszym źródłem informacji na tematy związane z wiarą, czy też w ogóle odgrywa nadal ważną rolę w wychowaniu religijnym dzieci.

10. Dość silne oddziaływanie na opinię i wiedzę o Kościele posiadają duchowni katolicy. Zaraz po rodzinie, jako instytucji opiniotwórczej, uplasowali się księża. Świadczyć to może o jeszcze utrzymującej się sile ich wpływu na świadomość

światopoglądową młodych Polaków. Rezultat ten koresponduje z ogólnopolskimi wynikami badań nad obrazem kapłana w świadomości katolików świeckich.

11. Większy wpływ rodziny i księży zauważalny jest w grupie studentów z kierunków humanistycznych, aniżeli z technicznych, częściej wśród kobiet, aniżeli wśród mężczyzn.

12. Z Pisma Świętego, jako źródła wiedzy o religii, systematycznie korzysta ośmiu, na stu studiujących w Lublinie. Częstotliwość kontaktu z Biblią – źródłem wiedzy o religii, jest niższa, niż z katolickimi portalami internetowymi, prasą katolicką, katechizmem, zaś wyższa w stosunku do informacji o religii uzyskiwanych z prasy codziennej, czy z rozmów z rodzicami i rówieśnikami.

13. Nauczyciele akademicki, ani politycy, nie stanowią ważnego źródła wiedzy na tematy religijne, nie są też nośnikiem opiniotwórczym w kształtowaniu się światopoglądu religijnego studentów Lublina.

14. Środki społecznego przekazu posiadają pewien wpływ na ogląd kwestii religijnych, nie są to jednakże media katolickie – niemal trzy czwarte studentów Lublina nie miała jakiegokolwiek styczności z katolickim radiem, prasą, czy portalami internetowymi.

15. Internet, jako współczesny środek przekazu i jedno z głównych źródeł wiedzy o religii, jest bardziej rozpowszechniony wśród na stałe zamieszkujących tereny wiejskie i małe miejscowości, aniżeli miasta o średniej i dużej wielkości, najczęściej pośród studiujących na UMCS, a najrzadziej w środowisku studentów uczelni medycznej.

16. Na wiedzę religijną studentów Lublina nie wpływają w znaczącym stopniu „tradycyjne” środki społecznego przekazu. Jedyne co szósty student ocenił, że taki wpływ posiada na jego światopogląd telewizja, a co dziewiąty przyznał, że są to rozgłośnie radiowe.

Przeprowadzone analizy empiryczne pokazują, iż wiedza religijna nie przedstawia się w badanej zbiorowości w sposób zupełnie spójny i nie stanowi komplementarnych elementów religijności badanych studentów lubelskich uczelni. Potwierdza się hipoteza o małej wiedzy religijnej respondentów. Polacy częściej swoją wiarę wyrażają w akceptacji doktryny religijnej, zaś rzadko ich religijność charakteryzuje się poprawną wiedzą na ich temat. Słaba znajomość ogólnych zagadnień na temat religii katolickiej przekłada się na jeszcze gorszą orientację w treści i znaczeniu poszczególnych dogmatów. Na ile błędne odczytywanie treści dogmatycznych prawd wiary ma wpływ na ich akceptację przez badanych, okaże się to w analizach zawartych w następnym rozdziale.

Dość niski poziom zainteresowania sprawami religijnymi posiada swoje odzwierciedlenie w deklaracjach aktywności czytelnictwa Pisma Świętego, czasopiśmie o profilu katolickim, katechizmu, religijnych portalach internetowych. W rezultacie brak zainteresowania sprawami religijnymi przyczynia się do niskiego poziomu wiedzy religijnej. Trudno odmówić racji Dariuszowi Tułowieckiemu, który krytykując postawę hierarchów Kościoła katolickiego zauważa, iż niewiele wysiłków jest podejmowanych, by zmienić ogólnie panujący trend braku zainteresowa-

nia mediami katolickimi⁸⁷. Nie został wystarczająco rozpowszechniony katechizm dla młodych „Youcat”, który został specjalnie przygotowany z myślą o młodych pokoleniach. Bez wątpienia miał na to wpływ element komercyjny – ważniejszym wydała się kwestia finansowa wydawnictw katolickich. Zamiast trafić do młodych rąk czytelników, dziś zalega on na półkach księgarni katolickich i nie cieszy się zbyt dużą popularnością.

Krytycznie do kwestii obecności Kościoła katolickiego w przestrzeni medialnej odniósł się także Rafał Rogowski, który zauważył, iż przy dzisiejszej kulturze audiowizualnej, w społeczeństwie opartym na informacji, większość katolickich rozgłośni jest w stanie agonialnym i dlatego trzeba tworzyć jedną, na wysokim poziomie, rozgłośnię centralną⁸⁸. Ten pomysł w końcu został wcielony w życie, jednakże zaowocował on jedynie nieporozumieniami w przestrzeni ponaddiecezjalnej, zaś wiele rozgłośni lokalnych szybko wycofało się ze wspomnianej fuzji. Niezaspodarowanym, i niedocenianym ośrodkiem opiniotwórczym, jest dzisiaj szeroko pojęty Internet. Wiele osób młodych korzysta z tego środka społecznej komunikacji, zaś co do portali katolickich, badania nad religijnością studentów Lublina pokazują, iż oczekiwania badanych nie do końca są spełniane, a więc są inne, aniżeli te, jakie proponuje Kościół katolicki w przestrzeni wirtualnej. Taki stan rzeczy zdawałby się potwierdzać konieczność poszukiwania nowych rozwiązań w promulgowaniu nauczania katolickiego, zaś sam Kościół raczej nie zyskuje sobie nowych wyznawców w sytuacji jego nieobecności w odbiorze młodych Polaków we współczesnych kanałach komunikacyjnych.

⁸⁷ D. Tułowiecki, *Bez Boga, Kościoła i zasad?*, s. 145.

⁸⁸ R. Rogowski, *Kościół zagubiony*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity i rzeczywistość, objawy, nadzieje. Materiały z I Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej UAM w Poznaniu 21-23 listopada 2000 roku*, red. J. Baniak, Poznań 2001, s. 105-106.

Rozdział piąty

WIERZENIOWY ASPEKT RELIGIJNOŚCI STUDENTÓW

Wiedza o wierzeniach jest koniecznym warunkiem wstępnym do ich zaakceptowania, przy czym *fides* nie musi wypływać z *ratio*, a *ratio* nie musi wiązać się z przekonaniem religijnym. Człowiek jest w stanie posiadać jakieś przekonania religijne bez ich faktycznego rozumienia, a więc wiara może istnieć w oparciu o minimum wiedzy religijnej¹. Niski poziom wiedzy religijnej nie implikuje poziomu religijności osoby wierzącej, ani jej intensywności, podobnie wysoki poziom wiedzy nie warunkuje związku z pozostałymi parametrami religijności. Wyniki wielu dotychczas przeprowadzonych badań nad religijnością wskazują, iż może jednakże zaistnieć związek pomiędzy posiadaną wiedzą religijną jednostki a obecnością wiary².

Wierzeniowy aspekt religijności w badaniach socjologicznych rozumieć należy także poprzez akceptację subiektywne przyjętych prawd wiary, przyjętych jako własne przez jednostkę, i wyznaczających osobiste schematy egzystencjalne³. Z uwagi na relację do dogmatów wiary można mówić o różnym stopniu natężenia zgodności pomiędzy wierzeniami, a normatywnymi ustaleniami danej religii. Pomiedzy treścią wiary a wierzeniami nie musi zachodzić pełna zgodność. Wierzenia jednostki mają „prawo” w pewnych kwestiach odchodzić od normatywnych ustaleń danej religii. W socjologii religii można wyróżnić kilka podstawowych orientacji religijnych: pobożnościową (dewocyjną), mistyczną, liturgiczno-kultową, etyczną, egzystencjalną, doktrynalno-egzystencjalną. Przez ortodoksję doktrynalno-ortodoksyjną należy tutaj rozumieć takie ukierunkowanie wiary, w której pozycję dominującą zajmuje intelektualna akceptacja obowiązujących prawd wiary danej religii. Osoby charakteryzujące się ortodoksją w tym względzie będą akceptowały bezwzględnie wszystkie prawdy wiary swojej religii, zaś zjawisko heterodoksji będzie zauważalne u wyznawców religii odchylających się w jakimś stopniu od danej doktryny religijnej⁴. W rzeczywistości mówi się zarówno o selektywności

¹ R. Stark, Ch. Y. Glock, *American Piety: The nature of religious commitment*, Berkeley 1968, s. 16.

² L. Dignemans, J. Remy, *Kryteria żywotności katolicyzmu*, w: *Ludzie – wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1996, s. 138.

³ D. Tułowiecki, *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Kraków 2012, s. 169.

⁴ J. Mariański, *Wiedza religijna*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 446-447.

(wybiórczości) w akceptacji prawd wiary, jak i eklektyczności (łączenia wierzeń religijnych pochodzących z różnych tradycji) oraz prywatyzacji wiary (tworzenia własnych, indywidualnych światopoglądów). Stopień identyfikacji wiernych z doktryną religijną może posłużyć jako wskaźnik ortodoksyjności religijnej⁵.

Rozbieżności pomiędzy zbiorem twierdzeń doktrynalnych danej religii, a stopniem ich interioryzacji w poszczególnych środowiskach religijnych skłaniają do postawienia pytania, nie tylko o odsetek osób wierzących. W sytuacji, w której większość społeczeństwa polskiego uznaje siebie za wierzącą, znacznie ważniejszym wydaje się pytanie o jakość owej postawy wiary⁶. Wojciech Pawlik wyróżnia w społeczeństwie polskim trzy typy postaw światopoglądowych: nonkonformizm religijny, konformizm religijny, hiperreligijność. Pierwszy rodzaj scala w sobie dwa różne zjawiska. Osoba nonkonformistyczna z jednej strony potrafi radykalnie odejść od religijności typu kościelnego i zastąpić ją różnymi formami nowej religijności i nowej duchowości, przy czym może to także oznaczać weberowskie „odczarowanie” świata i proces odchodzenia od myślenia w kategoriach religijnych w ogóle. Z kolei konformiści podtrzymują swoją więź z instytucjami religijnymi, chociaż w praktyce mogą rozmijać się z niektórymi treściami doktrynalnymi, przy czym postawa taka nie zawiera w sobie elementu kontestacji. Osoby konformistyczne nie redefiniują swojej religijnej tożsamości. Pojęcie hiperreligijności będzie odnosić się do osób wierzących, a jednocześnie nie identyfikujących się z jakimkolwiek Kościołem, czy związkiem wyznaniowym. W hiperreligijności wyakcentowany będzie pierwiastek oglądu własnej religijności bez konieczności powiązania z instytucjami religijnymi⁷.

Takie zjawisko kształtowania wiary przez młodzież polską na własny sposób poprzez samodzielną reżyserię, nie zaś według oczekiwań i nakazów Kościoła katolickiego, lubelski socjolog Janusz Mariański nazywa „Kościołem majsterkowiczów”, „mentalnością majsterkowicza”, „biografią majsterkowicza”. Młodzi nie chcą przyjmować w sposób bezdyskusyjny i bezwzględny „dziedzictwa wiary” Kościoła. Zmiany w świadomości religijnej (dogmatycznej) dokonują się w mało spektakularny sposób, jednakże są to na ogół zmiany nieodwracalne. Dochodzi w nich do powolnej erozji tradycyjnych przekonań religijnych. Religijność młodzieży jest coraz bardziej zróżnicowana, a u mniejszości wyraźnie nieortodoksyjna. Ważniejsze jest to, że się wierzy, niż to, w co się wierzy⁸.

W pierwszym paragrafie niniejszego rozdziału zostaną zaprezentowane wierzenia związane z podstawowymi dogmatami religijnymi, w drugim akceptacja

⁵ J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004, s. 270.

⁶ J. Mariański, *Emigracja młodzieży z Kościoła?*, w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 174.

⁷ W. Pawlik, *O przemianach religijności młodzieży – próba typologii*, w: *Oblicza religii i religijności*, red. I. Borowik, M. Libiszowska-Zółtkowska, Kraków 2008, s. 137-138.

⁸ J. Mariański, *Nowe formy zróżnicowania religijności w Polsce*, w: *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, red. A. Kojder, Kraków 2007, s. 191.

prawd eschatologicznych. W trzecim zostaną omówione deklaracje akceptacji wybranych zagadnień z wierzeń parareligijnych.

§ 1. Centralne prawdy wiary w świadomości studentów

W religiach zinstytucjonalizowanych wierzenia religijne ulegają sformalizowaniu w postaci dogmatów wiary. Zdarza się jednakże, iż treść i zakres wierzeń są różne nie tylko w odmiennych religiach, ale także w obrębie tej samej tradycji religijnej. Aprobata istotnych treści wiary stanowi wyznacznik wielu innych form udziału w życiu religijnym danej religii. Treści wiary religijnej winny być przekazywane w nauczaniu konkretnej religii w całej swej integralności, bez okaleczenia, zafalszowania czy zubożenia.

W badaniach socjologicznych nad religijnością niezbędnym wydaje się przyjęcie konkretnego układu odniesienia, a tym samym zawężenie problemów badawczych w pewnym zakresie do nauczania katolickiego. Przyjęcie wszystkich prawd wiary, zasad moralnych i wartości zawartych w religiach staje się rzeczą niemal niemożliwą. Należy więc dokonać selekcji, przyjmując założenie, iż religijność Polska jest ukształtowana pod silnym wpływem kultury europejskiej, a więc i kultury chrześcijańskiej, dlatego też pytania kwestionariuszowe muszą dotyczyć Boga osobowego. W niniejszym paragrafie podjęto próbę analizy akceptowalności wybranych dogmatów związanych z Osobą Boga, Jego działaniem i kwestią zbawienia. W konstrukcji kwestionariusza ankiety starano się formułować pytania w taki sposób, by można było jak najdokładniej uchwycić akceptację treści dogmatycznych.

Badając wiedzę religijną poproszono respondentów o odpowiedź na pytanie o istnienie Siły Wyższej, którą można nazwać Bogiem. Pytanie to zostało celowo sformułowane w taki sposób, by umożliwić odpowiedź na nie także tym z respondentów, którzy nie podzielają wiary w Boga Osobowego, a którzy uznają istnienie Bytu Transcendentnego. Zdecydowana większość badanych zadeklarowała wiarę w Boga (82,9%), tych, którzy wybrali odpowiedź „trudno powiedzieć” odnotowano 11,2%, a jedynie co dwudziesty respondent w ogóle nie wierzył w istnienie Siły Wyższej (5,3%).

Studenci wszystkich uczelni w zdecydowanej większości deklaruowali wiarę w istnienie Siły Wyższej. Widoczne są jednak pewne różnice. Największy odsetek osób wierzących odnotowano wśród studentów uczelni katolickiej i studentów medycyny, najmniejszy zaś pośród studentów medycyny weterynarii. Osób zdecydowanie niewierzących najwięcej studiowało na UP i PL, a najmniej na KUL. Niemal dwa razy więcej studentów z UP, aniżeli z KUL udzieliło niejednoznacznych odpowiedzi. Z powyższych danych empirycznych można wysnuć wniosek, iż najwyższym wskaźnikiem wiary w istnienie Siły Wyższej charakteryzuje się środowisko studentów uczelni katolickiej, oraz studenci medycyny, a osoby studiujące na UP z największą rezerwą podchodziły do kwestii wiary w Siłę Wyższą.

Tab. 45 (pyt. 12). *Czy wierzysz w to, że istnieje Siła Wyższa, którą można nazwać Bogiem?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wierzę	75,7	85,3	83,1	82,0	89,8	872	82,9
Nie wierzę	8,8	3,9	6,4	3,5	2,9	56	5,3
Trudno powiedzieć	15,5	9,3	9,6	14,5	6,8	118	11,2
Brak odpowiedzi	-	1,5	0,9	-	0,5	6	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 23,591; df = 8; p = 0,003; C = 0,149$$

Płeć jest zmienną niezależną, która także warunkuje odpowiedzi respondentów dotyczące wiary w istnienie Siły Wyższej. Z wyników badań można dowiedzieć się, iż kobiety znacznie częściej skłonne były wierzyć w istnienie Siły Wyższej (86,3%), aniżeli mężczyźni (77,2%). Postawa niewiary bardziej charakteryzowała studentów (7,9%), aniżeli studentki (3,8%). Mężczyźni częściej także wyrażali swoje niezdecydowanie w tej kwestii (14,2%), aniżeli kobiety (9,4%) – ($\chi^2=15,213$; $df=2$; $p=0,000$; $C=0,120$).

Kolejna zależność, na jaką warto zwrócić uwagę, to relacja zachodząca pomiędzy deklarowanym stopniem wiary w istnienie Siły Wyższej, a miejscem zamieszkania. Im większa miejscowość, tym niższy wskaźnik wiary. I tak, gdy wśród młodzieży pochodzącej ze wsi znajduje się aż 87,2% osób wierzących, to w małych miastach do 20 tys. mieszkańców odsetek ten wynosi już 84,1%; w miastach o średniej wielkości – 80,3%; w dużych aglomeracjach miejskich wskaźnik ten obniża się do 78,9%. Osób niewierzących jest niemal trzy razy więcej w dużych aglomeracjach miejskich (7,7%), aniżeli tych, które na stałe zamieszkiwali małe miasta (2,8%) – ($\chi^2=13,005$; $df=6$; $p=0,043$; $C=0,111$). Analizując powyższe wskaźniki można powiedzieć, że osoby pochodzące ze wsi, bądź z małych miast znacznie częściej deklarują swoją wiarę w istnienie Siły Wyższej i znacznie rzadziej charakteryzują się postawą niewiary, aniżeli osoby pochodzące ze średnich, bądź dużych aglomeracji miejskich.

Rok studiów nie różnicuje udzielanych odpowiedzi. Nieco więcej studentów ostatnich lat akceptowało prawdę w istnienie Siły Wyższej (83,6%), w porównaniu ze studentami pierwszych lat (82,3%), przy czym większy odsetek osób niezdecydowanych studiowało na ostatnich latach (11,9%), aniżeli na pierwszych (10,6%). Postawę niewiary częściej można zauważyć w grupie osób na pierwszych latach studiów (6,5%), aniżeli na ostatnich (4,0%) – ($\chi^2=3,335$; $df=2$; $p=0,189$). Wyniki

osiągane w nauce także nie różnicują statystycznie udzielanych odpowiedzi. Więcej osób wierzących w istnienie Siły Wyższej uzyskiwało dobre wyniki w nauce (83,5%), aniżeli osoby z bardzo dobrymi (81,5%), bądź też z wynikami średnimi, lub miernymi (82,9%). Osób niewierzących było najwięcej w grupie osób z bardzo dobrymi wynikami w nauce (6,2%), a najmniej z dobrymi wynikami w nauce (4,7%) – ($\chi^2=1,083$; $df=4$; $p=0,897$).

W analogicznie skonstruowanym pytaniu w roku 1988, młodzież szkół średnich i studenci, badani w skali całego kraju przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, wierzyli w Boga osobowego w 58,1%, w 1998 r. – 53,8%. W latach 1988-1998 zmniejszył się wskaźnik wierzących wśród młodzieży uczącej się o 11,9%; bardziej wśród uczniów – o 15,3% niż studentów – o 4,5%; bardziej wśród mieszkańców miast – o 12,3% niż mieszkańców wsi – o 9,9%⁹. Według sondażu CBOS z 1997 roku 61% badanych dorosłych Polaków zadeklarowało wiarę w Boga i nie miało co do jego istnienia wątpliwości. Co czwarty badany (25%) wierzył w Boga, choć miał niekiedy chwile zwątpienia, a co dwudziesty (5%) wyraził opinię, iż czasami wydaje się, że wierzy w Boga, a czasami, że nie wierzy; 6% nie wierzy w Boga, ale wierzy w pewnego rodzaju Siłę Wyższą; 2% nie wie, czy Bóg istnieje i nie wierzy, że jest sposób, aby to sprawdzić; 1% – nie wierzy w Boga (w 2009 roku odpowiednio: 60%, 26%, 5%, 6%, 2%, 1%). W latach 1997-2009 opinie Polaków na temat istnienia Boga utrzymywały się na niezmiennym poziomie¹⁰.

W badaniach ogólnopolskich z 2000 roku 61,4% badanych deklaroowało wiarę w Boga osobowego („wierzę w Boga, z którym mogę mieć osobisty kontakt”), 13,1% – wiarę w nieosobowego Ducha lub siłę życiową, 18,9% – wiarę w Boga, który „jest raczej w człowieku niż poza nim”, zaś 5,8% przyporządkowało siebie do kategorii „naprawdę nie wiem, w co wierzyć”, a 0,9% – nie wierzyło w żadnego Ducha ani siłę życiową¹¹. W badaniach nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej niemal wszyscy badani zadeklarowali wiarę w Boga (97,8%). Na 985 respondentów poddanych analizie socjologicznej jedynie pięciu zadeklarowało się jako niewierzący w Boga (0,5%), a 16 osób nie miało zdania w tej sprawie (1,6%). Co pięćdziesiąta badana osoba w sposób jednoznaczny nie przyznała się do wiary w Boga¹².

Kolejne z zadanych pytań w kwestionariuszu ankiety dotyczyło postrzegania dogmatu nauczania katolickiego o istnieniu Trójcy Świętej. Wiara w Trójcę Świętą stanowi centralny punkt wiary chrześcijańskiej wszystkich wyznań, nie tylko katolickiego. W celu poznania stopnia akceptacji powyższego dogmatu w świadomości

⁹ S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, Warszawa 2003, s. 191-192.

¹⁰ R. Boguszewski, *Wiara i religijność dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, Komunikat z badań CBOS, BS/34/2009, Warszawa 2009, s. 11.

¹¹ J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego...*, s. 279.

¹² T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności katolików (na przykładzie archidiecezji lubelskiej)*, w: *W służbie Ewangelii i człowiekowi. Archidiecezja Lubelska w latach 1992-2002*, red. J. Mariański, Lublin 2005, s. 129.

badanych studentów Lublina respondentom postawiono pytanie: „Czy wierzysz w to, że Bóg jest jeden w Trzech Osobach?” Ponad połowa ankietowanych pozytywnie odniosła się do powyższego zagadnienia (66,6%), jedynie 12,9% wyraziło swoją dezaprobatę w ten dogmat wiary, a co piąty respondent nie umiał jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie (19,9%).

Tab. 46 (pyt. 12). *Czy wierzysz w to, że Bóg jest jeden w Trzech Osobach?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnie					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wierzę	56,6	69,1	65,8	65,1	78,6	701	66,6
Nie wierzę	22,7	9,3	12,8	11,6	5,8	136	12,9
Trudno powiedzieć	20,7	20,6	20,5	23,3	14,6	209	19,9
Brak odpowiedzi	-	1,0	0,9	-	1,0	6	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 41,467; df = 8; p = 0,000; C = 0,195$$

Na wszystkich największych uczelniach wyższych Lublina zdecydowana większość akceptowała prawdę o obecności jednego Boga w Trzech Osobach. Najwięcej osób deklarujących wiarę w dogmat o Trójcy Świętej studiowało na KUL (78,6%), a najmniej na UP (56,6%). Niemal cztery razy więcej studiujących na UP, aniżeli na uczelni katolickiej wyraziło swoją niewiarę w ten dogmat wiary (22,7% wobec 5,8%), a niezdecydowanych w tej kwestii było najczęściej studentów UMCS (23,3%), a najmniej KUL (14,6%). Podsumowując, najbardziej sceptyczni w kwestiach wiary w Trójcę Świętą byli studenci medycyny weterynarii i PL, zaś najbardziej wierzący studiowali na uczelni katolickiej i medycznej. Zaskakiwać może duży odsetek osób niewierzących i zdecydowanie mniejszy wierzących (w porównaniu z innymi uczelniami) studiujących na UP.

Kobiety częściej aniżeli mężczyźni wierzyły w dogmat o obecności Boga w Trzech Osobach (71,3% wobec 58,9%). Dwa razy więcej mężczyzn aniżeli kobiet charakteryzowała niewiara w tej kwestii wyznaniowej (19,5% wobec 9,0%), i niemal ten sam odsetek mężczyzn i kobiet nie miał klarownego zdania na ten temat (21,1% wobec 19,1%) – ($\chi^2=27,453$; $df=2$; $p=0,00$; $C=0,160$). Należy więc stwierdzić, iż kobiety w znacznie większym stopniu aniżeli mężczyźni akceptowały dogmat wiary o obecności Boga w Trzech Osobach.

Istotne różnice procentowe zauważa się w także w zmiennej niezależnej dotyczącej miejsca zamieszkania, według schematu: im większa miejscowość zamiesz-

kania, tym większa dezaprobatą wspomnianej prawdy wiary. Studenci pochodzący ze wsi znacznie częściej wierzyli w to, że Bóg jest obecny w Trzech Osobach (74,6%), aniżeli ci, którzy pochodzili z małych miast (71,7%), średnich (64,5%), bądź dużych aglomeracji miejskich (55,5%). Odsetek osób niewierzących wzrasta także wprost proporcjonalnie do wielkości miejsca zamieszkania (wieś – 7,8%; małe miasta – 9,7%; średnie miasta – 15,8%; duże miasta – 19,1%). Odsetek osób wybierających odpowiedź „trudno powiedzieć” jest najmniejszy w grupie studentów pochodzących ze wsi (17,1%), a największych w grupie osób na stałe zamieszkujących duże aglomeracje miejskie (25,4%) – ($\chi^2=35,100$; $df=6$; $p=0,000$; $C=0,181$). Największą aprobatą prawdy wiary mówiąca o tym, iż Bóg jest jeden w Trzech Osobach, występuje więc u osób na stałe zamieszkujących tereny wiejskie. Osoby pochodzące z dużych miast najczęściej kwestionowały ten dogmat wiary. Niemal co piąty respondent z dużej aglomeracji miejskiej nie wierzył w obecność Boga w Trójcy Świętej, a co czwarty wybierał odpowiedź „trudno powiedzieć”.

Rok studiów i wyniki osiągane w nauce nie różnicują w sposób istotnie statystycznych odpowiedzi respondentów. Niemal ten sam odsetek osób zarówno na pierwszych, jaki i na ostatnich latach studiów, wyraził swoją wiarę w tę prawdę wiary (66,7% wobec 66,6%), nieco więcej osób z pierwszych roczników w porównaniu z ostatnimi zadeklarowało swoją niewiarę (13,6% wobec 12,1%) i niemal ten sam odsetek osób na ostatnich, co na pierwszych latach wybrał odpowiedź „trudno powiedzieć” (20,9% wobec 19,0%) – ($\chi^2=0,891$; $df=2$; $p=0,640$). Wraz z malejącymi wynikami w nauce spada odsetek osób niewierzących w dogmat o Trójcy Świętej (wyniki bardzo dobre – 15,4%; dobre – 12,4%; średnie, lub mierne – 12,2%) – ($\chi^2=3,355$; $df=4$; $p=0,500$).

Badani przez M. Libiszowską-Żółtkowską w 1998 roku profesorowie wyższych uczelni deklaruowali w większości wiarę w dogmat o Trójcy Świętej (głęboko wierzący – 98,2%; wierzący – 76,9%), zaś brak wiary w powyższą prawdę wiary wyrażał co dziesiąty głęboko wierzący (10,9%) i nieco więcej profesorów deklarujących się jako wierzących (14,6%)¹³.

Elementem konstytutywnym każdej religii jest wiara w to, iż świat został stworzony przez Istotę Transcendentną. Niemal we wszystkich religiach ma miejsce pewien akt stwórczy, który zakłada początek istnienia stworzenia, pochodzący od bóstwa¹⁴. Respondentów zapytano, czy wierzą w to, że Bóg jest Stwórcą całego świata i całej ludzkości. Zdecydowana większość ankietowanych zadeklarowała postawę wiary (70,3%), wskaźnik niewierzących wynosił 12,2%, a 16,9% wybrało odpowiedź „trudno powiedzieć”.

¹³ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000, s. 126.

¹⁴ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 247-256.

Tab. 47 (pyt. 12). Czy wierzysz w to, że Bóg jest Stwórcą całego świata i całej ludzkości? (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wierzę	61,8	71,6	67,1	68,0	85,0	740	70,3
Nie wierzę	18,3	8,3	14,6	13,4	4,9	128	12,2
Trudno powiedzieć	19,9	19,1	17,4	18,0	9,7	178	16,9
Brak odpowiedzi	-	1,0	0,9	0,6	0,5	6	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 38,321; df = 8; p = 0,000; C = 0,188$$

Przekonanie o tym, iż świat i cała ludzkość została stworzona przez Boga, najczęściej podzielali studenci uczelni katolickiej (85,0%) i medycznej (71,6%), a najrzadziej osoby studiujące na UP (61,8%). Największy wskaźnik tych, którzy nie podzielali wiary w powyższy dogmat studiuje na UP (18,3%), zaś najmniej na KUL (4,9%). Co piąta osoba studiująca na UP nie zajęła klarownego zdania w tej kwestii (19,9%), a najmniejszy odsetek w tej kategorii odpowiedzi odnotowano w grupie studentów uczelni katolickiej (9,7%).

Interesujące jest porównanie odpowiedzi z uwzględnieniem różnic płci. Kobiety i w tej kwestii wykazują o wiele dalej idącą postawę wiary, aniżeli mężczyźni. Niemal trzy czwarte studentek wyraziło wiarę w stwórczą moc Boga (74,2%), zaś odsetek studentów wynosi (64,0%). Nieco więcej mężczyzn, aniżeli kobiet wyraża swoją niewiarę w tej kwestii (16,5% wobec 9,6%). Nieco więcej mężczyzn, aniżeli kobiet, nie posiadało w tej sprawie jasno sprecyzowanego poglądu (M=18,8%; K=15,8%) – ($\chi^2=14,655; df=2; p=0,501; C=0,118$).

Uzyskane dane empiryczne wskazują, że między wielkością stałego miejsca zamieszkania a stosunkiem do wiary w to, że Bóg jest Stwórcą całego świata i całej ludzkości, zachodzi istotna zależność statystyczna. Wraz ze wzrostem stałego miejsca zamieszkania maleje wiara. Zdecydowanie więcej studentów pochodzących ze wsi charakteryzuje postawa wiary (79,1%), aniżeli z małych miast (72,4%), średnich (67,5%), czy dużych aglomeracji miejskich (60,2%). Poziom niewiary z kolei maleje co do wielkości stałych miejsc zamieszkania (duże miasta – 16,7%; średnie miasta – 15,4%; małe miasta – 9,0%; wieś – 8,0%). Brak zdania na ten temat wyraziło nieco więcej studentów z dużych i małych miast (22,7% i 18,6%), aniżeli ze średnich aglomeracji miejskich (15,8%), czy z terenów wiejskich (12,6%).

Rok studiów, ani wyniki osiągane w nauce nie różnicują istotnie statystycznie odpowiedzi ankietowanych w analizowanym zakresie. Studiujący na ostatnich latach nieco częściej aniżeli ich młodszy koledzy w pełni akceptowali powyższą prawdę wiary (71,3% wobec 69,5%). Studenci roku pierwszego częściej z kolei reprezentowali brak wiary (13,3% wobec 10,9%). Niezdecydowanie wyrażające się w odpowiedzi „trudno powiedzieć” częściej występuje w odpowiedziach starszych, aniżeli młodszych roczników (17,4% wobec 16,5%) – ($\chi^2=1,409$; $df=2$; $p=0,494$). Studenci osiągający bardzo dobre wyniki w nauce częściej deklarowali wiarę w to, że Bóg jest Stwórcą całego świata i całej ludzkości (72,2%), aniżeli ci, którzy osiągalni wyniki średnie i mierne (70,3%), bądź dobre (69,4%). Procentowy odsetek odpowiedzi „trudno powiedzieć” wskazuje, iż więcej respondentów z dobrymi wynikami w nauce nie umiało udzielić jednoznacznej odpowiedzi w tej kwestii (18,2%), w porównaniu z osobami ze średnimi i miernymi (16,8%), bądź bardzo dobrymi wynikami w nauce (14,5%) – ($\chi^2=1,443$; $df=4$; $p=0,837$).

W badaniach socjologicznych nad religijnością nauczycieli akademickich z 1998 roku stwierdzono, iż ponad połowa profesorów głęboko wierzących (54,9%), i co piąty deklarujący się jako wierzący (21,4%), z całą stanowczością twierdził, że człowiek został stworzony przez Boga, zaś 37,2% głęboko wierzących i 52,6% wierzących podzielał pogląd, iż Bóg jest stwórcą życia organicznego, z którego w drodze ewolucji wykształcił się człowiek¹⁵. W ogólnopolskich badaniach młodzieży z 2005 roku deklarację, iż to Bóg jest Stwórcą świata, złożyło 71,3% badanych, zaś zdania przeciwnego było 8,4% ankietowanych. Początek istnienia człowieka widziało w Bogu 69,1%, zaś dogmat ten kontestowało 12,3%. Brak zdania w tej kwestii wyrażał co piąty ankietowany (20,0%)¹⁶. W badaniach nad religijnością studentów Szczecina pogląd, iż to Bóg jest Stwórcą wszelkiego stworzenia, podzielał 47,1% badanych (43,0% – humaniści; 43,5 – medycy; 54,7 – studenci kierunków technicznych)¹⁷.

Do podstawowych dogmatów chrześcijaństwa należy wiara w to, iż Bóg stając się człowiekiem umarł na krzyżu za wszystkich ludzi. Powyższe zagadnienie dotyczy aż trzech kwestii dogmatycznych: wcielenia Chrystusa, Jego śmierci na krzyżu, a także zbawczej roli wydarzeń po śmierci Chrystusa. Łączenie kilku testowanych zagadnień może stanowić zarzut metodyczny błędu multiplikacji. Tak skonstruowane pytanie posiada jednak swoje uzasadnienie. W intencji twórców kwestionariusza nie chodzi o zbadanie akceptacji oddzielnie poszczególnych treści dogmatycznych zawartych w nauczaniu *Magisterium Ecclesiae*, lecz o przebadanie stopnia akceptacji zbawczej misji Chrystusa¹⁸. Studentów lubelskich uczelni zapytano o stopień akceptacji powyższej prawdy wiary. Niespełna trzy czwarte (73,4%)

¹⁵ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 135.

¹⁶ S. H. Zaręba, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Warszawa 2008, s. 153-156.

¹⁷ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja. Religia w świadomości młodzieży studenckiej. Studium socjologiczne*, Szczecin 2009, s. 137.

¹⁸ D. Tułowiecki, *Bez Boga, Kościoła i zasad?*, s. 179-180.

ankietowanych deklaruje wiarę w powyższy dogmat, 11,8% respondentów wyraziło swoją niewiarę, a 13,9% udzieliło niejednoznacznej odpowiedzi.

Tab. 48 (pyt. 12). *Czy wierzysz w to, że Bóg stał się człowiekiem i umarł na krzyżu za wszystkich ludzi?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wierzę	61,4	77,0	74,0	71,5	85,4	772	73,4
Nie wierzę	19,5	7,8	13,2	11,6	4,9	124	11,8
Trudno powiedzieć	18,3	14,2	11,0	15,7	9,7	146	13,9
Brak odpowiedzi	0,8	1,0	1,8	1,2	-	10	1,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 41,440; df = 8; p = 0,000; C = 0,196$$

Biorąc pod uwagę typ uczelni, najwięcej osób wyrażających postawę wiary we wspomnianym zakresie studiuje na KUL, a najmniej na UP. Stosunkowo duży odsetek wierzących odnotowano także na pozostałych uczelniach. Niemal co piąty student UP wyraził swoją niewiarę w to, że Bóg stał się człowiekiem i umarł na krzyżu za wszystkich ludzi, nieco mniej studentów PL i UMCS, a najmniej na uczelni katolickiej. Od jednoznacznej odpowiedzi najczęściej uchylali się studenci UP i UMCS, a najrzadziej PL i KUL.

Płeć wpływa istotnie statystycznie na stosunek wiary w powyższą prawdę. Zdecydowanie więcej kobiet, aniżeli mężczyzn uważała, że Bóg stał się człowiekiem i umarł za wszystkich ludzi (78,0% wobec 65,7%), niewierzących mężczyzn jest zdecydowanie więcej aniżeli kobiet (18,8% wobec 7,6%); istotnych różnic nie widać w odpowiedziach wyrażających niejednoznaczność (M=14,5%; K=13,5%) – ($\chi^2=31,333$; $df=2$; $p=0,000$; $C=0,171$).

Wraz ze wzrostem miejsca zamieszkania maleje akceptacja powyższego dogmatu wiary, wzrasta natomiast poziom niewiary. Mieszkańcy wsi znacznie częściej wierzyli w Boga, który umarł na krzyżu za wszystkich ludzi (82,6%), w porównaniu do wiary mieszkańców małych miast (73,8%), czy średnich (71,9%), bądź dużych aglomeracji miejskich (62,5%). Skrajne różnice widać także w postawie niewiary. Najczęściej niewierzącymi okazali się mieszkańcy dużych miast (18,1%), a najrzadziej ci, którzy na stałe zamieszkiwali tereny wiejskie (7,0%). Niemal co piąty mieszkaniec dużego miasta wyraził swoje niezdecydowanie w tej kwestii (19,1%), a odsetek ten jest zdecydowanie mniejszy w grupie osób pochodzących ze wsi (9,6%).

Rok studiów oraz wyniki osiągane w nauce nie wykazują powiązania z uzyskanymi odpowiedziami. Nieco większym poziomem wiary wykazali się studenci pierwszych, aniżeli ostatnich lat (74,0% wobec 72,7%), przy czym odsetek niewierzących jest także wyższy w grupie młodszych studentów (12,7% wobec 10,7%). Niezdecydowanie w kwestii tej prawdy wiary wyraziło 15,2% starszych i 12,7% młodszych studentów – ($\chi^2=2,071$; $df=2$; $p=0,355$). Wraz z obniżaniem się poziomu osiągniętych wyników w nauce wzrasta stopień akceptacji powyższej prawdy wiary. Studenci ze średnimi i miernymi wynikami w nauce częściej deklarowali swoją wiarę w ten dogmat wiary (75,9%), aniżeli z dobrymi (72,8%), czy bardzo dobrymi wynikami w nauce (71,4%). Więcej studentów wyrażających swoją niewiarę uzyskiwało bardzo dobre wyniki w nauce (13,7%), w porównaniu z tymi, którzy uzyskiwali dobre (11,6%), bądź średnie i mierne wyniki w nauce. Osób wybierających odpowiedź „trudno powiedzieć” najwięcej było w grupie osób uzyskujących dobre wyniki w nauce (15,0%), a najmniej w grupie studentów ze średnimi, lub miernymi wynikami – ($\chi^2=2,162$; $df=4$; $p=0,706$).

W socjologicznych badaniach nad religijnością młodzieży polskiej, opublikowanych w 2008 roku, wiara w wartość śmierci Chrystusa na krzyżu była podzielana przez zdecydowaną większość respondentów (79,5%), odrzucana przez 6,6%, zaś wskaźnik osób niezdecydowanych wynosił 13,9%¹⁹. W innych badaniach socjologicznych, w całej przebadanej zbiorowości młodzieży szkolnej w latach 2002-2005 z pięciu różnych miast Polski, 83,9% badanych uznało prawdę chrystologiczną o odkupieniu wszystkich ludzi za przedmiot swojej wiary, 7,3% – odrzuciło ją, 8,4% – to niezdecydowani i 0,4% – nie udzielający odpowiedzi.

Pismo Święte jest jednym z podstawowych źródeł kultury europejskiej, zarówno w sferze religijnej, jak i moralnej. Dla ludzi wierzących Biblia jest Świętą Księgą, zbiorem prawd objawionych i przykazań, uczących jak żyć. Przez Kościoły chrześcijańskie uważana jest za Słowo Boże. Respondentów poproszono o odpowiedź na pytanie: „Czy wierzysz w to, że Pismo Święte jest Słowem Bożym?”. Zdecydowana większość ankietowanych wyraziła swoją wiarę w powyższe stwierdzenie (67,5%), 13,3% zdecydowanie odrzuciło tę prawdę, a 18,9% nie umiało zająć jednoznacznego stanowiska.

Najwięcej osób podzielających wiarę w powyższe stwierdzenie studiowało na uczelni katolickiej i medycznej, zaś najmniej tych, którzy studiowali na UP i PL. Co piąty student UP krytycznie podchodził do tego dogmatu, nieco mniej studentów PL i UMCS, zaś najmniej studiujących na UM i KUL. Odpowiedź „trudno powiedzieć” częściej wybierały osoby studiujące na PL i UMCS, a najrzadziej studenci KUL.

¹⁹ S. H. Zaręba, *W kierunku jakiej religijności?*, s. 164.

Tab. 49 (pyt. 12). *Czy wierzysz w to, że Pismo Święte jest Słowem Bożym?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wierzę	60,2	71,6	63,0	65,1	81,1	714	67,9
Nie wierzę	21,1	9,8	14,6	14,0	4,9	139	13,2
Trudno powiedzieć	18,3	17,6	21,0	19,8	14,1	191	18,2
Brak odpowiedzi	0,4	1,0	1,4	1,2	-	8	0,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 36,745; df = 8; p = 0,000; C = 0,184$$

Kobiety częściej, aniżeli mężczyźni, wyrażały swoją wiarę w to, że Pismo Święte jest Słowem Bożym (73,3% wobec 58,9%). Niemal dwa razy więcej studentów, aniżeli studentek, wyraziło swoją niewiarę w powyższą treść dogmatyczną (19,5% wobec 9,4%). Co piąty mężczyzna nie umiał się na ten temat wypowiedzieć jednoznacznie (20,6%) i nieco mniejszy odsetek kobiet (16,7%) – ($\chi^2=28,629$; $df=2$; $p=0,000$; $C=0,163$).

Rok studiów także różnicuje istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów. Młodszy studenci chętniej, aniżeli starsi, przyznawali się do wiary w to, iż Pismo Święte jest Słowem Bożym (70,4% wobec 65,0%), przy czym osób niewierzących w powyższą prawdę także jest więcej na pierwszych, aniżeli na ostatnich rocznikach (14,0% wobec 12,3%). Z powyższego wynika więc, że studenci ostatnich lat rzadziej udzielali jednoznacznych odpowiedzi odnośnie powyższej kwestii. Odsetek starszych studentów wybierających kategorię odpowiedzi „trudno powiedzieć” jest większy, w porównaniu z odsetkiem studentów z pierwszych lat studiów (21,5% wobec 15,2%) – ($\chi^2=7,250$; $df=2$; $p=0,027$; $C=0,083$).

Wraz ze wzrostem wielkości stałego miejsca zamieszkania spada wiara w to, że Pismo Święte jest Słowem Bożym, wzrasta natomiast niewiara. Największe różnice dają się zauważyć w kategoriach skrajnych, tzn. w grupie osób pochodzących ze wsi i z dużych aglomeracji miejskich. Mieszkańcy małych miast z kolei bliżsi są poglądom mieszkańców zamieszkujących na stałe tereny wiejskie. Niemal trzy czwarte mieszkańców pochodzących ze wsi uznało za prawdziwy powyższy dogmat (73,8%), nieco mniej tych, którzy pochodzą z małych miast (72,4%), a najmniej zamieszkujących średnie miasta (66,2%) i duże aglomeracje miejskie (59,2%). Co piąty mieszkaniec dużego miasta nie wierzył w powyższą prawdę wiary (20,4%) i jedynie 8,6% mieszkańców wsi. Niemal ten sam odsetek z dużych miast, co niewierzący, nie udzielił jednoznacznej odpowiedzi (20,1%), a najbar-

dzień zdecydowani okazali się mieszkańcy wsi (18,0%) i małych miast (17,2%) – ($\chi^2=25,057$; $df=6$; $p=0,000$; $C=0,153$).

Istotnych różnic statystycznych nie przyniósł podział na wyniki osiągane w nauce, przy czym można zauważyć tendencję spadkową w akceptacji powyższej prawdy wiary wraz z obniżaniem się osiąganych wyników w nauce (bardzo dobre – 68,3%; dobre – 67,7%; średnie lub mierne – 67,5%). Najwięcej osób niewierzących osiągało bardzo dobre wyniki w nauce (15,4%), a najmniej było tych z dobrymi wynikami (12,4%). Jednoznacznych odpowiedzi unikał niemal co piąty ankietowany osiągający bardzo dobre wyniki w nauce (19,1%) i nieco mniej osób ze średnimi i miernymi (18,9%), bądź bardzo dobrymi wynikami (15,4%) – ($\chi^2=2,405$; $df=4$; $p=0,662$).

Badania socjologiczne młodzieży szkolnej realizowane w latach 2005-2008 wykazały, iż 78,2% badanych deklaruowało wiarę w to, że Pismo Święte jest Słowem Bożym, 7,7% odrzuciło ten dogmat wiary, 13,9% było niezdecydowanych i 0,3% – to nie udzielający odpowiedzi²⁰. Ogólnopolskie badania socjologiczne opublikowane w 2004 roku pozwalają stwierdzić, iż w całej zbiorowości katolików 73,8% badanych uznało Biblię za księgę, która zawiera Słowo Boże dla człowieka, 8,5% – wyłącznie za księgę mądrości, 9,7% – tylko za księgę opisującą wydarzenia z historii, 5,7% – czymś innym, 2,1% – to niezdecydowani w swoich opiniach i 0,1% – nie udzielający odpowiedzi. Nieco mniej niż trzy czwarte katolików polskich uznało Biblię za słowo Boże, inni uznali ją za księgę ludzką²¹.

Kolejne pytanie dotyczyło kwestii wiary w to, iż rodzimy się obciążeni grzechem pierwotnym. Termin „grzech pierwotny” kształtuje się głównie na podstawie Księgi Rodzaju i oznacza „grzech dziedziczny”. Wina dziedziczna oznacza spowodowany przez grzech obiektywny sprzeciw wobec relacji człowieka do Boga. *Magisterium Ecclesiae* uczy, iż relacja ta została człowiekowi ofiarowana i wyraża się w stosunku Stwórcy do stworzenia²². Nieco więcej, aniżeli połowa badanych studentów Lublina była skłonna wierzyć w to, iż rodzimy się obciążeni grzechem pierwotnym (54,6%). Co piąty student Lublina był sceptycznie nastawiony do tej prawdy wiary (20,8%), a niemal co czwarty nie wypowiedział się w tej kwestii jednoznacznie (23,7%).

Ponad trzy czwarte studentów uczelni katolickiej wierzyło w powyższą prawdę wiary, nieco mniej medyków i studentów, a najmniej studentów UMCS i UP. Największą grupę niewierzących stanowili studenci UP i UMCS, a najmniejszą studenci UM i KUL. Niemal co czwarty student UMCS, UP i UM nie posiadał klarownego poglądu na ten temat, zaś najrzadziej niejednoznacznych odpowiedzi udzielali studenci KUL i PL.

²⁰ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008, s. 249.

²¹ J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego...*, s. 287.

²² Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 354-357.

Tab. 50 (pyt. 12). *Czy wierzysz w to, że rodzimy się obciążeni grzechem pierworodnym?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wierzę	43,4	58,8	55,7	50,0	66,5	574	54,6
Nie wierzę	31,5	16,2	21,0	23,8	9,7	219	20,8
Trudno powiedzieć	24,7	24,0	21,5	25,6	22,8	249	23,7
Brak odpowiedzi	0,4	1,0	1,8	0,6	1,0	10	1,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 42,020; df = 8; p = 0,000; C = 0,197$$

Studentki częściej, aniżeli studenci, wyrażali swoją wiarę w to, że rodzimy się obciążeni grzechem pierworodnym (58,1% wobec 48,7%), rzadziej zdradzały swoją niewiarę w tej kwestii, w porównaniu z mężczyznami (16,9% wobec 27,4%). Mężczyźni w nieco mniejszym stopniu udzielali odpowiedzi „trudno powiedzieć” (22,8%), aniżeli kobiety (24,2%) – ($\chi^2=17,268$; $df=2$; $p=0,000$; $C=0,128$).

Wraz ze wzrostem stałego miejsca zamieszkania maleje poziom akceptacji powyższej prawdy wiary. Studenci ze wsi (62,2%) i mieszkańcy małych miast (60,7%) częściej byli skłonni uznać prawdziwość tezy, iż rodzimy się obciążeni grzechem pierworodnym, aniżeli ci, którzy pochodzili ze średnich (52,2%), czy dużych aglomeracji miejskich (42,8%). Wraz ze wzrostem stałego miejsca zamieszkania maleje z kolei poziom braku akceptacji dla powyższej prawdy wiary (duże miasta – 28,1%; średnie miasta – 22,8%; małe miasta – 19,3%; wieś – 14,7%). Najwięcej osób z dużych aglomeracji miejskich unikało jednoznacznych odpowiedzi (28,4%), a najmniej z małych miast (19,3%) – ($\chi^2=32,466$; $df=6$; $p=0,000$; $C=0,174$).

Istotnej różnicy statystycznej nie zauważono w podziale na rok studiów i stałe miejsce zamieszkania. Nieco więcej studentów na pierwszych rocznikach, aniżeli na ostatnich, wierzyło w powyższą prawdę wiary (56,5% wobec 52,4%), odsetek osób niewierzących jest niemal ten sam, zarówno w grupie studentów z pierwszych, jak i z ostatnich roczników (21,0% wobec 20,6%). Co czwarty student z ostatnich lat nie udzielił jednoznacznej odpowiedzi (25,5%) i nieco mniejszy odsetek osób z pierwszych lat (22,0%) – ($\chi^2=2,098$; $df=2$; $p=0,350$). Wraz z obniżaniem się poziomu wyników osiąganych w nauce maleje stopień akceptacji powyższej prawdy wiary (bardzo dobre – 56,8%; dobre – 54,2%; średnie lub mierne – 53,5%). Najwięcej osób niewierzących znajduje się w grupie studentów z bardzo dobrymi wynikami w nauce (21,6%), a najmniej z dobrymi (20,5%). Co czwarty

student ze średnimi, lub miernymi wynikami w nauce udzielał odpowiedzi „trudno powiedzieć” (25,2%) i co piąty z wynikami bardzo dobrymi (19,8%) – ($\chi^2=2,247$; $df=4$; $p=0,690$).

Wśród najbardziej kwestionowanych dogmatów w Kościele katolickim bez wątpienia należy ten, który dotyczy nieomylności papieża. Ów dogmat w nauczaniu papieskim został formalnie ogłoszony dopiero w 1870 roku (*Vaticanum I*). Papież naucza nieomylnie wtedy, gdy sprawuje urząd nauczyciela i pasterza wszystkich wiernych, a swą najwyższą władzą apostolską określa zobowiązującą cały Kościół naukę o sprawach wiary i moralności. *Magisterium Ecclesiae* z prerogatywą nieomylności ma za cel przede wszystkim zachować depozyt Objawienia i wiary chrześcijańskiej i przekazać go następnym pokoleniom, a także poprawnie interpretować Boże objawienie w zmieniających się sytuacjach życiowych. Przez depozyt wiary należy tutaj rozumieć to wszystko, co Bóg człowiekowi objawił o swoich tajemnicach w aspekcie zbawienia człowieka na wieczność²³.

Powyższy dogmat, podobnie jak dogmat o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej, został ogłoszony dość późno w Kościele katolickim. Istnieje więc uzasadnione podejrzenie, iż w świadomości badanych, jak to miało miejsce z dogmatem o Niepokalanym Poczęciu, istnieje poważny problem z interioryzacją prawdy o nieomylności papieża. Celem zbadania tej kwestii postanowiono zbadać wskaźnik akceptacji powyższej prawdy wiary pośród młodzieży akademickiej. Co drugi student Lublina nie wierzył w kwestię nieomylności papieża w kwestiach wiary i moralności (50,5%). Ponad jedna trzecia respondentów nie wiedziała, jakie stanowisko zająć w tej kwestii, a wierzyło w ten dogmat jedynie 14,9%.

Tab. 51 (pyt. 12). *Czy wierzysz w to, że papież jest nieomylny w kwestiach moralności, wiary? (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wierzę	8,4	19,6	13,7	12,8	21,4	157	14,9
Nie wierzę	60,6	51,5	47,5	49,4	41,3	531	50,5
Trudno powiedzieć	30,7	27,5	37,0	37,2	37,4	355	33,7
Brak odpowiedzi	0,4	1,5	1,8	0,6	-	9	0,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 30,719; df = 8; p = 0,013; C = 0,169$$

²³ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 238-240.

Najwięcej studentów deklarujących wiarę w nieomyłność papieża w kwestiach wiary i moralności studiowało na KUL i UM, najmniej zaś na PL, UMCS i UP. Zdecydowana większość studentów UP poddawała pod wątpliwość dogmat wiary o nieomyłności papieża i ponad połowa medyków. Także duży odsetek studentów uczelni katolickiej nie zgadzał się z tym dogmatem. Ponad jedna trzecia studentów tejże uczelni wyraziła także wątpliwości dotyczące powyższej prawdy wiary wyrażające się w wyborze odpowiedzi „trudno powiedzieć”, zaś najmniej niezdecydowanych odnotowano w grupie studentów z UM.

Biorąc pod uwagę zmienną niezależną stałe miejsce zamieszkania, studenci pochodzący ze wsi i małych miast w równym stopniu zadeklarowali wiarę w nieomyłność papieża (16,6%) i nieco mniej osób zamieszkujących duże (13,4%) i średnie miasta (12,3%). Osób sprzeciwiających się temu dogmatowi było najwięcej w dużych aglomeracjach miejskich (58,2%), a najmniej na wsi (45,7%) i małych miastach (45,5%). Najwięcej wątpliwości w tej kwestii mieli studenci pochodzący z terenów wiejskich (36,9%), a najmniej z dużych miast (27,8%) – ($\chi^2=13,340$; $df=6$; $p=0,038$; $C=0,113$).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują istotnie postaw respondentów wobec dogmatu o nieomyłności papieża (płeć – $\chi^2=3,965$; $df=2$; $p=0,138$; rok studiów – $\chi^2=2,331$; $df=2$; $p=0,312$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=4,175$; $df=4$; $p=0,383$). Za prawdziwy dogmat o nieomyłności papieża częściej przyjmowały go kobiety, aniżeli mężczyźni (15,0% wobec 14,7%), częściej osoby z pierwszych, aniżeli z ostatnich lat studiów (16,1% wobec 13,6%), częściej pochodzący ze wsi (16,6%) i małych miast (16,6%), aniżeli ze średnich aglomeracji miejskich (12,3%), częściej osiągający bardzo dobre wyniki w nauce (17,2%), aniżeli średnie lub mierne (13,3%). Odrzucających powyższy dogmat jest więcej mężczyzn niż kobiet (54,1% wobec 48,3%), więcej studiujących na ostatnich, niż na pierwszych latach (52,8% wobec 48,4%), więcej pochodzących z dużych aglomeracji miejskich (58,2%), aniżeli z małych miast (45,5%), więcej osiągających bardzo dobre, niż dobre wyniki w nauce (52,9% wobec 49,3%). Wątpliwości w tej kwestii częściej pojawiały się u kobiet, aniżeli u mężczyzn (35,9% wobec 30,2%), częściej u młodszych, niż u starszych studentów (34,4% wobec 33,0%), częściej u zamieszkujących małe, aniżeli dużej wielkości miasta (37,2% wobec 27,8%), częściej u osób z dobrymi, aniżeli z bardzo dobrymi wynikami w nauce (35,5% wobec 28,6%).

Współcześnie ważnym problemem w katechezie wydaje się przekonanie młodych ludzi, że Bóg jest Kimś, Osobą. Badania socjologiczne wskazują, że zmniejsza się wiara w Boga Osobowego, a sama religijność staje się przez to coraz bardziej niejasna i nieokreślona, do pewnego stopnia zdecentralizowana. Większość ludzi współczesnych w krajach zachodnich, zwłaszcza młodych, odchodzi od chrześcijańskiego obrazu Boga (Bóg Osobowy) i tworzy sobie własne obrazy Boga jako Siły Wyższej, Uniwersalnej Istoty, Zasady porządku w świecie, Natury, Dobra (Bóg nieosobowy)²⁴. W społeczeństwie polskim Bóg pozostaje w dalszym ciągu

²⁴ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 299.

centralnym symbolem w życiu młodego człowieka, ale nie zawsze jest on rozumiany w sensie chrześcijańskim (jako Bóg Osobowy). Uzasadnionym wydaje się więc postawienie pytania młodzieży akademickiej miasta Lublina, czy podzielają tezę, iż rzeczywiście istnieje Bóg Osobowy.

Poglądy studentów Lublina w kwestii istnienia Boga Osobowego zdają się nieco zaskakiwać. Niemal połowa respondentów miała poważne wątpliwości odnośnie istnienia Boga Osobowego (48,4%), jedynie 22,1% deklarowało zdecydowaną wiarę, a 27,0% sprzeciwiło się temu pogładowi.

Tab. 52 (pyt. 12). *Czy wierzysz w to, że istnieje Bóg Osobowy?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wierzę	15,9	27,5	15,1	15,1	37,9	233	22,1
Nie wierzę	38,6	22,5	33,8	19,2	16,5	284	27,0
Trudno powiedzieć	43,4	45,1	46,6	65,1	45,6	509	48,4
Brak odpowiedzi	2,0	4,9	4,6	0,6	-	26	2,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 79,707; df = 8; p = 0,013; C = 0,268$$

Najwięcej studentów deklarujących wiarę w Boga Osobowego studiowało na uczelni katolickiej i medycznej, zaś najmniej na UP, i w równym stopniu na PL i UMCS. Więcej osób niewierzących studiowało na UP, aniżeli na PL, UM, UMCS i KUL. Niezdecydowanie w tej kwestii najbardziej charakteryzowało studentów UMCS, a najmniej UP.

Z opinią na temat istnienia Boga Osobowego ma związek płeć. Kobiety częściej, aniżeli mężczyźni deklarowały wiarę w powyższą kwestię (23,3% wobec 20,3%). Kobiety rzadziej, aniżeli mężczyźni, przyjmowały postawę niewiary, (23,9% wobec 32,2%), przy czym nieco mniej mężczyzn, aniżeli kobiet, zdradzało swoje niezdecydowanie (44,4% wobec 50,8%) – ($\chi^2=9,418$; $df=2$; $p=0,009$; $C=0,095$).

Opinie w tej sprawie nie są istotnie zróżnicowane przez takie czynniki jak rok studiów ($\chi^2=4,095$; $df=2$; $p=0,129$), stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=2,242$; $df=6$; $p=0,896$), czy wyniki osiągane w nauce ($\chi^2=6,063$; $df=4$; $p=0,195$). Postawę wiary częściej wyrażali starsi, aniżeli młodszy studenci (24,7% wobec 19,9%), częściej pochodzących ze wsi, aniżeli z małych miast (23,0% wobec 19,3%), częściej osiągający bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (28,2% wobec 20,3%). Odrzu-

cających dogmat o istnieniu Boga Osobowego odnotowano więcej na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach studiów (28,7% wobec 25,1%), więcej zamieszkujących duże aglomeracje miejskie, aniżeli pochodzących z małych miast (28,4% wobec 25,5%), częściej osiągających średnie, lub mierne wyniki w nauce, aniżeli bardzo dobre (28,3% wobec 25,6%). Niezdecydowanie częściej cechowało kobiety, aniżeli mężczyzn (50,8% wobec 44,4%), częściej młodszych, aniżeli starszych studentów (49,1% wobec 47,6%), częściej zamieszkujących małe, aniżeli średniej wielkości miasta (53,1% wobec 46,9%), częściej osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (49,9% wobec 44,5%).

W badaniach socjologicznych CBOS z 2012 roku, jeżeli chodzi o wiarę w Boga Osobowego, niespełna trzy piąte badanych (56%) stwierdziło, że nie ma wątpliwości co do Jego istnienia. Chwile zwątpienia w tym względzie miał niemal co trzeci ankietowany (30%), natomiast co szesnasty (6%) przyznał, że tylko czasami wydaje mu się, iż wierzy w Boga. Brak wiary w osobowego Boga, a przekonanie jedynie o istnieniu pewnego rodzaju Siły Wyższej zadeklarowało 4% ankietowanych. Nieliczni (2%) nie potrafili ocenić, czy Bóg istnieje, nie wierzyli też, że jest sposób, by to sprawdzić. Zupełny brak wiary w Boga wyraziło jedynie dwóch na stu badanych (2%). Od 1997 roku daje się zauważyć nieznaczny spadek niezachwianej wiary w Boga. Od tego czasu przybyło natomiast tych, którzy miewają wątpliwości co do jego istnienia²⁵.

Z ideą Boga Stwórcy świata i ludzkości wiąże się idea Bożej Opatrzności. Występuje ona tylko w osobowym rozumieniu Boga. W teologii klasycznej rozumienie powyższej prawdy wiary obejmuje cztery aspekty działania Bożego: trwanie aktu stwórczego od początku do końca (*creatio continua*); utrzymywanie świata w należytym porządku, podtrzymywanie go, zachowywanie (*conservatio mundi*); współdziałanie Boga z wolnym człowiekiem i innymi przyczynami wtórnymi (*concrusus divinus*); interpretowanie świata i jego dziejów w kierunku sensów pozytywnych – Bóg dokonuje stale reinterpretacji stworzenia w aspekcie rzeczowym, układnym i osobowym (*interpretatio providentialis*)²⁶. Religijna interpretacja świata od czasów oświecenia stoi w sprzeczności z tezą racjonalistyczną, w której to Bóg jest zbyteczny zarówno w świecie, jak i w codziennym życiu człowieka. Współcześnie upowszechniająca się wiedza oparta na nauce, obserwacji empirycznej, ciągle rozwijającej się technice, nie pozostawia zbyt wiele miejsca na Boską interwencję²⁷.

Dlatego też zdecydowano, iż kolejnym wskaźnikiem pomiaru religijności studentów Lublina, będzie próba uchwycenia, w jakiej mierze Bóg, w opinii badanych, ma wpływ na losy wszystkich ludzi. W związku z tym posłużono się pytaniem: „Kto, Twoim zdaniem, ma wpływ na losy wszystkich ludzi?”. Jako odpowiedzi zaprezentowano następujące możliwości: „wyłącznie sam Bóg”, „wyłącznie

²⁵ R. Boguszewski, *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, BS/49/2012, Warszawa 2012, s. 15.

²⁶ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 140-141.

²⁷ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 257-258.

sami ludzie”; „zarówno Bóg, jak i ludzie”; „inne”; „trudno powiedzieć”. Z chrześcijańskiego punktu widzenia tylko trzecia odpowiedź jest zgodna z *Magisterium Ecclesiae*. Idea Opatrzności Bożej nie wyklucza, wręcz zakłada, współdziałanie z Bogiem Stwórcą. Zdecydowana większość ankietowanych wyraziła pogląd, iż wpływ na losy wszystkich ludzi ma zarówno Bóg, jak i ludzie (66,5%), co piąty respondent stwierdził, że wyłącznie sami ludzie (20,3%), 7,1% że wyłącznie sam Bóg, a 4,0% nie miało klarownego poglądu w tej kwestii.

Tab. 53 (pyt. 13). *Kto, twoim zdaniem, ma wpływ na losy wszystkich ludzi?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wyłącznie sam Bóg	6,0	7,4	5,0	8,7	9,2	75	7,1
Wyłącznie sami ludzie	27,1	15,7	23,7	23,3	10,7	214	20,3
Zarówno Bóg, jak i ludzie	62,2	68,6	64,8	62,2	75,2	700	66,5
Inne	1,6	2,0	1,4	2,3	1,9	19	1,8
Trudno powiedzieć	3,2	5,9	4,6	3,5	2,9	42	4,0
Brak odpowiedzi	-	0,5	0,5	-	-	2	0,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 30,416; df = 16; p = 0,016; C = 0,168$$

Pogląd, iż to wyłącznie sam Bóg ma wpływ na losy wszystkich ludzi, w największym stopniu podzielali studenci KUL i UMCS, a w najmniejszym UP i PL. Ponad jedna czwarta studentów UP wyraziła pogląd, iż to wyłącznie sami ludzie mają wpływ na ich losy. Ten sam pogląd podziela niemal identyczny odsetek studiujących na PL i UMCS, oraz zdecydowanie mniej studentów UM i KUL. Ponad trzy czwarte studentów uczelni katolickiej podzielał pogląd, iż na losy wszystkich ludzi ma wpływ zarówno Bóg, jak i ludzie, zaś najmniejszy odsetek w tej kategorii odpowiedzi w równym stopniu odnotowano wśród studentów UP i UMCS.

Nieco więcej kobiet, aniżeli mężczyzn podzielało zdanie, iż na los ludzi ma wpływ wyłącznie sam Bóg (8,4% wobec 5,1%). Zdecydowanie więcej mężczyzn, aniżeli kobiet wierzyło w to, że to wyłącznie sami ludzie decydują o swoich losach (31,2% wobec 13,8%). Pogląd wyrażający tezę, iż i Bóg i ludzie mają wpływ na

losy ludzi wyraziło 58,1% kobiet i 71,6% mężczyzn – ($\chi^2=49,287$; $df=4$; $p=0,009$; $C=0,212$).

Stałe miejsce zamieszkania ma wpływ na udzielane odpowiedzi. Niemal dwa razy więcej mieszkańców małych miast, aniżeli dużych aglomeracji miejskich wierzyło w to, iż na losy wszystkich ludzi ma wpływ wyłącznie Bóg (10,3% wobec 5,4%). Co czwarty mieszkaniec dużej aglomeracji miejskiej stwierdził, że o swoich losach decydują wyłącznie ludzie (25,8%) i jedynie 15,8% mieszkańców wsi. Niemal dwie trzecie zamieszkujących tereny wiejskie stwierdziło, iż zarówno Bóg, jak i ludzie mają wpływ na losy wszystkich ludzi (72,7%) i zdecydowanie mniej mieszkańców dużych aglomeracji miejskich (58,5%) – ($\chi^2=41,930$; $df=12$; $p=0,000$; $C=0,196$).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują odpowiedzi respondentów w sposób statystycznie istotny (rok studiów – $\chi^2=4,764$; $df=12$; $p=0,312$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=11,471$; $df=8$; $p=0,176$). Tezę, iż to wyłącznie sam Bóg wpływa na losy wszystkich ludzi, wyrażały częściej starsze, aniżeli młodsze roczniki (8,2% wobec 5,9%), niemal dwa razy częściej mieszkańcy małych, aniżeli dużych miast (10,3% wobec 5,4%), częściej osoby z bardzo dobrymi, aniżeli z dobrymi wynikami w nauce (9,7% wobec 5,4%). Opinie, iż to wyłącznie sami ludzie decydują o swoich losach niemal w tym samym stopniu wyrażali studenci pierwszych, jak i ostatnich roczników (20,4% wobec 20,2%), częściej zamieszkujący duże miasta, aniżeli tereny wiejskie (25,8% wobec 15,8%), częściej osiągający średnie, lub mierne wyniki w nauce, aniżeli bardzo dobre (20,3% wobec 17,2%). Starsi studenci, częściej aniżeli młodszy podzielali tezę, iż na losy ludzi ma wpływ zarówno Bóg, jak i ludzie (67,0% wobec 66,1%), częściej osoby zamieszkujące na stałe wieś, aniżeli duże miasta (72,7% wobec 58,5%), częściej uzyskujący dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (67,4% wobec 65,6%).

Dla porównania, w badaniach ogólnopolskich poświęconych religijności młodzieży ponadgimnazjalnej wynika, iż z zaproponowanych odpowiedzi ankietowani dokonali następującego wyboru: wyłącznie sam Bóg – 14,8% ogółu badanej młodzieży, wyłącznie sami ludzie – 13,7%, zarówno Bóg, jak i ludzie – 65,7%, inne odpowiedzi – 1,6%, trudno powiedzieć – 3,8% i brak odpowiedzi – 0,3%²⁸.

Pismo Święte, obok Tradycji, stanowi źródło Objawienia Bożego w Kościele katolickim. Należy jednakże pamiętać, iż Biblia nie jest „własnością” katolicyzmu, ale też stanowi podstawę wszystkich religii chrześcijańskich, a pierwsze pięć ksiąg Starego Testamentu – judaizmu. W tradycji judeochrześcijańskiej po wielokroć akcentowana jest prawda, iż teksty natchnione są po dzień dzisiejszy aktualne, przy czym do interpretacji tekstów świętych niezbędna jest „asysta” odpowiednich instytucji religijnych. W kwestionariuszu ankiety zdecydowano umieścić pytanie o aktualność Pisma Świętego dzisiaj. Ankietowani mogli posłużyć się następującymi odpowiedziami: treść Pisma świętego jest dzisiaj: „przestarzała”; „częściowo przestarzała, a częściowo nie”; „aktualna”; „trudno powiedzieć”.

²⁸ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 259.

Treść Pisma Świętego dla 38,4% ankietowanych była wciąż aktualna, 35,4% uważało, że jest ona częściowo przestarzała, a częściowo nie, niemal co piąty student Lublina nie miał klarownego zdania w tej kwestii (19,3%), a jedynie 6,4% stwierdziło, iż treści zawarte w Biblii są przestarzałe.

Tab. 54 (pyt. 14). *Czy uważasz, że treść Pisma Świętego jest dzisiaj:* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Przestarzała	9,6	4,4	7,8	6,4	2,9	67	6,4
Częściowo przestarzała, a częściowo nie	36,7	33,8	37,4	39,5	29,6	372	35,4
Aktualna	33,1	43,1	32,4	34,3	50,0	404	38,4
Trudno powiedzieć	20,3	17,6	21,0	19,8	17,5	203	19,3
Brak odpowiedzi	0,4	1,0	1,4	-	-	6	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 27,173; df = 12; p = 0,007; C = 0,159$$

Niemal trzy razy więcej studentów UP, aniżeli KUL wyraziło zdanie, iż treść Pisma Świętego jest przestarzała. Największy odsetek osób uważających, iż Biblia jest częściowo przestarzała, a częściowo nie studiowało na UMCS, nieco mniejszy na PL i UP, a najmniejszy na UM oraz KUL. O aktualności Pisma Świętego była przekonanych połowa studentów KUL.

Nieco więcej mężczyzn, aniżeli kobiet uważało treści zawarte w Piśmie Świętym za przestarzałe (9,1% wobec 4,7%), 37,1% studentek i 32,5% traktowało Biblię za częściowo przestarzałą, a częściowo nie, a za w pełni aktualną uważało ją 40,6% kobiet i 34,8% mężczyzn – ($\chi^2=15,328$; $df=3$; $p=0,002$; $C=0,120$).

Wraz ze wzrostem miejsca zamieszkania wzrasta odsetek osób które stwierdziły, iż Pismo Święte jest dzisiaj przestarzałe (wieś – 3,5%; małe miasta – 6,9%; średnie miasta – 8,3%; duże miasta – 8,4%). Najwięcej osób pochodzących ze średnich miast (41,7%) uważało Biblię za częściowo przestarzałą (41,7%), a najmniej podzielających ten pogląd wskaźnik studentów pochodził z małych miast (33,8%) i terenów wiejskich (32,9%). O aktualności Pisma Świętego przekonanych było 44,4% mieszkańców wsi, 41,4% mieszkańców małych miast, 33,4% mieszkańców dużych i 32,0% mieszkańców średnich miast – ($\chi^2=21,860$; $df=9$; $p=0,009$; $C=0,143$).

Pozostałe zmienne niezależne nie wpływają znacząco na poglądy respondentów o aktualności Pisma Świętego (rok studiów – $\chi^2=2,505$; $df=3$; $p=0,474$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=7,437$; $df=6$; $p=0,282$). Pogląd o tym, iż treści Biblii są przestarzałe częściej artykułowali młodszy, aniżeli starsi studenci (7,3% wobec 5,3%), częściej osoby z bardzo dobrymi, aniżeli ze średnimi, czy miernymi wynikami w nauce (8,4% wobec 4,9%). O częściowej aktualności treści Pisma Świętego częściej wypowiadali się starsi studenci, aniżeli młodszy (37,0% wobec 33,9%), częściej osiągający dobre wyniki w nauce, aniżeli średnie, czy mierne (36,2% wobec 33,6%). Niemal w równym stopniu o aktualności Pisma Świętego wypowiadali się zarówno studenci pierwszych (38,4%), jak i ostatnich roczników (38,5%) i nieco więcej studentów osiągających średnie, bądź mierne wyniki w nauce (37,1%), aniżeli osiągający bardzo dobre wyniki (39,2%).

W badaniach religijności studentów Szczecina dokonano analizy oceny indywidualnej ważności Pisma Świętego w świadomości respondentów. Dla piątej części badanych treści zawarte w Piśmie Świętym okazały się bardzo ważne (22,8%), z czego największy wskaźnik w tej kategorii odpowiedzi uzyskano w grupie medyków (30,4%), nieco mniejszy pośród studiujących na kierunkach technicznych (23,3%), zaś najmniejszy pośród humanistów (18,6%). Deklaracje, iż Pismo Święte jest dość ważne złożyło w sumie 51,4% badanych (humaniści – 59,1%; studenci kierunków technicznych – 51,4%; medycy – 49,6%). Za raczej nieważne treści zawarte w Biblii określiło 11,4% respondentów (medycy – 12,2%; studenci kierunków technicznych – 11,8%; humaniści – 10,6%), zaś treści natchnione okazały się bez znaczenia dla 7,0% ankietowanych (studenci kierunków technicznych – 8,2%; humaniści – 7,6%; medycy – 3,5%)²⁹.

Jak wynika z przeprowadzonych analiz socjologicznych podstawowe dla chrześcijaństwa dogmaty chrystologiczne są w zdecydowanej większości aprobowane przez badanych studentów Lublina. Jedną z najczęściej kwestionowanych prawd religijnych jest, jak wynika z uzyskanych danych empirycznych, wiara w istnienie Boga Osobowego. Pytanie to celowo zostało odseparowane od pytania o istnienie Siły Wyższej. O ile w pytaniu, „czy wierzysz w to, że istnieje Siła Wyższa, którą można nazwać Bogiem”, wskaźnik twierdzących odpowiedzi wynosił aż 82,9%, o tyle przekonanie o istnieniu Boga Osobowego żywił jedynie co czwarty badany (22,1%). Definitywnie odrzucając, bądź pozostawiając pytanie to bez odpowiedzi, pozostali studenci dowiedli swego sceptycyzmu wobec idei Boga Osobowego (27,0% – „nie wierzę”; 48,4% – „trudno powiedzieć”). Pytaniem nierozstrzygniętym pozostanie, dlaczego znacznie więcej badanych uwierzyło w Siłę Wyższą, którą można nazwać Bogiem, niż w Boga jako Osobę.

Najczęściej kwestionowany był dogmat o nieomyślności papieża w sprawach wiary i moralności. Ponad połowa badanych studentów nie wierzyła w nieomyślność widzialnej głowy Kościoła w powyższych kwestiach (50,5%). Sceptycyzm ten wynika być może z przeświadczenia o ułomności ludzkiej natury i omyślności każdego człowieka, nawet papieża. Z drugiej strony mógł przyczynić się do takiej-

²⁹ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 89.

go stanu rzeczy późno ogłoszony ów dogmat, w stosunku do kształtowania się całej doktryny Kościoła katolickiego. Różnice w pojmowaniu powyższej kwestii dogmatycznej można próbować wyjaśnić za M. Libiszowską-Zółtkowską. Do treści tego dogmatu przykładana jest ludzka miara, a osoba papieża postrzegana jest często wyłącznie przez pryzmat ludzkiej ułomności. Prawdopodobnie dlatego tak trudno zaakceptować prymat nieomyślności następcy Świętego Piotra, że odnosi się on bardziej do ludzkiej, a nie boskiej osoby. Częstym błędem popełnianym w interpretacji tego dogmatu jest rozszerzanie kryteriów nieomyślności poza sferę wiary. Paradoksalnym wydaje się, iż współcześnie młodzież nie kwestionuje samych dogmatów wiary. Występuje tu swoiste zachwianie symetrii między przekazem, którego treść się akceptuje, a zaufaniem do autora owego przekazu, którego kompetencje się podważa. Odrzucając dogmat o nieomyślności papieża w sprawach wiary i moralności, łatwiej jest podważyć prawdziwość także innych dogmatów i wybrać tylko te, które korespondują z subiektywnym wyobrażeniem jednostki³⁰.

Dziwić może także fakt, iż co piąty respondent wyraził swoją dezaprobatę w wiarę w grzech pierworodny (20,8%). Nawiązując do pytania sprawdzającego poprawność wiedzy o dogmacie o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej, można zasugerować, iż wysoce prawdopodobne jest to, iż taki stan rzeczy należałoby tłumaczyć raczej niską świadomością religijną badanych na temat grzechu pierworodnego, aniżeli celowym podważaniem jednej z centralnych prawd wiary Kościoła katolickiego.

Socjologowie zwracają uwagę na powszechność zjawiska selektywności i prywatyzacji wiary, akceptację pewnych dogmatów, a porzucenie nieprzystających do indywidualnej wizji wszechświata oraz zasad ludzkiego w nim bytowania. W wymiarze ideologicznym najwyższą akceptowalność mają więc prawdy abstrakcyjne, z którymi nie trzeba liczyć się na co dzień, zaś najmniejszą – kwestie praktyczne, gdyż oddziałują one na codzienność osoby wierzącej³¹. Świadczyć o tym mogą pytania dotyczące Pisma Świętego. W prawdę, iż Pismo Święte jest Słowem Bożym wierzyła zdecydowana większość badanych (67,9%), zaś w pytaniu o ponadczasowość treści zawartych w Biblii jedynie 38,4% uznała je za aktualne. Prawdy dogmatyczne o tym, iż Bóg jest Stwórcą całego świata i całej ludzkości, oraz że Bóg stał się człowiekiem i umarł na krzyżu za wszystkich ludzi, są akceptowane przez respondentów w większym stopniu, aniżeli te, które mówią o tym, iż Bóg jest jeden w Trzech Osobach, a wpływ na losy wszystkich ludzi ma zarówno Bóg, jak i ludzie (odpowiednio: 70,3%; 73,4%; 66,6%; 66,5%). W odniesieniu do powyższych treści dogmatycznych możliwości *Magisterium Ecclesiae* w dostosowaniu się do mentalności współczesnej są dość ograniczone. Zmiana doktryny wiary nie jest możliwa, dlatego, w opinii Janusza Mariańskiego, pozosta-

³⁰ M. Libiszowska-Zółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 127-128.

³¹ W. Piwowarski, *Religijność narodu a religijność dnia codziennego*, w: *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. Od pytań teoretycznych do problemów empirycznych*, red. M. Grabowska, T. Szawiel, Warszawa 2005, s. 195.

je tylko takie jej przedstawienie, by była ona czytelniejsza dla odbiorców i odpowiednio uzasadniona³².

§ 2. Akceptacja podstawowych prawd eschatologicznych

Do istoty niemalże każdej religii i systemu filozoficznego należy wiara w życie po śmierci. Eschatologia jest traktatem o końcu człowieka i świata, o rzeczach ostatecznych, przy czym sam termin jest dosyć wieloznaczny i wieloaspektowy. W języku potocznym często oznacza się nim wyłącznie rzeczywistość pozahistoryczną, pozaświatową, często łącząc ją z bliżej nieokreślonymi formami fantazji religijnej. Teologia tradycyjna traktowała eschatologię jako sprawy dotyczące życia po śmierci, nieba, czyśćca, piekła. W dzisiejszych czasach eschatologia zaliczana jest coraz częściej do naczelných kategorii nauk o człowieku i świecie.

W rezultacie możemy mówić o różnych płaszczyznach i kształtach rozumienia eschatologii. W ten sposób staje się ona nie tylko sprawą religii. Każdy większy system naukowy i filozoficzny ma swoją eschatologię, która mieści się chociażby w nieuniknionej futurologii. Tak dzieje się z komunizmem (marksizmem) i kapitalizmem (globalizmem, liberalizmem), które w aspekcie eschatologicznym okazują się być dosyć paralelne i oba wykraczają poza sferę myślenia czysto ekonomicznego. Oba wyrastają ostatecznie z odwiecznych dążeń ludzkich do idealnego społeczeństwa i finalnego raju na ziemi. Zatem eschatologia jest osadzona w każdej formie ludzkiego myślenia, niezależnie od wyznawanej religii, czy światopoglądu filozoficzno-ideologicznego³³. W kulturze europejskiej postawy wobec rzeczy ostatecznych zostały ukształtowane w znacznej mierze przez tradycję judeochrześcijańską.

Po pewnym okresie milczenia, zarówno społeczeństwo, jak i badacze, zaczęli coraz bardziej interesować się największą ze wszystkich tajemnic: co dzieje się z nami, gdy umieramy? Inspirujące w tym zakresie okazały się prace socjologów religii i antropologów opisujące ewolucję podejścia do śmierci i związanych z nią obrzędów począwszy od społeczeństw tradycyjnych, poprzez nowoczesne, aż do neonowoczesnych. Rozważania prowadzą do prowokacyjnej konkluzji, kwestionującej po raz kolejny ład instytucjonalny nowoczesnych społeczeństw, jak i związane z nim założenia teoretyczne. To, co stanowiło odrębną sferę, czyli sferę *sacrum*, zaczyna stawać się nieodłącznym elementem zarówno życia jednostki, jak i życia zbiorowego³⁴. Znaczenie religii, w tym prawd eschatologicznych, w świadomości ludzkiej jest na nowo odkrywane, choć współcześnie dają się zauważyć procesy pogłębiania się sekularyzacji śmierci, zarówno w mentalności, jak i w sferze obyczajowej. Strach przed śmiercią nie jest dzisiaj czynnikiem religiotwórczym w takiej mierze, jak dawniej. Religijna interpretacja śmierci jest jednakże tak moc-

³² J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 301.

³³ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 799-812.

³⁴ G. Dave, *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Kraków 2010, s. 47.

no zakorzeniona w świadomości Europejczyków, że nawet deklarujący się jako niewierzący w swoim ustosunkowaniu się do śmierci nie są w stanie całkowicie ignorować nawarstwiających się wokół tego faktu wierzeń, tradycji i związanych z nimi zwyczajów³⁵.

Socjologowie religii stoją na stanowisku, iż współcześnie dokonują się procesy „oddramatyzowania” doświadczeń religijnych związanych ze śmiercią. Procesy te prowadzą do spłylenia nie tylko treści przeżyć, ale i samych możliwości przeżywania. W dzisiejszych czasach mówi się o swoistej „inflacji śmierci” i życia pozagrobowego w świadomości współczesnych. Wyjaśnienia religijne nie stanowią już priorytetu. Człowiek bardziej niż w przeszłości jest skupiony nad sprawami ziemskimi, na dalszy plan odchodzi myślenie w kategoriach eschatologicznych³⁶. Starzenie się, ani starość, nie są obdarzone „świętym” znaczeniem, zaś autonomiczna jednostka chce być wiecznie młoda i nigdy nie umierać³⁷. Tym niemniej ważną kwestią wydaje się zbadanie odniesień młodego pokolenia Polaków do spraw ostatecznych. Skonstruowane pytania nie pozwalają do końca określić relacji respondentów do powyższych zagadnień, jednakże możliwe jest uzyskanie pewnego obrazu i ogólnego oglądu młodych na kwestie tanatyczne.

W zakres zagadnień eschatologicznych wchodzi głównie następujące zagadnienia: śmierć człowieka, sąd szczegółowy po śmierci, stan pośredni duszy ludzkiej między śmiercią a sądem powszechnym, czyściec, paruzja, zmartwychwstanie ciał, sąd ostateczny, piekło, niebo, nowe niebo i nowa ziemia, życie wieczne. W kwestionariuszu ankiety znalazły się pytania o wiarę w istnienie piekła, nieba, czy po śmierci człowieka oczekuje wieczna nagroda lub kara, czy istnieje życie pozagrobowe, czy człowiek posiada duszę nieśmiertelną. Dodatkowo respondentów poproszono o odniesienie się do kwestii, co dzieje się po śmierci człowieka, zmartwychwstania ciał, sensu śmierci w perspektywie Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, i kwestię istnienia duszy ludzkiej.

W pierwszym pytaniu z tej serii poproszono o odpowiedź na pytanie o to, czy ankietowani podzielają pogląd, iż po śmierci człowieka oczekuje wieczna nagroda, czy kara? Religia, z socjologicznego punktu widzenia, jest częścią kultury, i przez odniesienie do Absolutu umieszcza ludzką śmierć w ramach nowego ładu aksjologicznego, określonego w pewnym znaczeniowym uniwersum³⁸, zaś *Magisterium Ecclesiae* naucza, iż każdy człowiek w swojej duszy nieśmiertelnej otrzymuje na sądzie szczegółowym, bezpośrednio po śmierci, wieczną zapłatę od Chrystusa, Sędziego żywych i umarłych³⁹. Badając wiarę respondentów w wieczną nagrodę, lub karę po śmierci, stwierdzono, że 62,1% studentów Lubina deklaruje taką wiarę, 11,7% odrzuca ją, a co czwarty ankietowany nie ma zdania na ten temat (25,8%).

³⁵ T. Kielanowski, *Rozmyślenia o przemijaniu*, Warszawa 1976, s. 8.

³⁶ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 268-269.

³⁷ T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2006, s. 154.

³⁸ L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 255.

³⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1051.

Tab. 55 (pyt. 12). *Czy wierzysz w to, że po śmierci człowieka oczekuje wieczna nagroda lub kara?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wierzę	51,0	65,7	62,1	58,7	74,8	653	62,1
Nie wierzę	19,9	9,3	13,2	9,9	3,9	123	11,7
Trudno powiedzieć	29,1	24,0	23,7	30,8	21,4	271	25,8
Brak odpowiedzi	-	1,0	0,9	0,6	-	5	0,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 42,966; df = 8; p = 0,000; C = 0,199$$

Niemal trzy czwarte studentów KUL i jedynie co drugi studiujący na UP podzielał wiarę w powyższy dogmat, a co piąty student tejże uczelni kategorycznie odrzucił wiarę w życie człowieka po śmierci, po której oczekuje go wieczna nagroda, bądź kara. Najmniej osób niewierzących w tę prawdę wiary studiowało na uczelni katolickiej. Największy odsetek osób udzielających niejednoznacznych odpowiedzi odnotowano na UMCS i UP, a najmniejszy na PL i KUL.

W podziale na płeć, także i w tym przypadku kobiety częściej, aniżeli mężczyźni, deklarowały wiarę w wieczną nagrodę lub karę po śmierci (65,7% wobec 56,1%). Ponad dwa razy większy odsetek mężczyzn, niż kobiet, nie wierzył w życie pozagrobowe (17,8% wobec 8,1%), a odsetek odpowiedzi „trudno powiedzieć” jest bardzo zbliżony (M=25,6%; K=25,8%) – ($\chi^2=23,517$; $df=2$; $p=0,000$; $C=0,148$).

Pewne zależności dały się zauważyć pomiędzy deklarowaną wiarą w nagrodę, lub karę po śmierci, a stałym miejscem zamieszkania. Im większe jest miejsce pochodzenia respondenta, tym mniejszy wskaźnik wiary. Studenci pochodzący ze wsi zdecydowanie częściej wyrażali swoją wiarę w powyższy dogmat (68,4%), aniżeli pochodzący z małych miast (64,1%), bądź średnich (60,1%) i dużych aglomeracji miejskich (54,2%). Największy odsetek niewierzących charakteryzował grupy studentów na stałe zamieszkujących duże (15,1%) i średnie aglomeracje miejskie (15,4%), w porównaniu ze studentami zamieszkującymi tereny wiejskie (8,0%), czy też małe miasta (9,0%). Odpowiedzi niejednoznacznych najczęściej udzielali studenci z dużych miast (30,8%), a najrzadziej z terenów wiejskich (23,3%) i średnich aglomeracji miejskich (23,2%) – ($\chi^2=20,739$; $df=6$; $p=0,002$; $C=0,140$).

Rok studiów i wyniki osiągnięte w nauce nie różnicują odpowiedzi w sposób istotnie statystyczny. Nieco częściej wierzyli w nagrodę lub karę po śmierci osoby na ostatnich latach studiów, aniżeli ich młodszy koledzy (63,8% wobec 60,6%),

a niewiara utrzymywała się na podobnym poziomie, zarówno na pierwszych, jaki i na ostatnich latach studiów (12,0% wobec 11,3%). Nieco częściej młodszy studenci, aniżeli ci, którzy studiują na ostatnich latach, odpowiadali niejednoznacznie na postawione pytanie (27,1% wobec 24,3%) – ($\chi^2=1,310$; $df=2$; $p=0,520$). Zależności nie występowały także pomiędzy deklarowaną wiarą w nagrodę lub karę po śmierci, a zmienną niezależną osiąganymi wynikami w nauce. W stopniu minimalnym daje się zauważyć wzrost poziomu wiary wraz z obniżaniem się wyników osiąganych w nauce (bardzo dobre – 61,2%; dobre – 61,9%; średnie, lub mierne – 62,9%). Najwięcej osób niewierzących znajduje się w grupie osób osiągających dobre wyniki w nauce (12,6%), a najmniej w grupie osób ze średnimi, bądź miernymi wynikami (10,8%). Unikanie jednoznacznych odpowiedzi w największym stopniu charakteryzuje osoby z bardzo dobrymi wynikami w nauce (26,9%), a w najmniejszym osoby z dobrymi wynikami w nauce (25,1%) – ($\chi^2=0,875$; $df=4$; $p=0,928$).

W badaniach socjologicznych nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej ankietowani w zdecydowanej większości przyznali się do wiary w pośmiertną karę lub nagrodę (81,7%). Co piąty ankietowany twierdził, że nie ma zdania w tej sprawie (11,1%), albo że nie wierzył w życie wieczne (7,0%)⁴⁰. Badania ogólnopolskie wykazały, iż 27,1% uznało za prawdziwy dogmat eschatologiczny, iż człowiek po śmierci idzie do nieba, zdecydowanie więcej nie miało w tym względzie klarownego spojrzenia na rzeczywistość ostateczną (40,8% – „jest coś, ale nie wiem co”), co dziesiąty ankietowany uważał, iż śmierć jest końcem jakiegokolwiek życia człowieka (10,2%), 8,5% badanych wskazało inne odpowiedzi, a 13,4% ankietowanych odpowiedziało „trudno powiedzieć”⁴¹. W innych badaniach ogólnopolskich wszystkim respondentom postawiono w 2002 roku pytanie: „Czy wierzy Pan(i) w to, że po śmierci oczekuje człowieka wieczna nagroda lub kara?” W całej zbiorowości katolików 71,2% badanych zadeklarowało wiarę w życie wieczne, 9,1% – niewiarę i 19,0% – niezdecydowani (0,7% – nie udzielający odpowiedzi)⁴².

W kolejnym pytaniu postanowiono zbadać akceptację prawdy o istnieniu piekła. Chrześcijaństwo, jak większość religii, zawiera w swojej doktrynie tajemnicę kary Bożej po śmierci człowieka za niezgładzone grzechy, i ową rzeczywistość łączy z antyrajem, antyświatem, antyniebem. Prawda ta wywodzi się ostatecznie z pojęcia sprawiedliwości i świętości Boga oraz istotnego znaczenia moralności dla losu pośmiertnego. We współczesnej eschatologii termin „piekło” jest zawężany coraz bardziej do stanu samowykluczenia się człowieka z jedności z Bogiem i w ten sposób piekło przestaje być wielkością kosmiczną, a staje się bardziej kategorią antropologiczną i moralną⁴³. Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego naucza, iż piekło oznacza wieczne potępienie tych, którzy umierają dobrowolnie w stanie grzechu śmiertelnego. Zasadnicza kara piekła polega na wiecz-

⁴⁰ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 132.

⁴¹ I. Borowik, *Religijność – wymiar ideologiczny*, w: *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, red. I. Borowik, T. Doktor, Kraków 2001, s. 113.

⁴² J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego...*, s. 286.

⁴³ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 906-907.

nym oddzieleniu się od Boga. Człowiek wyłącznie w Bogu może osiągnąć życie i szczęście wieczne, po to bowiem został stworzony, i ostatecznie do tego został powołany⁴⁴.

Studentom lubelskich uczelni zadano pytanie, czy wierzą w istnienie piekła? Zdecydowana większość respondentów deklarowała wiarę w piekło (62,4%), wskaźnik osób niewierzących wynosi 12,2%, a niemal co czwarty ankietowany nie umiał jednoznacznie ustosunkować się do powyższej prawdy wiary (24,8%).

Tab. 56 (pyt. 12). *Czy wierzysz w to, że istnieje piekło?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnie					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wierzę	52,6	68,6	65,8	55,8	69,9	656	62,4
Nie wierzę	17,9	8,3	13,7	12,8	6,8	128	12,2
Trudno powiedzieć	29,1	22,1	19,2	30,8	23,3	261	24,8
Brak odpowiedzi	0,4	1,0	1,4	0,6	-	7	0,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 31,157; df = 8; p = 0,000; C = 0,170$$

Wiarę w istnienie piekła zadeklarowało najwięcej studentów KUL, UM oraz PL. Najbardziej sceptyczni okazali się w tym względzie osoby studiujące na UMCS i UP. Brak wiary w piekło najbardziej charakteryzuje studentów UP, a najmniej studentów uczelni katolickiej. Na wszystkich uczelniach odnotowano wysoki odsetek odpowiedzi „trudno powiedzieć”. Niejednoznaczne opinie na temat istnienia piekła najczęściej padały na UMCS i UP, a najrzadziej na UM i PL. Zaskakującym wydaje się fakt, iż wysoki odsetek studentów uczelni katolickiej nie miał klarownego zdania w tej kwestii.

Wiarę w istnienie piekła częściej wyrażały kobiety, aniżeli mężczyźni (64,6% wobec 58,6%). Prawie dwa razy więcej mężczyzn, niż kobiet nie wierzyło w powyższą prawdę wiary (17,5% wobec 9,0%), przy czym więcej studentek, aniżeli studentów unikało jednoznacznych odpowiedzi (26,0% wobec 22,8%) – ($\chi^2=17,196$; $df=2$; $p=0,000$; $C=0,127$). Stałe miejsce zamieszkania także istotnie statystycznie różnicuje udzielane odpowiedzi. Wraz ze wzrostem stałego miejsca zamieszkania maleje wskaźnik wiary w istnienie piekła, a wraz ze spadkiem wielkości miejsca zamieszkania maleje odsetek osób niewierzących w tę prawdę wiary.

⁴⁴ *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kielce 2005, s. 74.

Studenci pochodzący ze wsi okazali się bardziej skłonni wierzyć w istnienie piekła (69,8%), aniżeli pochodzący z małych miast (60,7%), czy średnich (60,5%), bądź dużych aglomeracji miejskich (54,8%). Najwięcej osób deklarujących niewiarę w istnienie piekła zamieszkiwało na stałe duże (17,4%) i średnie aglomeracje miejskie (14,0%), a najmniej pochodziło z małych miast (9,0%) i terenów wiejskich (8,3%). Osoby pochodzące z małych miast najczęściej unikały jednoznacznych odpowiedzi na zadane pytanie dotyczące wiary w istnienie piekła (29,7%), a najrzadziej osoby z terenów wiejskich (21,7%) – ($\chi^2=22,980$; $df=6$; $p=0,001$; $C=0,170$).

Rok studiów i wyniki osiągnięte w nauce nie wpływają istotnie statystycznie na poglądy respondentów dotyczących istnienia piekła. Niemal ten sam odsetek osób pierwszych i ostatnich roczników wyraził swoją wiarę w powyższą prawdę wiary (62,4% wobec 62,3%). Nieco więcej osób na ostatnich latach, aniżeli na pierwszych, sceptycznie podchodziło do istnienia piekła (13,0% wobec 11,5%), także odsetek osób wybierających odpowiedź „trudno powiedzieć” jest wyższy na pierwszych, niż na ostatnich latach (25,6% wobec 23,9%) – ($\chi^2=0,794$; $df=2$; $p=0,672$). Osoby ze średnimi i miernymi wynikami w nauce najczęściej deklarowały swoją wiarę w istnienie piekła (66,1%), a najrzadziej z dobrymi (60,6%). Osób niewierzących w powyższą prawdę wiary było najwięcej pośród tych, którzy osiągnęli dobre wyniki w nauce (12,9%), a najmniej z bardzo dobrymi wynikami (10,6%). Największy odsetek osób unikających jednoznacznych odpowiedzi odnotowano w grupie osób z bardzo dobrymi wynikami w nauce (26,4%), a najmniejszy w grupie osób ze średnimi, bądź miernymi wynikami (21,3%) – ($\chi^2=3,613$; $df=4$; $p=0,461$).

Badania socjologiczne nad religijnością polskich uczonych wykazały, iż zdecydowana większość respondentów aprobowała prawdę o istnieniu piekła (82,3% głęboko wierzących i 50,3% wierzących), zaś swoją dezaprobatę w tej kwestii wyraził co dziesiąty głęboko wierzący (9,7%) i niemal dwa razy więcej osób deklarujących się jako wierzący (20,8%)⁴⁵. W badaniach socjologicznych nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej za wiarę w istnienie piekła opowiedziała się ponad połowa badanych (69,3%), co szósty ją odrzucił (16,9%), a prawie co ósmy „nie miał zdania” (13,2%)⁴⁶. Ogólnopolskie badania socjologiczne zrealizowane przez CBOS w 2012 wykazały, iż wiarę w istnienie piekła deklarowało 56% badanych, w tym tylko jedna czwarta (25%) w sposób zdecydowany. Wskaźnik odpowiedzi „raczej nie wierzę” wynosił 21%, zdecydowanie niewierzących odnotowano 13%, zaś co dziesiąty respondent nie umiał udzielić klarownej odpowiedzi („trudno powiedzieć – 10%”)⁴⁷.

Wszystkie religie chrześcijańskie, a w szczególności teologia katolicka, mówiąc o rzeczywistości życia wiecznego, odnosi je do trzech stanów bytowania człowieka po śmierci, wśród nich mówi o niebie, które jest ostatecznym celem

⁴⁵ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 126.

⁴⁶ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 133.

⁴⁷ R. Boguszewski, *Zmiany w zakresie wiary...*, s. 17-18.

ludzkiej egzystencji. Pełnia ta jest rozumiana w teologii katolickiej jako doskonałe życie w komunii ze Stwórcą, przy czym nie chodzi tu o miejsce – niebo jako część kosmosu, ile o wyrażenie w metaforze „nieba” transcendentnej rzeczywistości⁴⁸.

Nieco silniejsza, aniżeli w piekło jest wiara w istnienie nieba. Ponad dwie trzecie studentów Lublina wyraziło swoje przekonanie o istnieniu nieba (67,4%), co dziesiąty ankietowany sceptycznie podszedł do istnienia nieba, a 21,4% nie umiał jednoznacznie sformułować swoich poglądów na ten temat.

Tab. 57 (pyt. 12). *Czy wierzysz w to, że istnieje niebo?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wierzę	55,8	74,0	68,5	64,0	76,7	709	67,4
Nie wierzę	17,1	7,8	13,2	8,7	5,3	114	10,8
Trudno powiedzieć	27,1	17,2	17,8	26,7	18,0	225	21,4
Brak odpowiedzi	-	1,0	0,5	0,6	-	4	0,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 38,025; df = 8; p = 0,000; C = 0,187$$

Ponad trzy czwarte studentów KUL, i nieco mniejszy odsetek studiujących na uczelni medycznej, deklarował swoją wiarę w istnienie nieba. Najbardziej sceptycznymi i w tym wypadku okazali się studenci UP i PL, a w najmniejszym studenci UMCS, UM i KUL. Najwięcej odpowiedzi „trudno powiedzieć” odnotowano w grupie studentów UP i UMCS, a najmniej wśród studiujących na PL i UM. Podobnie, jak w przypadku niezdecydowania w kwestii istnienia piekła, tak i teraz odnotowano dość wysoki odsetek odpowiedzi niejednoznacznych wśród studiujących na uczelni katolickiej.

Wyraźne różnice widać w odpowiedziach kobiet i mężczyzn dotyczących istnienia nieba. Studentki bardziej były skłonne wierzyć, aniżeli mężczyźni, w tę prawdę wiary (70,5% wobec 62,2%). Zdecydowanie więcej mężczyzn, aniżeli kobiet, zadeklarowało swoją niewiarę w tej kwestii (17,5% wobec 6,8%), przy czym mężczyźni chętniej, aniżeli kobiety udzielali jednoznacznych odpowiedzi (19,8% wobec 22,3%) – ($\chi^2=29,208$; $df=2$; $p=0,000$; $C=0,165$).

Im większe stałe miejsce zamieszkania, tym mniejsza wiara w istnienie nieba charakteryzuje mieszkańców, oraz wzrasta wskaźnik niewiary w powyższą prawdę

⁴⁸ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 893-899.

wiary. Ponad trzy czwarte mieszkańców wsi akceptowało prawdę o istnieniu nieba (75,1%), 69,0% mieszkańców małych miast, 65,8% ze średnich i 57,9% z dużych aglomeracji miejskich. Najwięcej osób niewierzących zamieszkiwało na stałe duże (15,1%) i średnie miasta (12,7%), a najmniej małe miasteczka (8,3%) i tereny wiejskie (7,5%). Najwięcej osób unikających jednoznacznych odpowiedzi pochodziło z dużych aglomeracji miejskich (27,1%), a najmniej ze wsi (17,4%) – ($\chi^2=25,336$; $df=6$; $p=0,000$; $C=0,154$).

Podobnie, jak w przypadku poglądów na istnienie piekła, tak i tutaj, rok studiów oraz wyniki osiągnięte w nauce nie różnicują w sposób istotny statystycznie udzielanych odpowiedzi. Na przestrzeni lat edukacji na studiach wyższych nie zachodzą prawie żadne zmiany w świadomości studentów dotyczące poglądów na istnienie nieba – ($\chi^2=0,024$; $df=2$; $p=0,988$). Nieco więcej studentów osiągających średnie, lub mierne wyniki w nauce, aniżeli tych, którzy osiągają dobre wyniki, było skłonnych wierzyć w istnienie nieba (69,9% wobec 66,0%). Studenci osiągający średnie, bądź mierne wyniki w nauce bardziej sceptycznie podchodzili do tej prawdy wiary, aniżeli ci, którzy osiągnęli bardzo dobre wyniki (11,2% wobec 10,1%). Studenci osiągający średnie, bądź mierne wyniki w nauce chętniej wyrażali swoje poglądy w sposób jednoznaczny, aniżeli ci, którzy dobrze radzili sobie na studiach z nauką (18,9% wobec 22,7%) – ($\chi^2=1,835$; $df=4$; $p=0,766$).

Prawdę o istnieniu nieba podzielało na przełomie 1995 i 1996 roku 92,9% głęboko wierzących profesorów wyższych uczelni i 62,4% deklarujących się jako wierzących. Wskaźniki negujących powyższą tezę wynosiły odpowiednio wśród głęboko wierzących 1,8%, a wśród wierzących 12,1%⁴⁹. Badania socjologiczne zrealizowane przez CBOS w 2012 wykazały, iż niemal jedna trzecia Polaków zdecydowanie wierzyła w istnienie nieba (33%), nieco więcej badanych udzieliło odpowiedzi „raczej wierzę” (35%), zaś niemal co czwarty ankietowany deklarował brak wiary w istnienie nieba (23%), zaś co dziesiąty badany wstrzymał się od jednoznacznej odpowiedzi (9%)⁵⁰. Anna Królikowska w badaniach nad religijnością studentów Szczecina użyła nieco innej formy pytania o prawdy wiary. Konstrukcja kwestionariusza stworzyła miejsce na wypowiedzi wierzących katolików, którzy wskazywali te elementy wyznania, które, mimo że nieodrzucają, sprawiają im szczególną trudność, czy to na poziomie intelektu, czy praktyk codziennego życia. Piekło (i niebo), kwestie ostateczne, oraz kwestie dotyczące śmierci były ocenione jako najtrudniejsze do przyjęcia jedynie przez 1,8% badanych (2,1% – humaniści; 0,9% – medycy; 2,0% – studenci kierunków technicznych)⁵¹.

W kulturze europejskiej postawy wobec życia pozagrobowego są ukształtowane w znacznej mierze przez chrześcijaństwo i jego doktrynę o życiu po śmierci, przy czym kwestia istnienia życia pozagrobowego nie stanowi dla współczesnego człowieka kwestii priorytetowych. W zsekularyzowanych społeczeństwach współ-

⁴⁹ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 126.

⁵⁰ R. Boguszewski, *Zmiany w zakresie wiary...*, s. 18.

⁵¹ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 128.

czesnych zauważalne staje się zjawisko braku zainteresowania problemami ostatecznymi. Współczesny człowiek nie lęka się śmierci bez Boga, bo po prostu nie wierzy w życie pozagrobowe⁵². W badaniach nad religijnością studentów Lublina postanowiono zbadać kwestię wiary w życie pozagrobowe współczesnej młodzieży akademickiej.

W życie pozagrobowe wierzyło dwie trzecie studentów Lublina (63,2%), jedynie 10,6% badanych sceptycznie podchodziło do tej prawdy wiary, a co czwarty respondent unikał jasnych odpowiedzi (25,2%).

Tab. 58 (pyt. 12). *Czy wierzysz w to, że istnieje życie pozagrobowe?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnie					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wierzę	57,0	70,1	63,0	55,8	70,4	665	63,2
Nie wierzę	13,1	9,3	11,4	11,6	7,3	112	10,6
Trudno powiedzieć	29,5	18,6	24,2	31,4	22,3	265	25,2
Brak odpowiedzi	0,4	2,0	1,4	1,2	-	10	1,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 19,178; df = 8; p = 0,014; C = 0,134$$

Zbliżone odsetki osób studiujących na KUL i UM wierzyły w życie pozagrobowe. Niemal dwie trzecie studentów PL podzielało wiarę w ten element wiary (63,0%) i nieco mniej studentów UP i UMCS. Postawa niewiary w tej kwestii w największym stopniu charakteryzowała studentów UP, UMCS i PL, a w najmniejszym osoby studiujące na uczelni medycznej i katolickiej. Niemal co trzeci student UMCS uchylał się od jednoznacznej odpowiedzi, a najrzadziej czynili to studenci UM.

Płeć jest jedyną zmienną niezależną różnicującą w sposób istotnie statystyczny udzielone odpowiedzi. Kobiety częściej, aniżeli mężczyźni podzielali zdanie, iż istnieje życie pozagrobowe (66,0% wobec 58,6%). Studenci bardziej sceptycznie, aniżeli studentki podchodzili do powyższego zagadnienia (14,0% wobec 8,7%), częściej także udzielali niejednoznacznych odpowiedzi (26,4% wobec 24,5%) – ($\chi^2=8,953; df=2; p=0,0,11; C=0,092$).

Rok studiów, stałe miejsce zamieszkania i wyniki osiągane w nauce nie wpływają istotnie na udzielane odpowiedzi. Nieco więcej starszych studentów, aniżeli

⁵² J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 269.

młodszych wierzyło w istnienie życia pozagrobowego (65,4% wobec 61,3%). Młodszy studenci częściej niż ich starsi koledzy podchodzili sceptycznie do powyższego zagadnienia (11,3% wobec 9,9%), częściej także unikali odpowiedzi (26,5%), w porównaniu do starszych studentów (23,7%) – ($\chi^2=1,996$; $df=2$; $p=0,369$). Im większe jest miejsce zamieszkania, tym mniejszy stopień akceptacji powyższego zagadnienia (wieś – 65,8%; małe miasta – 64,1%; średnie miasta – 61,0%; duże miasta – 60,9%). Najwięcej osób niewierzących pochodziło z dużych aglomeracji miejskich (13,0%), a najmniej z małych miast (6,9%). Odpowiedź „trudno powiedzieć” częściej wybierały osoby na stałe zamieszkujące małe miasta (27,6%), a najrzadziej tereny wiejskie (24,3%) – ($\chi^2=5,942$; $df=6$; $p=0,430$). Wraz ze spadkiem wyników osiągniętych w nauce maleje poziom wiary w istnienie życia pozagrobowego (bardzo dobre – 66,1%; dobre – 63,6%; średnie lub mierne – 59,8%). Osoby osiągające średnie lub mierne wyniki w nauce częściej charakteryzowała postawa niewiary (12,2%), aniżeli tych, którzy osiągnęli dobre wyniki w nauce (9,6%). Odpowiedzi niejednoznacznych częściej udzielali studenci ze średnimi i miernymi wynikami w nauce (28,0%), w porównaniu z osobami z bardzo dobrymi wynikami (21,6%) – ($\chi^2=4,233$; $df=4$; $p=0,375$).

Wyniki badań socjologicznych nad religijnością polskich uczonych wykazały, iż zdecydowana większość ankietowanych deklarowała wiarę w życie pozagrobowe (głęboko wierzący – 93,8%; wierzący – 70,5%), zaś zdecydowanie mniej osób negowało powyższą tezę (głęboko wierzących – 1,8%; wierzących – 6,9%)⁵³. Badania Anny Królikowskiej wykazały, iż jedynie 1,0% badanych studentów Szczecina nie wierzył w życie pozagrobowe (w tym 2,5% studentów kierunków medycznych i 0,1% kierunków technicznych)⁵⁴. Z ogólnopolskich badaniach socjologicznych z 2012 roku wynika, iż w życie pozagrobowe zdecydowanie wierzyło 32% badanych, a 34% raczej wierzyło w powyższy dogmat (ogółem 66%). Wątpliwości co do życia pozagrobowego wykazywał niemal co piąty ankietowany (26%), zaś odpowiedzi „trudno powiedzieć” odnotowano na poziomie 8%⁵⁵.

Kolejne pytanie kwestionariusza ankiety dotyczyło wiary w istnienie duszy nieśmiertelnej. W całej historii ludzkiej ma miejsce rozwój obrazu duszy, jej idei, pojęcia, a nawet ujęć naukowych. Na całą kulturę europejską szczególnie wpływ miała myśl helleńska i hellenistyczna. Rozwinęła ona ideę duszy jako odwiecznej, boskiej, żyjącej w umyśle Bożym, duchowej, nieśmiertelnej, towarzyszącej Bogu iskry światłości niebieskiej, substancjalnej i subsystentnej (*deus minor*)⁵⁶.

W celu zbadania postawy wiary wobec tezy o nieśmiertelności duszy, studentom lubelskich uczelni zadano pytanie „Czy wierzysz w to, że człowiek ma duszę nieśmiertelną?”. Blisko trzy czwarte studentów lubelskich uczelni zadeklarowało wiarę w to, iż człowiek posiada duszę nieśmiertelną (72,1%), jedynie 8,1% ankiet-

⁵³ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 126.

⁵⁴ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 167.

⁵⁵ R. Boguszewski, *Zmiany w zakresie wiary...*, s. 18.

⁵⁶ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 382-383.

towanych zdecydowanie zaprzeczyło tej tezie, a 19,2% nie miało wyrobionego zdania na ten temat.

Tab. 59 (pyt. 12). *Czy wierzysz w to, że człowiek ma duszę nieśmiertelną?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wierzę	62,5	76,0	73,1	66,9	83,5	759	72,1
Nie wierzę	13,1	6,4	8,7	8,1	2,9	85	8,1
Trudno powiedzieć	24,3	16,2	16,9	25,0	13,6	202	19,2
Brak odpowiedzi	-	1,5	1,4	-	-	6	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 34,765; df = 8; p = 0,000; C = 0,179$$

Największą grupę osób wierzących w to, że człowiek ma duszę nieśmiertelną stanowili studenci uczelni katolickiej. Ponad trzy czwarte medyków także podzielało tę tezę, nieco mniej studentów uczelni technicznej, i UP. Odsetek osób niewierzących okazał się być największy pośród studentów UP, PL i UMCS, a najmniejszy na UM i KUL. Co czwarty student UMCS unikał zdecydowanych odpowiedzi, a najrzadziej zdarzało się to w grupie studentów z KUL.

Kobiety częściej, aniżeli mężczyźni były skłonne wierzyć w powyższy dogmat (76,3% wobec 65,2%), rzadziej też, aniżeli mężczyźni, poddawały pod wątpliwość istnienie duszy nieśmiertelnej w człowieku (5,0% wobec 13,2%). Niezdecydowanie w tej kwestii częściej cechowało mężczyzn, aniżeli kobiety (20,8% wobec 18,2%) – ($\chi^2=25,471$; $df=2$; $p=0,000$; $C=0,154$).

Poziom wiary w to, iż człowiek posiada duszę nieśmiertelną maleje wraz ze wzrostem miejsca zamieszkania respondentów (wieś – 77,0%; małe miasta – 73,8%; średnie miasta – 70,6%; duże miasta – 66,2%). Postawa niewiary bardziej cechowała osoby ze średnich (10,1%) i dużych miast (11,4%), aniżeli ze wsi (5,6%), czy z małych miast (4,8%). Jednoznacznych odpowiedzi unikały najczęściej osoby z dużych aglomeracji miejskich (22,4%), a najrzadziej z terenów wiejskich (16,6%) – ($\chi^2=15,917$; $df=6$; $p=0,014$; $C=0,123$).

Rok studiów i wyniki osiągane w nauce nie różnicują istotnie odpowiedzi respondentów. Nieco więcej osób z ostatnich, aniżeli z pierwszych lat wierzyło w to, iż człowiek ma duszę nieśmiertelną (72,9% wobec 71,5%), młodszy studenci częściej poddawali pod wątpliwość powyższą prawdę wiary (8,2%), w porównaniu ze

starszymi studentami (7,9%), częściej także młodszy studenci unikali jednoznacznych odpowiedzi (19,5% wobec 18,8%) – ($\chi^2=0,173$; $df=2$; $p=0,917$). Osoby z bardzo dobrymi wynikami w nauce częściej deklarowały postawę wiary (73,6%), aniżeli osoby ze średnimi, bądź miernymi wynikami w nauce (71,0%). Osób niewierzących w powyższą prawdę wiary było więcej z wynikami średnimi lub miernymi (9,8%), aniżeli z dobrymi (7,5%) i bardzo dobrymi (7,5%). Odpowiedź „trudno powiedzieć” najczęściej wybierały osoby z dobrymi wynikami w nauce (20,1%), a najrzadziej z bardzo dobrymi (17,6%) – ($\chi^2=1,933$; $df=4$; $p=0,748$).

Dla porównania w ogólnopolskich badaniach socjologicznych zrealizowanych przez CBOS w 2012 roku okazało się, że zdecydowana większość ankietowanych (71%) wierzyła w nieśmiertelność duszy ludzkiej (zdecydowanie wierzę – 35%; raczej wierzę – 36%). Co piąty ankietowany poddawał pod wątpliwość prawdziwość powyższej tezy (20%), z czego 12% określiło się jako raczej niewierzący, a 8% jako zdecydowanie niewierzący. Wskaźnik odpowiedzi „trudno powiedzieć” wynosił 9%⁵⁷.

W wielu wielkich religiach, także w niektórych pierwotnych, występuje nie tylko wiara w życie pozagrobowe ducha ludzkiego, ale także w pewne całościowe duchowo-cieleśne życie w rzeczywistości transcendentnej. Religia żydowska, a za nią chrześcijańska, zawiera prawdę religijną, iż u kresów dziejów, w dniu ostatecznym, powrócą wszystkie ciała do swoich dusz w zaświatach. Religie chrześcijańskie, głosząc naukę o wskrzeszeniu ciała człowieka zmarłego i dołączenie tego ciała do osoby ludzkiej w dniu ostatecznym, przeciwstawia się tezie, jakoby cały człowiek (także z duszą) był śmiertelny. Oznacza to, iż nauka ta opiera się na istnieniu w człowieku ducha ludzkiego, który jest podstawą tożsamości osoby po śmierci ciała. Stąd istnieje możliwość mówienia także o życiu ciała po śmierci zgodnie z nauką *Magisterium Ecclesiae*⁵⁸.

Relacja do śmierci, umierania, oraz życia wiecznego wydaje się szczególnym sprawdzianem religijności dojrzałej, świadomej, dlatego zdecydowano się zadać pytanie respondentom o ich przekonanie na temat zmartwychwstania ciał. W kafeferii znalazły się następujące propozycje odpowiedzi: „po śmierci ludzie zmartwychwstaną z duszą i ciałem”; „po śmierci będą żyć tylko dusze ludzkie”; „po śmierci nie będzie żyć ani dusza, ani ciało”; „trudno powiedzieć”. Blisko połowa badanych respondentów wyraziła przekonanie, że po śmierci będą żyć tylko dusze ludzkie (49,2%), niemal co piąty respondowany stwierdził, że po śmierci ludzie zmartwychwstaną z duszą i ciałem (18,4%), 6,8% respondentów sceptycznie podeszło zarówno do życia duszy, bądź ciała po śmierci, a czwarta część badanych nie miała klarownego zdania w tej kwestii.

⁵⁷ R. Boguszewski, *Zmiany w zakresie wiary...*, s. 18.

⁵⁸ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 873-885.

Tab. 60 (pyt. 15). *Które z poniższych zdań odpowiada Twoim przekonaniom?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Po śmierci ludzie zmartwychwstaną z duszą i ciałem	15,5	22,5	17,4	13,4	23,3	194	18,4
Po śmierci będą żyć tylko dusze ludzkie	42,6	48,5	49,8	51,2	55,8	518	49,2
Po śmierci nie będzie żyć ani dusza, ani ciało	10,0	5,9	8,2	7,0	2,4	72	6,8
Trudno powiedzieć	31,9	22,1	23,3	28,5	18,4	263	25,0
Brak odpowiedzi	-	1,0	1,4	-	-	5	0,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 32,643; df = 12; p = 0,001; C = 0,174$$

Wiarę w zmartwychwstanie po śmierci człowieka jego duszy i ciała zadeklarowała niemal czwarta część studentów KUL, i nieco mniej studiujących na pozostałych uczelniach. Pogląd, iż po śmierci będą żyć tylko dusze ludzkie podzielała ponad połowa osób studiujących na uczelni katolickiej i UMCS, oraz nieco mniej PL, UM i na UP. Co dziesiąty student UP nie wierzył ani w życie duszy, ani ciała po śmierci. Uwagę przykuwa dość wysoki odsetek odpowiedzi niejednoznacznych. Najwięcej kategorii odpowiedzi „trudno powiedzieć” odnotowano wśród studentów UP, a najmniej w grupie studentów uczelni katolickiej.

Zmienna niezależna płeć jest jedyną, która istotnie statystycznie różnicuje poglądy studentów w tej kwestii. Kobiety nieco częściej, aniżeli mężczyźni deklarowały swoją wiarę w to, iż po śmierci ludzie zmartwychwstaną wraz z duszą i ciałem (20,1% wobec 15,7%), częściej także twierdziły, że po śmierci będą żyć tylko dusze ludzkie (50,8% wobec 46,7%). Mężczyźni częściej nie wierzyli w życie duszy, czy ciała po śmierci, aniżeli kobiety (9,9% wobec 5,0%), a także częściej wyrażali swoje niezdecydowanie w tej kwestii, aniżeli kobiety (27,2% wobec 23,7%) – ($\chi^2=13,085$; $df=3$; $p=0,004$; $C=0,111$).

Pozostałe zmienne niezależne nie wpłynęły na powyższe przekonania studentów lubelskich uczelni wyższych (rok studiów – $\chi^2=4,362$; $df=3$; $p=0,225$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=16,533$; $df=9$; $p=0,057$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=3,152$; $df=6$; $p=0,789$). Pod twierdzeniem, iż po śmierci ludzie zmartwychwstaną wraz z duszą i ciałem, nieco częściej podpisywali się studenci ostatnich, aniżeli pierwszych lat (19,6% wobec 17,4%), częściej osoby pochodzące ze wsi, aniżeli z małych miast (20,6% wobec 16,6%), częściej z bardzo dobrymi, aniżeli z dobry-

mi wynikami w nauce (20,7% wobec 17,4%). Wiarę w życie duszy po śmierci człowieka wyrażali częściej starsi, aniżeli młodsi studenci (50,6% wobec 48,0%), częściej zamieszkujący średnie miasta, aniżeli duże aglomeracje miejskie (50,9% wobec 45,5%), częściej osiągający bardzo dobre, aniżeli średnie, czy mierne wyniki w nauce (50,7% wobec 47,6%). Nieco więcej studentów z ostatnich, aniżeli z pierwszych lat nie wierzyło w życie po śmierci ani duszy, ani ciała (7,1% wobec 6,6%). Ten sam pogląd podzielało zdecydowanie więcej studentów ze średnich, aniżeli z małych miast (10,1% wobec 2,8%), więcej ze średnimi, lub miernymi wynikami w nauce, w porównaniu z tymi, którzy osiągnęli bardzo dobre wyniki w nauce (25,5% wobec 23,8%).

W opublikowanych przez Janusza Mariańskiego ogólnopolskich badaniach socjologicznych nad religijnością w całej zbiorowości młodzieży szkolnej 25,0% badanych zaakceptowało tezę, że po śmierci ludzie zmartwychwstaną z duszą i ciałem, 57,7% – że po śmierci będą żyć tylko dusze ludzkie, 4,8% – że po śmierci nie będzie żyć ani dusza, ani ciało, 12,1% – to niezdecydowani w swoich opiniach, 0,5% – nie udzielający odpowiedzi⁵⁹.

Śmierć człowieka jest wielką tajemnicą, zarówno w aspekcie naturalnym, biologicznym, jak i religijnym. W historii występowały różne jej ujęcia i interpretacje. Najstarszą jednakże, a zarazem najpowszechniejszą, jest teoria, która mówi o odłączeniu się duszy od ciała. Zakłada ona, od najstarszych wierzeń religijnych, że człowiek składa się z dwóch pierwiastków – immanentnego i transcendentnego. Religie i kierunki myślowe przyjmują różne stopnie związania owych pierwiastków, bądź to w kierunku monizmu, bądź dualizmu. Katolicka interpretacja śmierci skupia się wokół kilku problemów: śmierć jest jedynie zakończeniem stanu pielgrzymowania, ze śmiercią kończy się jedynie ziemski etap życia ludzkiego; śmierć jest najwyższym aktem zespolenia się ze zbawcą śmiercią Chrystusa na krzyżu, stąd fakt zmartwychwstania nadaje śmierci człowieka sens; po śmierci człowieka dusze ludzkie idą do czyśćca i później do nieba, zaś dusze w stanie grzechu śmiertelnego idą na zatracenie (II Sobór Lyoński)⁶⁰. By skonfrontować wypowiedzi *Magisterium Ecclesiae* na temat śmierci człowieka z przekonaniem młodzieży studenckiej z Lublina, najpierw poproszono respondentów o odniesienie się do twierdzenia, iż „ze śmiercią wszystko się kończy”. Respondenci w 39,8% zdecydowanie nie zgodzili się z powyższym twierdzeniem, czwarta część badanych raczej się nie zgodziła (25,2%), 15,7% była skłonna podzielać powyższą tezę, a 6,9% badanych osób zdecydowanie opowiedziało się za prawdziwością postawionej tezy.

Największy poziom przekonania o tym, iż po śmierci wszystko się kończy odnotowano wśród studentów UMCS i UP, w nieco mniejszy na PL i KUL, zaś najmniej osób podzielających to przekonanie studiowało na UMCS i UM. Na wszystkich uczelniach studenci Lublina zdecydowanie odrzucili tezę, jakoby ze śmiercią człowieka wszystko się kończyło. Studenci UMCS najczęściej uchylali się od

⁵⁹ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 270.

⁶⁰ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 820-832.

udzielenia jednoznacznych odpowiedzi. Jest to prawie o pięć punktów procentowych więcej, aniżeli w pozostałych grupach badanej zbiorowości.

Tab. 61 (pyt. 16). *Jeśli pomyślisz o własnej śmierci, powiedz, w jakim stopniu zgadzasz się z twierdzeniem, iż ze śmiercią wszystko się kończy?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Na pewno tak	10,8	3,9	5,5	7,6	6,3	73	6,9
Chyba tak	16,3	10,8	17,8	20,9	13,1	165	15,7
Chyba nie	28,3	26,5	21,0	25,6	24,3	265	25,2
Na pewno nie	34,3	46,6	42,9	29,7	45,1	419	39,8
Trudno powiedzieć	10,0	10,8	10,5	15,7	10,2	118	11,2
Brak odpowiedzi	0,4	1,5	2,3	0,6	1,0	12	1,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 33,622; df = 16; p = 0,006; C = 0,177$$

Mężczyźni nieco częściej, aniżeli kobiety, podzielali tezę, iż ze śmiercią wszystko się kończy (27,6% wobec 19,6%). Studentki w większym stopniu, niż mężczyźni, były przekonane, iż nie wszystko kończy się wraz ze śmiercią (69,6% wobec 57,4%). Mężczyźni, w porównaniu z kobietami, dominowali natomiast w kategorii odpowiedzi „trudno powiedzieć” (13,5% wobec 9,9%). Konkludując można stwierdzić, że kobiety bardziej niż mężczyźni były przekonane o istnieniu życia pozagrobowego ($\chi^2=15,808$; $df=4$; $p=0,003$; $C=0,122$).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicowały odpowiedzi respondentów dotyczących powyższego zagadnienia (rok studiów – $\chi^2=3,932$; $df=4$; $p=0,415$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=12,707$; $df=12$; $p=0,391$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=5,771$; $df=8$; $p=0,673$). Przekonanie, iż ze śmiercią wszystko się kończy okazało się większe u młodszych, aniżeli u starszych studentów (27,6% wobec 19,6%), większe u osób zamieszkujących duże, aniżeli małe miasta (24,4% wobec 17,9%), większe u tych, którzy uzyskiwali średnie, lub mierne wyniki w nauce, aniżeli wyniki dobre (26,6% wobec 20,8%). W życie pozagrobowe byli skłonni bardziej wierzyć studenci starsi, aniżeli młodszy (66,4% wobec 63,8%), bardziej studenci na stałe zamieszkujący małe, aniżeli średniej wielkości miasta (71,7% wobec 60,5%),

bardziej studenci z bardzo dobrymi, aniżeli ze średnimi, czy miernymi wynikami osiąganymi w nauce (66,0% wobec 61,5%).

Jednym z centralnych dogmatów wiary chrześcijańskiej jest prawda o Jezusie Chrystusie, jako Bogu-Człowieku, który odkupił świat i wyzwolił ludzi z konsekwencji grzechu pierworodnego, a przez to nadał śmierci człowieka wieczny sens. Tę prawdę Kościół katolicki podaje do akceptacji swoim wyznawcom w przekazie wiary. Jedno z pytań skierowane do studentów Lublina sondowało ich opinię na temat twierdzenia, że „zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa nadaje sens śmierci”. Większość respondentów stwierdziło, iż zmartwychwstanie Chrystusa nadaje śmierci sens (na pewno tak – 37,9%; chyba tak – 26,0%), a tylko niektóre osoby wątpiły w tę prawdę wiary (chyba nie – 6,9%; na pewno nie – 9,8%). Niemal co piąta osoba nie umiała jednoznacznie wypowiedzieć się w tej kwestii (18,0%).

Tab. 62 (pyt. 16). *Jeśli pomyślisz o własnej śmierci, powiedz, w jakim stopniu zgadzasz się z twierdzeniem, iż zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa nadaje śmierci sens? (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Na pewno tak	31,9	43,6	36,1	32,0	46,6	399	37,9
Chyba tak	24,3	21,1	26,0	25,6	33,5	274	26,0
Chyba nie	7,2	8,8	5,9	9,9	3,4	73	6,9
Na pewno nie	19,1	4,9	11,4	8,1	2,9	103	9,8
Trudno powiedzieć	17,5	18,6	18,3	23,3	13,1	189	18,0
Brak odpowiedzi	-	2,9	2,3	1,2	0,5	14	1,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 67,233; df = 16; p = 0,000; C = 0,247$$

Studenci na wszystkich badanych uczelniach Lublina w zdecydowanej większości wierzyli w to, iż zmartwychwstanie Chrystusa nadaje śmierci sens, lecz z różnym natężeniem. Najwięcej osób negujących powyższą tezę studiowało na UP, UMCS i PL, a najmniej na UM i KUL. Uchylających się od jednoznacznych odpowiedzi odnotowano najczęściej w grupie studentów z UMCS, a najmniej wśród studentów uczelni katolickiej.

Bardziej do prawdy, że zmartwychwstanie Jezusa nadaje sens ludzkiej śmierci, przekonane były kobiety, aniżeli mężczyźni (68,4% wobec 56,6%), a opinię przeciwną częściej wyrazili mężczyźni (22,8% wobec 13,0%), którzy też częściej nie mieli wyrobionego zdania w tej kwestii (19,0% wobec 17,3%) – ($\chi^2=21,324$; $df=4$; $p=0,000$; $C=0,142$). Wraz ze wzrostem miejsca zamieszkania spada przekonanie respondentów, iż zmartwychwstanie Jezusa nadaje śmierci sens (wieś – 71,3%; małe miasta – 69,0%; średnie miasta – 61,8%; duże miasta – 23,1%). Zdecydowanie więcej przeciwników powyższej tezy zamieszkiwało miasta średniej wielkości (21,9%) i duże aglomeracje miejskie (23,4%), aniżeli tereny wiejskie (10,9%), czy małe miasteczka (10,3%). Większy odsetek osób zamieszkujących duże aglomeracje miejskie (22,7%) i małe miasta (18,6%) udzielał odpowiedzi „trudno powiedzieć”, aniżeli mieszkańcy terenów wiejskich (16,6%), czy miast o średniej wielkości (14,0%) – ($\chi^2=39,300$; $df=12$; $p=0,000$; $C=0,191$).

Pozostałe zmienne niezależne nie wpływają istotnie statystycznie na poglądy respondentów na wspomniany temat (rok studiów – $\chi^2=4,003$; $df=4$; $p=0,406$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=7,501$; $df=8$; $p=0,484$). Ze stwierdzeniem, iż śmierć Jezusa Chrystusa nadaje śmierci sens częściej zgadzali się starsi, aniżeli młodsi studenci (64,4% wobec 3,4%), częściej osiągający dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce (65,5% wobec 59,8%). Z twierdzeniem tym nie zgadzał się większy odsetek osób z pierwszych lat studiów (18,3%), w porównaniu ze studentami z ostatnich lat (15,0%), większy wskaźnik osób z bardzo dobrymi wynikami w nauce (18,5%), aniżeli z dobrymi (16,0%).

Respondentów poproszono również o wyrażenie swoich opinii na temat, czy „śmierć jest naturalnym zjawiskiem i nie wiadomo, czy coś po niej istnieje”. Tego rodzaju pogląd jest poniekąd próbą zbagatelizowania problemu śmierci. Zdanie, że jest ona czymś naturalnym i nieuniknionym i nie warto się nią przejmować, tym bardziej że nie wiadomo, czy coś istnieje po śmierci, jest nie do przyjęcia niemal w żadnej religii. Pogląd, iż śmierć jest naturalna i nie wiadomo, czy coś po niej następuje, zdecydowanie podziela 21,3% badanych, 24,3% wybrało odpowiedź „chyba tak”, 13,7% odpowiedziało „chyba nie”, a 22,1% zdecydowanie sprzeciwiło się powyższemu twierdzeniu. Odsetek osób niemających wyrobionego zdania w tej kwestii wynosił 16,9%.

Z powyższym poglądem zgodziło się najwięcej studentów UMCS i UP, a najmniej osób studiujących na UM, PL, i KUL. O braku prawdziwości tej tezy wypowiedziało się najwięcej studiujących na UM, KUL i PL, a najmniej na UP i UMCS. Odsetek osób wybierających odpowiedź „trudno powiedzieć” był największy w grupie studentów KUL i UP, a najmniejszy wśród studiujących na UMCS i UM.

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotny statystycznie poglądu respondentów na powyższy temat (płeć – $\chi^2=7,298$; $df=4$; $p=0,121$; rok studiów – $\chi^2=8,420$; $df=4$; $p=0,077$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=7,902$; $df=12$; $p=0,793$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=12,238$; $df=8$; $p=0,141$). Wśród podzielających pogląd o tym, że śmierć jest czymś naturalnym i nie wiadomo, czy po niej coś istnieje, było więcej mężczyzn, aniżeli kobiet (46,9% wobec 44,9%), więcej z pierwszych, aniżeli z ostatnich roczników (48,9% wobec 41,9%), więcej wśród

zamieszkujących na stałe małe, aniżeli średniej wielkości miasta (48,9% wobec 41,2%), więcej osiągających średnie lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (49,7% wobec 39,2%).

Tab. 63 (pyt. 16). *Jeśli pomyślisz o własnej śmierci, powiedz, w jakim stopniu zgadzasz się z twierdzeniem, iż śmierć jest czymś naturalnym i nie wiadomo, czy po niej coś istnieje?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Na pewno tak	26,7	15,2	16,0	33,1	16,5	224	21,3
Chyba tak	21,1	26,5	24,7	27,9	22,8	256	24,3
Chyba nie	14,3	15,2	14,6	8,1	15,0	144	13,7
Na pewno nie	18,7	27,0	23,7	14,0	26,2	232	22,1
Trudno powiedzieć	18,3	14,2	17,4	15,7	18,4	178	16,9
Brak odpowiedzi	0,8	2,0	3,7	1,2	1,0	18	1,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 42,607; df = 16; p = 0,000; C = 0,199$$

Wśród odrzucających ten pogląd było więcej studentek, aniżeli studentów (37,0% wobec 33,7%), więcej na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach studiów (39,3% wobec 32,7%), więcej z dużych aglomeracji miejskich, aniżeli z małych miast (37,1% wobec 31,7%), więcej z bardzo dobrymi, niż z dobrymi wynikami w nauce (39,6% wobec 33,9%). Starsi studenci częściej wybierali odpowiedź „trudno powiedzieć” (17,2%), w porównaniu do młodszych studentów (16,7%), częściej osoby ze średnich miast, aniżeli z dużych (20,2% wobec 13,7%), częściej z bardzo dobrymi, aniżeli ze średnimi, lub miernymi wynikami w nauce (18,9% wobec 12,9%).

Respondentów poproszono także o wyrażenie opinii, w jakim stopniu zgadzają się ze stwierdzeniem, iż „śmierć jest przejściem do życia w innym świecie”. Większość badanych zgodziła się z powyższym stwierdzeniem („na pewno tak” – 29,2%; „chyba tak” – 38,9%). W badaniach empirycznych odnotowano niemal ten sam odsetek odpowiedzi przeczących powyższej tezie („chyba nie” – 6,0%; „na pewno nie” – 6,1%), a niemal co piąty ankietowany nie miał zdania w tej kwestii (19,1%).

Tab. 64 (pyt. 16). *Jeśli pomyślisz o własnej śmierci, powiedz, w jakim stopniu zgadzasz się z twierdzeniem, iż śmierć jest przejściem do życia w innym świecie?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Na pewno tak	24,3	31,9	26,9	26,2	37,4	307	29,2
Chyba tak	38,2	37,7	39,3	41,3	38,3	409	38,9
Chyba nie	6,4	6,9	7,8	4,7	3,9	63	6,0
Na pewno nie	10,8	3,4	5,9	5,8	3,4	64	6,1
Trudno powiedzieć	19,9	18,1	18,7	22,1	17,0	201	19,1
Brak odpowiedzi	0,4	2,0	1,4	-	-	8	0,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 27,280; df = 16; p = 0,038; C = 0,160$$

Na wszystkich uczelniach Lublina studenci w zdecydowanej większości aprobowali prawdę eschatologiczną o śmierci jako przejściu człowieka do życia w innym świecie. Z twierdzeniem tym nie zgodziło się najwięcej studentów z UP i PL, a najmniej z UMCS, UM i KUL. W kategorii odpowiedzi „trudno powiedzieć” największy odsetek odnotowano wśród studentów UMCS i UP, a najmniejszy w grupie studentów uczelni katolickiej.

Biorąc pod uwagę opinię na powyższy temat, płeć istotnie warunkuje udzielane odpowiedzi. Studentki w większym stopniu, aniżeli studenci podzielali powyższą tezę (71,4% wobec 62,4%) i rzadziej ją odrzucali, w przeciwieństwie do mężczyzn (9,3% wobec 16,8%). Podobny odsetek mężczyzn, co kobiet nie deklarował jednoznacznego opowiedzenia się w powyższej kwestii (19,8% wobec 18,7%) – ($\chi^2=16,958$; $df=4$; $p=0,002$; $C=0,126$).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie poglądów respondentów (rok studiów – $\chi^2=0,722$; $df=4$; $p=0,949$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=9,302$; $df=12$; $p=0,677$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=1,985$; $df=8$; $p=0,981$). Młodszy studenci nieco częściej, aniżeli starsi zgadzali się ze stwierdzeniem, iż śmierć jest przejściem do życia w innym świecie (68,5% wobec 67,6%), częściej pogląd ten podzielali mieszkańcy wsi (70,3%), aniżeli zamieszkujący miasta o średniej wielkości (64,9%), częściej osiągnęli bardzo dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce (68,7% wobec 67,5%). Osób niezgadzających się z powyższym stwierdzeniem odnotowano więcej pośród starszych, aniżeli

młodszych studentów (12,6% wobec 11,6%), więcej spośród pochodzących z dużych aglomeracji miejskich, w porównaniu z tymi, którzy pochodzą z małych miast (14,4% wobec 6,9%), więcej osiągających średnie lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (13,3% wobec 11,6%). W kategorii odpowiedzi „trudno powiedzieć” odnotowano większy odsetek osób z ostatnich, aniżeli z pierwszych roczników (19,4% wobec 18,8%), większy w grupie osób pochodzących z małych miast, aniżeli ze wsi (22,8% wobec 17,6%), większy u tych, którzy osiągają dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce (19,9% wobec 18,2%).

W badaniach Anny Królikowskiej także zapytano młodzież akademicką ze Szczecina o to, czy ich zdaniem człowiek może uporać się z problemem własnej śmiertelności bez religii. Ponad jedna trzecia studentów (36,5%) uważała, że człowiek nie potrafi poradzić sobie ze swoją śmiertelnością bez Boga i religii (humaniści i studenci kierunków technicznych – 37,6%; medycy – 32,2%). Studenci medycyny, grupa o najwyższych wskaźnikach religijności, rzadziej opowiadali się jednoznacznie za religijną interpretacją śmierci, najczęściej przyznając się do braku skryzalizowanego poglądu na ten temat. Niewiele mniej osób uważało, że człowiek jest w stanie obyc się w obliczu śmierci bez wiary religijnej. Najwięcej osób reprezentujących ten pogląd było wśród studentów – humanistów – 35,9% (studenci kierunków technicznych – 31,4%; medycy – 30,4%; średnio 33%). Duży był również udział osób (29,2%) bez wyrobionego zdania na temat tego, czy religia i wiara są niezbędne w obliczu śmierci, najwięcej w grupie medycy – 36,5% (studenci kierunków technicznych – 29,8%; humaniści – 24,9%). Aż 40% osób zrezygnowało z opatrzenia swojego stanowiska komentarzem⁶¹.

Dogmaty eschatologiczne są w miarę trwale zakorzenione w świadomości religijnej badanej młodzieży akademickiej. Zdecydowana większość respondentów opowiedziała się za istnieniem piekła (62,4%) i nieba (67,4%). Zbliżone wskaźniki odnotowano przy aprobachie tez, iż po śmierci człowieka oczekuje wieczna nagroda i kara (62,1%), istnieje życie pozagrobowe (63,2%), a człowiek posiada nieśmiertelną duszę (72,1%), śmierć jest przejściem do życia w innym świecie (68,1%), a zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa nadaje śmierci sens (63,9%). Z powyższymi wskaźnikami nie koresponduje jedynie przekonanie, iż po śmierci ludzie zmartwychwstaną z duszą i ciałem. Za tym twierdzeniem opowiedziała się niespełna piąta część ankietowanych (18,4%). Odrzucenie powyższej prawdy eschatologicznej może sugerować brak zrozumienia powyższej prawdy wiary w świadomości badanych, bądź też „odkościelnienie” w warunkach daleko idącej wolności jednostek i przekonania, iż każdy może posiadać własną religię.

Trudno jest więc jednoznacznie określić, czy życie pozagrobowe słabnie w świadomości młodych ludzi. Nie zauważa się w sposób szczególny zmiany orientacji *sub specie aeternitatis* na rzecz tego, co doczesne. W świetle przedstawionych badań socjologicznych nad postawami młodzieży akademickiej wobec dogmatów eschatologicznych można powiedzieć, że blisko dwie trzecie ankietowanych to tradycyjni chrześcijanie, którzy wierzą w to, czego naucza Kościół kato-

⁶¹ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 165-166.

licki (z wyjątkiem tezy o zmartwychwstaniu ciała). Blisko co trzeci ankietowany kwestionuje powyższe treści wiary, bądź też wyraża swoje wątpliwości, lub niezdecydowanie. Wydaje się trafną opinią Janusza Mariańskiego, iż współczesny człowiek nie tyle oczekuje nowych katechizmów, co raczej nowego stylu duszpaństwa, który pozwoli zrozumieć znaczenie podstawowych treści wiary i zintegrowania jej z własnymi przekonaniem⁶².

§ 3. Wierzenia i praktyki parareligijne w ocenie młodzieży akademickiej

W nowoczesnych społeczeństwach człowiek poszukuje różnych, alternatywnych form zaspokajania swoich potrzeb duchowych. Ponowocześni nie zawsze są w stanie odnaleźć subiektywny sens życia w zinstytucjonalizowanych religiach, dlatego też częściej szukają religijności „odkościelnionej”, która wolna jest od jakiegokolwiek instytucjonalnej kontroli. Nie oznacza to bynajmniej tego, iż w czasach globalizacji i nowoczesności religia zanika, traci znaczenie, ale wraz z rozwojem cywilizacji zmienia swoje formy. Pojawia się ona w nowych, zindywidualizowanych kształtach, często przyjmując formę synkretyzmu. Orientalne kultury i praktyki medytacyjne, New Age, antropozofia, kultury pogańskie splatają się z kulturą judeochrześcijańską tworząc swoistą symbiozę⁶³.

Robert Wuthnow określa takie zjawisko mianem *patchwork religion* mając na myśli tych, którzy składają na swoje indywidualne potrzeby religię z różnych tradycji religijnych, w konsekwencji niepasującej do żadnej z wielu zorganizowanych. Wielu współczesnych uważa, że w ten sposób stoją oni na drodze poszukiwania jakiejś religijności, przy czym nie są oni religijni w sensie przynależności do konkretnej zorganizowanej wspólnoty religijnej, czy związku wyznaniowego. Zjawisko to można z powodzeniem nazwać postmodernizmem, przy czym nie musi się w tym zawierać utrata poczucia Transcendencji. Taka religijność nierzadko staje się więc kompilacją elementów z różnych systemów religijnych, czy filozoficznych, o dużej indywidualnej wartości emocjonalnej. Brak instytucjonalnego oparcia w nowych formach religijności może okazać się tworem nietrwałym, a nawet być skazanym na szybkie niepowodzenie⁶⁴.

Wydaje się, że w katolickiej Polsce liczba osób deklarujących swoją przynależność do nowych ruchów religijnych jest jeszcze zjawiskiem marginalnym, zauważalny jest jednakże szeroki zasięg oddziaływania koncepcji i praktyk religijnych wprost z nich wypływających. Współczesny Polak nie tylko wykazuje zainteresowanie chociażby religiami Dalekiego Orientu, ale także praktykuje jogę, bierze udział w medytacjach grupowych, bądź sam stosuje medytację jako swoistą formę

⁶² J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 277.

⁶³ J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006, s. 116.

⁶⁴ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 283.

modlitewnego skupienia. Coraz modniejszy i powszechniejszy staje się wegetarianizm (traktowany także jako sposób życia), zaś wiara w reinkarnację pobudza wyobraźnię⁶⁵.

Janusz Mariański zauważa, iż zjawiska określane mianem parareligii tworzą szerokie pole różnorodnych alternatyw dla tradycyjnego środowiska chrześcijańskiego, zaś socjologowie religii mówią wprost o nowych formach duchowości jako o pozakościelnej religijności (duchowości), parareligii, religijności alternatywnej, substratach religii, magii, przesądach, o alternatywnych formach wiary, o orientacjach duchowych w religijności codziennej, o renesansie ezoteryki, o rewitalizacji religijności, o przebudzeniu ewangelizacyjnym, o nowym głodzie Boga (religii). Lubelski socjolog religii, powołując się właśnie na literaturę socjologiczną, odnajduje wiele określeń w odniesieniu do nowych form religijności: ponownie upolityczniona świadomość religijna (Jürgen Habermas), chrześcijaństwo poza Kościołem (Trutz Rendtorff), demonstracyjne zajmowanie publicznych przestrzeni przez przedstawicieli organizacji religijnych (Friedrich W. Graf), niewidzialna religia w religii widzialnej (Christoph Bochinger), rozproszona religijność (Michael N. Ebertz), kulturowe zainteresowanie religią (Ulrich Ruh), mgławica mistyczno-ezoteryczna (Françoise Champion), subiektywna religia prywatna (David Martin), niezorganizowana subiektywna duchowość (David Martin), ponowne odkrywanie sacrum (Walter Kasper), alternatywne orientacje duchowe (Christoph Bochinger), odradzanie się zabobonnych kultów (Roger Scruton), duchowość (Eileen Barker), powtórne zwycięstwo religii (Massimo Introvigne), religia tęsknoty (Maria Widl), postmodernistyczna pobożność ludowa (Maria Widl), alternatywne formy duchowości i religii (James Beckford), ponowoczesne zainteresowanie tradycyjnymi formami chrześcijaństwa (David Lyon), duchowe poszukiwania (Reginald Bibby), poszukująca religijność (Kurt Bowen), postreligijna duchowość bez Boga (Ignace Verhack), dążenie do transcendencji (Józef Życiński), powrót Boga (Eckart Otto)⁶⁶.

Ludzie w społeczeństwach pluralistycznych uzyskują coraz lepszą orientację na rynku dostępnych religii i światopoglądów. Na pozór światłe, kierujące się rozumowymi przesłankami społeczeństwo początku XXI wieku przejawia duże zainteresowanie horoskopami, co jest szczególnie widoczne w licznych kolorowych czasopismach. Nawet poważne czasopisma mają kącik astrologiczny, co może świadczyć o rosnącym zapotrzebowaniu na tego rodzaju treści. Nieraz mogą one służyć zabawie, ale nie sposób nie zauważyć traktowania ich na serio, a tym samym powstawania zjawiska powolnego wzrostu wiary w elementy parareligijne⁶⁷.

Termin „wierzenia i praktyki parareligijne” nie musi odnosić się tylko i wyłącznie do zjawiska okultyzmu w sensie ścisłym. W praktyce w parareligii mogą zawierać się te wierzenia i praktyki, które rozwijają się na pograniczu religii i in-

⁶⁵ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Tadeusz Doktor o nowych ruchach religijnych i parareligijnych. Problemy z terminologią i definicją pojęć*, w: *Oblicza religii i religijności*, red. I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska. T. Doktor, Kraków 2008, s. 289.

⁶⁶ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 284-285.

⁶⁷ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 134.

nych dziedzin kultury, i które nie zawsze będą wykazywać wyraźne powiązania z podłożem religijnym, np. pogranicze nauki i religii. Dla niektórych substytutem religii może być kult idoli, celebrytów, zaś dla innych nowoczesna sztuka, muzyka etc. Wierzenia i praktyki parareligijne mają jednakże pewien wspólny mianownik – zawsze zakładają przekonanie o istnieniu rzeczywistości metafizycznej, w której znajdują się siły i duchy, a także po śmierci ludzie, z którymi można nawiązać co najmniej pośredni kontakt. Przekraczanie granicy oddzielającej świat widzialny od niewidzialnego zapewniają różne techniki fizyczne i duchowe⁶⁸.

W poszukiwaniu nowych uzasadnień popularności nowych wierzeń i praktyk parareligijnych wymieniana jest reakcja na zmieniającą się rzeczywistość, globalizacja świata przy jednoczesnym ogromie podziałów i różnicowań. Współczesny człowiek poszukuje bezpiecznej przestrzeni, chce żyć we wspólnotach ludzi sobie podobnych, w świecie przejrzystych reguł i akceptowanych wartości. Proces zmian jest tak szybki, że wielu ma trudności z ponowną adaptacją. Świat staje się otwarty, zaskakuje wielością szczegółowych informacji, które burzą dotychczasowy porządek społeczny i kulturowy, nie dając w zamian spójnej, powiązanej z rodzimą kulturą interpretacji. Stąd poszukiwania nowej duchowości, które pozwalają wyjaśnić dokonujące się przeobrażenia, dają poczucie kolektywnego bezpieczeństwa, znoszą lęk, a często też dają nadzieje na przetrwanie tych, którzy dokonali właściwego wyboru⁶⁹.

Wśród przyczyn upowszechniania się nowych wierzeń i praktyk parareligijnych Janusz Mariański także wymienia potrzebę przynależności, poczucie wspólnoty, poszukiwanie odpowiedzi na trudne pytania, dążenie do integralności, poszukiwanie tożsamości kulturowej, potrzebę bycia rozpoznanym i wyróżnionym, poszukiwanie transcendencji, potrzebę duchowego kierownictwa, potrzebę zaangażowania się i przynależności do społeczności. Lubelski socjolog religii stawia tezę, iż nowe ruchy parareligijne przyciągają młodych ludzi dlatego, iż zdają się oferować im ludzkie ciepło, wsparcie, proste odpowiedzi na skomplikowane pytania, satysfakcjonujące doświadczenia, osiągnięcie pełni duchowej, nową wizję samego siebie i świata. Ważną rolę, zwłaszcza w eksperymentach okultystycznych, odgrywa dociekliwość, zaciekawienie się czymś wyjątkowym, współczesny trend, poszukiwanie szczęścia, potrzeba poczucia bezpieczeństwa, kreowanie własnej tożsamości. Do popularyzowania praktyk okultystycznych przyczyniają się środki społecznego przekazu, które pełnią niejednokrotnie funkcję nie tylko informacyjną, ale i stymulującą. Wróżbici, astrologowie, osoby o zdolnościach uzdrowicielskich, radiesteci, terapeuci naturalni, specjaliści od wschodnich technik medytacyjnych, prowadzący seminaria rozwoju osobistego niemalże w każdym miejscu proponują

⁶⁸ J. Mariański, *Parareligia*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 282.

⁶⁹ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w globalnej przestrzeni*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007, s. 209-210.

swoje usługi, które nabierają charakteru biznesowego, np. specjalne kanały telewizyjne⁷⁰.

Nowe formy religijności i duchowości znajdują się w polu widzenia Kościoła katolickiego. *Magisterium Ecclesiae* jasno naucza, iż wszelkie formy wróżbiarstwa, odwoływanie się do demonów, przywoływanie zmarłych, bądź podobne praktyki mające rzekomo odsłaniać przyszłość należy definitywnie odrzucić. „Korzystanie z horoskopów, astrologia, chiromancja, wyjaśnianie przepowiedni i wróżb, zjawiska jasnovidztwa, posługiwanie się medium są przejawami chęci panowania nad czasem, nad historią i wreszcie nad ludźmi, a jednocześnie pragnieniem zjednania sobie ukrytych mocy. Praktyki te są sprzeczne ze czcią i szacunkiem – połączonym z miłą bojaźnią – które należą się jedynie Bogu (...) Wszystkie praktyki magii lub czarów, przez które dąży się do pozyskania tajemnych sił, by posługiwać się nimi i osiągać nadnaturalną władzę nad bliźnim – nawet w celu zapewnienia mu zdrowia – są w poważnej sprzeczności z cnotą religijności. Praktyki te należy potępić tym bardziej wtedy, gdy towarzyszy im intencja zaszkodzenia drugiemu człowiekowi lub uciekanie się do interwencji demonów. Jest również naganne noszenie amuletów. Spirytyzm często pociąga za sobą praktyki wróżbiarskie lub magiczne. Dlatego Kościół upomina wiernych, by wystrzegali się ich. Uciekanie się do tak zwanych tradycyjnych praktyk medycznych nie usprawiedliwia ani wzywania złych mocy, ani wykorzystywania łatwowierności drugiego człowieka”⁷¹.

Doktryna Kościoła katolickiego dość jasno kreśli granicę tego, co dopuszczalne i niedopuszczalne, wykraczające poza religię lub nawet z nią sprzeczne. Pewne formy wyrazu traktuje niemalże jako dewiacyjne, czy patologiczne. Wielu badaczy zjawiska religii i religijności zadaje sobie pytanie: na jakiej podstawie budować nową sytuację religijną Europy, a w konsekwencji i całego globu? W jaki sposób ma to się dokonywać – na bazie ekumenizmu, czy też szerzej, na podstawie pełnego dialogu wszystkich wielkich religii? Zwolennicy świeckiej inżynierii przyszłej Europy często opowiadają się za nową formą synkretyzmu, za poddaniem religii świeckiej ideologii lub za eliminacją religii z forum publicznego na rzecz ateizmu⁷². Debaty nad nowymi formami duchowości trwają, wydaje się więc, iż teoria sekularyzacji traci na znaczeniu, zaś religia jedynie zmienia swoje kształty, ujawnia się poza oficjalnymi systemami religijnymi, zaś wzrost alternatywnych form religijności świadczyć może jedynie o pluralizacji zjawiska religii i religijności, a nie o jego zaniku⁷³.

Nasuwa się więc pytanie o to, czy i w jakim stopniu młodzież akademicka z pięciu największych uczelni Lublina wierzy i korzysta z praktyk parareligijnych? Poznanie motywacji, czy też miejsca elementów religii orientu i ezoteryki w religijnej tożsamości studentów mogłoby pomóc w rozpoznaniu, chociażby wstępnym,

⁷⁰ J. Mariański, *Parareligia*, s. 283.

⁷¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2116-2117.

⁷² Cz. Bartnik, *Fenomen Europy*, Radom 2001, s. 416-417.

⁷³ J. Mariański, *Parareligia*, s. 290-291.

na ile współczesna polska młodzież zna i podziela wiarę w elementy parareligii, oraz czy ich stanowisko stanowi rdzeń indywidualnych poglądów, czy też jest jedynie uzupełnieniem, dodatkiem, światopoglądu religijnego. W kwestionariuszu ankiety, badając poziom akceptacji wierzeń parareligijnych, posłużono się pytaniami dotyczącymi następujących zjawisk: wiara w reinkarnację, spirytualizm, horoskopy i astrologię, zdrowotny wpływ kamieni, amuletów, wizyty u wróżki, wizyty u uzdrowicieli, joga.

W poprzednim paragrafie rozpatrywane były kwestie doktrynalne związane z rzeczami ostatecznymi w świadomości studentów. Eschatologiczny schemat cykliczny ma swoje indywidualne odbicie w nauce o reinkarnacji, nazywanej także „transmigracją”, „wędrówką dusz”, lub ogólnie „palingenezą” (powtórny narodzeniem, odrodzeniem). Nauka o reinkarnacji powstała prawdopodobnie w III tysiącleciu przed narodzeniem Chrystusa w Indiach. Nauka o reinkarnacji zawiera w sobie tezę, iż dusza, która preegzystuje odwiecznie w rzeczywistości transcendentnej, podlega po śmierci człowieka nowemu wcieleniu się, wstępuje w nowe ciało, przede wszystkim w ciało ludzkie, ale za karę może także wcielić się w zwierzę, bądź w roślinę. Według religii indyjskich wędrówka duszy (*sansara, samsara*) służy moralnemu oczyszczeniu się⁷⁴.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia reinkarnacja jest nie do przyjęcia, gdyż jest niezgodna z biblijną koncepcją Boga, soteriologią, eschatologią i antropologią. Negatywny charakter teorii o reinkarnacji przejawia się także w jej opozycji do chrześcijańskiej nauki o absolutnej wartości ludzkiej osoby w jej cielesnoduchowej jedności i integralności, o jedności i niepowtarzalności ludzkiego życia. Co ciekawe, *Magisterium Ecclesiae* nigdy nie potępiło teorii reinkarnacji wprost, gdyż owa teoria nie występowała w chrześcijaństwie na szerszą skalę, ani nie powodowała większych kontrowersji. Urząd Kościoła katolickiego uczynił to jednakże pośrednio na Soborze Florenckim przez określenie nauki o definitywnym charakterze ludzkiej śmierci i następującym po niej sądzie Bożym, na Soborze Watykańskim II w konstytucji *Lumen gentium* o niepowtarzalności ludzkiego życia, a także przez odrzucenie teorii preegzystencji duszy ludzkiej Pryscyliana i Orygenesa na synodzie w Konstantynopolu i Bradze⁷⁵.

Wiara w reinkarnację nigdy nie była tak rozpowszechniona w Europie Zachodniej jak w ostatnich dekadach XX i pierwszej XXI wieku. Jest ona zakorzeniona zarówno w ruchach typu magicznego i ezoterycznego, jak też w zafascynowaniu religiami Wschodu. Celem określenia, na ile kwestia reinkarnacji zakorzeniła się w świadomości studentów Lublina zapytano ich, czy wierzą w reinkarnację, wyjaśniając, że chodzi o wiarę w powtórne narodzenie duszy w innym, przyszłym wcieleniu. Zdecydowana większość zaprzeczyła, jakoby dawała wiarę w powyższe stwierdzenie (53,7%), jedynie 12,3% respondentów zadeklarowało wiarę w rein-

⁷⁴ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 803-804.

⁷⁵ I. Ledwoń, *Reinkarnacja*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1010.

karnację, a trzecia część ankietowanych wstrzymała się od jednoznacznej odpowiedzi (33,2%).

Tab. 65 (pyt. 12). *Czy wierzysz w to, że istnieje reinkarnacja (powtórne narodzenie duszy) w innym (przyszłym wcieleniu)?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wierzę	13,5	15,2	9,6	14,5	8,7	129	12,3
Nie wierzę	47,0	57,8	53,9	49,4	61,2	565	53,7
Trudno powiedzieć	38,6	25,0	35,6	36,0	29,6	349	33,2
Brak odpowiedzi	0,8	2,0	0,9	-	0,5	9	0,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 19,302; df = 8; p = 0,013; C = 0,135$$

Typ uczelni jest jedyną wybraną zmienną niezależną, która różnicuje istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów. Najwięcej osób deklarujących wiarę w reinkarnację studiowało na UM, UMCS i UP, zaś najmniej na KUL i PL. Niemal dwie trzecie studentów KUL odrzuca teorię o reinkarnacji i nieco mniej studentów uczelni medycznej, a najmniejszy odsetek w tej kategorii odpowiedzi odnotowano na PL, UMCS i UP. Dość dużo osób uchylało się od jednoznacznej odpowiedzi na UP, zaś najbardziej czytelne poglądy w tej kwestii posiadali studenci UM. Warte uwagi jest to, iż mimo, że pogląd o reinkarnacji jest obcy duchowi chrześcijaństwa, do bardzo duży odsetek osób studiujących na uczelni katolickiej nie posiadał klarownego zdania w tym temacie.

Więcej mężczyzn, aniżeli kobiet wierzyło w reinkarnację (13,7% wobec 11,4%), przy czym większy był także odsetek niewierzących studentów (55,3%), aniżeli studentek (52,7%). Nieco więcej kobiet, aniżeli mężczyzn uchylało się od jednoznacznych odpowiedzi (34,8% wobec 30,5%) – ($\chi^2=2,770$; $df=2$; $p=0,250$). Studenci ostatnich lat, częściej, aniżeli młodsi studenci wyrażali brak wiary w powyższy pogląd (55,9% wobec 51,8%). W poglądzie na reinkarnację największy kontrast zarysowuje się między studentami pochodzącymi z dużych aglomeracji miejskich, a tymi, którzy na stałe zamieszkiwali tereny wiejskie. Studenci z dużych miast częściej wierzyli w powtórne narodzenie duszy w innym wcieleniu, aniżeli studenci ze wsi (16,4% wobec 10,7%). Z kolei studenci ze wsi częściej deklarowali swoją niewiarę w reinkarnację, aniżeli mieszkańcy dużych miast (55,3% wobec 50,8%). Odpowiedzi „trudno powiedzieć” najczęściej udzielali mieszkańcy małych miast (34,5%), a najrzadziej studenci z dużych aglomeracji miejskich (31,8%) –

($\chi^2=6,640$; $df=6$; $p=0,355$). Nieco więcej studentów z bardzo dobrymi wynikami w nauce, aniżeli ze średnimi lub miernymi, podzielało pogląd o reinkarnacji (13,7% wobec 10,1%). Niewierzących w tej kwestii odnotowano więcej studentów ze średnimi lub miernymi, aniżeli z dobrymi wynikami (58,4% wobec 50,7%). Studenci z dobrymi, częściej, aniżeli z bardzo dobrymi wynikami unikali jednoznacznej odpowiedzi (36,0% wobec 29,1%) – ($\chi^2=6,752$; $df=4$; $p=0,150$).

W badaniach nad religijnością polskich uczonych zrealizowanych na przełomie lat 1995/1996 okazało się, iż 4,4% głęboko wierzących i 10,4% wierzących profesorów deklaroowało swoją wiarę w reinkarnację, zaś nie podzielało tego poglądu 77,9% głęboko wierzących i 58,4% wierzących⁷⁶. W badaniach ogólnopolskich Janusza Mariańskiego w całej zbiorowości młodzieży szkół ponadgimnazjalnych 28,3% badanych wyraziło przekonanie, że istnieje reinkarnacja (wędrówka dusz), 39,9% – niewiarę, 31,3% – niezdecydowanie w poglądach na ten temat i 0,5% – to nieudzielający odpowiedzi⁷⁷. W badaniach nad religijnością studentów Szczecina kwestia reinkarnacji pojawiła się w pytaniu o interpretację pośmiertnych losów ludzkiej duszy. Wskaźnik osób wskazujących właśnie na wędrówkę duszy człowieka po jego śmierci wynosił jedynie 1,1% (humaniści – 2,1%; studenci kierunków technicznych – 1,2%)⁷⁸.

Badania socjologiczne CBOS z 2012 roku wykazały, iż w wędrówkę dusz po śmierci człowieka wierzył niemal co trzeci respondowany (29%), w tym 8% zdecydowanie w to wierzyło, a 21% raczej wierzyło. Większość Polaków ignorowało tezę o reinkarnacji. Niemal co czwarty ankietowany zdecydowanie w nią nie wierzył (23%), a co trzeci raczej nie wierzył (31%), zaś 17% badanych odpowiedziało „trudno powiedzieć”. Obok pytania o reinkarnację znalazła się kwestia posiadania duszy przez zwierzęta. Połowa badanych odrzuciła powyższą tezę (26% – raczej nie wierzyło; 24% – zdecydowanie nie wierzyło), zaś jedna trzecia przebadanej zbiorowości była skłonna uznać tę kwestię za prawdziwą (12% zdecydowanie wierzy; 24% raczej wierzy), zaś wskaźnik odpowiedzi „trudno powiedzieć” w tym wypadku wynosił 14%.

Szerokie zainteresowanie kontaktem z duchami, zaowocowało powstaniem całego systemu filozoficznego i religijnego zwanego spirytyzmem (spirytualizmem). Podstawą tego systemu jest wiara w istnienie indywidualnej i nieśmiertelnej duszy ludzkiej oraz w jej bytowanie po śmierci w formie zbliżonej do psychiki człowieka żyjącego, oraz w możliwość nawiązywania kontaktów ze światem zmarłych. *Magisterium Ecclesiae* jednoznacznie potępia spirytyzm. Już w połowie XIX wieku, w Katechizmie Piusa X, został potępiony „spirytyzm nowożytny” i nazwany „zabobonem”, którego praktyki „często nie są wolne od interwencji diabelskiej”. Naukę tę powtórzył Katechizm Kościoła Katolickiego: należy odrzucić wszystkie formy wróżbiarstwa: odwoływanie się do Szatana lub demonów, przywoływanie zmarłych lub inne praktyki mające rzekomo odsłaniać przyszłość, gdyż

⁷⁶ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 126.

⁷⁷ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 274.

⁷⁸ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 166.

wszystkie one są przejawem chęci panowania nad czasem, historią i wreszcie nad ludźmi, i są sprzeczne ze czcią i szacunkiem – połączonym z miłą bojaźnią, które należą się jedynie Bogu. Spirytyzm często pociąga za sobą praktyki wróżbiarskie lub magiczne. Dlatego Kościół katolicki upomina wiernych, by wystrzegali się ich⁷⁹.

Na pytanie o to, czy można z duchem zmarłego nawiązać kontakt, tylko 7,7% badanych odpowiedziało „na pewno tak”, co czwarty ankietowany twierdzi, że „chyba tak” (25,4%), niemal tyle samo orzekło, że „chyba nie”, 18,6% – że „chyba nie”, a 22,7% nie chciało zająć w tej kwestii stanowiska (22,7%).

Tab. 66 (pyt. 16). *Jeśli pomyślisz o własnej śmierci, powiedz, w jakim stopniu zgadzasz się z twierdzeniem, iż można z duchem zmarłego nawiązać kontakt?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Na pewno tak	8,4	9,3	6,4	8,1	6,3	81	7,7
Chyba tak	25,5	25,5	18,3	27,9	30,6	267	25,4
Chyba nie	23,9	22,1	28,3	26,2	22,8	259	24,6
Na pewno nie	20,3	18,6	20,5	14,5	18,0	196	18,6
Trudno powiedzieć	21,1	23,5	24,2	22,7	22,3	239	22,7
Brak odpowiedzi	0,8	1,0	2,3	0,6	-	10	1,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 14,102; df = 16; p = 0,591$$

Zebrane dane empiryczne nie dowodzą, by typ uczelni wpływał istotnie statystycznie na poglądy respondentów w powyższej kwestii. Niemal co dziesiąty student na UM odpowiedział, że „na pewno tak”, zaś najniższy odsetek w tej kategorii odpowiedzi zauważono wśród studentów uczelni katolickiej. Największy kontrast w odpowiedziach „chyba tak” jest zauważalny między grupą studentów KUL, a osobami studiującymi na PL. Poddających pod wątpliwą tezę, iż można z duchem zmarłego nawiązać kontakt, jest najwięcej na PL, a najmniej na UM. Co piąty student PL jest zdecydowanym przeciwnikiem powyższej tezy, a odsetek

⁷⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2116-2117.

studiujących na UMCS w tej kategorii odpowiedzi był najmniejszy. Odpowiedzi „trudno powiedzieć” najczęściej udzielali studenci PL, a najrzadziej UP.

Kobiety w większym odsetku udzielały twierdzących odpowiedzi, aniżeli mężczyźni (37,3% wobec 26,2%). Odpowiedzi przeczących częściej z kolei udzielali studenci, aniżeli studentki (52,0% wobec 37,9%). Nieco więcej kobiet, aniżeli mężczyzn udzielało odpowiedzi wymijających „trudno powiedzieć” (24,2% wobec 20,3%) – ($\chi^2=24,024$; $df=4$; $p=0,000$; $C=0,150$).

Pozostałe zmienne niezależne nie zróżnicowały w sposób znaczący deklaracji badanych dotyczących powyższej tezy (rok studiów – $\chi^2=8,173$; $df=4$; $p=0,085$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=13,670$; $df=12$; $p=0,322$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=14,592$; $df=8$; $p=0,068$). Nieco więcej studentów z pierwszych, aniżeli z ostatnich lat opowiedziało się za powyższą tezą (35,8% wobec 30,0%), więcej pochodzących z małych miast, aniżeli z dużych aglomeracji miejskich (40,0% wobec 30,1%), więcej ze średnimi lub miernymi, aniżeli z bardzo dobrymi wynikami w nauce (36,7% wobec 31,7%). Bardziej sceptycznie do tej kwestii podeszli studenci pochodzący z dużych miast, aniżeli z małych (49,5% wobec 37,9%), bardziej osiągający średnie, lub mierne wyniki w nauce (45,8%), w porównaniu z tymi, którzy dobrze sobie radzili z nauką na studiach (41,5%). Odpowiedzi „trudno powiedzieć” udzielały częściej kobiety, aniżeli mężczyźni (24,2% wobec 20,3%), częściej osoby ze starszych roczników, w porównaniu ze studentami z pierwszych lat (26,3% wobec 19,5%), częściej z terenów wiejskich, aniżeli z dużych aglomeracji miejskich (24,6% wobec 20,1%), częściej osiągające dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce (25,7% wobec 16,4%).

Dla porównania, w badaniach nad religijnością polskich uczonych, 16,8% głęboko wierzących i 13,3% wierzących deklarowało wiarę w to, iż z duchem zmarłego można nawiązać kontakt, zaś zdecydowana większość głęboko wierzących (63,7%) i ponad połowa wierzących (57,8%) wyraziła swoją dezaprobatę dotyczącą kwestii związanych z praktykami spirytualistycznymi⁸⁰.

Kolejnym badanym zagadnieniem było zjawisko wiary we wróżby zawarte w horoskopach i astrologia. Badania indywidualnych odniesień studentów Lublina wykazały, że zdecydowana większość (71,9%) nie wierzyła w horoskopy i praktyki astrologiczne. Zaledwie dla 1,7% praktyki te wydały się nieznanne. Czwarta część objętych badaniem uznała różnego typu otwartość na tego rodzaju praktyki okultystyczne (24,8%), zaś jedynie 1,0% przyznała się do praktykowania wymienionych rytuałów systematycznie. Powyższe pytanie nie pozwala do końca uchwycić, jaki typ praktyk objętych jest systematycznością, czy jest to jedynie czytanie horoskopów w kolorowych czasopismach, wiara w znaczenie znaków zodiaków, czy też indywidualne praktyki okultystyczne, horoskopy przygotowywane na zlecenie, korzystanie z indywidualnych seansów bezpośrednio, bądź telefonicznie.

⁸⁰ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 126.

Tab. 67 (pyt. 50). *Opinie studentów na temat horoskopów i astrologii:*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Nie wierzę w to	68,5	76,5	77,2	65,1	71,4	756	71,9
Nie znam tego	2,0	1,0	1,4	1,2	2,9	18	1,7
Nie mam o tym zdania	13,9	9,8	11,9	17,4	14,6	141	13,4
Coś w tym jest, ale nie próbowałem	9,2	10,3	7,8	9,9	8,7	96	9,1
Próbowałem i naprawdę działa	4,4	1,0	0,5	3,5	1,9	24	2,3
Stosuję systematycznie	1,6	0,5	0,5	2,9	-	11	1,0
Brak odpowiedzi	0,4	1,0	0,9	-	0,5	6	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 32,120; df = 20; p = 0,042; C = 0,173$$

Program statystyczny SPSS wykazał istnienie siły zależności między otrzymanymi zmiennymi a typem uczelni. Najbardziej sceptyczni w tym względzie okazali się studenci uczelni technicznej i medycznej, zaś najmniejszy wskaźnik w tej kategorii odpowiedzi uzyskano w grupie studiujących na UP i UMCS. Brak klarownego zdania w tej kwestii posiadało nieco więcej studiujących na UMCS, KUL i UP, aniżeli na PL i UM. Odpowiedzi „coś w tym jest, ale nie próbowałem” udzielił co dziesiąty studiujący na uczelni medycznej, zaś najmniejsze wskaźniki w tej kategorii odpowiedzi odnotowano pośród studiujących na uczelni katolickiej i technicznej. O skuteczności powyższych praktyk okultystycznych przekonanych było zdecydowanie więcej studiujących na UP i UMCS, aniżeli na pozostałych uczelniach, zaś studiujący na UMCS najczęściej praktykowali wymienione rytuały systematycznie.

Zdecydowanie więcej mężczyzn, aniżeli kobiet sceptycznie odnosiło się do kwestii horoskopów i astrologii (80,2% wobec 66,9%), zaś brak zdania na ten temat częściej zdradzały studentki, aniżeli studenci (16,1% wobec 8,9%). Odpowiedzi „coś w tym jest, ale nie próbowałem” dwa razy częściej także udzielały kobiety, aniżeli mężczyźni (11,4% wobec 5,3%), zaś do systematycznego stosowania przyznało się nieco więcej studentek, aniżeli studentów (1,2% wobec 0,8%) – ($\chi^2 = 26,163; df = 5; p = 0,000; C = 0,156$).

Zależność statystyczna nie została odnotowana na poziomie roku studiów ($\chi^2 = 6,688; df = 5; p = 0,245$), stałego miejsca zamieszkania respondentów

($\chi^2=18,072$; $df=15$; $p=0,259$) i wyników osiąganych w nauce ($\chi^2=17,551$; $df=10$; $p=0,063$). Na podstawie uzyskanych danych empirycznych można jednakże stwierdzić, iż traktujących horoskopy i astrologię jako pewne narzędzie pomocne w rozwiązywaniu życiowych problemów jest więcej w grupie ostatnich, aniżeli pierwszych roczników (14,3% wobec 10,8%), zamieszkujących duże aglomeracje miejskie i wsie (15,6% i 12,6%), aniżeli małe i średnie miejscowości (10,1% i 9,6%), osiągający bardzo dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce (13,2% wobec 11,5%).

W badaniach nad religijnością polskich uczonych okazało się, iż jedynie 2,7% głęboko wierzących i 4,0% wierzących aprobowало zjawisko horoskopów, zaś zdecydowanie więcej było tych, którzy negatywnie odnosili się do powyższego zjawiska (81,4% głęboko wierzących i 69,9% wierzących)⁸¹. W zrealizowanych badaniach socjologicznych w ramach szerokiego projektu badawczego Katedry Socjologii Religii KUL z 2002, pośród młodzieży szkolnej w horoskopy i astrologię nie wierzyło 61,0%, 1,8% badanych przyznało, że nie zna tego typu praktyk, 15,6% nie posiadało zdania; 13,3% udzieliło odpowiedzi „nie próbowałem, ale coś w tym jest”; 6,2% – „próbowałem i rzeczywiście działa”; 1,4% – „stosuję systematycznie”; 0,6% – brak danych⁸². Wyniki empiryczne uzyskane dla katolików archidiecezji lubelskiej wykazały, iż 74,0% badanych nie wykazywało wiary w horoskopy i astrologię, 7,0% odpowiedziało, iż „nie zna tego”; 8,1% – „nie ma o tym zdania”; 6,8% – „nie spróbowało tego, ale coś w tym jest”; 2,5% – „próbowało i rzeczywiście działa”; 0,6% – stosowało systematycznie; 0,9% – brak odpowiedzi⁸³.

Kolejnym elementem parareligijnym, którego akceptację wśród studentów Lublina przebadano, był zdrowotny wpływ kamieni i innych przedmiotów. Wiary w nadnaturalny wymiar tych przedmiotów nie podzielała większość badanych (71,1%). Brak wiedzy w tej kwestii zadeklarowało 8,3% badanych, co stanowi nieco mniejszą wartość w stosunku do wskaźnika niezdecydowanych (12,2%). Otwartość na te praktyki przyznało jedynie 7,8% ankietowanych (6,5% – „coś w tym jest, ale nie próbowałem”; 0,9% – „próbowałem i naprawdę działa”; 0,4% – „stosuję systematycznie”).

Najbardziej sceptyczni wobec zdrowego wpływu kamieni i amuletów studiowali na PL, UM i KUL. Brak wiedzy na powyższy temat charakteryzował co dziesiątego studenta UMCS i KUL i co dwudziestego studiumującego na uczelni technicznej. Niemal dwa razy więcej studiumujących na PL, aniżeli na UM nie posiadało klarownego spojrzenia na powyższą kwestię, zaś odpowiedzi „coś w tym jest, ale nie próbowałem” udzieliło niemal trzy razy więcej studiumujących na UMCS, aniżeli na PL. Do systematyczności w korzystaniu z powyższych praktyk przyznał się nieliczny odsetek studiumujących na UP i PL.

⁸¹ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 126.

⁸² J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 293.

⁸³ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 136.

Tab. 68 (pyt. 50). *Opinie studentów na temat zdrowego wpływu kamieni, amuletów:*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Nie wierzę w to	67,7	74,5	74,9	65,7	72,3	748	71,1
Nie znam tego	7,6	8,3	5,5	10,5	10,2	87	8,3
Nie mam o tym zdania	13,5	8,8	14,2	12,8	11,2	128	12,2
Coś w tym jest, ale nie próbowałem	8,0	5,9	3,7	9,9	5,3	68	6,5
Próbowałem i naprawdę działa	1,6	1,0	0,5	0,6	0,5	9	0,9
Stosuję systematycznie	1,2	-	0,5	-	-	4	0,4
Brak odpowiedzi	0,4	1,5	0,9	0,6	0,5	8	0,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 25,567; df = 20; p = 0,181$$

Zdecydowanie więcej mężczyzn, aniżeli kobiet nie podzielała wiary w cudotwórczą moc kamieni i amuletów (79,2% wobec 66,3%), przy czym kobiety częściej deklarowały brak wiedzy na powyższy temat (9,4% wobec 6,3%), bądź częściej wykazywały swoje niezdecydowanie (14,7% wobec 7,9%). Odpowiedzi „coś w tym jest, ale nie próbowałem” częściej udzielały studentki, aniżeli studenci (7,6% wobec 4,6%) – ($\chi^2 = 22,114$; $df = 5$; $p = 0,000$; $C = 0,144$).

W badaniach nie wykazano związku z rokiem studiów ($\chi^2 = 2,790$; $df = 5$; $p = 0,732$), stałym miejscem zamieszkania ($\chi^2 = 9,266$; $df = 15$; $p = 0,863$), wynikami osiąganymi w nauce ($\chi^2 = 13,548$; $df = 10$; $p = 0,195$). Analiza otrzymanych wyników empirycznych pozwala jednakże zauważyć, iż bardziej otwarci na kwestię zdrowotnego wpływu kamieni i amuletów okazali się młodsi, aniżeli starsi studenci (8,1% wobec 7,3%), zamieszkujący na stałe średnie i duże aglomeracje miejskie (9,0% i 8,3%) aniżeli tereny wiejskie i małe miejscowości (7,1% i 5,5%), osiągający bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (8,3% wobec 7,3%).

W ogólnopolskich badaniach socjologicznych nad religijnością młodzieży ponadgimnazjalnej z 2002 roku 60,9% badanych wyraziła swoją dezaprobatę w zdrowotny wpływ kamieni; 11,5% odpowiedziało „nie znam tego”; 13,1% – „nie próbowałem, ale coś w tym jest”; 1,4% – „próbowałem i rzeczywiście działa”;

0,5% – „stosuję systematycznie”; 1,2% – brak danych⁸⁴. Z badań nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej wynika, iż 66,8% nie wierzyła w zdrowotny wpływ kamieni i innego rodzaju amuletów, 12,8% stwierdziło, że nie zna tego typu zjawiska, 7,3% odpowiedziało, że nie ma o tym zdania, 9,8% – „nie próbowało, ale coś w tym jest”; 1,9% – „próbowało i rzeczywiście działa”; 0,2% – „stosuje systematycznie”; 1,1% – brak odpowiedzi⁸⁵.

W kolejnej odsłonie poproszono o ustosunkowanie się do wróżenia z kart. Brak wiary w te praktyki zadeklarowało 76,7% badanych, przy 0,3% stosujących je systematycznie. Co siedemnasty respondent deklarował brak wiedzy w tym temacie (5,8%), zaś 8,1% nie posiadało klarownego zdania na powyższe zagadnienie. Wskaźnik odpowiedzi „coś w tym jest, ale nie próbowałem” wynosi 7,3%, zaś nieliczne jednostki stwierdziły, że wizyty u wróżki rzeczywiście przynoszą efekty (1,2%).

Tab. 69 (pyt. 50). *Opinie studentów na temat wizyt u wróżki: (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnie					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Nie wierzę w to	72,9	80,9	81,7	72,7	75,2	807	76,7
Nie znam tego	8,8	3,4	5,5	4,7	5,8	61	5,8
Nie mam o tym zdania	8,4	5,9	8,2	10,5	7,8	85	8,1
Coś w tym jest, ale nie próbowałem	7,2	7,8	3,2	11,0	8,3	77	7,3
Próbowałem i naprawdę działa	2,0	0,5	-	1,2	2,4	13	1,2
Stosuję systematycznie	0,8	-	0,5	-	-	3	0,3
Brak odpowiedzi	-	1,5	0,9	-	0,5	6	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 30,769; df = 20; p = 0,058$$

Największy wskaźnik dezaprobuujących wizyty u wróżki odnotowano pośród studiujących na uczelni technicznej i medycznej, a najniższy pośród studentów KUL, UP i UMCS. Odpowiedzi „nie znam tego” udzieliło niemal trzy razy więcej studiujących na UP, aniżeli na UM, zaś brak zdania na temat powyższej kwestii charakteryzował dwa razy większy odsetek studiujących na UMCS, aniżeli na UM.

⁸⁴ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 293.

⁸⁵ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 136.

Odpowiedzi „coś w tym jest, ale nie próbowałem” udzieliło najwięcej respondentów w grupie studentów UMCS, KUL i UM, a najmniej studiujących na uczelni technicznej. Przekonanie o skuteczności powyższych praktyk posiadało pięć razy więcej studiujących na uczelni katolickiej, aniżeli medycznej, zaś najbardziej sceptyczni odnośnie skuteczności wizyt u wróżki okazali się studenci politechniki. Do systematycznych wizyt u wróżki przyznał się nieliczny odsetek studiujących na UP i PL.

Zależność statystyczną zmiennych odnotowano pomiędzy powyższą deklaracją a płcią. Nieco więcej mężczyzn, aniżeli kobiet sceptycznie odniosło się do wizyt u wróżki (86,0% wobec 71,1%), przy czym kobiety częściej, aniżeli mężczyźni udzielały odpowiedzi „nie znam tego” (6,8% wobec 4,1%). Dwa razy większy wskaźnik studentek, aniżeli studentów charakteryzowało niezdecydowanie odnośnie powyższej kwestii (10,0% wobec 4,8%). Niemal trzy razy więcej kobiet, aniżeli mężczyzn wybrało odpowiedź „coś w tym jest, ale nie próbowałem” (9,4% wobec 3,8%), zaś przekonanie, iż wizyty u wróżki przynoszą konkretne efekty wyraziło także więcej studentek, aniżeli studentów (1,7% wobec 0,5%) – ($\chi^2 = 32,033$; $df = 5$; $p = 0,000$; $C = 0,172$).

W pozostałych przyjętych zmiennych demograficznych i społecznych poziom testu istotności nie spełniał założonego warunku $p < 0,05$ (rok studiów – $\chi^2 = 1,703$; $df = 5$; $p = 0,888$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2 = 15,440$; $df = 15$; $p = 0,420$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2 = 15,516$; $df = 10$; $p = 0,114$), przy czym bardziej otwarci na praktykę wróżenia z kart okazali się studenci ostatnich, aniżeli pierwszych roczników (9,7% wobec 8,1%), zamieszkujący na stałe duże aglomeracje miejskie, aniżeli małe miasta (12,3% wobec 6,9%), osiągający bardzo dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (11,4% wobec 7,7%).

Badania z 2002 roku zrealizowane na ogólnopolskiej próbie młodzieży ponadgimnazjalnej wykazały, iż wróżenie z kart było akceptowane przez 59,7% ankietowanych; 5,1% odpowiedziało „nie znam tego”; 12,5% – „nie mam zdania”; 17,2% – „nie próbowałem, ale coś w tym jest”; 4,0% – „próbowałem i rzeczywiście działa”; 0,5% – „stosuję systematycznie”; 0,9% – brak danych⁸⁶. Wiare w wróżby z kart kontestowało 66,8% badanych katolików archidiecezji lubelskiej, niemal co ósmy wyraził zdanie, iż nie zna tego (12,8%), 7,3% nie miało klarownego zdania w tej kwestii, 9,8% udzieliło odpowiedzi „nie próbowałem, ale coś w tym jest”; 1,9% – „próbowałem i rzeczywiście to działa”; 0,2% – „stosuję systematycznie”; 1,1% – brak odpowiedzi⁸⁷.

Kolejny ryt parareligijny, o którego akceptację i praktyki zapytano, to wizyty u uzdrowicieli. Uzdrawienia przez osoby o szczególnych predyspozycjach nie znajdują aprobaty u zdecydowanej większości badanych (63,1%), co dwunasty ankietowany nie posiadał stosownej wiedzy w tym temacie (8,3%), a 11,8% ankietowanych wyraziło w tym względzie swoje niezdecydowanie. Co siódmy respon-

⁸⁶ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 293.

⁸⁷ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 136.

dent twierdził, że coś w tym jest, aczkolwiek nie próbował tego typu praktyk (14,4%), a jedynie nieliczni próbowali i byli przekonani o skuteczności powyższy praktyk (1,5%).

Tab. 70 (pyt. 50). *Opinie studentów na temat wizyt u uzdrowicieli: (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Nie wierzę w to	59,8	76,5	61,2	53,5	64,1	664	63,1
Nie znam tego	8,4	5,9	10,5	8,7	7,8	87	8,3
Nie mam o tym zdania	14,7	4,9	12,3	14,0	12,6	124	11,8
Coś w tym jest, ale nie próbowałem	14,7	9,3	14,2	20,9	13,6	151	14,4
Próbowałem i naprawdę działa	1,6	1,5	0,5	2,9	1,5	16	1,5
Stosuję systematycznie	0,8	-	0,5	-	-	3	0,3
Brak odpowiedzi	-	2,0	0,9	-	0,5	7	0,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 39,679; df = 20; p = 0,005; C = 0,191$$

Swoją dezaprobatę wobec wizyt u uzdrowicieli wykazało ponad trzy czwarte studiujących na uczelni medycznej i nieco więcej, aniżeli połowa pośród studiujących na UMCS. Odpowiedzi „nie znam tego” udzieliło niemal dwa razy więcej studiujących na uczelni technicznej, aniżeli medycznej, zaś do braku klarownego spojrzenia na powyższą kwestię przyznawało się najwięcej studiujących na UP, UMCS, KUL i PL. Deklaracje „coś w tym jest, ale nie próbowałem” złożył co piąty student UMCS i co dziesiąty UM, zaś przekonanie „próbowałem i naprawdę działa” wyraziło najwięcej studiujących na UMCS, a najmniej studentów uczelni technicznej. Do systematycznych wizyt u uzdrowicieli przyznał się nieliczny odsetek studiujących na UP i PL.

Program statystyczny pozwala dostrzec istnienie siły zależności o niskiej mocy pomiędzy badaną zmienną a płcią ($\chi^2 = 19,159$; $df = 5$; $p = 0,002$; $C = 0,134$) i miejscem stałego zamieszkania ($\chi^2 = 25,971$; $df = 15$; $p = 0,038$; $C = 0,156$). Więcej mężczyzn, aniżeli kobiet nie wierzyło w szczególną moc wizyt u uzdrowicieli (71,1% wobec 58,4%), przy czym więcej studentek, aniżeli studentów nie знаło tego zjawiska (9,4% wobec 6,3%), bądź nie posiadało dostatecznej wiedzy na ten temat (12,9% wobec 9,9%). Więcej kobiet, aniżeli mężczyzn złożyło deklarację, iż

„coś w tym jest, ale nie próbowałem” (16,6% wobec 10,7%). Niemal dwa razy więcej kobiet, aniżeli mężczyźni stwierdziło, że spróbowali wizyt u uzdrowicieli i doszli do wniosku, że przynoszą one konkretne efekty (1,8% wobec 1,0%).

W przypadku zmiennej niezależnej stałe miejsce zamieszkania największymi sceptykami wobec skuteczności praktyk wizyt u uzdrowicieli okazali się zamieszkujący małe miasta (67,6%), a najmniejszymi ci, którzy pochodzili z terenów wiejskich (59,4%), przy czym brak wiedzy najczęściej deklarowali pochodzący właśnie z małych miast (12,4%), a najrzadziej z dużych aglomeracji miejskich (6,7%). Niezdecydowanie w wyrażaniu opinii na temat wizyt u uzdrowicieli częściej zdradzali pochodzący z terenów wiejskich i średnich miast (14,7% i 14,5%), aniżeli zamieszkujący na stałe duże aglomeracje miejskie, bądź małe miejscowości (odpowiednio: 9,0% i 6,2%). Deklarację „coś w tym jest, ale nie próbowałem” częściej skłonni byli składać pochodzący z dużych aglomeracji miejskich i terenów wiejskich (17,4% i 15,2%), aniżeli ze średnich i małych miast (11,8% i 10,3%). Przekonanie, iż wizyty u uzdrowicieli przynoszą efekty wyraziło trzy razy więcej zamieszkujących małe, aniżeli średnie miasta (3,4% wobec 0,9%). Tylko nieliczni zamieszkujący tereny wiejskie i duże aglomeracje miejskie systematycznie odwiedzali uzdrowicieli (odpowiednio: 0,5% i 0,3%).

W pozostałych przyjętych zmiennych demograficznych i społecznych poziom testu istotności nie spełniał założonego warunku $p < 0,05$ (rok studiów – $\chi^2 = 7,800$; $df = 5$; $p = 0,168$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2 = 12,324$; $df = 10$; $p = 0,264$), przy czym większa otwartość na tego typu praktyki charakteryzowała młodszych, aniżeli starszych studentów (16,7% wobec 15,6%), osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (16,4% wobec 15,4%).

Badania nad religijnością polskich uczonych zrealizowanych na przełomie 1995 i 1996 roku wykazały iż 18,6% głęboko wierzących i 16,2% wierzących negatywnie odniosło się do zjawisk możliwych uzdrowień przez uzdrowicieli. Zdecydowana większość głęboko wierzących i wierzących (odpowiednio: 61,1% i 57,2%) wyraziła swoją dezaprobatę wobec cudownych uzdrowień⁸⁸. W badaniach nad religijnością młodzieży ponadgimnazjalnej z 2002 roku okazało się, iż zjawisko uzdrawiania przez osoby o szczególnych predyspozycjach dezaprobuje 40,4% respondentów, 8,6% odpowiedziało „nie znam tego”; 17,8 – „nie mam zdania”; 28,7% – „nie próbowałem, ale coś w tym jest”; 3,0% – „próbowałem i rzeczywiście działa”; 0,4% – „stosuję systematycznie”; 1,1% – brak danych⁸⁹. Uzdrawianie przez osoby szczególnie uzdolnione było kontestowane przez 45,3% katolików archidiecezji lubelskiej, 6,4% ankietowanych wyraziło przekonanie, że nie zna tego typu zjawiska, a 12,0% nie posiada na ten temat klarownego zdania. Czwarta część badanych nie korzystała z ofert uzdrowicieli, ale twierdziła, że coś w tym jest (27,2%), zaś 7,7% próbowało i doszło do wniosku, że to rzeczywiście działa. Nie-

⁸⁸ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 126.

⁸⁹ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 293.

liczne osoby przyznały się do systematycznych wizyt u uzdrowicieli (0,4%), zaś braków odpowiedzi odnotowano 1,0%⁹⁰.

Ostatnim elementem quasi-religijnym, o akceptację którego zapytano według powyższego schematu kafeterii, był temat jogi. Na podstawie zrealizowanych badań trudno jest jednoznacznie stwierdzić, jaką wiedzę na powyższy temat posiadają ankietowani. W pytaniu nie dokonano rozróżnienia w temacie jogi, czy chodzi tylko i wyłącznie o gimnastykę i ćwiczenia oddechowe, czy też o zjawiska parmagiczne i okultyczne. Trudno jest także ocenić, czy studenci Lublina posiadali w momencie realizacji badań pełną wiedzę co do normatywnej oceny praktyki jogi np. według nauczania Kościoła katolickiego. W przypadku tego pytania dezaproba ta respondentów jest najniższa, przy czym nie zauważono drastycznego wskaźnika osób praktykujących jogę (odpowiednio: 30,5% i 1,2%). Do braku wiedzy na powyższy temat przyznał się co siódmy badany (14,4%), zaś co piąty nie zajął jednoznacznej postawy (19,2%). Trzecia część badanych wykazała postawę otwartości wobec zjawiska uznając, że „coś w tym jest, ale nie próbowałem” (29,4%), bądź „próbowałem i naprawdę działa” (4,3%).

Tab. 71 (pyt. 50). *Opinie studentów na temat jogi: (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Nie wierzę w to	23,9	32,8	34,2	22,7	38,8	321	30,5
Nie znam tego	12,4	12,3	15,1	15,7	17,5	152	14,4
Nie mam o tym zdania	17,5	19,1	19,2	20,9	19,9	202	19,2
Coś w tym jest, ale nie próbowałem	35,9	28,4	26,5	35,5	20,4	309	29,4
Próbowałem i naprawdę działa	6,8	4,9	2,3	4,1	2,9	45	4,3
Stosuję systematycznie	3,2	0,5	0,9	1,2	-	13	1,2
Brak odpowiedzi	0,4	2,0	1,8	-	0,5	10	1,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 46,822; df = 20; p = 0,001; C = 0,207$$

⁹⁰ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 136.

Negatywną opinię na temat jogi wyraziło najwięcej studiujących na uczelni katolickiej, zaś najbardziej tolerancyjni w tej kwestii okazali się studenci UP i UMCS. Brak wiedzy na powyższy temat charakteryzuje największy odsetek studiujących na uczelni katolickiej, UMCS i PL, zaś brak wyrobionego poglądu na temat jogi posiadało nieco mniej studiujących na UP, aniżeli na pozostałych uczelniach. Przekonanie, iż „coś w tym jest, ale nie próbowałem” wyraziło najwięcej studiujących na UP i UMCS, nieco mniej na uczelni medycznej i technicznej, i jedynie co piąty student uczelni katolickiej. Odpowiedzi „próbowałem i naprawdę działa” udzieliło najwięcej studentów UP, UM i UMCS, a najmniej studiujących na uczelni katolickiej i technicznej. Do systematycznego praktykowania jogi przyznało się najwięcej studiujących na UP.

Zależność statystyczna o słabej, aczkolwiek widocznej sile pomiędzy zmiennymi, zaistniała wobec kategorii: płeć ($\chi^2 = 24,922$; $df = 5$; $p = 0,000$; $C = 0,153$) i wynikami osiąganymi w nauce ($\chi^2 = 23,428$; $df = 10$; $p = 0,009$; $C = 0,149$). Co czwarta studentka (25,1%) i nieco więcej studentów (39,6%) negatywnie ustosunkowało się do tematu praktyki jogi. Nieco więcej kobiet, aniżeli mężczyzn stwierdziło, że nie posiada zdania na powyższy temat (21,5% wobec 15,5%), a deklarację „coś w tym jest, ale nie próbowałem” złożył co czwarty student (25,9%) i niemal co trzecia studentka (31,5%). Przekonanie, iż joga naprawdę działa wyraziło więcej kobiet, aniżeli mężczyzn (4,6% wobec 3,8%), zaś do systematycznego jej praktykowania przyznało się 1,4% kobiet i 1,0% mężczyzn.

Dezaprobuujących praktykę jogi odnotowano więcej wśród osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre, czy średnie, lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 37,9%; 28,3%; 29,0%). Poziom braku wiedzy na ten temat spada wraz z wynikami osiąganymi w nauce (średnie lub mierne – 18,5%; dobre – 14,4%; bardzo dobre – 9,7%). Ignorancję w tej kwestii wykazał co piąty osiągający dobre, oraz średnie, lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 20,5% i 19,6%), i nieco mniej osób osiągających wyniki bardzo dobre (16,3%). Deklarację „coś w tym jest, ale nie próbowałem” złożyło więcej osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (30,2% wobec 27,8%). Przekonanie o tym, iż joga naprawdę działa wyraziło nieco więcej osiągających dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (4,9% wobec 3,1%), zaś systematycznie praktykujących jogę odnotowano kilkakrotnie więcej wśród osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre, czy średnie, lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 3,1%; 0,9%; 0,3%).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotny statystycznie uzyskanych odpowiedzi (rok studiów – $\chi^2 = 5,118$; $df = 5$; $p = 0,402$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2 = 24,081$; $df = 15$; $p = 0,064$), przy czym można zauważyć, iż sceptycyzm w tym wypadku częściej charakteryzował starszych, aniżeli młodszych studentów (32,4% wobec 28,9%), pochodzących z terenów wiejskich, aniżeli z dużych aglomeracji miejskich (31,3% wobec 28,8%).

Wśród młodzieży ponadgimnazjalnej (badania opublikowane w 2002 roku) trzecia część badanych nie akceptowała praktykowania jogi (35,8%), 17,0% uznało, że nie zna tego zjawiska, 16,7% udzieliła odpowiedzi „nie mam zdania”; 23,6% – „nie próbowałem, ale coś w tym jest”; 4,3% – „próbowałem i rzeczywiście

działa”; 1,5% – „stosuję systematycznie”; 1,0% – brak danych⁹¹. Jedynie 27,3% katolików zamieszkujący archidiecezję lubelską z dezaprobatą odniosło się do praktyki jogi, 5,5% nie znało tego zjawiska i niemal tyle samo nie miało o tym jednoznacznego zdania (4,9%). Co piętnasty ankietowany stwierdził, że nigdy nie próbował jogi, ale coś w tym jest (6,4%), ponad połowa próbowała i stwierdziła, że rzeczywiście to działa (52,3%), zaś 0,5% stosowało systematycznie. Braków odpowiedzi odnotowano 3,1%⁹².

Wśród młodzieży akademickiej Lublina znaczna część badanych nie wierzyła w poddane ocenie praktyki parareligijne (od 30,5% do 76,7%), wyraźnie mniej ankietowanych nie miało zdania na ich temat (od 8,1% do 33,2%) lub nie słyszało o tego rodzaju praktykach (od 1,7% do 14,4%). Jeżeli połączyć dwie kategorii odpowiedzi: „stosuję systematycznie” i „próbowałem i naprawdę działa”, wówczas otrzymamy następujące wskaźniki stosowania zabiegów parareligijnych w życiu badanej młodzieży: horoskopy i astrologia – 3,3%, zdrowotny wpływ kamieni i innych przedmiotów – 1,3%, wizyty u wróżki – 1,5%, uzdrowienie przez osoby o szczególnych predyspozycjach – 1,8%, joga – 5,5%.

W oparciu o zgromadzony materiał empiryczny można pokusić się o postawienie tezy, iż młodzież akademicka zdecydowanie częściej wierzy w elementy parareligii, aniżeli ją praktykuje. Dla badanych substraty religii nie stanowią wielkiego znaczenia i nie spełniają funkcji praktyk parareligijnych, zaś same jej elementy nie są traktowane jako alternatywa dla przyjętych praktyk, chociażby w chrześcijaństwie. Widoczne zachowanie sensownego dystansu wobec różnego rodzaju religijnych elementów obcych kulturze judeochrześcijańskiej jest być może uwarunkowane typem i charakterem polskiej, tradycyjnej religijności. Wskaźnik systematycznie stosujących praktyki parareligijne jest znikomy i nie przekroczył 1,2%. Można przyjąć, iż poziom zainteresowania tego rodzaju działalnością jest marginalny i plasuje się raczej w obszarze rozrywki niż potrzeb życiowych⁹³.

Celem niniejszego rozdziału było ustalenie poziomu akceptacji wierzeń respondentów związanych z podstawowymi dogmatami religijnymi, aprobata prawd eschatologicznych, oraz omówienie deklaracji akceptacji wybranych zagadnień z wierzeń parareligijnych. Przeprowadzona w tym zakresie analiza empiryczna pozwala na pewne podsumowanie i sformułowanie najistotniejszych wniosków:

1. Poziom interoryzacji dogmatów wiary jest wśród studentów i studentek z Lublina w miarę wysoki. Wniosek ten odnosi się także do stosunkowo rzadko akceptowalnego przez młodzież i dorosłych przekonania o istnieniu piekła. Najniższy poziom zgodności przekonań z nauczaniem Kościoła katolickiego odnotowano odnośnie do istnienia Boga Osobowego, oraz dogmatu o nieomyślności papieża w kwestiach wiary i moralności.

⁹¹ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 293.

⁹² T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 136.

⁹³ S. H. Zaręba, *Środowisko zamieszkania a orientacje religijne mieszkańców archidiecezji lubelskiej*, „Memoranda. Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 2003, nr 3 s. 757.

2. Łączną akceptację wybranych prawd wiary różnicują trzy spośród sześciu uprzednio wybranych cech demograficznych: uczelnia, płeć, stałe miejsce zamieszkania. Najwyższe wskaźniki interioryzacji dogmatów katolickich odnotowano pośród kobiet, studentów uczelni katolickiej i medycznej, mieszkańców terenów wiejskich.

3. Brak akceptacji zjawisk parareligijnych jest statystycznie zróżnicowany przez typ uczelni, płeć, stałe miejsce zamieszkania, jednakże wskaźniki najwyższej ortodoksyjności są wyższe pośród mężczyzn, studiujących na uczelni katolickiej, medycznej, bądź technicznej, mieszkających na wsi, osiągających bardzo dobre, bądź dobre wyniki w nauce.

4. Istnieją czynniki, które mogą świadczyć o tym, iż wpływ nowych trendów, zapożyczonych np. z tradycji orientalnych, oddala respondentów od poczucia *sacrum* i może przyczyniać się do rozszerzania się wąskiego marginesu niewiary, czy ateizmu, rozumianego jako brak wiary w Boga Osobowego.

5. Jakość deklarowanych przekonań religijnych, oraz wysoka zbieżność osobistych poglądów religijnych respondentów z nauczaniem Kościoła katolickiego pozwalają dostrzec silny wpływ instytucji religijnej na przekonania i światopogląd. Parametr ideologiczny nie jest jednakowoż wolny od sygnałów pluralizacji, indywidualizacji, oraz dezinstytucjonalizacji.

6. Rynek idei i nowych zjawisk religijnych nie jest w środowisku studenckim zamknięty. Tylko część badanych nie ma wiedzy o nowych rytuałach religijnych, umieszczonych w pytaniach kwestionariusza ankiety.

7. Nowe zjawiska religijne nie cieszą się wielką popularnością wśród młodzieży pochodzącej z terenów wiejskich, i z małych miejscowości. Wpisuje się to w jakość ogólnopolską, wedle której nowe rytuały nie stanowią liczącej się dotąd alternatywy dla rytów chrześcijańskich. Parareligia nie jest postrzegana jako konkurująca z katolicyzmem, aczkolwiek w pewnym stopniu oba pola – katolickie i quasi-religijne zdają się nakładać, występować obok siebie, bardziej na etapie wiary, niż praktyk.

Przeprowadzone analizy empiryczne pokazują, iż postawy wierzeniowe nie przedstawiają się w badanej zbiorowości w sposób zupełnie spójny i nie stanowią komplementarnych elementów religijności badanych respondentów. Potwierdza się hipoteza o małej wiedzy religijnej badanych osób – częściej wierzy się, akceptuje prawdy wiary niż posiada poprawną o nich wiedzę. Oznacza to, ogólnie dość częste zjawisko afirmacji poszczególnych prawd wiary, przy równocześnie ograniczonym ich zrozumieniu lub całkowitej nieznanomości (stwierdzono to na przykład w odniesieniu do prawdy o Człowieczeństwie i Bóstwie Chrystusa czy też niektórych prawd eschatologicznych).

Rozdział szósty

PRAKTYKI I DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE STUDIUJĄCEJ MŁODZIEŻY

Praktyki i doświadczenie religijne to dwa różne parametry zjawiska religijności. Parametr doświadczenia religijnego odnosi się do „głębi” deklarowanej religijności i obejmuje różne wymiary przeżywanego wiary: uczucia, doznania, które w doświadczeniu osoby wiążą się z jakimś, choćby przelotnym kontaktem z Istotą Transcendentną, gdyż każda religia zachęca do przeżycia spotkania z rzeczywistością ponadempiryczną, do pewnej formy subiektywnego przeżycia religijnego, jako znaku indywidualnej religijności¹. O ile doświadczenie ma charakter bardziej wewnętrzny, o tyle praktyki religijne są łatwiejsze do uchwycenia i pomiaru, gdyż akcentowany jest w nich bardziej element zewnętrzny, dlatego też łatwo jest badać je metodami znanymi socjologii religii. Dzięki temu nie jest rzeczą trudną empiryczne określenie żywotności religijnej jednostek i zbiorowości ludzkich. Znacznie trudniej natomiast jest wniknąć badawczo w sferę intensywności i w motywacje osób praktykujących².

Nie należy jednakże ignorować faktu, iż istnieje pewien pierwiastek wspólny dla powyższych parametrów zjawiska religijności. Zarówno doświadczenie religijne, jak i praktyki stanowią miejsce komunikacji pomiędzy *hic et nunc*, a rzeczywistością ponadempiryczną, gdyż funkcją obu jest doświadczenie transcendencji. Parametry te zawierają w sobie odniesienia, zarówno w sferze intelektualnej, wolitywnej, jak i emocjonalno-przeżyciowej. Oba parametry pomagają określić stosunek do wiary, zaś analiza zjawiska doświadczenia i praktyk religijnych pozwala określić głębokość przejawu religijności jednostki³. Między praktykami religijnymi a wewnętrzną religijnością istnieje więc silna zależność. Józef Baniak tę relację określa mianem „*continuum* zachowań rytualnych”, a uwidacznia się to w dwóch sytuacjach: gdy jednostka wierząca spełnia praktykę religijną obwarowaną sankcją grzechu ciężkiego jednocześnie w różnych środowiskach społecznych; gdy jednostka uczestniczy jednocześnie w kilku praktykach religijnych – obowiązkowych i nadobowiązkowych. Takie podejście jednostki do praktyk religijnych jest, według

¹ E. Frankowski, *Religijność katolików diecezji sandomierskie. Studium socjologiczne*, Sandomierz-Stalowa Wola 2006, s. 199.

² J. Mariański, *Motywy wiary w świetle badań socjologicznych*, „Collectanea Theologica” 1975, nr 45, s. 137-150.

³ D. Tułowicki, *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Kraków 2012, s. 203.

poznańskiego socjologa religii, przejawem głębokiego zaangażowania religijnego, znakiem wewnętrznej religijności, a same praktyki są składnikiem tej religijności⁴.

Katowicki socjolog Wojciech Świątkiewicz stawia z kolei tezę, iż religia i praktyki religijne są rozumiane przez większość Polaków jako swoista powinność kulturowa. Kult religijny jest elementem więzi rodzinnej, okolicznościowym, odświętnym stylem życia, ważnym segmentem wpisanym w rytm życia codziennego całej wspólnoty rodzinnej. Tworzy się przez to podstawa identyfikacji grupy wyznaniowej w przestrzeni struktur społecznego świata. Praktyki religijne stają się przyczyną integracji społecznej wspólnoty parafialnej, Kościoła zarówno w wymiarze lokalnym, jak i uniwersalnym, w społeczności lokalnej i regionalnej, wspólnoty narodowej, zawodowej czy klasowej. Wpisane w tradycje kulturowe społeczności stanowią też jeden z czynników najsilniej stabilizujących międzypokoleniowy przekaz wzorów religijności⁵.

Rozdział ten został poświęcony analizie praktyk i doświadczenia religijnego wśród badanej młodzieży w wybranych wskaźnikach. W pierwszej kolejności zostaną omówione praktyki obowiązkowe, następnie nadobowiązkowe. W trzeciej części tego rozdziału omówiona zostanie sfera doświadczenia religijnego wśród badanych studentów w jej dwóch wybranych wskaźnikach: poczucia bliskości Boga, oraz sensu życia.

§ 1. Praktyki obowiązkowe

Praktyki religijne obejmują akty kultu i pobożności, czyli wszystko to, co ludzie czynią, dając wyraz swemu zaangażowaniu religijnemu. Obrzędowy aspekt życia religijnego jest w religiach na ogół sformalizowany i posiada charakter publiczny. Janusz Mariański przyjmuje, iż autodeklaracje praktyk religijnych są ważnym wskaźnikiem postaw wobec religii i dlatego w badaniach socjologicznych znajdują one dość powszechne zastosowanie jako wskaźniki pomiaru religijności zinstytucjonalizowanej. W Polsce, w środowisku katolickim, praktyki religijne utrzymują się na dość wysokim poziomie, założyć jednakże trzeba, iż w środowiskach młodzieżowych, a więc także w zbiorowości studentów, wskaźniki praktyk religijnych będą kształtować się na nieco niższym poziomie, w porównaniu do ogólnopolskich⁶.

Wśród różnych praktyk realizowanych w ramach religii katolickiej zdecydowano się na wyodrębnienie w kwestionariuszu ankiety i przebadanie następujących, uznanych przez Kościół katolicki za obowiązkowe: udział w niedzielnej

⁴ J. Baniak, *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia i ruralizacji na przykładzie Kalisza. Studium socjologiczne*, Kraków 1990, s. 161.

⁵ W. Świątkiewicz, *Praktyki religijne w kulturowych kostiumach*, w: *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. H. Zareba, Warszawa 2009, s. 233.

⁶ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008, s. 127.

mszy świętej, przystępowanie do sakramentu pokuty i pojednania, częstotliwość modlitwy, praktyka postów. Praktyki uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej oraz modlitwa zostały dodatkowo poddane analizie socjologicznej pod względem ich znaczenia dla życia religijnego respondentów.

Udział we mszy świętej niedzielnej należy do ściśle wymaganych wzorów życia religijnego, dlatego też tak mocno jest akcentowany w przekazie duszpasterskim. Absencja w praktykach religijnych, szczególnie nieobecność na eucharystii niedzielnej, jest z pewnością przejawem braku więzi z Kościołem jako instytucją, a także znakiem osłabienia tradycyjnych modeli i wzorów zachowań religijnych. Praktyki religijne, choć nie są jedyną miarą przynależności do wspólnoty wyznaniowej, to jednak ich spadek, a tym bardziej zanik, można tłumaczyć jako kryzys instytucjonalny, zaś nie zawsze jako kryzys religijny⁷.

Analizując socjologiczne dane statystyczne CBOS z przełomu ostatniego ćwierćwiecza, można zauważyć, iż autodeklaracje praktyk religijnych Polaków nie uległy istotnej zmianie. Pewne wahania łączą się w czasie z różnymi wydarzeniami w życiu Kościoła, ocenianymi przez społeczeństwo zarówno pozytywnie, jak i negatywnie, jednak ogólna tendencja polskiej religijności, wyrażająca się w praktykach religijnych, obserwując ją z dłuższej perspektywy, pozostaje w miarę stabilna. Według badań socjologicznych CBOS z 2012 roku, deklaracje dotyczące praktyk religijnych sugerują, że ponad połowa Polaków (54%) brała w nich udział co najmniej raz w tygodniu, w tym 6% praktykowało kilka razy w tygodniu. Niepełna co piąty dorosły ankietowany (18%) praktykował średnio jeden lub dwa razy w miesiącu, a tylko nieco większy odsetek badanych (20%) uczestniczył w nabożeństwach religijnych kilka razy w roku. Co dwunasty (8%) w ogóle nie praktykował⁸.

Według Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego opublikowanego w 2008 roku 5,4% dorosłych Polaków uczestniczyło kilka razy w tygodniu we mszy świętej, lub nabożeństwach, 34,6% – co tydzień, 11,8% – prawie co tydzień, 8,8% – dwa lub trzy razy w miesiącu, 7,9% – raz w miesiącu, 14,5% – kilka razy w roku, 6,8% – jeden lub dwa razy w roku, 4,8% – rzadziej niż raz w roku, 4,5% – nigdy, 0,8% – trudno powiedzieć⁹. Spośród ogółu badanej młodzieży polskiej (uczniowie i studenci) 36,6% uczęszczało w każdą niedzielę do kościoła, 31,3% – prawie w każdą niedzielę, 13,2% – około 1-2 razy w miesiącu, 7,4% – tylko w wielkie święta, 3,1% – tylko okazji ślubu, chrztu i pogrzebu, 4,5% – wcale nie uczęszcza (3,8% – brak danych). Biorąc pod uwagę dwie pierwsze odpowiedzi jako wyraz respektowania kościelnego nakazu uczęszczania w każdą niedzielę do kościoła, można powiedzieć, że uczniowie częściej spełniali ten obowiązek

⁷ C. Veltman, *Holandia: sekularyzacja w odwrocie*, „Więź” 2006, nr 12, s. 38.

⁸ R. Boguszewski, *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II, Komunikat z badań CBOS*, BS/49/2012, Warszawa 2012, s. 3.

⁹ B. Cichowski, T. Jerzyński, M. Zieliński, *Polski Generalny Sondaż Społeczny 1992-2008. Archiwum Danych Społecznych*, w: <http://www.ads.org.pl/pobieranie-zbioru-danych.php?id=1>

(70,3%) niż studenci (62,8%), kobiety częściej (71,9%) niż mężczyźni (64,5%), młodzież wiejska częściej (80,5%) niż młodzież miejska (63,4%)¹⁰.

Badania nad religijnością polskich uczonych, zrealizowane w latach 1995-1996, pokazały, iż we mszy świętej niedzielnej uczestniczyło 72,4% wszystkich wierzących profesorów, co ósmy deklarował uczestnictwo przy najmniej raz w miesiącu (12,2%). Ogółem więc 84,6% deklarujących wiarę dawało temu praktyczny wyraz swoją obecnością, przynajmniej raz w miesiącu, na obowiązkowej mszy niedzielnej. Wskaźnik ten był wyższy w grupie profesorów głęboko wierzących – 98,2%, profesorowie deklarujący „tylko” wiarę wykazali się w tym względzie mniejszą systematycznością (75,7%)¹¹.

W badaniach nad religijnością studentów Szczecina okazało się, że trzecia część studentów (32,1%) brała regularnie udział w niedzielnych mszach świętych. Najbardziej systematycznie w niedzielnej eucharystii uczestniczyli studenci medycyny – 39,3%, najmniej praktykujących systematycznie odnotowano w środowisku studentów kierunków humanistycznych (25,0%). W grupach humanistów i studentów kierunków technicznych liczba praktykujących niesystematycznie, ale przynajmniej raz w miesiącu, zbliżała się do liczby systematycznie praktykujących, natomiast w grupie studentów kierunków medycznych była ona przeszło dwa razy mniejsza (odpowiednio: 23,8%; 27,5%; 18,9%). Wskaźniki uczestniczenia w praktykach religijnych w kościele przynajmniej raz w roku układały się następująco: humaniści – 17,3%; studenci kierunków technicznych – 15,3%; medycy – 13,1%. Studiujący na kierunkach humanistycznych w Szczecinie stosunkowo najczęściej chodzili do kościoła, by uczestniczyć we mszy świętej w niedzielę i święta w sposób niepoddyktowany obowiązkiem, lecz własnym nastrojem (5,2%), czy też unikając zbiorowych praktyk religijnych (11,2%). W ogóle nie chodziło do kościoła średnio 7,1% studentów, a stosunkowo najwyższy procent w tej kategorii (8,2%) przypadł na studentów medycyny. Jeśli dodać do tego procent młodzieży, która chodziła do kościoła jedynie przy okazji wydarzeń o charakterze rodzinnym lub towarzyskim, to wskaźnik ten osiągnął pułap 17,8%, z nieznacznymi różnicami w poszczególnych grupach¹².

W archidiecezji lubelskiej co drugi respondent praktykował systematycznie (50,9%), co trzeci – niesystematycznie (32,8%). Wśród przebadanej zbiorowości co szósty respondent zadeklarował się albo jako niepraktykujący (2,8%), albo praktykujący rzadko lub niepraktykujący (13,2%). Zestawiając otrzymane wyniki z badaniami ogólnopolskimi z roku 2002, w archidiecezji lubelskiej można stwierdzić niższy o 7 punktów procentowych wskaźnik praktykujących systematycznie i niższy o 3,1 punktu procentowego wskaźnik niepraktykujących, wyższy nato-

¹⁰ J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 35-36.

¹¹ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000, s. 151.

¹² A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja. Religia w świadomości młodzieży studenckiej. Studium socjologiczne*, Szczecin 2009, s. 110-111.

miast wskaźnik praktykujących niesystematycznie (wzrost o 7,9 punktu procentowego) i praktykujących rzadko (o 2,2 punktu procentowego). W deklaracji praktyk religijnych pomiędzy badanymi zachodziły istotne różnice statystyczne. W zmiennej niezależnej „wiek”, gdzie wraz ze wzrostem wieku wzrastał wskaźnik praktykujących systematycznie (18-25 lat – 40,5%; 26-40 lat – 44,6%; 41-50 lat – 49,5%; 51 lat i więcej – 61,5%). Wśród „praktykujących niesystematycznie” dominująca była kategoria wieku 26-40 lat, która obejmowała osoby (w tamtym okresie) charakteryzujące się intensywną aktywnością zawodową (odpowiednio: 33,5%, 40,6%, 34,3%, 25,9%). Przy zsumowaniu „praktykujących rzadko” i „niepraktykujących”, okazało się, że co czwarty należał do najmłodszej kategorii wiekowej (18-25 lat) – a więc wiek odpowiadający kategorii studentów, do pozostałych kategorii wiekowych co siódmy i co ósmy ankietowany (odpowiednio: 25,4%, 14,8%, 15,6%, 12,3%)¹³. Spośród badanych katolików diecezji lubelskiej najliczniejszą kategorię stanowili systematycznie uczestniczący we mszy świętej (34,6%), a nieco mniejsze uczestniczący w „prawie każdą niedzielę” (28,4%) i uczestniczący 1-2 razy w miesiącu” (18,4%). Co szósty badany katolik zadeklarował uczestnictwo o charakterze świątecznym (Boże Narodzenie, Wielkanoc) bądź okazjonalnym (śluby, pogrzeby – łącznie 15,9%)¹⁴.

Młodzież akademicka studiująca na wybranych kierunkach w pięciu największych uczelniach Lublina została zapytana o ich szacunkowy udział we mszach świętych w ciągu ostatniego roku. Obowiązek uczestnictwa w niedzielnej eucharystii jest dokładnie określony w przykazaniach kościelnych i doprecyzowany przez katechizm. W niedzielę oraz inne dni świąteczne nakazane wierni są zobowiązani uczestniczyć we mszy świętej, chyba że są oni usprawiedliwieni dla ważnego powodu (np. choroba, pielęgnacja niemowląt) lub otrzymali dyspensę od swego pasterza¹⁵. W innym przypadku popełniają grzech ciężki. W praktyce skala niedzielnego uczestnictwa kształtowała, i nadal kształtuje się rozmaicie, zależnie od zróżnicowanych czasowo, jak i przestrzennie – m.in. od czynników kulturowych i społecznych. Na mszę świętą do kościoła w każdą niedzielę chodziło 24,0% ankietowanych, a w prawie każdą niedzielę 23,6%. Z badań socjologicznych wynika więc, że w miarę systematycznie do kościoła w niedzielę chodziło nieco mniej, aniżeli połowa respondentów. Odsetek osób uczęszczających na mszę świętą raz bądź dwa razy w miesiącu wynosił 16,5% i dokładnie ten sam odsetek respondentów deklarował swoje uczestnictwo we mszy świętej nie częściej jak tylko w wielkie święta. Sporadycznie, np. tylko z okazji ślubu, pogrzebu etc. w kościele pojawiała się 13,9% badanych, a do kościoła nie chodziło w ogóle 4,6% osób.

¹³ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności katolików (na przykładzie archidiecezji lubelskiej)* w: *W służbie Ewangelii i człowiekowi. Archidiecezja Lubelska w latach 1992-2002*, red. J. Mariański, Lublin 2005, s. 104-105.

¹⁴ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 148.

¹⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 498.

Tab. 72 (pyt. 22). *Jak często chodziłeś(aś) na mszę świętą w ciągu ostatniego roku?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
W każdą niedzielę	20,7	34,3	25,1	14,0	25,2	253	24,0
W prawie każdą niedzielę	16,3	22,5	24,2	23,3	33,0	248	23,6
Około 1–2 razy w miesiącu	17,1	10,8	17,8	20,9	16,5	174	16,5
Tylko w wielkie święta	16,7	17,6	14,2	19,2	15,5	174	16,5
Tylko z okazji ślubu, pogrzebu etc.	20,3	8,3	15,1	18,0	6,8	146	13,9
Nigdy w ciągu roku	8,4	4,9	3,2	3,5	1,9	48	4,6
Brak odpowiedzi	0,4	1,5	0,5	1,2	1,0	9	0,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 73,531; \text{df} = 20; p = 0,000; C=0,257$$

Zaskoczeniem może być fakt, że do kościoła w każdą niedzielę uczęszczało najwięcej studentów UM, a nie, jak mogłoby się wydawać, uczelni katolickiej. Zaskakuje także podobny odsetek regularnie praktykujących na PL. Co piąty student UP co niedzielę chodził do kościoła, a jeżeli chodzi o studentów UMCS, to odsetek ten był najmniejszy. Niemal trzecia część studentów uczelni katolickiej zadeklarowała w miarę systematyczne uczestniczenie w niedzielnej mszy świętej, i nieco mniejszy odsetek osób studiujących na PL, UMCS i UM, zaś najmniejszy występował w grupie studentów z UP. Podsumowując, do kościoła w niedzielę w miarę systematycznie uczęszczała ponad połowa studentów uczelni katolickiej i medycznej, niemal co drugi studiujący na uczelni technicznej, zaś najrzadziej czynili to studenci UMCS i UP. Nie częściej, jak dwa razy w miesiącu uczęszczał do kościoła co piąty student UMCS, podobny odsetek studiujących na PL, UP i KUL, oraz co dziewiąty przyszły medyk. Sporadycznie, tylko w wielkie święta, bądź z okazji uroczystości rodzinnych do kościoła udawała się przeszło trzecia część studiujących na UMCS i UP, co czwarty studiujący na UM, zaś najmniejszy wskaźnik w tej kategorii odpowiedzi odnotowano na uczelni katolickiej. Do kościoła nie chodziło najwięcej studentów z UP, nieco mniej z UM, UMCS i PL, zaś w najmniejszym stopniu z KUL.

Biorąc pod uwagę strukturę płci badanych studentów lubelskich uczelni, to kobiety wykazywały się większą gorliwością z wypełnianiu praktyk niedzielnych, aniżeli mężczyźni. Więcej kobiet, aniżeli mężczyzn praktykowało w miarę syste-

matycznie (50,3% wobec 43,2%), także więcej kobiet niż mężczyzn nie częściej niż dwa razy w miesiącu (17,5% wobec 15,0%). Do sporadycznego uczęszczania do kościoła przyznawało się 36,3% studentów i 26,9% studentek, a do kościoła w ogóle nie chodziło 5,3% mężczyzn i 4,1% kobiet – ($\chi^2=11,837$; $df=5$; $p=0,037$; $C=0,106$).

Dość silnie uczestnictwo studentów w coniedzielnich praktykach religijnych różnicuje stałe miejsce zamieszkania. Wraz ze wzrostem wielkości miejscowości spada w uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej. W miarę systematycznie praktykowało 57,7% pochodzących ze wsi, 52,4% z małych miast, 43,8% ze średnich miast i 35,8% z dużych aglomeracji miejskich. Podobny trend utrzymuje się przy częstotliwości chodzenia do kościoła nie częściej, jak dwa razy w miesiącu (wieś – 19,5%; małe miasta – 19,3%; średnie miasta – 14,9%; duże miasta – 12,7%). Wraz ze wzrostem wielkości miejscowości wzrasta z kolei odsetek osób sporadycznie uczęszczających na mszę świętą (wieś – 20,8%; małe miasta – 24,1%; średnie miasta – 34,2%; duże miasta – 42,8%), bądź w ogóle nie uczestniczących we mszy świętej (wieś – 1,6%; małe miasta – 2,8%; średnie miasta – 6,1%; duże miasta – 8,0%) – ($\chi^2=82,683$; $df=15$; $p=0,000$; $C=0,272$).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotnie statystyczny częstotliwości coniedzielnich praktyk religijnych (rok studiów – $\chi^2=9,003$; $df=5$; $p=0,109$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=14,483$; $df=10$; $p=0,152$). Nieco więcej młodszych, aniżeli starszych studentów w miarę regularnie uczestniczyło w niedzielnej mszy świętej (50,3% wobec 43,9%), więcej osiągających średnie, lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (48,2% wobec 47,5%). Nie częściej, jak dwa razy w miesiącu chodziło do kościoła nieco więcej starszych, aniżeli młodszych studentów (17,6% wobec 15,6%), więcej osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (17,3% wobec 13,7%). Do sporadycznego chodzenia do kościoła przyznawało się więcej studentów z ostatnich, aniżeli z pierwszych roczników (33,6% wobec 27,6%), a do kościoła nie chodziło w ogóle niemal trzy razy więcej studentów osiągających bardzo dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (8,4% wobec 3,1%).

Analiza deklaracji uczestnictwa w obowiązkowych praktykach niedzielnych i świątecznych daje jedynie pobieżny ogłąd na religijność młodzieży polskiej wyrażającej się w obrzędowości, dlatego też w kwestionariuszu ankiety zdecydowano się na pytanie umożliwiające respondentom wskazanie motywacji uczestniczenia w niedzielnych mszach świętych. Sama partycypacja we mszy świętej stanowi uzewnętrznienie stosunku człowieka wobec przestrzeni świętej, ale nie zawsze obecność w kościele jest wskaźnikiem religijności dalej osoby. Niezbędne jest, aby u podstaw owego zachowania leżała religijna motywacja oraz właściwe jej znaczenie przypisywane sprawowaniu eucharystii. Ciekawym wydaje się więc pytanie, dlaczego niektórzy nie chodzą do kościoła lub czynią to rzadko, bądź dlaczego uczestniczą w miarę regularnie lub nieregularnie w liturgii mszy świętej. Janusz Mariański za dość prawdopodobną uznaje tezę, iż uczęszczanie do kościoła to rzecz oczywista kulturowo, czyli ogólnie przyjęta, można jednakże przyjąć ze znacznym prawdopodobieństwem, że po okresie zmiany ustrojowej w Polsce ma-

my do czynienia z powolnym spadkiem poziomu praktyk niedzielnych, chociaż nie do końca jest pewne, czy są to już zmiany kierunkowe czy raczej przejściowe wahania¹⁶.

W konstrukcji pytania zamkniętego „Czym jest dla Ciebie niedzielna msza święta” znalazło się siedem odpowiedzi, jakie miał do dyspozycji respondent: „jest wypełnieniem obowiązku wobec Kościoła”; „spełnieniem nakazu sumienia”; „dostosowaniem się do wymagań rodziny”; „przeżyciem religijnym”; „dostosowaniem się do ogólnego zwyczaju”; „inne”; „trudno powiedzieć”. Pytania zamknięte posiadają w sobie ten mankament, iż podana kategoria ogranicza się do konkretnych odpowiedzi, które to mogą stanowić jedynie pewien wycinek w analizowanej rzeczywistości. Dane empiryczne nie dają przez to ostatecznych odpowiedzi na pytanie o całościowe uwarunkowania postrzegania, w tym konkretnym wypadku, motywacji uczęszczania na niedzielną eucharystię.

Respondenci w swej samoocenie praktyk niedzielnych zdradzają jednakże pewien szkic przenikających się nawzajem motywacji powiązanych uwarunkowaniami zewnętrznymi i wewnętrznymi: kulturowymi, przeżyciowymi, instytucjonalnymi, osobistymi. Dariusz Tułowiecki zauważa, iż o ile motywacja przeżycia religijnego nie przysparza problemów w interpretacji, gdyż motyw ten należy do motywacji zindywidualizowanej i zaangażowania emocjonalnego, o tyle nie jest to już takie łatwe w przypadku interpretacji nakazu sumienia, w którym to obecne są zarówno wymiary osobiste, jak i konkretna powinność, która nie wyklucza oddziaływań związanych z tradycją i panującymi obyczajami w konkretnym środowisku, w którym religia i religijność naznacza pewne kierunki ogólnych zachowań. Kulturowe zakorzenienie obecne w przestrzeni zjawiska religii i religijności nie wyklucza także osobistych wyborów, dlatego też socjolog religii musi brać pod uwagę większy, niż w innych wskaźnikach, margines błędu pomiaru¹⁷.

W opinii uczniów i studentów przebadanych w badaniach socjologicznych na przełomie 1988 i 1989 roku, niedzielna msza święta była dla nich: wypełnieniem obowiązku wobec Kościoła – 55,7%, wypełnieniem nakazu sumienia – 68,7%, dostosowaniem się do wymagań rodziny – 44,9, przeżyciem religijnym – 56,7%, dostosowaniem się do ogólnego zwyczaju – 34,2%, czymś innym – 9,0%, czymś nieinteresującym – 7,0% (brak zdania – 5,1%)¹⁸. Według badań nad religijnością polskiej inteligencji, dla profesorów głęboko wierzących msza święta w pierwszym rzędzie była przeżyciem religijnym (84,1%), a dopiero później definiowano ją w kategoriach obowiązku religijnego (68,2%). Potrzeba wspólnej modlitwy oraz chęć wysłuchania kazań stała się religijnym motywem obecnym w wypowiedziach większości ankietowanych (odpowiednio: 39,8% i 38,9%). Naukowcy, którzy sami zaliczyli się do kategorii wierzących, częściej uczestniczyli we mszy świętej z poczucia obowiązku (53,4%), aniżeli z kontynuacji tradycji rodzinnej i nawyku naby-

¹⁶ J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 57.

¹⁷ D. Tułowiecki, *Bez Boga, Kościoła i zasad?*, s. 212-213.

¹⁸ J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna...*, s. 35.

tę w dzieciństwie (43,9%). Dwukrotnie rzadziej niż głęboko wierzący kojarzyli w cytowanych badaniach mszę z religijnym przeżyciem (43,4%)¹⁹.

Wśród młodzieży uczącej się lub studiującej w 1998 roku wskazywano na następujące motywy uczestnictwa we mszy świętej (wybory jednorazowe): obowiązek wobec Kościoła – 12,0% ankietowanych, nakaz sumienia – 26,2%, dostosowanie się do wymagań rodziny – 10,7%, przeżycie religijne – 16,5%, dostosowanie się do ogólnego zwyczaju – 7,8%, coś innego – 7,4%, coś, co mnie nie interesuje – 9,8%, trudno powiedzieć – 8,1%, brak odpowiedzi – 1,4%. Do motywacji zewnętrznej (kościelno-instytucjonalnej) należałoby zaliczyć trzy kategorie badanych osób: wypełniających obowiązek wobec Kościoła, kierujących się nakazem sumienia i doświadczających rzeczywistości *sacrum* (łącznie 54,7%). Motywacja ta częściej występowała wśród kobiet (59,5%) niż mężczyzn (49,8%), w podobnym stopniu wśród uczniów (54,8%) i studentów (55,0%)²⁰.

W badaniach nad religijnością młodzieży szkół średnich i wyższych w Warszawie w 2003 roku ankietowani podawali następujące znaczenia mszy świętej niedzielnej: wypełnienie obowiązku wobec Kościoła – 8,5% badanych, wypełnienie nakazu sumienia – 20,7%, dostosowanie się do wymagań rodziny – 7,1%, przeżycie religijne – 17,6%, dostosowanie się do ogólnego zwyczaju – 8,1%, czymś innym – 8,0%, czymś, co mnie nie interesuje – 11,8%, trudno powiedzieć – 7,9%, nie należący do Kościoła katolickiego – 8,2%, brak odpowiedzi – 2,1% (uczniowie odpowiednio: 11,8%, 20,2%, 9,4%, 14,2%, 8,4%, 6,1%, 13,8%, 8,4%, 6,7%, 0,9%; studenci – 6,4%, 21,8%, 5,4%, 20,9%, 8,3%, 9,0%, 10,4%, 7,1%, 8,3%, 2,3%)²¹. W badaniach Tomasza Adamczyka nad religijnością lubelskich diecezjan ujmowanie uczestnictwa we mszy świętej w kategoriach przeżycia religijnego, uzyskało najwyższy wskaźnik – 40,2%), dla ponad jednej trzeciej badanych – Eucharystia była dostosowaniem się do wymagań rodziny (35,1%); dla co ósmego badanego – dostosowaniem się do ogólnego zwyczaju (11,8%)²².

Na podstawie uzyskanego materiału empirycznego wśród studentów lubelskich można z pewną dozą ryzyka przyjąć stwierdzenie, iż blisko połowa respondentów kierowała się w niedzielnych praktyk religijnych raczej motywacją wewnętrzną (nakaz sumienia, przeżycie religijne) – 47,0%, zaś trzecia część badanych zdecydowała się wskazać na decydujące oddziaływanie zewnętrznych instytucji: Kościoła, rodziny, panujących zwyczajów w społeczności lokalnej – 32,3%. Respondenci najczęściej spośród podanych propozycji wybierali więc odpowiedź, że msza święta jest spełnieniem nakazu sumienia (28,1%), przeżyciem religijnym (18,9%), dostosowaniem się do ogólnego zwyczaju (12,7%), dostosowaniem się do wymagań

¹⁹ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 153.

²⁰ S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, Warszawa 2003, s. 107-108.

²¹ S. H. Zaręba, *Religijne zachowania w środowisku zurbanizowanym*, w: *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2005, s. 59-61.

²² T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 151.

rodziny (9,9%), wypełnieniem obowiązku wobec Kościoła (9,7%). Wskaźnik odpowiedzi „czymś innym” wyniósł 6,2%, a „trudno powiedzieć” – 13,0%.

Tab. 73 (pyt. 23). *Czym jest przede wszystkim dla Ciebie niedzielna msza święta?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wypełnieniem obowiązku wobec Kościoła	10,0	9,3	13,2	9,3	6,3	102	9,7
Spełnieniem nakazu sumienia	24,7	32,8	27,9	25,0	30,6	296	28,1
Dostosowaniem się do wymagań rodziny	10,4	6,4	10,5	13,4	9,2	104	9,9
Przeżyciem religijnym	14,3	18,6	17,8	14,0	30,1	199	18,9
Dostosowaniem się do ogólnego zwyczaju	13,9	12,3	11,4	15,7	10,7	134	12,7
Inne	10,4	4,4	4,6	3,5	6,8	65	6,2
Trudno powiedzieć	15,1	13,2	13,7	18,6	4,9	137	13,0
Brak odpowiedzi	1,2	2,9	0,9	0,6	1,5	15	1,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 61,899; df = 24; p = 0,000; C=0,237$$

Mszę świętą potraktowało jako wypełnienie obowiązku wobec Kościoła najczęściej studentów PL i UP, w tym samym stopniu studenci UM i UMCS, a w najmniejszym studenci KUL. Msza święta okazała się spełnieniem nakazu sumienia dla niemal trzeciej części studentów uczelni medycznej i katolickiej, najrzadziej zaś motyw ten podawali w swych deklaracjach studenci PL i UMCS. Opinię o tym, że uczestnictwo we mszy świętej jest dostosowaniem się do wymagań rodziny, najczęściej podzielali studenci UMCS, w porównywalnym stopniu studenci PL, UP i KUL, najrzadziej zaś osoby studiujące na UM. Mszę świętą jako przeżycie religijne najczęściej rozumieli studenci uczelni katolickiej i dwa razy mniej studentów UP i UMCS. Najczęściej pogląd o tym, iż uczestnictwo we mszy świętej jest dostosowaniem się do ogólnego zwyczaju, podzielały osoby studiujące na UMCS i UP, a najrzadziej pogląd ten wyrażali studenci KUL.

Podając motywy uczestnictwa we mszy świętej, niemal identyczny odsetek mężczyzn i kobiet składał deklarację, że jest to spełnienie obowiązku wobec Kościoła (9,6% wobec 9,7%), kobiety częściej niż mężczyźni odpowiadały, że jest to spełnienie nakazu sumienia (31,3% wobec 22,8%), częściej też wyrażały przekonanie o mszy świętej jako przeżyciu religijnym (20,2% wobec 16,8%). Mężczyzn bardziej, aniżeli kobiet charakteryzował konformizm wyrażający się w stwierdzeniu, iż chodzą na mszę świętą ze względu na dostosowanie się do wymagań rodziny (11,2% wobec 9,1%), bądź ze względu na przystosowanie się do panującego ogólnego zwyczaju (15,0% wobec 11,4%) – ($\chi^2=18,691$; $df=6$; $p=0,005$; $C=0,133$).

Uwzględniając miejsce zamieszkania, mszę świętą jako obowiązek względem Kościoła częściej traktowali studenci ze średnich miast (11,0%), terenów wiejskich (10,4%), czy dużych aglomeracji miejskich (9,0%), aniżeli z małych miast (6,9%). Wraz ze wzrostem wielkości stałego miejsca zamieszkania spada odsetek osób, które traktowały mszę świętą jako spełnienie nakazu sumienia (wieś – 33,2%; małe miasta – 30,3%; średnie miasta – 24,6%; duże miasta – 24,1%). Msza święta częściej stanowiła przeżycie religijne dla studentów z terenów wiejskich (21,4%), aniżeli z dużych aglomeracji miejskich (14,4%). Konformizm uwidaczniający się w stwierdzeniu, iż msza święta jest dostosowaniem się do wymagań rodziny, w większym stopniu okazał się bardziej widoczny w grupie studentów z terenów wiejskich, aniżeli z małych miast (11,2% wobec 8,3%). Uzasadnienie, iż msza święta jest dostosowaniem się do ogólnie panującego zwyczaju, najbardziej kontrastuje odpowiedzi studentów z dużych aglomeracji miejskich i z terenów wiejskich (17,1% wobec 9,6%).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują poglądów respondentów na wspomniany temat (rok studiów – $\chi^2=9,308$; $df=6$; $p=0,157$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=12,294$; $df=12$; $p=0,422$). Deklaracje, że msza święta jest wypełnieniem obowiązku wobec Kościoła częściej składali młodsi, aniżeli starsi studenci (11,1% wobec 8,1%), częściej osiągający bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (11,0% wobec 9,0%). Jako spełnienie nakazu sumienia traktowało mszę świętą 29,4% starszych studentów i nieco mniej ich młodszych kolegów (27,1%), częściej osiągający średnie, lub mierne wyniki, aniżeli dobre wyniki w nauce (31,1% wobec 26,5%). Większy konformizm wyrażający się w stwierdzeniu, że msza święta jest dostosowaniem się do wymagań rodziny, w podobnym odsetku charakteryzował młodszych i starszych studentów (10,6% wobec 9,1%), bardziej osoby osiągające dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (10,9% wobec 7,0%). Mszę świętą jako przeżycie religijne traktowało nieco więcej z pierwszych, aniżeli z ostatnich lat studiów (19,7% wobec 18,0%), więcej osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (21,0% wobec 16,3%). Pięć punktów procentowych wynosi różnica między starszymi i młodszymi studentami, którzy mszę świętą traktowali jako dostosowanie się do ogólnego zwyczaju (15,4% wobec 10,0%), pogląd ten podzielało także więcej osób osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (16,7% wobec 11,6%).

W zrealizowanych badaniach nad religijnością studentów Lublina, w ramach parametru praktyk religijnych, zwrócono także uwagę na poziom realizacji kolejnej

obowiązkowej praktyki religijnej, której niedopełnienie wiąże się z sankcją grzechu. Jest nią komunია święta wielkanocna, do której zgodnie z wymogami Kościoła katolickiego zobowiązani są wszyscy wierni. Determinuje ona wcześniejsze przygotowanie się do mszy świętej poprzez sakrament pokuty i pojednania, odpowiednio do wymogu wyrażonego w drugim i trzecim przykazaniu kościelnym „przynajmniej raz w roku przystąpić do sakramentu pokuty i pojednania przynajmniej raz w roku, w okresie wielkanocnym, przyjąć komunię świętą”. Drugie przykazanie kościelne zobowiązuje więc wiernych do przystąpienia do sakramentu pokuty i pojednania przynajmniej jeden raz w ciągu roku, i choć nie ma wprost określenia, że jest to spowiedź przygotowująca do świąt wielkanocnych, to jednakże wynika to z poprzedniego przykazania mówiącego o tym, iż każdy wierny musi się wyspowiadać w takim czasie, by być w możności przyjąć komunię świętą właśnie w okresie wielkanocnym²³.

W świetle dotychczasowych badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej wskaźnik *paschantes* można by szacunkowo określić na poziomie 75%. Lubelski socjolog Janusz Mariański odnosi się jednak z dużą dozą rezerwy do powyższych danych, gdyż dane socjologiczne, oparte na deklaracjach badanych osób na temat ich uczestnictwa w praktykach religijnych są na ogół zawyżone w stosunku do zachowań rzeczywistych od 10% do 15%. Najprawdopodobniej wskaźnik *paschantes* w Polsce nie przekracza faktycznie 60%²⁴.

Do spowiedzi na przełomie 1988 i 1989 roku przystępowało co miesiąc 39,4% przebadanych uczniów i studentów polskich (3,3% nawet częściej); raz w roku odbywało spowiedź 29,3% badanych, co kilka lat – 7,3%, nie przystępowało do spowiedzi w ogóle – 4,4%, ani razu od dzieciństwa – 2,5% (brak danych – 13,8%). Obowiązku odbycia spowiedzi wielkanocnej przestrzegało 76,0% uczniów i 63,2% studentów, 75,4% kobiet i 68,6% mężczyzn, 81,8% młodzieży wiejskiej i 68,2% młodzieży miejskiej²⁵. Ogólnopolskie badania socjologiczne przeprowadzone wśród młodych Polaków w 2005 roku dawały możliwość innych odpowiedzi na pytanie o poziom tej obowiązkowej praktyki, w związku z czym deklaracje zestawily się odmiennie i nie jest możliwe precyzyjne ich porównanie. Wedle tych pomiarów, 1,6% uczniów i studentów zadeklarowało korzystanie ze spowiedzi „kilka razy w miesiącu”, 34,8% – „raz w miesiącu”, 36,9% – „raz w roku”, 10,0% – „raz na kilka lat”, 6,5% – „ani razu od wielu lat”, 4,6% – „ani razu nie przystępuje”²⁶. Na podobnej skali mierzono częstotliwość przystępowania do sakramentu pokuty i pojednania młodzieży warszawskiej, uzyskując wyniki: „kilka razy w miesiącu” – 1,6%, „raz w miesiącu” – 12,5%, „raz w roku” – 16,3%, „kilka razy w roku” – 31,1%, „raz na kilka lat” – 14,1%, „ani razu od wielu lat” – 7,8%, „wcale nie przy-

²³ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, kan. 989.

²⁴ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 154.

²⁵ J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna...*, s. 35.

²⁶ S. H. Zaręba, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Warszawa 2008, s. 200.

stępuję” – 8,2%²⁷. W diecezji lubelskiej respondenci wybierali najczęściej odpowiedź, że korzystali z sakramentu spowiedzi „kilka razy w roku” (59,3%). Przynajmniej raz w ciągu roku przystąpiło do spowiedzi 85,2% katolików. Co siódmy badany nie spowiadał się nigdy bądź spowiadał się raz na kilka lat, co równocześnie może oznaczać, że nie wypełniał obowiązku wielkanocnej komunii świętej (13,8%)²⁸.

Mniej niż połowa studentów Lublina zadeklarowała, iż chodzi do spowiedzi kilka razy w roku (47,1%), 16,9% przyznała się, że robi to co parę lat, 13,5% badanych stwierdziło, iż do spowiedzi chodzi raz w roku, 8,7% respondentów odpowiedziało, że spowiada się w miarę regularnie raz w miesiącu, 8,5% przyznało się, że nie robi tego wcale, a 4,2% ankietowanych stwierdziło, że u spowiedzi nie było ani razu od dzieciństwa.

Tab. 74 (pyt. 24). *Jak często przystępujesz do spowiedzi?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Około raz w miesiącu	4,4	13,2	10,5	4,7	11,2	92	8,7
Kilka razy w roku	41,0	46,1	47,5	45,9	56,3	496	47,1
Raz w roku	16,3	9,8	14,2	16,9	10,2	142	13,5
Co parę lat	15,1	18,6	15,5	20,9	15,5	178	16,9
Ani razu od dzieciństwa	9,6	1,0	2,3	4,7	2,4	44	4,2
Wcale nie przystępuję	13,1	9,8	8,7	6,4	2,9	89	8,5
Brak odpowiedzi	0,4	1,5	1,4	0,6	1,5	11	1,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 72,104; df = 20; p = 0,000; C = 0,255$$

W miarę systematycznie, raz w miesiącu, do spowiedzi przystępowało najwięcej studentów uczelni medycznej, katolickiej i technicznej, zaś najmniej studiujących na UMCS i UP. Deklarację spowiadania się kilka razy w roku składali najczęściej studenci KUL i PL, a najrzadziej UP. Do jednej spowiedzi w ciągu roku ogra-

²⁷ S. H. Zareba, *Religijne zachowania w środowisku zurbanizowanym*, s. 62.

²⁸ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 153.

niczyło się więcej studentów z UMCS, UP i PL, aniżeli z KUL i UM. Do spowiedzi raz na kilka lat przyznało się najwięcej osób studiujących na UMCS i UM, w tym samym odsetku na KUL i PL, zaś najmniej na UP. Najwięcej osób nie przystępujących do spowiedzi studiowało na UP, dwa razy mniej na UMCS, PL i UM, zaś w najmniejszym stopniu na KUL.

Studenci pierwszych lat częściej, aniżeli ich starsi koledzy podejmowali częściej praktyki spowiedzi, zarówno w kategoriach odpowiedzi „około raz w miesiącu” (11,3% wobec 5,9%), jak i w deklaracjach „kilka razy w roku” (49,3% wobec 44,7%). Do spowiedzi raz w roku przyznało się więcej starszych, aniżeli młodszych studentów (15,8% wobec 11,5%), więcej starszych, aniżeli młodszych studentów deklarowało także spowiedź „raz na kilka lat” (20,9% wobec 13,4%). Podobny odsetek młodszych i starszych studentów zadeklarował, iż nie chodzi do spowiedzi (13,0% wobec 12,2%) – ($\chi^2=22,857$; $df=5$; $p=0,000$; $C=0,147$).

Miejsce zamieszkania silnie różnicuje deklarowane odpowiedzi studentów Lublina. Wraz ze wzrostem stałego miejsca zamieszkania spada regularność uczęszczania do spowiedzi zarówno w kategorii odpowiedzi „około raz w miesiącu” (wieś – 11,0%; małe miasta – 9,0%; średnie miasta – 8,8%; duże miasta – 6,0%), jak i w deklaracjach „kilka razy w roku” (wieś – 59,6%; małe miasta – 53,8%; średnie miasta – 39,9%; duże miasta – 33,8%). Do spowiedzi raz w roku przyznało się najwięcej studentów ze średnich miast (19,7%) i terenów wiejskich (12,6%), a najmniej z dużych aglomeracji miejskich (11,7%) i małych miast (10,3%). Ze spowiedzi raz na parę lat korzystał największy odsetek osób zamieszkujących duże aglomeracje miejskie (27,4%) i małe miasta (17,2%), a najmniej w tej kategorii odpowiedzi odnotowano tych osób, które na stałe zamieszkiwały miasta średniej wielkości (12,3%) i tereny wiejskie (11,5%). Największy odsetek osób niespowiadających się charakteryzował miasta o dużej (19,7%) i średniej wielkości (18,9%), zaś najmniejszy występował w grupie studentów pochodzących z małych miast (8,3%) i wsi (5,4%) – ($\chi^2=105,092$; $df=15$; $p=0,000$; $C=0,303$).

Płeć, oraz wyniki osiągnięte w nauce, nie różnicują w sposób istotnie statystyczny deklaracji respondentów o spowiedzi. Kobiety częściej, aniżeli mężczyźni przystępowały do spowiedzi około raz w miesiącu (9,6% wobec 7,4%), kilka razy w roku (49,1% wobec 43,9%), czy też raz w roku (13,8% wobec 12,9%). Studenci, częściej aniżeli studentki deklarowali chodzenie do spowiedzi raz na kilka lat (18,8% wobec 15,8%), częściej też przyznawali się do tego, że w ogóle nie korzystali z tej posługi sakramentalnej (16,2% wobec 10,5%) – ($\chi^2=10,665$; $df=5$; $p=0,058$). Osoby z bardzo dobrymi wynikami w nauce częściej się spowiadały raz w miesiącu (9,3%), aniżeli ci, którzy osiągnęli średnie, lub mierne wyniki w nauce (8,0%). Co drugi student osiągający średnie, lub mierne wyniki spowiadał się kilka razy w roku (50,0%) i nieco mniej zauważono tych, którzy osiągnęli wyniki bardzo dobre (43,6%). W przypadku spowiedzi raz w roku największy kontrast rysuje się między osiągającymi dobre wyniki a tymi, którzy bardzo dobrze sobie radzą w nauce na studiach (14,3% wobec 12,8%). Tych, którzy deklarują, że nie korzystali w ogóle z posługi sakramentalnej, odnotowano więcej studentów z bardzo

dobrymi, aniżeli ze średnimi, lub miernymi wynikami w nauce (14,9% wobec 11,1%) – ($\chi^2=9,224$; $df=10$; $p=0,511$).

Kolejną praktyką religijną, powiazaną z obowiązkiem spowiadania się przynajmniej raz w roku, o którą zapytano studentów Lublina, była częstotliwość przystępowania do komunii świętej. Obowiązkowość ta, jak wcześniej zaznaczono, dotyczy przynależących do Kościoła katolickiego i wynika ze zobowiązania zawartego chociażby w przykazaniach kościelnych. Tak precyzyjnie skonstruowane przykazania zawierają w sobie pewne minimum i stają się jedynie punktem wyjścia dla wierzących, przynależących do Kościoła katolickiego, którzy są zachęceni przez *Magisterium Ecclesiae* do korzystania z tej praktyki w każdą niedzielę i święta, a nawet jeszcze częściej – codzienne²⁹. W socjologii religii stosuje się w odniesieniu do częstej komunii świętej termin *communicantes*. Jest to termin używany zwłaszcza w socjologii katolicyzmu i oznaczający stosunek przystępujących do komunii świętej w przeciętną niedzielę roku do liczby obecnych w kościele w tę samą niedzielę. Wskaźnik ten ma charakter obiektywny, gdyż ustala się go na podstawie porównania wiernych obecnych w kościele podczas spełniania obydwu praktyk religijnych. Proporcję między liczbą przystępujących do komunii świętej i liczbą obecnych na niedzielnej mszy świętej wyraża się w procentach. Według innej koncepcji wskaźnik *communicantes* odzwierciedla proporcję między liczbą przystępujących do komunii świętej w przeciętną niedzielę roku, a liczbą zobowiązanych do uczestnictwa we mszy świętej niedzielnej³⁰.

W ostatnich trzech dekadach wskaźnik *communicantes* kształtował się w następujący sposób: 1980 – 7,8%; 1981 – 8,1%, 1982 – 9,6%; 1983 – 8,6%; 1984 – 8,9%; 1985 – 9,1%; 1986 – 10,4%, 1987 – 11,1%; 1988 – 10,7%; 1989 – 9,9%. Po okresie zmiany ustrojowej zauważalny jest stopniowy wzrost procentowy przystępujących do komunii świętej: 1990 – 10,7%, 1991 – 10,8%; 1992 – 14,0%; 1993 – 13,0%; 1994 – 13,1%; 1995 – 15,4%; 1996 – 14,5%; 1997 – 15,2%; 1998 – 17,6%; 1999 – 16,3%; 2000 – 19,4%; 2001 – 16,6%; 2002 – 17,5%; 2003 – 16,9%; 2004 – 15,9%, 2005 – 16,5%³¹.

Na pytanie, kiedy ostatni raz respondent przystępował do komunii świętej, uczniowie i studenci w 1988 i 1989 odpowiadali następująco: 17,7% zapytanych odpowiedziało – w ostatnim tygodniu, 33,8% – w ostatnim miesiącu, 27,4% – przed kilkoma miesiącami, 6,7% – przed rokiem, 8,8% – kilka lat temu, 2,5% – ani razu od dzieciństwa, 1,9% – wcale (1,2% – brak odpowiedzi). Także pod względem częstotliwości przystępowania do komunii świętej uczniowie przeważali nad studentami, kobiety nad mężczyznami, młodzież wiejska nad młodzieżą miejską³².

²⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 389.

³⁰ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 158.

³¹ G. Gudaszewski, *Statystyka praktyk niedzielnych w diecezjach objętych badaniami postaw religijnych*, w: *Religia – Kościół – społeczeństwo. Wyniki porównawczych badań socjologicznych w 12 diecezjach*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2006, s. 146, 141-162.

³² J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna...*, s. 35.

Zgodnie z wynikami badań socjologicznych Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA z 1998 roku 17,9% respondentów deklarowało, że przystąpiło do komunii świętej w ostatnim tygodniu, 17,8% – w ostatnim miesiącu, 37,3% – przed kilkoma miesiącami, 9,2% – przed rokiem, 9,6% – przed kilkoma laty, 5,6% – ani razu od lat, 1,8% – wcale nie przystępuje, 0,7% – brak odpowiedzi³³. Podczas badań nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej najczęściej wybrało odpowiedź, że w „okresie ostatniej Wielkanocy” – 26,8%; a następnie „w ostatnim tygodniu” – 23,9%; „w ostatnim miesiącu” – 21,0%; „przed paroma miesiącami” – 10,2%. Respondenci spełnili obowiązek kościelny komunii wielkanocnej w 81,9%. Prawie co szósty katolik nie wypełnił obowiązku wielkanocnej komunii świętej (17,5%)³⁴.

W badaniach Anny Królikowskiej nad religijnością studentów Szczecina odsetek osób w miarę systematycznie przystępujących do komunii świętej wynosił 17,4% badanych studentów (medycy – 23,7%; humaniści – 16%; studenci kierunków technicznych – 15,9%). Więcej (37,0%) studentów przyjmowało komunię świętą przynajmniej raz w roku (medycy – 36,6%; humaniści – 32,5%; studenci uczelni technicznych – 39,6%). Podobny odsetek studentów przystępował do komunii jeszcze rzadziej (medycy – 10,9%; humaniści – 12,3; studenci uczelni technicznych – 15,5%), bądź w ogóle zarzuciła uczestnictwo w tym sakramencie (medycy – 27,7%; humaniści – 22,8%; studenci uczelni technicznych – 23,9%) – w sumie 37,0%³⁵.

Poziom komunikowania wśród lubelskiej młodzieży studenckiej przedstawia się następująco: największy odsetek respondentów wskazał na przystępowanie do komunii świętej przed paroma miesiącami (27,4%), 18,7% deklarowało przyjmowanie komunii w ostatnim miesiącu, 16,5% przed kilkoma laty, 15,4% w ostatnim tygodniu, a 9,1% przed rokiem. Wskaźnik osób nie przystępujących do komunii świętej ani razu od dzieciństwa wynosi 3,4%, a wcale nie przystępujących – 2,6%.

Przyjmowanie komunii świętej w przeciągu jednego tygodnia deklarował co czwarty student uczelni medycznej, porównywalny odsetek studentów KUL, UMCS i PL, zaś najrzadziej czyniły to osoby studiujące na UP. Deklarację przystępowania do komunii świętej w ostatnim miesiącu złożyło najczęściej studentów z PL i UM, a najmniej z UMCS i UP. U komunii świętej przed paroma miesiącami przyznała się ponad jedna trzecia studiujących na uczelni katolickiej, nieco mniejszy odsetek studiujących na PL, i niemal co piąty student UP i UM. Do rzadkiego przystępowania do komunii świętej (w okresie Wielkanocy, bądź przed rokiem) przyznało się najczęściej studentów z UP, w podobnym odsetku studenci z KUL, UMCS i PL, zaś najrzadziej osoby studiujące na UM. Do komunii przed kilkoma laty przystąpiło najczęściej studentów z UMCS, a najmniej z uczelni katolickiej. Osób w ogóle nie przystępujących do komunii świętej, bądź przystępujących ostatni raz w okresie dzieciństwa, odnotowano zdecydowanie więcej w grupie studentów z UP, w porównaniu z pozostałymi uczelniami.

³³ S. H. Zareba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej*, s. XXI.

³⁴ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 155.

³⁵ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 112.

Tab. 75 (pyt. 25). *Kiedy ostatni raz przystępowałeś(aś) do komunii świętej?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
W ostatnim tygodniu	9,6	25,5	13,7	14,5	15,0	162	15,4
W ostatnim miesiącu	16,3	20,6	21,9	16,9	18,0	197	18,7
Przed paroma miesiącami	21,9	20,1	30,6	27,9	37,4	288	27,4
W okresie ostatniej Wielkanocy	6,8	4,4	4,6	6,4	4,9	57	5,4
Przed rokiem	13,1	4,4	9,1	8,1	9,7	96	9,1
Przed kilkoma laty	17,5	17,6	15,1	23,3	10,2	174	16,5
Ani razu od dzieciństwa	9,2	1,5	1,8	1,2	1,9	36	3,4
Wcale nie przystępuję	5,2	2,9	2,3	0,6	1,0	27	2,6
Brak odpowiedzi	0,4	2,9	0,9	1,2	1,9	15	1,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 102,631; df = 28; p = 0,000; C = 0,300$$

Analizując wskaźnik częstotliwości przystępowania do komunii świętej okazuje się, że nieco więcej kobiet, aniżeli mężczyzn przyznało się do częstej komunii świętej raz w tygodniu (16,9% wobec 12,9%), ale proporcje te zmieniają się w kategorii odpowiedzi wskazującej na przystępowanie do komunii świętej raz w miesiącu (M=20,6%; K=17,6%). Różnica częstotliwości przystępowania do komunii świętej raz na kilka miesięcy wynosi między studentkami a studentami 6 punktów procentowych (29,6% wobec 23,6%). W czasie ostatniej Wielkanocy, bądź przed rokiem, do komunii świętej przystąpiło nieco więcej mężczyzn, aniżeli kobiet (15,0% wobec 14,3%), mężczyźni częściej także, aniżeli kobiety, przyznawali się do komunii świętej przyjętej przed kilkoma laty (18,5% wobec 15,3%). Tych, którzy przyjęli ostatni raz komunię świętą w dzieciństwie, bądź nieprzystępujących w ogóle, było niemal dwa razy więcej mężczyzn, niż kobiet (8,7% wobec 4,4%) – ($\chi^2=19,431$; $df=7$; $p=0,007$; $C=0,136$).

Zrealizowane badania socjologiczne ukazały ciekawe zjawisko systematyczniejszego przyjmowania komunii świętej przez studentów na pierwszych latach.

Deklarację przyjęcia komunii świętej w ostatnim tygodniu częściej składali młodszy, aniżeli starsi studenci (17,7% wobec 12,8%). Podobny trend utrzymywał się przy deklaracjach przystępowania do komunii świętej na przestrzeni jednego miesiąca (młodszy – 22,8%; starsi – 14,2%). Do komunii świętej przed paroma miesiącami przyznało się z kolei więcej starszych, aniżeli młodszych studentów (31,4% wobec 23,8%). Podobny układ procentowy badanych studentów ujawnił się w deklaracjach przystępowania do komunii podczas ostatniej Wielkanocy, bądź przed rokiem (młodszy – 14,1%; starsi – 15,0%). Więcej studentów na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach ani razu nie przystąpiło do komunii, bądź czyniło to ostatni raz w okresie dzieciństwa (7,3% wobec 4,8%) – ($\chi^2=24,736$; $df=7$; $p=0,001$; $C=0,153$).

Wraz ze wzrostem stałego miejsca zamieszkania maleje odsetek osób w miarę regularnie przystępujących do komunii świętej. Największe różnice widać między mieszkańcami wsi, a zamieszkującymi duże aglomeracje miejskie, przystępujących przy najmniej raz miesiącu do komunii świętej (wieś – 47,9%; małe miasta – 31,7%; średnie miasta – 29,4%; duże miasta – 22,1%). Do komunii świętej przed paroma miesiącami przyznało się najwięcej osób z małych miast, a najmniej ze średnich (35,2% wobec 24,6%). Przed rokiem, bądź w czasie ostatniej Wielkanocy, komunię świętą przyjmowały najczęściej osoby pochodzące ze średnich miast (18,9%), a najrzadziej z małych miast (13,8%), bądź ze wsi (12,0%). Wraz ze wzrostem wielkości miejsca zamieszkania wzrasta odsetek osób przystępujących do komunii świętej ostatni raz w okresie dzieciństwa, bądź osób wcale nieprzystępujących do komunii. Największa, prawie trzykrotna różnica, zaznacza się w tym względzie między mieszkańcami wsi, a tymi, którzy zamieszkują duże aglomeracje miejskie (wieś – 11,8%; małe miasta – 17,3%; średnie miasta – 22,0%; duże miasta – 30,8%) – ($\chi^2=99,020$; $df=21$; $p=0,000$; $C=0,296$).

Wyniki osiągnięte w nauce nie różnicują deklaracji studentów dotyczących częstotliwości przystępowania do komunii świętej. Deklaracji mówiących o przystąpieniu do Komunii Świętej w ostatnim tygodniu było więcej wśród studentów z bardzo dobrymi, aniżeli z dobrymi wynikami w nauce (16,7% wobec 15,0%), podobnie sytuacja się przedstawia w przestrzeni temporalnej ostatniego miesiąca (21,1% wobec 17,4%). Do komunii świętej przed paroma miesiącami przyznało się więcej osób z dobrymi, aniżeli z bardzo dobrymi wynikami w nauce (29,1% wobec 23,8%), a do komunii w okresie ostatnich Świąt Wielkanocnych, bądź przed rokiem, także więcej osób osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (15,6% wobec 12,3%). Do komunii świętej przed kilkoma laty przyznało się więcej studentów z bardzo dobrymi, aniżeli z dobrymi wynikami w nauce (18,1% wobec 15,6%), a ani razu od dzieciństwa, bądź wcale nieprzystępujących do komunii odnotowano więcej tych, którzy osiągnęli dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (6,2% wobec 5,7%) – ($\chi^2=12,709$; $df=14$; $p=0,550$).

Do obowiązków katolika należy również modlitwa. W socjologii religii zaliczana jest ona na ogół do praktyk nadobowiązkowych, ale w odczuciu katolików (i nie tylko) uchodzi na ogół za praktykę ściśle nakazaną, i traktowana jest przez to jako praktyka obowiązkowa. Zaniedbywanie modlitwy jest często uważane przez wiernych za naruszenie norm panujących w danej religii. Z socjologicznego punktu

widzenia opisuje się najczęściej tylko zewnętrzne przejawy modlitwy, bez wnika-
nia w głębię przeżyć i doświadczeń religijnych. Modlitwa indywidualna, jest
uznawana za elementarny obowiązek religijny i stanowi ważny element wychowa-
nia religijnego w rodzinie. Zanikanie praktyk modlitewnych jest z reguły pierw-
szym przejawem procesów dechrystianizacji, powodowanych przyspieszonym
rozwojem społecznym³⁶.

Częstotliwość odbywania modlitwy w domu przez studentów i uczniów prze-
badanych na przełomie 1988 i 1989 roku przedstawia się następująco: codziennie –
48,7%, co kilka dni – 15,6%, w niedzielę i święta – 1,2% od czasu do czasu –
12,4%, tylko w ważniejszych sytuacjach życiowych – 5,3%, bardzo rzadko – 7,1%,
wcale – 7,6% (brak danych – 2,1%)³⁷. Z kolei częstotliwość odmawiania modlitwy
indywidualnej przez młodzież uczącą się w szkołach ponadpodstawowych i przez
młodzież studencką w 1998 roku przedstawiała się następująco: codziennie –
34,4%, co kilka dni – 16,1%, w niedzielę i święta – 1,3%, od czasu do czasu –
16,8%, w ważniejszych sytuacjach życiowych – 7,3%, bardzo rzadko – 9,1%, wca-
le – 12,4%, trudno powiedzieć – 2,1%, brak odpowiedzi – 0,5%³⁸.

Młodzież szkół i uczelni warszawskich określiła w sposób zróżnicowany czę-
stotliwość modlitwy indywidualnej (prywatnej): codziennie – 28,2%, co kilka dni –
13,6%, w niedzielę – 1,6%, od czasu do czasu – 16,1%, tylko w ważnych sytu-
acjach życiowych – 8,0%, bardzo rzadko – 9,0%, wcale – 15,8%, trudno powie-
dzieć – 2,4%, nie dotyczy – 4,3%, brak odpowiedzi – 1,0% (uczniowie odpowied-
nio: 26,8%, 10,0%, 2,2%, 16,1%, 10,2%, 8,6%, 19,5%, 2,6%, 3,6%, 0,4%; studenci
– 29,8%, 16,6%, 1,2%, 16,0%, 6,6%, 9,0%, 13,0%, 2,0%, 4,4%, 1,2%)³⁹. W bada-
niach nad religijnością polskich uczonych deklaracje o regularnej, codziennej mo-
dlitwie złożyło 75,2% głęboko wierzących oraz 33,5% wierzących profesorów, zaś
nieregularnością w tej kwestii charakteryzowało się odpowiednio 19,5% głęboko
wierzących i 57,8% wierzących respondentów⁴⁰. Zgodnie z badaniami nad religij-
nością katolików archidiecezji lubelskiej deklaracje o codziennej, bądź prawie
codziennej modlitwie złożyła zdecydowana większość ankietowanych (69,4%),
przynajmniej kilka razy w tygodniu czyniło to 17,0%, raz w miesiącu – 3,9%, kilka
razy w roku – 5,9%, raz w roku i rzadziej – 1,2%; nigdy – 1,6%, brak odpowiedzi –
1,0%⁴¹.

Pomiar dokonany w Lublinie w środowisku akademickim pozwala zauważyć
dość niski odsetek deklarujących modlitwę codziennie (28,5%), co kilka dni od-
mawiało modlitwę 18,9%, od czasu do czasu czas modlitwie poświęcało uwagę
14,7% badanych, a bardzo rzadko czynił to co dziesiąty student (10,8%). Trudne
sytuacje życiowe zmusiły do modlitwy 9,0%, zaś wskaźnik osób modlących się

³⁶ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 162.

³⁷ J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna...*, s. 36.

³⁸ S. H. Zareba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej*, s. XXIII.

³⁹ S. H. Zareba, *Religijne zachowania w środowisku zurbanizowanym*, s. 65-66.

⁴⁰ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 156.

⁴¹ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 159.

tylko w niedzielę i święta wynosi 2,0%, zaś tych, którzy tego wcale nie robili, odnotowano 15,1%.

Tab. 76 (pyt. 27). *Jak często modliłeś(aś) się w domu w ciągu ostatniego roku?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Codziennie	26,3	31,9	28,8	22,7	32,5	300	28,5
Co kilka dni	16,3	27,9	16,0	12,8	21,4	199	18,9
W niedzielę i święta	0,8	2,0	3,2	2,9	1,5	21	2,0
Od czasu do czasu	11,6	12,3	13,2	17,4	20,4	155	14,7
Tylko w ważniejszych sytuacjach życiowych	10,4	7,8	5,5	14,5	7,8	95	9,0
Bardzo rzadko	10,0	7,4	14,6	15,1	7,8	114	10,8
Nigdy	24,7	8,8	17,8	14,0	7,8	159	15,1
Brak odpowiedzi	-	2,0	0,9	0,6	1,0	9	0,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 80,998; df = 24; p = 0,000; C = 0,268$$

Niemal co trzeci student uczelni katolickiej modlił się codziennie i niewiele mniejszy odsetek studentów uczelni medycznej. Modlitwę codzienną praktykowały najrzadziej osoby studiujące na UP. Co kilka dni modliło się najwięcej studentów uczelni medycznej i katolickiej, w porównywalnym odsetku osoby studiujące na UP i PL, zaś najrzadziej czynili to studenci z UMCS. Sporadycznie modlił się co piąty student KUL i niemal dwukrotnie mniejszy odsetek studentów UP, zaś wyłącznie w ważniejszych sytuacjach życiowych prawie trzy razy więcej studentów UMCS, aniżeli PL. Osób niemodlących się w ogóle, bądź bardzo rzadko, zaobserwowano najwięcej w grupie studentów z UP, PL i UMCS, a najmniej wśród studentów uczelni medycznej i katolickiej.

Kobiety zdecydowanie częściej modliły się, aniżeli mężczyźni. Odsetek kobiet, w porównaniu do odsetka mężczyzn, jest wyższy we wszystkich kategoriach odpowiedzi, przy czym nie są to wielkie różnice. Więcej kobiet, aniżeli mężczyzn modliło się codziennie (29,0% wobec 28,7%), co kilka dni (21,1% wobec 15,2%), w niedzielę i święta (2,4% wobec 1,3%), od czasu do czasu (15,0% wobec 14,2%),

tylko w ważniejszych sytuacjach życiowych (10,5% wobec 6,6%). Tym samym wskaźnik mężczyzn modlących się bardzo rzadko, bądź w ogóle unikających modlitwy jest wyższy, w porównaniu do odsetka kobiet (12,2% wobec 10,0%) – ($\chi^2=33,329$; $df=6$; $p=0,000$; $C=0,176$).

Młodszy studenci chętniej, aniżeli starsi, podejmowali praktykę regularnych modlitw. W przeciągu jednego roku więcej studentów z pierwszych lat, aniżeli z ostatnich modliło się codziennie (30,6% wobec 26,1%), z kolei więcej starszych, aniżeli młodszych studentów modliło się co kilka dni (21,5% wobec 16,7%). Więcej starszych studentów, w porównaniu do ich młodszych kolegów, przystępowało do modlitwy od czasu do czasu (16,6% wobec 13,1%), bądź tylko w ważniejszych sytuacjach życiowych, zaś nigdy, bądź bardzo rzadko modliło się więcej młodszych, aniżeli starszych studentów (29,2% wobec 22,3%) – ($\chi^2=14,367$; $df=6$; $p=0,026$; $C=0,117$).

Analizując stałe miejsce zamieszkania respondentów można zauważyć tendencję, według której najczęściej codziennie, bądź co kilka dni modlili się studenci pochodzący ze wsi (53,0%), bądź ze średnich miast (52,6%), a najrzadziej z małych miast (47,6%) i dużych aglomeracji miejskich (46,8%), przy czym należy zaznaczyć, że największą regularnością wyrażającą się w modlitwie codziennej charakteryzowały się osoby z małych miast (33,1%). Do sporadycznej modlitwy od czasu do czasu, bądź tylko w ważniejszych sytuacjach życiowych, przyznało się najwięcej mieszkańców dużych miast (27,5%), a najmniej tych, którzy na stałe zamieszkiwali miasta o średniej wielkości (19,3%). Niemal jedna trzecia mieszkańców dużych aglomeracji miejskich przyznała się do bardzo rzadkiej modlitwy, bądź do tego, że w ogóle jej nie praktykowała (33,1%) i co piąty mieszkaniec wsi (20,0%) – ($\chi^2=50,352$; $df=18$; $p=0,000$; $C=0,215$).

Wyniki osiągnięte w nauce nie różnicują istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów. Da się jednak zauważyć pewną tendencję spadku odsetka osób codziennie się modlących wraz ze spadkiem wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 32,2%; dobre – 28,0%; średnie, lub mierne – 26,9%). Modlitwę co kilka dni odmawiało więcej studentów osiągających dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (20,1% wobec 17,1%), a wraz ze spadkiem wyników osiągniętych w nauce wzrasta odsetek osób nieregularnie modlących się, bądź czyniących to tylko w ważniejszych sytuacjach życiowych (bardzo dobre – 19,8%; dobre – 24,0%; średnie, lub mierne – 29,0%). Tych, którzy w ogóle nie podejmowali praktyki modlitwy, odnotowano najwięcej wśród tych, którzy osiągnęli średnie, lub mierne wyniki w nauce, a najmniej tych, którzy bardzo dobrze sobie radzili z nauką na studiach (27,6% wobec 25,1%) – ($\chi^2=7,872$; $df=12$; $p=0,795$).

Przytoczone dane empiryczne dotyczące praktyk modlitewnych mają charakter ogólny. Wskazują jedynie na ich częstotliwość, dlatego w kwestionariuszu ankiety zdecydowano się, by pomiar deklaracji modlitw osobistych uzupełnić o pytanie o osobiste znaczenie modlitwy. Na podstawie otrzymanych deklaracji można stwierdzić, że młodzież studiująca w Lublinie zalicza modlitwę do kwestii ważnych. Ponad jedna piąta ankietowanych odpowiedziała, że modlitwa ma dla nich bardzo duże znaczenie (22,1%), 29,0% że duże. Deklarujących małe znaczenie

modlitwy w życiu odnotowano 8,7%, bardzo małe 4,9%, żadne 9,7%, a 15,3% nie miała wyrobionego zdania w tej kwestii.

Tab. 77 (pyt. 28). *Jakie znaczenie ma dla Ciebie modlitwa?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardzo duże	21,9	23,5	14,2	19,8	31,6	233	22,1
Duże	31,9	43,1	42,0	37,8	41,3	410	39,0
Małe	12,0	6,9	6,4	14,0	4,9	92	8,7
Bardzo małe	3,6	6,9	5,5	7,0	2,4	52	4,9
Żadne	15,9	5,4	12,3	7,6	5,3	102	9,7
Trudno powiedzieć	14,7	13,7	19,2	14,0	14,6	161	15,3
Brak odpowiedzi	-	0,5	0,5	-	-	2	0,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 64,067; df = 20; p = 0,000; C = 0,240$$

Deklarację o tym, iż modlitwa bardzo duże, bądź duże znaczenie złożyło niemal trzy czwarte studentów uczelni katolickiej i zdecydowana większość studiujących na uczelni medycznej, zaś najmniejszy odsetek w tych kategoriach odpowiedzi charakteryzował studentów UP, choć nadal jest on bardzo wysoki. Małe, bądź bardzo małe znaczenie modlitwie przypisało najwięcej studiujących na UMCS i UP. Modlitwa nie miała żadnego znaczenia dla niemal trzy razy większego odsetku studiujących na UP, aniżeli na UM, czy KUL.

Więcej kobiet, aniżeli mężczyzn przypisywało modlitwie bardzo duże, bądź duże znaczenie (66,3% wobec 52,6%), z kolei więcej studentów, aniżeli studentek zadeklarowało, że modlitwa ma dla nich znaczenie małe, bądź bardzo małe (15,7% wobec 12,5%). Modlitwa nie miała żadnego znaczenia dla 15,5% mężczyzn i 6,2% kobiet. Stałe miejsce zamieszkania różnicuje udzielane odpowiedzi. Im większa miejscowość zamieszkania respondentów tym wyższy deklarowany poziom znaczenia modlitwy (wieś – 70,1%; małe miasta – 62,1%; średnie miasta – 61,4%; duże miasta – 49,8%), z kolei wskaźnik osób twierdzących, że modlitwa ma dla nich małe, bądź bardzo małe znaczenie wzrasta wraz z wielkością miejsca zamieszkania (wieś – 11,2%; małe miasta – 13,8%; średnie miasta – 14,5%; duże

miasta – 16,4%). Najwięcej osób, dla których modlitwa nie miała żadnego, znaczenia pochodziło z dużych aglomeracji miejskich (13,4%) i średnich miast (11,4%), a najmniej z terenów wiejskich (6,7%) i małych miast (6,2%) – ($\chi^2=44,096$; $df=15$; $p=0,000$; $C=0,201$).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotny statystycznie deklaracji respondentów (rok studiów – $\chi^2=9,118$; $df=5$; $p=0,104$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=7,360$; $df=10$; $p=0,691$). Nieco więcej starszych, aniżeli młodszych studentów przypisywało modlitwie duże znaczenie (62,0% wobec 60,4%), i więcej osiągających dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (62,7% wobec 58,7%). Wśród tych, którzy deklarowali małe, bądź bardzo małe znaczenie modlitwy, było więcej osób ze starszych, aniżeli z młodszych roczników (14,6% wobec 12,9%), więcej osiągających średnie, lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (15,0% wobec 12,6%). Modlitwa nie miała żadnego znaczenia dla nieco większego odsetka osób studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (11,8% wobec 7,3%).

Część młodzieży przypisała modlitwie bardzo małą skuteczność. Potwierdza to sondaż Agencji Badań Rynku OPINIA z 2005 roku. Młodzież ze szkół podstawowych, gimnazjów i liceów ogólnokształcących, badana w szesnastu województwach, w 49,6% wyraziła pogląd, że modlitwa może mieć wpływ na to, co dzieje się w życiu, 16,5% – że nie ma wpływu i 33,8% – to niemający wyraźnego zdania na ten temat⁴². Potwierdzają to także wcześniejsze badania socjologiczne zrealizowane wśród uczniów i studentów polskich, przebadanych na przełomie 1988 i 1989 roku. W badanej zbiorowości 31,3% uczniów i studentów przyznało bardzo duże znaczenie modlitwie, 40,1% – duże, 8,8% – niezbyt duże, 2,7% – małe, 1,4% – bardzo małe i 4,9% – żadne (10,2% – brak zdania, 6,0% – brak odpowiedzi). Uczniowie przyznawali modlitwie większe znaczenie niż studenci (odpowiednio: 74,6% i 64,3%)⁴³.

Ostatnią z przyjętych praktyk religijnych w trakcie badań za obowiązkowe uznano ogólnie rozumiany post. Zarówno poprzednia formuła przykazań kościelnych, jak i nowa („zachowywać nakazane posty i wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych, a w okresach pokuty powstrzymywać się od udziału w zabawach”) nakazuje wiernym zarówno przestrzeganie postu, jak i zachowywanie wstrzemięźliwości. Wstrzemięźliwość należy tutaj rozumieć jako czasowe powstrzymywanie się od spożywania pokarmów mięsnych we wszystkie piątki roku (chyba, że wypada wtedy uroczystość kościelna), w Środę Popielcową i Wielki Piątek. Dodatkowo, w dwa z ostatnich wymienionych dni, wierni zobowiązani są dodatkowo do zachowania postu, czyli ograniczenia, obok jakości, także ilości spożywanych posiłków⁴⁴.

W kwestionariuszu ankiety celowo nie doprecyzowano pytania o wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych i posty, by nie zaciemniać dodatkowo treści pyta-

⁴² Agencja Badań Rynku „Opinia”, *Raport z badania młodzieży polskiej*, Warszawa 2005, s. 37.

⁴³ J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna...*, s. 35.

⁴⁴ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1252.

nia, tym bardziej, iż w świadomości katolików bardzo często funkcjonują jeszcze posty zwyczajowe, nieusankcjonowane nakazem kościelnym, lecz tradycją i przyjętymi zwyczajami (wigilia Narodzenia Pańskiego). Analiza socjologiczna praktykowania postu wiąże się na gruncie polskim z jeszcze jedną trudnością. Konferencja Episkopatu Polski wprowadziła możliwość zmiany postu na inne uczynki pokutne, o ile ktoś, korzystając z zakładów zbiorowego żywienia, nie ma możliwości zachowania wstrzeźliwości⁴⁵. Tym bardziej trudniej jest interpretować powyższe zjawisko w świetle przestrzegania praktyk religijnych, jako że stołówki akademickie są niewątpliwie typem zakładów żywienia zbiorowego.

Niemniej, obowiązujące posty bezwzględnie zachowywało 15,7% badanych studentów Lublina, 37,8% stwierdziło, że zachowuje je, ale czasami zdarza się im zapomnieć; często, aczkolwiek nieregularnie pościło 10,0% ankietowanych, a 17,3% przyznało się, że robi to rzadko, o ile sobie o tym przypomni. Wskaźnik osób, które w ogóle nie pościły, wynosi 15,8%.

Tab. 78 (pyt. 29). *Czy zachowujesz obowiązujące posty?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak, bezwzględnie zawsze	10,8	15,7	16,4	16,3	20,4	165	15,7
Tak, ale czasami zdarza mi się zapomnieć	30,3	36,8	44,3	34,3	44,2	398	37,8
Często, ale nieregularnie	8,8	10,3	8,2	10,5	12,6	105	10,0
Bardzo rzadko (jeśli sobie o tym przypomnę)	19,1	18,1	14,2	22,1	13,6	182	17,3
Nie, nigdy	26,3	15,2	12,8	14,5	7,8	166	15,8
Trudno powiedzieć	4,8	2,5	3,7	2,3	1,0	31	2,9
Brak odpowiedzi	-	1,5	0,5	-	0,5	5	0,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 57,828; df = 20; p = 0,000; C = 0,229$$

⁴⁵ A. Derdziuk, *Post*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński i in., Lublin 2006, s. 658-659.

Do zachowywania postów, przynajmniej w miarę systematycznie, przyznało się najwięcej studentów uczelni katolickiej i technicznej, nieco mniej studiujących na UM i UMCS, a najmniej z UP. Często, ale nieregularnie pościł co ósmy studiujących na KUL, a najmniej poszczących odnotowano w tej kategorii odpowiedzi pośród studentów UP i PL. Deklaracje bardzo rzadkiego praktykowania postów złożyło najwięcej studiujących na UMCS i UP, a najmniejszy odsetek w tej kategorii odpowiedzi odnotowano wśród studentów z PL i KUL. Najwięcej osób, które w ogóle nie pościły studiowało na UP, a najmniej na uczelni katolickiej.

Odsetek kobiet bezwzględnie, bądź prawie zawsze zachowujących posty był niemal o dziesięć punktów procentowych większy, w stosunku do odsetka mężczyzn (57,2% wobec 47,5%). Zbliżony odsetek mężczyzn i kobiet pościł często, aczkolwiek nieregularnie (9,4% wobec 10,3%), jednakże wskaźnik mężczyzn bardzo rzadko poszczących okazał się wyższy, aniżeli odsetek kobiet (19,8% wobec 15,8%). Podobne proporcje zarysowują różnicę między mężczyznami i kobietami, którzy w ogóle nie przestrzegali postów (18,8% wobec 14,0%) – ($\chi^2=17,331$; $df=15$; $p=0,000$; $C=0,201$). Rok studiów także ma wpływ na praktykowanie postów. Młodszy studenci, częściej, aniżeli starsi zachowywali posty regularnie (17,9% wobec 13,2%). Często, aczkolwiek nieregularnie, posty zachowywało 11,9% starszych i 8,2% młodszych studentów. Wśród tych, którzy w ogóle nie zachowywali postów, jest większy odsetek wśród osób na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach studiów (17,2% wobec 14,2%).

Stałe miejsce zamieszkania istotnie statystycznie wpływa na udzielane deklaracje przez respondentów. W miarę regularne przestrzeganie postów spada wraz ze zwiększaniem się wielkości stałego miejsca zamieszkania respondentów (wieś – 66,6%; małe miasta – 49,7%; średnie miasta – 48,7%; duże miasta – 42,8%). Bardzo rzadko posty zachowywało 21,4% zamieszkujących małe miasta, nieco mniej pochodzących ze średnich miast (19,7%), czy dużych aglomeracji miejskich (19,1%), i zdecydowanie mniejszy wskaźnik osób na stałe zamieszkujących tereny wiejskie (12,8%). Najwięcej osób, które w ogóle nie zachowywały postów pochodziło z dużych aglomeracji miejskich (22,7%) i miast średniej wielkości (19,3%), a najmniej z małych miast (13,8%) i terenów wiejskich (8,8%) – ($\chi^2=55,872$; $df=15$; $p=0,000$; $C=0,226$).

Wyniki osiągane w nauce nie różnicują istotnie statystycznie deklaracji respondentów. Nieco więcej osób osiągających średnie, lub mierne wyniki w nauce w miarę regularnie praktykowało posty (56,0%) w porównaniu do tych studentów, którzy osiągalni wyniki bardzo dobre (51,9%). Często, ale nieregularnie, posty zachowywało 10,6% osiągających bardzo dobre wyniki w nauce, i nieco mniejszy odsetek tych, którzy osiągalni średnie, lub mierne wyniki w nauce (8,7%). Wskaźnik osób, które w ogóle nie praktykowały zwyczaju poszczenia, odnotowano największy w grupie osób osiągających dobre wyniki w nauce (16,3%), a najmniejszy wśród tych, które osiągały średnie, lub mierne wyniki w nauce (14,7%) – ($\chi^2=4,943$; $df=10$; $p=0,895$).

Hipoteza o powszechności praktyki poszczenia odnajduje swoje potwierdzenie w badaniach ogólnopolskich dorosłych Polaków⁴⁶. Wśród respondentów, którzy udzielili twierdzącej odpowiedzi zachowywania postu w 2012 roku, odnotowano 44%⁴⁷. Zwyczaj poszczenia w Środę Popielcową i Wielki Piątek zachowywały niemal wszystkie rodziny katolickie w archidiecezji lubelskiej (95,7%)⁴⁸. Pomiary CBOS, jak i inne, zdają się potwierdzać tezę postawioną przez Janusza Mariańskiego, że trzecie przykazanie kościelne zostało utrzymane w mocy, mimo swoistej pluralizacji w rozumieniu norm postnych przez wierzących, nawet kosztem innej formy pokutnej, jaką jest jałmużna⁴⁹.

§ 2. Praktyki nadobowiązkowe

Praktyki religijne nadobowiązkowe, na gruncie socjologii polskiej trwale nazywane są praktykami pobożnościowymi. Obejmują swoją przestrzenią szeroką mozaikę konkretnych zachowań religijnych przejawiających się zarówno w sferze zaangażowania o charakterze publicznym, jak i prywatnym. Mogą być realizowane w sposób indywidualny lub zbiorowy, w środowisku rodzinnym, wspólnocie religijnej, wyznaniowej, bądź w jeszcze szerszych zbiorowościach społecznych. Mogą one charakteryzować się zróżnicowaniem, związanym ze specyfiką narodową, regionalną (lokalną, parafialną), czy też z indywidualnymi cechami religijnymi. Praktyki nadobowiązkowe posiadają jednakże niewątpliwie jedną cechę wspólną, którą jest dobrowolność. Jest ona niejako punktem wyjścia poza minimum wymagań konkretnego Kościoła, czy związku wyznaniowego. Cecha ta sprawia, iż spełnianie owych praktyk traktowane jest jako szczególnie znak religijnego zaangażowania wiernych⁵⁰.

Od kilkunastu lat badania socjologiczne poświęcone zjawisku religii i religijności wykazują spadek udziału ludności w praktykach nadobowiązkowych. Wskaźniki ich realizacji są na ogół niższe, w porównaniu do praktyk obowiązkowych. Widoczny brak przywiązania do praktyk pobożnościowych dowodzi o braku trwałości i odporności na przekształcenia społeczne i kulturowe. W zetknięciu się z kulturą masową tracą one swoje podstawy społeczne związane z wypełnianiem

⁴⁶ Pytanie skonstruowane przez CBOS brzmi: „Czy w okresie Wielkiego Postu stara się Pan(i) bardziej przestrzegać postu”, i nie wiadomo z jakich przyczyn w kafeterii odpowiedzi znalazła się odpowiedź „kilka razy w roku”. Kafeteria odpowiedzi wydaje się niefortunnie skonstruowana w stosunku do pytania, które w swoim czasookresie obejmuje jedynie czterdzieści dni.

⁴⁷ K. Kowalczyk, *Wielkopostne i wielkanocne zwyczaje w polskich domach*, Komunikat z badań CBOS, BS/46/2012, Warszawa 2012, s. 2.

⁴⁸ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 168.

⁴⁹ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 179.

⁵⁰ M. Korzeniowski, *Religijność pokoleń. Studium przypadku rejonu kędzierzyńsko-kozielskiego*, Kraków 2005, s. 206.

czasu wolnego ludności i zapotrzebowaniem na przeżycia rekreacyjno-kulturalne⁵¹. W społeczeństwie ponowoczesnym obyczaje nie są w stanie stymulować praktyk religijnych, toteż ich częstotliwość słabnie, a nawet wiele z nich zanika⁵². Można zatem zaryzykować tezę, że praktyki pobożne mają dużą wartość pozytywną jako wskaźniki wewnętrznej religijności, przy czym ich brak nie świadczy jeszcze o braku religijności jako takiej⁵³.

Pewien zasięg zwyczajów i obrzędów o charakterze religijnym dość trwale zachowuje swoje miejsce w świadomości wiernych. Ciekawym wydaje się więc zagadnienie, na ile nośnikiem trwałości praktyk nadobowiązkowych staje się we współczesnych czasach rodzina. W ramach badań poziomu praktyk pobożnościowych zdecydowano się na wyszczególnienie niektórych rytuałów, które są praktykowane przez samych respondentów, oraz przez ich rodziny. Tak sformułowane pytania dają pewien obraz domu rodzinnego, w którym poszczególne zwyczaje o charakterze religijnym były praktykowane i na ile są one dziedziczone na zasadzie socjalizacji religijnej. Skonstruowane do tego celu pytanie „Które z poniższych zwyczajów są przestrzegane w Twoim domu i najbliższej rodzinie, a czego przestrzegasz osobiście?” zakłada *apriori* tezę o żywotności ludowych zwyczajów uwarunkowanej rodzinnym wychowaniem. Z kolei w doborze wyszczególnionych zwyczajów zawartych w kwestionariuszu ankiety kierowano się ich lokalną popularnością i ich silnym zakorzenieniem w kulturze polskiej⁵⁴.

W kwestionariuszu ankiety respondentów poproszono o odniesienie się do następujących zwyczajów: dzielenie się opłatkiem z racji świąt Narodzenia Pańskiego, błogosławieństwo pokarmów wielkanocnych, Popielec, błogosławieństwo świec w uroczystość Ofiarowania Pańskiego, błogosławieństwo palm w Niedzielę Palmową, błogosławieństwo ziół i kwiatów w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, wspólny (rodzinny) śpiew kołęd, wspólna (rodzinna) modlitwa, udział w Uroczystości Wszystkich Świętych. Dodatkowo, respondentów poproszono o odniesienie się do kwestii uczestniczenia we mszy świętej sprawowanej w intencji zamówionej przez rodzinę, oraz zapytano o codzienną praktykę noszenia symboli religijnych.

Dwa, spośród wyodrębnionych tradycyjnych zachowań o charakterze religijnym, ściśle są związane z uroczystością Narodzenia Pańskiego. Obrzędy ludowe, jakie towarzyszą Bożemu Narodzeniu, są jednymi z najbogatszych i posiadają długą, wielowiekową tradycję. Należą do nich m.in. wieczerza postna w Wigilię Narodzenia Pańskiego, dwanaście potraw, dodatkowe nakrycie stołu, siano pod obrusem, snop zboża u progu izby, zaklanianie urodzaju, kołędowanie, szopka, choinka.

⁵¹ J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie plockim w warunkach industrializacji /1967-1976/*, Poznań-Warszawa 1984, s. 334.

⁵² E. Pin, *Pobudki religijne a przejście ku społeczeństwu technicznemu*, w: *Ludzie – Wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, s. 188.

⁵³ W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 277

⁵⁴ D. Tułowiecki, *Bez Boga, Kościoła i zasad?*, s. 226.

Spośród wyżej wymienionych ankietowanych zapytano o dwa: zwyczaj dzielenia się opłatkiem wigilijnym i rodzinne śpiewanie kolęd.

Patriarchalny zwyczaj łamania się opłatkiem, powstał na południu Europy, i polegał na wzajemnym obdarowywaniu się przez wiernych i duchowieństwo *eulogiami* – chlebem nieofiarnym, zaś w Polsce przekształcił się w zwyczaj odrębny i jedyny w swoim rodzaju⁵⁵. Zwyczaj dzielenia się opłatkiem na Boże Narodzenie jest zachowywany w 92,3% rodzin respondentów, a jedynie 7,7% badanych stwierdziło, że w rodzinie nie jest kontynuowany powyższy zwyczaj.

Tab. 79 (pyt. 32a). *Które z poniższych zwyczajów są przestrzegane w Twoim domu i najbliższej rodzinie: opłatek na Boże Narodzenie?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	88,8	89,7	92,2	95,3	96,6	971	92,3
Nie	11,2	10,3	7,8	4,7	3,4	81	7,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 13,764; df = 4; p = 0,008; C = 0,114$$

Najczęściej zwyczaj dzielenia się opłatkiem jest zachowywany w rodzinach studentów KUL, UMCS i nieco rzadziej w rodzinach osób studiujących na PL, UM i UP. Żadna z pozostałych przyjętych zmiennych niezależnych nie różnicuje istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=0,766$; $df=1$; $p=0,381$; rok studiów – $\chi^2=0,844$; $df=1$; $p=0,358$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=3,968$; $df=3$; $p=0,265$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=1,570$; $df=2$; $p=0,456$). Przyczyna tak zaistniałej sytuacji istnieje niewątpliwie w statusie wysokiej powszechności powyższego zwyczaju (92,3%), i dlatego nie jest ona różnicowana przez żadną z wybranych zmiennych demograficznych i społecznych. Można jedynie stwierdzić, iż praktykujących zwyczaj bożonarodzeniowy jest minimalnie więcej w rodzinach studentek, aniżeli studentów (92,9% wobec 91,4%), studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (93,0% wobec 91,5%), zamieszkujących na stałe tereny wiejskie i duże aglomeracje miejskie, aniżeli miasta o średniej i małej wielkości (odpowiednio: 94,1%; 92,6%; 90,8%; 89,7%), osiągających średnie lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (93,7% wobec 90,7%).

Nieco inaczej prezentują się dane empiryczne w pytaniu dotyczącym przestrzegania osobiście przez respondenta zwyczaju łamania się opłatkiem w Boże

⁵⁵ H. Szymanderska, *Polskie zwyczaje świąteczne*, Warszawa 2003, s. 66.

Narodzenie. Niespełna trzy czwarte ankietowanych przyznało się do powyższej praktyki (71,2%), zaś 28,8% odpowiedziała negatywnie.

Tab. 80 (pyt. 32b). *Które z poniższych zwyczajów przestrzegasz Ty osobiście: opłatek na Boże Narodzenie?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnie					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	61,8	74,0	68,5	74,4	80,1	749	71,2
Nie	38,2	26,0	31,5	25,6	19,9	303	28,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 21,318; df = 4; p = 0,000; C = 0,141$$

Największy odsetek osób zachowujących tradycję dzielenia się opłatkiem zachowali studenci uczelni katolickiej, niemal trzy czwarte studiujących na UMCS i uczelni medycznej, zaś w najmniejszym stopniu ten zwyczaj był kultywowany przez studentów PL i UP. Jediną z przyjętych zmiennych niezależnych różnicujących odpowiedzi respondentów jest rok studiów. Różnica pomiędzy starszymi, a młodszymi studentami praktykującymi zwyczaj dzielenia się opłatkiem wynosi 13,4 punktu procentowego na korzyść starszych studentów (78,3% wobec 64,9%) – ($\chi^2=23,169$; $df=1$; $p=0,000$; $C=0,147$)

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie otrzymanych odpowiedzi (płeć – $\chi^2=1,119$; $df=1$; $p=0,290$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=1,462$; $df=3$; $p=0,691$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=0,360$; $df=2$; $p=0,835$), przy czym do osobistego praktykowania powyższego zwyczaju przyznawało się nieco więcej kobiet, aniżeli mężczyzn (72,3% wobec 69,3%), zamieszkujących małe miasta, aniżeli duże aglomeracje miejskie (74,5% wobec 69,2%), osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (72,7% wobec 70,5%).

Do najpiękniejszych zwyczajów bożonarodzeniowych należy śpiewanie kolęd. „Przez wieki Polska była zróżnicowana pod względem oświaty i rozwoju intelektualnego, różnie więc rozwijała się kultura w poszczególnych regionach. Jedno z pewnością było wspólne dla wszystkich Polaków, bez względu na pochodzenie społeczne i wykształcenie – kolęda, pieśń pełna radości, wesela i szczęścia”⁵⁶. Praktykę śpiewania kolęd w domu rodzinnym deklarowało 70,9% badanej młodzieży akademickiej.

⁵⁶ H. Szymanderska, *Polskie zwyczaje świąteczne*, s. 76.

Tab. 81 (pyt. 32a). *Które z poniższych zwyczajów są przestrzegane w Twoim domu i najbliższej rodzinie: wspólne śpiewanie kolęd?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	68,5	72,5	74,0	65,1	73,8	746	70,9
Nie	31,5	27,5	26,0	34,9	26,2	306	29,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=5,579; df=4; p=0,233$$

Zmienna niezależna typ uczelni nie różnicuje istotnie statystycznie uzyskanych odpowiedzi respondentów, przy czym można zauważyć, iż praktyka śpiewania kolęd była częściej obecna w domach studiujących na uczelni technicznej, katolickiej i medycznej, aniżeli na UP i UMCS. Istotne zróżnicowania odnotowano przy zmiennej stałe miejsce zamieszkania, gdzie wraz ze wzrostem wielkości miejsca pochodzenia respondenta, wskaźnik odpowiedzi wskazujących na praktykowanie powyższego zwyczaju w rodzinach studentów spada (wieś – 75,1%; małe miasta – 73,8%; średnie miasta – 69,3%; duże miasta – 65,6%) – ($\chi^2=8,272$; $df=3$; $p=0,041$; $C=0,089$).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotny statystycznie otrzymanych odpowiedzi (płeć – $\chi^2=0,256$; $df=1$; $p=0,613$; rok studiów – $\chi^2=2,366$; $df=1$; $p=0,124$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=2,346$; $df=2$; $p=0,309$), przy czym nieco więcej deklarujących wspólny śpiew kolęd w rodzinach odnotowano w grupie studentów, aniżeli studentek (71,8% wobec 70,4%), starszych, aniżeli młodszych studentów (72,9% wobec 68,6%), osiągających średnie, lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (72,4% wobec 67,0%).

Porównując dane empiryczne dotyczące przestrzegania zwyczaju wspólnego śpiewania kolęd w rodzinie, a praktykowania tej tradycji osobiście przez respondentów, wyniki znacznie się różnią, gdyż jedynie 44,0% badanych przyznało się do kontynuowania powyższego zwyczaju. Co piąty student uczelni katolickiej, nieco mniej medyków i studentów PL przyznało się do wspólnego śpiewania kolęd. Najmniejszy odsetek odpowiedzi w tej kategorii odnotowano w grupie studiujących na UP i UMCS. Jediną zmienną różnicującą otrzymane odpowiedzi okazała się płeć. Kobiety zdecydowanie częściej przyznawały się do wspólnego śpiewania kolęd podczas Świąt Bożego Narodzenia, aniżeli mężczyźni (47,3% wobec 38,6%).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie otrzymanych odpowiedzi (rok studiów – $\chi^2=1,141$; $df=1$; $p=0,285$; stałe miejsce zamieszkania –

$\chi^2=6,748$; $df=3$; $p=0,080$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=2,369$; $df=2$; $p=0,306$), przy czym bardziej chętni do śpiewu kołęd byłiby studiujący na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (45,7% wobec 42,5%), zamieszkujący małe miasta i tereny wiejskie, aniżeli duże, bądź średnie miasta (odpowiednio: 48,3%; 47,9%; 40,5%; 39,5%), osiągający bardzo dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (47,1% wobec 40,6%).

Tab. 82 (pyt. 32b). *Które z poniższych zwyczajów przestrzegasz Ty osobiście: wspólne śpiewanie kołęd?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	40,2	46,6	44,7	37,2	51,0	463	44,0
Nie	59,8	53,4	55,3	62,8	49,0	589	56,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=9,318; df=4; p=0,054$$

Rytuałem związanym zwyczajowo w kulturze polskiej z Bożym Narodzeniem jest zwyczaj błogosławieństwa gromnic. Uroczystość Ofiarowania Pańskiego, przypadająca na 2 lutego, kończy zwyczajowo pojmowany okres Bożego Narodzenia. Do czasu soborowej reformy liturgicznej uroczystość ta była uznawana przez Kościół za jeden z trzech najważniejszych punktów świątecznego cyklu zimowego, do którego należą: Narodzenie Pańskie, Objawienie Pańskie i Ofiarowanie Pańskie, w liturgii greckiej noszące nazwę *Hypapante* – uroczyste spotkanie, interpretowane jako spotkanie Starego Przymierza z Nowym, data pierwszego pojawienia się Pana Jezusa w jerozolimskiej świątyni i spotkania z Symeonem⁵⁷.

W Polsce tego dnia najwyższą cześć oddawano Matce Bożej, gdyż obchodzi się ten dzień jako dzień Oczyszczenia Bożej Rodzicielki, stąd jego maryjny charakter i jego nazwa – Matki Bożej Gromnicznej. W dzień oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny wierni przychodzą z okazałymi świecami, zwanymi gromnicami, dokonuje się w kościele obrzędu ich błogosławieństwa, a wierni niosą je zapalone do domu. Gromnice są zapalane w domach wierzących w momentach śmierci kogoś z rodziny, mają też chronić domy np. podczas burz. Badania nad religijnością studentów Lublina pokazały, iż powyższy zwyczaj jest przestrzegany w większości domach respondentów i w ich najbliższych rodzinach (52,7%).

⁵⁷ H. Szymanderska, *Polskie zwyczaje świąteczne*, s. 156-157.

Tab. 83 (pyt. 32a). *Które z poniższych zwyczajów są przestrzegane w Twoim domu i najbliższej rodzinie: święcenie gromnicy 2 lutego?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	43,8	48,0	58,0	52,9	62,1	554	52,7
Nie	56,2	52,0	42,0	47,1	37,9	498	47,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 19,528; df = 4; p = 0,001; C = 0,135$$

Najczęściej zwyczaj ten praktykowany jest w domach studentów uczelni katolickiej i technicznej, nieco rzadziej w rodzinach studiujących na UMCS i UM, zaś najrzadziej w rodzinach studentów UP. Jedynie stałe miejsce zamieszkania istotnie statystycznie różnicuje odpowiedzi respondentów, i to w stopniu dość silnym. Zwyczaj ten odznacza się znacznie większą powszechnością na terenach wiejskich i w małych miastach, aniżeli w rodzinach zamieszkujących duże aglomeracje miejskie, bądź miasta o średniej wielkości (odpowiednio: 66,8%; 58,6%; 42,1%; 39,9%) – ($\chi^2=60,398$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,234$).

W oparciu o otrzymane wyniki empiryczne przetworzone przez program IBM SPSS nie można stwierdzić istnienia siły zależności z pozostałymi przyjętymi zmiennymi niezależnymi (płeć – $\chi^2=0,328$; $df=1$; $p=0,567$; rok studiów – $\chi^2=3,064$; $df=1$; $p=0,080$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=1,177$; $df=2$; $p=0,555$), można jednakże zauważyć pewne prawidłowości. Deklarujących zachowywanie powyższego zwyczaju w rodzinie odnotowano więcej w grupie kobiet, aniżeli mężczyzn (53,3% wobec 51,5%), studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (55,2% wobec 49,8%), osiągających średnie, lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (55,6% wobec 51,8%).

Błogosławieństwo świec gromnicznych nie jest także powszechnym zwyczajem w osobistym praktykowaniu go przez samych badanych. Zaledwie 8,5% z nich zadeklarowało ten rodzaj zachowań religijnych.

Do praktykowania powyższego zwyczaju przyznało się niemal dwa razy więcej studiujących na uczelni katolickiej, w porównaniu do odsetka osób studiujących na PL, UMCS i UM, i trzy razy więcej, w porównaniu do studentów UP. Podobnie, jak to było w przypadku pytania o zachowywanie zwyczaju błogosławieństwa gromnic w rodzinach respondentów, tak i tym razem jedyną zmienną różnicującą odpowiedzi respondentów jest zmienna stałe miejsce zamieszkania. Najczęściej deklarację przestrzegania zwyczaju poświęcenia gromnicy składali ci, którzy na stałe zamieszkiwali tereny wiejskie i małe miasta, a najrzadziej pochodzący

z dużych aglomeracji miejskich i miast o średniej wielkości (odpowiednio: wieś – 11,2%; małe miasta – 9,7%; duże miasta – 6,7%; średnie miasta – 5,3%) – ($\chi^2=8,231$; $df=3$; $p=0,041$; $C=0,088$).

Tab. 84 (pyt. 32b). *Które z poniższych zwyczajów przestrzegasz Ty osobiście: święcenie gromnicy 2 lutego?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	4,8	6,9	8,2	8,1	15,0	89	8,5
Nie	95,2	93,1	91,8	91,9	85,0	963	91,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 16,645; df = 4; p = 0,002; C = 0,125$$

Warunek $p < 0,05$ nie został spełniony w przypadku pozostałych przyjętych zmiennych niezależnych (płeć – $\chi^2=1,490$; $df=1$; $p=0,222$; rok studiów – $\chi^2=0,158$; $df=1$; $p=0,691$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=0,275$; $df=2$; $p=0,871$), przy czym wiernymi powyższemu zwyczajowi pozostawały w większym stopniu kobiety, aniżeli mężczyźni (9,3% wobec 7,1%), studiujący na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (8,8% wobec 8,1%), osiągający bardzo dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (9,3% wobec 8,0%).

Z tradycją świętowania najważniejszych świąt w polskim, w chrześcijańskim kalendarzu liturgicznym wiążą się zwyczaje związane z Wielkanocą i poprzedzającym je czasem Wielkiego Postu i Wielkiego Tygodnia, wśród nich obrzęd posypania głów popiołem w Środę Popielcową, błogosławieństwo palm w Niedzielę Palmową i błogosławieństwo pokarmów na stół wielkanocny. Środa Popielcowa rozpoczyna w Kościele katolickim czterdziestodniowy okres pokuty, mający na celu przygotowanie wiernych tego Kościoła do największych świąt chrześcijańskich – Zmartwychwstania Pańskiego. Tego dnia, w Popielec, wierni uczestniczą w obrzędzie posypania głów popiołem, który używany jest do naznaczenia wierzących na dni pokuty i nawrócenia. Symbolizuje on w tradycji chrześcijańskiej kruchość ludzkiego serca, żalobę, rozpacz, pokutę, pokorę, oczyszczenie duszy, zmartwychwstanie. Akt ten ma pomóc w pożegnaniu z karnawalem i zapoczątkować okres intensywnego oczyszczania i nawracania się⁵⁸. Wedle złożonych deklaracji studentów Lublina, niemal trzy czwarte z nich dostrzegała we własnych rodzinach ten rodzaj rytu (73,5%).

⁵⁸ J. Smosarski, *Oblicza świąt*, Warszawa 2005, s. 69-70.

Tab. 85 (pyt. 32a). *Które z poniższych zwyczajów są przestrzegane w Twoim domu i najbliższej rodzinie: Popielec?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	65,3	72,1	78,5	73,3	79,6	773	73,5
Nie	34,7	27,9	21,5	26,7	20,4	279	26,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 15,603; df=4; p=0,004; C=0,121$$

Najwięcej deklarujących przestrzeganie w swoich rodzinach powyższego zwyczaju znajduje się w grupie studiujących na uczelni katolickiej i technicznej, nieco mniej w grupie studiujących na UMCS i uczelni medycznej, a najmniej w środowisku studiujących na UP. Jediną zmienną, w której można stwierdzić istnienie siły zależności, jest stałe miejsce zamieszkania. Wskaźniki zwyczaju uczestniczenia w obrzędach Środy Popielcowej spadają wraz ze wzrostem wielkości miejsca zamieszkania – wieś: 80,7%; małe miasta – 73,8%; średnie miasta – 71,1%; duże miasta – 66,2% ($\chi^2=18,939$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,133$).

Pozostałe zmienne nie różnicują w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=1,174$; $df=1$; $p=0,279$; rok studiów – $\chi^2=2,375$; $df=1$; $p=0,123$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=1,450$; $df=2$; $p=0,799$), przy czym nieco więcej rodzin praktykujących powyższy zwyczaj odnotowano w deklaracjach kobiet, aniżeli mężczyzn (74,6% wobec 71,6%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (75,7% wobec 71,5%), osiągających dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (74,1% wobec 72,0%).

W przypadku pytania o osobiste przestrzeganie zwyczaju związanego z Popielcem, wyniki okazują się diametralnie różne. Jedyne co trzeci ankietowany przyznał się do praktykowania obrzędów pokutnych rozpoczynających okres Wielkiego Postu (32,7%).

Najczęściej do obrzędu posypania popiołem przystępowali studenci uczelni katolickiej i medycznej, nieco rzadziej uczelni technicznej, a najrzadziej studiujący na UP. Kobiety częściej uczestniczyły w obrzędach Środy Popielcowej ($K=35,0\%$; $M=28,9\%$ – $\chi^2=4,059$; $df=1$; $p=0,044$; $C=0,062$), częściej studiujący na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach edukacji uniwersyteckiej (35,8% wobec 29,9% – $\chi^2=4,147$; $df=1$; $p=0,042$; $C=0,063$). Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują odpowiedzi respondentów w sposób istotny statystycznie (stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=4,567$; $df=3$; $p=0,206$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=3,672$; $df=2$; $p=0,159$), przy czym nieco więcej przestrzegających powyższy zwyczaj wielkopostny zamieszkiwało tereny wiejskie, w porównaniu do innych miejscowo-

ści (wieś – 36,1%; małe miasta – 33,8%; średnie miasta – 32,0%; duże miasta – 28,4%) i osiągających średnie lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (71,7% wobec 65,1%).

Tab. 86 (pyt. 32b). *Które z poniższych zwyczajów przestrzegasz Ty osobiście: Popielec?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	26,3	37,7	31,5	26,2	42,2	344	32,7
Nie	73,7	62,3	68,5	73,8	57,8	708	67,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 19,027; df = 4; p = 0,001; C = 0,133$$

Zwyczaje związane z obchodem Wielkiego Tygodnia, poprzedzającego Triduum Paschalne, rozpoczynają się od Niedzieli Palmowej, dawniej zwanej w tradycji polskiej Wierzbą lub Kwietną. Etnografowie twierdzą, że zwyczaj przystrajania różeg wierzbowych lub leszczynowych o rozwiniętych pąkach, gałązkami cisu, jałowca, a także kolorowymi wstążkami jest starosłowiański i łączy się z pradawnym świętem wiosny, obchodzonym koło równonocy wiosennej, co właśnie zbiega się z czasem z okresem Uroczystości Zmartwychwstania Pańskiego. Ostatnia niedziela przed Wielkanocą wspomina uroczysty wjazd Jezusa Chrystusa do Jerozolimy, zaś na pamiątkę tego wjazdu przygotowywane są palmy ludowe. Zwyczaj błogosławienia palm, ma na terenach polskich dość długą, bo sięgającą aż osiemnastego wieku tradycję⁵⁹. Pomiar zwyczaju uczestniczenia w obrzędzie błogosławienia palm wydaje się relatywnie wysoki. Obrzęd ten praktykowany jest w 82,8% rodzin respondentów.

Najczęściej deklaracje w tym względzie składali, co może dziwić na tle poprzednio uzyskanych pomiarów, nie studenci uczelni katolickiej, a UMCS, nieco mniejszy odsetek studiujących na uczelni technicznej, a w najmniejszym studenci uczelni medycznej i UP. Zwyczaj ten najczęściej praktykowany jest w rodzinach respondentów pochodzących z terenów wiejskich (89,0%) i dużych aglomeracji miejskich (81,3%), a najrzadziej w domach badanych zamieszkujących na stałe małe miasta (82,0%) i średniej wielkości (75,4%) – ($\chi^2=19,511$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,135$).

⁵⁹ H. Szymanderska, *Polskie zwyczaje świąteczne*, s. 191-196.

Tab. 87 (pyt. 32a). *Które z poniższych zwyczajów są przestrzegane w Twoim domu i najbliższej rodzinie: święcenie palm w Niedzielę Palmową?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	73,7	74,5	86,8	91,3	90,8	871	82,8
Nie	26,3	25,5	13,2	8,7	9,2	181	17,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 44,707; df = 4; p = 0,000; C = 0,202$$

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotnie statystyczny odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=0,955$; $df=1$; $p=0,329$; rok studiów – $\chi^2=3,245$; $df=1$; $p=0,072$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=2,358$; $df=2$; $p=0,308$), przy czym deklarujących rodzinny udział w obrzędach Niedzieli Palmowej odnotowano więcej w grupie mężczyzn, aniżeli kobiet (84,3% wobec 81,9%), studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (84,8% wobec 80,6%), osiągających średnie, lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (85,7% wobec 81,4%).

Na kanwie bardzo wysokiego odsetka rodzin kultywujących tradycję błogosławieństwa palm w Niedzielę Palmową, rysuje się bardzo niski wskaźnik osobistego zaangażowania respondentów w powyższy zwyczaj – jedynie 37,5% badanych zadeklarowało udział w uroczystościach rozpoczynających Wielki Tydzień.

Tab. 88 (pyt. 32b). *Które z poniższych zwyczajów przestrzegasz Ty osobiście: święcenie palm w Niedzielę Palmową?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	31,1	32,4	35,6	38,4	51,5	394	37,5
Nie	68,9	67,6	64,4	61,6	48,5	658	62,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 24,244; df = 4; p = 0,000; C = 0,150$$

Ponad połowa studiujących na uczelni katolickiej brała udział w wydarzeniach Niedzieli Palmowej i jedynie co trzeci studiujący na uczelni technicznej, medycz-

nej i UP. Deklaracje podtrzymywania zwyczaju błogosławieństwa palm zdecydowanie częściej składały studentki (K=43,6%; M=27,2% – $\chi^2=28,501$; df=1; p=0,000; C=0,162). Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (rok studiów – $\chi^2=0,259$; df=1; p=0,611; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=7,263$; df=3; p=0,064; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=0,297$; df=2; p=0,862), przy czym nieco więcej praktykujących powyższy zwyczaj odnotowano w grupie starszych, aniżeli młodszych studentów (38,3% wobec 36,7%), osiągających średnie lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (38,5% wobec 36,1%). Zwyczaj błogosławieństwa palm był najrzadziej praktykowany w grupie studentów pochodzących z miast o średniej wielkości (wieś – 39,6%; małe miasta – 40,7%; średnie miasta 29,8%; duże miasta – 38,8%).

Kulminacyjnym momentem przygotowań do Świąt Paschalnych jest w tradycji polskiej obrzęd błogosławieństwa pokarmów na stół wielkanocny. Wielkosobotni zwyczaj związany jest z przygotowywaniem mięsa, pieczywa, a nade wszystko jajek, malowanych w formie pisanek, i przyniesieniu owych produktów w celu ich pobłogosławienia i poświęcenia. Zwyczaj ten, opisywany przez socjologów religii jako oczywistość kulturowa, i tym razem okazała się bardzo powszechnym zwyczajem. Deklaracje kultywowania tego zwyczaju w rodzinach złożyło aż 90,8% badanych studentów Lublina.

Tab. 89 (pyt. 32a). *Które z poniższych zwyczajów są przestrzegane w Twoim domu i najbliższej rodzinie: święcenie pokarmów na Wielkanoc?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	90,0	86,8	88,1	94,2	95,6	955	90,8
Nie	10,0	13,2	11,9	5,8	4,4	97	9,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=14,109; df=4; p=0,007; C=0,115$$

W największym odsetku kultywowanie zwyczaju „święconego” było zachowywane w rodzinach studentów uczelni katolickiej, UMCS, nieco rzadziej w przypadku rodzin studiujących na UP, a najrzadziej w rodzinach studentów uczelni technicznej i medycznej. Oczywistość kulturowa powyższego zwyczaju wyeliminowała zróżnicowanie statystyczne na poziomie istotnym we wszystkich przyjętych zmiennych niezależnych (płeć – $\chi^2=0,653$; df=1; p=0,419; rok studiów – $\chi^2=0,096$; df=1; p=0,757; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=0,864$; df=3; p=0,834; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=0,970$; df=2; p=0,616), przy czym częściej ów zwyczaj skłonne byłyby zachowywać kobiety, aniżeli mężczyźni (91,3% wobec

89,8%), zamieszkujący tereny wiejskie, aniżeli miasta o średniej wielkości (91,7% wobec 89,5%), osiągający średnie, lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (92,3% wobec 90,2%).

Zaskakujące jest to, że tak rozpowszechniony zwyczaj wielkanocny, o randze oczywistości kulturowej, nie jest już tak powszechny w świadomości osobistego zaangażowania badanych studentów – jedynie 63,4% zadeklarowało osobiste przestrzeganie powyższej nadobowiązkowej praktyki religijnej.

Tab. 90 (pyt. 32b). *Które z poniższych zwyczajów przestrzegasz Ty osobiście: święcenie pokarmów na Wielkanoc?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	54,6	67,6	58,9	66,9	71,8	667	63,4
Nie	45,4	32,4	41,1	33,1	28,2	385	36,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 19,124; df = 4; p = 0,001; C = 0,134$$

Zwyczaju błogosławieństwa pokarmów na stół wielkanocny przestrzegało najwięcej studiujących na uczelni katolickiej, w porównywalnym odsetku studiujący na uczelni medycznej i UMCS, zaś najrzadziej studiujący na PL i UP. Osobiste zaangażowanie w powyższy zwyczaj częściej jest zauważalne w grupie kobiet (K=67,5%; M=56,6% – $\chi^2=12,568$; $df=1$; $p=0,000$; $C=0,109$) i studiujących na ostatnich latach (67,8%), w porównaniu do młodszych studentów (59,5%) – $\chi^2=7,809$; $df=1$; $p=0,005$; $C=0,086$.

Stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=2,622$; $df=3$; $p=0,454$) i wyniki osiągane w nauce ($\chi^2=0,901$; $df=2$; $p=0,637$) nie różnicują istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów, przy czym osobiście przestrzegających zwyczaju błogosławieństwa pokarmów odnotowano najwięcej w grupie studentów pochodzących z małych miast (małe miasta – 69,0%; wieś – 63,9%; duże miasta – 62,5%; średnie miasta – 61,0%) i osiągających dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (64,5% wobec 61,2%).

Kolejnym rytuałem badanym w kwestionariuszu ankiety było błogosławieństwo ziół i kwiatów w dniu 15 sierpnia. Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny jest najstarszym świętem maryjnym w całym roku liturgicznym. Uroczystość obchodzona była w Konstantynopolu już od V wieku (w Kościele Wschodnim uroczystość ta nosi nazwę Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny), a w Kościele Zachodnim od VII wieku. Święto przypadające 15 sierpnia w Polsce nazywano także jako dzień Matki Bożej Dożynkowej, dlatego też obrzędowość ludowa wiąże ten

dzień ze święceniem płodów rolnych i ziół, będących symbolami bogactwa przyrody, stąd druga popularna nazwa tego święta – uroczystość Matki Boskiej Zielnej. Wnętrza kościołów ozdabia się wiankami z ziół i kwiatów, bukietami, kompozycjami roślinnymi z warzyw, owoców i runa leśnego, a ludowy obyczaj nakazuje przynieść także do kościoła wianki i bukiety z ziół i owoców⁶⁰.

Otrzymane wyniki badań statystycznych nad religijnością studentów Lublina dowodzą, iż obrzęd błogosławieństwa ziół i kwiatów w Uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny jest także dość powszechnym zwyczajem praktykowanym w co drugiej rodzinie respondentów (52,0%).

Tab. 91 (pyt. 32a). *Które z poniższych zwyczajów są przestrzegane w Twoim domu i najbliższej rodzinie: święcenie ziół 15 sierpnia?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	45,4	40,7	58,4	52,3	64,1	547	52,0
Nie	54,6	59,3	41,6	47,7	35,9	505	48,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 30,511; df = 4; p = 0,000; C = 0,168$$

Najczęściej obrzęd ten zachował się w rodzinie studentów uczelni katolickiej i technicznej, w co drugim domu studiujących na UMCS, zaś w najmniejszym stopniu w rodzinach przyszłych medyków i lekarzy weterynarii.

Obecność błogosławieństwa ziół i kwiatów jest w statystycznej sile związku, wykazanej przez rachunek χ^2 wobec zmiennych rok studiów ($\chi^2=6,031$; $df=1$; $p=0,000$; $C=0,109$) i stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=12,568$; $df=1$; $p=0,000$; $C=0,109$). Więcej młodszych, aniżeli starszych studentów stwierdziła, iż powyższy zwyczaj jest zachowywany w ich rodzinach (55,6% wobec 48,0%), zaś jeżeli chodzi o zmienną stałe miejsce zamieszkania, to ów wskaźnik spada wraz ze wzrostem wielkości miejsca zamieszkania: wieś – 68,7%; małe miasta – 57,2%; średnie miasta – 41,2%; duże miasta – 37,1%. Pozostałe zmienne nie wykazują statystycznej zależności w odniesieniu do uzyskanych odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=0,559$; $df=1$; $p=0,445$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=2,980$; $df=2$; $p=0,225$), przy czym więcej odpowiedzi mówiących o zachowaniu tradycji święcenia ziół 15 sierpnia znalazło się w deklaracjach kobiet aniżeli mężczyzn (52,9% wobec 50,5%), osiągających średnie, lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (53,5% wobec 47,1%).

⁶⁰ H. Szymanderska, *Polskie zwyczaje świąteczne*, s. 299-300.

Zwyczaj błogosławieństwa ziół i kwiatów w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w osobistym zaangażowaniu respondentów nie znajduje już takiego odbioru, jak to miało miejsce w ich rodzinach. Jedynie 13,0% badanych wyraziło swoje przekonanie o przestrzeganiu powyższego zwyczaju.

Tab. 92 (pyt. 32b). *Które z poniższych zwyczajów przestrzegasz Ty osobiście: święcenie ziół 15 sierpnia?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	10,8	9,8	11,4	12,2	21,4	137	13,0
Nie	89,2	90,2	88,6	87,8	78,6	915	87,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 16,243; df = 4; p = 0,003; C = 0,123$$

Co piąty student uczelni katolickiej praktykował zwyczaj błogosławieństwa ziół w święto Matki Bożej Zielnej, co stanowi niemal dwa razy większy odsetek, w porównaniu do przebadanej społeczności studenckiej pozostałych uczelni Lublina. Niemal dwa razy więcej studentek przyznało się do praktykowania powyższego zwyczaju (K=15,8%; M=8,4% – $\chi^2=12,010$; $df=1$; $p=0,001$; $C=0,106$), zaś w przypadku zmiennej stałe miejsce zamieszkania wskaźnik ten jest największy w grupie studentów pochodzących z terenów wiejskich i jest on niemal trzy razy większy, w porównaniu do studentów pochodzących ze średnich miast (wieś – 19,5%; małe miasta – 12,4%; średnie miasta – 8,3%; duże miasta – 9,7%) – ($\chi^2=23,381$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,148$).

Kolejną, z religijnych praktyk nadobowiązkowych, badanych w kwestionariuszu ankiety, jest świętowanie Uroczystości Wszystkich Świętych. Uroczystości związane z kultem zmarłych, przypadające na dwa pierwsze dni listopada, zmuszają do refleksji nad istotą ludzkiego życia i nieuchronnością praw natury. Obecnie zwyczaj odwiedzania cmentarzy i palenia świec na grobach wykracza poza sferę przekonań religijnych. Uroczystość Wszystkich Świętych, celebrowana na początku listopada, nie ma dziś związku wyłącznie z przynależnością wyznaniową. Groby bliskich zmarłych w tych dniach odwiedzają nie tylko katolicy. Kult zmarłych właściwy był wszystkim kulturom i ludom, a jego ślady sięgają epoki paleolitu. Święto wywodzi się więc z odległych przedchrześcijańskich czasów⁶¹. Udział rodziny respondentów w listopadowym kulcie zmarłych jest według deklaracji badanych dość wysoki, i stanowi 83,6%.

⁶¹ H. Szymanderska, *Polskie zwyczaje świąteczne*, s. 309-310.

Tab. 93 (pyt. 32a). *Które z poniższych zwyczajów są przestrzegane w Twoim domu i najbliższej rodzinie: udział w uroczystościach ku czci Wszystkich Świętych?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	79,3	81,9	81,7	84,9	91,3	879	83,6
Nie	20,7	18,1	18,3	15,1	8,7	173	16,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 13,413; df = 4; p = 0,009; C = 0,112$$

W największym odsetku praktyki te podejmują rodziny studentów uczelni katolickiej, zaś w najmniejszym rodziny osób studiujących na uczelni technicznej, medycznej i UP. Stałe miejsce zamieszkania, obok zmiennej centralnej, jest jedyną zmienną, w której odpowiedzi respondentów są zróżnicowane statystycznie ($\chi^2=22,197$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,144$). Wskaźnik uczestniczenia rodzin w świętach listopadowych spada wraz ze wzrostem wielkości stałego miejsca zamieszkania: wieś – 89,3%; małe miasta – 85,5%; średnie miasta 83,3%; duże miasta – 75,9%. Udział w rodzin modlitwie za zmarłych w dniu Wszystkich Świętych nie jest różnicowany w deklaracjach respondentów ze względu na płeć ($\chi^2=0,043$; $df=1$; $p=0,836$), rok studiów ($\chi^2=0,393$; $df=1$; $p=0,531$), wyniki osiągane w nauce ($\chi^2=1,027$; $df=2$; $p=0,598$).

Nieco inaczej sprawa przedstawia się w pytaniu o własne zaangażowanie w przeżywanie Uroczystości Wszystkich Świętych – nieco ponad połowa badanych przyznała się do udziału w nabożeństwach za zmarłych na początku listopada (58,7%).

Tab. 94 (pyt. 32b). *Które z poniższych zwyczajów przestrzegasz Ty osobiście: udział w uroczystościach ku czci Wszystkich Świętych?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	48,2	62,3	55,3	58,1	71,8	617	58,7
Nie	51,8	37,7	44,7	41,9	28,2	435	41,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 28,230; df = 4; p = 0,000; C = 0,162$$

Największą gorliwością w tym względzie po raz kolejny wykazali się studenci uczelni katolickiej i medycznej, ponad połowa studentów UMCS i PL także chętnie uczestniczyła w liturgii pierwszolistopadowej, zaś w najmniejszym stopniu czynili to studenci UP.

W tym wypadku udział w modlitwie za zmarłych w dniu Wszystkich Świętych nie jest różnicowany ze względu na płeć ($\chi^2=2,442$; $df=1$; $p=0,118$) i wyniki osiągnięte w nauce ($\chi^2=0,266$; $df=2$; $p=0,875$), przy czym można zauważyć, że w powyższych uroczystościach częściej deklarację uczestnictwa składały kobiety (K=60,5%; M=55,6%) i osiągający średnie, lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (59,8% wobec 58,0%). Z kolei niska siła związku istnieje wobec zmiennej rok studiów ($\chi^2=12,575$; $df=1$; $p=0,000$; C=0,109) i stałego miejsca zamieszkania ($\chi^2=14,631$; $df=3$; $p=0,002$; C=0,117). Udział w modlitwach za zmarłych częściej jest deklarowany przez starszych (64,4%), aniżeli młodszych studentów (53,6%) i maleje on wraz ze wzrostem wielkości stałego miejsca zamieszkania: wieś – 65,8%; małe miasta – 60,7%; średnie miasta – 54,8%; duże miasta – 52,2%.

Kolejnym z badanych zwyczajów jest modlitwa rodzinna. Obecność wspólnej modlitwy w rodzinie zadeklarowało czterech, na dziesięciu respondentów (40,7%).

Tab. 95 (pyt. 32a). *Które z poniższych zwyczajów są przestrzegane w Twoim domu i najbliższej rodzinie: wspólna modlitwa? (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnie					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	38,2	40,2	39,7	39,0	46,6	428	40,7
Nie	61,8	59,8	60,3	61,0	53,4	624	59,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=3,924; df=4; p=0,416$$

Codzienna wspólna modlitwa jest obecna najczęściej w życiu rodzin osób studiujących na uczelni katolickiej, a najrzadziej w rodzinach studentów UP, przy czym na podstawie udzielonych odpowiedzi nie można twierdzić o częstotliwości powyższej praktyki, lecz jedynie o fakcie jej występowania.

Program SPSS pozwala stwierdzić słabą zależność na statystyczną w przyjętych zmiennych niezależnych płeć ($\chi^2=4,691$; $df=1$; $p=0,030$; C=0,067), stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=19,294$; $df=3$; $p=0,000$; C=0,135) i wyniki osiągnięte w nauce ($\chi^2=6,159$; $df=2$; $p=0,046$; C=0,077). Wśród deklarujących obecność modlitwy w rodzinach, co może zaskakiwać, jest więcej studentów, aniżeli studentek (M=44,9%; K=38,1%), zaś wskaźnik ten maleje wraz ze zwiększaniem się wielkości miejsca pochodzenia respondenta (wieś – 47,1%; małe miasta – 46,9%; średnie

miasta – 37,7%; duże miasta – 31,8%) i wzrasta wraz z obniżaniem się poziomu wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 37,9%; dobre – 38,6%; średnie, lub mierne – 46,9%).

Znacznie gorzej prezentują się wyniki badań w oparciu o deklarację zaangażowania w modlitwę rodzinną samych ankietowanych. Przestrzegających zwyczaju wspólnej modlitwy w rodzinie odnotowano jedynie 28,1% spośród badanych.

Tab. 96 (pyt. 32b). *Które z poniższych zwyczajów przestrzegasz Ty osobiście: wspólna modlitwa?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	27,9	21,6	25,1	20,9	44,2	296	28,1
Nie	72,1	78,4	74,9	79,1	55,8	756	71,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 35,972; df = 4; p = 0,000; C = 0,182$$

Najwięcej praktykujących modlitwę rodzinną odnotowano w grupie studiujących na uczelni katolickiej, tę samą deklarację złożył co czwarty studiujący na UP i PL i co piąty na UM i UMCS. Poza zmienną centralną, żadna z przyjętych zmiennych niezależnych nie różnicuje odpowiedzi respondentów w sposób istotny statystycznie (płeć – $\chi^2=1,240$; $df=1$; $p=0,266$; rok studiów – $\chi^2=40,170$; $df=1$; $p=0,680$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=7,545$; $df=3$; $p=0,056$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=0,199$; $df=2$; $p=0,905$), przy czym deklarujących swój udział w rodzinnej wspólnej modlitwie odnotowano więcej w grupie studentek, aniżeli studentów (29,3% wobec 26,1%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (28,7% wobec 27,6%), zamieszkujących tereny wiejskie, małe i średnie miasta, aniżeli duże aglomeracje miejskie (odpowiednio: 31,8%; 29,7%; 28,5%; 22,4%), osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (28,7% wobec 27,3%).

Zebrany materiał empiryczny nie pozwala na jednoznaczne zdiagnozowanie przemian świadomości i odniesień młodych do tradycyjnych i współczesnych form pobożności, a może dać jedynie obraz behawioralnego aspektu tych zachowań. Na podstawie uzyskanych danych socjologicznych nie można także określić szczegółowych przeżyć związanych w tradycyjnych i zupełnie nowych formach kultu pozaliturgicznego, można jednakże próbować wnioskować o poziomie ich atrakcyjności i otwartości na nie młodzieży akademickiej⁶². W kolejnych pytaniach poproszono młodzież akademicką Lublina o ustosunkowanie się do wybranych praktyk

⁶² D. Tułowiecki, *Bez Boga, Kościoła i zasad?*, s. 233.

religijnych, zaznaczając, że nie chodzi tym razem o ich rodzinny, a jedynie osobisty kontekst uczestnictwa. W kolejnym pytaniu kwestionariuszowym studenci zostali zapytani o ich intensywność udziału w nabożeństwach majowych, różańcowych, wielkopostnych (Droga Krzyżowa i Gorzkie Żale), rekolekcjach, procesjach z racji Bożego Ciała, pielgrzymkach, duszpasterstwie akademickim, spotkaniach o charakterze ponaddiecezjalnym (Światowe Dni Młodzieży, Taize etc.).

W pierwszej kolejności poproszono więc studentów o ustosunkowanie się do udziału w nabożeństwach majowych. Okazało się, że regularnie uczestniczyło w nich jedynie 2,0% badanych, 22,4% zadeklarowało, że bierze w nich udział od czasu do czasu, a niemal trzy czwarte respondentów przyznało się, że wcale nie uczestniczyło w tego typu praktykach religijnych.

Tab. 97 (pyt. 26). *Czy w ciągu ostatniego roku brałeś(aś) udział w takich praktykach religijnych, lub spotkaniach o charakterze religijnym, jak nabożeństwa majowe?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Regularnie	1,6	1,5	1,4	1,7	3,9	21	2,0
Od czasu do czasu	19,5	25,5	20,5	17,4	29,1	236	22,4
Wcale	77,7	68,6	74,4	80,2	64,6	769	73,1
Brak odpowiedzi	1,2	4,4	3,7	0,6	2,4	26	2,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 17,141; df = 8; p = 0,029; C = 0,128$$

Studenci KUL w największym odsetku regularnie uczestniczyli w „majówkach”, w porównaniu z pozostałymi studentami uczelni lubelskich. Do udziału od czasu do czasu w tego typu nabożeństwach przyznawał się niemal co trzeci student uczelni katolickiej i co czwarty medycznej, niemal co piąty student PL i UP, a najrzadziej osoby studiujące na UMCS. Największy odsetek osób nie biorących w ogóle udziału w nabożeństwach majowych studiowało na UMCS, UP i PL, a najmniejszy na UM i KUL.

Nieco więcej młodszych, aniżeli starszych studentów brało regularnie udział w nabożeństwach majowych (2,7% wobec 1,2%), częściej także od czasu do czasu (25,4% wobec 19,0%). Większy odsetek z kolei osób ze starszych, aniżeli z młodszych roczników nigdy nie uczestniczył w tego typu nabożeństwach (77,1% wobec 69,5%) – ($\chi^2=9,729$; $df=2$; $p=0,008$; $C=0,097$).

Stale miejsce zamieszkania także różnicuje deklaracje studentów dotyczące obecności w kościele na nabożeństwach majowych. Studenci pochodzący z terenów wiejskich zdecydowanie częściej regularnie uczestniczyli w „majówkach” (3,7%), aniżeli osoby z małych i dużych miast (0,7%). Wraz ze wzrostem wielkości stałego miejsca zamieszkania maleje odsetek osób uczestniczących w tego typu praktykach religijnych (wieś – 29,7%; małe miasta – 26,2%; średnie miasta – 19,7%; duże miasta – 13,7%), także wraz ze wzrostem wielkości miejscowości respondentów wzrasta odsetek osób, które nie uczestniczyły w ogólnie w nabożeństwach majowych (wieś – 64,2%; małe miasta – 71,0%; średnie miasta – 76,8%; duże miasta – 82,9%) – ($\chi^2=38,715$; $df=6$; $p=0,000$; $C=0,191$).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotny statystycznie deklaracji respondentów (płeć – $\chi^2=3,273$; $df=2$; $p=0,195$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=1,881$; $df=4$; $p=0,758$). Nieco więcej kobiet, aniżeli mężczyźni uczestniczyło w „majówkach” regularnie (2,4% wobec 1,2%), bądź nieregularnie (23,4% wobec 20,8%), a nieco więcej studentów, aniżeli studentek, wcale nie uczestniczyło w tego typu praktykach religijnych (76,4% wobec 71,1%). Ci, którzy osiągnęli dobre wyniki w nauce, częściej uczestniczyli w nabożeństwach majowych w porównaniu z tymi, którzy osiągnęli wyniki średnie, lub mierne (25,9% wobec 22,4%). Więcej studentów osiągających średnie, lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce nigdy nie uczestniczyło w tego typu praktykach (76,2% wobec 71,5%).

Kolejną sezonową formą kultu, o którą zapytano studentów Lublina, są nabożeństwa różańcowe. Stanowią one dość powszechną formę praktyk nadobowiązkowych w Kościele katolickim. Młodzież akademicką Lublina poproszono o wskazanie, czy, i jak często biorą oni udział w tego typu praktykach religijnych. Jedynie 1,6% ankietowanych przyznało się do regularnego uczestnictwa w nabożeństwach różańcowych, a do nieregularnego 27,1%. Zdecydowana większość respondentów wcale nie uczestniczyła w nabożeństwach różańcowych (68,8%).

Studenci uczelni katolickiej zdecydowanie częściej regularnie uczestniczyli w nabożeństwach różańcowych, aniżeli pozostali studenci badanych uczelni Lublina. Częściej także osoby studiujące na KUL uczestniczyły nieregularnie w tego typu praktykach religijnych, aniżeli osoby z PL, UMCS, UM, czy UP. W tego typu nabożeństwach w ogóle nie uczestniczył największy odsetek osób studiujących na UP i UMCS, a najmniej osób w tej kategorii odpowiedzi studiowało na uczelni katolickiej.

Analizując kategorię płci zauważono, że kobiety częściej uczestniczyły w nabożeństwach różańcowych, zarówno, jeżeli chodzi o regularne uczestnictwo (1,7% wobec 1,5%), jak i nieregularne (30,5% wobec 21,3%). Więcej z kolei studentów, aniżeli studentek, wcale nie uczestniczyło w tego typu nabożeństwach (75,4% wobec 64,9%) – ($\chi^2=11,653$; $df=2$; $p=0,003$; $C=0,106$). Biorąc pod uwagę stałe miejsce zamieszkania respondentów, a deklarację uczęszczania na nabożeństwa majowe, studenci pochodzący ze wsi w większym odsetku regularnie uczęszczali na tego typu nabożeństwa (3,2%), aniżeli osoby pochodzące z małych, czy dużych miast (po 0,7%). Wskaźnik nieregularnego uczestniczenia w nabożeństwach różańcowych spada z kolei wraz ze wzrostem stałego miejsca zamieszkania (wieś –

35,8%; małe miasta – 29,0%; średnie miasta – 24,6%; duże miasta – 17,4%), a wzrasta poziom nieuczestniczenia (wieś – 58,8%; małe miasta – 63,8%; średnie miasta – 72,4%; duże miasta – 79,3%) – ($\chi^2=41,215$; $df=6$; $p=0,000$; $C=0,197$).

Tab. 98 (pyt. 26). *Czy w ciągu ostatniego roku brałeś(aś) udział w takich praktykach religijnych, lub spotkaniach o charakterze religijnym, jak nabożeństwa różańcowe?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Regularnie	1,2	1,5	0,9	1,2	3,4	17	1,6
Od czasu do czasu	21,5	24,0	27,4	26,2	37,4	285	27,1
Wcale	75,7	70,6	68,5	72,1	56,3	724	68,8
Brak odpowiedzi	1,6	3,9	3,2	0,6	2,9	26	2,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 23,611; df = 8; p = 0,003; C = 0,150$$

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie deklaracji respondentów (rok studiów – $\chi^2=5,268$; $df=2$; $p=0,072$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=0,831$; $df=4$; $p=0,934$). Na nabożeństwa różańcowe częściej uczęszczali młodszy, aniżeli starsi studenci (31,7% wobec 25,3%), częściej osiągający dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (29,7% wobec 26,9%). Więcej osób ze starszych, aniżeli z młodszych roczników, wcale nie uczęszczało na różaniec w październiku (71,9% wobec 66,1%), oraz więcej osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (70,5% wobec 67,5%).

Respondentów zapytano także o uczestnictwo w nabożeństwach Drogi Krzyżowej. W Kościele katolickim to nabożeństwo wielkopostne posiada charakter adoracyjny, polegający na symbolicznym odtworzeniu ostatnich chwil z życia Jezusa Chrystusa, jego męczeńskiej śmierci, oraz złożenia do grobu. W Lublinie, od kilku lat funkcjonuje w okresie Wielkiego Postu praktyka Drogi Krzyżowej ulicami miasteczka akademickiego, do udziału której są zaproszeni przede wszystkim wszyscy studenci lubelskich uczelni wyższych.

W badaniach nad religijnością studentów pięciu największych uczelni wyższych w Lublinie, co piętnasty respondowany przyznał się do regularnego praktykowania nabożeństwa wielkopostnego, niemal jedna trzecia ankietowanych oceniła swój udział w Drogach Krzyżowych jako nieregularny (32,9%), a ponad połowa przyznała, że nigdy nie praktykowała tego typu nabożeństw religijnych (58,0%).

Tab. 99 (pyt. 26). *Czy w ciągu ostatniego roku brałeś(aś) udział w takich praktykach religijnych, lub spotkaniach o charakterze religijnym, jak Droga Krzyżowa?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Regularnie	4,8	8,8	5,9	4,1	9,2	69	6,6
Od czasu do czasu	26,7	26,5	35,6	35,5	41,7	346	32,9
Wcale	66,5	60,3	55,3	59,9	46,6	610	58,0
Brak odpowiedzi	2,0	4,4	3,2	0,6	2,4	27	2,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 26,205; df = 8; p = 0,001; C = 0,158$$

Większy odsetek studentów z uczelni katolickiej i medycznej zadeklarował uczestnictwo w Drogach Krzyżowych, aniżeli z PL, UP, czy UMCS. Największy odsetek uczestniczących nieregularnie zauważono w grupie studiujących na KUL, w porównywalnym na PL i UMCS, zaś w najmniejszym na UP i UM. Najwięcej studentów z UP nie uczestniczyło w tego typu praktykach religijnych, a najmniej z KUL.

Wśród deklarujących regularnie uczestnictwo w nabożeństwach Drogi Krzyżowej odnotowano niemal dwa razy więcej osób z pierwszych, aniżeli z ostatnich lat studiów (8,4% wobec 4,5%). Porównywalny odsetek starszych i młodszych studentów uczestniczył nieregularnie w Drogach Krzyżowych (33,2% wobec 32,7%), nie chodziło na nie w ogóle nieco więcej starszych, aniżeli młodszych studentów (59,7% wobec 56,5%) – ($\chi^2=6,762$; $df=2$; $p=0,034$; $C=0,081$). Stałe miejsce zamieszkania respondentów wpływa na częstotliwość brania udziału w nabożeństwach Drogi Krzyżowej. Regularne uczestnictwo zadeklarowało najwięcej osób z małych miast (11,0%), a najmniej z dużych aglomeracji miejskich (3,7%). Nieregularnie w Drogach Krzyżowych uczestniczyło 45,2% mieszkańców wsi i 32,4% małych miast, i zdecydowanie mniej osób na stałe zamieszkujących duże (24,4%) i średnie miasta (24,1%). Wraz ze wzrostem stałego miejsca zamieszkania wzrasta odsetek osób nieuczestniczących w ogóle w Drogach Krzyżowych (wieś – 45,2%; małe miasta – 54,5%; średnie miasta – 67,5%; duże miasta – 68,9%) – ($\chi^2=58,037$; $df=6$; $p=0,000$; $C=0,232$).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie udzielanych odpowiedzi przez respondentów (płeć – $\chi^2=0,666$; $df=2$; $p=0,717$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=6,358$; $df=4$; $p=0,174$). Regularnie uczęszczających na Drogę Krzyżową odnotowano nieco więcej wśród kobiet, aniżeli mężczyzn

(7,0% wobec 5,8%), więcej wśród osiągających dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (8,1% wobec 3,8%). Tych, którzy w ogóle nie brali udziału w tego typu praktykach, było nieco więcej mężczyzn, aniżeli kobiet (59,4% wobec 57,1%), więcej wśród osiągających średnie, lub mierne wyniki, aniżeli dobre wyniki w nauce (60,1% wobec 56,1%).

Inną wielkopostną praktyką nadobowiązkową, obecną w kościołach polskich, są Gorzkie Żale. To popularne w Polsce nabożeństwo pasyjne, połączone z wystawieniem Najświętszego Sakramentu i kazaniem pasyjnym, pochodzi z początków XVIII wieku. Po raz pierwszy celebrowano je w 1707 roku, zaś teksty nabożeństwa zachowały oryginalne, staropolskie brzmienie. Udział w tym rytuale nie jest jednakże powszechny wśród młodzieży akademickiej Lublina. W nabożeństwie wielkopostnym Gorzkich Żali uczestniczyło regularnie zaledwie 2,8% ankietowanych, a 17,4% przyznało się do nieregularnego chodzenia na tego typu nabożeństwa. Ponad trzy czwarte respondentów nigdy nie uczestniczyło w powyższych wielkopostnych praktykach religijnych (76,7%).

Tab. 100 (pyt. 26). *Czy w ciągu ostatniego roku brałeś(aś) udział w takich praktykach religijnych, lub spotkaniach o charakterze religijnym, jak Gorzkie Żale? (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Regularnie	3,2	2,9	1,4	2,9	3,4	29	2,8
Od czasu do czasu	14,3	15,7	17,8	14,5	24,8	183	17,4
Wcale	80,1	77,0	77,2	82,0	67,5	807	76,7
Brak odpowiedzi	2,4	4,4	3,7	0,6	4,4	33	3,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 14,148; df = 8; p = 0,078$$

Deklarację regularnego uczęszczania na Gorzkie Żale najczęściej składali studenci KUL i UP, a najrzadziej PL. W trakcie trwania Wielkiego Postu na tego typu nabożeństwa od czasu do czasu uczęszczał niemal co czwarty student KUL, a najrzadziej osoby studiujące na UMCS i UP. Niebiorących w ogóle udziału w tych nabożeństwach było najwięcej wśród studentów UMCS i UP, a najmniej pośród studentów uczelni katolickiej.

Nieco więcej studentów z pierwszych lat, aniżeli z ostatnich, uczestniczyło w Gorzkich Żalach, zarówno regularnie (3,9% wobec 1,4%), jak i nieregularnie (18,8% wobec 15,8%). Nieco więcej starszych, aniżeli młodszych studentów w ogóle nie uczestniczyło w tego typu nabożeństwach wielkopostnych (78,9%

wobec 74,7%) – ($\chi^2=8,010$; $df=2$; $p=0,018$; $C=0,088$). Stałe miejsce zamieszkania także wpływa na uczestnictwo respondentów w takich praktykach religijnych. Wraz ze wzrostem stałego miejsca zamieszkania maleje regularne (wieś – 5,3%; małe miasta – 2,8%; średnie miasta – 1,3%; duże miasta – 0,7%), jak i nieregularne uczestnictwo ankietowanych w Gorzkich Żalach (wieś – 28,9%; małe miasta – 15,2%; średnie miasta – 12,7%; duże miasta – 7,4%). Absencja na tego typu nabożeństwach jest tym większa, im większa jest miejscowość zamieszkania respondentów (wieś – 62,8%; małe miasta – 78,6%; średnie miasta – 83,8%; duże miasta – 88,6%) – ($\chi^2=81,098$; $df=6$; $p=0,000$; $C=0,272$). Pozostałe zmienne nie różnicują częstotliwości uczestniczenia badanych w tego typu wielkopostnych nabożeństwach (płeć – $\chi^2=0,153$; $df=2$; $p=0,926$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=4,869$; $df=4$; $p=0,301$). Pośród osób nieuczestniczących w Gorzkich Żalach odnotowano nieco więcej mężczyzn, aniżeli kobiet (78,2% wobec 75,8%), więcej osiągających bardzo dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (80,6% wobec 75,5%).

Kolejną praktyką nadobowiązkową, o którą zapytano studentów Lublina, są rekolekcje. Termin ten jest bardzo ogólny i mógł zostać odebrany przede wszystkim jako okresowe rekolekcje parafialne, bądź też akademickie, organizowane na początku roku akademickiego, w okresie Adwentu, czy Wielkiego Postu. Termin ten obejmuje jednakże także inne formy praktyk nadobowiązkowych, jakimi są rekolekcje młodzieżowe, czy rodzinne – organizowane najczęściej w okresie wakacyjnym, powołaniowe – połączone z formacją duchową, aż po specjalnie przygotowane, zamknięte spotkania organizowane w celu zweryfikowania intensyfikacji własnego życia religijnego. Wątpliwą jest rzeczą, czy studenci aż tak szeroko interpretowali zakres pytania o uczestnictwo we wszelkich formach rekolekcji, a świadczyć za tym mogą stosunkowo niskie wskaźniki zaangażowania młodzieży w jakąkolwiek formę aktywności na gruncie młodzieżowych grup duszpasterskich, co będzie treścią analizy w dalszej części. Niemal co czwarty student Lublina przyznał się do regularnego uczęszczania na rekolekcje (24,5%), zaś co trzeci robił to od czasu do czasu (33,5%). Wskaźnik osób, które w ogóle nie poświęcały swojego czasu na rekolekcje, wynosi 40,1%.

Co trzeci student uczelni katolickiej, i nieco mniejszy odsetek uczelni technicznej, regularnie uczestniczył w rekolekcjach, zaś w najmniejszym stopniu czyniły to osoby studiujące na UP. W rekolekcjach od czasu do czasu uczestniczyło czterech, na dziesięciu studentów KUL. Ponad połowa studentów UP w ogóle nie brała udziału w rekolekcjach i jedynie co czwarty student uczelni katolickiej.

Młodszy studenci częściej, aniżeli starsi, częściej deklarowali swoje uczestnictwo w rekolekcjach, zarówno w kategorii odpowiedzi „regularnie” (29,0% wobec 19,4%), jak i „od czasu do czasu” (34,8% wobec 32,0%). Zdecydowanie więcej osób studiujących na ostatnich latach częściej, aniżeli ich młodszy koledzy, w ogóle nie poświęcali swojego czasu na rekolekcje (46,6% wobec 34,4%) – ($\chi^2=20,096$; $df=2$; $p=0,000$; $C=0,138$).

Tab. 101 (pyt. 26). *Czy w ciągu ostatniego roku brałeś(aś) udział w takich praktykach religijnych, lub spotkaniach o charakterze religijnym, jak rekolekcje?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Regularnie	13,9	21,1	32,0	24,4	33,0	258	24,5
Od czasu do czasu	27,9	31,4	33,3	36,0	40,3	352	33,5
Wcale	55,8	44,1	34,2	39,0	24,3	422	40,1
Brak odpowiedzi	2,4	3,4	0,5	0,6	2,4	20	1,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 60,293; df = 8; p = 0,000; C = 0,235$$

Stałe miejsce zamieszkania ma wpływ na uczęszczanie na rekolekcje badanych respondentów. Wraz ze wzrostem stałego miejsca zamieszkania spada uczestnictwo ankietowanych w rekolekcjach (wieś – 73,0%; małe miasta – 60,0%; średnie miasta – 50,0%; duże miasta – 44,8%), wzrasta z kolei absencja (wieś – 26,5%; małe miasta – 37,2%; średnie miasta – 48,7%; duże miasta – 52,2%) – ($\chi^2=66,044$; $df=6$; $p=0,000$; $C=0,246$).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie deklaracji respondentów (płeć – $\chi^2=5,191$; $df=2$; $p=0,075$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=3,562$; $df=4$; $p=0,469$). Osób uczęszczających na rekolekcje odnotowano nieco więcej w grupie kobiet, aniżeli mężczyzn (60,0% wobec 54,6%), więcej wśród osiągających średnie, lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (59,8% wobec 52,8%). Tych, którzy w ogóle nie uczestniczyli w rekolekcjach, było więcej pośród starszych, aniżeli młodszych studentów (46,6% wobec 34,4%), więcej wśród osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (44,9% wobec 38,3%).

W kolejnym pytaniu poproszono młodzież akademicką z Lublina o ustosunkowanie się do ich własnego uczestnictwa w procesjach Bożego Ciała. W uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, a także podczas następných ośmiu dni (oktawa) organizowane są procesje eucharystyczne, które są rozpropagowane w całej Polsce – zarówno w miastach, jak i na wsi. Święto to ustanowione zostało 11 sierpnia 1264 roku przez papieża Urbana IV, a zatwierdzone w 1314 roku przez Klemensa V, który nadał mu jednocześnie nazwę. Miało ono przybliżyć wiernym różne aspekty obecności Chrystusa w sakramencie eucharystii⁶³. Zwyczaj brania udziału w procesjach Bożego Ciała zachowała ponad jedna trzecia badanych

⁶³ H. Szymanderska, *Polskie zwyczaje świąteczne*, s. 269.

(37,5%), od czasu do czasu zadeklarowało swój udział 18,9% respondentów, a 41,0% ankietowanych w ogóle nie brało udziału w tego typu praktykach.

Tab. 102 (pyt. 26). *Czy w ciągu ostatniego roku brałeś(aś) udział w takich praktykach religijnych, lub spotkaniach o charakterze religijnym, jak procesja Bożego Ciała?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Regularnie	30,7	32,4	40,2	34,3	50,5	394	37,5
Od czasu do czasu	16,3	17,6	18,7	20,9	21,8	199	18,9
Wcale	51,8	45,6	38,4	43,6	23,8	431	41,0
Brak odpowiedzi	1,2	4,4	2,7	1,2	3,9	28	2,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 40,829; df = 8; p = 0,000; C = 0,196$$

Ponad połowa studentów KUL regularnie brała udział w procesjach Bożego Ciała, czterech na dziesięciu studiujących na PL, i zdecydowanie mniej studentów UMCS, UM i UP. Od czasu do czasu w tej praktyce religijnej partycypował co piąty student KUL i UMCS, a najmniej studiujących na UP. W Procesjach Bożego Ciała nie brało udziału dwa razy więcej studentów UP, w porównaniu ze studentami KUL.

Kobiety regularniej, aniżeli mężczyźni, brały udział w procesjach Bożego Ciała (40,3% wobec 32,7%), przy czym proporcje te zmieniają się w kategorii odpowiedzi „od czasu do czasu” (M=21,6%; K=17,3%). Brak swojej obecności na tego typu praktykach religijnych deklarowało 44,2% studentów i 39,1% studentek – ($\chi^2=7,533$; $df=2$; $p=0,023$; $C=0,085$). Analizując wielkość stałego zamieszkania i uczestnictwo w procesjach Bożego Ciała należy stwierdzić, iż najwyższy poziom tych praktyk występował na wsi (68,4%) i małych miastach (58,6%), a najmniejszy w dużych aglomeracjach miejskich (48,5%) i miastach średniej wielkości (45,6%). Tych, którzy w ogóle nie uczestniczyli w procesjach Bożego Ciała, było więcej w grupie studentów pochodzących z dużych aglomeracji miejskich (48,2%) i miast średniej wielkości (52,6%), a najmniej wśród tych, którzy na stałe zamieszkiwali małe miasta (39,3%) i tereny wiejskie (29,1%) – ($\chi^2=42,052$; $df=6$; $p=0,000$; $C=0,199$).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie deklaracji respondentów (rok studiów – $\chi^2=5,685$; $df=2$; $p=0,058$; wyniki osiągnane

w nauce – $\chi^2=3,280$; $df=4$; $p=0,512$). Biorących udział w procesjach Bożego Ciała odnotowano więcej wśród młodszych, aniżeli wśród starszych studentów (58,5% wobec 54,0%), więcej wśród osiągających średnie, lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (57,7% wobec 53,3%).

Specyficzną formą praktyk religijnych są pielgrzymki do miejsc świętych. Podobnie jak w przypadku pytania o deklarację uczestnictwa w rekolekcjach, tak i w tym wypadku, pytanie nie dookreśla, czy chodzi o pielgrzymki piesze, czy też o inne formy praktyki pątniczej. Tym samym dano respondentom wolność interpretacji powyższego zagadnienia. Respondentów zapytano, czy i jak często brali oni udział w pielgrzymkach. Jedynie 3,8% ankietowanych odpowiedziało, że brało udział w tego typu przeżyciach religijnych regularnie, 16,4% przyznało się do pielgrzymowania od czasu do czasu, a ponad trzy czwarte ankietowanych nigdy nie brało udziału w tego typu praktykach religijnych (77,3%).

Tab. 103 (pyt. 26). *Czy w ciągu ostatniego roku brałeś(aś) udział w takich praktykach religijnych, lub spotkaniach o charakterze religijnym, jak pielgrzymki?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Regularnie	4,8	4,9	2,3	2,3	4,4	40	3,8
Od czasu do czasu	14,3	18,6	16,4	14,0	18,9	173	16,4
Wcale	78,5	73,0	78,1	83,1	74,3	813	77,3
Brak odpowiedzi	2,4	3,4	3,2	0,6	2,4	26	2,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 7,892; df = 8; p = 0,444$$

W pielgrzymkach najczęściej deklarował swój udział niemal co czwarty student uczelni medycznej i katolickiej. Najrzadziej w pielgrzymkach brały udział osoby studiujące na PL i UMCS. Największy odsetek osób, które wcale nie uczestniczyły w pielgrzymkach studiowało na UMCS, a najmniejszy na KUL.

Kobiety częściej, aniżeli mężczyźni uczestniczyły w pielgrzymkach, zarówno w kategorii odpowiedzi regularnie (4,1% wobec 3,3%), jak i nieregularnie (18,4% wobec 13,2%). Tym samym wskaźnik mężczyzn nieuczestniczących w pielgrzymkach jest wyższy, aniżeli odsetek kobiet (82,2% wobec 74,3%) – ($\chi^2=6,332$; $df=6$; $p=0,042$; $C=0,078$). Rok studiów także różnicuje uczestnictwo respondentów w pielgrzymkach. Co czwarty student z pierwszych lat studiów przyznał się do uczestniczenia w pielgrzymkach (25,4%) i zdecydowanie mniej tych, którzy kontynuowali naukę akademicką na ostatnich latach (14,3%). Prawie o dziesięć punk-

tów procentowych zaznaczyła się różnica między osobami, które nie wybierały tego typu praktyk religijnych na pierwszych latach studiów (72,8%) i na ostatnich (82,4%) – ($\chi^2=18,994$; $df=2$; $p=0,000$; $C=0,135$).

Analizując rozkład udziału studentów w pielgrzymkach w podziale na ich stałe miejsce zamieszkania można zauważyć, iż dwa razy więcej osób z małych, aniżeli z dużych miast odbywało pielgrzymki (6,2% wobec 3,0%). W kategorii odpowiedzi „od czasu do czasu” odsetek uczestniczących w pielgrzymkach spada wraz z wielkością miejsca zamieszkania (wieś – 23,3%; małe miasta – 20,7%; średnie miasta – 14,5%; duże miasta – 7,7%), a odsetek osób, które nie brały udziału w pielgrzymkach wzrasta (wieś – 70,6%; małe miasta – 71,7%; średnie miasta – 80,3%; duże miasta – 86,3%) – ($\chi^2=35,696$; $df=6$; $p=0,000$; $C=0,184$).

Wyniki osiągnięte w nauce są jedyną zmienną niezależną, która nie różnicuje deklaracji respondentów. Można jednakże i tutaj zauważyć pewne prawidłowości. Wraz ze spadkiem wyników osiągniętych w nauce spada regularne uczestnictwo w pielgrzymkach (bardzo dobre – 4,4%; dobre – 3,8%; średnie, lub mierne – 3,5%). W pielgrzymkach od czasu do czasu brało udział najwięcej osób ze średnimi, lub miernymi wynikami (17,5%), a najmniej z dobrymi (15,9%) – ($\chi^2=0,577$; $df=4$; $p=0,966$).

W kolejnych dwóch pytaniach została poruszona tematyka zjawiska, którą papież Jan Paweł II w adhortacji „*Catechesi tradendae*” nazwał zjawiskiem „nowej wiosny Kościoła” – „Przychodzą mi również na myśl szczególne i doniosłe okoliczności, w których dokonuje się katecheza, a mianowicie zbiorowe pielgrzymki diecezjalne, regionalne lub narodowe, które dają bardzo wiele korzyści duchowej (...) Wymienię tu jeszcze grupy młodzieżowe, które pod różnymi nazwami i w różnych formach organizacyjnych – ale z tym samym zawsze celem, którym jest poznanie Jezusa Chrystusa i życie Ewangelią – mnożą się w niektórych regionach i rozkwitają jak kwiaty w porze wiosennej, co jest tak bardzo pocieszające dla Kościoła. Wspominam stowarzyszenie Akcji Katolickiej, grupy charytatywne, grupy wspólnej modlitwy, grupy kontemplacji chrześcijańskiej i tym podobne”⁶⁴. W pierwszej kolejności studentów Lublina zapytano o udział w spotkaniach religijnych różnego rodzaju w ramach duszpasterstwa akademickiego. Regularne uczestnictwo zadeklarowało jedynie 2,9% badanych, 9,0% wybrało odpowiedź „od czasu do czasu”, a zdecydowana większość wcale nie uczestniczyła w tego typu praktykach religijnych (85,4%). W pytaniu nr 21 zapytano z kolei respondentów o przynależność do wspólnoty, ruchu religijnego, bądź do duszpasterstwa akademickiego.

Zebrane dane empiryczne nieco tylko różnią się od tych, zebranych w pytaniu o częstotliwość udziału w spotkaniach organizowanych m.in. przez duszpasterstwo akademickie. Bardzo duży odsetek ankietowanych przyznał wtedy, że nie należy do żadnego z wyżej wspomnianych organizacji (90,2%), jedynie 8,9% badanych deklarowało swoją przynależność, z czego 4,2% to aktywni członkowie ruchów

⁶⁴ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach „Catechesi tradendae”*, nr 47, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*, wyd. CD, Kraków 2003.

i wspólnot katolickich. W analizowanym zagadnieniu niemal co piąty student uczelni medycznej przyznał, że w ciągu roku akademickiego przy najmniej od czasu, do czasu uczestniczył w tego typu spotkaniach, nieco mniejszy odsetek studentów z PL i KUL, zaś najmniej aktywni okazali się studenci UMCS i UP.

Tab. 104 (pyt. 26). *Czy w ciągu ostatniego roku brałeś(aś) udział w takich praktykach religijnych, lub spotkaniach o charakterze religijnym, jak duszpasterstwo akademickie?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Regularnie	2,4	5,4	2,7	0,6	3,4	31	2,9
Od czasu do czasu	4,4	13,7	11,0	7,0	9,7	95	9,0
Wcale	90,4	77,9	82,6	91,9	84,0	898	85,4
Brak odpowiedzi	2,8	2,9	3,7	0,6	2,9	28	2,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 23,646; df = 8; p = 0,003; C = 0,150$$

Oprócz typu uczelni, jedynie zmienna niezależna stałe miejsce zamieszkania różnicuje deklaracje respondentów w tym względzie. Aktywność studentów wyrażająca się w uczestniczeniu na spotkania o charakterze religijnym organizowanych m.in. przez duszpasterstwo akademickie spada wraz ze wzrostem wielkości stałego miejsca zamieszkania (wieś – 15,5%; małe miasta – 13,8%; średnie miasta – 11,4%; duże miasta – 7,4%). Największy kontrast w grupie osób w ogóle nie uczestniczących w tego typu spotkaniach rysuje się między studentami pochodzącymi z dużych miast, a tymi, którzy na stałe zamieszkują tereny wiejskie (89,6% wobec 81,8%) – ($\chi^2=14,870$; $df=6$; $p=0,021$; $C=0,120$).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie deklaracji respondentów w tego typu praktykach religijnych (płeć – $\chi^2=2,852$; $df=2$; $p=0,240$; rok studiów – $\chi^2=1,313$; $df=2$; $p=0,519$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=8,052$; $df=4$; $p=0,090$). Tych, którzy uczęszczali w ciągu ostatniego roku na tego typu spotkania religijne zaobserwowano nieco więcej kobiet, aniżeli mężczyzn (13,1% wobec 10,1%), w podobnym odsetku młodszych i starszych studentów (12,2% wobec 11,7%) i zdecydowanie więcej tych, którzy osiągnęli dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (13,9% wobec 7,0%). Stroniących od spotkań o charakterze religijnym odnotowano więcej mężczyzn, aniżeli kobiet (88,1% wobec 83,7%), więcej tych, którzy osiągnęli bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (90,3% wobec 83,1%).

Obok pytania o udział studentów w różnego rodzaju duszpasterstwach akademickich, respondentom zadano pytanie, czy kiedykolwiek brali oni udział w spotkaniach o charakterze religijnym w wymiarze ponaddiecezjalnym, np. Światowe Dni Młodzieży, Taizé. W całej badanej zbiorowości jedynie dziewięć osób odpowiedziało, że regularnie brało udział w tego typu spotkaniach (0,9%), a 6,5% uczestniczyło w nich od czasu do czasu. Zdecydowana większość badanych wcale nie uczestniczyła w spotkaniach religijnych w wymiarze ponaddiecezjalnym (89,8%).

Tab. 105 (pyt. 26). *Czy w ciągu ostatniego roku brałeś(aś) udział w takich praktykach religijnych, lub spotkaniach o charakterze religijnym, jak spotkania ponaddiecezjalne, np. Światowe Dni Młodzieży, Taizé, etc? (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Regularnie	0,8	1,0	1,4	-	1,0	9	0,9
Od czasu do czasu	5,2	8,8	6,4	7,0	5,3	68	6,5
Wcale	91,6	86,8	89,0	91,9	89,8	945	89,8
Brak odpowiedzi	2,4	3,4	3,2	1,2	3,9	30	2,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 5,399; df = 8; p = 0,714$$

W tego typu spotkaniach brał udział największy odsetek osób studiujących na uczelni medycznej. Największy wskaźnik osób, które w ogóle nie brały udziału w spotkaniach ponaddiecezjalnych odnotowano w grupie studentów z UMCS. Od czasu do czasu udział w tego typu spotkaniach brało dwa razy więcej studiujących na uczelni medycznej, aniżeli na katolickiej, czy UP. Nieco więcej kobiet, aniżeli mężczyzn uczestniczyło w tego typu spotkaniach (8,1% wobec 6,1%) i nieco więcej osób osiągających dobre wyniki w nauce (9,0%), aniżeli średnie, lub mierne (6,3%), czy bardzo dobre (4,4%) – (płeć – $\chi^2=7,086$; $df=2$; $p=0,029$; $C=0,083$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=9,494$; $df=4$; $p=0,049$; $C=0,096$).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie deklaracji respondentów (rok studiów – $\chi^2=1,531$; $df=2$; $p=0,465$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=4,931$; $df=6$; $p=0,553$). W spotkaniach ponaddiecezjalnych częściej uczestniczyli młodszy, aniżeli starsi studenci (8,3% wobec 6,3%), częściej zamieszkujący małe miasta (9,0%), tereny wiejskie (8,3%), czy miasta średniej wielkości (7,0%), aniżeli duże aglomeracje miejskie (1,2%).

W kwestionariuszu ankiety skonstruowanym do badania religijności studentów Lublina umieszczono pytanie dotyczące częstotliwości uczestniczenia we mszy świętej, która była sprawowana w intencji zamówionej przez rodzinę, np. msze za zmarłych, msze „jubileuszowe” etc. Zwyczaj zamawiania intencji mszalnych wywodzi się ze zwyczajów sięgających początków Kościoła Powszechnego, kiedy to wierni przynosili ofiary na sprawowanie Eucharystii. Z socjologicznego punktu widzenia tzw. „zamawianie” intencji mszalnych jest zwyczajem religijnym, mającym często powiązania z pamięcią zbiorową. Osoby uczestniczące w takiej mszy świętej, nie zawsze zamawiają intencję, ale ich zachowanie świadczyć będzie m.in. o podtrzymywaniu zwyczaju jednej z nadobowiązkowych praktyk pobożnościowych. Zamawianie intencji mszalnych ma zarówno wymiar religijny, jak i tradycyjny, związany z regionalnym zwyczajem.

Aby poznać, jaki był stosunek respondentów do powyższego zagadnienia, poproszono ich, by podali, kiedy uczestniczyli we mszy świętej sprawowanej w intencji zamówionej przez ich rodziny (msze za zmarłych, msze „jubileuszowe” etc.). Ponad jedna trzecia ankietowanych przyznała, że uczestniczyła w takiej mszy świętej w ciągu ostatniego półrocza (34,8%), co piąty respondent złożył deklarację, że uczestniczył w tego typu liturgii w ciągu ostatniego roku (20,6%), bądź ponad rok temu (20,0%), a jedynie 9,3% badanych przyznało, że uczestniczyło w takiej mszy świętej w ciągu ostatniego miesiąca. Odpowiedź „trudno powiedzieć” wybrało 14,7% ankietowanych.

Tab. 106 (pyt. 30). *Kiedy ostatnio uczestniczyłeś(aś) we mszy świętej, która była sprawowana w intencji zamówionej przez twoją rodzinę (msze za zmarłych, msze „jubileuszowe” etc.)? (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
W ciągu ostatniego miesiąca	6,8	10,3	9,6	10,5	10,2	98	9,3
W ciągu ostatniego półrocza	29,5	28,4	42,9	36,6	37,4	366	34,8
W ciągu ostatniego roku	21,1	17,6	20,5	19,2	24,3	217	20,6
Ponad rok temu	25,1	21,6	14,2	22,1	16,5	210	20,0
Trudno powiedzieć	16,3	21,1	12,8	11,6	11,2	155	14,7
Brak odpowiedzi	1,2	1,0	-	-	0,5	6	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 32,305; df = 16; p = 0,009; C = 0,173$$

We mszy świętej, która była sprawowana w intencji zamówionej przez rodzinę, uczestniczył w ciągu ostatniego tygodnia co dziesiąty student UMCS, UM i KUL, zaś w najmniejszym odsetku czynili to studenci UP. W tego typu mszach świętych, w ciągu ostatniego półrocza, uczestniczyło najwięcej studiujących na PL, a najmniej na UM, a w ciągu ostatniego roku więcej studentów z KUL, aniżeli z UM. Ponad rok temu w tego typu praktykach religijnych uczestniczył co czwarty student UP i niemal dwukrotnie mniejszy odsetek studiujących na PL. Odpowiedź „trudno powiedzieć” zdecydowanie częściej wybierali studenci uczelni medycznej, aniżeli UMCS, czy KUL.

Stałe miejsce zamieszkania, jest poza typem uczelni, jedyną zmienną, która różnicuje istotnie statystycznie deklaracje respondentów. We mszy świętej sprawowanej w intencji zamówionej przez rodzinę respondentów, uczestniczyło najwięcej tych, którzy na stałe zamieszkiwali tereny wiejskie (12,6%), a najmniej pochodzących ze średnich miast (6,1%). Uczestnictwo w tego typu praktykach religijnych w ostatnim półroczu spada wraz ze wzrostem wielkości miejsca pochodzenia respondentów (wieś – 40,6%; małe miasta – 41,4%; średnie miasta – 29,4%; duże miasta – 28,4%). W ciągu ostatniego roku we mszy świętej zamówionej przez rodzinę uczestniczył największy odsetek pochodzących ze średnich miast (25,9%), a najmniejszy pochodzących z małych miast (15,9%). Do uczestnictwa ponad rok temu w takiej mszy świętej przyznało się najwięcej osób z dużych aglomeracji miejskich (24,4%) i zdecydowanie mniej tych, którzy na stałe zamieszkiwali tereny wiejskie (14,7%) – ($\chi^2=41,073$; $df=12$; $p=0,000$; $C=0,195$).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicowały istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=1,961$; $df=4$; $p=0,743$; rok studiów – $\chi^2=5,076$; $df=4$; $p=0,280$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=10,073$; $df=8$; $p=0,260$). We mszy świętej zamówionej przez rodzinę w ciągu ostatniego miesiąca uczestniczyło nieco więcej kobiet, aniżeli mężczyzn (10,2% wobec 7,9%), więcej osiągających bardzo dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (11,0% wobec 7,7%). W ciągu ostatniego półrocza w tego typu mszy świętej uczestniczyło więcej studentów z pierwszych, aniżeli z ostatnich lat studiów (37,6% wobec 31,6%), więcej osób osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (38,1% wobec 29,5%).

Ostatnią z badanych religijnych praktyk nieobowiązkowych był zwyczaj noszenia przez respondentów symboli religijnych, np. medalika, krzyżyka, różańca na palcu. Okazało się, że zawsze ten rodzaj praktyk pobożnościowych kontynuuje 27,6% i niemal tyle samo respondentów czyni to czasami (28,7%). Noszenia oznak o charakterze religijnym nigdy nie praktykowało czterech, na dziesięciu ankietowanych (43,2%).

Co trzeci student uczelni katolickiej zadeklarował, iż zawsze nosił oznaki o charakterze religijnym, nieco mniej studiujących na uczelni technicznej i medycznej, oraz co piąty studiujący na UP i UMCS. Czasami czyniła to część studiujących na KUL, nieco mniej na UP i UM, co czwarty student UMCS i co piąty PL. Oznak religijnych nigdy nie nosiła połowa badanych na UMCS, nieco mniej na UP i PL, i co trzeci student uczelni katolickiej.

Tab. 107 (pyt. 35). *Czy na co dzień nosisz jakieś symbole religijne (medalik, krzyżyk, różaniec na palcu etc.)?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Zawsze	22,3	29,4	30,6	22,1	33,5	290	27,6
Czasami	29,9	29,9	22,4	26,2	35,0	302	28,7
Nigdy	47,8	38,7	46,6	51,7	31,1	454	43,2
Brak odpowiedzi	-	2,0	0,5	-	0,5	6	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 27,049; df = 8; p = 0,001; C = 0,159$$

Praktykę noszenia symboli religijnych częściej deklarowali mężczyźni, aniżeli kobiety (M=30,7%; K=25,7%), zaś czasami czyniła to co trzecia studentka (33,6%) i co piąty student (20,6%). Tego typu praktyki nigdy nie stosowała niemal połowa mężczyzn (48,7%) i nieco mniej kobiet (39,8%) – ($\chi^2=21,297$; $df=2$; $p=0,000$; $C=0,141$). Rok studiów także w sposób istotny statystycznie różnicuje odpowiedzi respondentów. Bardziej chętni do codziennego noszenia oznak religijnych okazali się młodsi studenci, aniżeli starsi (30,6% wobec 24,1%), zaś nigdy tego nie czyniło 46,6% studiujących na ostatnich i 40,1% na pierwszych latach studiów – ($\chi^2=6,599$; $df=2$; $p=0,037$; $C=0,079$). Z otrzymanych wyników badań empirycznych okazało się, iż noszenie oznak o tematyce religijnej jest częściej praktykowane przez studentów pochodzących z miast o średniej i małej wielkości i z terenów wiejskich, aniżeli z dużych aglomeracji miejskich, zarówno w kategorii odpowiedzi „zawsze” (wieś – 29,9%; małe miasta – 31,7%; średnie miasta – 30,3%; duże miasta – 20,4%), jak i przy odpowiedzi „często” (wieś – 32,1%; małe miasta – 28,3%; średnie miasta – 28,1%; duże miasta – 25,8%). Tym samym najrzadziej oznaki religijne nosiły osoby pochodzące z dużych miast (53,2%) – ($\chi^2=20,452$; $df=6$; $p=0,002$; $C=0,139$).

Wyniki osiągnięte w nauce okazały się jedyną zmienną niezależną, która nie różnicuje istotnie statystycznie otrzymanych odpowiedzi ($\chi^2=0,542$; $df=4$; $p=0,969$), przy czym nieco więcej studentów osiągających bardzo dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce zawsze nosiło jakieś symbole religijne (28,2% wobec 26,9%).

Obraz respektowanych praktyk i zwyczajów religijnych ukazany na podstawie danych empirycznych zgromadzonych w trakcie badań socjologicznych nad religijnością studentów Lublina znajduje swoje potwierdzenie w sondażach ogólnokrajowych, jak i w innych badaniach socjologicznych. Wysoki poziom realizacji zwy-

czajów i praktyk religijnych odnotowano w sondażach opublikowanych przez CBOS. Wynika z nich, iż zwyczaj dzielenia się opłatkiem był zachowywany w niemal każdej polskiej rodzinie (98%), a tradycja śpiewania kolęd była kultywowana w ośmiu, na dziesięć polskich rodzin (80%)⁶⁵. Jak wynika z badań socjologicznych CBOS z 2012 roku, cztery piąte (80%) Polaków zadeklarowało, że unika w tym okresie hucznych zabaw, trzy czwarte (74%) starało się przystąpić do spowiedzi, dwie trzecie (66%) planowało uczestniczyć w wielkopostnych rekolekcjach, niemal tyle samo (64%) przykładało większą wagę do przestrzegania postu. Ponad połowa dorosłych (59%) starała się uczestniczyć w nabożeństwach Drogi Krzyżowej lub Gorzkich Żali, oraz zmienić coś w swoim życiu na lepsze (57%), a około połowy zadeklarowała, że w tym okresie na ogół bardziej wspomagała potrzebujących (49%) oraz więcej się modliła (46%)⁶⁶.

Równie powszechne w świadomości badanych wydaje się przestrzeganie postu w Wielki Piątek (91%) i Środę Popielcową (89%). Zdecydowana większość badanych deklaruje, że w ich domach święci się palmy w Niedzielę Palmową (85%) i nie wyobraża sobie świąt bez wypieków tradycyjnych, wielkanocnych ciast (81%) oraz bez tzw. „śmigusa-dyngusa” (80%). Ponad dwie trzecie Polaków zadeklarowało, że w ich domach zachowuje się zwyczaj odwiedzania Grobu Pańskiego w Wielki Piątek lub Sobotę (79%), przystępuje do spowiedzi wielkanocnej (77%), posypuje głowę popiołem w Środę Popielcową (75%), maluje pisanki (75%), bierze udział w rekolekcjach wielkopostnych (70%), Rezurekcji (69%) oraz obchodach Triduum Paschalnego (68%). Mniej więcej dwie trzecie stwierdziło, że w ich rodzinach kultywuje się zwyczaj wysyłania kartek świątecznych (67%), a trzy piąte, że obdarowuje się dzieci upominkami (62%) i uczestniczy w nabożeństwach Drogi Krzyżowej lub Gorzkich Żali (60%)⁶⁷.

Sondaże opinii publicznej wskazują na zróżnicowany poziom przynależności Polaków do ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich. Badania CBOS z 2007 roku zrealizowane na próbie dorosłych mieszkańców Polski wykazały, że tylko 7% badanych zadeklarowało, że należy do jakiejś organizacji społecznej, samorządowej lub politycznej i poświęca czas na działalność; 4% – należy, ale nie poświęca czasu na działalność i 88,9% – nie należy do żadnej organizacji ani stowarzyszenia⁶⁸. Podobnie jest i z organizacjami religijnymi. W sondażu CBOS z sierpnia 2008 roku 6% badanych dorosłych Polaków deklaruje przynależność do ruchów i wspólnot modlitewnych (różańcowej, oazowej itp.)⁶⁹.

⁶⁵ M. Lutostański, *Polska Wigilia A.D. 2008, Komunikat z badań CBOS*, BS/187/2008, Warszawa 2003, s. 3.

⁶⁶ K. Kowalczyk, *Wielkopostne i wielkanocne zwyczaje*, s. 1.

⁶⁷ K. Kowalczyk, *Wielkopostne i wielkanocne zwyczaje*, s. 4.

⁶⁸ K. Zagórski, *Jak nam się żyje? Opinie i Diagnozy CBOS*, Warszawa 2008, s. 141.

⁶⁹ B. Wciórka, *Polacy o swoich związkach z parafią. Opinie z lat 2005 i 2008, Komunikat z badań CBOS*, BS/148/2008, Warszawa 2008, s. 5-6.

Bez względu na stosunek do religii w latach 1995/1996 opłatkiem z najbliższymi łączyło się 93,7% profesorów. W grupie głęboko wierzących – 100%, wśród wierzących – 99,4%, niezdecydowanych – 100%, zaś obojętnych – 80%, deistów – 97,1%, ateistów prokościelnych – 92,6%, ateistów akościelnych – 75,4%. Uczestnictwo polskich uczonych w obrzędach związanych z okresem Wielkiego Postu i Wielkanocy, bez podziału na stosunek do religii, przedstawia się następująco: Popielec – 49,4%; zachowywanie postów w Środę Popielcową i Wielki Piątek – 55,5%; poświęcenie palm – 36,0%; rekolekcje – 32,2%; komunia święta wielkanocna – 46,5%; błogosławieństwo pokarmów – 85,7%. W procesjach Bożego Ciała brało udział 42,5% ogółu profesorów. Ze względu na postawę wiary wielkości te różnicują się: głęboko wierzący – 79,7%, wierzący – 52%. Pozostałe wskaźniki nadobowiązkowych praktyk w badaniach z 1995 i 1996 roku przedstawiały się następująco: zwyczaj dzielenia się opłatkiem wigilijnym: profesorowie głęboko wierzący – 100%; wierzący – 99,4%; błogosławieństwo pokarmów wielkanocnych w Wielką Sobotę: głęboko wierzący – 96,5%; wierzący – 96,0%; zachowywanie postów: głęboko wierzący – 90,3%; wierzący – 69,9%; Popielec: głęboko wierzący – 88,5%; wierzący – 59,5%; rekolekcje: głęboko wierzący – 67,3%; wierzący – 37,6%; błogosławieństwo palm w Niedzielę Palmową: głęboko wierzący – 59,3%; wierzący – 47,4%; święcenie gromnic: 42,5%; wierzący – 15,6%⁷⁰.

W świetle badań socjologicznych nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej okazało się, że dzielenie się opłatkiem przestrzegane było prawie we wszystkich rodzinach (99,5%). Podobne wskaźniki odnotowano w przypadku zwyczaju związanego z błogosławieniem pokarmów na Wielkanoc (99,5%). Zwyczajem głęboko zakorzenionym w tradycji bożonarodzeniowej okazało się rodzinne śpiewanie kołęd, kultywowane w archidiecezji lubelskiej przez 82,7% badanych. W ankiecie zostało uwzględnione święcenie gromnicy (78,5%), palm (95,5%) i ziół (52,9%). Obowiązek zachowywania postów ścisłych w Wielki Piątek i Popielec był przestrzegany prawie przez wszystkie rodziny (95,7%), a potraw mięsnych w piątki nie spożywało 60,9% ankietowanych. Powszechny okazał udział w uroczystościach rodzinnych ku czci Wszystkich Świętych i w Dzień Zaduszny (98,1%). Znaczny udział wiernych odnotowano w procesjach Bożego Ciała, w których często biorą udział całe rodziny (86,7%). W całej zbiorowości 45,2% badanych stwierdziło, że w ich rodzinach praktykuje się wspólną modlitwę. Innym sposobem pogłębiania wiary było czytanie Pisma Świętego (46,9%). Jeśli chodzi o udział w nabożeństwach, to najwięcej badanych osób uczestniczyło w Drodze Krzyżowej (66,5%). Prawie połowa badanych katolików w archidiecezji lubelskiej w ciągu roku zamówiła przynajmniej jedną intencję mszy świętej (47,6%). Co trzeci nigdy nie zamówił takiej intencji (37,8%), a co siódmy zamówił „przed paroma laty” lub „jeszcze dawniej” (13,7%)⁷¹.

W większości zadanych pytań praktyki nadobowiązkowe umieszczono w dwóch różnych kontekstach: rodzinnym i osobistym. W większości przypadków

⁷⁰ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 159-162.

⁷¹ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 160-169.

nie stwierdzono ciągłości w zachowaniu pokoleń, a w skrajnych dwie sprzeczne tendencje. O ile sami respondenci zauważali mocne przywiązanie do wybranych praktyk i zwyczajów religijnych, o tyle nie jest to już zauważalne w przypadku kultywowania tradycji przez nich samych. Największą stabilność międzypokoleniową da się zauważyć w kultywowaniu zwyczajów związanych ze Świętami Bożonarodzeniowymi i Wielkanocą. Nie jest rzeczą uzasadnioną mówić jednoznacznie o zaniku zwyczajów religijności ludowej wśród młodzieży akademickiej Lublina, nie da się jednakże nie zauważyć spadku kultywowania tradycji i jej powolnym zaniku w przestrzeni międzypokoleniowej.

§ 3. Doświadczenie religijne

Religia jako zjawisko przejawiające się w rzeczywistości społecznej znajduje także odbicie w wymiarze osobistych przeżyć człowieka, składających się na rozmaite formy jego doświadczenia religijnego. Socjologia religii w swoich badaniach nad tą najmniej zjawiskową dymensją religijności stanowi względnie pionierski obszar, samo zaś pojęcie „doświadczenie” było w przeszłości niejednokrotnie depersonalizowane, np. w sensualizmie i pozytywizmie. Trafnym zatem wydaje się dziś mówienie o uzdrowieniu idei doświadczenia, stanowiącego interdyscyplinarny przedmiot dociekań badawczych różnych dziedzin naukowych⁷².

Należy jednak poczynić rozróżnienia pomiędzy czysto subiektywnym przeżyciem religijnym a doświadczeniem religijnym, którego jednostka świadoma jest zachodzącej żywej relacji z rzeczywistością transcendentną. O ile socjologia i psychologia bada przeżycia, czyli subiektywny wymiar doświadczenia, to filozofia religii, mówiąc o doświadczeniu, zwraca także uwagę na charakter przedmiotowy tego przeżycia, nie przesądzając jeszcze sprawy istnienia tego przedmiotu. Co więcej, socjolog religii interesuje się doświadczeniem religijnym jako pewną formą wyrazu naturalnego kontaktu człowieka z Absolutem i zajmuje się analizą subiektywnych korelatów kontaktu człowieka z rzeczywistością ponadempiryczną, mających odniesienia do układów społecznych i wyrażających się w symbolach ludzkich⁷³.

Jako pierwszy problem doświadczenia religijnego, z perspektywy socjologicznej, podjął Joachim Wach, poniekąd podzielając poglądy Rudolfa Otto, który religię traktował w kategoriach *sacrum* utrzymując, iż „religia jest doświadczeniem *sacrum*”⁷⁴, zaś zagadnienie to mocno rozwinęli Charles Glock i Rodney Stark. Problem uzasadnienia religii w życiu człowieka, jak i odczucie bliskości rzeczywisto-

⁷² S. Kowalczyk, *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym w literaturze filozoficznej*. w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Lublin 1986, s. 61.

⁷³ J. Mariański, *Doświadczenie religijne*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Zółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 85.

⁷⁴ J. Wach, *Socjologia religii*, tłum. Z. Poniatowski i B. Wolniewicz, Warszawa 1961, s. 44.

ści transcendentnej, odnosili oni do wnętrza deklarowanej religijności zaznaczając, że obejmuje ona różne wymiary przeżywanej wiary. Doświadczenie wiary należy do ważnych elementów religijności. Parametr doświadczenia religijnego przeżyć odnosi się do uczuć i doznań, które w doświadczeniu osoby wiążą się z jakimś, choćby przelotnym kontaktem z Bogiem. Istnieje wiele kontrastów w tej różnorodności przeżyć religijnych uznawanych za pożądane przez odmienne tradycje i instytucje religijne. Co więcej, poszczególne religie w różnym stopniu zachęcają do przeżycia spotkania z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Niemniej jednak każda religia przywiązuje przynajmniej minimalną wagę do jakiejś formy subiektywnego przeżycia religijnego jako znaku indywidualnej religijności⁷⁵. Odpowiednio wśród polskich socjologów, inicjujących badania nad doświadczeniem religijnym, należy wymienić m.in.: Józefa Baniaka, Janusza Mariańskiego, Halinę Mielicką, Władysława Piwowarskiego, Sławomira H. Zarębę.

Socjologia religii wymaga, by parametr doświadczenia religijnego był analizowany za pomocą mierzalnych narzędzi empirycznych, które umożliwią w dalszym etapie opracowanie danych statystycznych. W niniejszym paragrafie, za Władysławem Piwowarskim, przyjęto dwa, spośród siedmiu sformułowanych przez niego wskaźników: „poczucie sensu życia” i „odczucie bliskości Boga”⁷⁶. Sens życia w perspektywie socjologicznej został zdefiniowany przez Janusza Mariańskiego, jako swoista przestrzeń percepcji, przeżyć, ocen, indywidualnych dążeń życiowych i działań ludzkich, które są związane z pozytywną akceptacją życia. Są one uporządkowane według przyjętej hierarchii celów, wartości, których podłożem są indywidualne preferencje, wybory i szeroko rozumiana komunikacja interpersonalna, która jest jednocześnie współdziałaniem i interakcją. Tak rozumiany sens życia znajduje swoje podłoże na płaszczyźnie wiedzy, ocen, i dążeń poprzez nieustanne odnoszenie się do struktury społecznej, które stanowi jego kontekst⁷⁷.

Z kolei doświadczenie bliskości Boga stanowi o przedmiocie religijności, które warunkuje prawdziwość relacji będącej relacją interpersonalną. Doświadczenie to może być rozpatrywane w szerszych wymiarach: potrzeba Bytu Transcendentnego, poznawania, zaufania, autorytetu. Realizowanie się jednostki w każdej wspomnianej przestrzeni wiary, może dawać podstawy do określenia stopnia dojrzałości, bądź niedojrzałości religijnej. Uwarunkowane jest to od poziomu, a jednocześnie zależne od osobistego pragnienia wiary, dostrzeganych aspektów obecności i ak-

⁷⁵ R. Stark, Ch. Y. Glock, *American Piety: The nature of religious commitment*, Berkeley 1968, s. 15: „To be sure, there are marked contrasts in the varieties of such experiences which are deemed proper by different religious traditions and institutions, and religions, also vary in the degree to which they encourage any type of religious encounter. Nevertheless, every religion places at least minimal value on some variety of subjective religious experience as a sign of individual religiousness”.

⁷⁶ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 60-65.

⁷⁷ J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem. Sens życia w świadomości młodzieży szkolnej*, Lublin 1998, s. 95.

tywności Bytu Transcendentnego w świecie, obrazu Boga i stopnia doświadczanego zaufania, bądź bojaźni⁷⁸.

Doświadczenie religijne nadaje kształt i charakter całokształtowi religijności jednostki i grupy religijnej, najlepiej wyraża i wyjaśnia podmiotowe ustosunkowanie się jednostki do Absolutu, buduje więzi między codziennością i przestrzenią świętą. Przejawia się w określonych postawach i różnych formach wyrazu, rzadko zaś w nadzwyczajnych sposobach doświadczania Bóstwa⁷⁹. Za socjologami i psychologami religii można przyjąć pewne kryteria odróżniające prawdziwe doświadczenie religijne od doświadczenia quasi-religijnego. Przeżywana w doświadczeniu rzeczywistość jest postrzegana nie tylko w terminach estetycznych jako coś pięknego, lecz także jako symbol Istoty Bytu. Przeżyciu temu towarzyszą także intensywne emocje będące kombinacją lęku, zdziwienia i dążenia do kontaktu z obiektem, który te emocje wywołuje. Jednostka przeżywająca dane doświadczenie przyjmuje rolę istoty stworzonej, zachowywanej i strzeżonej przez Absolut, zaś przejście przez to doświadczenie wywołuje u człowieka akt głębokiej wiary. Autentyczne doświadczenie religijne winno prowadzić do pogłębienia związku z innymi ludźmi, do wyzwolenia się z koncentracji na własnych problemach, czyli do zmian w dotychczasowych postawach i zachowaniu⁸⁰.

W przeprowadzonych badaniach socjologicznych postanowiono ograniczyć się do postawienia kilku pytań, wprost lub pobocznie dotyczących kwestii związanych z przeżyciami religijnymi respondentów. Doświadczenie religijne jako przeżycie przede wszystkim intymne i indywidualne, jest niełatwe do uchwycenia i opisanego w szablonowych badaniach ankietowych⁸¹. Dotarcie do wewnętrznych doświadczeń religijnych wymaga odrębnych metod, wykraczających poza kanon socjologicznego warsztatu badawczego. Dążąc do poznania deklaracji ankietowanych, czy i w jakim stopniu doznali odczucia osobistego kontaktu z rzeczywistością pozaempiryczną, postawiono im pytanie o następującej treści: „Czy możesz powiedzieć, że wiara może dać ludziom poczucie bezpieczeństwa w trudnych sytuacjach?”

W trakcie realizowania badań nad religijnością studentów Lublina zauważono pewne mankamenty w tak sformułowanym pytaniu i kafeterii odpowiedzi, gdyż sama konstrukcja już w swej treści może sugerować odpowiedź, że wiara może nadawać sens życiu, oraz że powszechnie taki sens jest zakładany. Odpowiedzi badanej młodzieży akademickiej wskazały jednak, że respondenci raczej nie sugerowali się nie do końca poprawnie sformułowanym pytaniem. Jedynie 9,8% badanych wyraźnie zgodziła się z opinią, iż wiara może dać ludziom poczucie bezpieczeństwa w trudnych sytuacjach, 66,6% dostrzegало jeszcze inne elementy, dające człowiekowi poczucie bezpieczeństwa w trudnych chwilach życiowych, a 17,5%

⁷⁸ S. Gład, *Doświadczenie religijne a osobowość*, Kraków 2003, s. 14-15.

⁷⁹ J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna...*, s. 31.

⁸⁰ H. Domagała, H. Grzymała-Moszczyńska, P. Socha, *Psychologia religii*, Kraków 1984, s. 86-87.

⁸¹ J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna...*, s. 32.

stwierdziło, że to zależy od sytuacji. Niewielki odsetek osób stwierdził, że wiara nie daje poczucia bezpieczeństwa (3,3%), a 2,4% nie potrafiła odnieść się do powyższego zagadnienia.

Tab. 108 (pyt. 17). *Czy możesz powiedzieć, że wiara może dać ludziom poczucie bezpieczeństwa w trudnych sytuacjach?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak, tylko wiara	9,2	8,3	9,1	8,7	13,6	103	9,8
Tak, chociaż nie tylko wiara	62,9	74,0	59,4	66,3	71,8	701	66,6
To zależy od sytuacji	20,3	12,3	22,8	19,2	12,1	184	17,5
Nie daje poczucia bezpieczeństwa	4,0	2,5	3,7	5,2	1,5	35	3,3
Trudno powiedzieć	3,6	2,5	3,7	0,6	1,0	25	2,4
Brak odpowiedzi	-	0,5	1,4	-	-	4	0,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 32,198; df = 16; p = 0,009; C = 0,173$$

Interesujący związek można stwierdzić pomiędzy typem uczelni wyższej, a wyrażaną opinią na temat roli wiary w życiu człowieka. Najwięcej osób, które twierdziły, że tylko wiara może dać poczucie bezpieczeństwa, studiowała na KUL, UP i PL, zaś najmniejszy na UMCS i UM. Proporcje te zmieniają się w odpowiedziach respondentów wyrażających opinię, w których dostrzegano jeszcze inne elementy, oprócz wiary, dające człowiekowi poczucie bezpieczeństwa w trudnych sytuacjach. W zależności od sytuacji istotną rolę wiary w trudnych sytuacjach życiowych przypisał największy odsetek studentów PL, UM i UMCS, zaś najmniejszy odsetek w tej kategorii odpowiedzi odnotowano wśród studentów UM i KUL. Co dwudziesta osoba studiująca na UMCS sceptycznie podchodziła do roli wiary w życiu człowieka. Odpowiedź „trudno powiedzieć” wybierali częściej studenci PL i UP, aniżeli studenci KUL.

Na uwagę zasługuje fakt, iż to mężczyźni w nieco większym stopniu, aniżeli kobiety optowali za tezę, iż tylko wiara może dać ludziom poczucie bezpieczeństwa w trudnych sytuacjach (10,2% wobec 9,6%). Kobiety dominują w kategorii odpowiedzi wskazującej, iż nie tylko wiara daje poczucie bezpieczeństwa (69,9% wobec 61,2%). Więcej mężczyzn, aniżeli kobiet ujawniła swoją opinię, iż to zależy od sytuacji (19,5% wobec 16,3%). Więcej studentów, aniżeli studentek sceptycznie

podeszło do roli, jaką może pełnić w życiu człowieka wiara – nie daje poczucia bezpieczeństwa – (4,6% wobec 2,6%) i więcej mężczyzn, aniżeli kobiet, wybrała odpowiedź „to zależy od sytuacji” (3,8% wobec 1,5%) – ($\chi^2=12,782$; $df=4$; $p=0,012$; $C=0,110$).

Pozostałe przyjęte w badaniach zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (rok studiów – $\chi^2=6,764$; $df=4$; $p=0,149$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=15,481$; $df=12$; $p=0,216$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=5,890$; $df=8$; $p=0,660$). Twierdzenie, iż tylko wiara może dać ludziom poczucie bezpieczeństwa w trudnych sytuacjach, podzielał podobny odsetek osób zarówno na pierwszych, jak i na ostatnich latach (10,1% wobec 9,5%), nieco więcej studentów zamieszkujących na stałe małe miasta, aniżeli średniej wielkości (13,1% wobec 7,0%), więcej osób z bardzo dobrymi, aniżeli ze średnimi lub miernymi wynikami w nauce (11,0% wobec 9,1%). Zdanie, iż nie tylko wiara daje poczucie bezpieczeństwa człowiekowi w trudnych chwilach życia podzieliło nieco więcej starszych, aniżeli młodszych studentów (69,6% wobec 64,0%), więcej ze średnich, aniżeli małych miast (71,9% wobec 62,1%), więcej osiągających dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce (69,4% wobec 63,3%). W zależności od sytuacji, rolę wiary w życiu człowieka oceniło więcej młodszych, aniżeli starszych studentów (19,2% wobec 15,6%), więcej z małych, aniżeli ze średnich miast (20,7% wobec 15,4%), więcej ze średnimi lub miernymi, aniżeli z dobrymi wynikami w nauce (19,9% wobec 15,8%). Bezwzględnie odrzucających tezę o istotności wiary w życiu człowieka odnotowano dwa razy więcej studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (4,3% wobec 2,2%), więcej pośród mieszkańców dużych aglomeracji miejskich, aniżeli małych miast (4,0% wobec 1,4%), więcej osiągających średnie lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (4,2% wobec 2,6%).

Wyniki ogólnopolskie pokazały, iż, 41,7% dorosłych Polaków wyraziło aprobatę dla tezy, że życie ludzkie ma sens tylko ze względu na fakt istnienia Boga, natomiast 70,8% – iż życie ma sens wyłącznie wówczas, gdy sam człowiek go sobie nada⁸². Lubelski socjolog Janusz Mariański stawia twierdzenie dotyczące młodego pokolenia, iż sens życia nie jest rozumiany przez nich jako kwestia czysto religijna. Wynik deklaracji wydaje się splotem różnorodnych czynników, a inne wartości są postrzegane jako równoważne lub przewyższające rangą wartości religijne⁸³. Ważną kategorię stanowi grupa niezdecydowanych lub odmawiających odpowiedzi, gdyż może to oznaczać potwierdzenie niezdecydowania i braku wykrystalizowanego poglądu na perspektywę własnego życia. Niepewność egzystencjalna mogła również cechować osoby deklarujące inne odpowiedzi, szczególnie spośród wybierających sens życia w religii. Na etapie niezdecydowania czynnikiem sugerującym mógł być sam religijny charakter kwestionariusza ankiety.

⁸² B. Cichomski, M. Zieliński, T. Jerzyński, *Wiara, praktyki religijne i cenione wartości Polaków w latach 1991 i 1999*, Warszawa 2001, s. 15.

⁸³ J. Mariański, *Między nadzieją i zwątpieniem*, s. 271.

W analogicznych badaniach socjologicznych, prowadzonych przez Sławomira H. Zarębę wśród młodzieży z metropolii warszawskiej, na sensotwórczy wymiar religii wskazało 51,8% ogółu ankietowanych. W grupie tej 8,4% próby oświadczyło, iż sens życia nadaje tylko wiara religijna, 43,4% – wiara i coś jeszcze, 19,2% – widziało sens życia poza wiarą, 27,0% – nie miało sprecyzowanego w tej kwestii poglądu⁸⁴.

Respondentów poproszono także o odniesienie się do stwierdzenia, czy, i w jakim stopniu, wiara religijna pomaga człowiekowi w życiu codziennym. Ponad jedna piąta respondentów przyznała, że tylko wiara pomaga w życiu codziennym (22,1%), 39,8% badanych osób wybrało odpowiedź „tak, chociaż nie tylko wiara” (39,8%), 14,8% przyznało, że to zależy od okoliczności, 11,5% ankietowanych stwierdziło, że wiara nie daje poczucia bezpieczeństwa, i ten sam odsetek osób nie odniósł się do powyższej kwestii (11,5%).

Tab. 109 (pyt. 18). *Czy wiara religijna pomaga Tobie w życiu codziennym?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak, tylko wiara	21,1	27,0	15,5	19,2	27,7	232	22,1
Tak, chociaż nie tylko wiara	32,3	40,7	41,1	37,8	48,5	419	39,8
To zależy od sytuacji	16,3	15,2	16,4	14,5	11,2	156	14,8
Nie daje poczucia bezpieczeństwa	19,1	5,9	14,6	11,0	4,9	121	11,5
Trudno powiedzieć	11,2	10,8	11,9	16,9	7,8	121	11,5
Brak odpowiedzi	-	0,5	0,5	0,6	-	3	0,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 55,575; df = 16; p = 0,000; C = 0,224$$

Najwięcej osób deklarujących, iż tylko wiara pomaga im w życiu codziennym studiowała na KUL i UM, nieco mniej na UP i UMCS, zaś najmniej na PL. Na wiarę, jako jeden z czynników, który pomaga żyć na co dzień człowiekowi, wskazał niemal co drugi student uczelni katolickiej, nieco mniej studentów uczelni technicznej i medycznej, zaś najmniejszy odsetek osób w tej kategorii odpowiedzi

⁸⁴ S. H. Zaręba, *W kierunku jakiej religijności?*, s. 234.

odnotowano na UMCS i UP. W zależności od okoliczności istotną rolę w życiu człowieka przyznał dla wiary co szósty student PL i UP, nieco mniejszy odsetek studiujący na uczelni medycznej i technicznej, zaś najmniejszy na uczelni katolickiej. Niemal co piąty student UP sceptycznie odniósł się do roli wiary w codziennym życiu człowieka i prawie cztery razy mniejszy odsetek studiujących na KUL. Najwięcej osób z UMCS nie umiało zająć stanowiska w tej kwestii, a najmniej z uczelni katolickiej.

Nieco więcej studentek, aniżeli studentów uważało, że tylko wiara religijna pomaga człowiekowi w życiu codziennym (24,0% wobec 18,8%), także więcej kobiet, aniżeli mężczyzn wskazało na wiarę, jako jeden z elementów istotnych w życiu codziennym człowieka (41,9% wobec 36,3%). W zależności od okoliczności istotną rolę wiary w życiu codziennym przypisało 18,0% studentów i 12,9% studentek. Niemal dwa razy więcej mężczyzn, aniżeli kobiet sceptycznie podchodziło do roli wiary w życiu codziennym (16,0% wobec 8,8%) – ($\chi^2=20,776$; $df=4$; $p=0,000$; $C=0,139$).

Biorąc pod uwagę rok studiów, podobny odsetek studentów zarówno z pierwszych, jak i z ostatnich lat zadeklarowało, że w ich życiu tylko wiara pomaga w życiu codziennym (22,6% wobec 21,5%). Podobne proporcje uwidoczniły się w kategorii odpowiedzi „tak, chociaż nie tylko wiara” (39,1% wobec 40,7%). W zależności od sytuacji pozytywnie wypowiedziało się na temat roli wiary w życiu codziennym więcej starszych, aniżeli młodszych studentów (17,8% wobec 12,2%). Więcej studentów z pierwszych, aniżeli z ostatnich lat stwierdziło, że wiara nie pomaga w życiu codziennym (12,9% wobec 9,9%), więcej także młodszych, aniżeli starszych studentów wybierało odpowiedź „trudno powiedzieć” (13,1% wobec 9,7%) – ($\chi^2=10,528$; $df=4$; $p=0,032$; $C=0,100$).

Stałe miejsce zamieszkania dość silnie różnicuje udzielane odpowiedzi respondentów w powyższej kwestii. Deklarację, iż tylko wiara pomaga w życiu codziennym, częściej składali studenci ze średnich miast (26,3%), z małych miejscowości (23,4%), czy z terenów wiejskich (23,0%), aniżeli z dużych aglomeracji miejskich (16,7%). Odsetek odpowiedzi wskazujących na wiarę, jako jeden z elementów pomocnych w życiu codziennym, spada wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania (45,7% – wieś; 42,8% – małe miasta; 38,2% – średnie miasta; 32,8% – duże miasta). Co piąty student pochodzący z dużej aglomeracji miejskiej przyznał, że wiara może pomagać w codziennym życiu w zależności od okoliczności (20,7%), oraz 14,5% z miast średniej wielkości, 13,8% z małych miast i 10,7% pochodzących ze wsi. Najwięcej osób sceptycznie odnoszących się do roli wiary w życiu codziennym pochodziło z dużych aglomeracji miejskich (18,1%) i średniej wielkości miast (12,3%), zaś najmniej z terenów wiejskich (8,0%) i małych miast (6,2%). Więcej osób z małych miast, aniżeli z miast o średniej wielkości nie miało klarownego zdania w tej kwestii (13,8% wobec 8,8%) – ($\chi^2=45,988$; $df=12$; $p=0,000$; $C=0,205$).

Wyniki osiągnięte w nauce nie różnicują istotnie deklaracji respondentów. Nieco więcej osób z bardzo dobrymi, aniżeli ze średnimi, lub miernymi wynikami w nauce stwierdziło, że tylko wiara może pomóc w życiu codziennym (26,9%

wobec 20,3%), a odpowiedzi „tak, chociaż nie tylko wiara” więcej udzieliło studentów, którzy osiągają średnie, lub mierne wyniki w nauce (40,6%), w porównaniu z tymi, którzy bardzo dobrze sobie radzą z nauką na studiach (33,0%). W zależności od sytuacji przyznało wierze religijnej istotną rolę w życiu codziennym więcej studentów z bardzo dobrymi, aniżeli z dobrymi wynikami w nauce (18,5% wobec 13,5%). Niemal co ósmy student osiągający bardzo dobre wyniki sprzeciwił się twierdzeniu, jakoby wiara mogła pomagać w życiu codziennym (12,8%), a najmniejszy odsetek w tej kategorii odpowiedzi odnotowano w grupie studentów osiągających dobre wyniki w nauce (11,1%). Więcej studentów osiągających średnie, lub mierne wyniki w nauce wybierało odpowiedź „trudno powiedzieć”, w porównaniu z tymi, którzy bardzo dobrze sobie radzą z nauką na studiach (13,6% wobec 8,4%) – ($\chi^2=13,067$; $df=8$; $p=0,110$).

Na pytanie, czy wiara religijna pomaga w życiu codziennym na przełomie lat 1988/1989, 70,8% zapytanych – uczniów i studentów odpowiedziało twierdząco (11,2% – negatywnie i 18,0% – brak zdania lub brak odpowiedzi). Znacznie mniej respondentów zgadzało się z twierdzeniem, że tylko wiara religijna może dać człowiekowi oparcie i poczucie bezpieczeństwa (41,1% – tak, 35,4% – nie, 23,6% – brak zdania). Ponad dwie trzecie badanych podzielało pogląd, że tylko wiara mogłaby dać człowiekowi poczucie pewności i nadziei w ostatniej godzinie życia (68,8% – tak, 13,3% – nie, 17,9% – brak zdania)⁸⁵.

W zrealizowanych badaniach socjologicznych studentów Lublina poproszono o odpowiedź: „czy jesteś przekonany(a), że tylko wiara mogłaby dać człowiekowi poczucie pewności i nadziei w ostatniej godzinie życia?”. Wskaźnik odpowiedzi zdecydowanych wynosił 31,1%, a co trzeci respondent udzielił odpowiedzi „raczej tak” (33,3%). Mały odsetek osób sceptycznie odniósł się do powyższej kwestii (15,0%), a zdecydowanie przeciwnych odnotowano 7,9% badanych. Co ósma przebadana osoba nie umiała odnieść się do powyższej kwestii (12,5%).

Na wszystkich uczelniach Lublina, na których były prowadzone badania socjologiczne, w zdecydowanej większości, choć z różnym natężeniem, studenci wyrażali przekonanie o tym, iż wiara jest w stanie dać człowiekowi poczucie pewności i nadziei w ostatniej godzinie życia. Największe wskaźniki w tej kwestii odnotowano w grupie studiujących na uczelni katolickiej i medycznej, a najmniejsze na UMCS i UP. Osób, które nie podzielały powyższego poglądu odnotowano najczęściej w grupie studentów z UM, UMCS i PL, a najmniej wśród osób studiujących na uczelni medycznej i katolickiej.

Rok studiów w niewielkim stopniu różnicuje odpowiedzi respondentów. Młodszy studenci niemal w równym stopniu, jak ich starsi koledzy zgadzali się z powyższym stwierdzeniem (64,0% wobec 64,8%), minimalne różnice zdań widać także w odpowiedziach młodszych i starszych studentów, ukazujących sceptyczne nastawienie do wiary, jakoby mogła ona dać człowiekowi poczucie pewności i nadziei w ostatniej godzinie życia (23,6% wobec 22,1%) – ($\chi^2=10,906$; $df=4$; $p=0,028$; $C=0,101$).

⁸⁵ J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna...*, s. 32.

Tab. 110 (pyt. 19). *Czy jesteś przekonany(a), że tylko wiara mogłaby dać człowiekowi poczucie pewności i nadziei w ostatniej godzinie życia?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Zdecydowanie tak	26,7	35,3	27,4	32,0	35,4	327	31,1
Raczej tak	29,9	32,8	36,5	30,8	36,4	350	33,3
Raczej nie	17,9	12,7	15,5	16,3	12,1	158	15,0
Zdecydowanie nie	12,7	5,4	7,8	9,3	3,4	83	7,9
Trudno powiedzieć	12,4	13,2	12,8	11,6	12,6	132	12,5
Brak odpowiedzi	0,4	0,5	-	-	-	2	0,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 26,004; df = 16; p = 0,054$$

Nieco silniej różnicuje odpowiedzi badanych osób zmienna niezależna stałe miejsce zamieszkania. Najwięcej zgadzających się ze stwierdzeniem, że wiara jest w stanie dać człowiekowi poczucie bezpieczeństwa i nadziei w ostatnich chwilach życia, zamieszkiwało tereny wiejskie (67,4%), a najmniej duże aglomeracje miejskie (58,5%). Odsetek sprzeciwiających się powyższemu twierdzeniu jest największy wśród mieszkających w dużych aglomeracjach miejskich (26,7%), a najmniejszy wśród tych, którzy na stałe zamieszkują tereny wiejskie (19,0%) i małe miasta (17,9%). Odpowiedzi „trudno powiedzieć” odnotowano dwa razy więcej w grupie studentów z dużych, aniżeli ze średnich miast (14,7% wobec 7,0%).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=6,547$; $df=4$; $p=0,162$; wyniki osiągnęte w nauce – $\chi^2=6,432$; $df=8$; $p=0,599$). Kobiety nieco częściej, aniżeli mężczyźni pozytywnie odnosiły się do powyższej tezy (66,5% wobec 61,1%), mężczyźni z kolei okazali się bardziej sceptyczni (26,7% wobec 20,6%). Osoby osiągające średnie, lub mierne wyniki w nauce częściej aprobowały powyższą tezę (68,2%), aniżeli ci, którzy osiągnęli dobre wyniki w nauce (62,4%). Przeciwników przekonania o tym, iż wiara może dać człowiekowi poczucie pewności w ostatnich chwilach odnotowano więcej wśród tych, którzy osiągnęli bardzo dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (24,7% wobec 20,2%).

Badając parametr doświadczenia religijnego zapytano respondentów: „Czy zdarzyła się w Twoim życiu jakaś sytuacja, w której odczułeś(aś) wyraźną obec-

ność Boga lub poczucie bliskości z Bogiem?” Na tak postawione pytanie otrzymano bardzo interesujące odpowiedzi. Okazało się, że ponad połowa badanych (57,0%) z różnym natężeniem doświadczyła w swoim życiu bliskości Boga (13,8% – prawie zawsze; 19,4% – dość często; 23,8% – rzadko, kilka razy w roku). W sytuacjach wyjątkowych i nader rzadkich bliskość Boga odczuwała 16,8% badanych, nie odczuł Jego bliskości co ósmy ankietowany (12,5%), a 13,3% nie umiało określić swoich odczuć w tej kwestii.

Tab. 111 (pyt. 20). *Czy zdarzyła się w Twoim życiu jakaś sytuacja, w której odczuleś(aś) wyraźną obecność Boga lub poczucie bliskości z Bogiem?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
W zasadzie zawsze czuję wyraźną obecność Boga i moją z Nim bliskość	12,7	15,2	12,3	9,3	18,9	145	13,8
Tak, dosyć często (np. w czasie niedzielnych praktyk, kilka razy w miesiącu)	17,1	20,1	18,7	18,0	23,3	204	19,4
Rzadziej rzadko doświadczam tego rodzaju uczucia (kilką razy w roku, w czasie wielkich świąt kościelnych, lub w innych sytuacjach)	23,5	23,5	25,1	26,2	20,9	250	23,8
W zasadzie nie odczuwam tego typu uczuć (lub w wyjątkowych sytuacjach)	15,5	16,7	18,3	19,8	14,6	177	16,8
Nie odczuwam Jego bliskości	20,7	9,3	10,5	14,0	6,8	132	12,5
Nie potrafię tego określić	10,4	14,7	14,2	12,8	15,0	140	13,3
Brak odpowiedzi	-	0,5	0,9	-	0,5	4	0,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 37,180; df = 20; p = 0,011; C=0,185$$

Niemal piąta część studentów KUL zadeklarowała, że w zasadzie zawsze czuli oni wyraźnie obecność Boga. Odsetek osób w tej kategorii odpowiedzi na uczelni medycznej jest o 4 punkty procentowe mniejszy, a na pozostałych uczelniach jest on zdecydowanie niższy. Do częstego doświadczenia bliskości Boga, np. w czasie niedzielnych praktyk, przyznało się najwięcej studentów uczelni katolickiej i medycznej, i nieco mniej studentów PL, UMCS i UP. Do rzadkiego doświadczenia tego rodzaju uczucia przyznał się co czwarty student UMCS i PL i niemal co piąty KUL. Największe wskaźniki braku omawianego przeżycia osiągnęły głównie studenci UP oraz UMCS, zaś najmniejsze występują w grupie studentów KUL.

Analizując strukturę płci stwierdzono, że kobiety wyraźnie częściej niż mężczyźni doświadczały w swoim życiu bliskości Boga (w zasadzie zawsze czuję wy-

rażnie obecność Boga – 14,4% wobec 12,7%; tak, dosyć często – 22,6% wobec 14,0%; kilka razy w roku – 24,8% wobec 22,1%). Mężczyźni częściej niż kobiety deklarowali tego typu odczucia w wyjątkowych sytuacjach (20,1% wobec 14,9%), częściej także w ogóle nie odczuwali Jego bliskości, w porównaniu do odczuć kobiet (17,5% wobec 9,6%) – ($\chi^2=27,173$; $df=5$; $p=0,000$; $C=0,159$).

Statystyczne zależności uwidoczniły się pomiędzy stałym miejscem zamieszkania respondentów a przeżyciem bliskości Boga. Stwierdzono, iż im większa miejscowość pochodzenia badanych, tym mniejszy wskaźnik wspomnianego doświadczenia religijnego (wieś – 62,0%; małe miasta – 60,7%; średnie miasta – 59,2%; duże miasta 47,2%), a wraz ze spadkiem wielkości miejsca zamieszkania spada odsetek osób, które nie doświadczają bliskości Boga (duże miasta – 38,5%; średnie miasta – 31,1%; małe miasta – 27,5%; wieś- 21,9%). Najwięcej kłopotów z określeniem swojego doświadczenia w przestrzeni odczucia bliskości Boga mieli studenci pochodzący ze wsi (15,8%), a najmniej ze średniej wielkości miast (9,6%) – ($\chi^2=41,242$; $df=15$; $p=0,000$; $C=0,195$).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie odczuć respondentów (rok studiów – $\chi^2=10,557$; $df=5$; $p=0,061$; wyniki osiągnęte w nauce – $\chi^2=16,283$; $df=10$; $p=0,092$). Starsi studenci częściej doświadczali bliskości Boga, aniżeli ich młodszy koledzy (58,5% wobec 55,6%), częściej osiągający dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (58,5% wobec 53,9%). O braku powyższego przeżycia religijnego częściej mówili młodszy, aniżeli starsi studenci (30,7% wobec 27,9%), częściej osiągający średnie, lub mierne wyniki w nauce (32,8%), w porównaniu z tymi, którzy osiągnęli w nauce dobre rezultaty (27,4%).

Konkludując omawianie deklaracji studentów Lublina dotyczących doświadczenia religijnego, które były ich udziałem, można ogólnie stwierdzić, że ponad połowa ankietowanych przeżyła kiedykolwiek w swoim życiu szczególną bliskość Boga. Kobiety wyraźnie częściej niż mężczyźni przyznawały się do tego rodzaju przeżyć. Zastanawiający jest fakt, że niemal co trzeci badany nie doznał nigdy w swoim życiu czegoś, co można by określić jako szczególne doświadczenie nieobecności Boga w życiu.

Dla porównania, w badaniach socjologicznych nad religijnością młodzieży polskiej, zrealizowanych m.in. pośród studentów na przełomie lat 1988/1989, prawie trzecia część badanych potwierdziła, że doświadczyła kiedyś czegoś, co można nazwać poczuciem lub odczuciem bliskości Boga (30,4% – tak, 28,1% – nie, 41,4% – brak zdania)⁸⁶. Według sondażu ogólnopolskiego przeprowadzonego przez GfK Polonia wśród dorosłych Polaków (18-65 lat) 21,6% definiowało swoją więź z Bogiem jako bardzo bliską, 56,4% – jako dość bliską, 17,4% – nie odczuwało bliskości z Bogiem, 2,9% – zupełnie nie odczuwało bliskości Boga, 1,6% – nie wierzyło w Boga, 0,1% – brak odpowiedzi (badania zrealizowane w ramach międzynarodowego projektu badawczego obejmującego czternaście państw europejskich)⁸⁷.

⁸⁶ J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna...*, s. 32.

⁸⁷ J. Mariański, *Katolicyzm polski*, s. 34.

Analiza wskaźników parametrów rytualnych obowiązkowych i nadobowiązkowych, jak i doświadczenia religijnego, ujawnia istnienie określonych prawidłowości :

1. Poziom uczestnictwa w obowiązkowych praktykach religijnych deklarowanych przez studentów Lublina jest niższy w porównaniu do ogólnopolskiego i porównywalny na poziomie diecezji. Studenci Lublina rzadziej, aniżeli statystyczny Polak uczestniczą systematycznie w niedzielnej mszy świętej. Częściej praktyki te przybierają charakter zaangażowani niesystematycznych.

2. W badaniach odnotowano pewną polaryzację częstotliwości praktyk. Wyższe wskaźniki odnotowano w przypadku studiujących na uczelni medycznej, katolickiej i technicznej, i zdecydowanie niższe w środowiskach osób studiujących na UP i UMCS. To, co zaskakuje, to fakt, iż na ogół w badanych do tej pory wskaźnikach religijności studentów, uczelnia katolicka niemal za każdym razem plasowała się na pierwszym miejscu. W przypadku uczęszczania na mszę świętą regularne uczestnictwo zadeklarował co trzeci student medycyny, „spychając” tym samym uczelnię katolicką na dalszą pozycję.

3. Gorliwość w wypełnianiu praktyk niedzielnych częściej charakteryzowała studentki, aniżeli studentów, zaś wraz ze wzrostem wielkości miejscowości pochodzenia respondentów spadał odsetek osób uczęszczających na mszę świętą cotygodniową. Młodszy studenci Lublina wykazali wyższy poziom obowiązkowych praktyk niedzielnych, niż młodzi kończący edukację na poziomie uniwersyteckim.

4. Dość trudne jest wskazanie motywacji uczestnictwa w praktykach religijnych na podstawie autodeklaracji respondentów. Zabrzany materiał empiryczny i analiza ilościowa pozwala jednak wnioskować z dużą dozą ostrożności, iż udział respondentów w niedzielnej mszy świętej jest częściej umotywowany przesłankami wewnętrznymi, aniżeli zewnętrznymi. Blisko połowa biorących udział w badaniach socjologicznych kierowała się w praktykowaniu niedzielnej mszy świętej motywacją wewnętrzną i był to wskaźnik wyższy, aniżeli ten, który prezentują badania nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej. Obowiązek uczestniczenia w niedzielnej eucharystii, jako wewnętrzny nakaz sumienia, odczytała niemal trzecia część przyszłych lekarzy medycyny i studentów uczelni katolickiej, zaś najrzadziej ów motyw podawali w swych deklaracjach studiujący na uczelni technicznej i UMCS.

5. Mężczyźni, w porównaniu do kobiet, okazali się większymi konformistami, gdyż ich intencje uczestniczenia we mszy świętej częściej opierały się na dostosowaniu się do wymagań rodziny, bądź ogólnie panujących zwyczajach.

6. Mniej niż połowa badanych złożyła deklarację spowiadania się kilka razy do roku. Jest to wskaźnik niemal dwa razy mniejszy, w porównaniu do badań nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej, i o kilkanaście punktów procentowych mniejszy, aniżeli poziom ogólnopolski.

7. Tak jak w przypadku zmiennej uczestnictwa w obowiązkowych praktykach niedzielnych, tak i w przypadku pytania o przystępowanie respondentów do sakramentu spowiedzi, studenci uczelni medycznej okazali się najgorliwszymi w powyższej kwestii, w porównywalnym odsetku studiujący na uczelni katolickiej

i technicznej, zaś najwięcej stroniących od regularności w spowiadaniu się odnotowano w środowisku akademickim UMCS i UP.

8. Najczęstszą praktykę spowiedzi częściej deklarowali studenci pierwszych lat, aniżeli ich starsi koledzy, zaś w przypadku zmiennej niezależnej miejsce zamieszkania wraz ze wzrostem miejsca pochodzenia respondentów spada regularność uczęszczania do spowiedzi.

9. Cotygodniowy, deklarowany udział w komunii świętej był domeną osób studiujących na uczelni medycznej – czynił to co czwarty przyszły medyk. Nieco więcej studentek, aniżeli studentów deklarowało cotygodniowe przyjmowanie komunii świętej, częściej czynili to studiujący na pierwszych latach studiów. Wraz ze wzrostem stałego miejsca zamieszkania maleje odsetek osób w regularnie przystępujących do komunii świętej. Największe różnice w tym względzie zarysowują się między osobami pochodzącymi z terenów wiejskich i dużych aglomeracji miejskich.

10. Poziom częstotliwości modlitwy indywidualnej plasuje się na poziomie średnim, w porównywalnym do ogólnopolskiego, i dwa razy mniejszego – porównując badania katolików archidiecezji lubelskiej. Najczęściej modlili się studenci KUL i UM, a najrzadziej modlitwę indywidualną praktykowali przyszli lekarze weterynarii. Kobiety zdecydowanie chętniej modliły się, aniżeli mężczyźni, podobnie młodszy studenci częściej podejmowali powyższą praktykę religijną. Modlitwę codzienną częściej praktykowali pochodzący ze wsi, a najrzadziej z małych i dużych miast.

11. Niemal co piąty badany przyznał, że modlitwa ma dla niego bardzo duże znaczenie. Powyższą deklarację częściej składali studiujący na uczelni katolickiej i medycznej. Więcej studentek, aniżeli studentów przypisywało modlitwie bardzo duże znaczenie.

12. Wskaźnik zachowujących posty jest nieco wyższy w środowisku studenckim, aniżeli wskaźnik ogólnopolski z 2012 roku. Największy odsetek osób bezwzględnie, bądź prawie zawsze starających się zachować posty, odnotowano w środowisku osób studiujących na uczelni katolickiej i technicznej, kobiet, studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach. Wskaźnik w miarę regularnego przestrzegania postów spada wraz ze zwiększaniem się wielkości stałego miejsca zamieszkania respondentów.

13. Poziom praktyk religijnych zwyczajowych i nadobowiązkowych jest wyższy w grupie studiujących na uczelni katolickiej i medycznej. Pewne zwyczaje zachowały swoją ciągłość w rodzinach studentów z uczelni technicznej, przy czym wedle deklaracji złożonych przez respondentów bardzo często sami ankietowani przyznają się, iż nie zachowują ciągłości rytów i zwyczajów rodzinnych, mających charakter obrzędowo-religijny.

14. Praktyki nadobowiązkowe i zwyczajowe nie są różnicowane przez deklaracje wyników osiągniętych w nauce. Najczęściej różnicuje je płeć oraz miejsce zamieszkania. Na średnim poziomie jest częstotliwość zróżnicowania przez zmienną rok studiów. Najczęściej uczestniczącymi w rytuałach zwyczajowych, oraz do-

strzegających je w domach rodzinnych są studentki oraz mieszkańcy wsi, zaś najrzadziej – mężczyźni i wywodzący się z dużych aglomeracji miejskich.

15. Uczestnictwo w nadobowiązkowych praktykach i obrzędowości ludowej w pewnych wypadkach uwarunkowane jest tradycją rodzinną. Zaskakującym wydawać by się mogło, iż pewne oczywistości kulturowe, jak zwyczaj błogosławieństwa pokarmów na Wielkanoc; dzielenie się opłatkiem w Wigilię Bożego Narodzenia; uczestnictwo w liturgii Środy Popielcowej; błogosławieństwo palm w Niedzielę Palmową – nie są już tak powszechne w świadomości osobistego zaangażowania obrzędowego badanych studentów.

16. Zachowana jest ciągłość wyrażona w zainteresowaniu rytami zwyczajowymi w wymiarze rodzinnym i indywidualnym – Boże Ciało, nabożeństwa Drogi Krzyżowej, rekolekcje, nabożeństwa różańcowe i majowe, wspólna modlitwa.

17. Niska popularność obrzędu błogosławieństwa ziół 15 sierpnia, czy gromnicy 2 lutego, świadczyć może o zanikaniu elementów tradycji ludowej w świadomości religijnej młodzieży akademickiej.

18. Wskaźnik deklaracji, iż wiara może dać ludziom poczucie bezpieczeństwa w trudnych sytuacjach życiowych jest dość wysoki. Zastanawiającym wydaje się fakt, iż to mężczyźni częściej opowiadali się za stwierdzeniem, iż tylko wiara może dać ludziom takie poczucie bezpieczeństwa, zaś kobiety dominowały w odpowiedzi wskazującej, iż nie tylko wiara daje poczucie bezpieczeństwa.

19. Mimo widocznych zmian kulturowych, które prowadzą do marginalizowania tematyki eschatologicznej, wśród studentów Lublina istnieje uwarunkowany kościelnie i rodzinnie zwyczaj kultywowania pamięci zmarłych, wyrażający się w wysokim wskaźniku praktykowania przez respondentów zwyczajów związanych z listopadowymi wspomnieniami bliskich zmarłych.

20. Przeświadczenie o tym, iż wiara religijna pomaga w życiu codziennym, zdradzał co piąty ankietowany, w tym najwięcej studiujących na uczelni katolickiej i medycznej. Przekonanie to rzadziej podzielali mężczyźni i mieszkańcy dużych aglomeracji miejskich. Wskaźnik ten był niższy w porównaniu do badań ogólnopolskich z końca ubiegłego stulecia.

21. Stanowisko mówiące o tym, iż tylko wiara jest w stanie dać człowiekowi poczucie pewności i nadziei w ostatniej godzinie życia, podzielała większość uczestniczących w badaniach socjologicznych. Częściej zdanie to wyrażali studenci uczelni katolickiej i medycznej, a najrzadziej UMCS i UP. Najwięcej osób zgadzających się z powyższym stwierdzeniem zamieszkiwało tereny wiejskie.

22. Zauważalne jest całkowite, bądź marginalne odczucie Boga w przestrzeni doświadczenia religijnego u niemal połowy badanych. Pozostałe formy odczuwania bliskości Boga przybierają na ogół formę zinstytucjonalizowanych, np. niedzielnych praktyk religijnych, w czasie świąt kościelnych. Zauważa się więc dystans do zindywidualizowanych form odczuwania bliskości Boga.

Poziom rytualności indywidualnych praktyk religijnych studentów Lublina jest na niższym poziomie, porównując badania ogólnopolskie, czy w skali archidiecezji lubelskiej i może to świadczyć o postępujących trendach sekularyzacyjnych w tym

obszarze religijności. Praktyki te, mimo, iż są związane z tradycjami rodzinnymi, nie zawsze znajdują kontynuatorów w osobach respondentów. Silne dążenie młodzieży do autonomii i swobody ujawnia się również w odniesieniu do tradycji religijnej. Postawy młodzieży studenckiej wyrażające się w konformistycznych motywacjach praktyk religijnych – dostosowanie się do ogólnie panujących zwyczajów, czy też wyłącznie spełnienie nakazu sumienia wobec obowiązku religijnego, świadczyć może o ciągłej obecności w świadomości badanych pierwiastków religijności ludowej, obrzędowej.

Praktykowanie zwyczajów ze względów społecznych świadczyć może także o braku zainteresowania religijnego i niskiej jakości form rytualnych, zaś ów brak „deficytu” – o osłabieniu więzi międzypokoleniowej. Zwyczaje i obrzędy religijne, praktykowane w rodzinie, stają się dzisiaj mało czytelnymi dla współczesnych odbiorców, i być może dlatego nie do końca chętnie powielane. Wysoki wskaźnik braku doświadczenia bliskości Boga i uciekanie wyłącznie w kierunku zindywidualizowanych form odczuć transcendentnych wskazywać może na niewysoki poziom religijności indywidualnej. Tym samym może to przekładać się na schematy działań w przestrzeni wyborów aksjologicznych i zachowań moralności osobistej, o czym między innymi będzie traktował następny rozdział.

Rozdział siódmy

ETYCZNO-KONSEKWENCYJNY ASPEKT RELIGIJNOŚCI

Jednym z podstawowych elementów rzeczywistości społecznej i kulturowej jest system wartości, składający się zarówno z obiektów, do których aspirują jednostki i struktury społeczne, jak i norm, stanowiących swojego rodzaju regulatory osiągnięcia celów, a więc realizacji wartości¹. Z socjologicznego punktu widzenia postawy moralne człowieka wierzącego stanowią praktyczne konsekwencje jego wiary religijnej i przejawiają się w dziedzinie życia codziennego, zaś moralność jest integralnym elementem religijności. Nie ma więc autentycznej religijności bez moralności. Można więc wysnuć z powyższego wniosek, iż wierzenia, wiara i moralność są ze sobą nierozzerwalnie związane. Szczególny charakter porządku normatywnego, jaki zakłada moralność wypływająca z religii, wynika z faktu, iż nakazy i zakazy etyczne są traktowane jako ustanowione przez Absolut, a jednocześnie włączone w porządek *sacrum*. Każde naruszenie normy etycznej traktowane jest jako podważenie porządku religijnego². W społeczeństwie ponowoczesnym zauważa się zjawisko wypierania *sacrum*, tym samym zamazuje się granica między dobrem a złem. W ostatecznym rozrachunku oznaczać to może ucieczkę od jakichkolwiek wartości i norm. Jednostka może przestać odczuwać potrzebę uzasadnienia moralnego, którą do tej pory odnajdywała w religii³.

Przemiany moralne na gruncie polskim ścierają się na kanwie dwóch wielkich idei myślowych: nurtu moralności liberalnej i moralności katolickiej. Głównym efektem powyższej konfrontacji sprzecznych ze sobą do pewnego stopnia światopoglądów, wydaje się dezawuowanie owych idei, a to m.in. za przyczyną dyskusji, które wydają się czczymi polemikami, nie zaś wymianą myśli w duchu twórczego dialogu. Można śmiało przewidywać, iż jeszcze długo żaden z powyższych nurtów myślowych nie utraci na polskiej arenie społeczno-politycznej swoich wpływów, ze względu na silne zakorzenienie w społeczeństwie polskim katolicyzmu, z drugiej zaś strony na silną dynamikę „otwartej” moralności europejskiej. Najbardziej przewidywalnym efektem takiego stanu rzeczy będzie fragmentaryzacja poszcze-

¹ J. Styk, *Orientacje wartościujące współczesnej młodzieży polskiej*, w: *Problemy współczesnej młodzieży w ujęciu nauk społecznych*, red. F. Wawro, Lublin 2007, s. 29.

² J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993, s. 163.

³ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*, Lublin 2011, s. 95.

gólnych przestrzeni aksjologicznych i zróżnicowanie kryteriów ocen moralnych różnych obszarów życia społecznego⁴.

Badanie systemu aksjologicznego młodzieży może ukazać kierunek transpozycji w religijnej i moralnej przestrzeni społecznej. W. Świątkiewicz twierdzi, iż w refleksji nad współczesną kondycją moralną polskiego społeczeństwa niezwykle istotna jest rekonstrukcja modułu wartości młodego pokolenia. W czasach kultury prefiguratywnej młodzi Polacy w coraz jaskrawszym stopniu nie tylko stanowią o przyszłości społeczeństwa, lecz również wyznaczają rytmy życia jego teraźniejszości, wpływając także na profilowanie się postaw społecznych następnych pokoleń. Badania socjologiczne nad postawami aksjologicznymi młodzieży są zatem nie tylko refleksją nad kierunkami koniunktury społecznej, ale również stanowią próbę identyfikacji dzisiejszych wzorów kulturowych, które poprzez mechanizmy prefiguratywnej dyfuzji kulturowej przenikają w style życia starszych pokoleń⁵.

Próbując określić przemiany moralności studentów lubelskich uczelni wyższych oraz uchwycić zależności między wybranymi cechami demograficznymi i społecznymi, zebrany materiał empiryczny pogrupowano na trzy części. W pierwszej poruszono problem mocy wiążącej poszczególnych przykazań Dekalogu w świadomości studentów. Druga część rozdziału stanowić będzie analizę wybranych wartości oraz deklarowanych sposobów zachowań w konkretnych sytuacjach nakreślonych w przestrzeni indywidualnych i społecznych dylematów etycznych. Trzeci paragraf będzie traktował o problemach z zakresu moralności rodzinnej i małżeńskiej, w których znajdują się także zagadnienia natury bioetycznej. W poruszonych zagadnieniach skupiono się na interpretacji deklaracji respondentów, nie zaś na ich rzeczywistych zachowaniach moralnych.

§ 1. Dekalog jako podstawa moralności

Przykazania Boże są powszechnymi normami prawa naturalnego, gdyż obowiązują wszystkich w ten sam sposób. Jakkolwiek zostały one sformułowane w kategoriach i języku konkretnej cywilizacji, tworzą aktualne gwarancję obszaru wolności dla wszystkich ludzi. Andrzej Grzegorzczuk wychodził z założenia, iż wskazania religii zawierają te same intuicje, które wchodzą w skład ogólnoludzkich wyczuć⁶. Dekalog w swojej uniwersalności chroni wartości i dobro ludzi, a przez to umożliwiają życie prawdziwie ludzkie. Dekalog może być stosowany w różnych odmianach kulturowych. Zrozumienie tego jest równoważne z uznaniem Dekalogu jako syntezy oczywistych zasad wszelkich moralności. Wartości

⁴ K. Kiciński, *Moralność prywatna a moralność publiczna*, w: *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, red. A. Kojder, Kraków 2007, s. 155.

⁵ W. Świątkiewicz, *Młodzież wielkowiejska: między egocentryzmem i prospołecznością*, w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 226.

⁶ A. Grzegorzczuk, *Dekalog po świecku przeczytany*, „Więź” 1958, nr 8, s. 20-27.

judeochrześcijańskie stanowiły fundament prawodawstwa regulującego porządek krajów Europy i zasady prawodawstwa międzynarodowego. Wartości te stanowiły niezbędny element konstytutywny integrujący ludzkie osobowości i całe grupy społeczne⁷. Carlo Maria Martini w dialogu z pisarzem Umberto Eco pisał: „Jest bardzo ważne, aby istniał wspólny grunt dla laików i wierzących na planie etyki, w imię współpracy dla dobra człowieka, sprawiedliwości i pokoju”⁸. Przykazania są sformułowane ogólnie, zaś można je wyrazić bardziej konkretnie w postaci szczegółowego kodeksu norm postępowania. Stanowią one etyczny fundament życia indywidualnego i społecznego. W Dekalogu wiara i moralność są ze sobą nierozdzielnie związane⁹. Pierwsze trzy z Przykazań Bożych dotyczą Boga i zwracają uwagę na potrzebę liczenia się z faktem istnienia Boga zarówno w życiu religijnym, jak i moralnym. Pozostałe siedem odnoszą się do człowieka, a tym samym wyznaczają obowiązki wobec siebie i innych ludzi¹⁰.

Na gruncie polskim socjologowie religii i moralności alarmują od dawna, iż dochodzi do powolnego procesu kwestionowania podstawowych zasad i norm etycznych, zarówno w stosunku do Kościoła i jego doktryny moralnej, jak i w życiu tych, którzy próbują kształtować swoją moralność niezależnie od religii. W tym kontekście niektórzy badacze mówią wprost o moralności schizofrenicznej, gdzie zaznacza się głęboki rozdział pomiędzy deklarowanymi zasadami moralnymi, a płaszczyzną życia codziennego. Pluralizm społeczno-kulturowy przyczynia się niewątpliwie do zróżnicowania orientacji moralnych społeczeństwa polskiego. Jedną z konsekwencji procesu sekularyzacji w przestrzeni moralnej jest brak trwałej struktury hierarchicznej w relacjach między wartościami religijnymi i moralnymi. W ten sposób często dochodzi do kreowania układu poziomego, w którym nie istnieje relacja nadrzędności, czy podrzędności pomiędzy wartościami¹¹.

Znajomość Dekalogu, jak wynika z badań socjologicznych z 1998 roku, zrealizowanego na próbie ogólnopolskiej, jest na dość dobrym poziomie. Kształtowała się ona w granicach od 63,9% do 77,5%, pełny zaś brak ich znajomości – od 6,1% do 18,7%. Najczęściej wymieniano przykazania: nie kradnij, nie zabijaj, nie cudzołóż, czcij ojca i matkę swoją¹². Należy jednak pamiętać, iż wiedza religijna, jako element intelektualno-poznawczy, jest składnikiem każdego aktu religijnego, zaś poziom wiedzy tylko częściowo wpływa na kształt religijności człowieka, ponieważ jej niski poziom nie wyklucza bogatego życia wiary i rozwoju duchowego. W archidiecezji lubelskiej znajomość przykazań Bożych kształtowała się w 2002

⁷ A. Pawełczyńska, *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*, Warszawa 2004, s. 91.

⁸ U. Eco, C. M. Martini, *W co wierzy ten, kto nie wierzy?*, Kraków 1998, s. 48.

⁹ J. Mariański, *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*, Toruń 2012, s. 249.

¹⁰ M. Łobocki, *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2006, s. 140.

¹¹ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008, s. 311-312.

¹² W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne*, w: *Religijność Polaków 1991-1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 71.

roku na poziomie 69,3%. Trzecia część respondentów nie potrafiła wymienić któregoś z przykazań (18,1%), bądź odnotowano „brak odpowiedzi” (12,6%). Pierwsze przykazanie wymieniło 61,7% ankietowanych; drugie – 63,0%; trzecie – 65,5%; czwarte – 69,4%; piąte – 77,4%; szóste – 78,7%; siódme – 80,5%; ósme – 65,1%; dziewiąte – 66,1%; dziesiąte – 62,8%¹³.

Badając stosunek Polaków do przykazań Dekalogu w 1998 roku uzyskano następujące wyniki badań według następujących kategorii – zdecydowanie wiążące najbardziej respektowane były przykazania „moralne”: nie zabijaj (V), czcij ojca i matkę swoją (IV) i nie kradnij (VII). Mniej postrzegane jako wiążące były przykazania „seksualne”: nie cudzołóż (VI) i nie pożądaj żony bliźniego swego (IX) oraz w jeszcze mniejszym stopniu przykazania „religijne”: nie będziesz brał imienia Pana Boga swego nadaremnie (II) i pamiętaj, abyś dzień święty święcił (III) oraz „przykazanie moralne”: nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu (VIII). Przykazanie I i X uzyskały zbliżony poziom aprobaty i zajęły pozycję pośrednią. Według przeciętnego wskaźnika pełnej aprobaty najwyżej były ocenione przykazania „moralne” (75,7%), na drugim – „seksualne” (72,3%) i na trzecim – „religijne” (65,9%). Łączny wskaźnik pełnej aprobaty Dekalogu wynosił 72,1%, niepełnej aprobaty – 22,7%, dezaprobaty – 3,4%, niezdecydowania – 1,2% i braku odpowiedzi – 0,6%¹⁴.

W nieco inny sposób ujął stosunek społeczeństwa polskiego do przykazań Bożych sondaż OBOP z 2001 roku. Ankietowani, zanim zostali zapytani o aktualność lub przestarzałość wskazań Dekalogu, odpowiedzieli na pytanie jaka część Polaków postępuje w życiu zgodnie z Dekalogiem. Niemal połowa była przekonana, iż do Przykazań Bożych stosuje się na codzie mniejszość Polaków (45%): prawie nikt – 15%, połowa – 20%, większość – 13%. Podsumowując, aż 60% społeczeństwa uznało, że w Polsce Dekalog w praktyce nie jest przestrzegany. Chcąc zbadać relacje Polaków do poszczególnych przykazań Bożych dano możliwość następujących odpowiedzi: powinno się go przestrzegać zawsze i niezależnie od sytuacji; tylko w niektórych sytuacjach; jest nieaktualne w obecnych czasach. Odnośnie do przykazań uzyskano następujący materiał empiryczny: I – 81,0%, 7,0%, 12,0%; II – 80,0%, 8,0%, 12,0%; III – 77,0%, 7,0%, 16,0%; IV – 94,0%, 2,0%, 4,0%; V – 95,0%, 1,0%, 4,0%; VI – 87,0%, 6,0%, 7,0%; VII – 90,0%, 4,0%, 6,0%; VIII – 86,0%, 4,0%, 10,0%; IX – 86,0%, 5,0%, 9,0%; X – 88,0%, 5,0%, 7,0%¹⁵.

Ogólnopolskie badania socjologiczne relacji dorosłych Polaków do Dekalogu wykazały, iż w 2007 roku 56% ankietowanych zdecydowanie się zgadzało ze stwierdzeniem, że dziesięcioro przykazań powinno stanowić nie tylko podstawę

¹³ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności katolików (na przykładzie archidiecezji lubelskiej)*, w: *W służbie Ewangelii i człowiekowi. Archidiecezja Lubelska w latach 1992-2002*, red. J. Mariański, Lublin 2005, s. 122.

¹⁴ J. Mariański, *Wiedza i wierzenia religijne Polaków*, w: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zareba, Warszawa 2004, s. 40.

¹⁵ A. Szostkiewicz, *Dekalog i Polacy*, „Polityka” 2001, nr 37, s. 4-5.

moralności ludzkiej, ale i obowiązującego prawa (zdecydowanie się zgadzam – 17%; zgadzam się – 39%). Niemal co piąty respondent nie mógł do końca precyzyjnie określić własnej relacji do przedmiotu Przykazań Bożych (ani się zgadzam, ani się nie zgadzam – 18%), zaś brak zgody na powyższe twierdzenie wyraziło w sumie 19% dorosłych Polaków (nie zgadzam się – 12%; zdecydowanie się nie zgadzam – 7%). Wskaźnik braków odpowiedzi odnotowano na poziomie 6%. Analogiczne pytanie umieszczono w sondażu CBOS w 2011 roku. Uzyskane wyniki empiryczne przyniosły zbliżony układ do wcześniejszych, sprzed czterech lat, przy czym dało się zauważyć niewielkie przesunięcie opinii badanych w stronę przeciwników zastosowania Dekalogu jako podstawy stanowionego prawa (25%, w tym: nie zgadzam się – 14%; zdecydowanie nie zgadzam się – 11%). Innego zdania było 52% badanych (zdecydowanie się zgadzam – 19%; zgadzam się – 33%), zaś wskaźnik odpowiedzi „trudno powiedzieć” wynosi 4%¹⁶.

Ogólnopolskie badania socjologiczne z lat 1988-2005 wśród młodzieży szkół średnich i studentów, wskazały regres akceptacji przykazań Dekalogu i spadek radykalizmu moralnego w młodym pokoleniu Polaków. Oceny mocy obowiązującej Dekalogu były dość zróżnicowane. Najwyżej zostało ocenione (według kryterium „zdecydowanie wiążące”) przykazanie V: w 1988 roku – 86% badanych, dziesięć lat później odnotowano spadek poparcia – 76%, zaś w 2005 roku wskaźnik ten wynosił już tylko 72%; przykazanie IV odpowiednio: 76%, 68%, 64%; przykazanie VII odpowiednio: 76%, 63%, 57%. W latach 1988-2005 zmniejszył się poziom akceptacji wszystkich przykazań, najbardziej zaś w odniesieniu do przykazań: III, VI i VII (różnica około 20%). Wskaźnik pełnej aprobaty wszystkich Przykazań Bożych wynosił w 1988 roku 62,5%, w 1998 roku – 51,5%, zaś w 2005 roku – 46,8%. Jeżeli do ocen „zdecydowanie wiążące” dołączy się oceny „raczej wiążące”, wówczas okaże się, iż większość respondentów akceptowała przykazania Dekalogu¹⁷.

W badaniach socjologicznych nad religijnością studentów Szczecina, zrealizowanych w 2002 roku, uzyskano następujący poziom aprobaty poszczególnych przykazań Dekalogu: I – 51,3%, II – 42,1%, III – 46,7%, IV – 66,8%, V – 66,2%, VI – 58,2%, VII – 65,2%, VIII – 68,5%, IX – 61,4%, X – 63,1% (wskaźnik przeciętny – 59,0%). O ile w aprobacie poszczególnych przykazań Dekalogu zaznaczały się różnice między studentami poszczególnych kierunków, to według wskaźnika przeciętnego studenci kierunków humanistycznych (59,2%) prezentowali ten sam poziom aprobaty przykazań co studenci kierunków medycznych (59,1%) i technicznych (58,7%)¹⁸.

¹⁶ A. Dobrzyńska, P. Gierech, *W dwadzieścia lat później. Polacy o Janie Pawle II i jego nauczaniu w rocznicę pielgrzymki do wolnej Polski*, BS/65/2011, Warszawa 2011, s. 14.

¹⁷ S. H. Zaręba, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Warszawa 2008, s. 269-279.

¹⁸ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja. Religia w świadomości młodzieży studenckiej. Studium socjologiczne*, Szczecin 2009, s. 92.

Warszawscy studenci i starsza młodzież szkolna w 2003 roku wypowiedziały się w następujący sposób na temat poszczególnych Przykazań Bożych: I przykazanie zostało ocenione za zdecydowanie wiążące przez 44,7% ankietowanych, II – 18,0%, III – 24,5%, IV – 53,3%, V – 72,9%, VI – 46,3%, VII – 58,4%, VIII – 31,0%, IX – 42,2%, X – 36,8%¹⁹.

Stosunkowo wysokie wskaźniki akceptacji Przykazań Bożych stwierdzono na wśród studentów Akademii Rolniczej w Lublinie, na podstawie badań zrealizowanych w 2007 roku. Oceny „zdecydowanie wiążące” odnosiły się w następujący sposób do poszczególnych przykazań Dekalogu: I – 66,0%, II – 38,2%, III – 42,7%, IV – 72,0%, V – 86,8%, VI – 63,0%, VII – 75,2%, VIII – 44,4%, IX – 59,8%, X – 55,6%. Średni wskaźnik pełnej aprobaty przykazań Dekalogu wynosił 60,4%, aprobaty umiarkowanej („raczej wiążące”) – 24,2%, umiarkowanej dezaprobaty („raczej niewiążące”) – 6,6%, wyraźnej dezaprobaty („zdecydowanie niewiążące”) – 3,4% (brak zdania lub brak odpowiedzi – 5,2%). Najwyższy wskaźnik pełnej aprobaty dotyczył przykazań IV, V, VII, VIII i X (66,8%), niższy przykazań VI i IX (61,4%) i najniższy przykazań I, II i III (48,9%). Średni wskaźnik pełnej aprobaty całego Dekalogu był nieco wyższy u kobiet niż u mężczyzn (62,5% wobec 59,8%), wyższy u studentów mieszkających na wsi (65,3%) niż w wielkich miastach (58,8%), wyraźnie wyższy wśród głęboko wierzących (75,1%) i wierzących (65,5%) niż niezdecydowanych w sprawach wiary (50,5%) oraz obojętnych i niewierzących (31,7%). Dla blisko 15% badanych studentów przykazania Dekalogu nie mają już wiążącego znaczenia²⁰.

Studentów z Lublina poproszono także o określenie moralnego zobowiązania względem poszczególnych przykazań Dekalogu. W kafeterii umieszczono pięć typów odpowiedzi: „zdecydowanie wiążące”; „raczej wiążące”; „raczej niewiążące”; „zdecydowanie niewiążące”; „trudno powiedzieć”. W konstrukcji pytania poproszono jedynie o odniesienie się do poszczególnych Przykazań Bożych przy uwzględnieniu subiektywnego rozumienia treści Dekalogu przez respondentów.

W pierwszej kolejności zapytano, na ile wiążące jest dla respondentów pierwsze, z Dziesięciu Przykazań Bożych w ich osobistym życiu? Większość wybrała odpowiedź „zdecydowanie wiążące” (61,0%), co szóstą osobą przyznała raczej wiążącą ocenę osobistego zaangażowania w realizację powyższego przykazania (17,8%), co dwudziesta odniosła się z umiarkowaną dezaprobatą pierwszego przykazania (5,0%) i nieco więcej z całkowitym brakiem jego akceptacji w życiu osobistym (8,1%), zaś 6,2% badanych nie umiało zająć w tej kwestii jednoznacznego stanowiska.

¹⁹ S. H. Zaręba, *Empiryczny obraz moralnych opinii młodzieży*, w: *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2005, s. 111.

²⁰ T. Adamczyk, *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2007, nr 4, s. 55-56.

Tab. 112 (pyt. 60). *Na ile przykazanie Dekalogu „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną” jest dla Ciebie wiążące osobiście? (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Zdecydowanie wiążące	53,0	62,7	62,6	55,2	72,3	642	61,0
Raczej wiążące	17,1	18,1	16,9	19,8	17,5	187	17,8
Raczej niewiążące	7,6	3,9	4,6	6,4	2,4	53	5,0
Zdecydowanie niewiążące	15,9	5,4	6,8	7,6	2,9	85	8,1
Trudno powiedzieć	4,8	7,8	6,4	8,1	4,4	65	6,2
Brak odpowiedzi	1,6	2,0	2,7	2,9	0,5	20	1,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=47,703; df=16; p=0,000; C=0,210$$

Zdecydowanie wiążący charakter wskazania zadeklarowało najwięcej osób studiujących na uczelni katolickiej, a najmniejszy na UMCS i UP. O ile różnica w powyższych odpowiedziach wynosiła 19,3 punktów procentowych, o tyle w kategorii odpowiedzi „raczej wiążące” odnotowano jedynie kilkuprocentowe różnice w deklaracjach respondentów. Brak zobowiązania moralnego wyrażającego się w odpowiedzi „raczej niewiążące” zaopiniowało najwięcej studiujących na UP, zaś wskaźnik ten okazał się niemal dwukrotnie wyższy, aniżeli w grupie studiujących na PL i UMCS, niemal trzykrotnie wyższy w stosunku do studiujących na uczelni medycznej, i aż pięciokrotnie wyższy w porównaniu do uczelni katolickiej.

Względem zmiennej dotyczącej I przykazania Dekalogu istnieje niska siła powiązań z płcią ($\chi^2=13,574$; $df=4$; $p=0,009$; $C=0,114$) i stałym miejscem zamieszkania ($\chi^2=33,285$; $df=12$; $p=0,001$; $C=0,177$). W wymienionych powyżej kategoriach najwyższy poziom wskaźników „zdecydowanie wiążące” odnotowano pośród kobiet ($K=62,8$; $M=58,1\%$), zaś odpowiedzi „zdecydowanie niewiążące” udzielali niemal dwa razy częściej studenci, aniżeli studentki (11,9% wobec 5,8%). Przykazanie pierwsze jest zdecydowanie wiążące częściej dla zamieszkujących na stałe tereny wiejskie i średnie miasta, aniżeli dla pochodzących z małych miast i dużych aglomeracji miejskich (odpowiednio: 66,8%; 61,4%; 56,6%; 55,9%), zaś odpowiedzi „raczej wiążące” częściej udzielali pochodzący z małych miast, aniżeli ze średnich, terenów wiejskich, czy dużych aglomeracji miejskich (odpowiednio: 26,2%; 18,9%; 16,3%; 15,1%). Pierwsze przykazanie Dekalogu okazało się całkowicie

niewiążącym w sumieniu dla co ósmego studenta pochodzącego z dużych aglomeracji miejskich (12,0%), co dziesiątego pochodzącego z miast o średniej wielkości (10,5%), co szesnastego zamieszkującego na stałe małe miejscowości (6,2%), i dla co osiemnastego pochodzącego z terenów wiejskich (5,6%).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują odpowiedzi respondentów w sposób istotnie statystyczny (rok studiów – $\chi^2=4,543$; $df=4$; $p=0,338$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=4,999$; $df=8$; $p=0,001$), przy czym przywiązanie do pierwszego wyrażające się w stwierdzeniu „zdecydowanie wiążące” częściej występuje w deklaracjach starszych, aniżeli młodszych studentów (62,6% wobec 59,7%), osiągających bardzo dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (63,4% wobec 58,0%). Odpowiedzi „raczej wiążące” udzielali częściej starsi, aniżeli młodsi (18,8% wobec 16,8%), osiągający średnie, lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (20,6% wobec 15,9%). Pierwsze przykazanie, jako zdecydowanie niewiążące określiło więcej młodszych, aniżeli starszych studentów (9,5% wobec 6,5%), osiągających średnie lub mierne, aniżeli bardzo dobre, bądź dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 9,8%; 7,5%; 7,5%).

W pytaniu dotyczącym drugiego przykazania Bożego odnotowano zdecydowanie niższy wskaźnik zdecydowanie wiążących Dekalog z życiem osobistym (24,5%), zaś odpowiedź „raczej wiążące” wybrała trzecia część ankietowanych (35,8%). Raczej niewiążące okazało się powyższe przykazanie dla 17,9%, zaś co dziewiąty student wybrał odpowiedź „zdecydowanie niewiążące” (11,3%). Co dwunasty ankietowany nie zajął jednoznacznej decyzji w powyższym zagadnieniu (8,2%).

Tab. 113 (pyt. 60). *Na ile przykazanie Dekalogu „Nie będziesz brał imienia Pana Boga nadaremnie” jest dla Ciebie wiążące osobiście?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Zdecydowanie wiążące	17,1	25,0	23,7	24,4	34,0	258	24,5
Raczej wiążące	35,1	36,8	40,6	26,2	38,8	377	35,8
Raczej niewiążące	17,9	17,2	16,4	24,4	14,6	188	17,9
Zdecydowanie niewiążące	19,5	6,9	10,5	14,0	4,4	119	11,3
Trudno powiedzieć	8,4	11,8	5,5	7,6	7,8	86	8,2
Brak odpowiedzi	2,0	2,5	3,2	3,5	0,5	24	2,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=58,842; df=16; p=0,000; C=0,233$$

Drugie przykazanie określiło jako zdecydowani wiążące dwa razy więcej osób studiujących na uczelni katolickiej, aniżeli na UP (różnica 16,9 punktów procentowych), i co czwarty studiujący na UM, UMCS i UP. Raczej wiążący charakter drugiemu przykazaniu przyznało najwięcej studiujących na PL, KUL i UM, a najmniej na UP i UMCS. Drugie przykazanie raczej niewiążące okazało się dla co czwartego studiującego na UMCS, zaś wskaźnik ten jest wyższy o 9,8 punkta procentowego, w porównaniu do studiujących na uczelni katolickiej. Odpowiedzi „trudno powiedzieć” udzielali dwa razy częściej studiujący na uczelni medycznej, aniżeli technicznej.

Stałe miejsce zamieszkania różnicuje w sposób istotnie statystyczny odpowiedzi respondentów w stopniu słabym. Nieco więcej studentów pochodzących z terenów wiejskich i miast średniej wielkości, aniżeli z dużych aglomeracji miejskich i małych miast, przyznało zdecydowanie wiążący charakter drugiemu przykazaniu (odpowiednio: 26,5%; 26,3%; 23,1%; 18,6%). Odpowiedzi „raczej wiążące” częściej udzielali pochodzący z małych miast i terenów wiejskich, aniżeli z miast o średniej wielkości, czy z dużych aglomeracji miejskich (odpowiednio: 41,1%; 40,1%; 35,1%; 29,1%). Powyższe przykazanie raczej niewiążące okazało się dla co piątego studenta pochodzącego z dużych aglomeracji miejskich (20,1%), zaś zdecydowanie niewiążące okazało się dla niemal dwa razy większego odsetka pochodzących z dużych aglomeracji miejskich i miast o średniej wielkości, aniżeli z terenów wiejskich i małych miejscowości (odpowiednio: 15,7%; 14,0%; 7,8%; 7,6%). Odpowiedzi „trudno powiedzieć” udzielali zdecydowanie częściej pochodzący z małych miejscowości, aniżeli z terenów wiejskich i miast o średniej wielkości (odpowiedni: 13,1%; 7,0%; 5,7%) – ($\chi^2=31,152$; $df=12$; $p=0,002$; $C=0,172$).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotnie statystyczny udzielonych odpowiedzi (płeć – $\chi^2=9,047$; $df=4$; $p=0,060$; rok studiów – $\chi^2=4,627$; $df=12$; $p=0,328$); wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=12,487$; $df=8$; $p=0,131$), przy czym drugiemu przykazaniu zdecydowanie wiążący charakter przypisywało więcej mężczyzn, aniżeli kobiet (26,6% wobec 23,3%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych rocznikach (26,5% wobec 22,8%), osiągający bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (26,4% wobec 22,7%). Brak akceptacji drugiego przykazania, wyrażające się w twierdzeniu „raczej niewiążące”, częściej zdradzali studenci, aniżeli studentki (14,5% wobec 9,4%), z pierwszych, aniżeli z ostatnich lat studiów (12,0% wobec 10,5%), osiągający średnie, lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (13,6% wobec 9,6%).

Przykazanie stojące na straży dnia świętego uznał za zdecydowanie wiążące co trzeci student Lublina (32,8%) i niemal tyle samo uznało je za „raczej wiążące” (35,9%), zaś niemal co czwarty badany wyraził swoją wewnętrzną dezaprobatę co do trzeciego przykazania (13,3% – raczej niewiążące; 10,4% – zdecydowanie niewiążące). Co dwudziesty badany nie umiał jasno opowiedzieć się w powyższej kwestii (5,3%), zaś wskaźnik braku odpowiedzi wyniósł 2,3%.

Tab. 114 (pyt. 60). *Na ile przykazanie Dekalogu „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił” jest dla Ciebie wiążące ośobiście? (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Zdecydowanie wiążące	22,7	37,3	39,3	27,9	37,9	345	32,8
Raczej wiążące	37,1	30,9	33,3	33,7	44,2	378	35,9
Raczej niewiążące	13,1	15,2	9,6	18,0	11,7	140	13,3
Zdecydowanie niewiążące	20,3	6,4	8,7	11,0	3,4	109	10,4
Trudno powiedzieć	4,8	7,4	5,9	6,4	2,4	56	5,3
Brak odpowiedzi	2,0	2,9	3,2	2,9	0,5	24	2,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=69,457; df=16; p=0,000; C=0,252$$

Najbardziej konserwatywni w tej kwestii okazali się studenci uczelni technicznej, katolickiej i medycznej, zaś konserwatyzm w najmniejszym stopniu charakteryzował studiujących na UMCS i UP. Przywiązanie do świętowania dnia świętego w kategorii odpowiedzi „raczej wiążące” w największym odsetku charakteryzowało studentów uczelni katolickiej, w nieco mniejszym stopniu UP i co trzeciego studiującego na UMCS, PL i UM. Raczej niewiążące w sumieniu świętowanie dnia świętego stało się dla niemal dwa razy większego odsetka osób studiujących na UMCS, aniżeli na PL (różnica 8,4 punkta procentowego), zaś odpowiedzi „zdecydowanie niewiążące” udzielił co piąty student UP, co dziewiąty UMCS, i zdecydowanie mniej studiujących na uczelni technicznej, medycznej i katolickiej. Niezdecydowanie wyrażające się w wyborze odpowiedzi „trudno powiedzieć” charakteryzuje trzy razy bardziej studiujących na uczelni medycznej, aniżeli katolickiej.

Siłę związku zaobserwowano ze zmienną płeć ($\chi^2=11,849$; $df=4$; $p=0,019$; $C=0,107$); rok studiów ($\chi^2=18,165$; $df=4$; $p=0,001$; $C=0,132$); stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=69,457$; $df=16$; $p=0,000$; $C=0,204$). Odpowiedzi „zdecydowanie wiążące” częściej udzielali mężczyźni, aniżeli kobiety (33,8% wobec 32,2%), studiujący na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (33,5% wobec 32,0%), zamieszkujący tereny wiejskie i miasta o średniej wielkości, aniżeli małe miasta i duże aglomeracje miejskie (odpowiednio: 35,8%; 35,5%; 30,3%; 27,8%). Trzecie przykazanie okazało się raczej wiążące dla nieco większego odsetka kobiet, aniżeli mężczyzn (38,0% wobec 34,2%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych

latach (37,9% wobec 34,2%), zaś w przypadku zmiennej stałe miejsce zamieszkania wskaźniki spadają wraz ze wzrostem wielkości miejsca pochodzenia respondentów (wieś – 42,0%; małe miasta – 41,4%; średnie miasta – 32,9%; duże miasta – 28,8%). Jako mało zasadne świętowanie dnia świętego uznało więcej studentek, aniżeli studentów (14,0% wobec 12,2%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (17,0% wobec 10,0%), pochodzących z dużych aglomeracji miejskich i miast średniej wielkości, aniżeli z małych miejscowości, czy terenów wiejskich (odpowiednio: 20,1%; 12,7%; 11,7%; 9,1%). Za zdecydowanie niewiążące powyższe przykazanie uznało niemal dwa razy więcej mężczyzn, aniżeli kobiet (14,0% wobec 8,2%), nieco więcej studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (12,3% wobec 8,3%), zaś w przypadku zmiennej stałe miejsce zamieszkania postawa braku akceptacji dla trzeciego przykazania wzrasta wraz z wielkością miejsca zamieszkania respondenta (wieś – 6,7%; małe miasta – 7,6%; średnie miasta – 12,7%; duże miasta – 14,7%).

Jedyną zmienną niezależną, w której nie zauważono związku na poziomie istotnym statystycznie, okazała się wyniki osiągane w nauce ($\chi^2=1,814$; $df=8$; $p=0,986$), przy czym można zauważyć, iż zdecydowanie wiążące podejście do tej kwestii zdradzali osiągający średnie lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (34,6% wobec 31,9%), zaś za raczej wiążące uznało je więcej osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (37,1% wobec 34,8%). Postawę braku akceptacji wobec powyższej normy Dekalogu („raczej niewiążące”) częściej deklarowali osiągający bardzo dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (14,1% wobec 12,9%).

Zdecydowanie wiążący charakter wybrało 70,9% ankietowanych względem czwartego przykazania Bożego, odpowiedź „raczej wiążące” wybrał co piąty respondent (20,9%). Odmienne podejście do czwartego przykazania zdradziło 1,1% badanych, którzy wybrali odpowiedź „zdecydowanie niewiążące” i niemal dwa razy więcej osób zadeklarowało nikłe przywiązanie do tego nakazu w odpowiedzi „raczej niewiążące” (2,0%). Brak zdecydowania w tej kwestii wykazało 3,0% badanych, a braki odpowiedzi wynoszą w tym przypadku 2,0%.

Najwięcej studentów uczelni katolickiej, bo aż trzy czwarte, wykazała zdecydowanie wiążącą postawę wobec czci ojca i matki, a najmniejszą studiujący na UMCS i UP. Siła czwartego przykazania okazała się raczej wiążąca dla niemal co czwartego studiującego na uczelni technicznej, zaś najmniejszy odsetek w tej kategorii odnotowano w grupie studiujących na uczelni katolickiej. Brak wewnętrznego przywiązania do powyższego nakazu Bożego charakteryzował niemal trzykrotnie więcej studiujących na UP, PL i UMCS i ośmiokrotnie na uczelni medycznej, aniżeli katolickiej. Braków odpowiedzi najwięcej odnotowano na PL, UMCS i UM, a najmniej na UP i KUL.

Dzięki analizie statystycznej przy użyciu programu SPSS zauważono niską siłę związku ze zmienną niezależną rok studiów ($\chi^2=13,278$; $df=4$; $p=0,010$; $C=0,113$). Nieco więcej starszych, aniżeli młodszych studentów deklarowało przywiązanie do czwartego przykazania jako zdecydowanie wiążące (71,3% wobec 70,6%), podobne proporcje zostały zachowane w przypadku odpowiedzi „raczej wiążące” (22,5%

wobec 19,5%). Raczej niewiążącą siłą do powyższego nakazu Bożego zadeklarowało dwa razy więcej starszych, aniżeli młodszych studentów (2,8% wobec 1,3%), zaś całkowity brak osobistego odniesienia do przykazania czci rodziców charakteryzował bardziej młodszych, aniżeli starszych studentów (1,4% wobec 0,8%), przy czym bardziej niezdecydowani w tej kwestii okazali się młodszy studenci (4,5% wobec 1,4%). Braków odpowiedzi także więcej odnotowano w grupie młodszych studentów (2,7% wobec 1,2%).

Tab. 115 (pyt. 60). *Na ile przykazanie Dekalogu „Czcij ojca swego i matkę swoją” jest dla Ciebie wiążące osobiście? (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Zdecydowanie wiążące	69,7	71,6	68,5	69,8	75,2	746	70,9
Raczej wiążące	22,3	19,6	23,3	20,9	18,0	220	20,9
Raczej niewiążące	1,6	0,5	1,8	1,7	4,4	21	2,0
Zdecydowanie niewiążące	1,6	1,0	1,4	1,7	-	12	1,1
Trudno powiedzieć	3,2	4,9	2,3	3,5	1,5	32	3,0
Brak odpowiedzi	1,6	2,5	2,7	2,3	1,0	21	2,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=19,022; df=16; p=0,268$$

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=4,721$; $df=4$; $p=0,317$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=15,807$; $df=12$; $p=0,200$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=13,101$; $df=8$; $p=0,108$), przy czym zdecydowane przywiązanie do czwartego przykazania zauważono w większym stopniu u kobiet, aniżeli u mężczyzn (72,3% wobec 68,5%), zamieszkujących na stałe tereny wiejskie i miasta o średniej wielkości, aniżeli duże aglomeracje miejskie i małe miejscowości (odpowiednio: 74,8%; 71,9%; 68,9%; 66,9%), osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (72,0% wobec 68,7%). Z kolei odpowiedzi „raczej niewiążące” udzielały częściej kobiety, aniżeli mężczyźni (2,3% wobec 1,5%), osiągający średnie lub mierne wyniki w nauce, aniżeli dobre (3,1% wobec 1,5%), zaś w przypadku zmiennej stałe miejsce zamieszkania wskaźnik ten wzrasta wraz z wielkością stałego miejsca za-

mieszkania (wieś – 0,5%; małe miasta – 2,1%; średnie miasta – 2,6%; duże miasta – 3,3%).

Wedle pomiarów przeprowadzonych wśród młodzieży akademickiej w Lublinie, przykazaniem wiążącym w sumieniu największy odsetek młodych jest V – „nie zabijaj”. Zdecydowanie wiążący charakter wskazania zadeklarowało 88,5% badanych, zaś za „raczej wiążące” uznało je 5,7% badanych – w sumie 94,2% respondentów. Za raczej niewiązące uznało je 0,4% studiujących w Lublinie, za zdecydowanie niewiązące – 1,1%, odpowiedzi „trudno powiedzieć” odnotowano 2,4% i nieco mniejszy wskaźnik braków odpowiedzi – 1,9%.

Tab. 116 (pyt. 60). *Na ile przykazanie Dekalogu „Nie zabijaj” jest dla Ciebie wiążące osobiście? (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Zdecydowanie wiążące	86,1	85,8	87,7	90,7	93,2	931	88,5
Raczej wiążące	8,0	7,8	5,5	2,9	3,4	60	5,7
Raczej niewiązące	-	-	0,9	-	1,0	4	0,4
Zdecydowanie niewiązące	1,2	1,0	1,4	1,7	0,5	12	1,1
Trudno powiedzieć	3,2	2,9	1,8	2,3	1,5	25	2,4
Brak odpowiedzi	1,6	2,5	2,7	2,3	0,5	20	1,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=18,413; df=16; p=0,300$$

W podziale na typ uczelni rysują się pewne różnice w postawie akceptacji powyższej normy moralnej Dekalogu. Zdecydowanie wiążący charakter przykazania zadeklarowało o 7,4% więcej studiujących na uczelni katolickiej, aniżeli medycznej. Za raczej wiążące uznało je więcej studiujących na UM i UM, aniżeli na KUL, czy UMCS, zaś studenci UMCS trzykrotnie częściej, aniżeli studujący na KUL, deklarowali „raczej niewiązący” charakter powyższego nakazu Bożego. Najwięcej braków odpowiedzi odnotowano na uczelni medycznej i technicznej, a najmniej na katolickiej i UP.

Analiza uzyskanych danych socjologicznych pozwoliła stwierdzić istnienie słabej siły zależności między postawą akceptacji wobec piątego przykazania Bożego, a zmienną płeć ($\chi^2=13,549$; $df=4$; $p=0,009$; $C=0,114$) i rok studiów ($\chi^2=10,412$; $df=4$; $p=0,034$; $C=0,100$). Przykazanie „nie zabijaj” jest zdecydowanie wiążące

w sumieniu według 90,6% kobiet i 85,0% mężczyzn, dla 90,7% studiujących na ostatnich i 86,6% na pierwszych latach studiów. Za raczej wiążące uznało je więcej studentów, aniżeli studentek (8,6% wobec 4,0%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (6,1% wobec 5,4%), przy czym brak zdecydowania w powyższej kwestii częściej zdradzali mężczyźni, aniżeli kobiety (3,3% wobec 1,8%) i studiujący na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (3,8% wobec 0,8%).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=16,659$; $df=12$; $p=0,163$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=15,500$; $df=8$; $p=0,050$), przy czym i tutaj można zauważyć pewne prawidłowości. Za zdecydowanie wiążącą siłą piątego przykazania częściej opowiadali się zamieszkujący na stałe miasta o średniej wielkości i tereny wiejskie, aniżeli pochodzący z dużych aglomeracji miejskich i małych miejscowości (odpowiednio: 91,2%; 89,3%; 88,6%; 83,4%), osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (90,4% wobec 84,1%). Brak zdecydowania w powyższej kwestii wyrażali z kolei częściej pochodzący z małych miast, w porównaniu do pozostałych (wieś – 1,6%; małe miasta – 4,1%; średnie miasta – 2,2%; duże miasta – 2,7%), rzadziej osiągający średnie, lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (2,1% wobec 3,1%).

W przypadku przykazania „nie cudzołóż” zdecydowanie wiążące w sumieniu okazało się ono dla 58,7% badanych, a raczej wiążące dla co piątego respondenta (19,8%). Za raczej niewiązące uznało je 9,3% studentów Lublina, a zdecydowanie niewiązące dla 3,9% ankietowanych. Swoje niezdecydowanie w tej kwestii wyraziło 6,3% studentów, a braków odpowiedzi odnotowano w tym wypadku 2,1%.

Szóste przykazanie okazało się najbardziej wiążące dla studiujących na uczelni katolickiej i technicznej, a najmniejsze na medycznej i UP. Za raczej wiążące uznał je co czwarty student UP, nieco mniej przyszłych medyków, zaś najmniej studiujących na uczelni technicznej i medycznej. Brak przywiązania wewnętrznego do powyższego nakazu Bożego wykazało więcej studiujących na UMCS, KUL i UP, aniżeli na UM i PL, zaś deklarujących zdecydowanie niewiązącą siłą przykazania z własnym sumieniem było niemal trzy razy więcej w grupie studiujących na UP, aniżeli na uczelni katolickiej.

Jedyną z przyjętych zmiennych niezależnych, poza zmienną centralną, różnicującą istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów, okazała się zmienna płeć ($\chi^2=20,281$; $df=4$; $p=0,000$; $C=0,139$). Za zdecydowanie wiążące szóste przykazanie uznało je więcej kobiet, aniżeli mężczyzn (62,5% wobec 52,3%), przy czym w kategorii odpowiedzi „raczej wiążące” odnotowano większy wskaźnik w grupie studentów (24,1%), aniżeli studentek (17,2%). Co dziesiąta respondentka przyznała niewiązącą siłą odnośnie do powyższego nakazu Bożego (10,0%), i jest to wskaźnik nieco mniejszy w porównaniu do deklaracji mężczyzn (8,1%). Za zdecydowanie niewiązące uznało szóste przykazanie niemal dwa razy więcej mężczyzn, aniżeli kobiet (5,6% wobec 2,9%), zaś odpowiedzi „trudno powiedzieć” częściej udzielali mężczyźni, aniżeli kobiety (8,4% wobec 5,0%).

Tab. 117 (pyt. 60). *Na ile przykazanie Dekalogu „Nie cudzołóż” jest dla Ciebie wiążące osobiście? (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Zdecydowanie wiążące	48,6	56,9	64,4	58,1	67,0	617	58,7
Raczej wiążące	25,5	23,0	16,4	18,6	14,1	208	19,8
Raczej niewiążące	10,0	7,4	6,8	11,6	11,2	98	9,3
Zdecydowanie niewiążące	6,4	3,4	3,2	3,5	2,4	41	3,9
Trudno powiedzieć	8,0	6,9	6,4	4,7	4,9	66	6,3
Brak odpowiedzi	1,6	2,5	2,7	3,5	0,5	22	2,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=30,188; df=16; p=0,017; C=0,169$$

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie spełniły warunku istotności $p < 0,05$ (rok studiów – $\chi^2=4,197$; $df=4$; $p=0,380$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=15,529$; $df=12$; $p=0,214$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=7,755$; $df=8$; $p=0,458$), przy czym zdecydowanie wiążący charakter szóstemu przykazaniu częściej nadawali starsi, aniżeli młodsi studenci (60,1% wobec 57,3%), zamieszkujący na stałe miejscowości średniej wielkości i tereny wiejskie, aniżeli duże aglomeracje miejskie i małe miejscowości (odpowiednio: 62,7%; 59,6%; 56,5%; 54,5%), osiągający dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (60,6% wobec 54,9%). Brak zdecydowanego powiązania z życiem wewnętrznym częściej deklarowali młodsi, aniżeli starsi studenci (4,8% wobec 2,8%), zamieszkujący duże aglomeracje miejskie, aniżeli małe miasta (5,4% wobec 1,4%), osiągający bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (6,2% wobec 2,8%).

Przykazanie „nie kradnij” okazało się zdecydowanie wiążące dla zdecydowanej większości badanych (77,9%), a raczej wiążące dla 14,3%. Raczej niewiążący charakter powyższego nakazu Bożego zadeklarowało 1,5% respondentów, i tyle samo wskazało na zdecydowanie niewiążącą siłę siódmego przykazania. Osób niepotrafiących jednoznacznie odnieść się do powyższej kwestii odnotowano 2,8% badanych, a co pięćdziesiąty student nie wskazał żadnej odpowiedzi (2,0%).

Analiza danych empirycznych nie wykazała siły związku w podziale na typ uczelni, jednakże najwięcej studentów deklarujących zdecydowanie wiążącą siłę przykazania studiowało na uczelni katolickiej, a najmniej na UMCS i UP, zaś od-

powiedzi „raczej wiążące” częściej udzielali studujący na UP, UM i PL, aniżeli na UMCS i KUL. Zdecydowanie niewiążący charakter odnośnie siódmego przykazania deklarowało najwięcej studujących na UP i UMCS, a najmniej na uczelni medycznej i katolickiej.

Tab. 118 (pyt. 60). *Na ile przykazanie Dekalogu „Nie kradnij” jest dla Ciebie wiążące osobiście? (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Zdecydowanie wiążące	76,1	77,0	77,2	76,7	83,0	820	77,9
Raczej wiążące	15,9	15,2	14,6	12,8	12,1	150	14,3
Raczej niewiążące	0,8	2,0	1,4	1,7	1,9	16	1,5
Zdecydowanie niewiążące	2,4	1,0	1,4	2,3	0,5	16	1,5
Trudno powiedzieć	3,2	2,5	2,7	3,5	1,9	29	2,8
Brak odpowiedzi	1,6	2,5	2,7	2,9	0,5	21	2,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=8,663; df=16; p=0,927$$

Kobiety nieco częściej, aniżeli mężczyźni wyrażali swoje wewnętrzne, zdecydowane przywiązanie, do powyższego nakazu Bożego (80,1% wobec 74,4%), przy czym studenci częściej, aniżeli studentki deklarowali „raczej wiążącą” siłę dla powyższego przykazania. Odpowiedzi „trudno powiedzieć” częściej także udzielali mężczyźni, aniżeli kobiety (4,3% wobec 1,8%), zaś braków odpowiedzi odnotowano więcej w grupie studentek (K=2,6%; M=1,0%) – ($\chi^2=10,372$; $df=4$; $p=0,035$; $C=0,100$).

Niską siłę zależności zaobserwowano także między postawą wobec powyższej normy Bożej, a rokiem studiów ($\chi^2=11,466$; $df=4$; $p=0,022$; $C=0,105$). Starsi studenci nieco częściej, aniżeli młodsi, określali siódme przykazanie jako zdecydowanie wiążące (81,8% wobec 74,6%), zaś za raczej wiążące uznawało je więcej młodszych, aniżeli starszych (15,4% wobec 13,0%). Bardziej niezdecydowani w tej kwestii okazali się młodsi, aniżeli starsi studenci (4,1% wobec 1,2%), częściej także nie udzielali oni żadnej odpowiedzi (młodsi – 2,7%; starsi – 1,2%).

Na podstawie analizy statystycznej uzyskanych danych empirycznych nie stwierdzono siły związku pytania o poziom akceptacji siódmego przykazania ze

zmienną niezależną stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=12,344$; $df=12$; $p=0,418$) i wynikami osiąganymi w nauce ($\chi^2=11,315$; $df=8$; $p=0,184$), przy czym, co może zaskakiwać, wskaźnik odpowiedzi „zdecydowanie wiążące” wzrasta, wraz z wielkością miejsca zamieszkania (wieś – 77,3%; małe miasta – 76,6%; średnie miasta – 78,5%; duże miasta – 79,6%). Powyższej odpowiedzi częściej udzielali osiągnący dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (79,2% wobec 76,6%).

Nieco niższą rangę wśród studentów Lublina zyskało ósme przykazanie. Prawdę jako zasadę uznało za istotną 43,5% badanych, za raczej wiążącą uznało ją 39,4%, zaś co dziesiąty respondent, choć w różnym stopniu, uznał ją za niezobowiązującą w sumieniu (7,3% – raczej niewiążące; 2,1% – zdecydowanie niewiążące). Niepotrafiących wskazać jednoznacznej odpowiedzi odnotowano 5,4%, a braków odpowiedzi odnotowano 2,2%.

Tab. 119 (pyt. 60). *Na ile przykazanie Dekalogu „Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu” jest dla Ciebie wiążące osobiście?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Zdecydowanie wiążące	45,0	41,7	42,0	47,1	42,2	458	43,5
Raczej wiążące	35,1	39,7	40,6	36,6	45,6	415	39,4
Raczej niewiążące	9,6	6,9	6,4	7,6	5,8	77	7,3
Zdecydowanie niewiążące	2,4	2,5	2,3	2,3	1,0	22	2,1
Trudno powiedzieć	6,4	5,9	5,5	4,1	4,9	57	5,4
Brak odpowiedzi	1,6	3,4	3,2	2,3	0,5	23	2,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=9,875; df=16; p=0,873$$

Najwięcej osób uznających ósme przykazanie za zdecydowanie wiążące studiowało na UMCS i UP, a najmniej na uczelni katolickiej, technicznej i medycznej. Za raczej wiążące uznało je najwięcej studentów uczących się na uczelni katolickiej, a najmniej na UP (różnica 10,5%). Nieco więcej studiujących na UP, aniżeli na KUL zadeklarowało raczej niewiążącą siłę powyższego nakazu Bożego.

Żadna z przyjętych zmiennych niezależnych, włącznie ze zmienną centralną, nie różnicuje w sposób istotnie statystyczny odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=2,434$; $df=4$; $p=0,656$; rok studiów – $\chi^2=5,296$; $df=4$; $p=0,258$; stałe miejsce

zamieszkania – $\chi^2=12,362$; $df=12$; $p=0,417$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=12,172$; $df=8$; $p=0,144$), przy czym za zdecydowanie wiążącym charakterem ósmego przykazania opowiedziało się więcej mężczyzn, aniżeli kobiet (45,2% wobec 42,6%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (46,4% wobec 41,0%), zamieszkujących na stałe miasta o średniej i dużej wielkości, aniżeli tereny wiejskie i małe miejscowości (odpowiednio: 46,1%; 45,5%; 42,2% ; 38,6%), osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre, bądź średnie, lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 49,3%; 42,0%; 42,0%). Na zdecydowanie niewiązący charakter ósmego przykazania częściej wskazywali studenci, aniżeli studentki (2,8% wobec 1,7%), studiujący na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (2,5% wobec 1,6%), zamieszkujący duże aglomeracje miejskie i tereny wiejskie, aniżeli średnie i małe miasta (odpowiednio: 3,3%; 2,1%; 1,3%; 0,7%), osiągający średnie, lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (3,1% wobec 1,3%).

Na istotną wagę dziewiątego przykazania „nie pożądam żony bliźniego swego” wskazało 60,8% badanych, za raczej wiążące uznało je 22,7%. Postawę braku akceptacji wobec powyższej normy dekalogu wyraził co jedenasty respondent (raczej niewiązące – 6,4%; raczej wiążące – 2,5%), wskaźnik niezdecydowanych w tej kwestii wynosi 5,6%, a co dwudziesty badany nie udzielił żadnej odpowiedzi (2,0%).

Tab. 120 (pyt. 60). *Na ile przykazanie Dekalogu „Nie pożądam żony bliźniego swego” jest dla Ciebie wiążące osobiście?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Zdecydowanie wiążące	55,0	57,4	61,6	60,5	70,9	640	60,8
Raczej wiążące	23,9	25,0	24,2	23,8	16,5	239	22,7
Raczej niewiązące	10,0	6,9	4,6	4,1	5,3	67	6,4
Zdecydowanie niewiązące	3,6	1,5	2,3	4,1	1,0	26	2,5
Trudno powiedzieć	6,0	6,9	4,6	4,7	5,8	59	5,6
Brak odpowiedzi	1,6	2,5	2,7	2,9	0,5	21	2,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=24,673; df=16; p=0,076$$

Największa różnica w deklaracjach zdecydowanie wiążących dziewiąte przykazanie z sumieniem respondentów jest zauważalna między studiującymi na uczelni katolickiej, a studentami UP (różnica 15,9%), zaś odpowiedź „raczej wiążące” wybierali częściej studiujący na uczelni medycznej i technicznej, aniżeli katolickiej. Raczej niewiążący charakter przedostatniego przykazania Bożego przypisywało dwa razy więcej studiujących na UP, aniżeli na uczelni katolickiej, technicznej, czy UMCS, zaś wybierających odpowiedź „zdecydowanie niewiążący” odnotowano więcej na UMCS, UP i PL, aniżeli na uczelni medycznej i katolickiej.

Żadna z przyjętych zmiennych niezależnych nie różnicuje istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=4,807$; $df=4$; $p=0,308$; rok studiów – $\chi^2=7,761$; $df=4$; $p=0,101$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=8,489$; $df=12$; $p=0,746$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=11,793$; $df=8$; $p=0,161$), przy czym nieco więcej określających dziewiąty nakaz Boży jako zdecydowanie wiążący studiowało na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (64,2% wobec 57,9%), zamieszkujących na stałe tereny wiejskie, średnie i małe miasta, aniżeli duże aglomeracje miejskie (odpowiednio: 63,4%; 61,4%; 60,0%; 57,9%), osiągający bardzo dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (66,5% wobec 57,7%). Za zdecydowanie niewiążące uznało to przykazanie dwa razy więcej mężczyzn aniżeli kobiet (3,6% wobec 1,8%), więcej studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (3,2% wobec 1,6%), zamieszkujących na stałe duże aglomeracje miejskie, aniżeli tereny wiejskie, oraz średnie i małe miejscowości (odpowiednio: 4,0%; 2,1%; 1,8%; 1,4%), osiągających bardzo dobre i średnie, lub mierne wyniki w nauce, aniżeli dobre (odpowiednio: 3,5%; 3,5%; 1,5%).

Ostatnie, dziesiąte przykazanie, określiła jako zdecydowanie wiążące ponad połowa respondowanych (53,9%), niemal trzecia część uznała je za zdecydowanie wiążące (29,0%), a co jedenasty wyraził swoją dezaprobatę wobec wiążącej siły powyższego przykazania (raczej niewiążące – 6,8%; zdecydowanie niewiążące – 2,4%). Brak zdecydowanego zdania charakteryzowało 5,7% badanych, zaś braków odpowiedzi odnotowano 2,2%.

Najwięcej deklarujących zdecydowanie wiążącą siłą ostatniego przykazania studiowało na uczelni katolickiej, nieco mniej na medycznej, UMCS i technicznej, zaś najmniej na UP (skrajna różnica wynosi 10,6%). Za raczej wiążące dziesiąte przykazanie uznała niemal trzecia część studentów UP i nieco mniej na UMCS. Za raczej niewiążący powyższy nakaz oceniło najwięcej studiujących na UP i PL, a najmniej na UM, KUL i UMCS, zaś odpowiedź „zdecydowanie niewiążące” niemal ośmiokrotnie częściej wybierali studiujący na UP, aniżeli na KUL.

Podobnie, jak w przedostatnim przykazaniu, tak i w tym przypadku, żadna w żadnej z przyjętych zmiennych nie występuje istotna siła zależności (płeć – $\chi^2=7,403$; $df=4$; $p=0,116$; rok studiów – $\chi^2=4,373$; $df=4$; $p=0,358$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=10,509$; $df=12$; $p=0,571$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=12,070$; $df=8$; $p=0,148$), przy czym za zdecydowanie wiążące uznało je więcej mężczyzn, aniżeli kobiet (54,6% wobec 53,5%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (56,7% wobec 51,4%), osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre, czy też średnie, lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 60,4%; 53,3%; 50,3%).

Z kolei zdecydowanie niewiążących ostatnie przykazanie z własnym sumieniem odnotowano więcej wśród studentów, aniżeli studentek (3,3% wobec 1,8%), młodszych, aniżeli starszych (2,7% wobec 2,0%), zamieszkujących na stałe duże i średnie miasta, aniżeli tereny wiejskie, czy małe miejscowości (odpowiednio: 3,7%; 2,6%; 1,9%; 0,7%), osiągających bardzo dobre i średnie, lub mierne wyniki w nauce, aniżeli dobre (odpowiednio: 3,5%; 3,5%; 1,3%).

Tab. 121 (pyt. 60). *Na ile przykazanie Dekalogu „ Nie pożądaj rzeczy swego bliźniego” jest dla Ciebie wiążące osobiście?* (dane w %)

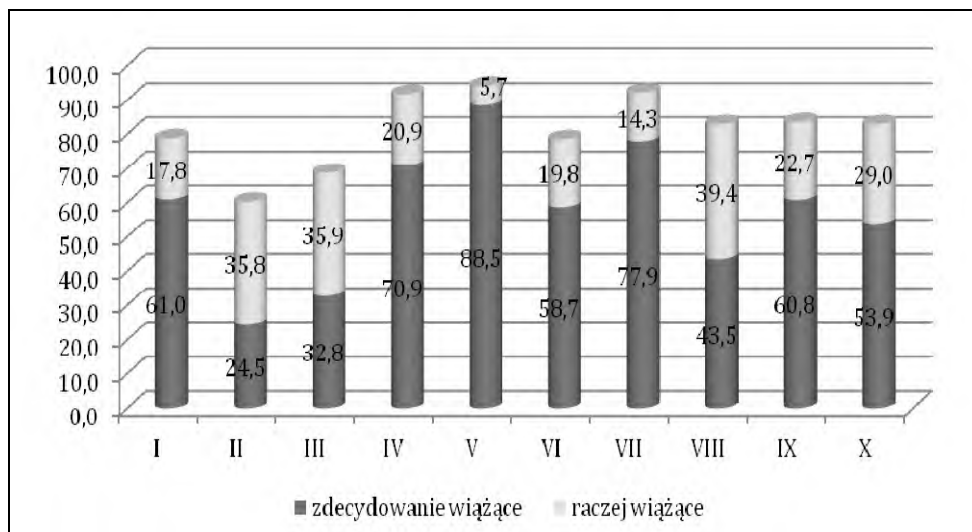
Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Zdecydowanie wiążące	48,6	54,9	53,9	54,1	59,2	567	53,9
Raczej wiążące	31,9	27,9	27,9	29,7	27,2	305	29,0
Raczej niewiążące	8,4	6,4	7,8	5,2	5,8	72	6,8
Zdecydowanie niewiążące	4,4	1,5	2,3	2,9	0,5	25	2,4
Trudno powiedzieć	5,2	6,4	5,0	5,2	6,8	60	5,7
Brak odpowiedzi	1,6	2,9	3,2	2,9	0,5	23	2,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=14,730; df=16; p=0,545$$

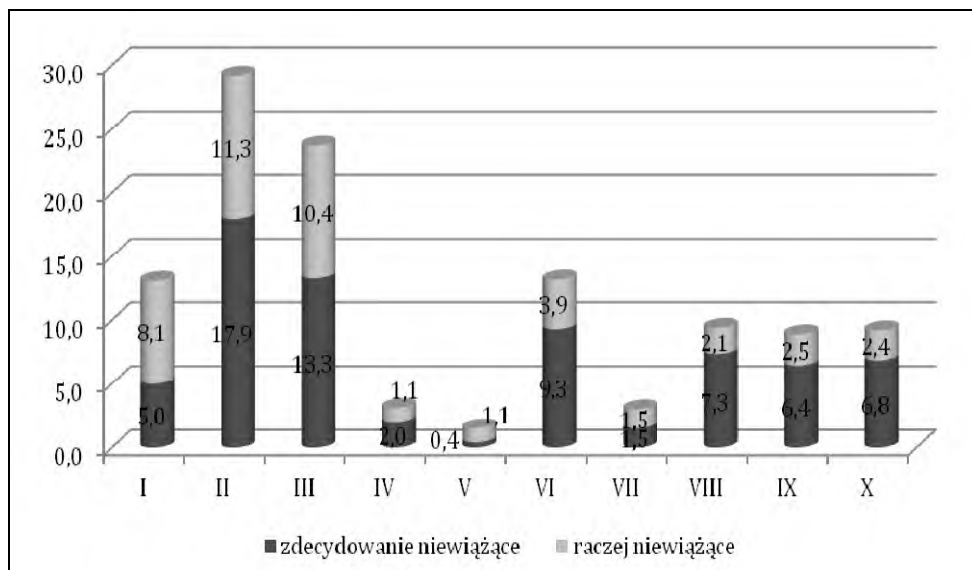
Wedle pomiarów prowadzonych wśród młodzieży studiującej w Lublinie, przykazaniem wiążącym w sumieniu największy odsetek młodych, okazało się V – „nie zabijaj”, VII – „nie kradnij” oraz IV mówiące o oddawaniu należnej czci obojga rodzicom. Najniższe wskaźniki braku subiektywnego poczucia obowiązkowości wskazań Dekalogu odnotowano względem przykazania II – „nie będziesz brał imienia Pana Boga swego nadaremnie” oraz III, które mówi o świętowaniu dnia świętego.

Tym samym najwyższe wskaźniki braku akceptacji odnotowano wobec przykazania II – „nie będziesz brał imienia Pana Boga swego nadaremnie” i III – „pamiętaj abyś dzień święty święcił”. Wedle subiektywnego postrzegania przez młodzież akademicką Lublina niską aprobatę zyskały w świadomości respondentów także przykazanie I – „nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną” oraz VI mówiące o grzechu cudzołóstwa.

Wykres 5. Postawy akceptacji wobec norm Dekalogu (dane w %)



Wykres 6. Postawy braku akceptacji wobec norm Dekalogu (dane w %)



Badanie postaw młodzieży akademickiej z Lublina wobec przykazań Bożych miało charakter ogólny. Trudno jest odgadnąć, w jakim stopniu studenci przyswajają poszczególne przykazania Dekalogu w praktyce dnia codziennego. Zebrany materiał empiryczny pokazuje na pewno pewien sceptycyzm wyrażający się

w kwestionowaniu norm prawa naturalnego. Może to być zapowiedź wyraźniejszego odejścia od etyki religijnej na poziomie szczegółowych norm moralnych²¹. Z jednej strony selektywność w traktowaniu obowiązywalności przykazań Dekalogu sprawia, iż trudno jest obronić twierdzenie mówiące o wiążącej sile przykazań w sumieniu młodych Polaków. Z drugiej strony widoczny poziom akceptacji wybranych przykazań nie musi oznaczać, iż w świadomości młodzieży zachodzą burzliwe zmiany. Jest to raczej przechodzenie od moralności nakazów i zakazów do moralności indywidualnego wyboru. Moralność rygorystyczna ustępuje miejsca moralności permissywnej. Proces ten może być jeszcze bardziej widoczny na poziomie konkretnych reguł i zasad życia moralnego, zwłaszcza w przestrzeni moralności małżeńsko-rodzinnej, o czym będą traktowały następne paragrafy niniejszego rozdziału.

§ 2. Sfera moralności społecznej²²

Doświadczenia protestów przeciw scentralizowanej władzy, działania opozycji, kolejne wizyty papieskie, w końcu bolesne doświadczenia stanu wojennego, pozwoliły społeczeństwu polskiemu wzmocnić siłę przekonania, iż warto podjąć walkę o wartości najwyższe. Dwadzieścia lat wolności polskiego społeczeństwa pokazały, jak trudno jest poruszać się w nowym wymiarze wolności. Wydarzenia końca XX i początku XXI wieku musiały pociągnąć za sobą pytania m.in. o moralną kondycję społeczeństwa polskiego. Scenariusze malowane przez socjologów z Polski, jak i spoza granic naszego kraju, zafascynowanych fenomenem Polski jako bastionu wartości moralnych mających trwały fundament w religii, obejmowały coraz to odważniejsze prognozy. Jedni malowali obraz, w którym polska moralność, związana ściśle z Kościołem katolickim, miałaby zachować swoje *status quo*. Ewentualna rewitalizacja wartości moralnych mogłaby być wywołana właśnie poprzez czynnik religijny. Inny scenariusz przewidywał proces transformacji wartości, w wyniku którego wytworzy się nowy porządek aksjologiczny, gdzie nowe wartości łączą się ze starymi, lub też przechodzą przez filtr starych. Jeszcze inny posługiwał się wizją sekularyzacji moralności, zjawiska wywodzącego się z krajów Europy Zachodniej i mającego wkrótce uderzyć z impetem na pozostałą część Starego Kontynentu, niosąc przy tym spustoszenie w przestrzeni moralnej społeczeństwa polskiego. Najbardziej prawdopodobnym wydaje się jednak proces indywidualizacji moralności, w którym następuje uwolnienie jednostki z historycznie ustalonych form społecznych i tradycyjnych więzi społecznych, z jednoczesną utratą dawnej pewności w zakresie znajomości wzorców działania i norm postępowania²³.

²¹ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 317.

²² Fragmenty niniejszego paragrafu pojawiają się w artykule J. Kozaka, *Postawy studentów Lublina w warunkach zmiany społecznej*.

²³ J. Mariański, *Socjologia moralności*, Lublin 2006, s. 268-288.

Maria Libiszowska-Żółtkowska zauważa, iż człowiek tworząc swój moralny świat wewnętrzny, tworzy własną projekcję zastanej rzeczywistości, w której funkcjonują nagromadzone w ciągu historii i zwerbalizowane w kodeksach wzory zachowań, normy i oceny moralne. Te spisane kodeksy wraz z usankcjonowanymi tradycją typami zachowań, zespołem norm i ocen moralnych składają się na kulturę moralną danego społeczeństwa²⁴. Papierkiem lakmusowym i barometrem zmian społecznych i kulturowych, jest bez wątpienia młodzież. Jej sposób wartościowania, poziom akceptowalności norm moralnych i zachowań zgodnych z etyką chrześcijańską w Polsce, z dużym prawdopodobieństwem zapowiadał zmiany, mające wkrótce dokonać się także w całym społeczeństwie polskim. Młodzież bywała postrzegana przez wielu za wrogów tradycyjnego porządku, inni widzieli w niej potencjał zmian, jakie wkrótce miały nadejść.

Czy dzisiejsze pokolenie dwudziestolatków (tzw. pokolenie „Y”) rzeczywiście tworzy nowy wymiar etyczny? Czy powielają oni wzorce poprzednich pokoleń, czy też wykształceni i obcy w świecie indywidualiści, rzeczywiście szukają w życiu jedynie przyjemności i samorealizacji, a przez to tworzą nową, inną kulturę moralną społeczeństwa polskiego? W ocenie niektórych badaczy nowe pokolenie Polaków kompletnie nie rozumie pojęcia dobra wspólnego, gdyż żyją w społeczności sieciowej i zadaniowej, i nie tworzy przez to trwałych struktur społecznych. Dla młodych Polaków coraz ważniejsze staje się robienie kariery, sukcesu, co powoduje egoistyczne nastawienie do życia i do innych²⁵. Z drugiej strony nie można zaprzeczyć, że nie pojawiają się żadne przejawy zachowań prospołecznych. Uwidacznia się to chociażby w dużym zaangażowaniu ludzi młodych w różnego typu akcje charytatywne o zasięgu ogólnopolskim²⁶. Warto więc przyrzeć się postawom moralnym nowego pokolenia Polaków. Słusznie zauważa Tomasz Adamczyk, iż zadaniem socjologów nie jest uprawianie futurologii. Nie oznacza to jednak, iż na podstawie licznych badań socjologicznych, nie można wywnioskować o ewentualnie nasilających się, bądź zanikających zjawiskach społecznych, które mogą wskazać prawdopodobne kierunki przemian społecznych²⁷.

Celem niniejszego paragrafu będzie próba przybliżenia i wyjaśnienia niektórych postaw i zachowań moralnych studentów w tzw. sferze moralności społecznej oraz zachowań codziennych na podstawie zrealizowanych badań socjologicznych wśród studentów lubelskich uczelni wyższych. W niniejszym tekście zostaną uwzględnione wybrane problemy z zakresu tzw. moralności społecznej: praca „na

²⁴ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Kultura moralna konwertytów nowych ruchów religijnych w Polsce*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 286.

²⁵ J. Czapiński, *Zderzenie pokoleń*, rozmowę przeprowadził J. Żakowski, „Polityka” 2012, nr 19, s. 20-22.

²⁶ J. Mariański, *Kościół przyszłości będzie wielobarwny*, rozmowę przeprowadził A. Sporniak, „Tygodnik Powszechny” 2012, nr 18-19, s. 6.

²⁷ T. Adamczyk, *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 238.

czarno”, pomijanie płacenia podatku, nielegalne nabywanie i korzystanie z dóbr intelektualnych, zakupy w niedzielę, kupowanie rzeczy skradzionej, wręczanie korzyści finansowych, zażywanie marihuany. Problematyka ta będzie omówiona w aspekcie opinii, bądź zachowań moralnych. Ogólnie należy przyjąć, że wpływ współczesnych przemian kulturowo-społecznych bardziej zaznacza się w postawach, aniżeli w zachowaniach moralności lubelskiej społeczności studenckiej. Normy moralności społecznej legitymizowane wartościami religijnymi czasami napotykają na trudności powszechnej akceptacji, a niekiedy są odrzucane przez większość społeczeństwa. W warunkach nowoczesnego społeczeństwa lansowane są bowiem wzory zachowań moralnych niezgodnych z etyką chrześcijańską²⁸.

Każdy człowiek jest powołany do pracy. To dzięki niej powstają nie tylko więzy społeczne, ale także wartości kulturowe i cywilizacyjne danego społeczeństwa²⁹. Jednym z wielu negatywnych zjawisk w społeczeństwie polskim jest tzw. praca „na czarno”, przy czym negatywne opinie o tym procederze pojawiają się jedynie w perspektywie braku ubezpieczenia i składek emerytalnych, a nie z etycznego punktu widzenia³⁰. Czynnikiem sprzyjającym powstawaniu szarej strefy zatrudnienia jest m.in. zjawisko bezrobocia, oraz niewydolność prawna administracji publicznej. Wizja kary za prowadzenie działalności nieewidencjonowanej przegrywa z brutalnymi realiami braku pracy, czy płacenia wysokich składek. Szara strefa przekłada się także na zmniejszenie wpływów podatkowych i wzrost inflacji, przy czym wydaje się, że młody człowiek rozpoczynający po studiach nowy etap swojego dorosłego życia, myśli nie w kategoriach wartości autotelicznych, lecz instrumentalnych, co także w realiach budującej się demokracji polskiej dziwić nie powinno nikogo. Dodatkowo do zjawiska pracy „na czarno” przyczyniła się zmiana modelu zatrudnienia z długotrwałego na rzecz niepewnej pracy czasowej³¹.

Studentów Lublina zapytano o ocenę powyższej sytuacji. W ocenie respondentów zjawisko pracy „na czarno” zasługiwało na potępienie jedynie u 6,1% osób, ponad połowa odpowiedziała, iż to zależy od okoliczności (60,8%), a jako dozwolone określił ją niemal co trzeci respondowany (27,9%).

Różnice zdań widać w podziale na typ uczelni. Jako dozwoloną pracę „na czarno” oceniło najwięcej studentów PL, a najmniej studentów UMCS i KUL. Odpowiedź „to zależy od okoliczności” wybierały najczęściej osoby studiujące na KUL oraz na UMCS, a najrzadziej studenci PL. Za niedozwoloną pracę „na czarno” uznawało najwięcej studentów UMCS i UM, a najmniej PL.

²⁸ J. Mariański, *Kościół i religia w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993, s. 215.

²⁹ S. Fel, *Społeczno-etyczny wymiar pracy*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*, red. J. Kupny, S. Fel, Katowice 2003, s. 31.

³⁰ J. Zabielska, *Praca jako wartość*, w: *Wartości – interesy – struktury społeczne. Uwarunkowania ludzkiej kreatywności i partycypacji w życiu publicznym*, red. J. Szymczyk, Lublin 2010, s. 97.

³¹ S. Fel, *Społeczny aspekt teorii shareholder value i sieciowej organizacji pracy*, w: *E-gospodarka, E-społeczeństwo w Europie Środkowej i Wschodniej*, red. S. Partycki, Lublin 2009, s. 329.

Tab. 122 (pyt. 44). *Czy Twoim zdaniem zjawisko pracy „na czarno” jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dozwolone	31,5	24,0	42,5	18,6	19,9	294	27,9
To zależy od okoliczności	59,4	61,3	49,3	68,0	68,4	640	60,8
Niedozwolone	5,6	8,3	1,8	8,7	6,8	64	6,1
Trudno powiedzieć	3,2	3,9	5,5	4,7	4,9	46	4,4
Brak odpowiedzi	0,4	2,5	0,9	-	-	8	0,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 49,200; df = 12; p = 0,000; C = 0,212$$

Mężczyźni częściej, aniżeli kobiety oceniali pracę „na czarno” jako dozwoloną (M=39,8%; K=20,8%). W zależności od okoliczności dopuszczał tę formę zatrudnienia co drugi mężczyzna (50,5%) i nieco większy odsetek kobiet (67,0%). Za niedozwoloną uznawał ją niemal co osiemnasty mężczyzna (5,6%) i nieco więcej kobiet (6,4%) – ($\chi^2=45,809$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,205$). Osoby, które osiągały średnie, bądź mierne wyniki w nauce najczęściej oceniali pracę „na czarno” jako dozwoloną (35,7%), a najrzadziej czyniły to osoby, które osiągały wyniki dobre (23,1%) i bardzo dobre (29,1%). W przypadku odpowiedzi „to zależy od okoliczności” najwięcej odnotowano tych osób, które osiągały dobre wyniki w nauce (65,9%) – ($\chi^2=18,559$; $p=0,005$; $df=6$; $C=0,132$). Za niedozwoloną częściej uznawały tę sytuację osoby z bardzo dobrymi wynikami w nauce (7,9%), aniżeli osoby osiągające z wynikami średnimi, bądź miernymi (5,2%).

Rok studiów i stałe miejsce zamieszkania nie różnicują istotnie statystycznie oceny zjawiska pracy „na czarno”. Największe kontrasty dało się zauważyć w odpowiedziach akceptujących tę sytuację u studentów pierwszych roczników, którzy częściej wyrażali opinię o tym, iż praca „na czarno” jest dozwolona (30,1%), aniżeli studenci ostatnich roczników (25,5%) – ($\chi^2=5,404$; $df=3$; $p=0,144$). Jako niedozwolone częściej oceniali pracę „na czarno” mieszkańcy małych miast (4,1%) i prawie dwa razy więcej dużych aglomeracji miejskich (8,1%) – ($\chi^2=5,450$; $df=9$; $p=0,793$).

Zjawisko pracy „na czarno” dalej budzi wiele kontrowersji w społeczeństwie polskim. Wysoki stan bezrobocia, wciąż utrzymujący się na rynku pracy, wymusza niejako akceptowanie przez jednostki alternatywnych form zatrudnienia, często form nielegalnych. Studenci pochodzący z małych miast i terenów wiejskich, bogatszych być może w większym stopniu o doświadczenie bezrobocia na tych tere-

nach, częściej skłonni byli do zaakceptowania pracy „na czarno”, aniżeli osoby na stałe zamieszkujące miasta o średniej, bądź dużej wielkości. Osoby, które lepiej radziły sobie z nauką na studiach, świadome tego, iż są bardziej konkurencyjnym „kapitałem” na rynku pracy, także w mniejszym stopniu zgadzały się na tego typu praktyki, aniżeli osoby, które utrzymywały średni, bądź mierny poziom w nauce. Respondentów pytano jedynie o ocenę sytuacji zjawiska pracy „na czarno”, można jednakże domyślać się, że odpowiedzi akceptujące ten stan rzeczy podyktowane były m.in. obawą zagrożenia bezrobocia, a tym samym utrzymującym się niskim standardem życia u osób bez jakiegokolwiek pracy.

Podstawowym obowiązkiem każdego obywatela w ustroju demokratycznym jest płacenie podatków na rzecz państwa. Niepłacenie podatków godzi w podstawy funkcjonowania państwa, a w sytuacjach skrajnych mogłoby oznaczać nawet paraliż państwa. W badaniach nad religijnością studentów Krakowa w latach 2001-2002 niedokładne rozliczanie się z fiskusem potępiała ponad połowa ankietowanych (51,9%)³². W badaniach nad moralnością polskich maturzystów oszustwa podatkowe dezaprobowano 45,5% respondentów, a nie widziało w tym nic złego 3,2% badanych osób³³.

Studentów lubelskich uczelni poproszono o ocenę sytuacji szukania rozwiązań w takich okolicznościach, jak zakupy i usługi, z pominięciem płacenia podatku. Niemalże tyle samo ankietowanych wyraziło sprzeciw, co aprobatę dla tego typu sytuacji. Jako dozwolone uznało tę praktykę 27,2% respondentów, a negatywnie ocenił powyższą sytuację nieco mniejszy wskaźnik (26,5%). Co trzeci respondowany uznał, że ta sytuacja jest dozwolona w zależności od okoliczności (35,0%), a co dziesiąty wybrał odpowiedź „trudno powiedzieć” (10,2%).

Płacenie za usługi i zakupy z pominięciem rozwiązań podatkowych spotkało się z dwa razy większą aprobatą studiujących na uczelni technicznej, aniżeli UMCS. Rozwiązanie takie popierał co trzeci student UP, co czwarty UM i jedynie co siódmy z uczelni katolickiej. W zależności od okoliczności omijanie płacenia podatków akceptowało najwięcej studiujących na uczelni technicznej i katolickiej, co trzeci studiujący na UMCS i UP, zaś najmniej odpowiedzi w tej kategorii odnotowano pośród studiujących na uczelni medycznej. Przeciwnikami niepłacenia podatków okazała się w największym stopniu trzecia część studiujących na UMCS, KUL i UM, co czwarty student medycyny weterynarii i co dziesiąty uczelni technicznej.

Płeć różnicuje dość mocno ocenę tej sytuacji. Mężczyźni znacznie częściej uznali za akceptowalne szukanie rozwiązań z pominięciem płacenia podatku (38,8%), aniżeli kobiety (29,2%). Mężczyźni rzadziej skłonni byli usprawiedliwiać tego typu praktykę w pewnych okolicznościach (19,0%) w porównaniu do kobiet (31,0%) – ($\chi^2=55,015$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,244$).

³² Cz. Sandecki, *Katecheza szkolna a religijność polskich studentów. Na podstawie badań przeprowadzonych w wybranych uczelniach krakowskich*, Kraków 2004, s. 173.

³³ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, s. 244.

Tab. 123 (pyt. 44). *Czy Twoim zdaniem szukanie rozwiązań (zakupy, usługi) z pominięciem płacenia podatku jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dozwolone	33,9	24,5	40,2	20,3	13,6	286	27,2
To zależy od okoliczności	33,9	27,5	39,3	35,5	38,8	368	35,0
Niedozwolone	24,3	32,8	10,5	35,5	32,5	279	26,5
Trudno powiedzieć	7,6	12,3	8,2	8,7	14,6	107	10,2
Brak odpowiedzi	0,4	2,9	1,8	-	0,5	12	1,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 80,987; df = 12; p = 0,000; C = 0,269$$

Wyniki osiągnięte w nauce w niewielkim stopniu różnicowały ocenę szukania rozwiązań dla usług i zakupów z pominięciem płacenia podatku. Osoby uzyskujące dobre wyniki w nauce rzadziej oceniały tę sytuację za dozwoloną (24,4%), aniżeli osoby z bardzo dobrymi (28,6%), bądź średnimi lub miernymi wynikami w nauce (30,8%). Osoby uzyskujące bardzo dobre wyniki w nauce rzadziej wybierały odpowiedzi „to zależy od okoliczności” (29,1%) aniżeli osiągające średnie, lub mierne wyniki w nauce (40,2%). Najmniejszy odsetek osób dezaprobujących tę sytuację odnotowano u osób ze średnimi, bądź miernymi wynikami w nauce (21,7%), a największy u osób osiągających bardzo dobre wyniki w nauce (31,7%) – ($\chi^2=17,925$; $df=6$; $p=0,006$; $C=0,130$).

Rok studiów i stałe miejsce zamieszkania nie wpływają na ocenę powyższej sytuacji. Da się jednak zauważyć mniejszy rygoryzm oceny u osób rozpoczynających studia w porównaniu z oceną osób na ostatnich rocznikach. Za dozwolone niedokładne rozliczanie się z podatków oceniło 28,3% respondentów z pierwszych roczników i nieco mniej z ostatnich lat studiów (25,9%). Za niedozwolone uznało to zachowanie więcej osób z ostatnich lat studiów (27,7%), aniżeli z pierwszych lat (25,4%) – ($\chi^2=2,708$; $df=3$; $p=0,439$). Mieszkańcy terenów wiejskich rzadziej uważali tę praktykę za dozwoloną (24,6%), aniżeli małych miast (31,0%). Za niedozwolone częściej ją oceniali mieszkańcy dużych aglomeracji miejskich (28,8%) w porównaniu z tymi, którzy zamieszkują na stałe miasta o średniej wielkości (23,7%) – ($\chi^2=5,650$; $df=9$; $p=0,774$).

Opinie na temat unikania płacenia podatków podzieliły młode pokolenie studentów na trzy równorzędne kategorie. Niemalże ten sam odsetek uważał, że nie-

płacenie podatków jest dozwolone, bądź nie, a nieco więcej uważa, że to zależy od okoliczności. Stawia to przysze elity polityczne w dość kłopotliwej sytuacji, w której rządzący będą musieli wykazać się dużymi umiejętnościami w przekonywaniu społeczeństwa do uczciwego rozliczania się z fiskusem, a tym samym wykazać się dobrymi umiejętnościami prosperowania zgromadzonymi środkami budżetu państwa, by społeczeństwo mogło nabyć większego przekonania do tego, że po prostu warto płacić podatki.

Kradzież cudzego mienia nie budzi raczej dylematów natury etycznej u nikogo. Ta dość oczywista sytuacja nie jest już tak klarowna w przypadku naruszania praw autorskich, np. w przypadku pobierania utworów muzycznych z Internetu, jeśli rozważa się ją w kategoriach przywłaszczenia sobie pewnej własności intelektualnej i czerpania zysku z jej powielania i rozpowszechniania bez wiedzy i zgody autora. Do takiej sytuacji nierzadko przyczyniają się ceny produktów z tzw. legalnych źródeł, które niejednokrotnie stają się mniej, lub bardziej skuteczną przeszkodą uniemożliwiającą dostęp do dóbr kultury, takich jak utwory muzyczne, czy dzieła filmowe.

W badaniach CBOS z 2008 roku, większość osób podzielała zdanie (65,0%), że piractwo jest niejako usprawiedliwione, ponieważ producenci, wytwórnice i dystrybutorzy ustalają zbyt wysokie ceny na swoje towary. Ponad czwarta część ankietowanych (28,0%) potępiła czerpanie zysku ze sprzedaży nielegalnie skopiowanych nośników, postrzegając piractwo jako okradanie artystów, producentów, a także państwa. W porównaniu z wynikami sondażu CBOS sprzed ośmiu lat można zauważyć, że Polacy częściej byli skłonni legitymizować i usprawiedliwiać piractwo medialne, jednocześnie zaś rzadziej podzielali stanowisko krytyczne, dezaprobujące łamanie praw autorskich³⁴.

Studentów lubelskich uczelni poproszono o ocenę sytuacji pobierania utworów muzycznych z Internetu z naruszeniem praw autorskich. Niemal połowa badanych stwierdziła, że takie zachowanie jest dozwolone (47,5%), co czwarty respondent odpowiedział, że to zależy od okoliczności (26,4%), tylko 14,5% ankietowanych uznało takie zachowanie za niedozwolone, a 10,6% nie miało w tej kwestii klarownego zdania.

Przeprowadzony test χ^2 dowodzi, że zmienna niezależna uczelnia nie różnicuje oceny powyższej sytuacji, przy czym ponad połowa studiujących na UP stwierdziła, że jest to dozwolone, najmniejszy odsetek w tej kategorii odpowiedzi odnotowano na uczelni katolickiej, przy czym studenci KUL częściej wybierali odpowiedź „to zależy od okoliczności”, aniżeli studenci UP. Jako niedozwolone pobieranie utworów muzycznych z naruszeniem praw autorskich częściej oceniali studenci KUL, a najrzadziej PL.

³⁴ M. Feliksiak, *Stosunek do własności intelektualnej i praw autorskich, Komunikat z badań CBOS*, BS/164/2007, Warszawa 2007, s. 10.

Tab. 124 (pyt. 44). *Czy Twoim zdaniem pobieranie utworów muzycznych z Internetu z naruszeniem praw autorskich jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dozwolone	51,8	48,5	48,4	46,5	41,3	500	47,5
To zależy od okoliczności	24,7	20,1	28,8	32,6	27,2	278	26,4
Niedozwolone	12,4	17,6	11,0	14,0	18,4	153	14,5
Trudno powiedzieć	10,4	12,3	11,0	7,0	12,1	112	10,6
Brak odpowiedzi	0,8	1,5	0,9	-	1,0	9	0,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 18,528; df = 12; p = 0,101$$

Rok studiów wpływa istotnie na ocenę powyższej sytuacji. Co drugi studiujący na pierwszych latach uznał tę sytuację za dopuszczalną (53,0%), a na ostatnich latach wskaźnik ten wyniósł 41,3%. Za niedozwolone uznało nielegalne pobieranie utworów muzycznych z Internetu 10,4% osób z pierwszych lat studiów i prawie drugie tyle z ostatnich lat (19,2%) – ($\chi^2=22,761$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,146$).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują odpowiedzi. Częściej jako dozwolone powyższą sytuację oceniali mężczyźni (51,0%), aniżeli kobiety (45,4%) – ($\chi^2=5,658$; $df=3$; $p=0,130$), rzadziej osoby zamieszkujące na stałe tereny wiejskie (43,6%) aniżeli małe miasta (55,9%) – ($\chi^2=12,732$; $df=9$; $p=0,175$), częściej osoby osiągające średnie, bądź mierne wyniki w nauce (51,4%), aniżeli osiągające wyniki bardzo dobre (42,7%) – ($\chi^2=9,420$; $df=6$; $p=0,151$).

Postawę wobec pobierania utworów muzycznych z Internetu z naruszeniem praw autorskich istotnie kształtuje jedynie rok studiów. Starsi studenci bardziej krytycznie spoglądali na tego typu zachowania. Ludzie młodzi akceptowali piractwo niezależnie od płci, uczelni, stałego miejsca zamieszkania, czy wyników osiągniętych w nauce. Świadczyć to może o łatwości w dostępie do nielegalnych form pozyskiwania chociażby utworów muzycznych. Zdecydowana większość studentów nie uważała tego zjawiska za formę kradzieży cudzej własności intelektualnej. Przyczyną tego może być także mała świadomość popełnianego wykroczenia etycznego.

Świadome kupowanie rzeczy skradzionej, zwane inaczej paserstwem, jest wykroczeniem nie tylko natury moralnej, ale w świetle prawa stanowionego jest zabronione i podlega dość surowym karom. To, co może zaskakiwać, to pewien rela-

tywizm moralny w ocenie, jakby się mogło wydawać, oczywistej sytuacji. Kategorie dobra i zła w tej kwestii nie są oceniane przez respondentów jednokierunkowo. W badaniach nad moralnością maturzystów zrealizowanych przez Janusza Mariańskiego respondentów poproszono o ocenę świadomego kupowania rzeczy skradzionej. Respondenci mogli wykorzystać skalę od (-3), gdy coś jest całkowicie nieusprawiedliwione, do (+3), gdy coś jest całkowicie usprawiedliwione. Prawie 1/3 ankietowanych uznała kupowanie skradzionej rzeczy za absolutnie złą (31,6%), dla co piątej osoby ta kwestia wydała się obojętna (20,1%), a 3,6% nie widziało w tym nic złego³⁵.

Zdecydowana większość studentów Lublina uznała świadome nabywanie skradzionej rzeczy za czynność niedozwoloną (72,7%), 15,4% ankietowanych uzależniło ocenę tego czynu w zależności od okoliczności, 3,8% akceptowało to zachowanie, a 7,3% nie umiało odnieść się do powyższej sytuacji.

Tab. 125 (pyt. 44). *Czy Twoim zdaniem świadome kupowanie rzeczy skradzionej jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dozwolone	5,2	2,9	4,1	3,5	2,9	40	3,8
To zależy od okoliczności	15,5	12,3	16,9	16,3	16,0	162	15,4
Niedozwolone	69,7	77,0	69,4	74,4	74,3	765	72,7
Trudno powiedzieć	8,8	6,4	8,7	5,8	6,3	77	7,3
Brak odpowiedzi	0,8	1,5	0,9	-	0,5	8	0,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 7,554; df = 12; p = 0,819$$

Uczelnia nie wpływa statystycznie na ocenę powyższej sytuacji. Studenci KUL najrzadziej oceniali powyższą sytuację za dozwoloną, a najczęściej studenci UP. Odpowiedź „to zależy od okoliczności” częściej wybierali studenci PL, aniżeli UM. Odpowiedź oceniającą paserstwo za niedozwolone rzadziej wybierali studenci uczelni technicznej, aniżeli UM.

Płeć jest jedyną zmienną, która różnicuje odpowiedzi w sposób istotnie statystyczny. Mężczyźni charakteryzowali się większym relatywizmem w ocenie po-

³⁵ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, s. 244.

wyższej sytuacji. Świadome kupowanie rzeczy skradzionej za rzecz dozwoloną uznało 6,6% studentów i prawie trzy razy mniej studentek (2,1%). Mężczyźni częściej także wybierali odpowiedź „to zależy od okoliczności” (18,8%), aniżeli kobiety (13,4%). Jako niedozwolone określiło tę sytuację 64,7% mężczyzn oraz 77,5% kobiet – ($\chi^2=25,306$; $df=3$; $p = 0,000$; $C=0,154$).

Studenci osiągający lepsze wyniki w nauce częściej potępiali tego typu sytuację. Mniejszy odsetek studentów z bardzo dobrymi wynikami w nauce ocenił paserstwo za dozwolone (5,7%) w porównaniu z tymi, którzy osiągalni dobre (2,3%), bądź średnie lub mierne wyniki w nauce (4,9%). Za niedozwolone częściej oceniali to zachowanie studenci z bardzo dobrymi wynikami w nauce (75,8%), aniżeli ze średnimi, bądź miernymi (69,9%) – ($\chi^2=13,600$; $df=6$; $p = 0,034$; $C=0,114$).

Zmienne niezależne „rok studiów” i „stałe miejsce zamieszkania” nie różnicują istotnie statystycznie udzielonych odpowiedzi. Studenci pierwszych lat rzadziej oceniali powyższą sytuację jako niedozwoloną (70,4%), aniżeli studenci ostatnich lat (75,3%) – ($\chi^2=6,408$; $df=3$; $p = 0,093$). Jako dozwolone częściej określali świadome kupowanie rzeczy skradzionej mieszkańcy dużych aglomeracji miejskich (6,0%) w porównaniu z mieszkańcami z terenów wiejskich (2,1%) – ($\chi^2=10,813$; $df=9$; $p = 0,289$).

Kwestia robienia niedzielnych zakupów budzi wiele kontrowersji w społeczeństwie polskim, szczególnie w środowisku katolickim. Polacy chętnie robią rodzinne „wycieczki” do wielkich centrów handlowych, gdzie zakupy traktują jako formę spędzania wolnego czasu. Kościół katolicki konsekwentnie przeciwstawia się owemu zastanemu świeckiemu zwyczajowi z poprzedniego systemu politycznego, przypominając o przykazaniach Bożych i kościelnych nakazujących świętować niedziele i święta. Słusznie zauważa Aniela Dylus, iż niedzielne spotkanie w kawiarni ma zupełnie inny charakter niż zakupy w hipermarkecie i nie można traktować tych dwóch sytuacji równorzędnie. W trakcie pierwszego jest szansa na pogłębienie więzi, akumulację kapitału społecznego, a przesuwanie się z innymi klientami między sklepowymi półkami jest raczej doświadczeniem samotności w tłumie³⁶.

Z badań socjologicznych zrealizowanych przez ośrodek CBOS wynika, że w porównaniu z 2008 rokiem odnotowano wyraźny spadek respondentów robiących zakupy w niedzielę (z 71,0% do 62,0%). Jak wynika z badań z 2010 roku jedna trzecia Polaków (34,0%) robiła zakupy często, jedna czwarta (28,0%) sporadycznie, a 38,0% nigdy. Zakupy w niedzielę częściej robili mężczyźni niż kobiety. W tym dniu do sklepów chodzili przede wszystkim ludzie młodzi, mieszkający w dużych aglomeracjach miejskich, mający wyższe wykształcenie i dobrą sytuację materialną³⁷.

W zrealizowanych badaniach nad religijnością młodzieży akademickiej w Lublinie poproszono respondentów o ocenę sytuacji robienia zakupów w hipermarke-

³⁶ A. Dylus, *Czy przegraliśmy niedzielę? O sensie świętowania*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2007, nr 3, s. 21.

³⁷ K. Wądlowska, *Mania kupowania, czyli o postawach konsumenckich Polaków*, *Komunikat z badań CBOS*, BS/5/2011, Warszawa 2011, s. 10.

cie w niedzielę. Zdecydowana większość ankietowanych określiła ją jako dozwoloną (55,8%), niemal co trzeci oceniał zakupy w niedzielę jako dozwolone w zależności od okoliczności (28,3%), 8,7% jako niedozwolone, a 6,5% wybrała odpowiedź „trudno powiedzieć”.

Tab. 126 (pyt. 44). *Czy Twoim zdaniem robienie zakupów w hipermarkecie w niedzielę jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dozwolone	68,5	51,5	56,2	59,3	41,3	587	55,8
To zależy od okoliczności	21,1	30,4	28,3	26,7	36,4	298	28,3
Niedozwolone	4,4	12,3	6,4	8,7	13,1	92	8,7
Trudno powiedzieć	5,6	4,4	8,2	5,2	8,7	68	6,5
Brak odpowiedzi	0,4	1,5	0,9	-	0,5	7	0,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 44,841; df = 12; p = 0,000; C = 0,203$$

Studenci UP znacznie częściej oceniali zakupy w niedzielę jako dozwolone, aniżeli studenci uczelni katolickiej, przy czym wśród studentów tejże uczelni odnotowano najwyższy odsetek wybierających odpowiedź „to zależy od okoliczności”, w porównaniu ze studentami z innych uczelni. Najniższy odsetek osób uważających tę sytuację za niedozwoloną odnotowano w grupie studentów UP, a najwyższy wśród studentów UM i KUL.

Stale miejsce zamieszkania także różnicuje ocenę robienia zakupów w niedzielę w hipermarkecie. Poziom akceptacji tej sytuacji wzrasta wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania respondenta. Co drugi student z terenów wiejskich aprobował tę sytuację (50,3%), a w dużych aglomeracjach miejskich wskaźnik ten wyniósł 61,9%. Prawidłowość ta nie występuje w grupach osób, które wybrały odpowiedź „to zależy od okoliczności” (średnie miasta – 26,3%; wieś – 31,0%) i „niedozwolone” (duże miasta – 6,4%; małe miasta 11,7%).

Płeć, rok studiów i wyniki osiągnięte w nauce nie wskazują, by istniał związek między tymi zmiennymi a oceną robienia zakupów w hipermarkecie w niedzielę. Pewne zróżnicowanie da się zauważyć w ocenach kobiet i mężczyzn, gdyż kobiety rzadziej wybierały odpowiedź „dozwolone” (54,0%) w porównaniu z mężczyznami (58,9%), z kolei mężczyźni rzadziej wybierali odpowiedź „to zależy od oko-

liczności” ($M=24,4\%$; $K=30,7\%$) – ($\chi^2=6,135$; $df=3$; $p=0,105$). Studenci pierwszych lat częściej oceniali zakupy w niedzielę jako dozwolone (57,0%) aniżeli studenci ostatnich lat (54,5%), a jako niedozwolone oceniło takie zachowanie 7,2% studentów pierwszych roczników i nieco więcej ostatnich lat studiów (10,5%) – ($\chi^2=18,223$; $df=9$; $p=0,033$). Więcej osób osiągających bardzo dobre wyniki w nauce oceniło zakupy w hipermarkecie w niedzielę za dozwolone (59,5%) aniżeli osiągających dobre (54,8%) bądź średnie lub mierne wyniki w nauce (54,9%), przy czym mniej studentów osiągających bardzo dobre wyniki w nauce wybrało odpowiedź „to zależy od okoliczności”, aniżeli studentów osiągających dobre (29,5%), bądź średnie lub mierne wyniki w nauce (30,1%) – ($\chi^2=8,710$; $df=6$; $p=0,191$).

Studenci w etycznej ocenie robienia zakupów w dzień świąteczny w hipermarkecie nie prezentują mentalnościowej przemiany w społeczeństwie polskim. Potwierdzać to może fakt, iż w każdy weekend centra handlowe pękają w szwach, a wiele osób – zamiast na spacer do parku – idzie na zakupy. Młodzi nie widzą nic złego w tego typu praktykach, chociaż pewne różnice postaw zaznaczają się między studentami katolickiej uczelni, a pozostałymi lubelskimi środowiskami akademickimi.

Wśród licznych problemów życia publicznego w Polsce korupcja pojawia się niezmiennie w czołówce spraw, która wywołuje żywą dyskusję na arenie społecznej i politycznej. Zjawisko to traktuje się bardzo często jako chorobę ostatnich lat zainicjowaną przez procesy towarzyszące transformacji ustrojowej, w powszechnym odczuciu ogarniającą nie tylko kręgi władzy, ale również szerokie kręgi społeczeństwa³⁸.

Krakowscy studenci w zdecydowanej większości ocenili przyjmowanie łapówek za złe (83,6%)³⁹. W badaniach nad postawami moralnymi studentów Akademii Rolniczej w Lublinie jako zawsze dobre przyjmowanie łapówek oceniło 15,9% studentów, 21,6% potępiało takie zachowanie, a zdecydowana większość odpowiedziała, że to zależy od okoliczności (62,5%). Nieco inaczej przedstawia się ocena wręczania łapówek. Jako zawsze dobre oceniło je 3,7% ankietowanych, to zależy od okoliczności 35,0%, a jako zasługujące zawsze na potępienie oceniło dawanie łapówek 61,3% ankietowanych⁴⁰.

W badaniach Janusza Mariańskiego nad moralnością polskich maturzystów za całkowicie nieusprawiedliwione przyjmowanie łapówek uznało je 38,9% ankietowanych, a za całkowicie dozwolone jedynie 1,5%. W tych samych badaniach za całkowicie nieusprawiedliwione uznało 29,1% dawanie łapówek, a za całkowicie usprawiedliwione 1,2%⁴¹. W badaniach CBOS zrealizowanych w 2010 roku, dla zdecydowanej większości Polaków przyjmowanie łapówek było zawsze złe i nigdy nie mogłoby być usprawiedliwione (96%), a jedynie 2% ankietowanych wypowie-

³⁸ K. Kiciński, *Moralność prywatna, a moralność publiczna*, s. 126-127.

³⁹ Cz. Sandecki, *Katecheza szkolna a religijność polskich studentów*, s. 171.

⁴⁰ T. Adamczyk, *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, s. 238.

⁴¹ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, s. 244.

działo się, że nie ma w tym nic złego i zawsze może być usprawiedliwione. Wręczanie łapówek uznano za naganne 85% respondentów, zaś jedynie 3% potępiło ten proceder. Jeszcze mniej osób potępiło wręczanie prezentów, np. lekarzom, pielęgniarkom, urzędnikom za załatwienie sprawy lub jej przyspieszenie (64%), a 20% nie widziało w tym nic złego⁴².

Studentów Lublina poproszono o ocenę sytuacji wręczania łapówek. Zdecydowana większość określiła tego typu zachowanie jako niedozwolone (68,0%), co piąty ankietowany odpowiedział, iż to zależy od okoliczności (20,9%), jako dozwolone określiło tę sytuację 4,6% respondentów.

Tab. 127 (pyt. 44). *Czy Twoim zdaniem wręczanie łapówek jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dozwolone	7,2	3,9	5,5	2,9	2,4	48	4,6
To zależy od okoliczności	21,1	21,1	25,1	17,4	18,9	220	20,9
Niedozwolone	64,5	67,2	62,1	76,2	72,3	715	68,0
Trudno powiedzieć	6,8	6,4	5,9	3,5	6,3	62	5,9
Brak odpowiedzi	0,4	1,5	1,4	-	-	7	0,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 16,568; df = 12; p = 0,167$$

Typ uczelni nie wskazuje, by istniało powiązanie z oceną wręczania łapówek, przy czym są widoczne pewne różnicowania. Studenci socjologii okazali się w ocenach tej sytuacji bardziej rygorystyczni, aniżeli studenci pozostałych kierunków. Najwięcej, bo ponad jedna trzecia studentów UMCS oceniło wręczanie łapówek za niedozwolone i nieco mniej studiujących na uczelni katolickiej, a najmniej technicznej. Jako dozwolone najczęściej oceniali wręczanie łapówek studenci UP, a najrzadziej studenci KUL.

Mężczyźni zdecydowanie częściej skłonni byliby wręczać łapówki, aniżeli kobiety. Jedynie co drugi mężczyzna ocenił to zachowanie jako niedozwolone (56,3%) i aż trzy czwarte kobiet (74,9%). Znacznie częściej mężczyźni wskazywali także na odpowiedź „to zależy od okoliczności” (28,2%), aniżeli kobiety (16,6%).

⁴² R. Boguszewski, *Co jest ważne, co można, a czego nie wolno – normy i wartości w życiu Polaków, Komunikat z badań CBOS, BS/99/2010, Warszawa 2010, s. 12.*

Jako dozwolone wręczanie łapówek określiło niemal trzy razy więcej mężczyzn (7,6%), aniżeli kobiet (2,7%) – ($\chi^2=42,283$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,197$). Wyniki osiągnięte w nauce także różnicują odpowiedzi respondentów. Najbardziej rygorystycznymi okazali się studenci, którzy osiągnęli dobre wyniki w nauce i nieco więcej tych, którzy średnio, bądź źle radzili sobie z nauką, aniżeli studenci osiągający bardzo dobre wyniki. Za niedozwolone wręczanie łapówek najwięcej oceniło studentów z dobrymi wynikami w nauce (71,3%), a najmniej ze średnimi, bądź miernymi wynikami (61,9%). Wręczanie korzyści majątkowych oceniło jako dozwolone najwięcej osób ze średnimi, bądź miernymi wynikami w nauce (6,6%), oraz z bardzo dobrymi (6,2%). Najmniejszy odsetek w tej grupie odpowiedzi uzyskano u studentów, którym dobrze wiodło się w nauce na studiach (2,6%) – ($\chi^2=26,540$; $df=6$; $p=0,000$).

Zmienne niezależne „rok studiów” oraz „stałe miejsce zamieszkania” nie wskazują, by istniał związek między tymi zmiennymi a ocenami wręczania łapówek, przy czym nieco więcej studentów ostatnich lat studiów uważało tę praktykę za niedozwoloną (69,9%), aniżeli studentów pierwszych roczników (66,5%) – ($\chi^2=2,329$; $df=3$; $p=0,507$). W ocenie zachowania jako dozwolone najmniejszy odsetek odnotowano wśród osób zamieszkujących na stałe tereny wiejskie (3,7%), aniżeli u osób pochodzących z dużych aglomeracji miejskich (6,4%) – ($\chi^2=6,817$; $df=9$; $p=0,656$).

Zjawisko korupcji jest obecne w wielu sferach życia społecznego. Problem ten dotyka w największym stopniu te społeczności, w których sytuacja ekonomiczna nie daje jednostkom poczucia bezpieczeństwa i nie zapewnia godziwej egzystencji. Do grupy tych krajów należy m.in. Polska, która po okresie transformacji wkroczyła na nową drogę rozwoju gospodarczego i społecznych przemian. Łapówkarstwo w odbiorze studentów Lublina wiąże się z pewnymi dylematami natury etycznej, jednakże u dużej liczby ankietowanych nie występuje klarowna ocena tejże sytuacji. Nadal, dla dużej liczby Polaków korupcja jest taką chorobą, z którą można żyć, a nawet można się z nią oswoić. Fenomen epoki komunistycznej polegał na tym, że wszystko było wspólne, należało do wszystkich i równocześnie było niczyje, a łapówkarstwo było dość powszechnym zjawiskiem. Dla młodego pokolenia Polaków zjawisko wręczania łapówek uważane jest za nielegalne, aczkolwiek dopuszczalne w różnych życiowych sytuacjach.

Rozwijająca się w niezwykłym tempie cyfryzacja świata stwarza coraz to większe możliwości z korzystania m.in. z tzw. „dóbr kultury”. Tym samym o wiele łatwiejsze stało się łamanie praw autorskich przy rozpowszechnianiu i wykorzystywaniu cudzej własności intelektualnej. Wynika to w jakimś stopniu z poczucia anonimowości, rozproszenia kontroli, zwykłej wygody, ponieważ dostęp do Internetu umożliwia dziś zdobycie pożądanego materiału bez wychodzenia z domu. Wiele osób wyraża przekonanie, że informacje znalezione w Internecie są w pewnym sensie niczyje, nie mają bowiem cech dobra materialnego, a ich rozpowszechnianie bez zgody autora wydaje się mniej naganne i niejednokrotnie nie jest postrzegane jako łamanie obowiązujących reguł⁴³.

⁴³ M. Feliksiak, *Stosunek do własności intelektualnej i praw autorskich*, s. 1.

W roku akademickim 2001/2002 co czwarty student Krakowa oceniał jako złe korzystanie z „pirackich” programów komputerowych (26,5%)⁴⁴. W badaniach zrealizowanych w 2007 roku przez CBOS ponad połowa kupujących muzykę, filmy, gry i programy komputerowe (51,0%) uważała nabywanie nieoryginalnych wyrobów za niewłaściwe, ale niemal dwie piąte (38,0%) było odmiennego zdania. Co dziewiąty respondent (11,0%) nie potrafił ustosunkować się do tej kwestii⁴⁵. W badaniach socjologicznych zrealizowanych wśród studentów w Lublinie w 2007 roku kupowanie pirackich kopii programów komputerowych w opinii 16,6% ankietowanych było dobre, 62,8% udzieliło odpowiedzi „to zależy od okoliczności”, a co piąty student oceniał to zjawisko jako złe (20,6%)⁴⁶.

Studentów lubelskich uczelni wyższych poproszono o ocenę korzystania z oprogramowania komputerowego bez licencji. Co trzeci ankietowany ocenił takie zachowania jako dozwolone (37,7%) i niemal tyle samo wybrało odpowiedź „to zależy od okoliczności” (36,5%). Jako niedozwolone oceniło powyższe zachowania 13,5% ankietowanych, a 11,1% nie potrafiło jednoznacznie ustosunkować się do tej kwestii.

Tab. 128 (pyt. 44). *Czy Twoim zdaniem korzystanie z oprogramowania komputerowego bez licencji jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dozwolone	44,2	32,4	40,2	35,5	34,5	397	37,7
To zależy od okoliczności	30,3	32,8	42,0	40,1	38,8	384	36,5
Niedozwolone	15,1	17,2	6,4	15,1	14,1	142	13,5
Trudno powiedzieć	9,6	14,7	10,0	8,7	12,6	117	11,1
Brak odpowiedzi	0,8	2,9	1,4	0,6	-	12	1,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 27,221; df = 12; p = 0,007; C = 0,160$$

Co trzeci student UM uważał, że tego typu działanie jest dozwolone, tak samo uważało nieco więcej studentów KUL oraz UMCS, zaś największy odsetek aprobaty dla piractwa komputerowego odnotowano na UP. Odpowiedź „to zależy od oko-

⁴⁴ Cz. Sandecki, *Katecheza szkolna a religijność polskich studentów*, s. 171.

⁴⁵ M. Feliksiak, *Stosunek do własności intelektualnej i praw autorskich*, s. 6-7.

⁴⁶ T. Adamczyk, *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, s. 238.

liczności” najczęściej osób wybierało z PL, a najmniej z UP. Jako niedozwolone korzystanie z oprogramowania komputerowego bez licencji oceniło najczęściej studentów UM, a najmniej z PL.

Płeć ma wpływ na ocenę sytuacji. Kobiety ostrożniej wypowiadały się na temat korzystania z nielegalnego oprogramowania komputerowego. Co trzecia studentka uważała, że jest to nielegalne (33,3%) i niemal połowa studentów (45,2%), przy czym tej konsekwencji nie widać już przy odpowiedzi „to zależy od okoliczności” ($M=33,5\%$; $K=38,2\%$). Jako niedozwolone oceniło tę sytuację więcej kobiet (14,0%), aniżeli mężczyzn (12,7%). Rok studiów także różnicuje odpowiedzi dotyczące oceny tej sytuacji. Studenci pierwszych lat częściej oceniali to zjawisko w kategoriach dozwolone (43,4%), aniżeli ostatnich lat (31,4%) i rzadziej jako niedozwolone (11,%) w porównaniu ze starszymi studentami (16,2%). Studenci ostatnich lat z kolei częściej wybierali odpowiedź „to zależy od okoliczności” (39,9%), aniżeli studenci pierwszych lat (33,5%) – ($\chi^2=18,053$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,131$). Studenci osiągający lepsze wyniki w nauce okazali się bardziej rygorystycznymi w ocenie powyższej sytuacji. Niemal co trzeci ankietowany osiągający bardzo dobre wyniki oceniał tę sytuację jako dozwoloną (30,4%) i niemal połowa tych osób, które średnio, bądź w stopniu miernym radzili sobie z nauką na studiach (47,2%), jednakże studenci osiągający bardzo dobre wyniki w nauce nie wykazywali się konsekwencją przy wyborze odpowiedzi „to zależy od okoliczności” (41,0%), co stanowi największy odsetek w porównaniu ze studentami osiągającymi dobre (37,7%), bądź średnie lub mierne wyniki w nauce (31,1%). Studenci najlepiej radzący sobie w nauce częściej potępiali korzystanie z nielegalnego oprogramowania (17,6%), aniżeli studenci ze średnimi, bądź miernymi wynikami (11,9%) – ($\chi^2=21,815$; $df=6$; $p=0,001$; $C=0,144$).

Stałe miejsce zamieszkania nie wpływa na wybór odpowiedzi, przy czym największe różnice widać w aprobacie korzystania z nielegalnego oprogramowania u studentów pochodzących z terenów wiejskich (36,4%) i tych, którzy na stałe zamieszkiwali małe miasta (42,8%). Wskaźnik odpowiedzi „to zależy od okoliczności” wzrasta wprost proporcjonalnie do wielkości zamieszkania (wieś – 35,0%; małe miasto – 35,9%; średnie miasto – 37,7%; duże miasto – 38,1%). Nie widać znaczących różnic statystycznych w ocenach potępiających jednoznacznie korzystanie z nielegalnego oprogramowania – ($\chi^2=10,125$; $df=9$; $p=0,340$).

Problem nielegalnego korzystania z oprogramowania nie budzi wielkiego sprzeciwu społecznego wśród badanej młodzieży. Co trzeci badany nie widział w tym nic złego. Trudno tutaj mówić o braku świadomości popełnianego czynu. Nowe pokolenie Polaków, wychowane już w epoce wszechobecnej cyfryzacji, doskonale zdaje sobie sprawę z kwestii legalności, bądź nielegalności źródła oprogramowania komputerowego. Jest to raczej problem relatywizacji norm moralnych w świadomości nowego pokolenia.

Zmiany ustrojowe polskiej gospodarki po roku 1989 spowodowały zmiany zapotrzebowania na rynku pracy. Wpłynęło to na postrzeganie znaczenia wykształcenia i aspiracje edukacyjne Polaków. Obecna sytuacja wymusiła na uczelniach wyższych pewnego rodzaju konkurencję o studenta przy jednoczesnym obniżaniu się

standardów uczelnianych. Coraz więcej osób chcących za wszelką cenę uzyskać wykształcenie wyższe decyduje się na korzystanie z ogłoszeń osób, które oferują napisanie pracy dyplomowej, czy magisterskiej, w zamian za korzyści materialne.

Badanych studentów Lublina zapytano, czy korzystanie z ogłoszeń osób oferujących napisanie np. pracy dyplomowej jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności? Najwięcej osób oceniło taką sytuację jako niedozwoloną (37,8%), niemal co trzeci ankietowany udzielił odpowiedzi „to zależy od okoliczności” (29,8%), co czwarty wyraził opinię, że taka sytuacja jest dozwolona (24,0%), a 7,7% odpowiedziało „trudno powiedzieć”.

Tab. 129 (pyt. 44). *Czy Twoim zdaniem korzystanie z ogłoszeń osób oferujących napisanie np. pracy dyplomowej jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnie					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dozwolone	28,3	27,0	26,5	23,8	13,6	253	24,0
To zależy od okoliczności	29,1	25,5	34,2	30,2	30,1	314	29,8
Niedozwolone	36,7	35,3	32,0	38,4	47,6	398	37,8
Trudno powiedzieć	5,6	10,8	6,4	7,6	8,7	81	7,7
Brak odpowiedzi	0,4	1,5	0,9	-	-	6	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 27,599; df = 12; p = 0,007; C = 0,160$$

Rodzaj uczelni wpływa na ocenę powyższej sytuacji. Jako dozwolone powyższe zachowanie uznało najwięcej osób z UP i niemal o połowę mniej studentów uczelni katolickiej. W odpowiedzi „to zależy od okoliczności” największe różnice widać między studentami UM a studentami PL. Niemal co drugi student KUL negatywnie oceniał powyższą sytuację, zaś najrzadziej czynili to studenci PL (32,0%).

Studenci ostatnich lat bardziej dojrzałe podchodzili do pisania prac na uczelniach, aniżeli studenci pierwszych roczników. Zdecydowanie więcej studentów na pierwszych latach uznało taką praktykę za dozwoloną (28,9%) aniżeli na ostatnich latach (18,6%). W kategorii odpowiedzi „to zależy od okoliczności” także odnotowano większy odsetek u młodszych studentów (31,2%), aniżeli u starszych (28,3%). Zdecydowany brak aprobaty dla tego typu zachowań częściej wyrażali starsi studenci (44,7%), aniżeli młodszy (31,7%) – ($\chi^2=23,900; df=3; p=0,000; C =$

0,149). Pewną prawidłowość statystyczną można zauważyć między oceną sytuacji a wynikami osiąganymi w nauce. Im gorsze wyniki w nauce tym większy stopień akceptacji dla korzystania z ogłoszeń ofert osób oferujących napisanie np. pracy dyplomowej. Studenci, którzy osiągnęli średnie, bądź mierne wyniki w nauce częściej określali tę sytuację jako dozwoloną (28,3%) w porównaniu z tymi, którzy osiągają bardzo dobre wyniki w nauce (21,1%). Większy odsetek osób z bardzo dobrymi wynikami w nauce określało to zachowanie jako niedozwolone (47,1%), w porównaniu do studentów ze średnimi, bądź miernymi wynikami (34,6%). Odpowiedzi „to zależy od okoliczności” udzielił niemal co czwarty student, któremu bardzo dobrze się wiodło się w nauce (22,5%) i 32,5% ze słabymi wynikami w nauce – ($\chi^2=20,449$; $df=6$; $p=0,002$; $C=0,139$).

Płeć i stałe miejsce zamieszkania nie wpływają istotnie statystycznie na ocenę powyższej sytuacji. Jedynie nieco więcej mężczyzn oceniało ją jako dozwoloną (25,4%), aniżeli kobiet (23,3%), a w podziale na stałe miejsce zamieszkania największy kontrast dał się zauważyć w odpowiedziach oceniających tę praktykę jako niedozwoloną u studentów pochodzących z małych miast (33,1%) i u osób na stałe zamieszkujących duże aglomeracje miejskie (43,1%).

Relatywizm postaw jest więc także widoczny w sferze edukacji młodego pokolenia. Szybki przepływ informacji, czy szeroka dostępność ofert napisania pracy bez wysiłku intelektualnego sprawia, że młodzi ludzie sięgają do „alternatywnych” sposobów pisania, chociażby prac dyplomowych, nie widząc w tej praktyce nic złego. Rynek handlu pracami i pisania prac na zamówienie jest bardzo dobrze rozwinięty, przy czym skala zjawiska nie ogranicza się wyłącznie do prac dyplomowych – zamówić można artykuł, pracę semestralną, roczną, seminaryjną, a także opracowanie maturalne czy wypracowanie szkolne. To wszystko sprawia, iż studenci nie rozumieją szkodliwości tego typu praktyk, a poprawa jakości ewaluacji, sprawiedliwe ocenianie, czy promocja ochrony własności intelektualnej nie stanowią dla studentów szczególnie istotnych wartości przemawiających do ich świadomości światopoglądowej.

Tocząca się w ostatnim czasie batalia o legalizację niektórych środków odurzających, bądź całkowitą ich delegalizację, wywołała także w społeczeństwie mieszane uczucia dotyczące tej kwestii. Debata publiczna, podsycana wystąpieniami osób publicznych w środkach społecznego przekazu, zatoczyła błędne koło. Z jednej strony widoczna jest walka z wszelkimi rodzajami uzależnień, promowanie zdrowego trybu życia, z drugiej jawnie propaguje się chociażby współczesne środki odurzające. Tymczasem zjawisko zażywania narkotyków w coraz większym stopniu wpisuje się jako element rzeczywistości młodych pokoleń.

W opinii krakowskich studentów 79,8% respondentów wyraziło swoją dezaprobatę dla zażywania narkotyków, jeszcze więcej dla ich sprzedaży (32,2%)⁴⁷. W badaniach socjologicznych Janusza Mariańskiego ponad połowa badanej młodzieży wyraża zdecydowany sprzeciw dla zażywania narkotyków (51,7%), a jedynie 2,6% badanych wyraziło swoją zdecydowaną aprobatę dla tego typu zachowania.

⁴⁷ Cz. Sandecki, *Katecheza szkolna a religijność polskich studentów*, s. 173.

wań⁴⁸. W zrealizowanych badaniach CBOS z 2011 roku zdecydowana większość badanych opowiedziała się za delegalizacją posiadania narkotyków w niewielkiej ilości (75%), 18% wyraziła opinię, że to powinno być legalne, a 7% odpowiedziało, że trudno to ocenić⁴⁹.

Młodzież akademicką Lublina poproszono o odpowiedź, czy zażywanie marihuany, dopalaczy, czy podobnych substancji odurzających, jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności? Największy odsetek osób negatywnie ocenił tę sytuację (44,4%), niemal co czwarty respondowany określił ją jako dozwoloną (23,8%), a co piąty wybrał odpowiedź „to zależy od okoliczności”. Co dziesiąty student nie miał klarowanego zdania na ten temat (10,2%).

Tab. 130 (pyt. 44). *Czy Twoim zdaniem zażywanie marihuany, dopalaczy etc. jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dozwolone	32,3	22,5	22,8	21,5	17,5	250	23,8
To zależy od okoliczności	23,9	21,1	20,5	22,7	16,0	220	20,9
Niedozwolone	32,3	43,1	44,3	45,3	59,7	467	44,4
Trudno powiedzieć	10,8	11,3	11,4	10,5	6,8	107	10,2
Brak odpowiedzi	0,8	2,0	0,9	-	-	8	0,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 37,447; df = 12; p = 0,000; C = 0,186$$

Najbardziej rygorystycznymi okazali się studenci uczelni katolickiej. Jako dozwolone oceniło zażywanie narkotyków najmniej studentów KUL i zdecydowanie więcej osób studiujących na UP. Odpowiedź „to zależy od okoliczności” najrzadziej wybierali także studenci KUL, a najczęściej UP. Jako niedozwolone ocenił zażywanie narkotyków co trzeci student UP i znacznie więcej KUL.

Zdecydowanie więcej mężczyzn nie widziało w zażywaniu narkotyków nic złego (33,8%), aniżeli kobiet (17,8%). Za niedopuszczalną powyższą sytuację oce-

⁴⁸ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, s. 244.

⁴⁹ M. Załęski, *Postawy wobec narkotyków, Komunikat z badań CBOS, BS/89/2011, Warszawa 2011, s. 9.*

niała co druga kobieta (49,5%) i co trzeci mężczyzna (35,8%) – ($\chi^2=38,072$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,188$).

Pozostałe przyjęte w badaniach socjologicznych zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie odpowiedzi. Można zauważyć jednakże tendencję zmniejszania się poziomu akceptacji zażywania narkotyków na kolejnych etapach studiowania. Studenci pierwszych lat częściej wskazywali na dopuszczalność tej sytuacji (25,1%) aniżeli starsi studenci (22,3%). Tym samym częściej swoją dezaprobatę wyrażali studenci starszych lat (45,3%), aniżeli pierwszych (43,5%) – ($\chi^2=2,238$; $df=3$; $p=0,525$). Największe zróżnicowanie w zmiennych stałe miejsce zamieszkania i wyniki osiągane w nauce występuje w aprobowaniu powyższego zjawiska. Rzadziej taką możliwość wybierały osoby na stałe zamieszkujące tereny wiejskie (19,8%), aniżeli zamieszkujące duże aglomeracje miejskie (28,4%) – ($\chi^2=12,887$; $df=9$; $p=0,168$); częściej osoby osiągające średnie, bądź mierne wyniki w nauce (28,7%), aniżeli osoby bardzo dobrze radzące sobie na studiach z nauką (22,0%) – ($\chi^2=11,210$; $df=6$; $p=0,082$).

Wiele w ostatnim czasie mówi się i pisze o legalizacji tzw. „miękkich narkotyków”, wśród nich marihuany, dopalaczy. Ma to niewątpliwie wpływ na poziom akceptacji społecznej danego zagadnienia. Wśród badanych przeważa opinia o tym, iż substancje te powinny być zakazane, jednakże duża część respondentów nie widzi w tym nic złego i niemal tyle samo uważa zażywanie np. marihuany za dozwolone w zależności od okoliczności. Nie ma więc w zbiorowości studentów Lublina ewidentnego sprzeciwu dla tego typu praktyk.

Współczesnej młodzieży polskiej brak konsekwencji w deklarowanych postawach i zachowaniach. Lubelski student jest typem swoistego teoretyka, dla którego deklarowane ideały są najważniejsze. Znacznie gorzej przedstawia się sprawa z wcielaniem owych ideałów w życie. Deklarowane postawy nie idą jednakże w parze z oceną konkretnych zachowań. W ocenie pracy „na czarno” wygrał realizm życiowy. Względędy praktyczne w sytuacji pobierania utworów muzycznych z Internetu z naruszeniem praw autorskich także ustąpiły miejsca ideałom. Podobnie wygląda kwestia robienia zakupów w hipermarkecie w niedziele. Co trzeci student nie widzi nic złego w niepłaceniu podatku czy też w korzystaniu z nielegalnego oprogramowania komputerowego, a dla co czwartego wręczanie łapówek jest dozwolone, bądź dozwolone w zależności od okoliczności. W końcu z kretelem padła w walce z siłą własnych przekonań sytuacja, w której czwarta część respondentów za dozwolone uznaje korzystanie z ogłoszeń osób oferujących napisanie np. pracy dyplomowej, a niemal trzecia część nie umie jednoznacznie jej ocenić.

Okazuje się, że dzisiejsza rzeczywistość, otwarta na wielość, umożliwia bez problemu współistnienie pluralizmu w takim obszarze, jakim jest moralność społeczna. Młody człowiek czuje się odpowiedzialny za swoje wybory, ale tę odpowiedzialność traktuje indywidualnie. Słusznie zauważa Maria Libiszowska-Żółtkowska, iż wolny rynek stwarza szanse, pokazuje możliwości, podpowiada i kusi konkurencyjnymi ofertami recept na życie. We współczesnym świecie na próżno jednak szukać gotowych schematów, gdyż indywidualnego wyboru każdy

dokonywa na własny rozrachunek. Człowiek w tworzeniu swojego świata wartości jest zdany na subiektywne odczucia i doświadczenia, stąd częściej poszukuje, eksperymentuje w obszarze aksjologii⁵⁰.

§ 3. Sfera moralności małżeńsko-rodzinnej

Zmiany postaw moralnych studentów w zakresie życia społecznego, szczegółowo omawiane w poprzednim paragrafie, niewątpliwie będą posiadać swoje konotacje także w normatywności i etosie życia małżeńskiego i rodzinnego, gdyż między rodziną, jako pewną formą życia osobowego i społecznego, a religią i wpływającymi z niej zobowiązaniami moralnymi, istnieją od dawna wielorakie powiązania i wzajemne oddziaływania. Religia wpływała zarazem na konstrukcję i kształty życia rodzinnego, jak i na cały system aksjologiczny kształtujący życie wewnątrzrodzinne i jej powiązania ze środowiskiem zewnętrznym. Te zależności pozostają i w społeczeństwach nowoczesnych, i ponowoczesnych, przy czym ich esencjonalność wyraźnie w ostatnich czasach zmniejsza się⁵¹.

Władysław Piwowarski zauważa, iż w Polsce od wielu lat moralność małżeńsko-rodzinna kształtuje się paralelnie w stosunku do religii, zaś indywidualność i selektywność moralna objawia się szczególnie w dziedzinie moralności seksualnej. Świadczyć to może o kryzysie etyki instytucjonalnej, rozumianej jako zespół nakazów i zakazów⁵². W społeczeństwie postmodernistycznym przemiany w społecznej percepcji moralności zinstytucjonalizowanej najczęściej przybierają formę od moralności ogólnej do sytuacyjnej, od moralności rygorystycznej do permissywnej, od moralności zakazu do moralności indywidualnego osądu, od moralności przymusu do moralności wolności, od moralności przypisanej do moralności twórczej⁵³.

W celu rozpoznania postaw moralnych badanych studentów Lublina poproszono studentów miasta Lublina o ocenę zagadnień, które odnoszą się do zagadnień bioetycznych, relacji wewnątrzmałżeńskich i innych. Jako pierwsze zagadnienia, jakie stały się obiektem badań wśród młodzieży akademickiej Lublina dotyczyły kwestii ochrony życia.

Prawo do przerywania ciąży budzi wiele kontrowersji. Gorące dyskusje na ten temat rozpoczęły się wraz ze zmianą ustrojową w roku 1989, kiedy do parlamentarnej debaty wprowadzono kwestie zmiany ustawy z 1956 roku regulującej przerywanie ciąży w sposób liberalny. Od 1993 roku obowiązuje w Polsce prawo po-

⁵⁰ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Sekularyzacja – wróg, czy sprzymierzeniec Kościoła katolickiego w Polsce?*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 273-281.

⁵¹ J. Mariański, *Małżeństwo i rodzina...*, s. 69.

⁵² W. Piwowarski, *Problemy duszpasterskie parafii terytorialnych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1985, nr 6, s. 31.

⁵³ J. Mariański, *Kondycja moralna rodziny. Główne tendencje przemian*, w: *W trosce o rodzinę*, red. W. Świątkiewicz, Katowice 1994, s. 32.

zwalające na aborcję jedynie w przypadku, gdy ciąża zagraża życiu lub zdrowiu matki, gdy płód jest ciężko i nieodwracalnie upośledzony, lub gdy ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego.

Jak wynika z badań socjologicznych zrealizowanych w latach dziewięćdziesiątych, od 32,0% do 54,5% respondentów opowiadało się za normą zakazującą bez wyjątku przerywania ciąży. W zbliżony sposób badani uzależniali ważność tej normy od okoliczności – od 26,7% do 42,3%. Zwolenników pełnego usprawiedliwienia normy pozwalającej moralnie na aborcję odnotowano od 4,6% do 17,1%⁵⁴. W badaniach socjologicznych nad religijnością polskich uczonych zrealizowanych w latach 1995-1996 spośród osób deklarujących wiarę katolicką 72,3% wyraziło aprobatę dla zakazu aborcji⁵⁵. W badaniach socjologicznych nad religijnością studentów Krakowa 79,1% negatywnie oceniło możliwość dopuszczenia aborcji⁵⁶. W badaniach socjologicznych nad religijnością studentów Szczecina 21,9% respondentów wypowiedziało się, że aborcja jest zawsze grzechem, 31,4% – że to zależy od sytuacji, 26,6% odpowiedziało, że nie przerywanie ciąży nie jest grzechem⁵⁷.

Wśród młodzieży badanej w 2003 roku zmniejszył się wskaźnik procentowy dla poglądów dopuszczających aborcję do 17,8%, i jest to niemal dwukrotny spadek w porównaniu z badaniami zrealizowanymi w stosunku do badania socjologicznego zrealizowanego w 1993 roku. Wtedy wskaźnik osób dopuszczających aborcję wynosił 30,8%⁵⁸. W badaniach socjologicznych nad postawami gimnazjalistów wobec wartości i nietykalności życia ludzkiego zrealizowanych w latach 2001-2004, 45,8% wyraziło swój sprzeciw wobec aborcji, 27,8% uznało ją za dozwoloną, a 10,7% charakteryzowała postawą ambiwalencji i niemal tyle samo (11,6%) wybrało odpowiedź „nie wiem”⁵⁹.

Diametralnie różnie przedstawiają się wyniki badań socjologicznych z 2007 roku dotyczące akceptacji i odrzucenia różnych elementów nauczania Jana Pawła II. Respondentów zapytano o opinię na temat rozwiązań prawnych dopuszczających skracanie życia w szczególnych okolicznościach. W przypadku przerywania ciąży, gdy zagrożone jest życie matki za przerwaniem ciąży opowiedziało się 77,0% ankietowanych, a „zdecydowanie nie” udzieliło odpowiedzi” 11,0%. W przypadku, gdy ciąża jest wynikiem gwałtu – 65,0% zdecydowanie tak i 20,0% zdecydowanie nie; w przypadku, gdy zagrożone jest życie zdrowie matki – 62,0%

⁵⁴ J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości. Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 351.

⁵⁵ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000, s. 196.

⁵⁶ Cz. Sandecki, *Katecheza szkolna a religijność polskich studentów*, s. 173.

⁵⁷ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 156.

⁵⁸ A. Przeclawska, *Wychowanie – pedagogika wzorów czy spotkanie pokoleń*, „Nauka” 2005, nr 3, s. 175.

⁵⁹ J. Baniak, *Kryzys tożsamości a świadomość moralna młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 167.

zdecydowanie tak i 23,0% zdecydowanie nie; w przypadku, gdy dziecko urodzi się upośledzone – 52,0% zdecydowanie tak i 31,0% zdecydowanie nie; w sytuacji, gdy kobieta jest w ciężkiej sytuacji materialnej – zdecydowanie tak 10,0% i zdecydowanie nie 79,0%⁶⁰.

W badaniach Janusza Mariańskiego nad moralnością młodzieży szkół ponadgimnazjalnych ponad połowa badanych zdecydowanie negatywnie oceniła sytuację przerywania ciąży (51,3%), zdecydowanie za było 1,1%, a postawę ambiwalentną charakteryzowało 13,6% badanych⁶¹. Badania dotyczące kwestii dopuszczalności aborcji były prowadzone przez wiele ośrodków badawczych, w tym także przez CBOS. Co drugi dorosły Polak (50,0%) sprzeciwiał się prawu do aborcji, jednak za całkowitym zakazem przerywania ciąży był co siódmy respondent (14,0%), a ponad jedna trzecia ankietowanych stwierdziła, że powinny być od niego wyjątki (36,0%). Jednocześnie prawie połowa badanych (45,0%) uważała, że aborcja powinna być dozwolona (45,0%). W tej grupie 7,0% pytanym zadeklarowało swoje poparcie dla przerywania ciąży bez żadnych ograniczeń, a 38,0% opowiedziało się za pewnymi ograniczeniami⁶².

W Lublinie co drugi student (52,9%) negatywnie ocenił zjawisko przerywania ciąży określając je jako niedozwolone (52,9%), trzecia część ankietowanych (34,4%) stwierdziła, że aborcja jest dozwolona w pewnych okolicznościach, a 9,4% badanych uważała, iż aborcja powinna być dozwolona.

Rodzaj uczelni różnicuje odpowiedzi na temat przerywania ciąży. Jako dozwoloną aborcję określiło niemal cztery razy więcej studentów z UP, aniżeli z uczelni katolickiej. W zależności od okoliczności za dopuszczalne przerywanie ciąży oceniło czterech na dziesięciu studiujących na UP, niemal tyle samo z UMCS i UM. Najmniejszy odsetek w tej grupie odpowiedzi występuje pośród studentów PL oraz KUL. Jako niedozwolone określiła przerywanie ciąży niemal trzecia część studentów uczelni katolickiej, najmniejszy odsetek tej odpowiedzi odnotowano pośród studentów UP.

Rok studiów także ma wpływ na ocenę aborcji. Studenci pierwszych lat częściej określali ją jako dozwoloną (11,1%), aniżeli studenci ostatnich lat (7,5%), jednakże dopuszczanie przerywania ciąży w zależności od okoliczności znacznie częściej wybierali studenci ostatnich lat (38,3%), aniżeli pierwszych (31,0%). Studenci pierwszego roku częściej określali przerywanie ciąży jako niedozwolone (54,3%), aniżeli studenci ostatnich lat (51,2%) – ($\chi^2=9,078$; $df=3$; $p=0,028$; $C=0,093$). Zauważa się także wpływ stałego miejsca zamieszkania na ocenę przerywania ciąży. Wraz ze wzrostem miejsca zamieszkania wzrasta aprobatą tego zjawiska. Jako dozwolone, bądź dozwolone w zależności od okoliczności określiło

⁶⁰ K. Koseła, *Opinie o pontyfikacie Jana Pawła II*, w: *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II – raport z badań społecznych. Centrum myśli Jana Pawła II w Warszawie*, Warszawa 2008, s. 31.

⁶¹ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, s. 244.

⁶² K. Kowalczyk, *Opinie na temat dopuszczalności aborcji, Komunikat z badań CBOS*, BS/100/2010, Warszawa 2010, s. 1.

to zjawisko 35,0% mieszkańców na terenach wiejskich, 40,7% pochodzących z małych miast, 46,0% ze średnich miast i 54,9% z dużych aglomeracji miejskich. Tym samym jako niedozwolone najczęściej oceniali aborcję mieszkańcy wsi (61,8%), a najrzadziej mieszkańcy dużych miast (41,1%) – ($\chi^2=41,397$; $df=9$; $p=0,000$; $C=0,196$).

Tab. 131 (pyt. 44). *Czy Twoim zdaniem przerywanie ciąży jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dozwolone	17,1	5,9	7,8	10,5	4,4	99	9,4
To zależy od okoliczności	40,2	39,7	29,2	40,1	22,8	362	34,4
Niedozwolone	39,8	49,0	59,8	45,3	71,4	556	52,9
Trudno powiedzieć	2,4	3,9	2,3	4,1	1,5	29	2,8
Brak odpowiedzi	0,4	1,5	0,9	-	-	6	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 69,773; df = 12; p = 0,000; C = 0,250$$

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują w sposób statystycznie istotny oceny zjawiska przerywania ciąży, przy czym mężczyźni częściej oceniali aborcję jako dozwoloną (10,9%), aniżeli kobiety (8,5%) – ($\chi^2=3,604$; $df=3$; $p=0,307$), częściej osoby osiągające bardzo dobre wyniki w nauce (10,1%), aniżeli dobre (8,8%) – ($\chi^2=0,855$; $df=6$; $p=0,991$).

W ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej nie powinno dziwić, że odsetek osób oceniających przerywanie ciąży było nadal przez dużą liczbę osób oceniane za dozwolone. Jednym z powodów takiego stanu rzeczy może być ciągła krytyka prób realizacji zadań prokreacyjnych, natomiast na czoło wysuwa się propagowanie dostępu do skutecznych środków kontroli urodzeń, w tym właśnie prawa do aborcji⁶³.

W ostatnim czasie przetoczyła się na polskim gruncie batalia na temat godziwości zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro*. Kościół katolicki w tym sporze ostro przeciwstawił się wobec ogromnej manipulacji, jaka miała miejsce w środkach

⁶³ K. Slany, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków 2008, s. 112.

społecznego przekazu, w związku z toczoną w nich debatą na temat *in vitro*. Manipulacji tej ulega społeczeństwo polskie z powodu braku refleksji na tematy etyczne i upolitycznianiu przez rząd tego kontrowersyjnego tematu. Jest to spowodowane m.in. przez rozwój możliwości stwarzanych przez biotechnologię, a co za tym idzie możliwości ingerencji techniki w obszar ludzkiego ciała, jego istnienia i funkcji, nierespektowaniu przy tym podstawowych zasad etyki lekarskiej, towarzyszącego naukom medycznym od tysięcy lat, a także ogólnoludzkiej moralności⁶⁴.

Naukę Kościoła katolickiego, zawierającą sprzeciw wobec praktyki *in vitro* przypomniał papież Jan Paweł II: „Różne techniki sztucznej reprodukcji, które wydają się służyć życiu i często są stosowane z tą intencją, w rzeczywistości stwarzają możliwość nowych zamachów na życie. Są one nie do przyjęcia z punktu widzenia moralnego, ponieważ oddzielają prokreację od prawdziwie ludzkiego kontekstu aktu małżeńskiego, a ponadto stosujący te techniki do dziś notują wysoki procent niepowodzeń: dotyczy to nie tyle samego momentu zapłodnienia, ile następnej fazy rozwoju embrionu wystawionego na ryzyko rychłej śmierci. Ponadto w wielu przypadkach wytwarza się większą liczbę embrionów, niż to jest konieczne dla przeniesienia któregoś z nich do łona matki, a następnie te tak zwane *embryony nadliczbowe* są zabijane lub wykorzystywane w badaniach naukowych, które mają rzekomo służyć postępowi nauki i medycyny, a w rzeczywistości redukują życie ludzkie jedynie do roli *materiału biologicznego*, którym można swobodnie dysponować⁶⁵.”

Chcąc zbadać stosunek studentów Lublina do powyższego zagadnienia, postawiono im pytanie: „Czy Twoim zdaniem zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro* jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności?”. W przebadanej zbiorowości studentów niemal połowa ankietowanych oceniła praktykę zapłodnienia pozaustrojowego jako dozwoloną (46,4%), co czwarty respondowany dopuszczał „*in vitro*” w zależności od okoliczności, jako niedozwolone traktowało je 18,7% studentów, a 7,2% nie umiało na ten temat się wypowiedzieć.

Przeprowadzone badania wykazały, że istnieje związek między oceną zapłodnienia „*in vitro*” a uczelnią. Jako dozwolone najczęściej oceniali ten rodzaj zapłodnienia studenci UP, a najrzadziej studenci KUL – różnica 40,5%. Co trzeci student uczelni katolickiej usprawiedliwiał metodę zapłodnienia pozaustrojowego, i był to największy odsetek pośród wszystkich badanych uczelni w tej kategorii odpowiedzi. Jako niedozwolone zapłodnienie „*in vitro*” oceniło trzy razy więcej studiujących na KUL, aniżeli na UP.

⁶⁴ Katolicka Agencja Informacyjna, *Wywiad z abp. Henrykiem Hoserem, przewodniczącym Zespołu KEP ds. Bioetycznych*, w: <http://www.niedziela.pl/artukul/3301/Wywiad-z-abp-Henrykiem-Hoserem>, data dostępu: 18.07.2013.

⁶⁵ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae” o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, nr 14, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*, wyd. CD, Kraków 2003.

Tab. 132 (pyt. 44). Czy Twoim zdaniem zapłodnienie pozaustrojowe „in vitro” jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności? (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dozwolone	65,7	46,1	42,5	48,8	25,2	488	46,4
To zależy od okoliczności	17,1	26,5	28,8	30,2	34,5	283	26,9
Niedozwolone	10,0	19,1	20,1	14,5	31,1	197	18,7
Trudno powiedzieć	6,4	6,4	7,8	6,4	9,2	76	7,2
Brak odpowiedzi	0,8	2,0	0,9	-	-	8	0,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 85,738 ; df = 12; p = 0,000; C = 0,275$$

Wielkość stałego miejsca zamieszkania także wpływa na etyczną ocenę zapłodnienia pozaustrojowego. Jako dozwolone częściej oceniały je osoby na stałe zamieszkujące średnie miasta (51,3%) oraz duże aglomeracje miejskie (55,5%), aniżeli osoby pochodzące z małych miast (36,6%), bądź z terenów wiejskich (40,6%) – ($\chi^2=32,354$; $df=9$; $p=0,000$; $C=0,174$). Pozostałe zmienne płeć, rok studiów oraz wyniki osiągnięte w nauce nie różnicowały znacząco oceny zapłodnienia „in vitro” w badanej zbiorowości. Kobiety nieco częściej oceniały tę sytuację jako dozwoloną (47,0%), aniżeli mężczyźni (45,4%) – ($\chi^2=1,052$; $df=3$; $p=0,789$). Odpowiedź „to zależy od okoliczności” rzadziej wybierali studenci ostatnich lat (26,1%) aniżeli studenci pierwszych roczników (27,6%) – ($\chi^2=0,484$; $df=3$; $p=0,922$), częściej studenci osiągający wyniki średnie bądź mierne (30,4%), aniżeli bardzo dobre (23,3%) – ($\chi^2=11,734$; $df=6$; $p=0,068$).

W badaniach socjologicznych nad religijnością polskich uczonych, wśród przebadanych osób deklarujących się jako głęboko wierzący, bądź wierzący katolicy, wskaźnik aprobaty w kwestii zakazu sztucznych zapłodnień wynosił 50,4%⁶⁶. W badaniach w całej zbiorowości badanych dorosłych Polaków, według badań socjologicznych CBOS zrealizowanych w 2010 roku, 44,0% deklarowało poparcie dla zapłodnienia pozaustrojowego w sytuacji, kiedy małżeństwo nie może mieć dzieci, 29,0% odpowiedziało raczej tak, 9,0% raczej nie, 9,0% zdecydowanie nie i tyle samo trudno powiedzieć (9,0%). Wśród ogółu badanych 84,0% wiedziało, że Kościół katolicki potępia stosowanie zapłodnienia *in vitro*⁶⁷.

⁶⁶ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 196.

⁶⁷ B. Roguska, *Etyczne aspekty zapłodnienia in vitro*, *Komunikat z badań CBOS*, BS/96/2010, Warszawa 2010, s. 3-4.

Przeprowadzony w 2009 roku przez Polski Pomiar Postaw i Wartości sondaż ogólnopolski ujawnił następujące poglądy i opinie Polaków w kwestii zapłodnienia pozaustrojowego: dopuszczalne (30,7%), to zależy (20,3%), niedopuszczalne (35,5%)⁶⁸.

Według ogólnopolskich badań socjologicznych CBOS, opinie społeczeństwa na ten temat są dość jednoznaczne. Od roku 1995 do 2010, większość Polaków opowiadała się za dostępnością zapłodnienia *in vitro* dla małżeństw (1995 – 44%; 2003 – 36%; 2005 – 46%; 2008 – 33%; 2009 – 53%; 2010 – 44%). Poziom akceptacji zapłodnienia pozaustrojowego w 2012 roku dla tej procedury okazał się wyższy niż w latach ubiegłych. Możliwość korzystania z niej przez nieplodne małżeństwa popierało 79% dorosłych Polaków. Przeciw było 16% ogółu badanych⁶⁹.

Wobec powyższych danych empirycznych należy uznać, iż podobnie jak społeczeństwo polskie, tak i większość badanej populacji w Lublinie uznawała zapłodnienie *in vitro* jako dozwolone, a publiczne dyskusje na temat etycznych aspektów przeprowadzania sztucznego zapłodnienia, w których zabiera czynnie głos Kościół katolicki, nie wpływają na spadek społecznej akceptacji stosowania tej metody, i nie zmieniają powszechnie ugruntowanej opinii o dopuszczalności metody pozaustrojowego zapłodnienia.

Równie kontrowersyjna wydaje się kwestia eutanazji i jej dopuszczalności. W dyskursie publicznym z jednej strony pojawiają się argumenty na rzecz życia jako najwyższej wartości, oraz obowiązku jego poszanowania od poczęcia do naturalnej śmierci, z drugiej natomiast przywoływane są uzasadnienia dotyczące wolnej woli człowieka oraz jego prawa do śmierci bez zbędnego cierpienia. *Magisterium Ecclesiae* w swoim nauczaniu jednoznacznie potępia czyny eutanatyczne. „Eutanazja jest poważnym naruszeniem Prawa Bożego jako moralnie niedopuszczalne dobrowolne zabójstwo osoby ludzkiej. Doktryna ta jest oparta na prawie naturalnym i na słowie Bożym spisany, jest przekazana przez Tradycję Kościoła katolickiego oraz nauczana przez Magisterium zwyczajne i powszechne”⁷⁰.

W badaniach socjologicznych zrealizowanych wśród polskich uczonych przez Marię Libiszowską-Żółtkowską odnotowano 22,6% zwolenników eutanazji, 60,6% przeciwników, 14,1% wybrało odpowiedź „trudno powiedzieć”⁷¹. W badaniach socjologicznych Czesława Sandeckiego nad religijnością studentów Krakowa dla ponad połowy respondowanych zjawisko eutanazji było niedopuszczalne z moralnego punktu widzenia (57,5%)⁷². W badaniach nad religijnością studentów Szczecina 24,8% twierdziło, że eutanazja zawsze jest grzechem, 30,8% – że to zależy od sytuacji, 25,3% – że nie jest grzechem, a 11,0% nie miało sprecyzowanego zdania

⁶⁸ J. Mariański, *Małżeństwo i rodzina...*, s. 368.

⁶⁹ B. Roguska, *Postawy wobec stosowania zapłodnienia in vitro*, Komunikat z badań CBOS, BS/121/2012, Warszawa 2012, s. 1.

⁷⁰ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 65.

⁷¹ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 187.

⁷² Cz. Sandeck, *Katecheza szkolna a religijność polskich studentów*, s. 173.

na ten temat⁷³. Anna Przeclawska zauważa, iż młodzież katolicka badana w 2003 roku wcale nie utożsamiała się z pełnym respektowaniem zasad etyki katolickiej. Wskaźnik osób akceptujących eutanazję wynosił: 23,6% – zdecydowanie tak, 39,0% – raczej tak⁷⁴. Sławomir H. Zaręba w swoich badaniach socjologicznych realizowanych m.in. wśród młodzieży akademickiej badał ocenę zachowań i sytuacji z zakresu etyki społeczno-moralnej, w tym stosunek badanych do eutanazji, gdzie 17,5% określiło eutanazję za dopuszczalną, 29,1% odpowiedziało „to zależy”, a co czwarty respondowany uznał ją za niedopuszczalną (26,3%)⁷⁵. W badaniach socjologicznych Tomasza Adamczyka nad religijnością studentów Akademii Rolniczej w Lublinie blisko co drugi badany wybrał odpowiedź „to zależy” (45,7%), co trzeci uznawał eutanazję za „niedozwoloną” (33,5%), co siódmy za „dozwoloną” (14,9%), a co szesnasty nie potrafił wypowiedzieć się jednoznacznie (6,0%)⁷⁶.

Interesujące wyniki uzyskano w badaniach socjologicznych dotyczących akceptacji i odrzucenia różnych elementów nauczania Jana Pawła II, w których 36,0% ankietowanych wyraziło całkowitą akceptację eutanazji, 35,0% akceptowało ją po części, a jedynie 19,0% nie akceptowało jej wcale⁷⁷. Z badań CBOS zrealizowanych w 2009 roku na ogólnopolskiej próbie wynika, iż zdaniem blisko połowy Polaków (48,0%) lekarze powinni spełniać wolę cierpiących, nieuleczalnie chorych, którzy domagają się podania im środków powodujących śmierć. Przeciwną opinię wyraziło niespełna dwie piąte badanych (39,0%), natomiast co ósmy nie miał wyrobionego poglądu na ten temat (13,0%)⁷⁸. W ogólnopolskich badaniach socjologicznych Janusza Mariańskiego nad moralnością polskich maturzystów za całkowicie nieusprawiedliwione zjawisko eutanazji oceniał co trzeci ankietowany (29,4%), a za całkowicie usprawiedliwione – 1,2% maturzystów⁷⁹.

Badanych studentów Lublina poproszono o ustosunkowanie się do problemu eutanazji, jednocześnie skrótowo wyjaśniając, że chodzi o skracanie życia śmiertelnie chorym. Najwięcej osób wybierało odpowiedź „to zależy od okoliczności” (40,0%), niemal tyle samo uznało eutanazję za niedozwoloną (39,4%), niemal co ósmy za dozwoloną (12,7%), a co czternastemu trudno było się jednoznacznie ustosunkować do powyższego zagadnienia (7,1%).

⁷³ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 156.

⁷⁴ A. Przeclawska, *Wychowanie – pedagogika wzorów czy spotkanie pokoleń*, s. 175.

⁷⁵ S. H. Zaręba, *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów i ocen polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 208.

⁷⁶ T. Adamczyk, *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, s. 247.

⁷⁷ K. Koseła, *Opinie o pontyfikacie Jana Pawła II*, s. 64.

⁷⁸ R. Boguszewski, *Opinia społeczna o eutanazji*, *Komunikat z badań CBOS*, BS/142/2009, Warszawa 2009, s. 1.

⁷⁹ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, s. 244.

Tab. 133 (pyt. 44). *Czy Twoim zdaniem eutanazja (skracanie życia śmiertelnie chorym) jest dozwolona, czy też może być dobra lub zła w zależności od okoliczności?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dozwolone	21,9	11,3	13,2	8,7	5,8	134	12,7
To zależy od okoliczności	43,4	36,3	39,3	47,7	34,0	421	40,0
Niedozwolone	27,1	42,2	40,2	35,5	53,9	414	39,4
Trudno powiedzieć	7,2	8,3	5,9	8,1	6,3	75	7,1
Brak odpowiedzi	0,4	2,0	1,4	-	-	8	0,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 55,453 ; df = 12; p = 0,000; C = 0,225$$

Rodzaj uczelni w zasadniczym stopniu różnicuje pogląd na temat eutanazji. Studenci UP niemal cztery razy częściej, aniżeli studenci KUL (5,8%) i trzy razy częściej, aniżeli UMCS (8,7%) opowiadali się za dopuszczalnością eutanazji. Na pozostałych dwóch uczelniach odsetki akceptujących eutanazję były w miarę wyrównane, z niewielką przewagą studentów PL nad studentami UM. Za niedozwolone skracanie życia śmiertelnie chorym ocenił co drugi student katolickiej uczelni i jedynie co trzeci student UP.

Rok studiów różnicuje postawę wobec eutanazji. Na pierwszych latach studiów nieco więcej studentów oceniło eutanazję za dozwoloną (15,9%), aniżeli na ostatnich latach (9,1%). Na ostatnich latach studiów obserwuje się wzrost liczby przeciwników eutanazji (41,3%) w porównaniu z pierwszymi rocznikami (37,6%) – ($\chi^2=11,385$; $df=3$; $p=0,010$). Biorąc pod uwagę stałe miejsce zamieszkania, studenci ze wsi w najrządziej aprobowali zjawisko eutanazji (8,3%), znacznie częściej studenci pochodzący ze średnich (14,0%) i dużych miast (18,4%). Studenci ze wsi znacznie częściej okazywali swój sprzeciw wobec eutanazji oceniając ją jako niedozwoloną (46,8%), w przeciwieństwie do osób pochodzących z dużych aglomeracji miejskich (30,8%). Z badań wynika więc, że im większe jest miejsce pochodzenia respondenta, tym większa aprobata dla skracania życia śmiertelnie chorym – ($\chi^2=33,330$; $df=9$; $p=0,000$; $C=0,176$).

Zmienne płeć i wyniki osiągnięte w nauce nie różnicują znacząco badanych studentów w ocenie eutanazji. Największe zróżnicowanie występuje w powyższych zmiennych w negatywnych ocenach eutanazji. Rzadziej taką możliwość wybierali mężczyźni (37,6%), aniżeli kobiety (40,4%) – ($\chi^2=1,891$; $df=3$; $p=0,595$), częściej

osoby osiągające wyniki bardzo dobre w nauce (43,6%), aniżeli średnie, bądź mierne (37,1%) – ($\chi^2=11,489$; $df=6$; $p=0,074$).

Dla porównania, w badaniach socjologicznych zrealizowanych wśród polskich uczonych przez Marię Libiszowską-Żółtkowską odnotowano 22,6% zwolenników eutanazji, 60,6% przeciwników, 14,1% wybiera odpowiedź „trudno powiedzieć”⁸⁰. W badaniach socjologicznych Czesława Sandeckiego nad religijnością studentów Krakowa dla ponad połowy respondowanych zjawisko eutanazji jest niedopuszczalne z moralnego punktu widzenia (57,5%)⁸¹. W badaniach nad religijnością studentów Szczecina 24,8% twierdzi, że eutanazja zawsze jest grzechem, 30,8% że to zależy od sytuacji, 25,3% że nie jest grzechem, a 11,0% nie miało sprecyzowanego zdania na ten temat⁸². Anna Przeclawska zauważyła, iż młodzież katolicka badana w 2003 roku wcale nie utożsamiała się z pełnym respektowaniem zasad etyki katolickiej. Wskaźnik osób akceptujących eutanazję wynosił: 23,6% – zdecydowanie tak, 39,0% – raczej tak⁸³.

Sławomir H. Zareba w swoich badaniach socjologicznych realizowanych m.in. pośród młodzieży akademickiej badał ocenę zachowań i sytuacji z zakresu etyki społeczno-moralnej, w tym stosunek badanych do eutanazji, gdzie 17,5% określiło eutanazję za dopuszczalną, 29,1% odpowiedziało „to zależy”, a co czwarty respondowany uznaje ją za niedopuszczalną (26,3%)⁸⁴. W badaniach socjologicznych Tomasza Adamczyka nad religijnością studentów Akademii Rolniczej w Lublinie blisko co drugi badany wybrał odpowiedź „to zależy” (45,7%), co trzeci uznał eutanazję za „niedozwoloną” (33,5%), co siódmy za „dozwoloną” (14,9%), a co szesnasty uważał, że na ten temat trudno wypowiedzieć się jednoznacznie (6,0%)⁸⁵.

Interesujące wyniki uzyskano w badaniach socjologicznych dotyczących akceptacji i odrzucenia różnych elementów nauczania Jana Pawła II, w których 36,0% ankietowanych wyrażało całkowitą akceptację eutanazji, 35,0% akceptowało ją w części, a jedynie 19,0% nie akceptowało jej wcale⁸⁶. W badaniach CBOS zrealizowanych w 2009 roku na ogólnopolskiej próbie wynika, iż zdaniem blisko połowy Polaków (48,0%) lekarze powinni spełniać wolę cierpiących, nieuleczalnie chorych, którzy domagają się podania im środków powodujących śmierć. Przeczną opinię wyraziło niespełna dwie piąte badanych (39,0%), natomiast co ósmy (13,0%) nie miał wyrobionego poglądu na ten temat⁸⁷.

W ogólnopolskich badaniach socjologicznych Janusza Mariańskiego nad moralnością polskich maturzystów za całkowicie nieusprawiedliwione zjawisko euta-

⁸⁰ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 187.

⁸¹ Cz. Sandecki, *Katecheza szkolna a religijność polskich studentów*, s. 173.

⁸² A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 156.

⁸³ A. Przeclawska, *Wychowanie – pedagogika wzorów czy spotkanie pokoleń*, s. 175.

⁸⁴ S. H. Zareba, *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów...*, s. 208.

⁸⁵ T. Adamczyk, *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, s. 247.

⁸⁶ K. Koseła, *Opinie o pontyfikacie Jana Pawła II*, s. 64.

⁸⁷ R. Boguszewski, *Opinia społeczna o eutanazji*, s. 1.

nazji uznaje co trzeci ankietowany (29,4%), a za całkowicie usprawiedliwione uznaje 1,2% maturzystów⁸⁸.

Tomasz Adamczyk stawia odważną tezę, iż należy przypuszczać, że w przyszłości liczba zwolenników eutanazji będzie wzrastała⁸⁹. Niewątpliwie mają na to wpływ oskarżenia kierowane w stronę Kościoła, iż przypisuje on sobie prawo do posiadania ostatecznej prawdy o rzeczywistości, że operuje ideą prawa naturalnego, że domaga się tego, by prawo świeckie zabraniało aborcji i eutanazji, że chce wywierać wpływ na politykę międzynarodową i życie publiczne⁹⁰. Niewątpliwym wyzwaniem dla Kościoła jest także współcześnie pojmowana demokracja. Magdalena Środa w publicznym dyskursie stawia wprost pytania o eutanazję: jeśli pragniemy życia w godności, dlaczego i śmierć nie miałyby być taka? Jeśli cenimy wolność, dlaczego w sposób wolny nie możemy wybierać własnej śmierci? Jeśli lekarze pomagają nam w utrzymaniu zdrowia i zmianie wyglądu, dlaczego nie mieliby nam pomóc w godnym umieraniu?⁹¹

Andrzej Potocki zauważa, że młodzież jest bardzo wrażliwa na rozmaite procedury demokratyczne. To pewien typ mentalności, w kontekście którego może więc pojawić się ryzyko dyskusowania nad tezami wiary i nad propozycjami moralnymi⁹². W obszarze współczesnych dylematów społeczno-moralnych znajduje się niewątpliwie kwestia zapłodnienia *in vitro*. Wykonywanie zapłodnienia pozaustrojowego nie znajduje nadal w polskim prawodawstwie konkretnych uregulowań, dlatego temat ten staje się często przedmiotem sporów głównie politycznych, co w jakimś stopniu przekłada się także na kontrowersje w społeczeństwie polskim.

W kolejnym pytaniu poproszono studentów Lublina o moralną ocenę stosowania środków antykoncepcyjnych. Nauczanie Kościoła sprzeciwia się wszelkiemu działaniu naruszającemu akt małżeński, który z natury rzeczy ma być otwarty na dar życia. W *Evangelium vitae* można odnaleźć zapis o istniejącym związku między antykoncepcją i aborcją. Związek ten można zaobserwować zarówno na płaszczyźnie mentalności jak i praktyki. Ojciec Święty przyjmuje założenie, że być może wielu ludzi rzeczywiście stosuje środki antykoncepcyjne po to, aby nie narażać się później na pokusę aborcji. Jednakże, jego zdaniem, antywartości wszczepione w mentalność antykoncepcyjną sprawiają, że pokusa ta staje się jeszcze silniejsza, kiedy dojdzie do poczęcia niechcianego życia.

„Zarzuca się też Kościołowi katolickiemu, że w rzeczywistości sprzyja rozpowszechnieniu się przerywania ciąży, ponieważ uparcie obstaje przy swojej nauce o moralnej niegodziwości antykoncepcji (...) W istocie, kultura proaborcyjna jest

⁸⁸ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, s. 244.

⁸⁹ T. Adamczyk, *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, s. 248.

⁹⁰ J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 101.

⁹¹ M. Środa, *Etyka dla myślących*, Warszawa 2010, s. 194.

⁹² A. Potocki, *O optymalną katechezę młodzieży. IV symposium dyskusyjne z cyklu „Nadbałtyckich debat katechetów polskich” Trzęsacz, 11-12 czerwca 2007*, „Zeszyty Katechetyczne” 2007, nr 3, s. 65.

najbardziej rozpowszechniona właśnie w środowiskach, które odrzucają nauczanie Kościoła o antykoncepcji. Z pewnością antykoncepcja i przerywanie ciąży, z moralnego punktu widzenia, to dwa zasadniczo różne rodzaje zła: jedno jest sprzeczne z pełną prawdą aktu płciowego jako właściwego wyrazu miłości małżeńskiej, drugie niszczy życie ludzkiej istoty; pierwsze sprzeciwia się cnocie czystości małżeńskiej, drugie zaś jest sprzeczne z cnotą sprawiedliwości i bezpośrednio łamie Boże przykazanie nie zabijaj⁹³.

Zdecydowana większość studentów Lublina uznała antykoncepcję za w pełni usprawiedliwioną (62,0%), co piąty wyraził zdanie, iż jest ona dozwolona w zależności od okoliczności (22,0%), jedynie co dziesiąty student krytycznie ocenił stosowanie antykoncepcji (10,2%). Co dwudziesty respondent wstrzymał się od jednoznacznej oceny powyższego problemu (5,2%), zaś wskaźnik braków odpowiedzi wynosił w tym wypadku 0,7%.

Tab. 134 (pyt. 44). *Czy Twoim zdaniem stosowanie środków antykoncepcyjnych jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dozwolone	77,7	58,3	58,4	66,3	46,6	652	62,0
To zależy od okoliczności	13,5	21,6	25,6	25,6	25,7	231	22,0
Niedozwolone	4,4	12,3	8,7	5,8	20,4	107	10,2
Trudno powiedzieć	3,6	6,4	6,4	2,3	7,3	55	5,2
Brak odpowiedzi	0,8	1,5	0,9	-	-	7	0,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 19,275; df = 8; p = 0,013; C = 0,135$$

Ponad trzy czwarte studiujących na UP uznało antykoncepcję za dozwoloną, podobnie odniosło się o dziesięć punktów procentowych mniej studiujących na UMCS, w podobnym odsetku studenci uczelni medycznej i technicznej, zaś najrzadziej czynili to studenci uczelni katolickiej. W zależności od okoliczności stosowanie antykoncepcji usprawiedliwiał co czwarty student uczelni katolickiej, technicznej i UMCS, co piąty medycznej, zaś najrzadziej czyniły to osoby studiu-

⁹³ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 13-14.

jące na UP. Swoją krytykę wobec antykoncepcji wyraził co piąty studiujący na KUL, co ósmy na UM, co dwunasty na PL, i znacznie mniej na UMCS i UP.

Jedyną z przyjętych zmiennych niezależnych, różnicującą istotnie statystycznie otrzymane dane empiryczne, okazało się stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=31,653$; $df=9$; $p=0,000$; $C=0,172$). Poziom akceptacji stosowania środków antykoncepcyjnych wzrasta wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania (wieś – 53,7%; małe miasta – 62,1%; średnie miasta – 64,5%; duże miasta – 70,9%). Co czwarty student pochodzący z terenów wiejskich i małych miast usprawiedliwiał antykoncepcję w zależności od okoliczności (24,6% i 26,2%), podobnie uważał co piąty zamieszkujący na stałe miasta o średniej wielkości (21,9%) i nieco mniej osób z dużych miast (17,1%). Krytyczne nastawienie do antykoncepcji prezentowała największa grupa studentów pochodząca z terenów wiejskich (13,6%), co dziesiąty z miast o średniej wielkości (9,6%), i siedmiu na stu zamieszkujących na stałe małe miasta (7,6%) i duże aglomeracje miejskie (7,0%). Odpowiedzi „trudno powiedzieć” udzielały dwa razy częściej osoby z terenów wiejskich, aniżeli z dużych aglomeracji miejskich (8,0% wobec 4,0%), zaś najbardziej zdecydowanymi w ocenie powyższej kwestii okazali się mieszkańcy średnich i małych miast (3,5% i 2,8%).

Pozostałe z przyjętych zmiennych niezależnych nie różnicują w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=3,023$; $df=3$; $p=0,388$; rok studiów – $\chi^2=0,368$; $df=3$; $p=0,947$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=10,684$; $df=6$; $p=0,100$), przy czym dopuszczających stosowanie środków antykoncepcyjnych odnotowano nieco więcej pośród mężczyzn ($M=65,0\%$; $K=80,2\%$) i osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (63,9% wobec 60,2%). Wskaźnik osób usprawiedliwiających stosowanie antykoncepcji w zależności od okoliczności jest nieco mniejszy pośród osiągających bardzo dobre wyniki w nauce (16,7%), aniżeli średnie lub mierne (22,0%), czy też dobre (24,4%). Za niedozwoloną antykoncepcję oceniło nieco więcej studentek ($M=8,9\%$; $K=10,9\%$), osiągających bardzo dobre, aniżeli średnie lub mierne, czy też dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 14,1%; 9,8%; 8,6%). Większe niezdecydowanie w ocenie powyższej sytuacji zdradzały kobiety ($M=4,6\%$; $K=5,6\%$), osiągający dobre, aniżeli średnie lub mierne, czy też bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 6,0%; 4,5%; 4,4%).

O dopuszczalność środków antykoncepcyjnych zapytano profesorów polskich uczelni wyższych. W skali ogólnej uzyskano deklarację dopuszczalności na poziomie 71,4%; sprzeciwu – 13,6% oraz braku zdania – 8,9% (odpowiednio – głęboko wierzący: 39,8%; 40,7%; 19,4%; wierzący: 82,1%; 8,6%; 9,3%; niezdecydowani: 100,0%; 0%; 0%; obojętni: 96,0%; 0%; 4,0%; deści: 100%; 0%; 0%; niewierzący prokościelni: 100%; 0%; 0%; niewierzący akościelni: 98,4%; 0%; 1,6%)⁹⁴. W badaniach socjologicznych nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej antykoncepcja została uznana za niedopuszczalną przez 28,6% bada-

⁹⁴ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 180.

nych, 19,0% odpowiedziało, że to zależy od okoliczności, zaś zwolenników odnotowano w tym wypadku 44,0%⁹⁵.

W Lublinie w 1994 roku 62,5% ankietowanych maturzystów uznawało stosowanie środków antykoncepcyjnych za dozwolone, 21,0% – to zależy, 7,0% – za niedozwolone, 5,5% – trudno powiedzieć i 3,9% – brak odpowiedzi; w 2005 roku odpowiednio: 47,7%, 23,7%, 9,5%, 5,4%, 13,7%. W latach 1994-2005 zmniejszyła się nieco aprobata stosowania środków antykoncepcyjnych w środowisku badanych uczniów szkół średnich. Maturzyści lubelscy w roku szkolnym 2009/2010 deklarowali w następujący sposób swoją postawę wobec antykoncepcji: dozwolona – 53,7%, to zależy – 26,4%, niedozwolona – 11,1%, trudno powiedzieć – 7,6%, brak odpowiedzi – 1,3%⁹⁶.

Zakaz używania środków antykoncepcyjnych nie doczekał się akceptacji przez większość badanych studentów Akademii Rolniczej w Lublinie, zarówno przez mężczyzn, jak i przez kobiety (60 2% wobec 61,1%). Największy wskaźnik krytyków wspomnianej normy zamieszkiwało tereny wiejskie (wieś – 14,4%, małe miasta – 7,6% duże miasta – 3,3%). Opowiadających się za zakazem stosowania środków antykoncepcyjnych odnotowano najwięcej pośród osób głęboko wierzących (23,2%), podobnie uważał co dziesiąty wierzący (10,0%), co trzydziesty niezdecydowany w kwestiach wiary (3,3%) i blisko co pięćdziesiąty deklarujący się jako obojętny, bądź niewierzący (2,1%)⁹⁷.

W 2007 roku ogólnopolskie badania nad postawami moralnymi Polaków pokazały, iż brak zgody na używanie środków antykoncepcyjnych wyraziło jedynie 15%, zaś trzy lata później co piąty ankietowany (19%)⁹⁸. W badaniach socjologicznych CBOS z 2007 roku zapytano o poglądy na temat dopuszczalności stosowania różnych metod zapobiegania ciąży w sytuacji, gdy ludzie z jakichś względów przez pewien czas nie chcą mieć dzieci. Większość badanych uznała za dopuszczalne w takich przypadkach wszystkie wymienione środki, choć stopień ich akceptacji był różny (od 52% do 84%). Warto też zauważyć, że nieliczni ankietowani (4%) wyznawali pogląd, iż w żaden sposób nie powinno się zapobiegać ciąży. Stosowanie naturalnych metod planowania rodziny (metoda termiczno-objawowa) w ocenie 55% badanych była zdecydowanie dopuszczalna, dla 29% raczej dopuszczalna. Za raczej niedopuszczalne uznało ją 3% ankietowanych, 2% przyznało, że jest ona zdecydowanie niedopuszczalna, a 7% wypowiedziało się, że nie zna powyższej metody.

Prezerwatywa, jako środek antykoncepcyjny, zyskała status dopuszczalności w opinii 80% badanych (47% – zdecydowanie dopuszczalne; 33% – raczej dopuszczalne), zaś przeciwników tej metody odnotowano na poziomie 8% (5% –

⁹⁵ T. Adamczyk, T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 198. 11-317.

⁹⁶ J. Mariański, *Małżeństwo i rodzina...*, s. 354-355.

⁹⁷ T. Adamczyk, *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2007, nr 4, s. 65-66.

⁹⁸ K. Kosęła, *Opinie o pontyfikacie Jana Pawła II*, s. 50.

raczej niedopuszczalne; 3% – raczej dopuszczalne). Pozostałe metody antykoncepcyjne uzyskały następujące poziomy aprobaty, bądź dezaprobaty – stosunki przezywane: zdecydowanie dopuszczalne: 34%; raczej dopuszczalne: 36%; raczej niedopuszczalne: 10%; zdecydowanie niedopuszczalne: 6%; trudno powiedzieć, nie znam tej metody: 10%; uważam, że nie powinno się w żaden sposób zapobiegać ciąży: 4%; stosowanie antykoncepcji hormonalnej (tabletki, pigułki, plastry antykoncepcyjne – odpowiednio: 32%; 32%; 11%; 7%; 15%; 4%; stosowanie mechanicznych środków antykoncepcyjnych dla kobiet (spirale, wkładki domaciczne, kapturki i inne) – odpowiednio: 31%; 29%; 12%; 7%; 16%; 4%; stosowanie chemicznych środków antykoncepcyjnych (różnego typu preparaty plemnikobójcze – kremy, pianki, inne) – odpowiednio: 30%; 28%; 13%; 7%; 17%; 4%; stosowanie hormonalnej antykoncepcji po stosunku (tabletki hormonalne zapobiegające zajściu w ciążę, przeznaczone do stosowania do 3 dni po stosunku): 24%; 28%; 13%; 11%; 20%; 4%⁹⁹.

Dziedzina moralności małżeńskiej i rodzinnej, mimo, iż ze wszech miar objęta „opieką” Kościoła katolickiego w Polsce, znajduje się jednocześnie pod silnym wpływem kultury pluralistycznej i oddziaływania środków społecznego przekazu. Dyskusje nad kwestiami ochrony życia w takich aspektach, jak aborcja, czy eutanazja, trwają od dłuższego czasu, zaś rozstrzygnięcie w najbliższym czasie nie jest raczej przesądzone. Różnice zdań na temat stosowania tej techniki mają na tyle fundamentalny charakter, że trudno będzie o porozumienie w obecnym, mocno podzielonym światopoglądowo społeczeństwie polskim. W dalszej kolejności zostaną poddane analizie socjologicznej opinii respondentów na temat przyszłości życiowej respondentów, wspólnego mieszkania przed ślubem, przedślubnej inicjacji seksualnej, oraz rozwodów.

Respondentów poproszono najpierw o odpowiedź na pytanie, jak widzą swoją przyszłość życiową w nawiązaniu do ewentualnej formy zawarcia związku małżeńskiego. Zdecydowana większość respondentów zadeklarowała, iż w przyszłości zdecydują się na sakramentalny związek małżeński (ślub kościelny), niemal co trzynasta osoba stwierdziła, że wejdzie jedynie z drugą osobą w związek cywilny (bez ślubu kościelnego), pięćdziesiąt jeden osób zadeklarowało, iż będzie w przyszłości żyło w związku nieformalnym (bez ślubu kościelnego i cywilnego) (4,8%) i niemal tyle samo zapewniło o wyborze życia w pojedynkę, jako osoba samotna (4,7%). Niewielki odsetek osób przyznał się, iż w przyszłości nie zamierza na stałe wiązać się z kimkolwiek i raczej przyjmie styl luźnych spotkań z wieloma partnerami (2,2%), zaś co ósmy badany nie umiał jednoznacznie odpowiedzieć na postawione pytanie (12,6%).

Niemal trzy czwarte studentów uczelni katolickiej opowiedziało się za przyszłością w związku małżeńskim sakramentalnym, podobnie odpowiedzieli studenci uczelni technicznej, przy czym w nieco mniejszym odsetku, zaś najrzadziej udzielali powyższej odpowiedzi studujący na UP. Swoją przyszłość życiową bez ślubu

⁹⁹ J. Szczepańska, *O wychowaniu seksualnym młodzieży, Komunikat z badań CBOS*, BS/123/2007, Warszawa 2007, s. 9.

kościelnego najchętniej widzieli studenci weterynarii, co dziesiąty socjolog UMCS, sześciu na stu studiujących na uczelni technicznej, a najrzadziej na medycznej i katolickiej (skrajna różnica wynosi 13,4%). W związku nieformalnym chciałoby żyć najwięcej studiujących na UP, UM i UMCS, a najmniej studentów z uczelni katolickiej i technicznej. Swoją życiową przyszłość w luźnych spotkaniach z wieloma partnerami widziało czterech na stu studiujących na UP, nieco mniej na uczelni katolickiej, dwa razy mniej na politechnice, zaś najmniej powyższych deklaracji padało ze strony osób z uczelni medycznej i UMCS. Swoją przyszłość w samotności chcieli przeżywać najwięcej studentów z UMCS UP i PL, a najmniej z KUL i UM, zaś trudności w sformułowaniu własnych planów życiowych mieli studiujący na uczelni medycznej co ósmy przyszły lekarz weterynarii, co dziewiąty student uczelni katolickiej i technicznej i nieco mniej studiujących na UMCS.

Tab. 135 (pyt. 51). *Jak widzisz swoją przyszłość życiową?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
W związku małżeńskim (ślub kościelny)	55,4	68,6	71,2	68,6	73,3	704	66,9
W związku cywilnym (bez ślubu kościelnego)	16,3	2,9	5,9	9,9	2,9	83	7,9
W związku nieformalnym (bez ślubu kościelnego i cywilnego)	6,4	5,9	2,7	5,2	3,9	51	4,8
W luźnych spotkaniach z wieloma partnerami	4,0	0,5	1,8	0,6	3,4	23	2,2
Jako osoba samotna	5,2	2,5	5,0	6,4	4,4	49	4,7
Trudno powiedzieć	12,7	18,6	11,0	9,3	11,2	133	12,6
Brak odpowiedzi	-	1,0	2,3	-	1,0	9	0,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 69,813; df = 20; p = 0,000; C = 0,250$$

Program SPSS wykazał zależność statystyczną między zmienną stałe miejsce zamieszkania a otrzymanymi wynikami empirycznymi ($\chi^2=25,618$; $df=15$; $p=0,042$; $C=0,155$). Wskaźnik osób deklarujących przyszłość w związku małżeńskim sakramentalnym maleje wraz ze wzrostem wielkości stałego miejsca zamieszkania (wieś – 74,1%; małe miasta – 67,6%; średnie miasta – 64,9%; duże miasta – 59,9%), zaś wzrasta w przypadku deklaracji podjęcia związku cywilnego bez ślubu kościelnego (wieś – 4,8%; małe miasta – 9,0%), średnie miasta – 9,2%;

duże miasta – 10,4%). W związku nieformalnym, zarówno bez ślubu kościelnego, jak i cywilnego, chciałoby żyć niemal dwa razy więcej pochodzących z dużych aglomeracji miejskich i miast o średniej wielkości (6,4% i 6,1%), aniżeli z terenów wiejskich, czy małych miejscowości (3,5% i 3,4%), zaś wskaźnik deklarujących styl życia w luźnych spotkaniach z wieloma partnerami wzrasta wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania (wieś – 1,3%; małe miasta – 1,4%; średnie miasta – 2,2%; duże miasta – 3,7%). Samotniczy styl życia w przyszłości zadeklarowało nieco mniej zamieszkujących na stałe tereny wiejskie, aniżeli duże aglomeracje miejskie, małe i średnie miasta (odpowiednio: 3,2%; 5,4%; 5,5%; 5,7%).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=7,145$; $df=5$; $p=0,210$; rok studiów – $\chi^2=10,462$; $df=5$; $p=0,063$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=10,116$; $df=10$; $p=0,430$), przy czym deklarujących swoją przyszłość w związku małżeńskim odnotowano więcej pośród starszych, aniżeli młodszych studentów (69,2% wobec 64,9%) i osiągających dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce (67,7% wobec 65,4%). W związku cywilnym, bez ślubu kościelnego chciałoby żyć nieco więcej mężczyzn ($M=8,6\%$; $K=7,4\%$), starszych, aniżeli młodszych studentów (8,3% wobec 7,5%), osiągających średnie lub mierne, aniżeli dobre, czy też bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 9,1%; 7,7%; 7,0%). Brak przekonania do jakiegokolwiek formy związku małżeńskiego zdradzało więcej starszych, aniżeli młodszych studentów (6,1% wobec 3,8%) i osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (5,3% wobec 4,0%), zaś w luźnych spotkaniach z wieloma partnerami odnalazło by się niemal trzy razy więcej mężczyzn ($M=3,6\%$; $K=1,4\%$), dwa razy więcej młodszych, aniżeli starszych studentów (2,7% wobec 1,6%), oraz osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre, czy też średnie lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 4,0%; 1,9%; 1,4%). Samotność odpowiadała nieco częściej młodszemu, aniżeli starszemu studentom (5,4% wobec 3,8%), zaś wskaźnik ten wzrasta wraz z obniżaniem się poziomu wyników osiąganych w nauce (bardzo dobre – 2,6%; dobre – 4,7%; średnie lub mierne – 6,3%). Swoje niezdecydowanie częściej zdradzały kobiety ($M=11,2\%$; $K=13,5\%$), młodszy, aniżeli starsi studenci (14,7% wobec 10,3%), osiągający bardzo dobre, aniżeli dobre, czy też średnie lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 14,5%; 12,2%; 12,2%).

Dla zweryfikowania powyższych danych empirycznych, studentów Lublina zapytano dodatkowo o to, jak powinno zachować się dwoje dorosłych ludzi, kiedy chcą zachować rodzinę. W kafeterii odpowiedzi znalazły się następujące alternatywy: „wziąć ślub kościelny ze skutkami cywilnymi, tzw. konkordatowy”; „wystarczy ślub cywilny”; „wystarczy ślub kościelny”; „żaden ślub nie jest potrzebny, wystarczy, że ludzie się kochają”; „trudno powiedzieć”. Zdecydowana większość respondentów wypowiedziała się, iż u progu założenia rodziny przez dwoje ludzi konieczny jest ślub konkordatowy (61,0%), co siódma osoba przyznała, że nie jest do tego potrzebny żaden ślub (14,6%), co dziesiąta, że wystarczy jedynie cywilny (9,8%). Siedem osób na sto przyznało, iż do założenia własnej rodziny wystarczy ślub sakramentalny (7,0%) i podobny wskaźnik odnotowano w przypadku odpowiedzi „trudno powiedzieć” (6,7%). Wskaźnik braków odpowiedzi odnotowano na poziomie 0,8%.

Tab. 136 (pyt. 31). *Czy zakładając własną rodzinę, dwoje ludzi powinno:*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wziąć ślub kościelny ze skutkami cywilnymi, tzw. „konkordatowy”	47,4	64,2	66,7	52,9	75,2	642	61,0
Wystarczy ślub cywilny	16,3	6,9	6,8	14,5	3,9	103	9,8
Wystarczy ślub kościelny	5,2	5,9	7,8	10,5	6,8	74	7,0
Żaden ślub nie jest potrzebny, wystarczy, że ludzie się kochają	23,9	13,7	11,0	14,0	8,7	154	14,6
Trudno powiedzieć	6,4	7,8	6,8	7,6	5,3	71	6,7
Brak odpowiedzi	0,8	1,5	0,9	0,6	-	8	0,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2=71,316; df=24; p=0,000; C=0,253$$

Studenci uczelni katolickiej i tym razem wykazywali najczęściej podejście konserwatywne do postawionego zagadnienia, aż trzy czwarte z nich odpowiedziało, że do rozpoczęcia wspólnej drogi rodzinnej niezbędny jest ślub kościelny ze skutkami cywilnymi, nieco rzadziej taką odpowiedź podawali studujący na uczelni technicznej i medycznej, nieco ponad połowa studujących na UMCS, i nieco poniżej połowy przyszłych lekarzy weterynarii.

Za ślubem konkordatowym opowiadało się więcej starszych, aniżeli młodszych studentów (64,6% wobec 57,9%), w podobnym stopniu w przypadku odpowiedzi sugerującej zawarcie wyłącznie kontraktu cywilnego (młodszy studenci – 9,7%; starsi studenci – 9,9%). Za ślubem kościelnym bez skutków cywilnych opowiedziało się ponad dwa razy więcej młodszych studentów, aniżeli starszych (9,7% wobec 4,0%). Tezę, iż żaden ślub nie jest potrzebny, wystarczy, że ludzie się kochają, popierała niemal taka sama liczba młodszych, co starszych studentów (14,3% wobec 15,0%), przy czym odpowiedzi „trudno powiedzieć” częściej udzielali młodszy, aniżeli starsi studenci (7,7% wobec 5,7%) – $\chi^2=15,427; df=4; p=0,004; C=0,121$).

Podobnie jak rok studiów, tak i zmienna stałe miejsce zamieszkania także różnicuje istotnie statystycznie otrzymane wyniki empiryczne ($\chi^2=39,787; df=12; p=0,000; C=0,192$). Konserwatyzm wyrażający się w przekonaniu, iż zakładając własną rodzinę, dwoje ludzi powinno zawrzeć ślub kościelny ze skutkami cywilnymi, najczęściej charakteryzował osoby pochodzące z terenów wiejskich (67,1%), nieco rzadziej pochodzących z miast o średniej i małej wielkości (60,1% i 59,3%), zaś najrzadziej powyższą tezę podzielali mieszkańcy dużych aglomeracji miejskich

(54,5%). Przekonanie o tym, iż wystarczy ślub cywilny wyrażało najwięcej mieszkańców średnich i dużych miast (11,8% i 11,7%), co dziesiąta osoba na stałe zamieszkująca małe miasta (10,3%), a najrzadziej za powyższą opcją opowiadali się ci, którzy pochodzili z terenów wiejskich (7,0%). Stanowisko mówiące o tym, iż dwoje ludzi powinno zawrzeć ślub kościelny bez skutków cywilnych charakteryzowało niemal dwa razy częściej osoby pochodzące z małych miast i terenów wiejskich (10,3% i 9,1%), aniżeli z miast o średniej i małej wielkości (5,3% i 4,3%), zaś wskaźnik odpowiedzi mówiących o tym, iż żaden ślub nie jest potrzebny, wzrasta wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania (wieś – 8,6%; małe miasta – 13,1%; średnie miasta – 18,4%; duże miasta – 20,1%).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=5,181$; $df=4$; $p=0,269$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=6,195$; $df=8$; $p=0,625$), przy czym stanowisko, iż do założenia rodziny niezbędny jest ślub konkordatowy, częściej wybierały studentki ($M=57,1\%$; $K=63,4\%$), osiągający bardzo dobre, średnie lub mierne, czy też dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 64,8%; 60,1%; 59,8%). Przekonanie o tym, iż wystarczy ślub cywilny częściej deklarowali mężczyźni ($M=11,4\%$; $K=8,8\%$) i niemal dwa razy więcej osiągających średnie lub mierne i dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 6,6%; 10,7%; 10,8%). Ślub kościelny bez skutków cywilnych okazał się najlepszym rozwiązaniem częściej w świadomości mężczyzn ($M=7,9\%$; $K=6,5\%$) osiągających bardzo dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce (7,5% wobec 6,6%). Też o tym, iż do wspólnego założenia rodziny nie jest potrzebny żaden ślub częściej wyrażali mężczyźni ($M=16,2\%$; $K=13,7\%$), zaś w przypadku zmiennej wyniki osiągane w nauce, w tej kategorii odpowiedzi wskaźniki spadają wraz z obniżaniem się poziomu uzyskiwanych wyników (bardzo dobre – 16,3%; dobre – 14,4%; średnie lub mierne – 13,6%).

Według sondażu CBOS w 1998 roku 89% badanych uczniów z ostatnich klas szkół średnich i nieco mniej w 2003 roku (85%) deklarowało, że chce mieć w przyszłości żonę/męża i dzieci¹⁰⁰. Wśród śląskiej młodzieży w 1998 roku 73% badanych deklarowało, że pragnie swoją przyszłość zrealizować w związku małżeńskim, 14% – w trwałym związku ale bez ślubu, 9% – w luźnych spotkaniach z wieloma partnerami/partnerkami, 4% – w stanie bezzennym¹⁰¹.

Z opinii młodzieży maturalnej o własnej przyszłości życiowej, zebranych w 2009 roku w pięciu miastach (Szprotawa, Puławy, Kraśnik, Dęblin, Gdańsk) wynika, iż nieco mniej niż dwie trzecie ankietowanych postrzegają swoją przyszłość życiową w związku małżeńskim (od 54,9% do 83,8%), znacznie mniej w związku partnerskim bez ślubu (od 5,4% do 9,8%), w luźnych spotkaniach sukcesywnie z wieloma partnerami (od 3,2% do 4,3%) lub w samotności (od 2,6% do

¹⁰⁰ J. Kalka, *Plany, dążenia i aspiracje życiowe młodzieży*, w: *Młodzież 2003. Opinie i Diagnozy*, nr 2, Warszawa 2004, s. 18.

¹⁰¹ E. Budzyńska, *Obraz rodziny u katowickiej młodzieży*, w: *Rodzina wobec wartości. Socjologiczne studium rodzin wielkomiejskich na przykładzie Katowic*, red. E. Budzyńska i in., Katowice 1999, s. 75.

5,4%). Co siódmy badany (15,0%) opowiadał się za alternatywnymi formami życia małżeńskiego, bez formalnych zobowiązań (ślub) i tyle samo było niezdecydowanych, którzy wybrali odpowiedź „trudno powiedzieć”¹⁰². Z sondażu GfK Polonia w 2010 roku wynika, że 49% młodych Polaków uznawało za idealny model życia małżeństwo z partnerem, 40% – chciała najpierw żyć i mieszkać z partnerem/ką, aby sprawdzić, czy go/ją poślubić, 8% – raczej nie chciała ślubu, ale chciała wspólnie żyć i mieszkać. Życie bez ślubu uznawało 14% badanych jako rozwiązanie dobre, 36% – było przeciwnych i dla 50% była to kwestia obojętna¹⁰³.

Tomasz Adamczyk, w ramach badań socjologicznych nad postawami studentów Akademii Rolniczej w Lublinie, poprosił respondentów o odniesienie się do kwestii założenia rodziny: „Czy twoim zdaniem, do założenia rodziny wystarczy ślub cywilny, ślub cywilny nie wystarczy, bo naprawdę ważny jest ślub kościelny (konkordatowy), żaden ślub nie jest potrzebny – wystarczy, że ludzie się kochają; trudno powiedzieć”. Większość biorących udział w powyższych badaniach wybrała katolicki model założenia rodziny, czyli ślub kościelny (67,5%). Co trzeci badany student miał odmienne zdanie na ten temat (wystarczy ślub cywilny – 6,7%; żaden ślub nie jest potrzebny – wystarczy, że ludzie się kochają – 18,6%, trudno powiedzieć – 6,7%). Studentki częściej, aniżeli studenci, opowiadały się za ślubem kościelnym, (74,2% wobec 64,5%). Mężczyźni nieco częściej niż kobiety wyrażali zdanie, iż do „bycia razem” wystarczy miłość, bez konieczności zawierania jakiegokolwiek ślubu” (20% wobec 14,5%).

Miejsce zamieszkania różnicuje w sposób istotny badanych respondentów. Za formalnym związkiem małżeńskim, zawartym w Kościele, opowiedziała się zdecydowana większość mieszkańców wsi i ponad połowa mieszkańców małych miast, natomiast tylko co drugi mieszkaniec dużych aglomeracji miejskich (odpowiednio: 76,8%; 66,1%; 49,5%). Katolicki ślub stanowił jedyny punkt odniesienia dla osób głęboko wierzących i wierzących. Niektóre z nich częściej wybierały odpowiedź „trudno powiedzieć, niż „opowiadały się za innymi rozwiązaniami (osoby głęboko wierzące: wystarczy ślub cywilny – 1,8%, ślub kościelny 87,5%, żaden ślub nie jest potrzebny – 3,6%, trudno powiedzieć – 7,1%; wierzący: 4,6%, 76,6%, 13,4%, 13,4%, 5,0%; niezdecydowani: 8,2%, 49,2%, 27,9%, 13,1; obojętni i niewierzący: 21,3%, 21,3%, 51,1%, 6,4%)¹⁰⁴.

W ogólnopolskich badaniach socjologicznych CBOS ponad jedna trzecia badanych (35%) aprobowała legalizację związków partnerskich niezależnie od płci osób zainteresowanych ich zawarciem, ponad połowa (53%) dopuszczała wyłącznie związki heteroseksualne, a co dziewiąty respondent (11%) był przeciwnikiem formalnych związków partnerskich, niezależnie od tego, czy miałyby je zawierać

¹⁰² J. Mariański, *Małżeństwo i rodzina...*, s. 136.

¹⁰³ T. Nieśpiał, *Polska młodzież stawia na rodzinę*, „Rzeczpospolita” 2010, nr 75, s. 4, 6.

¹⁰⁴ T. Adamczyk, *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2007, nr 4, s. 62.

osoby tej samej czy różnej płci. Znikomy odsetek ankietowanych (1%) dopuszczał legalizację jedynie związków homoseksualnych¹⁰⁵.

Studentów Lublina poproszono także o wyrażenie swojej opinii na temat wspólnego mieszkania z partnerem przed ślubem. Za dozwolone uznało je 63,7% badanych, co piąty wyraził zdanie, iż to zależy od okoliczności (19,4%), co dwadzieścia krytycznie odniósł się do powyższego zagadnienia (10,8%), a co dwadziesty nie miał wyrobionego zdania w tym temacie (5,4%). Siedem osób w ogóle nie odniosło się do powyższego zagadnienia (0,7%).

Tab. 137 (pyt. 44). *Czy Twoim zdaniem wspólne mieszkanie z partnerem przed ślubem jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dozwolone	77,7	57,4	63,9	67,4	49,5	670	63,7
To zależy od okoliczności	12,7	21,1	20,5	21,5	22,8	204	19,4
Niedozwolone	6,4	13,7	10,0	5,8	18,4	114	10,8
Trudno powiedzieć	2,8	6,4	4,6	4,7	9,2	57	5,4
Brak odpowiedzi	0,4	1,5	0,9	0,6	-	7	0,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 19,275; df = 8; p = 0,013; C = 0,135$$

Ponad trzy czwarte studiujących na UP deklarowało akceptację konkubinatów i o dziesięć punktów procentowych mniej studiujących na UMCS. Jeszcze mniejsze odsetki w tej kategorii odpowiedzi odnotowano pośród studiujących na uczelni technicznej i medycznej, zaś na uczelni katolickiej, wspólne mieszkanie przed ślubem aprobował co drugi student tejże uczelni. W zależności od okoliczności powyższe zjawisko akceptowała co piąta osoba studiująca na uczelni katolickiej, UMCS, medycznej i technicznej, i co ósma na UP. Brak akceptacji wobec konkubinatu wyraził niemal co piąty student uczelni katolickiej, co siódmy medycznej, co dziesiąty technicznej, zaś najmniej przeciwników powyższej kwestii odnotowano na UP i UMCS. Swoje niezdecydowanie w ocenie konkubinatu wyraziło trzy razy więcej studiujących na KUL, aniżeli na UP.

¹⁰⁵ M. Feliksiak, *Stosunek do praw gejów i lesbijek oraz związków partnerskich, Komunikat z badań CBOS, BS/24/2013, Warszawa 2013, s. 6.*

Nieco więcej studentów wyraziło swoją akceptację wobec zjawiska konkubinatu (M=70,3%; K=59,7%), zaś w zależności od okoliczności więcej studentek (M=16,2%; K=21,3%). Krytycznie do wspólnego mieszkania z partnerem przed ślubem odniosło się niemal dwa razy więcej kobiet (M=7,1%; K=13,1%) – ($\chi^2=15,660$; $df=3$; $p=0,001$; $C=0,122$).

Stale miejsce zamieszkania także spełnia statystyczny wymóg istotności $p<0,05$ ($\chi^2=37,434$; $df=9$; $p=0,000$; $C=0,186$). Wskaźnik osób wyrażających akceptację wobec konkubinatu wzrasta wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania (wieś – 54,3%; małe miasta – 59,3%; średnie miasta – 69,3%; duże miasta – 73,9%). W zależności od okoliczności wspólne mieszkanie z partnerem przed ślubem akceptowało więcej osób pochodzących z małych miast i terenów wiejskich (24,1% i 23,8%), aniżeli ze średnich i dużych miast (16,2% i 14,0%). Za niedozwolone powyższy problem uznawało najczęściej pochodzących ze wsi (13,6%), w porównywalnym stopniu zamieszkujący na stałe średnie i małe miasta (10,5% i 9,7%), a najmniej ci, którzy wywodzili się z dużych aglomeracji miejskich (8,0%). Wskaźnik odpowiedzi „trudno powiedzieć” maleje wraz ze wzrostem wielkości stałego miejsca zamieszkania (wieś – 8,0%; małe miasta – 6,2%; średnie miasta – 3,5%; duże miasta – 3,0%).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (rok studiów – $\chi^2=1,854$; $df=3$; $p=0,603$; wyniki osiągnane w nauce – $\chi^2=3,197$; $df=6$; $p=0,784$), przy czym poziom akceptacji konkubinatu wzrasta wraz z obniżaniem się poziomu wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 62,6%; dobre – 63,0%; średnie lub mierne – 65,7%), zaś w zależności od okoliczności skłonnych zaakceptować wspólne mieszkanie przed ślubem odnotowano nieco więcej pośród starszych, aniżeli młodszych studentów (20,6% wobec 18,3%) i osiągających bardzo dobre i średnie lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 20,3%; 20,3%; 18,6%). Wskaźniki osób mających krytyczne odniesienie do powyższego zagadnienia maleje wraz z obniżaniem się poziomu wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 11,9%; dobre – 11,3%; średnie lub mierne – 9,4%).

Studentów Lublina poproszono o moralną ocenę współżycia seksualnego przed ślubem kościelnym. Za dozwolone uznała je połowa biorących udział w badaniach socjologicznych (52,8%), za dozwolone w zależności od okoliczności uznało je 17,4% ankietowanych i niemal tyle samo wyraziło się negatywnie na ten temat (17,6%). Co dziewiąty respondent nie zajął w tej kwestii klarownej postawy, zaś wskaźnik braków odpowiedzi wynosił 1,0%.

Najbardziej liberalni w ocenie powyższej kwestii okazali się studiujący na UP i UMCS, nieco mniej, aniżeli połowa biorących udział w badaniach socjologicznych z uczelni medycznej i technicznej, a najmniej z katolickiej, przy czym skrajna różnica wynosi 24,2 punktów procentowych.

Tab. 138 (pyt. 44). *Czy Twoim zdaniem współżycie seksualne przed ślubem kościelnym jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dozwolone	66,5	48,0	47,5	57,6	42,2	555	52,8
To zależy od okoliczności	15,5	16,2	20,5	18,0	17,0	183	17,4
Niedozwolone	9,2	22,1	18,7	15,1	24,3	185	17,6
Trudno powiedzieć	8,4	11,3	11,9	8,7	16,5	119	11,3
Brak odpowiedzi	0,4	2,5	1,4	0,6	-	10	1,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 19,275; df = 8; p = 0,013; C = 0,135$$

W zależności od okoliczności współżycie seksualne przed ślubem usprawiedliwiał co piąty student z politechniki, w porównywalnym odsetku socjologowie z UMCS i KUL, zaś najrzadziej czynili to studujący na uczelni medycznej i UP. Niemal co czwarty student uczelni katolickiej negatywnie odniósł się w ocenie współżycia seksualnego przed ślubem, podobnie wypowiedziało się nieco mniej studujący na uczelni medycznej, i jedynie co jedenasty studujący na UP. Niemal dwa razy więcej studujących na uczelni katolickiej, aniżeli na UP, czy UMCS wyraziło swoje niezdecydowanie w wyborze odpowiedzi „trudno powiedzieć”, podobnie uczynił co dziewiąty student uczelni technicznej i medycznej.

Więszymi liberałami w ocenie powyższej kwestii okazali się mężczyźni, zarówno w stwierdzeniu, iż współżycie przed ślubem jest dozwolone zawsze (M=56,9%; K=50,3%), jak i w zależności od okoliczności (M=19,0%; K=16,4%). Za niedozwoloną inicjację seksualną przedmażeńską uznała co piąta studentka (20,2%) i 13,2% studentów, przy czym kobiety okazały się mniej zdecydowane w powyższej kwestii i częściej wybierały odpowiedź „trudno powiedzieć” (M=9,4%; K=12,5%) – ($\chi^2=11,935$; $df=3$; $p=0,008$; $C=0,106$).

Również zmienna niezależna stałe miejsce zamieszkania okazała się różnicującą istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów ($\chi^2=41,100$; $df=9$; $p=0,000$; $C=0,195$). Poziom liberalnego podejścia wobec współżycia małżeńskiego przed ślubem wzrasta wraz z wielkością miejsca pochodzenia respondentów (wieś – 43,3%; małe miasta – 47,6%; średnie miasta – 56,1%; duże miasta – 65,2%), zaś w zależności od okoliczności dopuszczał możliwość inicjacji seksualnej przedmażeńskej co piąty pochodzący z terenów wiejskich (20,6%) i małych miast (20,7%), i nieco mniej z miast o średniej wielkości (13,6%) i dużych aglomeracji miejskich

(14,7%). Wskaźnik osób niezdecydowanych w ocenie powyższej sytuacji maleje wraz ze zwiększaniem się wielkości miejsca zamieszkania (wieś – 15,0%; małe miasta – 13,1%; średnie miasta – 9,2%; duże miasta – 7,4%).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (rok studiów – $\chi^2=4,406$; $df=3$; $p=0,221$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=7,920$; $df=6$; $p=0,244$), przy czym niemających nic przeciwko współżyciu seksualnym przed ślubem odnotowano nieco więcej pośród studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (54,9% wobec 50,9%) i osiągających średnie lub mierne i bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 55,6%; 54,6%; 50,5%). W zależności od okoliczności inicjację seksualną przedmażeńską częściej usprawiedliwiali osiągający dobre, aniżeli średnie lub mierne, bądź bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 19,5%; 15,7%; 14,5%). Wyrażających swoją krytyczną ocenę powyższego zachowania odnotowano nieco więcej w grupie młodszych, aniżeli starszych studentów (18,3% wobec 16,8%), zaś wskaźniki osób negatywnie oceniających współżycie przedmażeńskie spadają wraz z pogarszaniem się wyników osiąganych w nauce (bardzo dobre – 20,7%; dobre – 16,9%; średnie lub mierne – 16,4%).

Badania uczniów ostatniej klasy szkoły ponadpodstawowej przeprowadzone w skali ogólnopolskiej w 1999 roku wykazały, iż na przestrzeni lat 1988-1998 wskaźnik deklarujących regularne kontakty seksualne wzrósł z 5,0% do 13,0%, a wielokrotne, niesystematyczne – z 17,0% do 23,0%. Na przestrzeni pomiarów z dziesięciu lat zmalał natomiast wskaźnik deklarujących brak doświadczeń seksualnych – z 50,0% do 38,0%. Opinię o seksie jako oderwanym od miłości i małżeństwa, a dostarczającym, nawet w przelotnym związku, przyjemnych, pięknych przeżyć akceptowało w 1988 roku 30,0% kończących szkołę średnią młodych Polaków, zaś w 1998 roku – 38,0%. W odniesieniu do braku zgody na takie ujęcie tematu, odnotowano spadek z 53,0% do 47,0%¹⁰⁶.

Zachowania seksualne są zatem doświadczeniem polskiej młodzieży nie tylko na etapie życia przedmażeńskiego, ale już dużo wcześniej, na etapie gimnazjum. Józef Baniak, badając pobierających naukę w szkołach na tym poziomie, wykazał, iż więcej nastolatków zdecydowanie lub częściowo nie wiązało szczęśliwego życia małżeńskiego z czystością przedślubną (44,1%) zaś takowe powiązanie widziało jedynie 39,4% badanych. Blisko połowa gimnazjalistów uważała także, iż miłość jest najlepszym momentem inicjacji seksualnej (48,9%), co dziesiąty uważał, że jest to moment ślubu kościelnego (10,2%), zaś za zdecydowanym brakiem powiązań ani z uczuciem, ani z jakąkolwiek postacią ślubu, lecz uzależnienie wyłącznie od posiadanych chęci, opowiedziało się 11,7% ankietowanych¹⁰⁷. W skali ogólnopolskiej młodzież biorąca udział w badaniach socjologicznych Sławomira H. Zarę-

¹⁰⁶ M. Wenzel, *Młodzież o życiu seksualnym, Komunikat z badań CBOS*, BS/98/1999, Warszawa 1999, s. 1-5.

¹⁰⁷ J. Baniak, *Moralność seksualna młodzieży gimnazjalnej na tle jej kryzysu tożsamości osobowej – studium socjologiczne*, w: *Oblicza religii i religijności*, red. I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor, Kraków 2008, s. 126-131, dz. cyt.

by wykazała całkowity brak nieakceptacji seksu przedślubnego na poziomie 9,2%, zaś jako dopuszczalny – określiło go 58,9%¹⁰⁸. Wśród dorosłych Polaków w 1998 roku wolną miłość, definiowaną jako seks bez ograniczeń, akceptowało 16,7%, trwałe pożycie z jednym partnerem bez żadnego ślubu – 31,5%, zaś seks w czasie trwania narzeczeństwa – 41,4%¹⁰⁹.

W badaniach socjologicznych Janusza Mariańskiego nad postawami maturzystów w 2009 roku stosunki seksualne przedmałżeńskie za godne potępienia uznał w sumie co piąty ankietowany (20,6%), dla co czwartego była to kwestia obojętna (25,9%), zaś połowa respondentów uznała je, choć w różnym stopniu, za usprawiedliwione (52,0%), w tym co trzeci badany uznał je za całkowicie usprawiedliwione (31,3%)¹¹⁰. Wyniki badań socjologicznych nad niektórymi postawami moralnymi studentów Akademii Rolniczej w Lublinie pokazały, iż najczęściej aprobatę normy moralnej zakładającej zakaz współżycia przed ślubem zadeklarowały kobiety (16,9%), studenci mieszkający na wsi (19,1%), osoby mające dobre i bardzo dobre wyniki w nauce (15,2%), głęboko wierzący (33,9%) i studenci uważający dom za miejsce, gdzie mnie kochają i rozumieją (17,3%). Częściej odrzucali zakaz współżycia przed ślubem chłopcy niż dziewczęta (52,7% wobec 42,7%), studenci uzyskujący średnie i mierne wyniki w nauce niż bardzo dobre i dobre (53,2% wobec 41,6%), osoby obojętne, niewierzące i niezdecydowane niż wierzące i głęboko wierzące (odpowiednio: 80,9%; 72,1%; 4,8%; 19,6%), mieszkańcy dużych miast niż żyjący w małych miejscowościach, czy terenach wiejskich (59,3%; 49,2%; 45,4%)¹¹¹. W badaniach Tomasza Adamczyka nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej niemal połowa uznała trwałe pożycie bez żadnego ślubu za niedopuszczalne (45,0%), niemal co piąty uznał, że to zależy od okoliczności (19,3%), zaś dopuszczało taką możliwość 27,8% biorących udział w badaniach¹¹².

Coraz częstszym zjawiskiem rzeczywistości społecznej stają się rozwody, które w znaczącym stopniu uznawane są za jedną z głównych przyczyn powstawania rodzin niepełnych. Rozwody nasilają się w wyniku małżeńskich konfliktów i generalnie dotyczą wszystkich kategorii osób: bez dzieci, z dziećmi z poprzednich związków małżeńskich lub z dziećmi starszymi, zawierających związek w młodym wieku. W ponowoczesnych społeczeństwach instytucje państwowe działają raczej przeciwko spójności rodziny. Większość praw i uprawnień państwa dobrobytu skierowana jest raczej do jednostek aniżeli do rodzin. W wielu przypadkach zakładają one fakt bycia zatrudnionym (lub też, w przypadku bezrobocia – gotowość do pracy), co z kolei implikuje konieczność edukacji, mobilność lub gotowość zmiany miejsca zamieszkania. Wszystkie te wymagania zmuszają jednostki do indywidu-

¹⁰⁸ S. H. Zaręba, *W kierunku jakiej religijności?*, s. 287, dz. cyt.

¹⁰⁹ W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne*, s. 73, dz. cyt.

¹¹⁰ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, s. 244.

¹¹¹ T. Adamczyk, *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2007, nr 4, s. 64-65.

¹¹² T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 198, 311-317.

alnych wyborów, co nieuchronnie w wielu przypadkach prowadzi do rozbitcia rodziny¹¹³.

Atrybut nierozzerwalności małżeństwa jest cechą charakterystyczną nie tylko w religii chrześcijańskiej. Wiele religii wyznaje zasadę negującą rozwody. Pytając o aprobatę, względnie o dezaprobatę rozwodów, pytamy tym samym o stopień akceptacji stanowiska nie tylko Kościoła katolickiego, wypowiadającego się przeciw rozwodom. Aprobata zakazu wobec rozwodów w latach 1995-1996 polskich uczonych deklarujących wiarę katolicką wynosiła 69,1%¹¹⁴. Rozwody małżeńskie w świetle moralnej oceny gimnazjalistów w latach 2001-2004 były dozwolone dla 41,1% respondentów, co trzeci uczeń ocenił je za zakazane (30,0%), 15,2% badanych wykazywało postawy ambiwalentne w odniesieniu do rozwodów¹¹⁵.

W 2005 roku młodzież szkolna i akademicka oceniała rozwody jako dozwolone (21,3%), 42,4% dopuszczała je w zależności od okoliczności, 15,5% nie zgadzała się z nimi, a co piąty ankietowany nie miał na ten temat wyrobionego zdania (20,8%)¹¹⁶. W badaniach nad postawami moralnymi zrealizowanymi w 2007 roku wśród studentów Akademii Rolniczej w Lublinie 15,1% respondentów wyrażało zdanie, iż rozwody są dopuszczalne, niemal połowa zgadzała się na nie w zależności od okoliczności (47,6%), co trzeci student uznawał je za niedozwolone (32,0%), a 5,2% respondentów nie umiał się ustosunkować jednoznacznie do tego problemu¹¹⁷. W raporcie z badań socjologicznych dotyczących akceptacji i odrzucenia różnych elementów nauczania Jana Pawła II z 2007 roku stwierdzono, że 44,0% Polaków byłaby w stanie usprawiedliwić rozwody, a tylko 23% trwała w przekonaniu, że nie da się ich usprawiedliwić¹¹⁸.

Ze zrealizowanych badań także w 2007 roku nad religijnością studentów Lublina wynika, że co czwarty student Lublina określał rozwody za dozwolone (26,4%), a ponad połowa respondentów za dozwolone w zależności od okoliczności (53,6%). Nikły odsetek osób uważał rozwody za niedozwolone (14,2%), a 4,9% ankietowanych nie miała zdania na ten temat. CBOS w 2008 zrealizował badania socjologiczne wśród Polaków na temat stosunku Polaków do rozwodów. Okazuje się, iż zwolennicy rozwodów stanowili liczniejszą grupę niż ich zagorzali przeciwnicy. Co siódmy ankietowany (15,0%) bezwzględnie nie aprobował rozwodów, co piąty zaś (20,0%) wychodził z założenia, że jeśli oboje małżonkowie zdecydują się na rozwiązanie swojego małżeństwa w drodze postępowania sądowego, nie powinni mieć ku temu żadnych przeszkód. Największą grupę badanych – blisko dwie trzecie ogółu (62,0%) stanowili umiarkowani zwolennicy rozwodów, którzy choć

¹¹³ K. Słany, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego...*, s. 37.

¹¹⁴ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 196.

¹¹⁵ J. Baniak, *Kryzys tożsamości a świadomość moralna młodzieży gimnazjalnej*, s. 177.

¹¹⁶ S. H. Zaręba, *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów...*, s. 208.

¹¹⁷ T. Adamczyk, *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, s. 256.

¹¹⁸ B. Fedyszak-Radziejowska, *Rodzina, dzieci, praca i przyjaciele, czyli to, co jest dla nas najważniejsze*, w: *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II – raport z badań społecznych*. Centrum myśli Jana Pawła II w Warszawie, Warszawa 2008, s. 16-17.

generalnie ich nie popierają, to w pewnych sytuacjach uznają za dopuszczalne. Tylko nieliczni respondenci nie potrafili zająć stanowiska w tej kwestii (2,0%) lub mieli inne zdanie na ten temat (1,0%)¹¹⁹. W badaniach socjologicznych Janusza Mariańskiego nad postawami moralnymi polskich maturzystów, 18,6% respondentów wyrażało całkowity sprzeciw wobec rozwodów, 25,1% badanych w sposób umiarkowany wyraziło swoją dezaprobatę, dla 28,0% ankietowanych ta kwestia była obojętna, 16,8% częściowo akceptowało rozwody, a 10,8% uznało je za całkowicie dozwolone¹²⁰.

Studentów Lublina także poproszono o ocenę moralną rozwodów. Co czwarty respondent uznał je za dozwolone (26,4%), ponad połowa nie wypowiedziała się jednoznacznie na ten temat i udzielała odpowiedzi „to zależy od okoliczności”, za niedozwolone uważało rozwody 14,2% badanych osób, a 4,9% osób stwierdziło, że trudno im się wypowiedzieć w tej kwestii.

Tab. 139 (pyt. 44). *Czy Twoim zdaniem rozwody są dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dozwolone	39,4	23,0	20,1	34,3	14,1	278	26,4
To zależy od okoliczności	45,4	54,9	57,5	53,5	58,3	564	53,6
Niedozwolone	10,8	15,2	16,9	9,3	18,4	149	14,2
Trudno powiedzieć	3,6	4,4	4,6	2,9	9,2	52	4,9
Brak odpowiedzi	0,8	2,5	0,9	-	-	9	0,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 59,645; df = 12; p = 0,000; C = 0,233$$

Uczelnia różnicuje ocenę zjawiska rozwodów, co potwierdza test χ^2 . Największa liczba osób uważała rozwody za dozwolone z UP, a najmniej z KUL. W zależności od okoliczności rozwody akceptował największy odsetek studentów KUL (ponad połowa), i zdecydowanie mniej osób studiujących na UP. Jako niedozwolone rozwody określiła niespełna piąta część studentów KUL, a najmniejszy odsetek tego typu odpowiedzi charakteryzował osoby studiujące na UMCS.

¹¹⁹ R. Boguszewski, *Stosunek Polaków do rozwodów, Komunikat z badań CBOS, BS/43/2008, Warszawa 2008, s. 1-2.*

¹²⁰ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, s. 244.

Płeć także wpływa na stopień oceny rozwodów, jednak siła tej zależności jest niewielka. Kobiety nieco częściej określały rozwody jako dozwolone ($M=24,4\%$; $K=27,7\%$), bądź dozwolone w zależności od okoliczności ($M=50,8\%$; $K=55,3\%$). Mężczyźni częściej z kolei oceniali zjawisko rozwodów jako niedozwolone ($17,3\%$), w porównaniu z kobietami ($12,3\%$) – ($\chi^2=9,728$; $df=3$; $p=0,021$; $C=0,096$). Jak wynika z przeprowadzonych badań, stałe miejsce zamieszkania respondenta wpływa na ocenę zjawiska rozwodów. Wraz ze wzrostem wielkości miejsca zamieszkania zwiększa się stopień aprobaty. Jako dozwolone określało rozwody najmniej osób zamieszkujących na stałe tereny wiejskie ($21,1\%$), a najwięcej duże aglomeracje miejskie ($36,8\%$). Osoby pochodzące ze wsi najczęściej opowiadały się za stwierdzeniem, iż rozwody są niedozwolone ($17,4\%$), znacznie mniej odnotowano tych osób, które na stałe zamieszkiwały małe miasta ($9,7\%$), zaś w dużych miastach ten wskaźnik wynosi $12,7\%$ – ($\chi^2=33,601$; $df=9$; $p=0,000$; $C=0,177$).

Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie odpowiedzi. Jako dozwolone zjawisko rozwodów częściej oceniali je studenci pierwszych lat ($29,3\%$), aniżeli studenci ostatnich lat studiów ($23,3\%$), jako niedozwolone częściej oceniali rozwody osoby z bardzo dobrymi wynikami w nauce ($16,7\%$), aniżeli osoby osiągające średnie, bądź mierne wyniki w nauce ($10,1\%$) – ($\chi^2=8,454$; $df=6$; $p=0,207$).

Wzrost liczby rozwodów w naszym kraju sprawił, że także młode pokolenie zaczęło coraz bardziej oswajać się z tym zjawiskiem i nierzadko traktuje je jako dozwolone, bądź dozwolone w pewnych okolicznościach, maleje zaś liczba tych, którzy uważają je za niedozwolone. Rygoryzm wyrażający się w negatywnej ocenie tego zjawiska ustępuje liberalnym postawom dopuszczającym rozwody w zależności od okoliczności.

W ostatniej części niniejszego paragrafu zostały poruszone kwestie zachowań autoerotyzmu, prostytucji i związków homoseksualnych. W pierwszej kolejności poproszono studentów Lublina o odpowiedź na pytanie: „Czy Twoim zdaniem uprawianie samogwałtu jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności?”. Ponad trzecia część biorących udział w badaniach ankietowych stwierdziła, iż czyn ten jest niedozwolony ($36,4\%$), zaś co czwarty uznał go za dozwolony ($24,9\%$). Nieco mniej osób nie umiało jednoznacznie opowiedzieć się na temat powyższej kwestii ($22,9\%$), zaś $14,7\%$ uznało, że to zależy od okoliczności.

Samogwałt, jako czyn dozwolony, uznało niemal dwa razy więcej studiujących na UP, aniżeli na uczelni medycznej i technicznej, zdanie to podzielał także co czwarty student UMCS i co ósmy uczelni katolickiej. W zależności od okoliczności czyn ten usprawiedliwiał co piąty student uczelni medycznej, co szósty z UP, co siódmy z uczelni technicznej, i co dziesiąty socjolog studiujący na KUL i UMCS. Uprawianie samogwałtu za czyn naganny uznała połowa studiujących na uczelni katolickiej, nieco mniej na UMCS, zdecydowanie mniejszy odsetek przyszłych medyków podzielał powyższą tezę, co trzeci studiujący na politechnice, i jedynie co piąty z UP. Największy wskaźnik odpowiedzi „trudno powiedzieć”

odnotowano w grupie studiujących na uczelni technicznej, swoje niezdecydowanie wyraził co czwarty student KUL, nieco mniej z UMCS, co piąty z UP, i najmniej z UM.

Tab. 140 (pyt. 44). *Czy Twoim zdaniem uprawianie samogwałtu jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dozwolone	40,6	22,5	20,5	25,0	12,6	262	24,9
To zależy od okoliczności	16,7	21,1	13,7	10,5	10,7	155	14,7
Niedozwolone	21,1	37,7	34,2	42,4	51,0	383	36,4
Trudno powiedzieć	20,7	16,7	29,2	22,1	25,7	241	22,9
Brak odpowiedzi	0,8	2,0	2,3	-	-	11	1,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 19,275; df = 8; p = 0,013; C = 0,135$$

Niemal co trzeci student (31,5%) i co piąta studentka (21,0%) uznała samogwałt za rzecz dozwoloną, zaś w zależności od okoliczności ten czyn usprawiedliwiała nieco więcej mężczyzn (M=17,0%; K=13,4%). Zjawisko onanizmu potępilo więcej studentek (M=28,7%; K=41,0%), przy czym kobiety częściej także wyrażały swoje niezdecydowanie w wyrażeniu swojej opinii na powyższy temat (24,2% wobec 20,8%) – ($\chi^2=24,690$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,152$).

Samogwałt uznało za etycznie akceptowalny niemal dwa razy więcej osób pochodzących z dużych aglomeracji miejskich i miast o średniej wielkości (34,1% i 30,7%), aniżeli zamieszkujących na stałe tereny wiejskie i małe miasta (17,9% i 15,2%), zaś w zależności od okoliczności czyn ten usprawiedliwiała więcej zamieszkujących duże miasta, aniżeli miasta o średniej wielkości, tereny wiejskie, czy małe miasta (odpowiednio: 17,4%; 14,9%; 13,6%; 12,4%). Samogwałt za czyn niedozwolony uznało więcej osób zamieszkujących na stałe tereny wiejskie i małe miasta (47,1% i 36,6%), aniżeli duże aglomeracje miejskie, czy średnie miasta (29,1% i 28,5%). Co trzecia osoba pochodząca z małych miast nie umiała jednoznacznie odnieść się do postawionego zagadnienia (34,5%), podobnie swoje niezdecydowanie wyraził co czwarty student zamieszkujący średnie miasta (24,6%), co piąty z terenów wiejskich (21,1%) i niewiele mniej z dużych aglomeracji miejskich (18,4%) – ($\chi^2=60,165$; $df=9$; $p=0,000$; $C=0,234$).

Program SPSS wykazał, iż nie istnieje zależność statystyczna między danymi empirycznymi, a zmiennymi rok studiów ($\chi^2=5,109$; $df=3$; $p=0,164$) i wynikami osiąganymi w nauce ($\chi^2=5,023$; $df=6$; $p=0,541$), przy czym usprawiedliwiających samogwałt w zależności od okoliczności odnotowano więcej pośród starszych, aniżeli młodszych studentów (17,0% wobec 13,4%), osiągających średnie lub mierne, aniżeli bardzo dobre, czy też dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 16,8%; 14,5%; 13,7%). Brak aprobaty dla powyższego zagadnienia deklarowało więcej młodszych, aniżeli starszych studentów (37,1% wobec 35,6%), osiągających bardzo dobre i średnie lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 37,9; 37,1%; 35,6%). Pewne widoczne różnice dały się zauważyć także w przypadku odpowiedzi „trudno powiedzieć”. Swoje niezdecydowanie częściej wyrażali starsi, aniżeli młodszy studenci (24,7% wobec 20,9%), osiągający dobre, aniżeli bardzo dobre, czy też średnie lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 25,7%; 20,7%; 19,9%).

Maturzyści biorący udział w badaniach socjologicznych Janusza Mariańskiego w 2009 roku, w ocenie różnych zachowań ludzkich, masturbację za całkowicie nieusprawiedliwioną uznała niemal trzecia część badanych (30,7%), w nieco mniejszym stopniu potępiała ją w sumie 16,9% ankietowanych, za rzecz obojętną uznało ją 28,6% respondentów, zaś za usprawiedliwioną uznało ją w sumie 17,2% maturzystów¹²¹. Dla porównania, w badaniach nad postawami moralnymi polskiej młodzieży, uprawianie masturbacji zadeklarowało 38,2% przy deklaracjach 47,0% braku zachowań autoerotycznych. Inicjację seksualną miało za sobą 52,7% badanych, z tej kategorii zaś, 34,0% zadeklarowało, iż nastąpiła ona w szkole podstawowej. Spośród deklarujących przeżycie doświadczenia seksualnego 38,8% stwierdziła, iż inicjacja była ich pierwszym i jedynym współżyciem intymnym, 25,6% wyraziło opinię, że kontynuacja współżycia następuje rzadko zaś 29,6% – często. Spośród deklarujących intymną relację 36,0% przyznało się do odbycia stosunku pochwowego, 14,4% – oralnego, 14,0% – pettingu, 13,3% – neckingu, 10,4% – stosunku homoseksualnego, 5,4% – analnego¹²².

Zjawisko prostytucji w Polsce nie jest nowe, jednakże rozmiary i znaczenie tego zjawiska zaczęły być nagłaśniane po 1989 roku. Wtedy też ów proceder zmienił swój obraz i specyfikę. W naszej kulturze nie powinien budzić wątpliwości fakt, iż prostytucja stanowi naruszenie istniejących norm i cenionych wartości¹²³. Prostytucja stanowi poważny problem społeczny, jednakże wobec rozpowszechnionej swobody seksualnej, oraz daleko posuniętej emancypacji samej profesji osób uprawiających prostytucję, społeczna opinia na ten temat nie jest wcale jednoznaczna, jak mogłoby się wydawać.

Sławomir H. Zaręba badając stosunek młodzieży szkolnej i akademickiej do zachowań i sytuacji z zakresu etyki życia rodzinnego, małżeńskiego oraz społeczno-moralnego, poruszył także problem oceny moralnej prostytucji. Za dopuszczal-

¹²¹ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, s. 244.

¹²² J. Baniak, *Moralność seksualna młodzieży gimnazjalnej...*, s. 126-131, dz. cyt.

¹²³ I. Pospiszyl, *Patologie społeczne*, Warszawa 2011, s. 224.

ną uznawał ją co piąty respondent (20,0%), 16,4% wybrała odpowiedź „to zależy”, a negatywnej oceny udzieliła blisko połowa badanych (44,4%)¹²⁴.

W badaniach socjologicznych studentów Lublina zdecydowana większość uznawała prostytucję za rzecz niedozwoloną (69,2%), 15,7% respondentów oceniło ją w zależności od okoliczności, 8,1% badanych wyraziło swoją dezaprobatę dla tego typu zachowań, a 6,4% nie potrafiło jednoznacznie odnieść się do powyższej sytuacji.

Tab. 141 (pyt. 44). *Czy Twoim zdaniem zjawisko prostytucji jest dozwolone, czy też może być dobre lub złe w zależności od okoliczności?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dozwolone	11,2	7,8	9,1	7,0	4,4	85	8,1
To zależy od okoliczności	20,7	16,2	13,7	15,7	11,2	165	15,7
Niedozwolone	59,4	67,6	68,9	72,7	80,1	728	69,2
Trudno powiedzieć	8,4	6,9	6,8	4,7	4,4	67	6,4
Brak odpowiedzi	0,4	1,5	1,4	-	-	7	0,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 25,430; df = 12; p = 0,013; C = 0,154$$

Studenci uczelni katolickiej przyjęli najbardziej radykalne stanowisko w odniesieniu do powyższej sytuacji. Jedynie czterech na stu studentów KUL udzieliło swojej akceptacji dla zjawiska prostytucji, i niemal trzy razy więcej studentów UP. Studenci UP także najczęściej wybierali odpowiedź „to zależy od okoliczności”, a najrzadziej studenci KUL. Jako niedozwoloną prostytucję oceniła większość studentów UP i aż ośmiu na dziesięciu studiujących na uczelni katolickiej.

Płeć silnie wpływa na ocenę powyższej sytuacji. Niemal trzy razy więcej mężczyzn uznało prostytucję za rzecz dozwoloną (15,5%), u kobiet ten odsetek wyniósł 3,6%. Na odpowiedź „to zależy od okoliczności” także częściej wskazywali mężczyźni (18,5%), aniżeli kobiety (14,0%). Jako niedozwolonę zjawisko prostytucji oceniło trzy czwarte mężczyzn (76,4%) i 57,1% kobiet – ($\chi^2=61,586$; $df=3$; $p = 0,000$; $C = 0,236$).

¹²⁴ S. H. Zaręba, *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów...*, s. 208.

Stałe miejsce zamieszkania także różnicuje istotnie statystycznie udzielone odpowiedzi. Im większe stałe miejsce zamieszkania tym większy stopień aprobaty dla prostytucji. Za dozwolone uznało prostytucję 4,3% studentów pochodzących z terenów wiejskich i trzy razy więcej pochodzących z dużych aglomeracji miejskich (15,1%). Prostytucję było skłonnych usprawiedliwić 12,6% studentów ze wsi i niemal co piąty z dużego miasta (19,4%). Za niedozwoloną uznało ją 77,0% osób na stałe zamieszkujące tereny wiejskie i 59,2% z dużych miast – ($\chi^2=43,338$; $df=9$; $p = 0,000$; $C = 0,200$).

Rok studiów oraz wyniki osiągane w nauce nie różnicują istotnie statystycznie udzielonych odpowiedzi, przy czym widać tendencję, w której rygoryzm oceny powyższej sytuacji wzrasta wraz z osiąganym wiekiem i spada wraz z poziomem osiąganych wyników w nauce. Studenci pierwszych lat rządziej uznawali prostytucję za niedozwoloną (67,7%), aniżeli ostatnie roczniki (70,9%), częściej osoby osiągające średnie lub mierne wyniki w nauce (65,0%) w porównaniu z osobami z dobrymi (70,5%) i bardzo dobrymi wynikami w nauce (72,2%) – ($\chi^2=10,087$; $df=6$; $p = 0,0121$).

Prostytucja wpisała się w niechlubny pejzaż polskiej rzeczywistości, dlatego tak niepokojąca jest „cicha” akceptacja tego procederu. Ujawnia się tutaj nieporadność kolejnych elit rządzących w zakresie prawa stanowionego, które z jednej strony surowo zakazuje sutenerstwa, z drugiej strony nie regulując do końca kwestii prostytucji, otwiera nowe możliwości rozwijania się patologii społecznych ściśle związanych ze zjawiskiem prostytucji, takich jak handel kobiet, czy prostytucja, w tym nieletnich. Tym samym część młodego społeczeństwo Polaków, za pewną aprobatą elit politycznych, w imię szeroko pojętej swobody seksualnej i tolerancji, akceptuje tę formę zjawiska, jaką jest prostytucja

W przestrzeni publicznej dużo emocji wzbudza kwestia osób o odmiennych preferencjach, wśród nich par homoseksualnych. Dyskusje tego typu budzą w naszym kraju różne emocje. Większość kościołów i związków wyznaniowych w Polsce są przeciwne partnerstwu gejów i lesbijek. Oprócz osób krytycznie nastawionych do homoseksualizmu, przeciwnikami są również ci, którzy twierdzą, że orientacja psychoseksualna nie jest czynnikiem, który powinien być publicznie manifestowany. Badania socjologiczne zrealizowane przez CBOS w 2010 roku pokazują, iż w społeczeństwie dominuje (86%) opinia, że homoseksualizm jest odstępstwem od normy, przy czym większość osób, które tak sądziły (63%), uważała, że należy go tolerować, a jedna czwarta (23%) – że nie wolno. Zaledwie 8% badanych uznało homoseksualizm za coś normalnego. W ciągu ostatnich dwóch lat nie zmieniły się proporcje między postrzegającymi homoseksualizm jako odstępstwo od normy a tymi, którzy twierdzą, że jest on rzeczą normalną; przybyło natomiast (o 11,0%) osób wskazujących na postulat tolerancji, a ubyło (o 8%) tych, które uważały, że homoseksualizmu nie należy tolerować¹²⁵.

W 2013 roku relatywnie niewielu Polaków (12%) podzielało opinię, że homoseksualizm jest czymś normalnym. Większość (83%) uznawała to zjawisko za

¹²⁵ M. Feliksiak, *Postawy wobec gejów i lesbijek, Komunikat z badań CBOS, BS/95/2010, Warszawa 2010, s. 13.*

odstępstwo od normy, w tym ponad połowa (57%) uważała, że należy go tolerować, natomiast jedna czwarta (26%) – że tolerować go nie wolno. Od 2010 roku zwiększyła się więc grupa respondentów akceptujących homoseksualizm jako coś normalnego (o 4 punkty procentowe), jednocześnie wzrósł odsetek osób traktujących go jako dewiację, której aprobować nie należy (o 3 punkty procentowe). Z dłuższej perspektywy czasowej można zaobserwować jednak pewne zmniejszanie się nietolerancji¹²⁶. W badaniach Józefa Baniaka z lat 2001-2004 nad postawami gimnazjalistów 36,7% respondentów wyraziło swoją aprobatę, czyli uznanie powyższych zachowań moralnych za dozwolone i usprawiedliwione i niemal tyle samo osób wyraziło swoją dezaprobatę (35,1%)¹²⁷.

W badaniach socjologicznych przeprowadzonych w latach 2005-2006 wśród młodzieży gimnazjalnej i akademickiej na próbie ogólnopolskiej, 20,0% uznawało związki homoseksualne za dopuszczalne, 11,9% udzieliło odpowiedzi „to zależy”, a 38,9% uznało je za niedopuszczalne¹²⁸. W badaniach socjologicznych dotyczących akceptacji i odrzucenia różnych elementów nauczania Jana Pawła II z 2007 roku 61,0% ankietowanych wyraziło całkowity sprzeciw wobec przyznania związkom homoseksualnym takich samych praw jak małżeństwom, 17,0% wyraziło jedynie częściowy sprzeciw, a 16,0% nie ma nic przeciwko temu. W badaniach Janusza Mariańskiego nad postawami moralnymi polskich maturzystów 41,9% badanych zdecydowanie potępiło homoseksualizm, a jedynie 9,2% odpowiedziało się za pełną akceptacją tego zjawiska.

Studentom pięciu największych uczelni postawiono pytanie: „Jaki jest Twój stosunek do odmiennych preferencji seksualnych, np. homoseksualizmu? Co trzeci ankietowany udzielił odpowiedzi, że nie ma nic przeciwko temu, o ile nie szkodzi to innym ludziom (36,0%), 26,8% badanych wyraziło opinię, że są zdecydowanie przeciwni i należy przeciwdziałać temu zjawisku. Niemal co szósty ankietowany stwierdził, że mu się to nie podoba, ale nie należy przeciwdziałać temu zjawisku (16,7%) i prawie tyle samo osób uważało odmienności seksualne za naturalne, gdyż każdy ma prawo do bycia sobą (15,8%).

Typ uczelni dość silnie różnicuje uzyskane odpowiedzi. To, co może zaskakiwać, to zdecydowany głos sprzeciwu w poglądach studentów PL, którzy okazali się w tym względzie bardziej konserwatywni, aniżeli studenci KUL. W odpowiedziach „uważam to za naturalne, każdy ma prawo do bycia sobą” największy odsetek odnotowano wśród studentów UP, i trzykrotnie mniejszy w grupie studentów PL. Niemal co drugi student UMCS uznał, że nie ma nic przeciwko temu, o ile nie szkodzi to innym ludziom i o 10 punktów procentowych mniej takiego poparcia udzielili studiumujący na PL. Co piąty respondent tejże uczelni uznał, że nie podoba mu się to, ale nie należy przeciwdziałać zjawisku i jeszcze mniej studentów UMCS. Zdecydowany sprzeciw wobec odmiennych preferencji seksualnych dekla-

¹²⁶ M. Feliksiak, *Stosunek do praw gejów i lesbijek oraz związków partnerskich*, s. 2.

¹²⁷ J. Baniak, *Kryzys tożsamości a świadomość moralna młodzieży gimnazjalnej*, s. 159-160.

¹²⁸ S. H. Zaręba, *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów...*, s. 208.

rował co trzeci student uczelni technicznej i niemal o połowę mniej studentów UMCS.

Tab. 142 (pyt. 62). *Jaki jest Twój stosunek do odmiennych preferencji seksualnych, np. homoseksualizmu?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Uważam to za naturalne, każdy ma prawo do bycia sobą	22,3	16,2	7,8	21,5	11,2	166	15,8
Nie mam nic przeciwko temu, o ile nie szkodzi to innym ludziom	40,2	36,8	29,2	45,3	29,6	379	36,0
Nie podoba mi się to, ale nie należy przeciwdziałać temu zjawisku	13,5	18,6	21,0	12,8	17,5	176	16,7
Jestem zdecydowanie przeciwny, należy przeciwdziałać temu zjawisku	19,9	24,0	36,1	17,4	35,9	282	26,8
Trudno powiedzieć	3,2	2,0	3,7	2,3	4,4	33	3,1
Brak odpowiedzi	0,8	2,5	2,3	0,6	1,5	16	1,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 65,061; df = 12; p = 0,000; C = 0,243$$

Płeć także silnie wpływa na ocenę związków homoseksualnych. Kobiety znacznie częściej uznawały to za naturalne (18,2%), aniżeli mężczyźni (11,7%). Co czwarty student odpowiedział, że nie ma nic przeciwko temu, o ile nie szkodzi to innym ludziom (24,4%) i znacznie więcej studentek (43,0%). Co piątemu mężczyźnie nie podobało się to, ale według nich nie należy temu przeciwdziałać (19,8%). Całkowity brak aprobaty dla związków homoseksualnych wyraziło 18,5% kobiet i 40,6% mężczyzn – ($\chi^2 = 81,273$; $df=4$; $p=0,000$; $C = 0,270$). Studentów pochodzący z dużych aglomeracji miejskich w dużo większym stopniu cechowała akceptacja związków homoseksualnych, aniżeli pochodzących z terenów wiejskich. Co piąty student pochodzący z dużego miasta uważał, że jest to naturalne (20,4%), nieco mniej pochodzących ze średnich miast (16,2%) i ze wsi (15,5%), a najmniej odnotowano osób podzielających tę tezę z małych miast (6,9%). Co trzeci student pochodzący ze wsi stwierdził, że nie ma nic przeciwko temu, o ile nie szkodzi to innym ludziom (31,0%), co stanowi najmniejszy odsetek w tej grupie odpowiedzi. Najmniejszy wskaźnik studentów zamieszkujących małe miasta odnotowano w kategorii odpowiedzi wskazującej, że związki homoseksualne im się nie podobają, ale nie należy temu zjawisku przeciwdziałać (11,4%), a największy odnotowano pośród osób zamieszkujących na stałe średnie miasta (21,9%). Zdecydowanie przeciwni związkom homoseksualnym byli mieszkańcy wsi

(32,9%), a najbardziej tolerancyjni w tym względzie okazali się mieszkańcy dużych aglomeracji miejskich (20,4%) – ($\chi^2=42,872$; $df=12$; $p=0,000$; $C = 0,200$).

Rok studiów i wyniki osiągnięte w nauce nie różnicują istotnie statystycznie związku między zmiennymi. Największe kontrasty można zauważyć w odpowiedziach, w których respondenci wyrażali pełną akceptację dla związków homoseksualnych. Studenci pierwszych lat częściej oceniali pozytywnie odmienne preferencje seksualne (17,0%), aniżeli starsze roczniki (14,4%) – ($\chi^2=5,168$; $df=4$; $p=0,270$), częściej osoby osiągające średnie, bądź mierne wyniki w nauce (16,4%), aniżeli bardzo dobre (15,4%) – ($\chi^2=5,214$; $df=8$; $p=0,735$).

Postawy młodzieży akademickiej w Lublinie dotyczące odmiennych preferencji seksualnych są względnie zbliżone do postaw Polaków. W ponowoczesnych społeczeństwach nie da się już pomijać grup niepasujących do obrazu klasycznego społeczeństwa, w tym związków homoseksualnych. W społeczeństwie polskim następuje, według Krystyny Slany, próba konstruowania alternatywnych form życia rodzinnego, która niekoniecznie wiąże się z legalizacją, przywiązaniem, trwałością. Nowoczesne społeczeństwa, odchodząc od zastanych zasad życia, rodzą wiele niejasności i niepewności, co odbija się na utracie względnie jednorodnego wizerunku małżeństwa i rodziny¹²⁹.

Przestawiona powyżej szczegółowa analiza uzyskanego materiału empirycznego pozwala, także po zestawieniu z wyodrębnionymi badaniami porównawczymi na sformułowanie wniosków odnośnie do parametru konsekwencyjnego religijności młodzieży akademickiej Lublina.

1. Deklarowany subiektywny poziom obowiązywalności poszczególnych przykazań Bożych jest porównywalny z badaniami ogólnopolskimi, w skali diecezji, aczkolwiek wyższe, aniżeli poziom aprobaty poszczególnych przykazań w przypadku studentów Szczecina. Najwyższą rangę otrzymało przykazania o charakterze normatywnym (V – „nie zabijaj”), oraz IV („czcij ojca i matkę swoją”) i VII („nie kradnij”). W stratyfikacji obowiązywalności w następnej kolejności uplasowały się przykazanie I („nie będziesz miał bogów cudzych przede mną”), IX i X („nie pożądaj żony bliźniego swego, ani żadnej rzeczy, która jest jego”). Jako najmniej cenione przykazania wskazywali respondenci na II („nie będziesz brał imienia Pana Boga swego nadaremnie”) i III („pamiętaj, abyś dzień święty święcił”).

2. Wobec pierwszego przykazania zdecydowanie wiążący charakter zadeklarowało więcej osób studiujących na uczelni katolickiej, aniżeli na UMCS, czy UP. Najwyższy poziom odsetka „zdecydowanie wiążących” odpowiedzi występuje w grupie kobiet, na stałe zamieszkujących tereny wiejskie i średnie miejscowości.

3. Drugie przykazanie określiło jako zdecydowanie wiążące dwa razy więcej studentów z KUL, aniżeli z UP, nieco więcej pochodzących z terenów wiejskich i miast średniej wielkości, aniżeli z dużych aglomeracji miejskich i małych miast.

4. Przykazanie stojące na straży dnia świętego za zdecydowanie wiążące najczęściej uznawali w pierwszej kolejności nie studenci uczelni katolickiej, a technicznej, zaś konserwatyzm w tej kwestii w najmniejszym stopniu charakteryzował

¹²⁹ K. Slany, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego...*, s. 80.

studiujących na UMCS i UP. To, co może zaskakiwać, to fakt, iż odpowiedzi wskazujących na zdecydowanie wiążący charakter trzeciego przykazania częściej udzielali mężczyźni, przy czym różnica we wskaźnikach jest minimalna, studium na pierwszych latach, zamieszkujący tereny wiejskie i miasta o średniej wielkości, aniżeli małe miasta i duże aglomeracje miejskie.

5. Akceptację wobec normy oddawania czci rodzicom, zapisaną w czwartym przykazaniu, wykazała w najwyższym stopniu młodzież z uczelni katolickiej, a najrzadziej taką deklarację składali studium na UMCS i UP. Siła czwartego przykazania jest zdecydowanie wiążąca bardziej w świadomości starszych, aniżeli młodszych studentów.

6. Przykazanie piąte, mimo iż okazało się normą najbardziej wiążącą w sumieniu, spośród całego Dekalogu, także wedle pomiarów empirycznych posiada pewne zarysowane różnice w podziale na cechy demograficzne i społeczne. Jednakże można zauważyć, iż zdecydowanie wiążący charakter przykazania zadeklarowało więcej studium na uczelni katolickiej, aniżeli medycznej – i była to różnica przekraczająca 7 punktów procentowych. Przykazanie „nie zabijaj” okazało się zdecydowanie wiążące częściej w sumieniach studentek, studium na ostatnich latach studiów.

7. Zdecydowanie wiążący charakter przykazania „nie cudzołóż” zadeklarowało najwięcej studium na uczelni katolickiej, a najmniej z medycznej, więcej kobiet, aniżeli mężczyzn, studium na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach studiów. Szóste przykazanie okazało się najbardziej wiążące w sumieniu dla studium na KUL i PL, a w najmniejszym stopniu dla przyszłych lekarzy medycyny i weterynarii. Normę moralną „nie cudzołóż” za zdecydowanie wiążące uznało więcej kobiet.

8. Najwięcej osób deklarujących zdecydowanie wiążącą siłę przykazania „nie kradnij” studium na uczelni katolickiej, a najmniej na UMCS i UP. Kobiety nieco częściej wyrażały swoje wewnętrzne, zdecydowane przywiązanie do powyższego nakazu moralnego, także częściej starsi studenci, aniżeli młodszy.

9. Prawdę ósmego przykazania jako zasadę, uznało za istotną, co także może dziwić, najwięcej studentów z UMCS i UP, którzy do tej pory charakteryzowali się najniższymi wskaźnikami obowiązywalności norm Dekalogu, a najmniej z uczelni katolickiej, technicznej i medycznej.

10. Największe różnice w deklaracjach obowiązywalności dziewiątego przykazania jest zauważalna między studium na uczelni katolickiej, a UP, zaś najwięcej deklarujących zdecydowanie wiążącą siłę ostatniego przykazania studium na KUL, nieco mniej na uczelni medycznej, UMCS i PL, zaś najmniej na UP.

11. Uzyskany materiał empiryczny pozwala zauważyć wyższe wskaźniki w grupie studium na uczelni katolickiej, kobiet, studium na ostatnich latach. Dość niskie uznanie norm zawartych w Dekalogu uzyskały przykazania w świadomości studium na UMCS i UP. Zaskakującym wydawać by się mógł fakt raczej niskich wskaźników akceptacji przykazań Bożych przez studentów medycyny, gdyż do tej pory, obok katolickiej, przyszli medycy górowali w statystykach w analizowanych wskaźnikach religijności.

12. Wyższy poziom wskazań akceptowania poszczególnych przykazań przez studentów uczelni katolickiej może wskazywać na bardziej rozwinięte religijne rozumienie Dekalogu jako wskaźnika moralnego, oraz wagę odpowiedzialności indywidualnych wyborów wobec własnego sumienia. Zagadnienie niewątpliwie wydaje się interesujące, jednakże dla jego pogłębienia wydaje się koniecznym stworzenie nowych, specjalistycznych narzędzi badawczych, przybierających zarówno formy badań ilościowych, jak i jakościowych.

13. Wyniki osiągnięte w nauce nie różnicowały postawy studentów wobec żadnego z przykazań Bożych. Oznacza to zrównanie deklarowanej moralności w odniesieniu do przykazań Bożych zarówno przez osoby osiągające bardzo dobre, jak i złe wyniki w nauce.

14. Statystyczna postać ortodoksyjności względem zjawiska pracy „na czarno” da się zauważyć w większym stopniu wobec studiujących na UMCS i UM, a w najmniejszym stopniu na UP, częściej w grupie kobiet, osiągających bardzo dobre wyniki w nauce.

15. Szukanie rozwiązań ekonomicznych z pominięciem płacenia podatku spotkało się z większym sprzeciwem wobec studiujących na UMCS, UM i KUL, kobiet, osiągających bardzo dobre wyniki w nauce.

16. Kradzież własności intelektualnej umieszczonej w przestrzeni wirtualnej za niegodne uznawali najczęściej studenci KUL i UM studiujących na ostatnich latach.

17. Świadome kupowanie rzeczy skradzionej za rzecz naganną uznała największa grupa studiujących na uczelni medycznej, więcej studentek, aniżeli studentów.

18. Przeciw zakupom w hipermarketach w dzień świąteczny wypowiedziało się najwięcej studentów z uczelni katolickiej i medycznej, zamieszkujących na stałe małe miasta i tereny wiejskie.

19. Wręczanie korzyści majątkowych spotykało się z negatywną oceną najczęściej w przypadku osób studiujących kierunku humanistyczne na UMCS i KUL, częściej wśród kobiet osiągających dobre, bądź bardzo dobre wyniki w nauce.

20. Za naganne korzystanie z oprogramowania komputerowego z nielegalnych źródeł uznało najwięcej osób studiujących na UM, kobiet, studiujących na ostatnich latach i osiągających bardzo dobre wyniki w nauce.

21. Korzystanie z ogłoszeń oferujących napisanie np. pracy dyplomowej jest niedozwolone według niemal połowy studiujących na uczelni katolickiej, starszych, aniżeli młodszych studentów, osiągających bardzo dobre wyniki w nauce.

22. Brak akceptacji wobec takich zachowań jak zażywanie środków narkotyzujących jest zauważalny najczęściej wśród kobiet, studiujących na uczelni katolickiej.

23. Wymiar zachowań społecznych przyjmuje statystyczną postać bardziej ortodoksyjną wśród respondentów z uczelni katolickiej, kobiet, osiągających najczęściej bardzo dobre wyniki w nauce. Nie zauważono silnej statystycznej siły oddziaływania w przypadku zmiennej rok studiów, jednakże wyższe wskaźniki konserwatywności częściej pojawiały się w środowisku starszych studentów.

24. Postawę antyaborcyjną wobec zabiegów przerywania ciąży częściej prezentowali studenci na uczelni katolickiej – niemal trzy czwarte, a najrzadziej studenci UP, częściej starsi studenci zamieszkujący na stałe tereny wiejskie.

25. Postawa negacji wobec zabiegów *in vitro* najczęściej charakteryzowała studentów uczelni katolickiej i co piątego studiującego na uczelni technicznej i medycznej, częściej zamieszkujących małe miasta.

26. Zabiegi eutanatyczne, skracające życie śmiertelnie chorym, napotykały częściej na opór studiujących z uczelni katolickiej, medycznej i technicznej, wśród starszych studentów zamieszkujących na stałe tereny wiejskie i małe miejscowości.

27. Ortodoksyjne postawy wobec ochrony życia częściej charakteryzują więc studentów uczelni katolickiej, zamieszkujących tereny wiejskie. Projekt badawczy nie daje możliwości analizy pełnego zdiagnozowania postaw studentów wobec powyższych zagadnień, jednakże wysoki poziom wskaźników odpowiedzi „to zależy od okoliczności” można sygnalizować początek procesów budzenia się relatywizmu, bądź sytuacjonizmu w świadomości młodzieży polskiej, a tym samym oderwania od ugruntowanego i klarownego nauczania bioetycznego Kościoła katolickiego, czy też innych Kościołów, czy związków wyznaniowych. Badanie religijności studentów Lublina nie wyczerpuje powyższego zagadnienia i wymaga doprecyzowania narzędzia badawczego.

28. Stosowanie środków antykoncepcyjnych zasługuje na potępienie w świadomości co piątego studenta uczelni katolickiej i co ósmego z medycznej, częściej wśród zamieszkujących tereny wiejskie.

29. Niemal trzecia część studiujących na uczelni katolickiej i technicznej swoją przyszłość widzi w związku małżeńskim kościelnym i jedynie połowa studiujących na UP.

30. Brak akceptacji dla konkubinatów jest najbardziej widoczny w grupie studentów uczelni katolickiej, rzadziej wśród przyszłych medyków, zaś najbardziej liberalnymi w tej kwestii okazali się studiujący na UP i UMCS.

31. Inicjacja seksualna przed ślubem kościelnym jest czymś złym w opinii co czwartego studenta uczelni katolickiej, częściej taką deklarację składały kobiety i pochodzący z terenów wiejskich i miast o średniej wielkości. Brak ortodoksyjności w tym względzie charakteryzował w największym stopniu studentów z UP z dużych aglomeracji miejskich.

32. Brak akceptacji dla zjawiska rozwodów udzieliło najwięcej mężczyźn, studiujących na uczelni katolickiej i technicznej, zamieszkujących na stałe tereny wiejskie.

33. W społeczeństwie polskim dokonuje się powoli proces normowania dezinstytucjonalizacji małżeństwa i rodziny. Faktyczna moralność małżeńska i rodzinna ma tylko częściowe pokrycie z nauczaniem chociażby Kościoła katolickiego. Coraz silniej zaznaczają się procesy indywidualizacji i prywatyzacji oraz emancypacji moralności spod wpływów religii. Sprawy związane z zakładaniem rodziny są coraz częściej traktowane bez odniesienia do norm religijnych, czy obyczajowych.

34. Uprawianie samogwałtu jest nagannym zachowaniem według największej liczby osób studiujących na KUL. Taką deklarację częściej składały studentki i zamieszkujący na stałe wsie i małe miasta.

35. Swoją dezaprobatę wobec zjawiska prostytucji częściej wyrażali studiujących na KUL i UMCS, kobiety i zamieszkujący na stałe tereny wiejskie i małe miasta.

36. Negatywny stosunek wobec osób o odmiennych preferencjach częściej zdradzali studenci politechniki i KUL, zaś najbardziej liberalnymi w tej kwestii okazali się studiujący na UP.

37. W przypadku analiz zestawu wskaźników określających moralność małżeńską i rodzinną, interpretacja statystyczna pozwala zauważyć, iż wyższe wskaźniki ortodoksyjności występują w grupie kobiet, studiujących na uczelni katolickiej, pochodzących z terenów wiejskich.

38. Wybrane zagadnienia z etyki seksualnej pozwalają stwierdzić, iż poziom deklarowanych poglądów plasuje się na zbliżonym poziomie do badań ogólnopolskich. Nie zauważono także kontrastu między deklaracjami studentów Akademii Rolniczej z 2007 roku, a analizowanymi wynikami badań socjologicznych. Może to prowadzić do wniosku, iż poglądy na sferę oraz zachowania erotyczne zachowują swoją ciągłość w świadomości społeczeństwa polskiego.

Wobec powyższych wyników empirycznych warto przytoczyć metaforę zaproponowaną przez Wojciecha Świątkiewicza, który nazywa kondycję kulturową współczesnego społeczeństwa ery globalizacji wichrowatością: „Wichrowatość zrodzona jest z wiatru i wichury; synonimów szybkich i gwałtownych przemian kulturowych: wiatru wiejącego w różnych, czasem przeciwnych kierunkach, niosącego nowe wartości i wzory zachowań, zapładniającego i odnawiającego życie, ale też niszczącego i „wydmuchującego” tradycyjne wartości i zasady, jeśli słabo są zakorzenione w glebie rodzimej kultury. Wichrowatość jest symbolem zmienności, niestałości, różnych prędkości, dynamiki, rozproszenia, wypędzenia na cztery wiatry, niekiedy brutalnie, bezpardonowo, bezwzględnie i bezpowrotnie”¹³⁰.

Badając stosunek studentów do norm moralnych odnoszących się do życia społecznego, zauważa się znaczny stopień relatywizmu moralnego studentów. Ocena wielu zachowań w świadomości młodzieży zależy często od okoliczności. O ile jakaś grupa studentów charakteryzuje się większym odsetkiem zdecydowanych odpowiedzi o zabarwieniu konserwatywnym, to w tej samej grupie osób można odnaleźć największy odsetek odpowiedzi „to zależy od okoliczności”. Tak jest chociażby w przypadku studentów KUL. Bardzo często prezentują oni stanowisko tradycyjne, konserwatywne, wyróżniając się przez to na tle innych uczelni, przy czym w ocenie tego samego problemu moralnego studenci KUL są nierzadko liderem w odpowiedziach uzależniających ocenę sytuacji, czy zachowania, od okoliczności. Może to być wskazówką, iż młodzież, nawet ta o wyraźnie konserwatyw-

¹³⁰ W. Świątkiewicz, *Rodzina w świecie aksjologicznej wichrowatości*, „Gazeta Uniwersytecka Miesięcznik Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach” 2005, nr 2, s. 13.

nych poglądach, zgodnych z nauczaniem *Magisterium Ecclesiae*, zaczyna powoli odchodzić w kierunku permissywizmu. Potwierdza więc się teza o coraz rzadszym przywiązaniu do absolutnych norm moralnych.

Podsumowując postawy studentów wobec powyższych zagadnień, młode pokolenie Polaków można podzielić na trzy grupy: ci, którzy akceptują nauczanie moralności w takim kształcie, jaki proponuje nauczanie Kościoła katolickiego; ci, którzy akceptują je częściowo, bądź w całości je negują. Takie poglądy przejawia młodzież, która przecież w przeważającej większości przeszła przez obowiązkowe lekcje religii w szkole! Katechizacja szkolna „produkuje” częściowo katolików kulturowych, którzy w przyszłości zmieniają przestrzeń wiary na przestrzeń zsekularyzowaną¹³¹. W tym względzie trudno nie przyznać racji także tym, którzy mówią o „niemych głosie Kościoła” w dyskursie publicznym w trudnych kwestiach. Kościół katolicki w Polsce przespał niejako dwadzieścia lat polskiej wolności. Do dziś nie znalazł skutecznego narzędzia, dzięki któremu umiałby przekonywać nowe pokolenia do słuszności swego nauczania.

Procesów przemian w sferze wartości i norm nie należy kojarzyć tylko z procesem sekularyzacji, ale także z procesami cywilizacyjnymi, m.in. z procesem indywidualizacji ludzkiego życia. Mnożenie się dyskursów i odpowiadających im etyk docierających do współczesnego człowieka burzy jasny i prosty obraz świata. Nieuniknione zmiany wymuszają na jednostce konieczność indywidualnego odniesienia się do wartości etycznych¹³². Indywidualizacja oznacza proces rosnącej autonomizacji jednostek, które chcą dokonywać samoistnie wyboru wartości i norm postępowania, kierując się własnym interesem i preferencjami, przy jednoczesnym uznaniu prawa innych do takich wyborów.

Indywidualizacja jest wiązana z relatywizacją zasad moralnych i kryteriów odróżniania dobra od zła, oraz liberalizacją stylów życia i zachowań. Proces ten związany jest także ze spadkiem rygoryzmu ocen moralnych i wzrostem permissywizmu objawiającego się w coraz częstszych skłonnościach usprawiedliwiania własnych wykroczeń przeciw przyjętym normom. Towarzyszy temu instrumentalizacja, fragmentaryzacja i odrębność wartości i norm regulujących działania w różnych sferach życia prywatnego i publicznego: rodziny, pracy, religii, moralności, polityki, w których rozwijają się swoiste, odmienne logiki racjonalności działania¹³³.

Ukazany obraz przemian moralności wśród studentów Lublina jest zróżnicowany. Należy przypuszczać, że procesy sekularyzacyjne, objawiające się w odchodzeniu od moralności kształtowanej religijnie, będą się nasilały. Bezasadne było-

¹³¹ J. Mariański, *Katolicyzm polski*, s. 334.

¹³² J. Kopka, *Jednostka wobec moralności – subiektywna wizja przyszłości*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 65-66.

¹³³ A. Jasińska-Kania, *Wartości i normy moralne a procesy przemian w Polsce i Europie*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 13.

by przeczyć tezie, iż procesy indywidualizacji i sekularyzacji, związane zarówno z uwolnieniem młodzieży studenckiej z historycznie ustalonych form społecznych i tradycyjnych więzi społecznych, jak i z utratą dawnej pewności w zakresie znajomości wzorów działania i norm postępowania, nie mają żadnego wpływu na postawy i zachowania młodego pokolenia Polaków. Jak słusznie zauważa Janusz Mariański, teza o indywidualizacji życia moralnego nie może być traktowana jak konkurencyjna, czy tym bardziej zastępująca tezę sekularyzacyjną¹³⁴. Wartości i normy społeczne i kulturowe nie są już legitymizowane wyłącznie przez religię, a dla wielu ludzi młodych jest czymś normalnym wybieranie spośród wielu interpretacji życia pojedynczych elementów światopoglądowych¹³⁵.

W kontekście indywidualizacji i sekularyzacji wartości moralnych sprawdza się niestety prognoza sformułowana przez Jose Casanovę, który wyraził zdanie, że wszelkie próby narzucenia katolickich rozwiązań problemów społecznych nie tylko mogą doprowadzić do powstania podziałów na linii państwo – Kościół, ale biorąc pod uwagę coraz bardziej pluralistyczny charakter polskiego katolicyzmu, mogą także wywołać wewnętrzne konflikty i rozłamy wewnątrz samego Kościoła katolickiego, do którego przecież zdecydowana większość Polaków przyznaje się, także tych z młodego pokolenia¹³⁶.

Konflikt między tym, co proponuje Kościół katolicki w zakresie szeroko pojętego życia społecznego, a młodą generacją Polaków rozpoczął się już dawno, i wydaje się, że jest tylko kwestią czasu, kiedy będzie się on nasilał. Do tej pory narzucona bezkompromisowość Kościoła katolickiego osiągnęła efekt przeciwny do zamierzonego. Należy jednak ufać, iż mądrość Kościoła odszuka wyjście, w którym nastąpi kształtowanie się nowego wymiaru moralności nowych pokoleń bez osłabienia siły katolicyzmu w społeczeństwie polskim.

¹³⁴ J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006, s. 125.

¹³⁵ J. Mariański, *Katolicyzm polski*, s. 354.

¹³⁶ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 193.

Rozdział ósmy

STUDENCI WOBEC STRUKTURY INSTYTUCJONALNO-WSPÓLNOTOWEJ RELIGII

Wspólnotowy i instytucjonalny parametr życia religijnego wskazuje na przynależność jednostek do grupy religijnej i na zakres utożsamiania się z nią. Społeczności, jakie tworzy człowiek, są tworzone dla realizacji wspólnych celów, które jednocześnie są postrzegane jako wartości¹. Wyraża się to m.in. w wewnętrznym przyswojeniu przez jednostki określonego zespołu ról występujących w danej grupie, jak i w uznaniu samego siebie za „pełnego” jej członka². Szczególnymi społecznościami, związanymi ze społeczeństwem, jak i z losem poszczególnych jednostek, jest rodzina i Kościół³.

Z socjologicznego punktu widzenia termin „Kościół” odnosi się do pewnego rodzaju organizacji społecznej, która w ramach danej religii uznaje relację człowieka do pewnego typu organizacji społecznej, która w ramach danej religii uznaje relację człowieka do rzeczywistości ponadempirycznej. W odróżnieniu od denominacji, czy sekty, Kościół posiada charakter zinstytucjonalizowany, nie zajmuje postawy zamkniętej (ekskluzywistycznej) wobec społeczeństwa, lecz jest wspólnotą otwartą na istniejące i obowiązujące w danej społeczności wartości integrujące. W porównaniu z denominacją, czyli autonomiczną wspólnotą religijną o ustabilizowanej strukturze instytucjonalnej, posiadającej własną interpretację doktryny wynikającej z chrześcijańskiego objawienia, najważniejsze różnice to występująca w Kościele hierarchiczność i centralizm, zaś w przypadku denominacji jest to demokratyzacja i decentralizacja⁴.

Określenia „Kościół” używa się na ogół na określenie wspólnot religijnych, które wywodzą się ściśle z tradycji chrześcijańskiej. Używanie powyższego terminu na określenie instytucji niechrześcijańskich napotyka głęboki opór teologów chrześcijańskich. „Istnieje jeden Kościół Chrystusowy, który trwa w Kościele katolickim rządonym przez Następcę Piotra i przez biskupów w łączności z nim (...)

¹ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1996, s. 223.

² J. Baniak, *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia i ruralizacji na przykładzie Kalisza. Studium socjologiczne*, Kraków 1990, s. 185.

³ W. Chudy, *Osoba ludzka w społeczeństwie*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Katowice 2007, s. 48-49.

⁴ J. Mariański, *Kościół i związki wyznaniowe*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 199.

natomiast wspólnoty kościelne, które nie zachowały prawomocnego Episkopatu oraz właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium, nie są Kościołami w ścisłym sensie⁵.

Instytucjonalno-wspólnotowy charakter Kościoła objawia się przede wszystkim w tym, jego natura wyraża się więc w dwóch aspektach: teologicznym (idealnym) i socjologicznym (empirycznym), wertykalnym (rzeczywistość nadprzyrodzona) i horyzontalnym (społeczność wierzących). Obydwie płaszczyzny stanowią jeden i ten sam Kościół⁶. W analizach empirycznych jest uwzględniana rzeczywistość horyzontalna Kościoła, bez sięgania do elementu tajemnicy kierowania Kościoła przez Absolut, bez uwzględnienia specyfiki sakramentalnego charakteru Kościoła, która jest dostępna przez wiarę. Tak postępując socjologia religii nie zniekształca swojego przedmiotu badawczego. Należy przy tym zachować świadomość aspektowości socjologicznej refleksji nad Kościołem oraz przekonanie, że istota Kościoła może zostać ujęta w pojęciach teologicznych i mieć teologiczny charakter. Socjologiczna synteza Kościoła nie obejmuje wszystkiego, co się przez Kościół rozumie. Socjolog będzie traktował Kościół jako przedmiot badania, który wyraża się w określonych formach społecznych. Tylko taki Kościół jest dostępny analizom empirycznym⁷.

Irena Borowik, opisując fenomen polskiej religijności, wysuwa tezę, iż katolicyzm w Polsce przybiera formę nie tyle wspólnotową, ile właśnie kościelno-instytucjonalną. Wiąże się to ze swoistym dziedziczeniem religii przez socjalizację rodzinną, która polega na religijnym działaniu. Religijne *actio* przybiera formę bezrefleksyjną. Socjalizacja, która przebiega poprzez konkretne działanie, jest wspierana modelem szkolnej katechizacji, a jedno i drugie odwołuje się do cnoty posłuszeństwa, nie zaś do przeżycia, przemyślenia czy wypracowania własnego poglądu w starciu z innym punktem widzenia⁸. Ponadto, proces socjalizacji polega na kształtowaniu postawy aktywnej i kreatywnej wobec rzeczywistości otaczającej jednostkę z jednej strony, z drugiej na wypracowaniu przez nią własnej orientacji wartościującej⁹.

Współcześnie socjologia poszukuje wzajemnych relacji i zależności między Kościołem a rodziną. W nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego rodzinie opartej na małżeństwie kobiety i mężczyzny przypisuje się wartość pierwszoplanową, fundamentalną, nazywając ją podstawową komórką społeczną. To w niej jednostka doświadcza aksjologicznych podwalin wyboru między dobrem a złem,

⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominu Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, nr 17, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus_iesus.html, data dostępu: 22.07.2013.

⁶ J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 26.

⁷ J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, s. 44.

⁸ I. Borowik, *O zróżnicowaniu katolików w Polsce*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2008, nr 2, s. 25.

⁹ J. Styk, *Wpływ wartości na wzory zachowań społecznych młodzieży*, w: *Młodzież a kultura życia w kontekstach społecznych*, red. F. Wawro, Lublin 2008, s. 73.

w rodzinie uczy się miłości, a więc co konkretnie znaczy być osobą¹⁰. Rodzina stanowi centrum cywilizacyjne życia oraz odgrywa znaczącą i niezastąpioną rolę w modelowaniu tej kultury. Jest powołana do tego, aby spełniać swoje zadania w ciągu życia swoich członków, od narodzin do śmierci. Jako pierwsza komórka społeczności ludzkiej jest fundamentem wychowania do harmonijnych relacji na wszystkich poziomach ludzkiej koegzystencji¹¹.

Charakterystyczne dla definicji socjologicznych jest postrzeganie rodziny, która stanowi uznany społecznie typ trwałego obcowania płciowego; jest instytucjonalną formą małżeństwa; zawiera pewien system nomenklatury określającej stosunki pokrewieństwa; jest swoistą jednostką gospodarczą, zapewniającą przede wszystkim dzieciom utrzymanie i wychowanie; jest grupą społeczną na ogół stale zamieszkującą wspólnie¹². Nauki socjologiczne akcentują w rodzinie zarówno jej wymiar wspólnotowy (społeczny) i instytucjonalny, zarówno w przestrzeni mikro, jaki i makrospołecznej. Rodzina jest wspólnotą, która pozostaje w relacjach z narodem, współuczestnicząc m.in. w dziedzinie kultury, a także z państwem, które powinno pomagać jej tam, gdzie sama sobie nie radzi¹³. Wojciech Świątkiewicz porównuje rodzinę do soczewki, w perspektywie której cele o skali makrospołecznej, właściwości i trendy rozwojowe, klarują się, wpływają na wewnętrzną strukturę ról, na sposób realizacji społecznych funkcji, nad trwałość i demograficzną dynamikę¹⁴. Rodzina integruje jednostkę ze społeczeństwem, jak i umożliwia w większym lub mniejszym zakresie jej wyodrębnienie się ze społeczeństwa, zaś w skrajnych przypadkach nawet izolację. Współcześnie istnieje zagrożenie „familijności”, czyli wytworzenie się w jednostce zespołu wartości, które mocno ekspozycją dom jako miejsce schronienia przed napięciami świata i przestrzeń samorealizacji. To od rodziny więc zależy postrzeganie i odbiór przez jednostkę otaczającego świata¹⁵.

Na gruncie społeczeństwa polskiego, socjologowie życia rodzinnego nie są zgodni w swoich ocenach zmian zachodzących we współczesnej rodzinie. Jedni stawiają tezy o kryzysie rodziny, o jej rozpadzie. Inni mówią o modyfikacji i przeobrażaniu ról społecznych pełnionych przez rodzinę, gdzie stare role ustępują miejsca nowym. Jeszcze inni rodzinę stawiają w perspektywie zawężenia się jednych funkcji przy równoczesnej intensyfikacji drugich. Transpozycje, jakim ciągle podlegają polskie rodziny, nadwyrężyły jej spójnię etyczną, lecz nie można mówić o zniszczeniu jej tkanki moralnej. Janusz Mariański określa rodzinę mianem filtra

¹⁰ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 39, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*, wyd. CD, Kraków 2003.

¹¹ J. Mariański, *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*, Toruń 2012, s. 22.

¹² S. Kosiński, *Socjologia ogólna. Zagadnienia podstawowe*, Warszawa 1987, s. 161.

¹³ W. Góralski, *Studia nad małżeństwem i rodziną*, Warszawa 2007, 232-233.

¹⁴ W. Świątkiewicz, *Rodzina wobec Kościoła. Refleksje socjologiczne wokół kulturowych wzorów konfesyjnej religijności*, w: *Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych*, red. Józef Baniak, Poznań 2007, s. 127.

¹⁵ P. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 1988, s. 84.

społecznego, miejscem wychowania moralnego i religijnego, uprzywilejowanym środowiskiem, w którym dokonuje się przekaz wartości i norm oraz wzorów zachowań religijnych i moralnych, najwcześniejszym i najbardziej podstawowym środowiskiem wychowawczym¹⁶.

Kościół i rodzina na gruncie polskim są więc instytucjami powiązanymi, nie tylko z faktu bycia instytucją, czy wspólnotą, gdyż działają na wspólnych przestrzeniach socjalizacji jednostki. Rodzina staje się Kościołem w rozumieniu społecznych struktur, czy też staje się nośnikiem wartości, norm i zachowań, które swoje zakorzenienie posiadają w religii zinstytucjonalizowanej. Kościół także tworzy rodzinę, gdyż definiuje jej status, funkcje społeczne. Kościół staje się nie tylko *defensor fidei*, ale także jest depozytariuszem i gwarantem wartości religijnych. Wpływa przez to na kształtowanie się światopoglądu ludzi, wyposaża człowieka w podstawowe narzędzia oceny moralnej, definiuje role społeczne i reguły komunikacji społecznej. Rodzina jako instytucja i grupa społeczna posiada swoje trwałe i klarowne miejsce. Rodzina poprzez procesy socjalizacji pierwotnej wspiera Kościół w jego funkcjach legitymizacyjnych. Przyczynia się do międzypokoleniowej ciągłości światopoglądu ukształtowanego przez *Magisterium Ecclesiae*, zapewniając przez to trwałość i społeczną akceptację. Postawy religijne, a także sama wiara, przekazywana w rodzinie, tworzą obraz religijności społeczeństw i formują socjologiczny obraz kościelności¹⁷.

Ze względu na widoczne powiązania Kościoła i rodziny na płaszczyźnie zjawiska religijności, w niniejszym rozdziale połączono analizę parametru wspólnotowego oraz stanu rodzin respondentów. W pierwszym paragrafie przeanalizowano sposób przynależności i rozumienia Kościoła, udział w życiu Kościoła na poziomie partykularnym, w tym deklaracje chęci kontynuowania wychowania katolickiego poprzez katechezę we własnej rodzinie. W drugim paragrafie zawarto opinie i oceny respondentów dotyczące Kościoła katolickiego w Polsce. W trzeciej części rozdziału przedstawiono opinie młodzieży studenckiej na temat osób duchownych. Czwarty paragraf zawiera analizę socjologiczną postrzegania własnej rodziny pochodzenia, w tym syntezę wymiaru emocjonalnego wzajemnych relacji międzyrodzinnych, ogólną charakterystykę atmosfery religijnej, sposób odnoszenia się rodziców do respondentów. W drugiej części ostatniego paragrafu poruszono problem autorytetów współczesnej młodzieży akademickiej i ich wzorców osobowych, ze szczególnym uwzględnieniem postaci Jana Pawła II.

§ 1. Poczucie przynależności do wspólnoty religijnej i stopień zaangażowania

Poczucie przynależności, stopień identyfikacji i zaangażowania jednostki należy rozumieć jako proces społeczny, zachodzący między jednostką a grupą, czy też

¹⁶ J. Mariański, *Małżeństwo i rodzina...*, s. 248.

¹⁷ W. Świątkiewicz, *Rodzina wobec Kościoła*, s. 127-128.

instytucją. Przejawia się on w określonych postawach wobec przedmiotu identyfikacji. Jednostka identyfikując się z grupą, rozumianą także jako instytucję, przyjmuje jej wyraźnie i obiektywnie określone treści doktrynalne i wartości, precyzyjnie nakreślony system norm, wzory zachowań, wytyczone formy kultu, oraz uznaje je za własne. W innym przejawie identyfikacja z grupą wyraża się w indywidualnym przyswojeniu sobie pewnego zespołu ról przypisanych danej grupie, oraz w akceptacji siebie za jej członka¹⁸.

Przynależność do wspólnoty religijnej, rozpatrywana jako kategoria socjologiczna nie stanowi o jej rzeczywistości homogenicznej. Można w niej wyróżnić poszczególne stopnie, od czysto formalnego uznania się za członka grupy, poprzez mniej lub bardziej pełne utożsamienie się z celami i wartościami reprezentowanymi przez grupę religijną, aż po całkowite i emocjonalne zjednoczenie się z konkretnym Kościołem, czy związkiem wyznaniowym w wyniku uznania celów instytucji religijnej za jednoznaczne ze swoimi. Identyfikacja ze wspólnotą religijną może więc jawić się w bogatej skali form i treści. W niniejszym paragrafie posłużono się tradycyjnymi wskaźnikami religijności. Wybrane aspekty przynależności do wspólnoty religijnej i stopień zaangażowania jej członków uznano za wystarczające do nakreślenia podstawowych rysów postaw młodzieży akademickiej Lublina. Bardziej szczegółowe badania wymagałyby rozbudowania narzędzia badawczego i ukonkretnienia zakresu badań socjologicznych w kierunku badania postaw wobec wspólnoty Kościoła.

Jak wynika z badań socjologicznych, pełna identyfikacja z Kościołem przestaje być oczywistością kulturową. Coraz częściej wśród respondentów pojawiają się deklarowane odpowiedzi nie należące do jakiegokolwiek oficjalnego Kościoła. Zdarza się, że wielu katolików wyraża swoją wiarę w różnych kształtach i formach, na swój sposób. Być może potwierdza się przekonanie o umacniającej się wierze niekoniecznie zgodnej z doktryną i wskazaniem wyznawanej religii. Identyfikacja z Kościołem katolickim poprzez aprobatę jego wskazań różnicuje się ze względu na zmienne demograficzne i społeczne, podobnie jak i religijność w ogóle. Te same zależności występują w odniesieniu do identyfikacji z Kościołem poprzez akceptację zasad wiary i norm głoszonych przez Kościół katolicki¹⁹. Analizie zostanie poddana kwestia poczucia więzi z Kościołem („jestem wierzący i stosuję się do wskazań Kościoła”) studentów Lublina.

W badaniach socjologicznych zrealizowanych wśród studentów i starszej młodzieży szkolnej w 2002 roku, 41% ankietowanych określiło siebie jako wierzących i postępujących według wskazań Kościoła, 39% – jako wierzących na swój własny sposób, 15% – jako wierzących w Boga, choć nie stosujących się do nauk Kościoła, 2% – jako nie będących w stanie powiedzieć, czy są wierzącymi czy niewierzą-

¹⁸ Z. Wierzbicki, A. Bertrand, *Socjologia wsi w Stanach Zjednoczonych. Stan i tendencje rozwojowe*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 91-92.

¹⁹ J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 74.

cymi, 2% – jako niewierzących, 1% – brak odpowiedzi²⁰. Według sondażu TNS OBOP z 2006 roku, 96% polskiej młodzieży w wieku 15 lat i więcej uznawało się za wierzących. Wśród nich byli ci, którzy deklarowali się jako wierzący i stosujący się do wskazań swojej religii (59%), i na tych, którzy wierzyli na swój sposób (37%); 2% – niewierzący, 2% – nie potrafiący określić swojego stosunku do wiary²¹.

Wyniki dotyczące identyfikacji z Kościołem uzyskiwane w badaniach OBOP potwierdzają sondaże innych instytutów badania opinii publicznej. Badania CBOS z 2010 roku pokazały zmniejszanie się wpływu wiary oraz nauczania Kościoła katolickiego. Po istotnym wzroście odnotowanym w 2005 roku, co niewątpliwie wiązało się z chorobą i śmiercią Jana Pawła II, z roku na rok maleje liczba deklaracji wiary zgodnej z nauczaniem Kościoła (2005 – 65,9%; 2006 – 62,9%; 2007 – 55,0%; 2009 – 53,2%; 2010 – 45,5%), wzrasta natomiast częstość określania siebie jako „wierzącego na swój własny sposób” (2005 – 31,5%; 2006 – 31,8%; 2007 – 39,3%; 2009 – 41,1%; 2010 – 46,1%). W tym czasie ponad pięciokrotnie wzrósł również odsetek osób w swojej ocenie niezdecydowanych i niewierzących²².

Niemal połowa badanych studentów Lublina wyznała, że jest wierząca na swój własny sposób (48,2%), a jedynie co trzeci respondent udzielił odpowiedzi, że jest wierzący i stosuje się do wskazań Kościoła (31,7%). Co osiemnasta osoba stwierdziła, że nie może jednoznacznie stwierdzić, czy jest wierząca, czy też nie (5,6%), a 3,8% udzieliło odpowiedzi, że nie jest osobą wierzącą i nie interesuje się tymi sprawami. Ten sam wskaźnik respondentów stwierdził, że jest niewierzący, ponieważ nauki Kościołów są błędne (3,8%), nieco więcej było tych, którzy udzielali innych odpowiedzi (4,0%), a 2,6% wybierało odpowiedź „trudno powiedzieć”.

Najwięcej osób deklarujących stosowanie się do wskazań Kościołów studiuje na uczelni katolickiej oraz na UM, a najmniej na UP. Do wybiórczego traktowania wyznawanej doktryny wiary przyznała się ponad połowa studium na UMCS, PL i UP, i nieco mniej na KUL i UM. Największy odsetek osób nie potrafiących stwierdzić czy jest wierzący, czy też nie, studiuje na PL i UMCS, a najmniej niezdecydowanych w tej kwestii studiuje na UP. Najmniej osób, które nie wierzyły i nie interesowały się tymi sprawami, studiowały na KUL, a na UP odnotowano ich cztery razy więcej. Co czternasta osoba studiująca na UP zadeklarowała się jako niewierząca, ponieważ nauki Kościołów są błędne, a na KUL podzieliło tę tezę niemal pięć razy mniej respondentów. W badanej społeczności najbardziej konsekwentnymi w kwestiach dogmatów i wskazań Kościoła okazali się studenci katolickiej uczelni, oraz studenci medycyny. Ponad połowa studentów UMCS, PL i UP wybrała odpowiedź, iż jest wierząca na swój własny sposób. Za taką deklaracją

²⁰ K. Kosęła, *Religijność młodych Niemców i Polaków*, w: *Młodzi Polacy i młodzi Niemcy w nowej Europie*, red. K. Kosęła, B. Jonda, Warszawa 2005, s. 258.

²¹ Centrum Myśli Jana Pawła II, *Jan Paweł II w opinii Polaków. Raport z badań społecznych Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie*, Warszawa 2007, s. 9-10.

²² R. Boguszewski, *Wiara i religijność dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, *Komunikat z badań CBOS*, BS/34/2009, Warszawa 2010, s. 4.

może kryć się postawa wybiórczości konkretnych wskazań Kościołów w różnych sferach życia. Z jednej strony zauważa się wiedzę w świadomości badanych na temat kwestii doktrynalnych, z drugiej pewną ignorancję wskazań dyktowanych przez nauczanie Kościołów i związków wyznaniowych. Jest to niewątpliwie owoc desakralizacji życia młodego pokolenia relatywizujący zastane normy, czy zachowania, które do tej pory miały trwały fundament w wyznawanej wierze i religii instytucjonalnej.

Tab. 143 (pyt. 11). *Który z poniższych opisów najbardziej pasuje do Twojej sytuacji?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Jestem wierzący(a) i stosuję się do wskazań Kościoła	22,3	39,2	26,5	26,2	46,1	334	31,7
Jestem wierzący(a) na swój sposób	51,0	41,2	51,1	55,8	42,2	507	48,2
Nie mogę powiedzieć, czy jestem wierzący(a), czy też nie	2,8	5,9	9,1	7,6	3,4	59	5,6
Nie jestem wierzący(a) i nie interesuję się tymi sprawami	8,0	3,4	2,3	2,3	1,9	40	3,8
Jestem niewierzący(a), ponieważ nauki Kościołów są błędne	7,2	2,9	3,7	2,9	1,5	40	3,8
Inne	6,8	1,0	4,6	2,9	3,9	42	4,0
Trudno powiedzieć	2,0	5,9	1,8	2,3	1,0	27	2,6
Brak odpowiedzi	-	0,5	0,9	-	-	3	0,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 94,163; df = 24; p = 0,000; C = 0,287$$

Konsekwencja wyrażająca się w pokryciu wiary i wpływających z niej wskazań w większym stopniu charakteryzowała kobiety (35,9%), aniżeli mężczyzn (24,9%). Nieco więcej mężczyzn wybrało odpowiedź „jestem wierzący na swój sposób” (50,3%) w porównaniu do kobiet (47,0%). Trzy razy więcej mężczyzn niż kobiet zadeklarowało się jako niewierzący i nie interesujących się tymi sprawami (M=6,6%; K=2,1%), także więcej mężczyzn niż kobiet uznało, że jest niewierzący, ponieważ nauki Kościołów są błędne (M=5,1%; K=3,0%) – ($\chi^2=30,243; df=6; p=0,000; C=0,167$). Zachowana płynność pomiędzy wyznawaną wiarą a doktryną w większym stopniu zachowana była w grupie kobiet. Studentki bardziej skłaniały się do stosowania wskazówek Kościołów, czy związków wyznaniowych, częściej

interesowały się kwestiami wiary i wpływającymi z nich konsekwencjami, aniżeli mężczyźni.

Z przeprowadzonych badań socjologicznych wynika, iż istnieje zależność między stałym miejscem zamieszkania a oceną powyższej sytuacji. Jedynie co czwarty mieszkaniec dużej aglomeracji miejskiej zadeklarował się jako wierzący i stosujący się do wskazań Kościoła (24,1%), a największy wskaźnik w powyższej kategorii odpowiedzi odnotowano wśród osób na stałe zamieszkujących tereny wiejskie (36,9%). Najwięcej osób wierzących na swój własny sposób pochodziło z małych miast (52,4%), nieco mniej jest z dużych aglomeracji miejskich (50,2%), a najmniej ze średnich miast (42,1%). W grupie osób, które nie umiały zadeklarować jednoznacznie swojej postawy wiary najczęściej było tych, które pochodziły z dużych aglomeracji miejskich (7,7%), a najmniej ze wsi (4,3%). Niewielki wskaźnik osób pochodzących z terenów wiejskich deklarował się jako niewierzący i nie interesujący się tymi sprawami (1,3%), a największą grupę osób w tej kategorii odpowiedzi stanowili studenci ze średnich miast (7,5%). Niewierzących, którzy wyrazili swój brak wiary z powodu błędnych nauk Kościołów, odnotowano najczęściej wśród mieszkańców dużych aglomeracji miejskich (6,4%), a najmniej w grupie studentów pochodzących z małych miast (1,4%) – ($\chi^2=47,118$; $df=18$; $p=0,000$; $C=0,208$). Ciekawą grupą okazali się studenci zamieszkujący na stałe średnie miasta od 20 do 100 tysięcy mieszkańców. Charakteryzowali się oni względnie wysokim stopniem konsekwencji wynikającym ze stosowania się do wskazań wyznawanej wiary, i najmniejszym odsetkiem odpowiedzi „jestem wierzący na swój sposób”. W tym względzie studenci z tego typu miast stanowili grupę osób najbardziej zbliżoną do studentów na stałe zamieszkujących tereny wiejskie – środowisko uznawane za najbardziej tradycyjne w kwestiach wiary. W tej samej grupie studentów pochodzących ze średnich miast odnotowano największy wskaźnik osób deklarujących się jako niewierzący i nie interesującymi się tymi sprawami (7,5%). Studenci pochodzący ze średnich miast stanowili więc niejednorodną zbiorowość, w której znajdowały się silne ośrodki prezentujące konserwatywne stanowiska w kwestiach wiary, ale i największe ogniska osób niewierzących, którym obojętne było nauczanie jakiegokolwiek Kościoła, czy związku wyznaniowego.

Rok studiów i wyniki osiągane w nauce nie różnicują istotnie statystycznie udzielanych odpowiedzi, przy czym studenci ostatnich lat częściej wybierali odpowiedź „jestem wierzący na swój sposób” (49,4%) w porównaniu z młodszymi studentami (47,1%) – ($\chi^2=7,343$; $df=6$; $p=0,290$), częściej osoby ze średnimi lub miernymi wynikami w nauce (51,0%), aniżeli z bardzo dobrymi wynikami w nauce (44,1%) – ($\chi^2=5,714$; $df=12$; $p=0,930$).

Niezbyt wysoka akceptacja wskazań Kościołów, czy związków wyznaniowych wynikających z wiary, być może świadczy o przemianach idących w kierunku relatywizmu religijnego. Jedynie trzecia część badanych wykazała się postawą konsekwencji wiary. Opinie studentów Lublina, nawet jeżeli jedynie w wielkim przybliżeniu odzwierciedlają kondycję religijną społeczeństwa polskiego wyrażającą się w parametrze konsekwencyjnym, to raczej na pewno wskazują na dokonujące się przemiany w tej sferze życia religijnego, coraz bardziej mającego dużo

wspólnego także ze zjawiskiem synkretyzmu religijnego. Kategoria osób określająca siebie jako „wierzących na swój sposób” być może interpretuje pewne dogmaty zaczerpnięte z religii zgodnie z Magisterium Kościoła, inne z kolei interpretuje na swój sposób. Podobnie może dziać się z normami moralnymi mającymi swoje usankcjonowanie w kodeksach religijnych.

Pogłębianie się przekształceń postaw wobec religii katolickiej młodzieży akademickiej w kierunku instrumentalizacji, może prowadzić także do dezintegracji nie tylko postaw religijnych, ale także sfery moralności młodego człowieka. Pociągając to może za sobą w dalszych konsekwencjach pewien kryzys kulturowy. Stosunkowo dużo młodzieży akademickiej Lublina wyraża spadek aprobaty dla nauczania Kościoła. Mając na względzie obserwowane we współczesnych, pluralistycznych społeczeństwach, wyraźne tendencje do relatywizmu religijnego, można być przekonanym, iż ważne i wciąż aktualne stają się pytania o instytucje wychowawcze w Kościele katolickim, które byłyby w stanie wypracować i utrwalić wiarygodny sposób przekazywania jego nauczania.

Dla zbadania postrzegania Kościoła, definiowania go oraz wiedzy na jego temat w świadomości młodzieży akademickiej Lublina, zapytano studentów o rozumienie istoty Kościoła. W kafeterii odpowiedzi umieszczono następujące propozycje: „instytucją strzegącą wiary i obyczajów”; „instytucją świętą na czele z papieżem i duchowieństwem”; „wspólnotą ochrzczonych”; „ogólnoświatową organizacją posiadającą również cele świeckie”. Dwie pierwsze odpowiedzi posiadają zabarwienie dogmatyczne, podkreślające element instytucjonalny, i wynikające z niego cele, jakimi są obrona prawd wiary i zasad moralności. Trzecia alternatywa wskazuje na aspekt wspólnotowy, zaś czwarta wyłącznie spłyca wymiar Kościoła do działalności czysto świeckiej i pozasakralnej.

W deklaracjach młodzieży akademickiej pięciu największych uczelni wyższych w Lublinie dominował niemal w równym stopniu aspekt wspólnotowy – Kościół jako wspólnota ochrzczonych (23,3%), jak i ten, który definiuje Kościół jako instytucję strzegącą wiary i obyczajów (22,9%). Postrzeganie Kościoła katolickiego jako instytucji świętej na czele z papieżem i duchowieństwem deklarowało 18,3% badanych i niemal taki sam wskaźnik odnotowano w przypadku odpowiedzi, że Kościół katolicki jest ogólnoświatową organizacją posiadającą również cele świeckie (18,1%). Co dziesiąty badany nie miał wyklarowanego zdania w tej kwestii (10,8%), a 6,1% wskazało inne odpowiedzi, aniżeli te, które znalazły się w kafeterii.

Kościół, jako instytucję strzegącą praw i obyczajów pojmowało niemal dwa razy więcej studiujących na UMCS i uczelni katolickiej, aniżeli na UP i uczelni medycznej. Największa różnica, bo aż 10 punktów procentowych, zaznacza się w pojmowaniu Kościoła jako instytucji świętej na czele z papieżem i duchowieństwem, między studiującymi na uczelni katolickiej, a UP i UM – taką deklarację złożył co czwarty student KUL i niemal co siódmy UP i uczelni medycznej. Rozumienie Kościoła jako wspólnoty ochrzczonych akcentowali najczęściej studiujący na uczelni medycznej, co czwarty student UP i uczelni katolickiej, co piąty technicznej, a najrzadziej takiej odpowiedzi udzielali studiujący na UMCS. Poj-

owanie Kościoła jako ogólnoswiatowej organizacji posiadającej również cele świeckie zdradzał co piąty studiujący na UMCS, uczelni technicznej i UP, nieco rzadziej czynili to przyszli medycy, i jedynie co dziesiąty studiujący na uczelni katolickiej. Innych odpowiedzi, aniżeli tych, które znalazły się w kafeterii udzielał co dziesiąty studiujący na UP. W ankiecie znajdowały się raczej określenia Kościoła o zabarwieniu negatywnym: „niczym”; „budynkiem z dużym krzyżem”; „niczym, nie wierzę w b(B)oga”; „fałszywą instytucją”, „sektą”.

Tab. 144 (pyt. 33). *Czym przede wszystkim jest dla Ciebie Kościół katolicki?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Instytucją strzegącą wiary i obyczajów	16,3	17,6	22,4	30,2	30,6	241	22,9
Instytucją świętą na czele z papieżem i duchowieństwem	15,1	15,2	17,8	18,6	25,2	192	18,3
Wspólnotą ochrzczonych	25,1	27,9	20,5	16,9	24,8	245	23,3
Ogólnoswiatową organizacją posiadającą również cele świeckie	19,9	17,6	20,5	21,5	10,7	190	18,1
Inne	11,2	4,4	5,9	5,8	1,9	64	6,1
Trudno powiedzieć	12,4	16,2	11,4	7,0	6,3	114	10,8
Brak odpowiedzi	-	1,0	1,4	-	0,5	6	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 68,730; df = 20; p = 0,000; C = 0,248$$

Kobiety, nieco częściej, aniżeli mężczyźni, akcentowały instytucjonalny aspekt Kościoła, wyrażający się w strzeżeniu wiary i obyczajów (23,6% wobec 21,8%), zaś nieco rzadziej ten, w którym Kościół został zdefiniowany jako instytucja na czele z papieżem i duchowieństwem (M=18,8%; K=17,9%). Za wspólnotowym charakterem Kościoła zdecydowanie częściej opowiadały się kobiety, aniżeli mężczyźni (26,7% wobec 17,5%), zaś na element świecki zwrócił uwagę co czwarty student i co siódma studentka (25,6% wobec 13,5%). Mężczyźni częściej także, aniżeli kobiety, udzielali innych odpowiedzi, aniżeli tych, które zostały zawarte w kafeterii (8,1% wobec 4,9%), zaś kobiety okazały się bardziej niezdecydowane w wyrażaniu swojej opinii o Kościele („trudno powiedzieć” – M=7,4%; K=12,9%) – ($\chi^2 = 40,804; df = 5; p = 0,000; C = 0,194$).

Rok studiów także różnicuje istotnie statystycznie uzyskane odpowiedzi respondentów. Niemal co piąty student z ostatnich lat studiów i co czwarty studiujących na pierwszych latach uważał, iż Kościół jest przede wszystkim instytucją strzegącą wiary i obyczajów (odpowiednio: 24,9% i 21,1%), zaś instytucjonalny aspekt podkreślający hierarchiczny układ Kościoła częściej zauważali młodszy, aniżeli starsi studenci (20,4% wobec 15,8%). Nieco więcej młodszych, aniżeli starszych studentów, podkreślało wspólnotowy aspekt Kościoła (24,0% wobec 22,5%), zaś świeckie pojmowanie Kościoła częściej charakteryzowało starszych, aniżeli młodszych studiujących (22,5% wobec 14,2%) – ($\chi^2=21,280$; $df=5$; $p=0,001$; $C=0,141$).

Stałe miejsce zamieszkania respondentów wpływa na postrzeżenie Kościoła. Aspekt instytucjonalny wyrażający się w staniu na straży wiary i moralności częściej zauważali pochodzący z terenów wiejskich, aniżeli z dużych aglomeracji miejskich (25,9% wobec 20,7%) i w podobnym stopniu zamieszkujący na stałe małe i średnie miasta (odpowiednio: 21,4% i 22,4%). Jeszcze większe różnice zaznaczają się w instytucjonalno-hierarchicznym pojmowaniu Kościoła (wieś – 21,4%; małe miasta – 19,3%; średnie miasta – 19,7%; duże miasta – 12,0%). Wspólnotę ochrzczonych widzieli w Kościele częściej zamieszkujący małe miasta i tereny wiejskie, aniżeli ci, którzy pochodzili z miast o średniej wielkości i dużych aglomeracji miejskich (odpowiednio: 26,9%; 25,7%; 22,4%; 19,4%). Świecki charakter Kościoła akcentował niemal co piąty student zamieszkujący na stałe duże aglomeracje miejskie (24,1%), w równym stopniu pochodzący z małych i średnich miast (odpowiednio: 16,6% i 16,1%), a najrzadziej osoby pochodzące z terenów wiejskich (15,0%). Definiowanie Kościoła inne, aniżeli zaproponowane w kafeterii, wzrasta wraz ze wzrostem wielkości miejsca zamieszkania (wieś – 2,7%; małe miasta – 5,5%; średnie miasta – 7,5%; duże miasta – 9,7%) – ($\chi^2=41,108$; $df=15$; $p=0,001$; $C=0,195$).

Wyniki osiągnięte w nauce są jedyną z przyjętych zmiennych niezależnych, która nie różnicuje w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów ($\chi^2=12,349$; $df=10$; $p=0,262$), przy czym postrzegających Kościół jako instytucję strzegącą wiary i obyczajów odnotowano więcej wśród osiągających dobre i średnie, lub mierne wyniki, aniżeli bardzo dobre (odpowiednio: 23,6%; 23,4%; 21,1%), zaś element instytucjonalno-hierarchiczny Kościoła częściej akcentowali osiągający średnie, lub mierne, aniżeli bardzo dobre i dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 20,6%; 17,2%; 17,1%). Kościół jako wspólnota ochrzczonych częściej definiowali osiągający bardzo dobre i dobre, aniżeli średnie wyniki w nauce (odpowiednio: 25,7%; 24,7%; 18,2%), zaś za charakterem świeckim częściej opowiadali się ci, którzy osiągnęli bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (21,1% wobec 16,3%).

Zestawione dane brzegowe z pomiarów uzyskanych w ramach badań socjologicznych studentów Lublina, nie korespondują do końca z badaniami socjologicznymi Tomasza Adamczyka nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej. Dla połowy badanej populacji Kościół był przede wszystkim wspólnotą wiernych (51,1%), dla co piątego instytucją strzegącą wiary i obyczajów (20,5%), bądź instytucją świętą, z duchowieństwem i papieżem na czele (19,6%), jedynie 1,4%

widziało w nim wyłącznie świecką organizację²³. Oznacza to, iż mieszkańcy archidiecezji lubelskiej zdecydowanie częściej postrzegali Kościół w wymiarze wspólnotowym, aniżeli studenci Lublina. W badaniach Anny Królikowskiej nad religijnością studentów Lublina zadano studentom pytanie o odczuwanie potrzeby utrzymywania relacji z Kościołem w jego sensie personalnym, wspólnotowym i przywiązania do tradycji Kościoła. Na pytanie „Czy odczuwasz potrzebę więzi z Kościołem jako instytucją – księżmi, hierarchią itp.?” w sposób zdecydowany potrzebę kontaktu z duchowieństwem deklarowało jedynie 6,7% młodzieży, a drugie tyle wybrało odpowiedź „raczej tak”. Co piąty student Szczecina nie był raczej zainteresowany nawiązywaniem kontaktu z księżmi (20,6%) i jeszcze więcej definitywnie zanegowało taką potrzebę (27,2%). W pewnych sytuacjach byłoby skłonnych do kontaktu z duchownymi jedynie 15,9% badanych studentów Szczecina, zaś co ósmy dopuszczał taką możliwość tylko z niektórymi osobami duchownymi (12,8%)²⁴. Na pytanie „Czy odczuwasz potrzebą więzi z Kościołem jako wspólnotą wiernych?” pozytywnie (kategoria „tak” i „raczej tak”) odpowiedziało 40,2% studentów, negatywnych odpowiedzi udzieliło w sumie 44,4% studentów Szczecina, a co dziesiąty wybrał odpowiedź „tylko w pewnych sytuacjach” (10,0%)²⁵. Przywiązanie do tradycji Kościoła katolickiego w powyższych szczecińskich badaniach socjologicznych przedstawia się następująco: „zdecydowanie tak” – 33,3%; „raczej tak” – 36,7%; „raczej nie” – 14,8%; „nie” – 8,9%; „trudno powiedzieć” – 5,5%²⁶.

W badaniach socjologicznych nad religijnością katolików w Polsce, zrealizowanych przez Pracownię Badań Społecznych w Sopocie wynika, że 8,7% badanych określiło Kościół jako organizację wykorzystującą ludzką naiwność, 72,8% – jako wspólnotę wierzących założoną przez Jezusa Chrystusa, 4,0% – jako instytucję charytatywno-religijną, 9,5% – jako organizację księży i biskupów, 5,0% – trudno powiedzieć²⁷. W badaniach nad religijnością studentów śląska, zrealizowanych przez Ewę Wysocką w 2005 roku, wynika, iż co piąty respondent (19,5%) zdefiniował Kościół jako instytucję strzegącą wiary i obyczajów, 14,0% – Kościół to papież i duchowieństwo, 49,6% – to wspólnota wszystkich wierzących, 16,9% – to nieinteresujący się tą kwestią lub niepotrafiący odpowiedzieć na postawione pytanie²⁸. Według pomiarów dokonanych przez CBOS w kwietniu 2013 roku,

²³ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności katolików (na przykładzie archidiecezji lubelskiej)*, w: *W służbie Ewangelii i człowiekowi. Archidiecezja Lubelska w latach 1992-2002*, red. J. Mariański, Lublin 2005, s. 213-214.

²⁴ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja. Religia w świadomości młodzieży studenckiej. Studium socjologiczne*, Szczecin 2009, s. 76.

²⁵ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 81.

²⁶ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 86.

²⁷ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008, s. 425-426, dz. cyt.

²⁸ E. Wysocka, *Religia w życiu codziennym człowieka wykształconego – przypisywane znaczenia, funkcje i doświadczenie sfery sacrum jako wyznaczniki charakteru przemian w religijności*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2006, 166-167.

działalność polskiego Kościoła jako instytucji społecznej dobrze oceniało niespełna trzy piąte Polaków (57%), a ponad jedna czwarta (29%) była przeciwnego zdania. Pozytywnie o Kościele wyraźnie częściej niż inni wypowiadały się osoby uczestniczące w praktykach religijnych kilka razy w tygodniu oraz najstarsi respondenci, a ponadto badani deklarujący prawicową orientację polityczną²⁹.

Inną metodyką, którą zastosowano w trakcie badań socjologicznych nad religijnością młodzieży akademickiej Lublina, była identyfikacja i stopień przynależności do Kościoła: od wymiaru partykularnego (parafia, diecezja, Kościół w Polsce) do powszechnego. Jeszcze w XX wieku partykularna wspólnota religijna (parafia) stanowiła społeczność lokalną i była niewątpliwie czynnikiem integrującym. W społeczeństwie ponowoczesnym owe więzi zostały rozluźnione przez procesy indywidualizacji, głównie pod wpływem migracji, industrializacji i urbanizacji. Z czasem doprowadziło to do atomizacji życia społecznego, i do gwałtownych przeobrażeń wewnętrznych³⁰. W celu zbadania stopnia identyfikacji i przynależności do Kościoła, w badaniach nad religijnością studentów Lublina wykorzystano pytanie różniące się nieco od pytania autodeklaracji wyznaniowej. Respondentów poproszono o zakreślenie wymiaru wspólnoty, jaki według ich subiektywnego odczucia, jest im najbliższy. Na tak postawiony problem studenci mieli do wyboru następujące alternatywy: „Czy czujesz się przede wszystkim członkiem: swojej parafii, swojej diecezji, Kościoła w Polsce, Kościoła powszechnego?”

Najsilniej identyfikowalną formą przynależności do Kościoła okazała się jego powszechność (27,9%) i parafia (25,3%), jednakże co piąty ankietowany w ogóle nie czuł się członkiem Kościoła (19,7%), co dziewiąty deklarował swoją przynależność przede wszystkim do Kościoła w Polsce (11,7%), zaś więź z diecezją podkreśliło jedynie 2,3% badanych. Duży odsetek badanych nie umiał jednoznacznie odpowiedzieć na postawione pytanie (12,7%).

Członkami Kościoła powszechnego częściej czuli się studujący na uczelni medycznej i katolickiej, aniżeli na pozostałych uczelniach. Szczególną przynależność do Kościoła partykularnego w ramach swojej parafii zadeklarował co trzeci student UMCS i uczelni katolickiej, nieco mniej studujących na uczelni technicznej, i niemal dwa razy mniej studujących na UP i uczelni medycznej. Wyższe wskaźniki deklarowanej przynależności do Kościoła w Polsce odnotowano wśród studujących na uczelni technicznej i katolickiej, aniżeli na UP. Brak jakiegokolwiek poczucia więzi z Kościołem zadeklarował niemal co trzeci studujący na UP, co piąty na UMCS i uczelni technicznej, co szósty przyszły medyk, i co jedenasty student uczelni katolickiej. Zdecydowanie więcej studujących na UP i UM, aniżeli na UMCS i KUL, nie miało do końca wyrobionego jasnego zdania, co do charakteru własnej przynależności do Kościoła.

²⁹ M. Feliksiak, *Ocena instytucji społecznych, Komunikat z badań CBOS*, BS/44/2013, Warszawa 2013, s. 4-5.

³⁰ J. Styk, *Religia w chłopskim systemie wartości*, w: *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wójtowicz, Warszawa-Tyczyn 2005, s. 230-232.

Tab. 145 (pyt. 34). *Czy czujesz się członkiem przede wszystkim:* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Swojej parafii	17,1	14,7	30,6	34,9	32,0	266	25,3
Swojej diecezji	-	3,4	2,7	1,2	4,4	24	2,3
Kościoła w Polsce	9,6	10,3	13,7	12,2	13,1	123	11,7
Kościoła powszechnego	24,7	37,7	23,7	22,1	31,6	294	27,9
W ogóle nie czuję się członkiem Kościoła	30,3	15,7	19,2	22,1	9,2	207	19,7
Trudno powiedzieć	17,9	17,2	10,0	7,6	9,2	134	12,7
Brak odpowiedzi	0,4	1,0	-	-	0,5	4	0,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 98,258; df = 20; p = 0,000; C = 0,293$$

W porównywalnym stopniu, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, deklarowali swoją przynależność zarówno do Kościoła powszechnego (M=28,2%; K=27,8%), jak i do Kościoła w Polsce (M=11,9%; K=11,6%), zaś przywiązanie do Kościoła partykularnego w ramach własnej parafii częściej wyrażały kobiety, aniżeli mężczyźni (27,2% wobec 22,1%). Przynależność do swojej diecezji częściej także akcentowały kobiety (M=1,3%; M=2,9%), zaś brak poczucia przynależności jako członka Kościoła częściej charakteryzowała studentów, aniżeli studentki (24,6% wobec 16,7%) – ($\chi^2=13,799; df=5; p=0,0017; C=0,114$).

Silniejszą siłą identyfikacji przynależności do Kościoła w ramach swojej parafii odnotowano w grupie starszych, aniżeli młodszych studentów (28,1% wobec 22,1%), w porównywalnym stopniu deklaracje akcentujące przynależność do swojej diecezji (młodzi studenci – 2,3%; starsi studenci – 2,2%). Nieco więcej starszych, aniżeli młodszych studentów deklarowało poczucie identyfikacji zarówno z Kościołem w Polsce (13,8% wobec 9,9%), jak i z Kościołem powszechnym (31,0% wobec 25,3%), zaś brak poczucia więzi z Kościołem częściej deklarowali studenci z pierwszych, aniżeli z ostatnich lat studiów (20,8% wobec 18,4%) – ($\chi^2=11,300; df=5; p=0,046; C=0,103$).

Stałe miejsce zamieszkania dość silnie różnicuje uzyskane odpowiedzi ($\chi^2=67,749; df=15; p=0,000; C=0,247$). Studenci zamieszkujący tereny wiejskie i małe miasta zdecydowanie częściej, aniżeli pochodzący z dużych aglomeracji

miejskich i miast średniej wielkości, poczuli się do szczególnej więzi ze swoją parafią (odpowiednio: 34,2%; 29,7%; 18,1%; 17,5%), zaś odwrotne proporcje były zauważalne w przypadku identyfikacji z Kościołem partykularnym w ramach swojej diecezji (wieś – 1,3%; małe miasta – 3,1%; średnie miasta – 3,1%; duże miasta – 3,0%). Swoją przynależność do Kościoła w Polsce częściej składali zamieszkujący małe miasta (15,9%), w porównaniu do zamieszkujących tereny wiejskie, duże aglomeracje miejskie, czy też miasta o średniej wielkości (odpowiednio: 11,5%; 11,0%; 10,5%).

Zmienna niezależna „wyniki osiągnięte w nauce” okazała się jedyną, która nie różnicowała istotnie statystycznie otrzymanych wyników empirycznych ($\chi^2=8,795$; $df=10$; $p=0,552$), przy czym poczucie przynależności do Kościoła w ramach własnej parafii częściej deklarowali osiągnięci średnie, lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (29,4% wobec 20,7%), zaś identyfikacja z Kościołem powszechnym odwraca proporcje (osiągający wyniki bardzo dobre – 30,8%; osiągnięci wyniki średnie, lub mierne – 25,9%). Brak przynależności do Kościoła częściej zdradzali osiągnięci bardzo dobre, aniżeli dobre, czy też średnie, lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 22,5%; 19,7%; 17,5%).

Badania socjologiczne przeprowadzone w 2003 roku przez Tomasza Adamczyka, obejmujące katolików archidiecezji lubelskiej wykazały, iż na pytanie „Czy czuje się Pan(i) związany(a) z parafią?”, odpowiedzi twierdzące udzieliło 88,8%, jedynie co dziesiąty respondent wyraził brak poczucia takiego związku (11,2%). Pełne poczucie więzi z parafią było prawie dwukrotnie wyższe niż tylko częściowe, co może wskazywać, jak dużą rolę odgrywała parafia w środowiskach lokalnych³¹. W 2002 roku 54,9% dorosłych Polaków zadeklarowało, że odczuwa więź z parafią, 29,3% – tak, ale tylko w pewnym stopniu, 15,3% – nie odczuwała więzi z parafią i 0,5% – to nieudzielający odpowiedzi³². W 2011 roku większość badanych (72%) uważała się za członków własnej parafii, w tym co drugi z tej grupy (36% ogółu) w pełni identyfikował się ze swoim Kościołem lokalnym. Nieco ponad jedna czwarta ankietowanych (28%) nie miała takiego poczucia, z czego 14% w żaden sposób nie identyfikował się z własną parafią³³.

W 2003 roku młodzież warszawska w 14,7% czuła się związana z parafią w zdecydowany sposób, w 35,6% – tak, ale w pewnym stopniu, w 42,6% – nie czuła się związana z parafią (5,4% – nie dotyczy, 1,7% – brak odpowiedzi). Co drugi młody mieszkaniec stolicy czuł się więc związany z parafią (50,3%). Wskaźnik ten był wyższy wśród kobiet (52,1%) niż mężczyzn (48,1%); wyższy wśród uczniów (54,2%) niż studentów (48,6%); wyższy wśród młodzieży pochodzącej ze wsi (69,2%) i z miast do 20 tys. mieszkańców (67,6%) niż z miast większych ale

³¹ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 244-245.

³² E. Firlit, *Parafia w społecznej świadomości*, w: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2004, s. 149.

³³ R. Boguszewski, *O religijnym i społecznym zaangażowaniu Polaków w lokalnych parafiach*, *Komunikat z badań CBOS*, BS/141/2011, Warszawa 2011, s. 15.

bez Warszawy (54,4%) i z Warszawy (51,3%); wyższy wśród badanych, których matka miała wykształcenie podstawowe (66,1%) i zasadnicze zawodowe (57,7%) niż średnie (54,8%) i wyższe (42,9%)³⁴.

Studenci pedagogiki Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie, kontakt z parafią określili jako bardzo duży (10%), duży (22%), średni (48%) i jego brak (18%), zaś na pytanie, jaki wpływ ma organizacja życia parafialnego na życie prywatne, 42% badanych studentów wskazało na poczucie ciągłości kontaktu z Bogiem, 26% – na pomoc w utrwalaniu więzi społecznych, 22% – że wprowadza pewne stałe, rytualne działania, 32% – że zaspokaja potrzebę kontaktu z Bogiem i osobami duchownymi, 24% – że umożliwia spędzanie czasu z innymi osobami o podobnych zainteresowaniach i 24% – że nie ma żadnego wpływu. W całej zbiorowości badani określili w następujący sposób swoje uczestnictwo w życiu parafii: uczestnictwo w nabożeństwach – 70%, modlitwa – 78%, uczestnictwo w spotkaniach grup religijnych – 32%, wykonywanie prac porządkowych w parafii – 8%, przynależność do chóru parafialnego – 4%, inne odpowiedzi – 12%³⁵.

Jednym z elementów konstytutywnych postawy jest jej wymiar behawioralny, dlatego zapytano młodzież akademicką Lublina o przynależność i stopień zaangażowania we wspólnotach religijnych, ruchach, stowarzyszeniach parafialnych, bądź w ramach duszpasterstwa akademickiego. Aż 90,2% przyznało, że nie należało nigdy do wspomnianych organizacji o charakterze religijnym, jedynie 4,7% zadeklarowało swoją przynależność, lecz nie była to przynależność aktywna. Jeszcze mniej zadeklarowało aktywną przynależność (4,3%). Wskaźnik braków odpowiedzi wynosił 1,0%.

Największy odsetek odpowiedzi negatywnych odnotowano pośród studiujących na UMCS i UP, nieco mniej na uczelni technicznej, a najmniej na katolickiej i medycznej. Co jedenasty student uczelni medycznej zadeklarował bierną przynależność do ruchów i stowarzyszeń kościelnych, co szesnasty studiujący na uczelni katolickiej, zaś w przypadku środowiska studenckiego UMCS, UP i PL, odsetki w tej kategorii odpowiedzi nie przekraczają 3 punktów procentowych. Najwięcej aktywnych członków wspólnot i ruchów o charakterze religijnym odnotowano pośród studiujących na uczelni medycznej, katolickiej i technicznej, zaś najmniej osób angażujących się odnotowano na UP i UMCS.

Żadna z przyjętych zmiennych niezależnych, poza zmienną centralną, nie różnicuje istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=5,270$; $df=2$; $p=0,072$; rok studiów – $\chi^2=0,769$; $df=2$; $p=0,683$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=8,786$; $df=6$; $p=0,186$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=0,607$; $df=4$; $p=0,962$), przy czym brak uczestnictwa w ruchach i stowarzyszeniach kościelnych zadeklarowało nieco więcej mężczyzn (93,1% wobec 88,4%), zamieszkujących duże

³⁴ E. Firlit, *Młodzież warszawska i parafia*, w: *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zareba, Warszawa 2005, s. 178-180.

³⁵ J. Mazur, *Sposoby uczestnictwa młodzieży w życiu religijnym w małym ośrodku akademickim*, w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 112-119.

aglomeracje miejskie, aniżeli małe miasta i tereny wiejskie (odpowiednio: 92,0%; 89,6%; 89,0%), osiągających dobre i średnie lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 90,6%; 90,6%; 89,4%). Do małej aktywności w tej specyficznej formie duszpasterstwa przyznało się nieco więcej studentek (M=3,0%; K=5,6%), zamieszkujących duże aglomeracje miejskie, tereny wiejskie i miasta o średniej wielkości, aniżeli małe miasta (odpowiednio: 47%; 4,5%; 4,4%; 2,1%), osiągających dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce (4,5% wobec 3,8%).

Tab.146 (pyt. 21). *Czy należysz do jakiejś wspólnoty religijnej, ruchu, stowarzyszenia w parafii, lub w duszpasterstwie akademickim?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Nie należę	93,2	84,3	91,8	94,2	87,4	949	90,2
Należę, ale jestem mało aktywny(a)	2,8	8,8	2,7	2,9	6,3	49	4,7
Należę i jestem aktywny(a)	3,6	5,4	4,6	1,7	5,3	44	4,2
Brak odpowiedzi	0,4	1,5	0,9	1,2	1,0	10	1,0
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 19,275; df = 8; p = 0,013; C = 0,135$$

W badaniach socjologicznych nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej behawioralny wymiar więzi z parafią przedstawiał się w 2002 roku następująco: poprzez praktyki religijne – 81,0%; ofiara na tacę podczas mszy świętej – 80,6%; ofiara na remont, budowy, zakupy różnych rzeczy dla kościoła – 68,3%; osobista pomoc przy kościele – 40,3%; uczestnictwo w działalności charytatywnej – 35,1%, inne działania – 7,0%³⁶. Co dziesiąty badany katolik archidiecezji lubelskiej należał do jakiejś wspólnoty parafialnej (11,6%). Wśród nich byli zarówno bardzo aktywni (3,8%), jak i mniej czynni członkowie (7,8). Jednak ogromna większość respondentów nie angażowała się we wspólnoty religijne (88,1%)³⁷. Niewielki udział w grupach wspólnotowych związanych z Kościołem widoczny jest także w badaniach socjologicznych religijności studentów Szczecina. W czasie badania należało do nich 5,1% młodzieży, przy czym najaktywniejszy był udział

³⁶ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 257.

³⁷ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 253.

studentów medycyny, skupionych głównie w Duszpasterstwie Akademickim (7,4%), zaś 3,4% miało uczestnictwo w grupach wspólnotowych już za sobą³⁸.

W skali ogólnopolskiej opinie na temat przynależności do ruchów i wspólnot religijnych są dość rozbieżne. Przynależność do ruchów katolickich w pierwszej dekadzie obecnego wieku, według różnych badań, deklarowało od 7% do 10% Polaków, czyli 2,5 do 3 mln ludzi³⁹, zrzeszonych w 337 różnych typach wspólnot i stowarzyszeń katolickich przy parafiach w Kościele katolickim w Polsce⁴⁰. Zrealizowany przez CBOS sondaż w 2011 roku ujawnił pewien stały trend, z którego wynika, że podobnie jak trzy, sześć i siedemnaście lat temu respondenci najczęściej deklarowali, że oni sami lub członkowie ich rodzin uczestniczyli w organizowanych przez parafię pielgrzymkach do miejsc kultu religijnego w kraju (27%) lub za granicą (4%). Część rodzin brała też udział w parafialnych imprezach kulturalnych (15%) oraz sportowo-turystycznych (11%). Nieco rzadziej respondenci deklarowali, że dzieci i młodzież z ich rodzin wyjeżdżała na wakacje organizowane przez parafię (8%) oraz uczęszczała na różnego rodzaju zajęcia odbywające się w parafii (7%). Część rodzin wypożyczała książki z parafialnych bibliotek (5%) oraz korzystała z pomocy charytatywnej oferowanej przez parafię: rzeczowej (5%), a czasami również finansowej (2%). Tylko nieliczni korzystali z zajęć w klubie emerytów i rencistów, z różnych form opieki nad dziećmi, ludźmi starymi, chorymi, a także z porad dla rodzin, konsultacji medycznych, różnych kursów kompetencyjnych (po 1% wskazań) oraz z innego rodzaju przedsięwzięć (2%)⁴¹.

Kolejną kwestią, o którą zapytano studentów z lubelskich uczelni wyższych, było stanowisko wobec szkolnych zajęć religii. Młodzieży akademickiej postawiono pytanie o przeszłość – dotyczące ich udziału w lekcjach religii w szkole ponadgimnazjalnej, jak również pytanie o przyszłość – czy ich dzieci będą uczęszczały na lekcję religii. Wedle uzyskanych danych empirycznych zaledwie 3,3% respondentów nie uczestniczyło w tego typu zajęciach edukacyjnych, zaś 96,1% uczestniczyło regularnie, bądź przez pewien okres trwania nauki.

Regularnie w katechizacji szkolnej uczestniczyło najwięcej studiujących na uczelni katolickiej i technicznej, nieco mniej studentów z UM i UMCS, a najmniejszy wskaźnik regularnego uczestniczenia w lekcjach religii odnotowano wśród młodzieży studiującej na UP (skrajna różnica pomiędzy uczelniami wynosi 10,9%). Co dziesiąty student UP uczęszczał na lekcje religii w szkole ponadgimnazjalnej tylko przez pewien okres nauki, niemal o połowę mniej z UMCS, trzy razy mniej z UM, i zdecydowanie mniej z uczelni technicznej i katolickiej. Osób nieuczestniczących w lekcjach religii odnotowano niemal dwa razy mniej wśród studiujących na uczelni katolickiej, aniżeli na UMCS i UM.

³⁸ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 82.

³⁹ A. Schulz, *Teolodzy są potrzebni ruchom i stowarzyszeniom katolickim. Nowe ruchy katolików świeckich w Kościele polskim*, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 1, red. K. Gózdź i in., Lublin 2004, s. 268.

⁴⁰ *Wykaz parafii w Polsce. Stan na 31.12.2005*, t. 1, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, R. Stepisiewicz, Warszawa 2006, s. 16-23.

⁴¹ R. Boguszewski, *O religijnym i społecznym zaangażowaniu Polaków...*, s. 5.

Tab. 147 (pyt. 70). Czy brałeś(aś) udział w lekcjach religii w szkole ponadgimnazjalnej? (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	85,7	91,7	93,2	91,3	96,6	962	91,4
Tylko przez pewien okres trwania nauki	10,0	3,9	2,3	4,7	1,5	49	4,7
Nie	4,0	3,4	3,2	4,1	1,9	35	3,3
Brak odpowiedzi	0,4	1,0	1,4	-	-	6	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 25,906; df = 8; p = 0,001; C = 0,155$$

Jedyną z przyjętych zmiennych niezależnych, poza zmienną centralną, różnicującą istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów, okazało się stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=22,920$; $df=6$; $p=0,001$; $C=0,147$). Wraz z wielkością miejsca pochodzenia respondentów spada wskaźnik osób regularnie uczestniczących na lekcje religii w szkołach ponadgimnazjalnych (wieś – 95,2%; małe miasta – 94,5%; średnie miasta – 91,2%; duże miasta – 86,6%), zaś wzrasta w przypadku uczęszczania tylko przez pewien okres trwania nauki (wieś – 2,7%; małe miasta – 4,8%; średnie miasta – 5,3%; duże miasta – 6,7%). Osób nieuczestniczących w tego typu zajęciach szkolnych odnotowano więcej pośród pochodzących z małych miast i terenów wiejskich (0,7% i 1,9%), aniżeli ze średnich i dużych miast (3,1% i 6,7%).

Pozostałe z przyjętych zmiennych niezależnych nie różnicują w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=1,241$; $df=2$; $p=0,538$; rok studiów – $\chi^2=0,702$; $df=2$; $p=0,704$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=1,375$; $df=4$; $p=0,849$), przy czym nieregularnie uczęszczających na lekcję religii w szkołach odnotowano nieco więcej wśród mężczyzn (M=5,6%; K=4,1%), osiągających średnie lub mierne i dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 5,2%; 4,9%; 3,5%).

Badania socjologiczne do pewnego stopnia potwierdzają masowy udział młodzieży w szkolnej edukacji religijnej w skali ogólnopolskiej. W badaniach z lat 2002-2006 w czterech miastach (Radom, Włocławek, Łomża, Ostrów Mazowiecka) 78,8% ankietowanej młodzieży z klas przedmaturalnych deklarowało swój udział w lekcjach religii regularnie, 17,6% – nieregularnie, 3,3% – w ogóle nie uczestniczyło w lekcjach religii w szkole (0,3% – brak odpowiedzi). Bardziej regularnie uczęszczała na lekcje religii młodzież w małych miastach, dziewczęta, uczniowie z liceów ogólnokształcących, młodzież mieszkająca na wsi, osiągająca

lepsze wyniki w nauce i pochodząca z rodzin, których rodzice legitymowali się wykształceniem podstawowym lub zasadniczym zawodowym⁴².

Wśród uczniów warszawskich szkół ponadgimnazjalnych 57,5% badanych złożyło deklarację, że regularnie brało udział w lekcjach religii w szkole, 16,9% – nieregularnie, 20,7% – w ogóle nie uczestniczyło w katechezie szkolnej, 3,4% – nie określiło swojego udziału w lekcjach religii i 1,5% – nie udzieliło odpowiedzi⁴³.

Według ogólnopolskich sondaży CBOS młodzież niemal powszechnie deklarowała, że uczęszczała na lekcje religii w szkole (1994: tak – 88%; nie – 11%; 1996: tak – 84%; nie – 16%; 1998: tak – 89%; nie – 11%; 2003: tak – 90%; nie – 9%; 2008: tak – 91%; nie – 9%; 2010: tak – 93%; nie – 7%). W badaniach przeprowadzonych w latach 1998-2003 najwyższy wskaźnik deklaracji uczestnictwa w lekcjach religii odnotowano wśród uczniów liceów zawodowych i zasadniczych szkół zawodowych. Tylko nieco niższe wskaźniki odnotowano wśród uczniów liceów ogólnokształcących i techników. Autor raportu sugeruje, iż zmiany postaw najpierw uczniów techników, a potem liceów ogólnokształcących mogą mieć związek z wprowadzeniem rozporządzenia MEN, na mocy którego ocena z religii zaczęła być wliczana do średniej ocen (rozporządzenie zaczęło obowiązywać w roku szkolnym 2007/2008⁴⁴).

Kolejne pytanie zawarte w kwestionariuszu ankiety brzmiało: „Czy Twoje dzieci będą uczęszczały na lekcje religii?”. Zdecydowana większość badanych odpowiedziała pozytywnie (65,5%), zaś negatywnie odpowiedziało jedynie trzynaście osób (1,2%). Niemal co czwarty badany odpowiedział, iż podjęcie decyzji o uczęszczaniu dzieci na lekcje religii pozostawia dzieciom (23,4%), a niemal pięciu na stu respondentów przyznało się, iż nie zamierza mieć dzieci (4,8%). Niemal tyle samo osób nie umiało konkretnie odnieść się do postawionej kwestii (4,7%), zaś pięć osób nie zaznaczyło żadnej odpowiedzi (0,5%).

Opowiadających się definitywnie za uczestnictwem swoich przyszłych dzieci w lekcjach religii, najmniej, odnotowano w grupie studiujących na UP – niewiele ponad połowa ankietowanych, o 10% więcej podobną deklarację złożyła młodzież z UMCS, nieco więcej z uczelni medycznej i technicznej, a najwięcej z katolickiej. Zdecydowanie przeciwnych katechizowaniu swoich dzieci w szkole było najwięcej spośród przyszłych lekarzy weterynarii (2,8%), nieco mniej osób na uczelni technicznej, skrajne przypadki odnotowano w grupie studentów z UMCS i UM, zaś na uczelni katolickiej nie odnotowano takich osób. Swoim dzieciom wolną decyzję co do uczęszczania na lekcję religii chciałby pozostawić co trzeci student UP, co czwarty z UMCS, nieco mniej z UM i PL, i co dziewiąty z uczelni katolickiej. De-

⁴² J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 194-200.

⁴³ S. H. Zaręba, *Instytucjonalne i pozainstytucjonalne formy przekazu treści religijnych*, w: *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2005, s. 248-251.

⁴⁴ J. Kalka, *Młodzież a szkoła*, w: *Młodzież 2010. Opinie i Diagnozy CBOS*, nr 19, Warszawa 2011, s. 30-31.

klarację o braku posiadania dzieci najczęściej składali studujący na UP i UM, nieco mniejszy odsetek osób studiujących na UMCS, zaś najmniej na KUL i PL. Niemal trzy razy więcej studiujących na UMCS, aniżeli na UP zdradzało swoje niezdecydowanie wyrażone w odpowiedzi „trudno powiedzieć”, zaś najbardziej zdecydowanymi okazali się w tym wypadku studujący na uczelni katolickiej.

Tab. 148 (pyt. 52). *Czy Twoje dzieci będą uczęszczały na lekcje religii?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	51,8	65,2	69,9	61,0	81,6	689	65,5
Nie	2,8	0,5	1,8	0,6	-	13	1,2
To będzie ich wolna decyzja	35,5	22,1	21,0	24,4	11,7	246	23,4
Nie zamierzam mieć dzieci	6,8	5,4	3,2	4,1	3,9	50	4,8
Trudno powiedzieć	3,2	5,9	3,7	9,3	2,4	49	4,7
Brak odpowiedzi	-	1,0	0,5	0,6	0,5	5	0,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 70,852; df = 16; p = 0,000; C = 0,252$$

Jedyną zmienną, z przyjętych zmiennych niezależnych, spełniających warunek $p < 0,005$ okazało się stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2 = 34,551$; $df = 12$; $p = 0,001$; $C = 0,179$). Wskaźnik osób deklarujących uczęszczanie ich dzieci w przyszłości na lekcję religii maleje wraz ze wzrostem stałego miejsca zamieszkania (wieś – 72,5%; małe miasta – 70,3%; średnie miasta – 63,6%; duże miasta – 56,5%), zaś zdecydowanych przeciwników katechizacji odnotowano jedynie wśród dużych aglomeracji miejskich (3,0%) i średnich miast (1,8%). Wskaźnik pozostawiających podjęcie decyzji ich własnym dzieciom wzrasta wraz z wielkością miejsca pochodzenia respondentów (wieś – 18,2%; małe miasta – 23,4%; średnie miasta – 24,1%; duże miasta – 29,4%), zaś osób niezamierzających w ogóle mieć dzieci odnotowano najwięcej w grupie osób zamieszkujących na stałe miasta o średniej wielkości, a najmniej pośród tych, którzy pochodzili z małych miast (6,1% wobec 2,8%). Wskaźnik odpowiedzi „trudno powiedzieć” jest nieco, niższy w grupie osób pochodzących z małych miast, aniżeli z terenów wiejskich, czy miast o średniej i dużej wielkości (odpowiednio: 3,4%; 4,3%; 4,4%; 6,0%).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2 = 8,872$; $df = 4$; $p = 0,064$; rok studiów – $\chi^2 = 6,691$; $df = 4$; $p = 0,153$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2 = 4,719$; $df = 8$; $p = 0,787$), przy czym

definitywnie opowiadających się za katechizowaniem swoich własnych dzieci w szkole odnotowano więcej w grupie kobiet (M=63,5%; K=66,7%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (67,8% wobec 63,4%), osiągających dobre, aniżeli średnie lub mierne, czy też bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 67,4%; 64,0%; 63,4%). Częstszymi przeciwnikami nauczania dzieci lekcji religii w szkole okazali się mężczyźni (M=2,0%; K=0,8%), starsi, aniżeli młodsi (1,8% wobec 0,6%), osiągających bardzo dobre, aniżeli średnie lub mierne, czy też dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 2,2%; 1,4%; 0,8%). Deklarujących brak posiadania dzieci w przyszłości odnotowano minimalnie więcej w grupie studentek (M=3,6%; K=5,5%) i osiągających dobre i średnie lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 4,9%; 4,9%; 4,4%).

Powyższe dane empiryczne nie korespondują z tymi, jakie uzyskano w 2002 roku. Badani katolicy archidiecezji lubelskiej na pytanie, czy należy uczyć własne dzieci wyznawanej przez siebie religii, prawie wszyscy odpowiedzieli pozytywnie (95,4%). Ankietowani częściej opowiadali się za bardziej biernymi metodami uczenia religii (posyłanie na lekcje religii) niż za aktywnymi (wspólna modlitwa, czytanie Pisma Świętego). Bardziej też optowali za metodami tradycyjnymi (uczenie praktyk religijnych) niż nowoczesnymi (zachęcanie do udziału we wspólnotach młodzieżowych). Najwyższe wskaźniki uzyskało posłanie dziecka na lekcje religii (53,2%), uczęszczanie razem z dzieckiem na mszę świętą (43,9%) oraz dawanie świadectwa własnej religijności na co dzień (43,8%)⁴⁵.

Badania socjologiczne z 2003 roku wśród młodzieży uczącej się w Warszawie ujawniły, że 39,2% ankietowanych opowiadało się za nauką religii w szkole, 12,7% – w kościele, 29,1% – wyrażało obojętność wobec tej kwestii. Pozostałe wypowiedzi obejmowały niezdecydowanych (5,8%), tych, których ta kwestia nie dotyczyła (9,7%) oraz osoby, które uchyliły się od udzielenia odpowiedzi (3,6%). Szczególnie głęboko wierzący i praktykujący systematycznie optowali za szkołą jako miejscem prowadzenia lekcji religii. Cechy demograficzne i społeczne nie różnicowały odpowiedzi młodzieży na temat miejsca nauczania religii⁴⁶. W lipcu 2007 roku 36,2% badanych dorosłych Polaków prezentowało w zdecydowany sposób pogląd, że religia powinna być nauczana w szkołach publicznych, 35,3% – raczej tak, 12,2% – raczej nie, 12,2% – zdecydowanie nie i 4,2% – trudno powiedzieć⁴⁷. Sondaż CBOS z maja 2009 roku pokazał, iż 21,7% badanych dorosłych Polaków oceniało zdecydowanie dobrze wprowadzenie religii do szkół, 42,4% – raczej dobrze, 17,8% – raczej źle, 7,4% – zdecydowanie źle, 10,3% – trudno powiedzieć i 0,4% – odmowa odpowiedzi⁴⁸.

Zachodzący proces zmian w stosunku do religii i religijności pogłębia widocznie dystans wobec religii zinstytucjonalizowanych. Jednostki coraz częściej odchodzą od kościelnych form religijności, we własnym zakresie poszukują sensu życia,

⁴⁵ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 204-205.

⁴⁶ S. H. Zareba, *Instytucjonalne i pozainstytucjonalne formy...*, s. 253.

⁴⁷ CBOS, *Aktualne problemy i wydarzenia, Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, nr 200, Warszawa 2007, s. 11.

⁴⁸ CBOS, *Aktualne problemy i wydarzenia, Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, nr 223, Warszawa 2008, s. 18.

duchowości, osobowej i pogłębionej religijności, nie są one już członkami wspólnot wyznaniowych, lecz raczej petentami korzystającymi, według własnych potrzeb, z usług zinstytucjonalizowanych form religii, gdzie w nagłej potrzebie, można się do nich odwołać i ewentualnie skorzystać z przygotowanej religijnej oferty. Socjolog brytyjska Grace Davie określiła to zjawisko mianem religii zastępczej (*vicarious religion*), bądź wiarą bez przynależności⁴⁹.

Chcąc zbadać powyższy problem, w jaki sposób kształtuje się on w świadomości studentów Lublina, poproszono ich o wypowiedzenie się na temat, czy można być religijnym bez Kościoła, mając na myśli wspólnotę Kościoła powszechnego. Co trzeci student Lublina skłaniał się raczej do pozytywnej odpowiedzi na zadane pytanie („raczej tak” – 33,7%), zaś wskaźnik zdecydowanie opowiadających się za powyższą tezą był niewiele mniejszy (28,0%). Co piąty student wyraził umiarkowaną dezaprobatę wobec powyższej tezy (21,1%), zaś co dwunasty zdecydowanie sprzeciwił się twierdzeniu, jakoby można być religijnym bez Kościoła (8,3%). Niemal tyle samo respondentów uchyliło się od jednoznacznej odpowiedzi („trudno powiedzieć” – 8,6%), zaś w czterech przypadkach odnotowano braki odpowiedzi (0,4%).

Tab. 149 (pyt. 41). *Czy według Ciebie, można być religijnym bez Kościoła?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Zdecydowanie tak	38,2	24,5	28,8	23,8	21,8	295	28,0
Raczej tak	31,9	33,3	32,0	44,2	29,1	354	33,7
Raczej nie	18,3	23,5	22,4	16,9	24,3	222	21,1
Zdecydowanie nie	6,4	8,3	6,8	6,4	13,6	87	8,3
Trudno powiedzieć	4,8	8,8	10,0	8,7	11,2	90	8,6
Brak odpowiedzi	0,4	1,5	-	-	-	4	0,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 41,349; df = 16; p = 0,000; C = 0,195$$

⁴⁹ G. Dave, *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Kraków 2010, s. 198.

Do pytania, czy można być religijnym bez Kościoła, zdecydowanie liberalne podejście najczęściej prezentowali studujący na UP, nieco rzadziej studenci uczelni technicznej, niemal co czwarty student uczelni medycznej i UMCS, i co piąty studujący na KUL. Umiarkowany radykalizm w powyższej kwestii można zauważyć u niemal połowy studujących na UMCS, u trzeciej części przedstawicieli uczelni medycznej, technicznej i UP, i w niewiele mniejszym stopniu uczelni katolickiej. Umiarkowany sprzeciw wyraził niemal co czwarty student uczelni katolickiej i medycznej, nieco mniej studujących na politechnice i UM, a najmniejszy odsetek odnotowano w grupie studentów UMCS. Zdecydowany sprzeciw dla powyższej tezy najbardziej uwidocznił się wśród studentów uczelni katolickiej, i niemal dwa razy mniejszy w grupie studentów z uczelni technicznej, UMCS i UP. Co dziesiąty studujący na uczelni katolickiej i technicznej nie miał wyrobionego zdania w tej kwestii, nieco mniejszy odsetek odpowiedzi „trudno powiedzieć” odnotowano w grupie studujących na UMCS i UP, a najbardziej zdecydowanymi okazali się studujący na UP.

Jedyną z przyjętych zmiennych, różnicującą w sposób istotnie statystyczny odpowiedzi respondentów, okazała się płeć oraz wyniki osiągane w nauce. Odpowiedzi o zdecydowanie liberalnym zabarwieniu udzieliło niemal dziesięć procent więcej osiagających bardzo dobre, aniżeli średnie lub mierne, czy też dobre wyniki w nauce (bardzo dobre – 35,7%; średnie, lub mierne – 25,9%; dobre – 25,7%), zaś odpowiedzi „raczej tak” udzielił co trzeci osiagający bardzo dobre i dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 32,2%; 33,6%), i nieco więcej tych, którzy gorzej radzili sobie z nauką na studiach (średnie lub mierne – 35,3%). Niemal co czwarty osiagający średnie lub mierne wyniki w nauce, co piąty osiagający dobre, i nieco mniej tych, którzy osiagali średnie, lub mierne wyniki w nauce wyrażali umiarkowaną dezaprobatę wobec powyższej kwestii (odpowiednio: 24,5%; 20,6%; 18,1%), zaś zdecydowanych przeciwników tezy, jakoby można być religijnym bez Kościoła, ubywa wraz ze zmniejszaniem się poziomu wyników osiaganych w nauce (bardzo dobre – 8,8%; dobre – 8,6%; średnie lub mierne – 7,3%). Osób niezdecydowanych w powyższej kwestii odnotowano niemal dwa razy więcej w grupie osiagających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (10,9% wobec 5,3%), zaś wskaźnik osób osiagających średnie lub mierne wyniki w nauce w kategorii odpowiedzi „trudno powiedzieć” wynosił 7,0% – ($\chi^2=16,641$; $df=8$; $p=0,034$; $C=0,125$).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicowały w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=4,226$; $df=4$; $p=0,376$; rok studiów – $\chi^2=1,574$; $df=4$; $p=0,813$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=18,711$; $df=12$; $p=0,096$), przy czym zdecydowanych zwolenników powyższej tezy więcej odnotowano w grupie mężczyzn, aniżeli kobiet (29,9% wobec 26,9%), kończących, aniżeli rozpoczynających studia (28,3% wobec 27,8%), zamieszkujących na stałe duże aglomeracje miejskie, czy miasta o średniej wielkości (31,4% i 32,5%), aniżeli tereny wiejskie i małe miejscowości (23,0% i 26,9%). Umiarkowanych zwolenników odnotowano więcej pośród studentów ($M=35,8\%$; $K=32,4\%$), studujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (34,8% wobec 32,6%), zamieszkujących na terenach wiejskich i duże aglomeracje miejskie (36,6% i 33,8%), aniżeli miasta

o średniej i małej wielkości (31,1% i 29,7%). Raczej sprzeciwiających się powyższej tezie odnotowano więcej pośród kobiet, aniżeli mężczyzn (22,3% wobec 19,0%), niemal w równym stopniu zarówno w grupie studentów z pierwszych, jak i z ostatnich lat studiów (odpowiednio: 21,0% i 21,3%), zaś wskaźnik w tej kategorii odpowiedzi maleje wraz ze zwiększaniem się miejsca pochodzenia respondentów (wieś – 24,6%; małe miasta – 23,4%; średnie miasta – 18,9%; duże miasta – 17,4%). Zdecydowanych przeciwników twierdzenia, jakoby istnieje możliwość bycia religijnym bez Kościoła, odnotowano więcej w grupie studentek (M=7,4%; K=8,8%), studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (9,0% wobec 7,5%), zamieszkujących średnie miasta, tereny wiejskie i małe miejscowości (odpowiednio: 10,3%; 8,8%; 8,8%), aniżeli duże aglomeracje miejskie (6,4%). Wskaźnik odpowiedzi „trudno powiedzieć” był nieco większy w grupie kobiet (M=7,6%; K=9,1%), studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (9,1% wobec 7,9%), pochodzących z dużych aglomeracji miejskich i małych miejscowości (10,7% i 9,7%), aniżeli z miast o średniej wielkości, czy terenów wiejskich (7,9% i 7,0%).

Dotychczasowe badania opinii publicznej dotyczące zjawiska religijności zastępczej, także wskazują na daleko idący stopień nieortodoksyjności w świadomości katolików, zwłaszcza wśród młodzieży. Analiza wypowiedzi młodzieży polskiej w ramach badań ogólnopolskich w trzech przekrojach czasowych pozwala stwierdzić, że w zakresie możliwości bycia religijnym poza wspólnotą wierzących światopogląd respondentów zmieniał się znacznie i układał się w pewien wzrostowy trend: od 27,3% w 1988 roku, do 48,8% w 2005 roku. W tym samym czasie wskaźnik tych, którzy wyraźnie łączyli religijność z przynależnością do wspólnoty kościelnej, zmniejszył się o 25,6%, co wskazuje na wyraźną zmianę w poglądach młodzieży uczącej się w szkołach średnich lub studiującej na uczelniach wyższych. Niemal połowie badanej młodzieży nie przeszkadzała rozłąka religijności od wspólnoty religijnej. Można by interpretować to zjawisko jako tendencję do autonomicznego decydowania o profilu własnej religijności (wiarą na „swoją sposób”). W latach 1988-2005 zmieniły się wyraźnie poglądy młodzieży polskiej w kierunku szerszej aprobaty możliwości bycia człowiekiem religijnym bez przynależności do wspólnoty wiernych.⁵⁰

W całej zbiorowości młodzieży szkół ponadgimnazjalnych, policealnych i wyższych w Warszawie w 2003 roku 57,7% badanych odpowiedziało twierdząco, że można być człowiekiem religijnym bez Kościoła jako instytucji, 17,1% – negatywnie, 21,2% – trudno powiedzieć i 4,0% – brak odpowiedzi⁵¹. Komentując powyższe wyniki z wynikami ogólnopolskimi Sławomir H. Zaręba dostrzega pewne cechy wspólne. W badaniach ogólnopolskich odsetek osób opowiadających się za twierdzeniem, iż można być religijnym bez Kościoła, był równie wysoki i tylko nieco wyższy niż na terenie Warszawy (średnio o 7%). Utrzymujący się dystans

⁵⁰ J. Mariański, *Katolicyzm polski*, s. 81-82.

⁵¹ W. Zdaniewicz, *Autodeklaracje religijne*, w: *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2005, s. 25.

wobec instytucji Kościoła katolickiego może kształtować nową postawę rozumianą jako model „katolika bez Kościoła”⁵². Wśród studentów wybranych uczelni w Gdańsku i Starogardzie Gdańskim w 2004 roku ujawnił się dość krytyczny stosunek do Kościoła katolickiego w odniesieniu do niego jako instytucji religijnej. Stosunek do Kościoła ilustrują następujące zaakceptowane twierdzenia: moja religijność jest tylko i wyłącznie moją prywatną sprawą – 82,4%; sam konstruuje swój własny kodeks moralny i etyczny – 76,0%; do pomyślenia jest religia bez Kościoła – 58,1%; Kościół nie ma prawa ingerować w moją religijność – 54,9%; Kościół jako organizacja religijna nie jest mi potrzebny do rozwoju duchowego – 50,5%; Kościół nie ma prawa ingerować w moją moralność – 50,3%; buduję swoją wiarę w oparciu o nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego – 41,8%⁵³.

Przekonanie o tym, iż można być religijnym bez Kościoła, jest nieco mniej upowszechnione wśród dorosłych Polaków, aniżeli wśród młodzieży. W badaniach z 2008 roku, zrealizowanych w ramach *European Value Survey*, poproszono Polaków o odniesienie się do następującej kwestii: „Proszę użyć tej skali, aby określić, na ile prawdziwe wydaje się Panu(i) poniższe stwierdzenie: Mam swoje sposoby komunikowania się z Bogiem, nie potrzebuję do tego Kościoła czy mszy”. Według skali od 1 (zupełnie nieprawdziwe) do 5 (całkowicie prawdziwe) uzyskano wskaźniki: 15,0%, 14,2%, 25,4%, 18,9%, 20,5% (4,1% badanych nie miało zdania w tej sprawie i 1,9% nie udzieliło odpowiedzi). Wyraźnie mniej badanych Polaków uznało pośrednictwo Kościoła w kontaktach z Bogiem (29,2%) niż tych, którzy radzą sobie bez tego pośrednictwa (39,4%) i jeszcze mniej tych, którzy zajęli w omawianej sprawie stanowisko pośrednie (25,4%)⁵⁴.

W badaniach socjologicznych Anny Królikowskiej nad religijnością studentów Szczecina, w kwestionariuszu wywiadu zadane zostało pytanie, czy człowiek może być religijny nie pozostając w związkach z Kościołem i na czym wówczas miałyby polegać jego religijność. Większość uczestników wywiadu stanowiły osoby praktykujące, to jednakże w ich świadomości przeważało przekonanie, iż taka religijność jest możliwa. Według części rozmówców, zasadniczą rolę odgrywa w człowieku sfera działania, czyny będące świadectwem wiary. Około połowy studentów opowiedziało się przeciw roztaczaniu opieki przez religię instytucjonalną nad człowiekiem bez uprzedniej jego zgody. Średnio jedna piąta badanych uważała Kościół instytucjonalny za niepotrzebny. Składała się na to opinia aż 29,1% studentów kierunków humanistycznych i znacznie mniejszej liczby studentów z kierunków technicznych – 16,6% i medycyny – 13,9%⁵⁵.

⁵² S. H. Zaręba, *Poczucie przynależności religijnej jako jeden z wymiarów religijności (w świetle badań socjologicznych wśród młodzieży szkolnej i akademickiej)*, w: *Między instytucją i wspólnotą. Udział katolików świeckich w życiu Kościoła. Założenia i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2008, s. 71-72.

⁵³ M. Dębski, *Wolność jednostki – wolność wyboru. O konsumpcyjnych postawach w religijności i moralności młodzieży w Polsce*, w: *Religia a gospodarka*, red. S. Partycki, Lublin 2005, s. 431-432.

⁵⁴ J. Mariański, *Katolicyzm polski*, s. 84.

⁵⁵ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 108-109.

W ostatnim pytaniu kwestionariuszowym z tej serii odniesiono się do typowo polskiej tradycji związanej z tzw. „wizytą duszpasterską”. Jedynie trzecia część biorących udział w badaniach ankietowych definitywnie opowiedziała się za podtrzymywaniem powyższego zwyczaju (32,1%), zaś najwięcej odpowiedzi oscyloowało wokół twierdzenia, że będzie przyjmować „księdza po kolędzie”, o ile będą na to pozwalały okoliczności (46,1%). Co czternasta osoba raczej negatywnie odniosła się do kwestii kontynuowania wizyt duszpasterskich z powodu braku wpływu na rozwój wiary powyższej tradycji (7,3%), nieco mniej udzieliło jeszcze innej negatywnej odpowiedzi „nie, nigdy, bo nic mi to nie daje” (6,2%). Wskaźnik odpowiedzi „trudno powiedzieć” wynosił 4,3%, zaś dziewięć osób w ogóle nie udzieliło żadnej odpowiedzi (0,9%).

Tab. 150 (pyt. 53). *Czy przyjmujesz, lub będziesz przyjmował w swoim domu rodzinnym coroczną wizytę duszpasterską (tzw. „kolędę”)?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak, bezwzględnie zawsze, należy to do obowiązków dobrego chrześcijanina	21,5	27,9	34,2	34,9	44,7	338	32,1
Tak, jeśli pozwalają, lub będą pozwalały na to okoliczności	45,8	49,0	46,1	46,5	43,2	485	46,1
Raczej tak, ale głównie ze względu na presję środowiska	4,0	3,9	2,3	3,5	1,9	33	3,1
Raczej nie, bowiem nie ma to większego znaczenia dla mojej wiary	11,2	6,4	5,9	7,0	5,3	77	7,3
Nie, nigdy, bo nic mi to nie daje	13,5	5,9	4,6	3,5	1,5	65	6,2
Trudno powiedzieć	4,0	5,4	5,0	4,7	2,4	45	4,3
Brak odpowiedzi	-	1,5	1,8	-	1,0	9	0,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 65,702; df = 20; p = 0,000; C = 0,243$$

Przyjmować bezwzględnie zawsze księdza po kolędzie zadeklarowało najwięcej studiujących na uczelni katolickiej, podobnie uczynił co trzeci student UMCS i PL, nieco mniej przyszłych medyków, i jedynie co piąta osoba z UP. Wizytę duszpasterską będzie przyjmować, o ile będą na to pozwalać okoliczności, niemal połowa studentów uczelni medycznej, nieco mniej technicznej, UMCS i UP, zaś najmniejszy wskaźnik w tej kategorii odpowiedzi odnotowano wśród młodzieży z KUL, przy czym maksymalna różnica wynosi 5,8%. Presja środowiska będzie

miała decydujące znaczenie w przyjmowaniu przyszłych wizyt duszpasterskich dla dwa razy większego odsetka studiujących na UP, aniżeli na uczelni katolickiej. Księża po kolędzie nie będzie przyjmować niemal dwa razy większy odsetek studiujących na UP, aniżeli na uczelni technicznej i katolickiej, zaś powodem takiego stanu rzeczy była deklaracja, że nie ma to większego znaczenia dla wiary respondentów. Negatywne nastawienie do wizyty duszpasterskiej, umotywowane tym, że kolęda nic nowego nie wznosi w życie religijne, znalazło swój najszerszy wydzźwięk u dwa razy mniejszej liczby studiujących na UP i PL, cztery razy na UMCS i dziewięciokrotnie mniejszej na KUL, aniżeli na UP. Co dwudziesty student uczelni medycznej i technicznej, nieco mniej studiujących na UMCS i UP, i zdecydowanie mniej młodzieży z KUL, wyraziło swoje niezdecydowanie w odpowiedzi na powyższą kwestię, udzielając odpowiedzi „trudno powiedzieć”.

Stałe miejsce zamieszkania jest zmienną niezależną, która spełnia warunek istotności statystycznej $p < 0,05$ ($\chi^2=59,095$; $df=15$; $p=0,000$; $C=0,232$). Przekonanie, iż należy bezwzględnie zawsze przyjmować księdza po kolędzie, gdyż należy to do obowiązków dobrego chrześcijanina, spada wraz ze wzrostem wielkości miejsca pochodzenia respondentów (wieś – 36,1%; małe miasta – 31,7%; średnie miasta – 31,1%; duże miasta – 28,8%), podobnie rzecz się przedstawia z odpowiedzią pozytywną, lecz uwarunkowaną sprzyjającymi okolicznościami w przyszłości (wieś – 50,0%; małe miasta – 44,8%; średnie miasta – 46,9%; duże miasta – 41,5%). Presja środowiska będzie miała decydujące znaczenie w podejmowaniu decyzji odnośnie przyjęcia księdza po kolędzie dla mieszkańców terenów wiejskich i małych miast niemal w równym stopniu (2,4% i 2,8%), czterokrotnie większe dla mieszkańców dużych aglomeracji miejskich, aniżeli miast o średniej wielkości (5,7% wobec 1,3%). Zwolenników tezy, iż wizyta duszpasterska nie ma większego wpływu na wiarę i dlatego nie należy przyjmować księdza w domu, przybywa niemal regularnie wraz ze wzrostem wielkości stałego miejsca zamieszkania (wieś – 5,3%; małe miasta – 7,6%; średnie miasta – 8,8%; duże miasta – 8,7%), podobnie jak w przypadku negatywnego nastawienia do kolędy, gdyż „nic ona nie daje” (wieś – 2,1%; małe miasta – 2,8%; średnie miasta – 8,3%; duże miasta – 11,0%). Co dziesiąty mieszkaniec małego miasta nie umiał jednoznacznie odnieść się do powyższej kwestii (10,3%), zdecydowanie mniej mieszkańców dużych miast (4,0%) i terenów wiejskich (3,2%), zaś najbardziej zdecydowanymi w ocenie powyższej kwestii okazali się tym razem studenci pochodzący z miast o średniej wielkości (2,6%).

Pozostałe z przyjętych zmiennych niezależnych nie różnicują w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=8,381$; $df=5$; $p=0,136$; rok studiów – $\chi^2=2,497$; $df=5$; $p=0,777$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=12,116$; $df=10$; $p=0,277$), przy czym przyjmujących księdza z wizytą duszpasterską (odpowiedzi: „tak, bezwzględnie zawsze, należy to do obowiązków dobrego chrześcijanina” i „tak, jeśli pozwalają, lub będą pozwalały na to okoliczności”) odnotowano więcej wśród studentek ($M=75,1\%$; $K=80,1\%$), studiujących na starszych, aniżeli na młodszych latach (79,4% wobec 77,3%), osiągających dobre i średnie lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 79,3%; 79,0%; 75,4%). Dekla-

rujących przyjmowanie księdza w domu w okresie Bożego Narodzenia ze względu na presję środowiska odnotowano więcej w grupie mężczyzn (M=4,3%; K=2,4%), starszych, aniżeli młodszych studentów (3,4% wobec 2,9%), zaś wskaźniki w tej kategorii odpowiedzi wzrastają wraz z pogarszaniem się wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 1,8%; dobre – 3,0%; średnie lub mierne – 4,5%). Księdza w domu rodzinnym nie będzie podejmować z różnych powodów więcej mężczyzn (M=16,3%; K=11,9%), studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (14,2% wobec 12,8%), osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre, czy też średnie, lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 17,2%; 13,3%; 10,8%).

Ogólne wnioski z uzyskanego materiału empirycznego na temat identyfikacji i stopnia zaangażowania we wspólnoty religijne nie upoważniają do pełnego opisu poruszanego problemu. Analiza socjologiczna pozwala ukazać jedynie pewne tendencje ogólne. Na poziomie więzi emocjonalnych studenci Lublina charakteryzują się wieloma odniesieniami, w większym stopniu do Kościoła powszechnego, czy partykularnego (parafii), aniżeli Kościoła w Polsce, czy diecezji. Co piąty badany nie widzi siebie w ogóle w strukturach Kościoła, co może utrzymywać proces kształtowania się religii pozainstytucjonalnej w środowisku dorosłych Polaków. Prywatyzację sfery religijnej zdaje się także potwierdzać fakt, iż niemal połowa respondentów zadeklarowała, że wierzy na swój własny sposób, nie zaś tak, jak dyktują wskazania Kościoła. Mimo, iż w deklaracjach młodzieży dominował aspekt wspólnotowy Kościoła, to do przynależności do przynależność do jakiegokolwiek wspólnoty kościelnej deklarował niespełna co jedenasty ankietowany. Niejasno rysuje się także przyszłość religii w szkole. O ile niemal wszyscy badani brali udział w takich lekcjach, to według deklaracji respondentów to wskaźnik ciągłości katechezy w następnych pokoleniach jest zdecydowanie mniejszy. Zanim zostanie poddana dalszej analizie identyfikacja ze strukturami kościelnymi, w pierwszej kolejności zostaną przeanalizowane przypuszczenia młodzieży co do przyszłości katolicyzmu polskiego.

§ 2. Opinie i oceny dotyczące Kościoła katolickiego w Polsce

Po wstępnej analizie ukazującej przekształcenia świadomości identyfikacji zaangażowania respondentów w przestrzeni religii, nasuwa się nieodparcie pytanie o dalszy kierunek przemian, o przyszłość wiary i Kościoła, szczególnie zaś fenomenu polskiego katolicyzmu. To właśnie socjologowie dzisiaj są uznawani za osoby kompetentne w zakresie zagadnień prognostyki transpozycji instytucji społecznych, z instytucjami religijnymi włącznie. Jako eksperci w badaniach teraźniejszości mogą ryzykować konstruowanie prognoz w zakresie przyszłych kształtów instytucji religijno-kościelnych⁵⁶.

Dla socjologa badającego religię, rozumianą jako religijność ludzi i jednocześnie kościelność jako więź z Kościołem, nie jest ważna rzeczywistość nadprzyro-

⁵⁶ J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, s. 230.

dzona, gdyż nią się nie zajmuje. Socjologia religii absorbuje rzeczywistość przyrodzona, w której bardzo ważną rolę odgrywają ludzkie zdolności, umiejętności, postawy, decyzje, uprzedzenia, jak i pozytywne wyobrażenia. W prognozowaniu zmian w samych Kościołach i wspólnotach wyznaniowych należy odwoływać się nie tylko do wyników badań naukowych i opinii ekspertów, ale także do członków konkretnej wspólnoty wyznaniowej⁵⁷. Ryszard Dyonizkaik przestrzega przed pokusą powierzchownych badań nad religijnością człowieka. Takie badania winny zawierać także pytania dotyczące motywacji, potrzeb psychicznych i społecznych, gdyż sprawy religii należą do najbardziej intymnych elementów osobowości. Dlatego niezbędnym wydaje się głębsze poznanie potrzeb, opinii, przypuszczeń konkretnej wspólnoty wierzących. W przeciwnym wypadku informacje mogą stać się powierzchowne⁵⁸.

Tab. 151 (pyt. 36). *Czy mógłbyś wymienić najważniejsze według Ciebie wydarzenia, jakie w ciągu roku ostatniej dekady miały miejsce w Kościele powszechnym?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Śmierć Jana Pawła II	23,5	31,9	21,9	22,7	24,8	262	24,9
Beatyfikacja Jana Pawła II	5,6	14,2	5,9	8,1	11,7	94	8,9
Wybór nowego papieża	13,1	9,8	8,2	12,8	7,3	108	10,3
Inne	-	1,5	2,3	4,7	4,4	25	2,4
Trudno powiedzieć	49,4	37,7	53,9	45,3	41,7	483	45,9
Brak odpowiedzi	8,4	4,9	7,8	6,4	10,2	80	7,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 45,498; df = 16; p = 0,000; C = 0,211$$

Wobec powyższego postanowiono w kwestionariuszu ankiety religijności studentów Lublina zamieścić pytania, dzięki którym byłaby możliwa ocena respondentów dotycząca najważniejszych wydarzeń w Kościele katolickim, opinii i ocen dotyczących katolicyzmu polskiego. Jako pierwsze z tej serii, zadano pytanie o najważniejsze wydarzenia, jakie w ciągu ostatniej dekady miały miejsce w Kościele powszechnym i w Kościele w Polsce. Pytanie to miało charakter otwarty,

⁵⁷ J. Mariański, *Katolicyzm polski*, s. 374.

⁵⁸ R. Dyonizkaik, *Sondaże a manipulowanie społeczeństwem*, Kraków 1997, s. 76-77.

jednakże odpowiedzi badanych zawężyły się głównie do trzech wydarzeń. Niemal co czwarty respondent uznał za najważniejsze wydarzenie śmierci Jana Pawła II (24,9%), co dziesiąty uznał rozpoczęcie nowego pontyfikatu przez papieża Benedykta XVI (10,3%), nieco mniej uznała wydarzenie wyniesienia na ołtarze Jana Pawła II (8,9%), zaś innych odpowiedzi odnotowano jedynie 2,4%. Niemal połowa badanych wybrała w tej kwestii odpowiedź „trudno powiedzieć” (45,9%), zaś braków odpowiedzi odnotowano 7,6%.

Niemal dla co trzeciego studium na uczelni medycznej i dla co czwartego studenta uczelni katolickiej i UP najważniejszym wydarzeniem w Kościele powszechnym w ostatniej dekadzie była śmierć papieża Jana Pawła II. Ten sam pogląd podzielał o 22,7% studentów UMCS i co piąty uczelni technicznej. Z kolei beatyfikacja Karola Wojtyły okazała się najważniejszym wydarzeniem dla niemal dwa razy większego odsetka studium na uczelni medycznej, aniżeli na technicznej, czy UP. Pogląd ten podzielał także co dziewiąty student uczelni katolickiej. Wybór nowego papieża Benedykta XVI posiadał rangę najważniejszego wydarzenia dla większego odsetka studium na UP i UMCS, aniżeli na pozostałych uczelniach, zaś odsetek braków odpowiedzi był niemal dwa razy większy w grupie studium na uczelni katolickiej, aniżeli medycznej.

Jedyną zmienną niezależną różnicującą w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (poza zmienną centralną) okazał się rok studiów. Śmierć Jana Pawła II miała większe znaczenie dla nieco starszych, aniżeli młodszych studentów (26,3% wobec 23,7%), podobnie rzecz się odnosi do faktu wyboru nowego papieża (11,5% wobec 9,1%). Beatyfikacja Karola Wojtyły posiadała rangę najważniejszego wydarzenia w Kościele powszechnym bardziej w świadomości studium na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach studiów (9,3% wobec 8,5%) – ($\chi^2=9,821$; $df=4$; $p=0,044$; $C=0,100$).

Pozostałe zmienne niezależne nie spełniły warunku $p<0,05$ (płeć – $\chi^2=7,346$; $df=4$; $p=0,119$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=10,664$; $df=12$; $p=0,558$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=7,665$; $df=8$; $p=0,467$), przy czym fakt śmierci Jana Pawła II jako najważniejsze wydarzenie w Kościele katolickim na przestrzeni minionej dekady uznało nieco więcej mężczyzn, aniżeli kobiet (27,2% wobec 23,6%), zamieszkujących duże aglomeracje miejskie i tereny wiejskie, aniżeli miasta o średniej i małej wielkości (odpowiednio: 27,4%; 25,9%; 22,4%; 20,7%), osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (26,9% wobec 23,8%). Beatyfikacja Karola Wojtyły została uznana za najważniejsze wydarzenie w Kościele powszechnym w większym stopniu przez kobiety, aniżeli mężczyzn (10,6% wobec 8,1%), zamieszkujących tereny wiejskie, aniżeli duże aglomeracje miejskie (9,9% wobec 7,7%) i osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre, czy też średnie lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 10,5%; 7,5%; 7,3%). Z kolei wybór nowego papieża Benedykta XVI na Stolicę Piotrową został uznany za najważniejsze wydarzenie niemal w równym stopniu, zarówno przez studentów, jak i studentki (10,7% wobec 10,0%). Pogląd ten podzielało nieco więcej zamieszkujących miasta o średniej wielkości, aniżeli pochodzących dużych aglomeracji miejskich i małych miejscowości (odpowiednio: 14,5%; 8,4%; 8,3%).

Kolejnym pytaniem, jakie zadano respondentom, było to, które dotyczyło najważniejszego wydarzenia w Kościele w Polsce w ostatniej dekadzie. Pytanie to także posiadało charakter otwarty. Zdecydowana większość badanych nie umiała wskazać na takie wydarzenie (63,7%), a 16,1% w ogóle nie odpowiedziało na to pytanie, co może świadczyć o niskim zainteresowaniu bieżącymi sprawami Kościoła w Polsce. Najczęściej powtarzającą się odpowiedzią dotyczącą najważniejszego wydarzenia na arenie Kościoła w Polsce okazała się śmierć arcybiskupa Józefa Życińskiego (5,9%). Na najwyższy wskaźnik tak sprecyzowanej odpowiedzi mogła mieć bliskość temporalna faktu śmierci Metropolity Lubelskiego i realizacji badań, które zostały rozpoczęte w niecały rok po pogrzebie hierarchy lubelskiego. W świadomości respondentów, jako najważniejsze wydarzenie w Kościele w Polsce, pojawiał się sporadycznie fakt beatyfikacji Jerzego Popiełuszki (2,6%), wybór nowego Prymasa Polski (2,1%), oraz „afery” wewnątrzkościelne, zarówno obyczajowe, jak i natury ekonomicznej (1,8%). Siedem osób wskazało jako najważniejsze wydarzenie „katastrofę smoleńską” (0,7%), przy czym fakt ten trudno jest określić jako wydarzenie eklezjalne. W odpowiedziach inne (7,2%) po raz kolejny pojawiały się najczęściej wydarzenia związane raczej z Kościołem powszechnym, aniżeli polskim („śmierć Jana Pawła II”, „beatyfikacja Jana Pawła II”, „wybór Józefa Ratzingera na papieża”).

Tab. 152 (pyt. 36). *Czy mógłbyś wymienić najważniejsze według Ciebie wydarzenia, jakie w ciągu roku ostatniej dekady miały miejsce w Kościele polskim? (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Śmierć abpa J. Życińskiego	2,4	7,4	5,0	4,7	10,7	62	5,9
Beatyfikacja J. Popiełuszki	3,6	1,5	0,9	2,9	3,9	27	2,6
Wybór nowego Prymasa Polski	1,2	2,9	2,3	1,2	2,9	22	2,1
„Afery” wewnątrz Kościoła	2,8	3,4	-	1,2	1,5	19	1,8
„Katastrofa smoleńska”	2,0	1,0	-	-	-	7	0,7
Inne	-	9,3	7,8	9,3	11,7	76	7,2
Trudno powiedzieć	68,9	57,8	70,8	66,3	53,4	670	63,7
Brak odpowiedzi	19,1	16,7	13,2	14,5	16,0	169	16,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 77,27; df = 24; p = 0,000; C = 0,248$$

Śmierć hierarchy lubelskiego uznano za najważniejsze wydarzenie w Kościele niemal pięć razy więcej studiujących na KUL, aniżeli na UP. Pogląd ten podzielał co dwudziesty studiujący na UMCS i uczelni technicznej i co trzynasty przyszedł medyk. Beatyfikacja Jerzego Popiełuszki znalazła swoje uznanie jako najważniejsze wydarzenie w Kościele Polskim niemal w tym samym odsetku studiujących na uczelni katolickiej i UP, w nieco mniejszym na UMCS, zaś najrzadziej pogląd ten podzielał studiujący na uczelni medycznej i technicznej. Wybór nowego Prymasa Polski okazał się najważniejszym wydarzeniem na arenie Kościoła w Polsce dla studiujących na uczelni medycznej i katolickiej, a najmniej odpowiedzi w tej kategorii odpowiedzi odnotowano w grupie studiujących na UP i UMCS. „Afery” wewnątrzkościelne znalazły swój wydzźwięk w największym stopniu w świadomości studiujących na uczelni medycznej i UP. Brak skryształizowanego poglądu w tej kwestii jest widoczny był najbardziej w grupie studentów z uczelni technicznej, UP i UMCS, a najmniej wśród tych, którzy studiowali medycynę, bądź na uczelni katolickiej. Co dwudziesty student UP nie zaznaczył żadnej odpowiedzi, a najmniejszy wskaźnik braków odpowiedzi odnotowano na uczelni technicznej (różnica niemal sześciu punktów procentowych).

Jedyną z przyjętych zmiennych niezależnych różnicujących odpowiedzi respondentów w sposób istotny statystycznie, to wyniki osiągnięte w nauce. Osoby osiągające bardzo dobre wyniki w nauce wskazywały jako najważniejsze wydarzenie w Kościele polskim śmierć Metropolity Lubelskiego niemal dwa razy częściej, aniżeli ci, którzy osiągnęli wyniki dobre (8,8% wobec 4,9%). Beatyfikacja Jerzego Popiełuszki była definiowana jako najważniejsze wydarzenie zdecydowanie częściej poprzez tych, którzy osiągnęli dobre, aniżeli średnie lub mierne, czy też bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 3,9%; 1,7%; 0,4%). Wybór nowego Prymasa Polski przyjął wagę doniosłego wydarzenia na przestrzeni ostatniej dekady historii Kościoła polskiego dla niemal dwa razy większej grupy osiągających dobre, aniżeli średnie lub mierne, czy też bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 2,8%; 1,4%; 1,3%), zaś „afery” wewnątrz Kościoła znalazły swoje uzasadnienie jako najważniejsze wydarzenie częściej w świadomości osiągających bardzo dobre i dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 2,2%; 2,1%; 0,7%). Poziom niezdecydowania w powyższej kwestii (odpowiedź „trudno powiedzieć”) wzrasta wraz z obniżaniem się poziomu osiągniętych wyników w nauce (bardzo dobre – 60,4%; dobre – 62,3; średnie lub mierne – 69,6%) – ($\chi^2=28,993$; $df=12$; $p=0,004$; $C=0,179$).

Żadna z przyjętych pozostałych zmiennych niezależnych nie różnicuje w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=11,126$; $df=6$; $p=0,085$; rok studiów – $\chi^2=11,240$; $df=6$; $p=0,081$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=15,274$; $df=18$; $p=0,643$), przy czym za najważniejsze wydarzenie śmierć Józefa Żyzińskiego uznano nieco więcej studentek, aniżeli studentów (6,1% wobec 5,6%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (6,7% wobec 5,2%), zamieszkujących tereny wiejskie i małe miasta, aniżeli duże aglomeracje miejskie i miasta o średniej wielkości (odpowiednio: 7,2%; 6,9%; 5,4%; 3,9%). Beatyfikację Jerzego Popiełuszki, jako najważniejsze wydarzenie na kanwie ostatniej dekady

w Kościele w Polsce określiło niemal trzy razy więcej kobiet, aniżeli mężczyzn (3,5% wobec 1,0%), dwa razy więcej studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (3,2% wobec 1,8%) i nieco więcej zamieszkujących na stałe tereny wiejskie i duże aglomeracje miejskie, aniżeli miasta o średniej, czy małej wielkości (odpowiednio: 2,9%; 2,7%; 2,2%; 2,1%). Wybór nowego Prymasa Polski został zapamiętany jako najważniejsze wydarzenie bardziej w świadomości mężczyzn, aniżeli kobiet (2,5% wobec 1,8%), starszych, aniżeli młodszych roczników (2,4% wobec 1,8%), zamieszkujących duże aglomeracje miejskie i tereny wiejskie, aniżeli małe i średnie miasta (odpowiednio: 2,7%; 2,4%; 1,4%; 1,3%). „Afery” wewnątrzkościelne były częściej definiowane jako najważniejsze wydarzenia w Kościele polskim częściej przez mężczyzn, aniżeli kobiety (2,3% wobec 1,5%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (2,8% wobec 0,9%), zamieszkujących miasta o średniej wielkości, aniżeli duże aglomeracje miejskie, czy małe miasta, czy tereny wiejskie (odpowiednio: 3,5%; 1,7%; 1,4%; 1,1%). Swoje niezdecydowanie (odpowiedź „trudno powiedzieć”) częściej wyrażali mężczyźni, aniżeli kobiety (67,0% wobec 61,7%), zamieszkujący małe i średnie miasta, aniżeli duże aglomeracje miejskie, czy tereny wiejskie (odpowiednio: 69,0%; 66,2%; 62,2%; 61,8%).

Wynik uzyskany w Lublinie w pewien sposób koresponduje z wynikami badań CBOS. W badaniach zrealizowanych w 2001 roku, jedynie 2% badanych jako najważniejsze wydarzenie na świecie określiło pielgrzymki, wizyty i spotkania Jana Pawła II⁵⁹. Wydarzeniem roku 2002 dla Polski okazało się zakończenie negocjacji dotyczących warunków członkostwa naszego kraju w Unii Europejskiej (60%), zaś kolejna wizyta w kraju papieża Jana Pawła II okazała się wydarzeniem roku dla 18% ankietowanych. Wśród najważniejszych światowych wydarzeń ówczesnego okresu 2% badanych wymieniło działalność papieża Jana Pawła II⁶⁰. Ten sam odsetek respondentów wymienił najważniejsze wydarzenie 2003 roku w Polsce i na świecie dwudziestopięciolecie pontyfikatu papieża Polaka (po 2%)⁶¹. W 2005 roku CBOS wspólnie z ośrodkami badania opinii publicznej z 27 krajów przeprowadził sondaż, którego tematem było najważniejsze wydarzenie roku 2005 na świecie. Według 6% ogółu badanych (średnia z 27 krajów) najważniejszym wydarzeniem ówczesnego czasu roku była śmierć papieża Jana Pawła II. Polaków wyraźnie odróżnia od innych nacji szczególne znaczenie, jakie przypisują śmierci papieża Jana Pawła II. W naszym kraju wspomniła o niej blisko połowa badanych (48%). Poza Polską wydarzenie to uważają za najważniejsze w 2005 roku znaczące odsetki mieszkańców Konga (29%), a także Włoch (17%), Kenii (10%), Rosji i Ghany (po 9%). Co ciekawe, w katolickich krajach Ameryki Łacińskiej (Argentyna, Meksyk, Brazylia), a także w Niemczech, skąd pochodził nowy papież, wydarzenie

⁵⁹ W. Derczyński, *Najważniejsze wydarzenia roku 2001 – dla Polski i dla świata*, Komunikat z badań CBOS, BS/177/2001, Warszawa 2011, s. 5.

⁶⁰ M. Wenzel, *Wydarzenia roku 2002 ważne dla Polski i świata*, Komunikat z badań CBOS, BS/15/2003, Warszawa 2003, s. 2-6.

⁶¹ M. Wenzel, *Wydarzenie roku 2003 w Polsce i na świecie*, Komunikat z badań CBOS, BS/14/2004, Warszawa 2004, s. 2-5.

to wymieniano rzadziej, natomiast w Stanach Zjednoczonych zupełnie go nie dostrzeżono⁶².

W komunikacie CBOS z 2006 roku ankietowani okazali się dość zgodni co do tego, które wydarzenia 2005 roku były najważniejsze dla Polski: wybory prezydenckie i parlamentarne (53%) oraz śmierć Jana Pawła II (35%). W tym okresie pojawiały się jeszcze wypowiedzi związane z Unią Europejską. Inne wydarzenia badani wymieniali jedynie sporadycznie, wśród nich najczęściej (po 1%) wybór nowego papieża i awans polskich piłkarzy do finałów mistrzostw świata⁶³. Podobnie jak w przypadku pytania o najważniejsze wydarzenie w tym okresie dla Polski, śmierć Jana Pawła II zdominowała w oczach Polaków także wydarzenia 2005 roku na świecie. Wymieniło ją dwie piąte badanych (41%). Następne z kolei wydarzenia wymieniane przez co dziesiątego respondenta to klęski żywiołowe i kataklizmy (10%), zaś co trzeci nie umiał wymienić takiego wydarzenia (33%)⁶⁴. W 2006 roku najważniejszym wydarzeniem dla Polski były wybory (samorządowe, prezydenckie, parlamentarne – razem 17%). Drugim ważnym dla Polski wydarzeniem była wizyta papieża Benedykta XVI. Najczęściej mówiono o niej ogólnie, czasem powoływano się na słowa papieża, niekiedy przywoływano znaczące etapy tej wizyty, takie jak pobyt w obozie zagłady w Oświęcimiu (11%), zaś w ramach najważniejszych wydarzeń o randze światowej co pięćdziesiąty respondent wymieniał działalność papieża Benedykta XVI (2%)⁶⁵.

W roku 2010 odpowiedzi badanych okazały się jednoznaczne. Ponad połowa Polaków (54%) za najważniejsze wydarzenie uznała tragiczną katastrofę prezydenckiego samolotu pod Smoleńskiem i śmierć prezydenta Lecha Kaczyńskiego oraz towarzyszących mu osób. Ranga katastrofy pod Smoleńskiem sprawiła, że wydarzenie to pojawiło się także na liście spraw zagranicznych, które w tym roku Polacy uznali za najistotniejsze (8%)⁶⁶. W rankingu najważniejszych wydarzeń 2011 roku co pięćdziesiąty ankietowany wymieniał beatyfikację Jana Pawła II (2%) oraz rocznicę katastrofy smoleńskiej (obchody i wyjaśnianie jej przyczyn – 2%). Do wydarzeń światowych Polacy także zaliczali beatyfikację Jana Pawła II (1%)⁶⁷. W 2012 roku dla takiego samego odsetka badanych Polaków jednym z najważniejszych wydarzeń roku była sprawa katastrofy smoleńskiej – ekshumacje, sprawa trotylu na wraku (2%)⁶⁸.

⁶² M. Wenzel, *Wydarzenie roku 2005 na świecie w opinii ludności 27 krajów*, Komunikat z badań CBOS, BS/6/2006, Warszawa 2006, s. 2-3.

⁶³ M. Strzeszewski, *Najważniejsze wydarzenia 2005 roku dla Polski i świata*, Komunikat z badań CBOS, BS/16/2006, Warszawa 2006, s. 1.

⁶⁴ M. Strzeszewski, *Najważniejsze wydarzenia 2005 roku dla Polski i świata*, s. 3.

⁶⁵ M. Wenzel, *Wydarzenie roku 2006 w Polsce i na świecie*, Komunikat CBOS z dwusetnego badania aktualnych problemów kraju, BS/13/2007, Warszawa 2007, s. 1-5.

⁶⁶ K. Pankowski, *Rok katastrof – wydarzenie roku 2010 w Polsce i na świecie*, Komunikat z badań CBOS, BS/173/2010, Warszawa 2010, s. 1-3.

⁶⁷ A. Cybulska, *Wydarzenie roku 2011 w Polsce i na świecie*, Komunikat z badań CBOS, BS/1/2012, Warszawa 2012, s. 2-4.

⁶⁸ A. Cybulska, *Rok pod znakiem Euro – wydarzenie roku 2012 w Polsce i na świecie*, Komunikat z badań CBOS, BS/177/2012, Warszawa 2012, s. 3.

W kolejnym pytaniu zapytano respondentów o kwestię aktualności w dzisiejszych czasach celibatu (beźżeństwa) w Kościele katolickim. Problem celibatu przewija się coraz częściej w dyskusjach o przyszłości Kościoła katolickiego, zarówno w kręgach ludzi świeckich, jak i w wypowiedziach samych przedstawicieli Kościoła katolickiego⁶⁹. Celibat, jest oznaką dobrowolnego zobowiązania się osób duchownych do niepodzielnej służby Bogu i ludziom. Wartość beźżeństwa uzasadnił papież Paweł VI w encyklice *Sacerdotalis caelibatus*. Zasada się ona na doskonałej miłości, możliwości mistycznego utożsamiania się z Chrystusem i pełnienia wyjątkowego posłannictwa w Kościele i w świecie⁷⁰.

Aż 43,9% studiujących w Lublinie przyznało, iż celibat jest czymś przestarzałym i należałoby to zmienić, jedynie co trzeci student Lublina przyznał konieczność kontynuowania średniowiecznej tradycji Kościoła, wyrażającej się w beźżeństwie osób duchownych (31,7%). Niemal co szósty badany podawał inne odpowiedzi oscylujące wokół tezy, iż celibat powinien być dobrowolny, a nie nakazany przez struktury hierarchiczne Kościoła, zaś 17,6% przyznało, że trudno jest im się wypowiedzieć jednoznacznie w powyższej kwestii. Jedynie pięć osób w ogóle nie zabrało głosu na powyższy temat (0,5%).

Tab. 153 (pyt. 46). *Czy uważasz, że celibat (beźżeństwo) duchownych w dzisiejszych czasach jest czymś: (dane w %)*

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Koniecznym i nie należy nic zmieniać	25,1	27,5	34,2	29,1	43,7	334	31,7
Przestarzałym i należałoby to zmienić	52,6	49,0	38,4	45,3	33,0	462	43,9
Inne	8,4	4,4	4,6	7,0	6,8	66	6,3
Trudno powiedzieć	13,5	17,6	22,4	18,6	16,5	185	17,6
Brak odpowiedzi	0,4	1,5	0,5	-	-	5	0,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 36,931; df = 12; p = 0,000; C = 0,185$$

⁶⁹ Portal internetowy tvn24.pl, *Wywiad z K. Sową i K. Sipowiczem przeprowadzony przez M. Olejnik w programie „Kropka nad i”*, w: <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/przyczyna-afery-pedofilskich-celibat-jest-czas-na-dyskusje-nad-jego-zniesieniem,311541.html>, data dostępu: 18.06.2013.

⁷⁰ Paweł VI, *Sacerdotalis caelibatus*, nr 27, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*, wyd. CD, Kraków 2003.

Studujący na uczelni katolickiej najczęściej opowiadali się za kontynuowaniem średniowiecznej tradycji bezżeństwa duchownych, tezę tę popierał co trzeci studujący na uczelni technicznej, nieco mniej studentów z UMCS i UM, a najrzadziej, bo jedynie co czwarty, celibat popierał student UP. Za coś przestarzałego i wymagającego zmiany, celibat określała ponad połowa studujących na UP, nieco mniej na uczelni medycznej, zaś najrzadziej – co trzeci student uczelni katolickiej.

Jedyną zmienną niezależną różnicującą statystycznie odpowiedzi respondentów był rok studiów ($\chi^2=14,233$; $df=3$; $p=0,003$; $C=0,116$). Opowiadających się za tezą, iż celibat jest czymś koniecznym i nie należy w tej kwestii nic zmieniać, odnotowano więcej wśród młodszych, aniżeli starszych studentów (35,7% wobec 27,3%), starsi studenci częściej z kolei wypowiadali się za zmianą w kwestii bezżenności osób duchownych (47,2% wobec 41,0%) i częściej także podawali odpowiedzi różne od tych, jakie znalazły się w przygotowanej kafeterii (8,3% wobec 4,5%).

Analiza statystyczna zgromadzonych danych pozwoliła stwierdzić, że pozostałe zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotny statystycznie otrzymanych danych empirycznych (płeć – $\chi^2=0,457$; $df=3$; $p=0,928$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=11,526$; $df=9$; $p=0,241$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=5,587$; $df=6$; $p=0,471$), przy czym popierających tezę, iż celibat jest czymś koniecznym i nie należy go zmieniać, odnotowano więcej w grupie studentów pochodzących z terenów wiejskich, aniżeli z dużych aglomeracji miejskich (35,3% wobec 26,1%), zaś przekonanie o braku aktualności bezżeństwa duchownych częściej wyrażali mężczyźni ($M=44,9\%$; $K=43,3\%$), osiągający bardzo dobre i średnie lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 48,5%; 44,4%; 41,8%), zaś w przypadku zmiennej stałe miejsce zamieszkania wskaźnik ten wzrasta wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania (wieś – 40,9%; małe miasta – 41,4%; średnie miasta – 43,9%; duże miasta – 49,5%).

Jak wynika z badań socjologicznych przeprowadzonych w województwie kaliskim na przełomie lat 1986 i 1987, katolicy dość krytycznie odnosili się do kwestii bezżeństwa duchownych katolickich. Za koniecznością podtrzymania tradycji celibatu w Kościele opowiedział się jedynie co dziesiąty respondent (10,2%), więcej opowiedziało się za dobrowolnym wyborem życia w celibacie (17,4%), a niemal co drugi stwierdził, że powinien on być całkowicie anulowany (45,7%). Brak zainteresowania, bądź wiedzy w tym temacie zdradzał ówczesnie niemal co czwarty ankietowany (23,6%)⁷¹. W badaniach nad religijnością polskich uczonych, zrealizowanych w latach 1995-1996, zadano respondentom podobne pytanie, czy powinno znieść się celibat, zezwolić na małżeństwo księży. W skali całej próby wystąpiła dwukierunkowość poglądów z przewagą stronników zniesienia tradycji bezżeństwa duchownych (40,7%). Kontrastowych odpowiedzi odnotowano 34,4%.

⁷¹ J. Baniak, *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich (na przykładzie Kalisza, Kottłowa, Przedborowa). Studium socjologiczne*, Poznań 1994, s. 118.

Pozostali respondenci nie zajęli stanowiska (23,1%) lub nie udzielili odpowiedzi (3,6%)⁷².

W badaniach socjologicznych Józefa Baniaka nad wyborem życia rodzinnego przez księży katolickich, ponad trzy piąte eksksięży opowiedziało się jednoznacznie za tym, aby duchowni mogli zenić się i zakładać własne rodziny, jeśli zauważają w sobie powołanie do życia we wspólnocie małżeńsko-rodzinnej, obok powołania do kapłaństwa (66,2%). Co dziesiąty badany miał w tym względzie wątpliwości (10,5%), co jedenasty nie zgadzał się w tej kwestii (9,0%), niejednoznaczna opinię wyraziło 8,0% badanych⁷³. Co jedenasty student Szczecina miał w 2002 roku problemy z akceptacją w Kościele katolickim m.in. celibatu duchownych (9,2%). Swoje wątpliwości w powyższej kwestii zdecydowanie częściej wyrażali studenci na kierunkach humanistycznych (14,8%), aniżeli na technicznych (6,1%), czy medycznych (3,5%)⁷⁴. W ramach badań CBOS z 2013 roku niemal trzecia część respondentów postulowała zmiany w Kościele w zakresie doktryny, zwyczajów i tradycji kościelnych (28% wskazań), przy czym wyraźnie dominującym okazało się oczekiwanie zniesienia celibatu. Co piąta osoba domagała się zmian w Kościele w tym zakresie (21%), zaś co dziesiąta stwierdziła, że osobom duchownym należy zezwolić na zawieranie małżeństw i posiadanie dzieci (10%)⁷⁵.

Kościół katolicki w Polsce przełomu dwóch tysiącleci postrzegany jest często jako instytucja ponosząca straty w swoim stanie posiadania. Obecne opinie dotyczące przeszłości i teraźniejszości będą zapewne rzutować na opinie o przyszłości religii w naszym kraju w już rozpoczętym wieku. Przyszłe losy nie są z góry predestynowane w teraźniejszości, przy czym pewne przemiany społeczne i religijne przebiegające w zwartych strukturach łatwiej przewidzieć, niż inne. Bardziej precyzyjnie można określić kierunek tych przemian aniżeli ich rozmiary. Prognozowanie kondycji religijnej i moralnej w społeczeństwie przyszłości ma swoją specyfikę i należy niewątpliwie do najtrudniejszych prognoz⁷⁶.

Studentów Lublina także poproszono o wyrażenie ich osobistych przekonań dotyczących pewnych sfer Kościoła katolickiego w Polsce. Poproszono ich zarówno o wyrażenie swoich przekonań i prognoz (co nastąpi?), jak i postulatów (co byś chciał?). W pierwszej kolejności zapytano „Co Twoim zdaniem nastąpi odnośnie liczby wiernych?”. Ponad trzy czwarte respondentów zaryzykowało tezę, iż w Kościele polskim będzie coraz mniej wiernych (75,3%), co dziesiąty stwierdził, że nie będzie widocznych różnic (10,9%), jedynie 2,4% wypowiedziało się, że wiernych w Kościele będzie przybywać. Co jedenasty respondent wybrał odpowiedź „trudno powiedzieć”, a dwadzieścia dwie osoby nie udzieliły żadnej odpowiedzi (2,1%).

⁷² M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000, s. 315.

⁷³ J. Baniak, *Rezygnacja z kapłaństwa i wybór życia małżeńsko-rodzinnego przez księży rzymskokatolickich w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2001, s. 249.

⁷⁴ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 128.

⁷⁵ R. Boguszewski, *Ocena obecnej sytuacji Kościoła katolickiego oraz oczekiwania wobec nowego papieża, Komunikat z badań CBOS, BS/37/2013*, Warszawa 2013, s. 6.

⁷⁶ J. Mariański, *Katolicyzm polski*, s. 385.

Tab. 154 (pyt. 45). *Jakie są Twoje przypuszczenia dotyczące Kościoła katolickiego w Polsce? Co Twoim zdaniem nastąpi odnośnie liczby wiernych?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardziej (więcej)	0,4	1,0	2,7	6,4	2,4	25	2,4
Tak samo	7,6	9,8	11,9	12,8	13,6	115	10,9
Mniej	80,1	78,4	74,4	71,5	70,4	792	75,3
Trudno powiedzieć	10,0	6,9	10,0	5,8	13,1	98	9,3
Brak odpowiedzi	2,0	3,9	0,9	3,5	0,5	22	2,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 31,536; df = 12; p = 0,002; C = 0,172$$

Zwolenników tezy, iż wiernych będzie przybywać w Kościele katolickim, najwięcej odnotowano w grupie studiujących na UMCS, niemal dwa razy mniej na politechnice i uczelni katolickiej, aż sześć razy mniej na uczelni medycznej, i zdecydowanie najrzadziej powyższą tezę stawiali studujący na UP. O braku zmian co do ilości wiernych w Kościele było przekonanych najwięcej osób studiujących socjologię na KUL i UMCS, nieco mniej studentów uczelni technicznej, co dziesiąty przyszły medyk, a najmniej pogląd ten podzielali studujący na UP. Najbardziej sceptyczni co do liczby wiernych w Kościele okazali się studujący na UP i UM, trzy czwarte studentów uczelni technicznej, a w najmniejszym stopniu socjologowie UMCS i KUL. Odpowiedzi „trudno powiedzieć” najczęściej udzielali studujący na uczelni katolickiej (13,1%), co dziesiąty student uczelni technicznej i UP, a najbardziej zdecydowanymi okazali się przyszli medycy i studenci UMCS.

Jedynie stałe miejsce zamieszkania i wyniki osiągnięte w nauce różnicują odpowiedzi respondentów w sposób istotny statystycznie (płeć – $\chi^2=1,628$; $df=3$; $p=0,653$; rok studiów – $\chi^2=1,868$; $df=3$; $p=0,600$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=18,271$; $df=9$; $p=0,032$ $C=0,132$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=14,028$; $df=6$; $p=0,029$; $C=0,116$), przy czym przychylających się do scenariusza wskazującego na wzrost liczby wiernych w Kościele polskim odnotowano nieco więcej grupie studentów, aniżeli studentek (2,8% wobec 2,1%), młodszych, aniżeli starszych (2,9% wobec 1,8%), zamieszkujących na stałe małe miasta i tereny wiejskie (5,5% i 2,9%), aniżeli duże aglomeracje miejskie i miasta o średniej wielkości (1,3% i 0,9%), osiągających średnie lub mierne, aniżeli bardzo dobre, czy też dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 3,5%; 2,2%; 1,9%). Opowiadających się za brakiem zmian w powyżej kwestii odnotowano nieco więcej pośród kobiet ($M=9,6\%$; $K=11,7\%$), studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (11,1% wobec

10,7%), zamieszkujących na stałe tereny wiejskie, aniżeli duże aglomeracje miejskie (13,1% wobec 7,7%), osiągających dobre i średnie lub mierne wyniki w nauce, aniżeli bardzo dobre (odpowiednio: 12,6%; 12,2%; 5,3%).

Sceptyków, opowiadających się za tym, iż w Kościele polskim będzie coraz mniej wyznawców, odnotowano więcej w grupie mężczyzn ($M=76,9\%$; $K=74,3\%$), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach studiów (76,7% wobec 74,0%), pochodzących z dużych aglomeracji miejskich i miast o średniej wielkości (77,9% i 75,4%), aniżeli z terenów wiejskich i małych miast (74,3% i 73,1%), zaś w przypadku zmiennej wyniki osiągane w nauce poziom wspomnianego sceptycyzmu maleje wraz z obniżaniem się poziomu osiąganych wyników (bardzo dobre – 81,5%; dobre – 74,5%; średnie, lub mierne – 72,0%). Poziom niezdecydowania wyrażony w odpowiedzi „trudno powiedzieć” odnotowano na mniej więcej tym samym poziomie w grupie mężczyzn i kobiet ($M=9,1\%$; $K=9,4\%$), nieco większe wskaźniki odnotowano pośród studentów z pierwszych, aniżeli z ostatnich lat (9,9% wobec 8,7%), zaś poziom niezdecydowania wzrasta w przypadku zwiększania się wielkości miejsca zamieszkania respondenta (wieś – 7,5%; małe miasta – 8,3%; średnie miasta – 9,6%; duże miasta – 11,7%), jak i obniżania się poziomu osiąganych wyników w nauce (bardzo dobre – 8,4%; dobre – 8,6%; średnie lub mierne – 11,5%).

Odmierna seria pytań dotyczyła nie tyle przypuszczeń wobec przyszłości Kościoła katolickiego w Polsce, ile osobistych sugestii, czy też postulatów samych respondentów. W pierwszej kolejności zapytano studentów Lublina, jakiej zmiany chcieliby odnośnie do liczby wiernych. Niemal połowa badanych wyraziła życzenie, by w Kościele katolickim odnotowano wzrost liczby wiernych (43,3%), co piąty badany stwierdził, że obecna sytuacja jest dla niego osobiście zadowalająca (19,0%), jedynie 6,2% badanych odpowiedziało, iż wiernych powinno być mniej, a aż 28,7% badanych nie miało skryształowanego zdania w powyższej kwestii. Dwadzieścia dziewięć osób nie zaznaczyło żadnej odpowiedzi (2,8%).

Przekonanie o tym, by w Kościele było więcej wiernych, wyraziła ponad połowa studentów uczelni katolickiej, o niemal 15% mniej studiujący na uczelni technicznej, nieco mniej na medycznej i UM, a najmniej na UP. Życzenie, by liczba wiernych w kościołach pozostała na niezmiennym poziomie, wyraził co piąty studiujący na UMCS i UP, i nieco mniej studiujących na pozostałych uczelniach. Osób, które wyraziły postulat, iż w Kościołach powinno być mniej wiernych, wyraziło zdecydowanie więcej studiujących na UP i politechnice, aniżeli na UMCS, uczelni medycznej, czy katolickiej (skrajna różnica wynosi 10%). Swoje niezdecydowanie najczęściej zdradzali studiujący na UP, UMCS i UM, i nieco rzadziej studenci uczelni technicznej i katolickiej.

Nieco więcej kobiet, aniżeli mężczyzn wyraziło własny dezyderat, by w Kościele było więcej wyznawców (45,6% wobec 39,6%), zaś niemal dwa razy mężczyźni zadeklarowało całkowicie odmienną sugestię (9,6% wobec 4,1%). Obecny stan liczby wiernych w Kościele katolickim zadowalał podobny odsetek, zarówno mężczyzn, jak i kobiet ($M=18,8\%$; $K=19,1\%$) – ($\chi^2=14,363$; $df=3$; $p=0,002$; $C=0,118$).

Tab. 155 (pyt. 45). *Jakie są Twoje przypuszczenia dotyczące Kościoła katolickiego w Polsce? Co chciał(a)byś, żeby się zmieniło odnośnie liczby wiernych?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardziej (więcej)	28,7	43,6	45,7	41,9	59,7	456	43,3
Tak samo	21,1	17,6	17,4	21,5	17,5	200	19,0
Mniej	12,4	2,9	7,8	3,5	2,4	65	6,2
Trudno powiedzieć	34,3	31,9	26,9	32,0	18,0	302	28,7
Brak odpowiedzi	3,6	3,9	2,3	1,2	2,4	29	2,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 66,632; df = 12; p = 0,000; C = 0,247$$

Stałe miejsce zamieszkania, podobnie, jak płeć, także różnicuje istotnie statystycznie uzyskane odpowiedzi. Studenci pochodzący z terenów wiejskich i z miast o średniej wielkości częściej wyrażali życzenie, by w Kościołach było więcej wiernych (50,0% i 42,1%), zaś pochodzący z małych miast i dużych aglomeracji miejskich wyrażali powyższą tezę znacznie rzadziej (39,3% i 37,5%). Niemal co czwarty student zamieszkujący na stałe małe miejscowości (24,1%), i co piąty pochodzący ze średnich miast (21,9%), wyraził swoje przekonanie, iż obecna sytuacja liczby wiernych w kościołach całkowicie ich zadowala. Poziom sugestywności wyrażającej się w życzeniu, by w Kościele było mniej wiernych, wzrasta niemal regularnie, wraz ze zwiększaniem się wielkości stałego miejsca zamieszkania (wieś – 3,7%; małe miasta – 4,8%; średnie miasta – 9,2%; duże miasta – 7,7%). Wskaźnik odpowiedzi „trudno powiedzieć” jest wyższy w grupie pochodzących z dużych aglomeracji miejskich i małych miast (25,4%), aniżeli z terenów wiejskich i miast o średniej wielkości (23,7%) – ($\chi^2=29,609; df=9; p=0,001; C=0,168$).

Analiza statystyczna za pomocą programu SPSS nie wykazała istotnej siły zależności w pozostałych przyjętych zmiennych niezależnych (rok studiów – $\chi^2=6,416; df=3; p=0,093$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=6,625; df=6; p=0,357$), przy czym pragnących doświadczyć większej liczby wiernych w Kościele odnotowano więcej w grupie młodszych, aniżeli starszych studentów (46,2% wobec 40,1%) i osiągających dobre i średnie lub mierne wyniki w nauce, aniżeli bardzo dobre (odpowiednio: 44,5%; 43,4%; 41,0%). Zadowolonych z obecnego stanu rzeczy odnotowano więcej pośród starszych, aniżeli młodszych roczników (21,9% wobec 16,5%) i osiągających średnie lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki

w nauce (22,4% wobec 15,9%), zaś wskaźnik osób chcących doświadczyć mniejszej ilości wiernych w Kościele maleje niemal regularnie wraz z obniżaniem się poziomu wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 8,4%; dobre – 5,4%; średnie, lub mierne – 5,9%), podobnie rzecz się ma w przypadku wskaźników odpowiedzi „trudno powiedzieć” (bardzo dobre – 31,7%; dobre – 28,3%; średnie, lub mierne – 26,9%).

Dla porównania badaniach zrealizowanych przez OBOP w 1997 roku, dotyczących pluralizmu religijnego i moralnego w społeczeństwie polskim, jedno z pytań kwestionariusza ankiety było związane z liczbą ludzi religijnych w Polsce, ich zwiększania się lub zmniejszania w ciągu 20 lat. Wyniki badań układają się trójfazowo. Jedna trzecia dorosłych Polaków uważała, że ludzi religijnych w Polsce jest tyle samo co przedtem (33,6%), niemal tyle samo wyraziło opinię, że ich liczba wzrosła (nieco wzrosła – 21,4% i o wiele wzrosła – 8,4%), zaś pozostała część uważała, że zmniejszyła się (wiele się zmniejszyła – 8,6%, nieco zmniejszyła się – 27,5%)⁷⁷.

W badaniach socjologicznych Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej realizowanych w latach 1995-1996, w całej zbiorowości profesorów polskich 27,1% badanych uważało, że w przyszłości Kościół katolicki na świecie umocni swoją pozycję, 44,6% – negowało to twierdzenie, 20,4% wybrało odpowiedź „trudno powiedzieć”, 8,0% to braki odpowiedzi. W odniesieniu do Kościoła katolickiego w Polsce wskaźniki przedstawiają się następująco: odpowiednio: 30,7% – Kościół w Polsce umocni swoją pozycję, 43,4% – Kościół w Polsce straci na znaczeniu, 19,2% – trudno powiedzieć, 6,7% – brak odpowiedzi⁷⁸.

Wśród studentów wybranych uczelni woj. pomorskiego (Gdańsk, Starogard Gdański) w 2004 roku ujawnił się dość krytyczny stosunek do Kościoła katolickiego i to nie tylko na płaszczyźnie zaufania społecznego, ale i w odniesieniu do niego jako instytucji religijnej. Stosunek do Kościoła ilustrują następujące zaakceptowane twierdzenia: w ciągu ostatnich kilkunastu lat instytucja Kościoła straciła w społeczeństwie na znaczeniu – 70,1%; uważam, że w najbliższym czasie będziemy mieli do czynienia z powolnym odchodzeniem od Kościoła rzymskokatolickiego – 67,6%; uważam, iż współczesny Kościół rzymskokatolicki w Polsce przeżywa wewnętrzny i głęboki kryzys – 54,3%; mój stosunek do Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce jest negatywny – 35,6%; w najbliższych latach Kościół i religia utrzymają swoje znaczenie w społeczeństwie – 25,7%; przyszłość Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce widzę negatywnie – 22,3%⁷⁹.

W następnej kolejności poproszono respondentów o ujawnienie ich przypuszczeń dotyczących liczby powołań zakonnych i kapłańskich w Kościele w Polsce. Według danych Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w latach 1995-

⁷⁷ I. Borowik, *Zróźnicowanie globalnych postaw wobec religii w społeczeństwie polskim*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje*, red. J. Baniak, Poznań 2001, s. 196-200.

⁷⁸ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 293-299.

⁷⁹ M. Dębski, *Wolność jednostki – wolność wyboru*, s. 431-432.

-2004 liczba osób przygotowujących się do stanu kapłańskiego w seminariach diecezjalnych w Polsce utrzymywała się na zbliżonym poziomie (4604 – 4552 osób) i wyraźnie zmniejszyła się liczba seminarzystów zakonnych (z 2706 do 1875 osób). Łączna liczba seminarzystów diecezjalnych i zakonnych zmniejszyła się w latach 1995-2004 o 883 osoby (od 7310 do 6427), także zmniejszyła się liczba neoprezbiterów diecezjalnych (w 1995 roku – 678 osób i w 2004 roku – 558 osób). W ostatnich kilku latach nastąpił wyraźny spadek liczby powołań kapłańskich i liczby neoprezbiterów, co może w przyszłości skutkować zmniejszeniem się liczby księży w ogóle, a także osób jakkolwiek zaangażowanych w pracę duszpasterską. Według informacji podanych przez Krajowe Duszpasterstwo Powołań w latach 2000-2008 zmniejszyła się liczba alumnów w seminariach diecezjalnych i zakonnych z 6812 osób do 6236 osób, a liczba alumnów pierwszego roku w tych seminariach z 1372 do 953 osób. Lubelski socjolog Janusz Mariański, podsumowując powyższe dane socjologiczne, stwierdza, iż mówić można co najmniej o pierwszych śladach kryzysu powołań kapłańskich i zakonnych w Kościele katolickim w Polsce⁸⁰.

Podobnie, jak w przypadku pytania o liczbę wiernych w Kościele, tak i w tym przypadku, zdecydowana większość studentów Lublina sceptycznie wypowiedziała się na temat liczby powołań w Kościele, wskazując raczej na ich spadek (60,4%). Co piąty badany zaryzykował stwierdzenie, że Kościół w Polsce nie odnotuje znaczących różnic w tym względzie (21,1%), zaś jedynie trzydzieści jeden respondentów przypuszczało, że liczba powołań wzrośnie (2,9%). Niemal co ósmy badany uchylił się od jednoznacznej odpowiedzi (13,2%), zaś w dwudziestu pięciu przypadkach odnotowano braki odpowiedzi (2,4%).

Żadna z przyjętych zmiennych niezależnych, poza zmienną centralną, nie spełniła wymogu $p < 0,05$ (płeć – $\chi^2 = 1,569$; $df = 3$; $p = 0,666$; rok studiów – $\chi^2 = 6,459$; $df = 3$; $p = 0,091$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2 = 9,647$; $df = 9$; $p = 0,380$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2 = 8,659$; $df = 6$; $p = 0,194$), przy czym entuzjastów odnośnie do wzrostu liczby powołań w Kościele w Polsce odnotowano nieco więcej pośród młodszych, aniżeli starszych studentów (3,0% wobec 2,8%), zamieszkujących małe miejscowości, tereny wiejskie i miasta o średniej wielkości, aniżeli duże aglomeracje miejskie (odpowiednio: 3,4%; 3,2%; 3,1%; 2,3%), osiągających bardzo dobre, aniżeli średnie lub mierne, czy też dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 4,0%; 3,1%; 2,4%). Opowiadających się za brakiem widocznych zmian odnośnie liczby powołań odnotowano więcej w grupie mężczyzn ($M = 23,1\%$; $K = 19,9\%$), młodszych, aniżeli starszych studentów (22,6% wobec 19,4%), zamieszkujących na stałe miasta o średniej wielkości, duże aglomeracje miejskie i tereny wiejskie, aniżeli małe miasta (odpowiednio: 23,2%; 21,7%; 21,4; 16,6%), osiągających dobre i średnie lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 23,6%; 21,3%; 15,0%).

⁸⁰ J. Mariański, *Katolicyzm polski*, s. 193.

Tab. 156 (pyt. 45). *Jakie są Twoje przypuszczenia dotyczące Kościoła katolickiego w Polsce? Co Twoim zdaniem nastąpi odnośnie liczby powołań zakonnych, kapłańskich?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardziej (więcej)	3,6	1,0	2,7	1,7	5,3	31	2,9
Tak samo	17,1	17,6	29,2	23,3	18,9	222	21,1
Mniej	60,2	68,6	53,0	56,4	63,6	635	60,4
Trudno powiedzieć	17,5	8,8	13,7	12,8	12,1	139	13,2
Brak odpowiedzi	1,6	3,9	1,4	5,8	-	25	2,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 30,005; df = 12; p = 0,003; C = 0,168$$

Nieco więcej sceptyków wyrażających tezę, iż Kościół w Polsce odnotuje mniej powołań, odnotowano nieco więcej spośród starszych, aniżeli młodszych studentów (64,6% wobec 56,6%), zamieszkujących na stałe małe miasta, aniżeli tereny wiejskie, miasta o średniej wielkości, czy też duże aglomeracje miejskie (odpowiednio: 68,3%; 59,9%; 59,2%; 57,9%), osiągających bardzo dobre i średnie lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 63,4%; 61,5%; 58,3%). Niezdecydowanie na temat powyższego zagadnienia częściej charakteryzowało kobiety (M=12,4%; M=13,7%), młodszych, aniżeli starszych studentów (14,9% wobec 11,3%), zamieszkujących duże aglomeracje miejskie, aniżeli tereny wiejskie, czy też miasta o średniej i małej wielkości (odpowiednio: 17,1%; 12,3%; 11,8%; 9,7%), osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre, czy też średnie lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 15,0%; 13,3%; 11,9%).

W pytaniu: „Co chciał(a)byś, żeby się zmieniło odnośnie liczby powołań zakonnych i kapłańskich” niemal trzecia część respondentów chciałaby, by liczba powołań w Kościele katolickim pozostała na niezmiennym poziomie (30,6%), niemal tyle samo osób wyraziło swoje niezdecydowanie w powyższej kwestii (30,8%), zaś co czwarty badany wyraził chęć doświadczenia większej liczby powołań (26,9%), a co dwunasty ankietowany wyraził życzenie, by powołań było mniej (8,5%).

Co trzeci student uczelni katolickiej i medycznej wyraził życzenie, by w Kościele katolickim było więcej powołań kapłańskich i zakonnych, podobną deklarację złożył co czwarty studium na uczelni technicznej i co piąty z UMCS i UP.

Największy odsetek osób uważających obecny stan rzeczy za zadowalający odnotowano na UMCS, podobną deklarację złożył co trzeci studujący na politechnice, nieco mniej studujących na uczelni katolickiej i medycznej, i co czwarty student UP. Tych, którzy życzyliby sobie mniejszej liczby powołań w Kościele w Polsce, odnotowano, w porównaniu do UP, niemal dwa razy mniej na uczelni katolickiej, UMCS i PL, i niemal trzy razy mniej na UM. Największy wskaźnik osób niezdecydowanych w wyrażeniu swojego zdania na temat liczby powołań kapłańskich i zakonnych w Kościele polskim odnotowano w grupie studujących na UP, a najmniej na KUL (różnica 13,1%), zaś braków odpowiedzi było najwięcej w grupie przyszłych medyków, a najmniej spośród socjologów UMCS (różnica 2,7%).

Tab. 157 (pyt. 45). *Jakie są Twoje przypuszczenia dotyczące Kościoła katolickiego w Polsce? Co chciał(a)byś, żeby się zmieniło odnośnie liczby powołań zakonnych, kapłańskich?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardziej (więcej)	20,3	32,8	23,7	21,5	36,9	283	26,9
Tak samo	25,9	27,9	34,7	37,2	29,1	322	30,6
Mniej	13,9	4,9	6,8	7,0	8,3	89	8,5
Trudno powiedzieć	35,9	29,9	32,0	32,6	22,8	324	30,8
Brak odpowiedzi	4,0	4,4	2,7	1,7	2,9	34	3,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 0,765; df = 12; p = 0,858$$

Żadna z przyjętych zmiennych niezależnych nie różnicuje istotnie statystycznie wyników empirycznych (płeć – $\chi^2=12,878$; $df=3$; $p=0,005$; rok studiów – $\chi^2=0,765$; $df=3$; $p=0,858$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=21,474$; $df=9$; $p=0,011$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=11,463$; $df=6$; $p=0,075$), przy czym postulujących zmiany na lepsze w tym względzie odnotowano więcej w grupie studentek ($M=22,3\%$; $K=29,6\%$), studujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (27,7% wobec 26,2%), zamieszkujących małe miasta i wsie (33,1% i 28,9%), aniżeli miasta o średniej wielkości i duże aglomeracje miejskie (25,0% i 23,1%), osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre, czy też średnie lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 29,5%; 26,8%; 25,2%). Postulujących brak zmiany w tej kwestii było więcej wśród zamieszkujących tereny wiejskie i miasta o średniej wielkości (34,8% i 33,3%), aniżeli duże aglomeracje miejskie i małe miasta (27,1% i 23,4%),

zaś w tej kategorii odpowiedzi wskaźniki wzrastają wraz z obniżaniem się poziomu wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 24,2%; dobre – 30,6%; średnie lub mierne – 36,0%). Mężczyźni niemal dwa razy częściej postulowali mniejszą ilość powołań kapłańskich i zakonnych (M=11,7%; K=6,5%), a młodsi, aniżeli starsi studenci (9,0% wobec 7,9%), zaś w przypadku zmiennej stałe miejsce zamieszkania i wyniki osiągnięte w nauce wskaźnik ten wzrasta wraz z wielkością miejsca pochodzenia respondentów (wieś – 6,1%; małe miasta – 6,9%; średnie miasta – 9,6%; duże miasta – 11,4%) oraz w miarę obniżania się wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 8,4%; dobre – 7,5%; średnie lub mierne – 10,5%).

Na przestrzeni ostatnich dekad zaufanie do polskich duchownych, czy też do Kościoła katolickiego jako instytucji, ewoluowało w różnych kierunkach. Zaraz po zmianie ustrojowej w Polsce, na początku lat dziewięćdziesiątych, Kościół katolicki doświadczył obniżania się poziomu zaufania w społeczeństwie polskim. Widoczna zmiana nastąpiła w tym względzie od roku 1996. Społeczną działalność Kościoła dobrze oceniali ponad połowa Polaków, zaś krytyki nie szczędziła mniej więcej jedna trzecia. W latach 2000-2004 opinie o Kościele jeszcze się poprawiły. Liczba osób aprobujących jego działania wzrosła do ponad 60%, jednocześnie do mniej więcej jednej czwartej zmalała grupa wyrażających dezaprobatę. W czerwcu 2004 roku instytucjonalną działalność Kościoła pozytywnie oceniali prawie dwie trzecie ankietowanych (62%) a negatywnie – jedna czwarta (24%). Świadczyć to może o tym, iż Kościół katolicki należy do tych instytucji życia publicznego, które Polacy obdarzają największym zaufaniem⁸¹.

Według sondażu CBOS dobre oceny Kościoła rzymskokatolickiego w latach 2004-2008 kształtowały się na poziomie od 57% do 68%, oceny negatywne – od 20% do 32%⁸². Opublikowane wyniki badań CBOS w 2012 wykazały, iż poziom zaufania do Kościoła katolickiego w ostatnich kilku latach maleje. W 2010 roku ufało Kościołowi 78% badanych, zaś dwa lata później zanotowano spadek o 9 punktów procentowych (69%). Tym samym wzrósł poziom nieufności. W 2010 roku wynosił on 18%, a w 2012 już 26%. Nieco inaczej kształtuje się zaufanie do innych Kościołów, czy też związków wyznaniowych. W latach 2008-2012 zaufanie społeczeństwa było stabilne i kształtowało się na poziomie od 30% do 34%, zaś brak zaufania do wyżej wymienionych deklarowało od 24% do 29%⁸³.

Kolejne pytanie dotyczyło więc kwestii zaufania do księży. Niemal trzy czwarte badanych zaryzykowało tezę, iż zaufanie, jakim wierni obdarzają duchownych w niedalekiej przyszłości, zacznie spadać (73,8%), co ósmy badany twierdził, że w tym względzie nic się nie zmieni (12,3%), co dziesiąty respondent nie umiał

⁸¹ B. Roguska, B. Wciórka, *Religijność i stosunek do Kościoła katolickiego*, w: *Polska – Europa – świat. Opinia publiczna w okresie integracji*, red. K. Zagórski, M. Strzeszewski, Warszawa 2005, s. 337-338.

⁸² M. Wenzel, *Opinie o działalności instytucji publicznych*, *Komunikat z badań CBOS*, BS/16/2008, Warszawa 2008, s. 4.

⁸³ A. Cybulska, *Zaufanie społeczne*, *Komunikat z badań CBOS*, BS/33/2012, Warszawa 2012, s. 15.

jednoznacznie wypowiedzieć się na powyższy temat (10,1%), jedynie dziewiętnaście osób wyraziło przypuszczenie o wzroście zaufania wiernych do duchownych (1,8%). Braków danych odnotowano na poziomie 2,1%.

Tab. 158 (pyt. 45). *Jakie są Twoje przypuszczenia dotyczące Kościoła katolickiego w Polsce? Co Twoim zdaniem nastąpi odnośnie zaufania do księży?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardziej (więcej)	1,2	1,0	2,3	2,9	1,9	19	1,8
Tak samo	10,0	10,3	15,5	12,2	13,6	129	12,3
Mniej	74,9	75,5	72,1	72,1	73,8	776	73,8
Trudno powiedzieć	12,4	9,3	9,1	8,1	10,7	106	10,1
Brak odpowiedzi	1,6	3,9	0,9	4,7	-	22	2,1
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 8,964; df = 12; p = 0,706$$

Entuzjastów w zakresie wzrostu zaufania wiernych do duchownych odnotowano najczęściej w grupie studentów z UMCS i PL, nieco mniej wśród studiujących na uczelni katolickiej, zaś najmniej na UP i UM. Brak zmian w tym zakresie przewidywało najczęściej studiujących na uczelni technicznej i katolickiej, co ósmy socjolog UMCS, i co dziesiąty student UM i UP. Sceptyków wyrażających swoje zdanie w zmniejszaniu się poziomu zaufania do duchowieństwa odnotowano najczęściej pośród studentów UM, UP i KUL, a najmniej pośród studiujących na uczelni technicznej i UMCS. Co ósmy student UP wyrażał swoje niezdecydowanie w powyższej kwestii, podobnie co dziesiąty studiujący na uczelni katolickiej, nieco mniej na UM i PL, a najbardziej zdecydowanymi okazali się tym razem socjologowie UMCS.

Nieco więcej mężczyzn, aniżeli kobiet częściej ryzykowało postawienie tezy, iż zaufanie do księży w Polsce będzie rosnąć (2,5% wobec 1,4%), także więcej studentów, aniżeli studentek twierdziło, że sytuacja dotycząca zaufania do duchowieństwa pozostanie na niezmiennym poziomie (15,5% wobec 10,3%). Kobiety z kolei okazały się bardziej sceptyczne i częściej wyrażały przekonanie o spadku zaufania wiernych do duchownych (75,1% wobec 71,6%). Co dziesiąta studentka nie miała wyrobionego zdania w tym zakresie (10,8%), zaś odpowiedź „trudno powiedzieć” mężczyźni wybierali nieco rzadziej (8,9%) – ($\chi^2=8,454; df=3; p=0,038$).

Pozostałe z przyjętych zmiennych niezależnych nie różnicują istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (rok studiów – $\chi^2=4,889$; $df=3$; $p=0,180$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=10,030$; $df=9$; $p=0,348$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=3,399$; $df=6$; $p=0,757$), przy czym entuzjastów wzrostu zaufania wiernych do księży w Polsce odnotowano nieco więcej pośród pochodzących z miast o średniej i małej wielkości (2,6% i 2,1%), aniżeli z dużych aglomeracji miejskich, czy terenów wiejskich (1,7% i 1,3%), zaś wskaźnik ten wzrasta wraz z obniżaniem się poziomu wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 1,3%; dobre – 1,7%; średnie lub mierne – 2,4%). Tych, którzy zaryzykowali tezę, iż nic się w tym względzie nie zmieni w Kościele w Polsce odnotowano więcej w grupie młodszych, aniżeli starszych studentów (13,4% wobec 10,9%), zamieszkujących na stałe tereny wiejskie i średnie miasta (13,4% i 12,3%), aniżeli małe miasta i duże aglomeracje miejskie (11,0% i 10,7%), zaś w przypadku zmiennej wyniki osiągnięte w nauce wskaźnik ten wzrasta wraz z obniżaniem się poziomu wyników w nauce (bardzo dobre – 10,1%; dobre – 12,2%; średnie, lub mierne – 14,0%).

Sceptyków wyrażających tezę, iż zaufanie wiernych w Kościele polskim będzie wobec duchownych się obniżać, odnotowano więcej pośród starszych, aniżeli młodszych studentów (76,9% wobec 71,0%), zamieszkujących średnie miasta, duże aglomeracje miejskie, czy tereny wiejskie, aniżeli małe miasta (odpowiednio: 75,9%; 74,6%; 73,8%; 70,3%), osiągających bardzo dobre, aniżeli średnie lub mierne, czy też dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 76,7%; 73,1%; 73,0%). Odpowiedź „trudno powiedzieć” częściej wybierali studenci, aniżeli studentki (11,5% wobec 8,5%), zamieszkujący na stałe małe miasta i duże aglomeracje miejskie (15,2% i 11,7%), aniżeli tereny wiejskie, czy miasta o średniej wielkości (8,8% i 7,0%), osiągający dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (10,9% wobec 9,3%).

Studentom Lublina postawiono analogiczne pytanie dotyczące ich przypuszczeń „Jakie są Twoje przypuszczenia dotyczące Kościoła katolickiego w Polsce? Co chciał(a)byś, żeby się zmieniło odnośnie zaufania do księży?” Ponad połowa badanych stwierdziła, iż chciałaby doświadczyć procesu zwiększania się zaufania do duchowieństwa (58,2), co piąty badany nie wypowiedział się jednoznacznie w powyższej kwestii (20,3%), dla co dziewiątego ankietowanego obecna sytuacja okazała się zadowalająca (11,7%), zaś siedemdziesiąt cztery osoby uznały, iż zaufanie wiernych do księży powinno ulec zmniejszeniu (7,0%). Wskaźnik braków odpowiedzi w tym wypadku wynosił 2,8%.

Osób, które najczęściej wyrażały życzenie o tym, by poziom zaufania do duchownych się zwiększał, odnotowano najwięcej pośród studiujących na uczelni katolickiej i medycznej, nieco mniej na UMCS i PL, zaś najmniej na UP. Za zadowalającą sytuację dotyczącą zaufania, jakimi obdarowują wierni duchownych, uznało najwięcej studentów uczelni technicznej i katolickiej, i co dziesiąty studiujący na pozostałych uczelniach (skrajna różnica wynosi 3,2%). W przypadku zwolenników zmniejszania się zaufania do księży w Kościele polskim odnotowano niemal sześć razy mniej na uczelni medycznej i dwa razy mniej na PL, UMCS i KUL, aniżeli na UP.

Tab. 159 (pyt. 45). *Jakie są Twoje przypuszczenia dotyczące Kościoła katolickiego w Polsce? Co chciał(a)byś, żeby się zmieniło odnośnie zaufania do księży?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardziej (więcej)	49,8	62,7	57,5	58,7	64,1	612	58,2
Tak samo	10,8	10,8	13,7	10,5	12,6	123	11,7
Mniej	11,6	2,9	6,8	6,4	6,3	74	7,0
Trudno powiedzieć	24,3	20,1	19,6	22,1	15,0	214	20,3
Brak odpowiedzi	3,6	3,4	2,3	2,3	1,9	29	2,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 24,033; df = 12; p = 0,020; C = 0,152$$

Jedyną zmienną niezależną, poza centralną, różnicującą odpowiedzi respondentów, okazała się płeć. Kobiety częściej wypowiadały postulat, by poziom zaufania do duchownych wzrastał (M=51,8%; K=62,0%), za zadowalającą obecną sytuację uznawało więcej mężczyzn, aniżeli kobiet (14,0% wobec 10,3%) i niemal dwa razy więcej studentów, aniżeli studentek wyraziło życzenie, by poziom zaufania obniżał (9,6% wobec 5,5%) – ($\chi^2=13,786$; $df=3$; $p=0,003$; $C=0,115$).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicowały w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (rok studiów – $\chi^2=3,657$; $df=3$; $p=0,301$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=14,185$; $df=9$; $p=0,116$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=8,944$; $df=6$; $p=0,177$), przy czym wyrażających swoje przekonanie, iż poziom zaufania powinien wzrastać, wyraziło więcej młodszych, aniżeli starszych studentów (58,7% wobec 56,5%), zaś wskaźnik ten w przypadku stałego miejsca zamieszkania maleje wraz ze wzrostem wielkości miejsca pochodzenia (wieś – 61,2%; małe miasta – 60,7%; średnie miasta – 58,8%; duże miasta – 52,5%), maleje także wraz z obniżaniem się poziomu wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 59,5%; dobre – 58,2%; średnie lub mierne – 57,3%). Zadowolonych z obecnej sytuacji odnotowano więcej w grupie starszych, aniżeli młodszych studentów (13,6% wobec 10,0%), zamieszkujących na stałe tereny wiejskie i średnie miasta (13,6% i 11,4%), aniżeli duże aglomeracje miejskie, czy małe miejscowości (10,7% i 9,7%), zaś w wypadku zmiennej wyniki osiągnięte w nauce, wskaźnik ten wzrasta wraz z obniżaniem się poziomu uzyskiwanych wyników (bardzo dobre – 8,8%; dobre – 11,3%; średnie, lub mierne – 15,0%). Osób, które życzyłyby sobie doświadczyć obniżania się poziomu zaufania wiernych do duchowieństwa, odnotowano mniej pośród tych, którzy pochodzili z małych miejscowości i terenów

wiejskich (5,5% i 5,6%), aniżeli z miast o średniej wielkości i dużych aglomeracji miejskich (7,0% i 9,7%) i osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (6,0% wobec 8,7%). Bardziej niezdecydowanymi w powyższej kwestii okazali się pochodzący z terenów wiejskich, aniżeli z miast o średniej i małej wielkości, czy też z dużych aglomeracji miejskich (odpowiednio: 16,6; 20,2%; 22,1%; 24,4%) i osiągający bardzo dobre i dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 21,8%; 21,6%; 16,8%).

W kolejnym pytaniu zapytano respondentów o przypuszczenia dotyczące przyszłości moralnej kondycji wierzących w polskim Kościele katolickim. Zdecydowana większość wypowiedziała się sceptycznie twierdząc, że kondycja moralna będzie się obniżała (60,6%), co piąty ankietowany zaryzykował stwierdzenie, iż moralność katolików polskich pozostanie na tym samym poziomie (20,1%), 3,4% studentów entuzjastycznie patrzyło na katolików polskich w zakresie ich moralności, zaś 13,8% badanych nie wypowiedziało się jednoznacznie na temat powyższej kwestii. Wskaźnik braków odpowiedzi wynosił w tym wypadku 2,2%.

Tab. 160 (pyt. 45). *Jakie są Twoje przypuszczenia dotyczące Kościoła katolickiego w Polsce? Co Twoim zdaniem nastąpi odnośnie moralnej kondycji wierzących?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardziej (więcej)	3,6	2,5	5,0	2,9	2,9	36	3,4
Tak samo	17,1	19,6	20,5	22,1	21,8	211	20,1
Mniej	64,1	61,8	57,1	58,1	60,7	637	60,6
Trudno powiedzieć	13,5	12,3	16,0	12,2	14,6	145	13,8
Brak odpowiedzi	1,6	3,9	1,4	4,7	-	23	2,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 6,724; df = 12; p = 0,875$$

Entuzjastą w powyższej kwestii okazał się co dwudziesty student uczelni technicznej, nieco mniej studiujących na UP, w równym stopniu studiujący socjologię na UMCS i KUL, zaś w najmniejszym stopniu przyszli medycy. Za brakiem zmian w przestrzeni kondycji moralnej wierzących opowiedziało się najwięcej socjologów UMCS, nieco mniej studentów uczelni katolickiej, co piąty student uczelni katolickiej i medycznej, zaś najmniej studiujących na UP. Sceptycyzm charaktery-

zował najbardziej studentów UP, w nieco mniejszym stopniu studium na uczelni medycznej i katolickiej, zaś w najmniejszym stopniu studentów z UMCS i uczelni technicznej. Odpowiedzi „trudno powiedzieć” najczęściej udzielali studium na politechnice i KUL, i w nieco mniejszym stopniu studenci UP, UM i UMCS.

Żadna z przyjętych zmiennych niezależnych nie spełniła wymogu $p < 0,05$ (płeć – $\chi^2=6,652$; $df=3$; $p=0,084$; rok studiów – $\chi^2=6,736$; $df=3$; $p=0,081$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=13,235$; $df=9$; $p=0,152$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=6,924$; $df=6$; $p=0,328$), przy czym entuzjastów wzrostu poziomu moralności wśród katolików w Polsce odnotowano więcej wśród mężczyzn ($M=4,3\%$; $K=2,9\%$), studium na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach ($3,9\%$ wobec $2,8\%$), zamieszkujących na stałe małe miejscowości, aniżeli duże aglomeracje miejskie, tereny wiejskie, czy miasta o średniej wielkości (odpowiednio: $5,5\%$; $3,3\%$; $3,2\%$; $2,6\%$), osiągających średnie lub mierne, aniżeli bardzo dobre, czy też dobre wyniki w nauce (odpowiednio: $4,5\%$; $3,1\%$; $3,0\%$). Wyrażających przekonanie o niezmienności kondycji moralnej katolików polskich odnotowano więcej w grupie studentów, aniżeli studentek ($23,4\%$ wobec $18,1\%$), studium na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach ($22,6\%$ wobec $17,2\%$), pochodzących z terenów wiejskich i małych miast ($24,9\%$ i $20,0\%$), aniżeli z miast o średniej wielkości, czy dużych aglomeracji miejskich (po $16,7\%$), osiągających średnie lub mierne, aniżeli dobre, czy też bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: $24,1\%$; $18,9\%$; $17,2\%$).

Septyków wyrażających przekonanie o obniżeniu się kondycji moralnej wiernych Kościoła katolickiego w Polsce odnotowano nieco więcej pośród kobiet ($M=58,1\%$; $K=62,0\%$), młodszych, aniżeli starszych studentów ($64,2\%$ wobec $57,3\%$), zamieszkujących na stałe miasta o średniej wielkości i duże aglomeracje miejskie ($63,6\%$ i $62,5\%$), aniżeli małe miasta i tereny wiejskie ($59,3\%$ i $57,8\%$), osiągających dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce ($62,1\%$ wobec $57,3\%$). Na wybór odpowiedzi „trudno powiedzieć” częściej decydowały się studentki, aniżeli studenci ($14,7\%$ wobec $12,2\%$), zaś wskaźnik ten wzrasta wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania (wieś – $11,5\%$; małe miasta – $13,8\%$; średnie miasta – $14,5\%$; duże miasta – $16,1\%$), a obniża się wraz ze spadkiem wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – $15,9\%$; dobre – $13,9\%$; średnie, lub mierne – $12,2\%$).

Analogicznie, w kwestionariuszu ankiety znalazło się następujące pytanie: „Co chciałbyś, żeby się zmieniło odnośnie moralnej kondycji wierzących w Kościele katolickim w Polsce?”. Zdecydowana większość badanych opowiedziała się, iż powyższa rzeczywistość powinna ulegać wzrostowi ($60,6\%$), co piąty badany wybrał odpowiedź „trudno powiedzieć”, za zadowolającą obecną sytuację uznało $14,1\%$ badanych, postulujących zmniejszenie się poziomu zaufania do duchownych odnotowano na poziomie $2,4\%$, zaś wskaźnik braków odpowiedzi wyniósł w tym wypadku $2,9\%$.

Tab. 161 (pyt. 45). *Jakie są Twoje przypuszczenia dotyczące Kościoła katolickiego w Polsce? Co chciał(a)byś, żeby się zmieniło odnośnie moralnej kondycji wierzących?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardziej (więcej)	52,2	64,2	60,3	61,0	67,0	637	60,6
Tak samo	13,5	12,7	13,2	15,7	15,5	148	14,1
Mniej	5,6	-	2,7	1,7	1,0	25	2,4
Trudno powiedzieć	25,1	19,1	21,0	19,8	14,1	211	20,1
Brak odpowiedzi	3,6	3,9	2,7	1,7	2,4	31	2,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 30,723; df = 12; p = 0,002; C = 0,171$$

Zwolenników zmian w kierunku podwyższenia kondycji moralnej wierzących odnotowano 60,6%, zaś 14,4% uważało, że nic nie należy w tej kwestii zmieniać. Dwadzieścia pięć osób odpowiedziało, iż oczekiwaloby regresu w kwestii moralnej kondycji wierzących, zaś co piąty badany nie miał wyrobionego zdania w tej kwestii. Wskaźnik braków odpowiedzi w tej kwestii wynosił 2,9%.

Najwięcej oczekujących na zmiany wzrostu moralnej kondycji wierzących odnotowano w grupie studiujących na uczelni katolickiej i medycznej, nieco mniej na technicznej i UMCS, a najmniej na UP. Co szósty socjolog studiujący na UMCS i KUL twierdził, iż sytuacja zastana nie wymaga żadnych zmian, podzielało ten pogląd nieco mniej studiujących na UP i PL i co ósmy student UP. Co czwarty student UP i co piąty z PL, UMCS i uczelni medycznej wyraził swoje niezdecydowanie wybierając odpowiedź „trudno powiedzieć”, zaś najmniejszy wskaźnik w tej grupie odpowiedzi odnotowano wśród studiujących na uczelni katolickiej.

Kobiety częściej, aniżeli mężczyźni postulowały zmiany w kierunku rozwoju kondycji moralnej wierzących Polaków (63,4% wobec 55,8%), zaś mężczyźni częściej wyrażali zdanie, iż w tej kwestii nie jest potrzebna zmiana (16,0% wobec 12,9%), i zdecydowanie częściej krytycznie podchodzili do powyższej kwestii uważając, iż kondycja moralna wierzących w Polsce powinna ulec osłabieniu (4,3% wobec 1,2%). Kobiety w tym wypadku nieco rzadziej wyrażały swoje niezdecydowanie w odpowiedzi „trudno powiedzieć” (M=21,1%; K=19,5%), zaś wskaźnik braków odpowiedzi był porównywalny (M=2,8%; K=3,0%) – ($\chi^2=14,232; df=3; p=0,003; C=0,117$).

Wskaźniki postulatów, by kondycja moralna wierzących rozwijała się, maleją wraz ze spadkiem poziomu wyników osiąganych w nauce (bardzo dobre – 63,4%; dobre – 61,5%; średnie, lub mierne – 56,6%), zaś wskaźniki sugestii respondentów, iż obecna sytuacja nie wymaga zmian, wzrastają wraz z obniżaniem się poziomu osiąganych wyników w nauce (bardzo dobre – 9,3%; dobre – 12,6%; średnie, lub mierne – 21,0%). Nieco mniej osiągających dobre, aniżeli średnie, lub mierne, czy też bardzo dobre wyniki w nauce wyraziło przekonanie, iż kondycja moralna Polaków powinna ulec procesowi regresu (odpowiednio: 1,9%; 2,8%; 3,1%) – ($\chi^2=17,351$; $df=6$; $p=0,008$; $C=0,130$).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (rok studiów – $\chi^2=7,648$; $df=3$; $p=0,054$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=11,814$; $df=9$; $p=0,224$), przy czym postulujących rozwój przestrzeni moralnej Polaków odnotowano nieco więcej pośród starszych, aniżeli młodszych roczników (61,9% wobec 59,3%), zamieszkujących tereny wiejskie i miasta o średniej wielkości (63,1% i 62,3%), aniżeli duże aglomeracje miejskie, czy małe miejscowości (57,9% i 56,6%). Postulat braku zmiany był bardziej rozpowszechniony w grupie młodszych, aniżeli starszych roczników (14,3% wobec 13,8%) i spada on w miarę regularnie wraz ze zmniejszaniem się wielkości stałego miejsca zamieszkania respondentów (wieś – 16,0%; małe miasta – 14,5%; średnie miasta – 12,3%; duże miasta – 13,0%). Zwolenników regresu kondycji moralnej Polaków odnotowano więcej wśród młodszych, aniżeli starszych studentów (3,6% wobec 1,0%) i zamieszkujących duże aglomeracje miejskie i miasta o średniej wielkości (3,0% i 2,6%), aniżeli pochodzących z terenów wiejskich i małych miejscowości (2,1% i 1,4%). Swoje niezdecydowanie wyrażone w odpowiedzi „trudno powiedzieć” częściej wyrażali studenci na stałe zamieszkujący małe miasta i duże aglomeracje miejskie (24,8% i 23,7%), aniżeli miasta o średniej wielkości i tereny wiejskie (19,7% i 15,5%).

W innych badaniach socjologicznych dotyczących m.in. moralnej kondycji społeczeństwa polskiego, w opinii badanych najkorzystniejsze zmiany po 1989 roku to wzrost pozycji Polski w świecie, poprawa bezpieczeństwa kraju na arenie międzynarodowej, lepsza sytuacja gospodarcza, większa pracowitość rodaków, większa możliwość wpływu obywateli na sprawy kraju, poprawa relacji z sąsiadami, wzrost poczucia własnej wartości Polaków, wyższy poziom edukacji i szkolnictwa. Wśród 20 ocenianych spraw religijność znalazła się na 16 miejscu. Zdecydowanie najmniej korzystnie wypadły przemiany w zakresie uczciwości Polaków, życzliwości ludzi wobec siebie, jakości opieki zdrowotnej i poziomu przestępczości⁸⁴.

Według sondażu CBOS z kwietnia 2009 roku 5,9% badanych oceniło, że w wyniku akcesji Polski do Unii Europejskiej życzliwość ludzi wobec siebie raczej się zwiększyła (10,8%); raczej się zmniejszyła (25,5%); pozostała na niezmiennie-

⁸⁴ R. Boguszewski, *Od końca lat osiemdziesiątych do dziś – oceny zmian w różnych wymiarach życia społecznego i politycznego w Polsce, Komunikat z badań CBOS, BS/ 28/ 2009, Warszawa 2009, s. 2-4.*

nym poziomie (56,7%); trudno powiedzieć (6,9%). Co czwarty ankietowany sądził, iż tolerancja wobec innych uległa zwiększeniu (26,6%), 18,3% oceniło raczej spadek poziomu tolerancji w społeczeństwie, niemal połowa nie zauważyła widocznych zmian w tym względzie (46,5%), 8,6% nie miało zdania w tej kwestii. Niemal połowa ankietowanych oceniła, iż swoboda obyczajów uległa rozluźnieniu (44,2%), 7,7% dostrzegła zaostrenie obyczajowości, 38,7% oceniło brak zmiany w tym względzie, zaś co jedenasty nie umiał jednoznacznie wypowiedzieć się w powyższej kwestii (9,3%). Niemal co czwarty dorosły Polak zauważył wzrost patriotyzmu w naszej ojczyźnie (23,5%), 14,5% jego spadek, połowa ankietowanych nie doświadczyła zmian w powyższej kwestii (50,1%), zaś co ósmy wybrał odpowiedź „trudno powiedzieć” (11,8%)⁸⁵.

Ostatnie z tej serii pytań, zawartych w kwestionariuszu ankiety dotyczyło religijnej kondycji wierzących. Podobnie, jak w przypadku pytania o moralną kondycję wierzących, tak i tym razem, zdecydowana większość respondentów wykazała daleko idący sceptycyzm i oceniając spadek poziomu religijnego wiernych Kościoła katolickiego w Polsce (61,1%), co piąty badany przewidywał brak zmian w tym zakresie, 3,5% optymistycznie patrzyło w przyszłość i oceniało wzrost kondycji moralnej wierzących, zaś 13,5% badanych uchyliło się od jednoznacznej odpowiedzi. Dwudziestu trzech badanych nie udzieliło żadnej odpowiedzi (2,2%).

Tab. 162 (pyt. 45). *Jakie są Twoje przypuszczenia dotyczące Kościoła katolickiego w Polsce? Co Twoim zdaniem nastąpi odnośnie religijnej kondycji wierzących?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardziej (więcej)	3,6	3,4	3,7	2,3	4,4	37	3,5
Tak samo	17,5	16,2	22,8	25,0	18,0	207	19,7
Mniej	63,3	62,3	58,0	55,8	65,0	643	61,1
Trudno powiedzieć	13,9	14,2	14,2	12,2	12,6	142	13,5
Brak odpowiedzi	1,6	3,9	1,4	4,7	-	23	2,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 9,102; df = 12; p = 0,694$$

⁸⁵ R. Boguszewski, *Od końca lat osiemdziesiątych do dziś...*, s. 2-4.

Niemal dwa razy więcej studentów uczelni katolickiej, aniżeli UMCS wypowiedziało się, że poziom kondycji religijnej wierzących będzie wzrastał. Przekonanie o niezmienności kondycji religijnej w środowisku katolików polskich wyraził co czwarty student UMCS, nieco mniej studiujących na uczelni technicznej, zaś najmniej studiujących na UP i UM. Największymi sceptykami w tym względzie okazali się tym razem studenci uczelni katolickiej, co stanowi niemal dziesięcioprocentową różnicę w porównaniu z grupą studiujących na UMCS.

Program SPSS wykazał zależność pomiędzy powyższym pytaniem a odpowiedziami respondentów wyłącznie w przyjętej zmiennej niezależnej stałe miejsce zamieszkania ($\chi^2=21,126$; $df=9$; $p=0,012$; $C=0,142$). Niemal dwa razy więcej entuzjastów rozwoju kondycji religijnej wierzących zamieszkiwało małe miasta, aniżeli tereny wiejskie, czy duże aglomeracje miejskie (odpowiednio: 6,9%; 3,7%; 3,0%) i trzy razy więcej, aniżeli pochodzący z miast o średniej wielkości (1,8%). Brak zmiany wskazał co czwarty zamieszkujący tereny wiejskie (25,1%), zdecydowanie mniej pochodzących z dużych aglomeracji miejskich (17,7%), a najrzadziej czynili to pochodzący z małych i średnich miast (15,9% i 15,4%). Sceptycyzm w powyższej kwestii częściej występował wśród mieszkańców średnich miast i dużych aglomeracji miejskich (65,4% i 63,5%), aniżeli wśród tych, którzy na stałe zamieszkiwali małe miasta i tereny wiejskie (60,0% i 57,5%). Odpowiedzi „trudno powiedzieć” nieco częściej udzielali pochodzący z małych, średnich i dużych miast, aniżeli z terenów wiejskich (odpowiednio: 15,9%; 14,9%; 14,4%; 11,0%).

Pozostałe z przyjętych zmiennych niezależnych nie różnicują istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=2,960$; $df=3$; $p=0,398$; rok studiów – $\chi^2=4,702$; $df=3$; $p=0,195$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=12,959$; $df=6$; $p=0,044$), przy czym wskaźnik entuzjastów wzrostu poziomu religijnego katolików w Polsce wzrasta wraz z obniżaniem się poziomu wyników osiąganych w nauce (bardzo dobre – 2,6%; dobre – 3,4%; średnie, lub mierne – 4,5%), zaś zwolenników teorii, iż sytuacja ta utrzyma się na niezmiennym poziomie, odnotowano nieco więcej w grupie mężczyzn, aniżeli kobiet (22,1% wobec 18,2%), studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (21,9% wobec 17,2%), zamieszkujących tereny wiejskie, aniżeli duże aglomeracje miejskie, małe i średnie miasta (odpowiednio: 25,1%; 17,7%; 15,9%; 15,4%), osiągających średnie lub mierne, aniżeli dobre, czy też bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 25,9%; 17,8%; 15,4%). Przewidujących spadek kondycji wierzących w Polsce odnotowano więcej w grupie starszych, aniżeli młodszych studentów (64,4% wobec 58,2%), zaś wskaźnik ten wzrasta niemal regularnie wraz ze zwiększaniem się stałego miejsca zamieszkania (wieś – 57,5%; małe miasta – 60,0%; średnie miasta – 65,4%; duże miasta – 63,5%), i maleje wraz z obniżaniem się poziomu wyników osiąganych w nauce (bardzo dobre – 64,8%; dobre – 62,5%; średnie, lub mierne – 56,3%). Swoje niezdecydowanie wyrażone w odpowiedzi „trudno powiedzieć” częściej zdradzały studentki, aniżeli studenci (14,3% wobec 12,2%), zamieszkujący małe miasta, aniżeli tereny wiejskie (15,9% wobec 11,0%), osiągający wyniki bardzo dobre i dobre, aniżeli średnie lub mierne (odpowiednio: 14,5%; 14,3%; 11,5%).

W pytaniu, w którym respondenci udzielali odpowiedzi na pytanie dotyczące przypuszczeń odnośnie do religijnej kondycji wierzących w Kościele polskim: „Co chciał(a)byś, żeby się zmieniło odnośnie religijnej kondycji wierzących?”, ponad połowa badanych zadeklarowała, iż chciałaby doświadczyć wzrostu poziomu kondycji religijnej katolików w Polsce (54,2%), za tezę, iż zastana sytuacja nie wymaga zmian, opowiedziało się 16,0%, zaś twierdzących, iż kondycja religijna Polaków powinna ulec procesowi regresu, odnotowano 3,7%. Niemal co czwarty respondent nie umiał zająć jednoznacznego stanowiska w powyższej kwestii (23,2%), zaś trzydzieści jeden osób nie zaznaczyło żadnej odpowiedzi (3,1%).

Tab. 163 (pyt. 45). *Jakie są Twoje przypuszczenia dotyczące Kościoła katolickiego w Polsce? Co chciał(a)byś, żeby się zmieniło odnośnie religijnej kondycji wierzących?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardziej (więcej)	42,6	54,9	55,7	53,5	66,5	570	54,2
Tak samo	15,1	16,7	14,2	20,3	14,6	168	16,0
Mniej	8,4	1,5	4,1	2,3	1,0	39	3,7
Trudno powiedzieć	30,3	23,0	23,3	22,1	15,5	244	23,2
Brak odpowiedzi	3,6	3,9	2,7	1,7	2,4	31	2,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 48,377; df = 12; p = 0,000; C = 0,213$$

Osób wyrażających postulat, by kondycja religijna wierzących wzrastała, odnotowano najwięcej na uczelni katolickiej, w porównywalnym stopniu na uczelni technicznej, medycznej i UMCS, a najmniej pośród studiujących na UP (skrajna różnica wynosi 23,9%). Co piąty student UMCS stwierdził, iż sytuacja związana z religijną kondycją wierzących nie wymaga zmian, zaś najmniejsze wskaźniki w tej kategorii odpowiedzi odnotowano pośród studiujących na uczelni katolickiej i technicznej. Studenci UP z kolei zdecydowanie wyróżniali się w formułowaniu tezy, w której zawierali postulat regresu kondycji religijnej Polaków. Najmniejszy wskaźnik w tej kategorii odpowiedzi odnotowano pośród studiujących na uczelni katolickiej, zaś różnica pomiędzy wskaźnikami wspomnianych uczelni wynosi 7,4%. Niemal dwa razy więcej studiujących na UP, aniżeli na KUL, nie umiało zająć jednoznacznego stanowiska w powyższej kwestii.

Analiza statystyczna zgromadzonych danych pozwoliła wykazać słabą zależność między zmienną niezależną płeć, a udzielanymi odpowiedziami przez respondentów ($\chi^2=10,965$; $df=3$; $p=0,012$; $C=0,103$). Nieco więcej kobiet opowiadało się za tym, iż chciałoby doświadczyć rozwoju kondycji religijnej Polaków ($M=51,0\%$; $K=56,1\%$), zaś mężczyźni częściej podkreślali, iż nie chcieliby zmian w powyższej kwestii ($M=16,2\%$; $K=15,8\%$), a nawet dwa razy częściej opowiadali się za obniżeniem poziomu kondycji religijnej katolików w Polsce ($M=6,1\%$; $K=2,3\%$).

Opowiadających się za rozwojem kwestii kondycji religijnej Polaków opowiadało się więcej osób pochodzących z terenów wiejskich i miast o średniej wielkości ($57,2\%$ i $56,1\%$), aniżeli z małych miejscowości i dużych aglomeracji miejskich ($54,5$ i $48,5\%$). Za brakiem zmian w powyższej kwestii częściej opowiadali się studenci na stałe zamieszkujący tereny wiejskie, aniżeli pochodzące ze średnich miast ($17,9\%$ wobec $13,6\%$), zaś chcących doświadczyć spadek kondycji religijnej Polaków odnotowano nieco więcej pośród zamieszkujących średnie miasta i duże aglomeracje miejskie ($5,7\%$ i $4,7\%$), aniżeli tereny wiejskie i małe miejscowości ($2,7\%$ i $1,4\%$). Swoje niezdecydowanie w powyższej kwestii częściej zdradzali zamieszkujący na stałe duże aglomeracje miejskie i małe miejscowości ($28,8\%$ i $25,5\%$), aniżeli pochodzący z miast o średniej wielkości, czy też z terenów wiejskich ($21,5\%$ i $19,0\%$) – ($\chi^2=18,089$; $df=9$; $p=0,034$; $C=0,132$).

Wyniki osiągnięte w nauce, podobnie jak zmienne niezależne płeć i stałe miejsce zamieszkania istotnie statystycznie różnicowały odpowiedzi respondentów ($\chi^2=14,028$; $df=6$; $p=0,029$; $C=0,117$). Wskaźnik studentów chcących doświadczyć wzrostu kondycji religijnej Polaków spada wraz ze zmniejszaniem się poziomu uzyskiwanych wyników w nauce (bardzo dobre – $57,3\%$; dobre – $54,8\%$; średnie lub mierne – $50,7\%$), zaś wzrasta w przypadku odpowiedzi, w których wyrażony został postulat o braku jakichkolwiek zmian w przestrzeni religijnej Polaków (bardzo dobre – $10,6\%$; dobre – $15,0\%$; średnie lub mierne – $22,4\%$). Za zmniejszaniem się kondycji religijnej katolików w Polsce opowiedziało się nieco więcej osiągających średnie lub mierne i bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (odpowiednio: $4,2\%$; $4,0\%$; $3,4\%$). Swoje niezdecydowanie częściej wyrażały osoby osiągające bardzo dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce ($25,1\%$ wobec $21,0\%$).

Jedyną z przyjętych zmiennych niezależnych, która nie różnicowała istotnie statystycznie otrzymanych danych empirycznych, był rok studiów ($\chi^2=4,448$; $df=3$; $p=0,217$), przy czym nieco więcej starszych, aniżeli młodszych roczników chciałoby doświadczyć wzrostu kondycji religijnej Polaków ($54,9\%$ wobec $53,6\%$), starsi studenci częściej także, aniżeli młodszy, wyrażali przekonanie, iż obecna sytuacja jest zadowolająca ($16,6\%$ wobec $15,4\%$), zaś młodszy studenci dwa razy częściej, aniżeli starsi, wyrażali postulat zmniejszenia poziomu kondycji religijnej katolików w Polsce ($4,8\%$ wobec $2,4\%$).

Dla porównania, badani w połowie lat dziewięćdziesiątych profesorowie wyższych uczelni w Polsce oceniali przyszłość religii w świecie i w Polsce, w dwóch perspektywach: odchodzenie od religii i wzrost religijności w przyszłości. Wśród

profesorów 45,2% badanych deklarowało, że w przyszłości coraz więcej ludzi na świecie będzie odchodziło od religii, 30,7% – prezentowało zgoda odmienne stanowisko, 16,6% – to niezdecydowani w swoich ocenach i 7,6% – nie udzielający odpowiedzi. W pytaniu o przyszłość religii w społeczeństwie polskim uzyskano następujące wyniki (odpowiednio: 45,7%, 35,1%, 12,1%, 7,2%). Drugie oceniane twierdzenie było odwrotnością pierwszego. Ankietowani mieli opowiedzieć się w kwestii, czy coraz więcej ludzi w świecie i w Polsce będzie wierzyć w Boga. W całej zbiorowości uczonych 27,0% badanych prezentowało pogląd, że coraz więcej ludzi na świecie będzie wierzyć w Boga, 43,4% – negowało te twierdzenie, 21,0% – trudno powiedzieć, 8,5% – brak odpowiedzi. W odniesieniu do sytuacji w Polsce wskaźniki prezentują się następująco (odpowiednio: 29,8%, 41,9%, 20,1%, 8,1%)⁸⁶.

W wybranych uczelniach śląskich 12,88% badanych studentów było zdania, że religijność będzie wzrastać w przyszłości, 61,97% – będzie na tym samym poziomie, 23,31% – będzie się zmniejszała (1,84% – zmiana charakteru religijności)⁸⁷. Sondaż CBOS z roku 2009 wykazał, iż co piąty dorosły Polak był przekonany, iż od momentu transformacji ustrojowej w Polsce nastąpiła poprawa (wzrost) religijności zdecydowany, bądź umiarkowany (22%), tyle samo sądziło, że nie nastąpiły żadne zmiany (22%), zaś niemal połowa, że nastąpiło pogorszenie stanu religijności w sposób zdecydowany, bądź umiarkowany (48%), zaś 8% nie miało zdania w tej kwestii⁸⁸. Według innych danych socjologicznych CBOS z 2009 roku 5,9% badanych sądziło, że w wyniku przystąpienia Polski do Unii Europejskiej religijność raczej zwiększyła się, 27,9% – że raczej zmniejszyła się, 59,1% – że integracja z Europą nie miała na to wpływu, 6,9% – trudno powiedzieć i 0,2% – odmowa odpowiedzi⁸⁹.

Powyższa analiza socjologiczna posiada na wskroś subiektywny charakter. Przytoczone dane odsłaniają pewne perspektywy Kościoła katolickiego w ocenach i odczuciach lubelskiej młodzieży studiującej. Trudno byłoby w oparciu o nie prognozować szanse Kościoła katolickiego w Polsce w przyszłości, czy religii w ogóle. Opinie respondentów nie są materiałem rozstrzygającym. Pośrednio ukazują jednak pewien subiektywny sposób wartościowania miejsca religii i Kościoła w społeczeństwie współczesnym oraz szanse w przyszłości. Pozycja i rola społeczna Kościoła w przyszłości nie będzie z pewnością łatwiejsza niż dzisiaj, gdyż w społeczeństwie ponowoczesnym pluralizm światopoglądowy będzie oferować swoje wartości, sposoby rozwiązywania problemów życiowych, sens i orientację, doświadczenia i doznania, przy czym dynamizm religijny związany z pluralizmem

⁸⁶ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 293-299.

⁸⁷ E. Wysocka, *Etniczność czy etnocentryzm? Religia i religijność jako mechanizm determinujący postawy wobec „innego”*, w: *Oblicza religii i religijności*, red. I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor, Kraków 2008, s. 175.

⁸⁸ R. Boguszewski, *Od końca lat osiemdziesiątych do dziś...*, s. 2-4.

⁸⁹ J. Mariański, *Katolicyzm polski*, s. 378.

niszczy kulturową rzeczywistość religii instytucjonalnej, ale równocześnie stwarza nowe możliwości dla wiary i rozwoju religijności w jej różnorodnych kształtach⁹⁰.

Wyróżniając trzy scenariusze przyszłości religii i Kościoła katolickiego w Polsce, tzn. dekompozycji, rozwoju, bądź stabilizacji, to w świetle przewidywań młodzieży akademickiej najbardziej prawdopodobny wydaje się wariant pierwszy, następnie trzeci, zaś wariant rozwoju wydaje się najmniej prawdopodobny. Sceptycyzm światopoglądowy młodzieży akademickiej nie wyczerpuje jednak innych kierunków procesów przemian. Procesy społeczne, zwłaszcza natury religijnej, są trudno przewidywalne, i to, co w obecnym momencie wydaje się mało realne, w innych zmieniających się okolicznościach staje się prawdopodobne. Janusz Mariański nie wyklucza zadziałania w społeczeństwie Polskim mechanizmu samospełniającego się proroctwa. Jeżeli zdecydowana większość wierzy w spełnienie się jakichś potencjalnych prognozy, to nie jest wykluczone, że zaistnieją one jako rzeczywistość. W opozycji do negatywnych nurtów przeobrażeń religijności stoi siła tradycji i modernizująca się działalność Kościoła, które mogą spowalniać procesy przemian oparte na zindywidualizowanych działaniach jednostek⁹¹.

W oparciu o powyższe dane empiryczne, trudno jest precyzyjnie określić, jak kształtuje się świadomość malejącej lub wzrastającej roli oraz wpływu religii i Kościoła w młodym pokoleniu Polaków. Jedno wydaje się pewne. Krąg osób widzących pesymistycznie szansę religii i Kościoła w przyszłości jest zdecydowanie większy, przekonanie o malejącej roli religii jest częstszym niż opinie o wzroście jej znaczenia, przy czym napawa także nadzieją krąg osób życzących sobie pozytywnych zmian pozycji religii i Kościoła w społeczeństwie. Zwątpienie w przyszłość Kościoła jest być może ukrytym sposobem zakwestionowania wartości wiary. Społeczność religijna bez rokowań rozwojowych nie jest w stanie zachwycić człowieka i zmobilizować go do działania⁹².

§ 3. Obraz kapłana w społeczności religijnej

Kapłaństwo hierarchiczne, sprawowane w Kościele katolickim, jest zjawiskiem złożonym. Odznacza się ono cechami religijnymi i świeckimi, i z tego powodu różnie jest interpretowane. Zrozumienie istoty i zasadniczego celu czy funkcji kapłaństwa wymaga szerokiego, wieloaspektowego i gruntownego spojrzenia na to zagadnienie. Kapłaństwo jest jednocześnie urzędem oraz służbą pełnioną w środowisku wspólnoty religijnej. Głównym zadaniem kapłana jest pomaganie ludziom w zaspokajaniu ich potrzeb religijnych i duchowych oraz czuwanie nad rozwojem ich religijności i moralności⁹³. Istota roli osoby duchowej wynika wprost z religij-

⁹⁰ J. Mariański, *Globalizacja i Kościoły – sprzymierzeńcy, czy konkurenci?*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007, s. 115.

⁹¹ J. Mariański, *Katolicyzm polski*, s. 386.

⁹² J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, s. 234.

⁹³ J. Baniak, *Rezygnacja z kapłaństwa...*, s. 15.

no-instytucjonalnego lub religijno-społecznego wymiaru kapłaństwa. W tym wymiarze mieszczą się podstawowe role i funkcje duchownego, jego misja religijna i zakres przydzielonych mu hierarchicznie kompetencji, zakres jego władzy kapłańskiej, którą konkretnie realizuje we wspólnocie religijnej⁹⁴.

W socjologii religii kapłaństwo jest traktowane jako instytucja społeczna, która posiada własne cechy, funkcje i cele. Józef Baniak stoi na stanowisku, iż socjolog jest uprawniony do analizowania kapłaństwa, gdyż tak właśnie pojęta instytucja, posiada swój rezonans w świadomości katolików i jest zakotwiczona mocno w zwykłych warunkach społecznych i kulturowych. Socjologia religii nie zajmuje się sakramentalnym charakterem kapłaństwa, lecz interesuje ją wymiar religijno-społeczny. Socjolog religii musi jednakże pamiętać, by nie ignorować całkowicie we własnych analizach empirycznych teologicznego wymiaru kapłaństwa, gdyż sama socjologia nie wyjaśni jego istoty religijnej. Czymś koniecznym wydaje się uwzględnienie doktrynalno-kościelnego wymiaru instytucji kapłaństwa.⁹⁵

Każdy członek wspólnoty religijnej posiada własne wyobrażenie kapłana, na który składa się ich wiedza, postawy, przekonania, zachowania oraz działania dotyczące kapłaństwa i kapłanów. Zapewne obraz ten jest zróżnicowany i uzależniony od rozmaitych czynników. Ksiądz często bywa postrzegany w środowisku wiernych jako przedstawiciel kultury „elitarniej”, jest on niejako autorytetem powszechnie akceptowalnym⁹⁶. Z socjologicznego punktu widzenia, ważne i interesujące wydaje się więc zagadnienie ustosunkowania się młodzieży akademickiej Lublina do instytucji kapłaństwa służebnego. Konkretyzacją tego problemu jest zagadnienie związane z funkcją duchownych w społeczeństwie religijnym. Studentów Lublina zapytano o to, jaką rolę winni pełnić księża w rozwiązywaniu ludzkich problemów osobistych. W kafeterii znalazły się następujące odpowiedzi: „tak”; „tak, ale tylko w niektórych (głównie dotyczących wiary)”; „raczej nie, ponieważ nie są oni do tego dobrze przygotowani”; „nie, ich domeną powinny być jedynie posługi religijne”; „trudno powiedzieć”.

Niemal połowa badanych pozytywnie odniosła się do powyższego zagadnienia, odpowiadając, iż księża jak najbardziej powinni spełniać taką rolę (48,4%), niemal co trzeci badany odpowiedział że tak, ale głównie w kwestiach dotyczących wiary (31,0%), zaś co jedenasty odpowiedział, że raczej nie, gdyż księża nie są do takiej roli dobrze przygotowani (8,6%). Sześciu studentów na stu biorących udział w badaniach socjologicznych odpowiedziało negatywnie na powyższe zagadnienie twierdząc, iż domeną duchownych powinny być jedynie posługi religijne (5,9%), zaś niemal co dwudziesty ankietowanych wybrał odpowiedź „trudno powiedzieć” (4,8%), zaś braków odpowiedzi odnotowano 1,4%.

⁹⁴ J. Baniak, *Obraz kapłana w świadomości katolików...*, s. 131.

⁹⁵ J. Baniak, *Religijność miejska...*, s. 199.

⁹⁶ J. Styk, *Przemiany w świadomości religijnej ludności wiejskiej*, „Twórczość Ludowa” 1994, nr 3-4, s. 22.

Tab. 164 (pyt. 38). *Czy Twoim zdaniem, księża powinni pełnić rolę powierników, lub pomagać ludziom w rozwiązywaniu ich problemów osobistych?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	40,6	48,5	47,5	51,7	55,8	509	48,4
Tak, ale tylko niektórych (głównie dotyczących wiary)	28,3	31,9	34,2	26,2	34,0	326	31,0
Raczej nie, ponieważ nie są oni dobrze do tego przygotowani	11,2	8,8	7,3	10,5	4,9	90	8,6
Nie, ich domeną powinny być jedynie usługi religijne	11,2	2,9	4,1	6,4	3,9	62	5,9
Trudno powiedzieć	5,2	5,4	6,4	5,2	1,5	50	4,8
Brak odpowiedzi	3,6	2,5	0,5	-	-	15	1,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 39,340; df = 16; p = 0,001; C = 0,191$$

Opinię o tym, iż księża powinni pełnić rolę powierników, lub pomagać ludziom w rozwiązywaniu ich problemów osobistych wyrażali najczęściej studenci na uczelni katolickiej i UMCS, nieco rzadziej studenci uczelni medycznej i technicznej, zaś najrzadziej czyniły to osoby z UP. Duchowni powinni pełnić rolę powierników ludzi jedynie w kwestiach dotyczących wiary według trzeciej części studujących na uczelni technicznej, katolickiej i medycznej, zaś najrzadziej powyższą odpowiedź wybierali studenci z UP i UMCS. Niemal dwa razy większy odsetek studujących na UP i UMCS, aniżeli na KUL stwierdził, że księża nie powinni pełnić roli powierników ludzi, gdyż nie są do tego dobrze przygotowani. Wyrażna różnica w twierdzeniu, iż domeną duchownych powinny być jedynie usługi religijne, zarysowuje się pomiędzy studującymi na UP a UM (różnica 8,3 punktów procentowych), studentami uczelni katolickiej (różnica 7,3 punktów procentowych) i technicznej (różnica 7,1 punktów procentowych). Odpowiedź „trudno powiedzieć” najczęściej padała w grupie studujących na uczelni technicznej, a najrzadziej na katolickiej.

Kobiety nieco częściej, aniżeli mężczyźni, wyrażały opinię o tym, iż księża powinni pełnić rolę powierników, lub pomagać ludziom w rozwiązywaniu ich problemów osobistych (50,2% wobec 45,4%), w tym samym stopniu uważali, że duchowni powinni kierować ludźmi raczej w zakresie wiary (M=30,5%; K=31,3%), zaś zdanie o tym, iż księża nie są dobrze przygotowani do takich ról podzielało nieco więcej kobiet, aniżeli mężczyzn (9,1% wobec 7,6%). Niemal dwa razy wię-

cej studentów, aniżeli studentek uważało, że domeną duchownych powinny być wyłącznie posługi religijne ($M=8,6\%$; $K=4,3\%$), mężczyźni też częściej wyrażali swoje niezdecydowanie w powyższej kwestii – odpowiedź trudno powiedzieć ($M=5,8\%$; $K=4,1\%$) – ($\chi^2=11,409$; $df=4$; $p=0,022$ $C=0,104$).

Podobnie jak w przypadku zmiennej niezależnej płeć, tak i przy analizie zmiennej rok studiów, zauważono niski stopień zależności statystycznej. Do powyższego zagadnienia pozytywnie odniosła się połowa studiujących na pierwszych latach studiów (50,0%) i nieco mniej na ostatnich (46,6%). Starsi studenci z kolei częściej wyrażali opinię o tym, iż księża powinni być powiernikami jedynie w niektórych kwestiach dotyczących wiary (32,6% wobec 29,6%). Co dziesiąty student z ostatnich lat studiów wyraził swoją dezaprobatę wobec przygotowania księży do roli powierników ludzi (10,5%) i nieco mniej studiujących na pierwszych latach (6,8%). Nieco więcej osób z pierwszych lat studiów, aniżeli z ostatnich, wyraziło zdanie, iż domeną duchownych winny być wyłącznie posługi religijne (6,1% wobec 3,2%), zaś niemal dwa razy więcej studiujących na pierwszych latach, aniżeli na ostatnich, nie miało wyrobionego klarownego zdania w powyższej kwestii (6,1% wobec 3,2%) – ($\chi^2=11,205$; $df=4$; $p=0,024$; $C=0,103$).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotny statystycznie przyjętych zmiennych zależnych (stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=13,946$; $df=12$; $p=0,304$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=2,828$; $df=8$; $p=0,945$), przy czym więcej osób definitywnie opowiadających się za tym, iż księża powinni być powiernikami ludzi w rozwiązywaniu ich problemów osobistych, pochodziło z małych i średnich miast (51,0% i 49,1%), aniżeli z dużych aglomeracji miejskich, czy terenów wiejskich (48,8% i 46,8%) i osiągających dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (49,2% wobec 47,2%). Opowiadających się za twierdzeniem, iż księża powinni być powiernikami raczej w kwestiach wiary, odnotowano więcej pośród zamieszkujących na stałe małe miasta i tereny wiejskie (33,8% i 32,9%), aniżeli pochodzących z dużych aglomeracji miejskich i miast o średniej wielkości (29,4% i 28,1%), osiągających średnie, lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (32,5% wobec 29,1%).

Abnegatów powyższej kwestii zaobserwowano więcej w grupie studentów pochodzących z terenów wiejskich i miast średniej wielkości (9,9% i 9,6%), w porównaniu do zamieszkujących na stałe duże aglomeracje miejskie i małe miejscowości (7,4% wobec 5,5%), osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (10,1% wobec 7,5%). Wyrażających zdanie, iż domeną duchownych winny być jedynie posługi religijne, odnotowano więcej wśród pochodzących ze średnich miast i dużych aglomeracji miejskich (7,5% i 7,0%), aniżeli z małych miejscowości i terenów wiejskich (5,5% i 4,3%), oraz wśród osiągających bardzo dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (6,2% wobec 5,2%). Więcej niezdecydowanych w powyższej kwestii odnotowano pośród zamieszkujących duże aglomeracje miejskie, w porównaniu do innych pochodzących z pozostałych typów miejsc zamieszkania (duże miasta – 7,0%; średnie miasta – 2,6%; małe miasta – 4,1%; wieś – 4,5%), oraz osiągających średnie lub mierne, aniżeli dobre, czy też bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 5,6%; 4,5%; 4,4%).

Wstępnie podsumowując powyższy materiał empiryczny, można dojść do wniosku, iż młodzież akademicka Lublina nie odrzuca urzędu kapłaństwa służebnego, wobec czego nie odrzuca także autorytetu osób duchownych. O ile trzecia część ogółu badanych uznaje tylko płaszczyznę religijną, jak jedynie miejsce aktywności osób duchownych, to prawie połowa zdecydowanie akceptuje zarówno świecki, jak i religijny profil działalności. Potwierdzenie tej tezy musiałoby jednak znaleźć potwierdzenie, a tego wymagałoby rozszerzenie projektu badawczego o kwestie szczegółowe, gdyż dość ryzykownym wydaje się wysuwanie wniosków na podstawie tylko jednego pytania ankietowego. Poza tym, mimo bardzo optymistycznej wizji roli kapłana w rozwiązywaniu problemów osobistych innych ludzi, obraz naszkicowany przez studium w Lublinie, nie do końca pokrywa się z innymi danymi socjologicznymi, zgromadzonymi na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat. W badaniach nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej zadano pytanie: „Czy kiedykolwiek udał(a) się Pan/Pani po pomoc czy poradę do księdza?”. Miało ono na celu ukazać, czy posługa osób duchownych wpisała się w zapotrzebowanie badanych katolików na porady duchowe księży. Zdecydowana większość mieszkańców archidiecezji lubelskiej nie udała się nigdy po pomoc lub radę do księdza (86,5%), a kiedykolwiek zwróciło się o jakąkolwiek pomoc 14,2% badanych („tak, jeden raz” – 5,1%; „tak, kilka razy” – 8,2%; „tak, wiele razy” – 2,0%). Najczęściej wierni zwracali się do duchownych z problemami rodzinnymi (4,5%), następnie dotyczyła problemów osobistych (3,6%), materialnych (1,3%) i innych (2,1%)⁹⁷. Jak wynika z badań Józefa Baniaka, podglądy badanych katolików w rejonie kaliskim okazały się także zróżnicowane. Większość respondentów włączyła w zakres roli księdza sprawy o charakterze religijnym i kościelnym (36,7%) oraz religijno-moralne (37,2%). Zaufanie do księdza zarówno w sprawach religii, jak i świeckich zdradzał niemal co piąty ankietowany (19,2%), zaś brak zaufania charakteryzowało 2,4% respondentów (wskaźnik odpowiedzi „nie wiem” wynosił 3,0%, zaś braki danych odnotowano na poziomie 1,5%)⁹⁸.

W opiniach szczecińskiej młodzieży akademickiej na temat księży katolickich przeważał dystans lub negatywna ocena. Zdecydowanie nie odczuwało potrzeby kontaktu z duchownymi 27,7% studentów, a odpowiedzi „raczej nie” udzieliło 20,6% badanych. Połączenie tych dwu kategorii daje we wszystkich grupach zbliżone wskaźniki: humaniści – 50%; medycy – 46,1%; studenci uczelni technicznych – 49%; średnio – 48,3%. W wywiadach negatywne nastawienie często określane było przez badanych jako uraz do księży z przeszłości. Mechanizm tego nastawienia polegał na zachowywaniu w pamięci negatywnych osobistych doświadczeń z kontaktów z księdzem, zgeneralizowaniu ich i zbudowaniu na ich podstawie negatywnego stosunku⁹⁹.

Niezbyt wysokie oceny poważania i uznania uzyskał ksiądz w badaniach ogólnopolskich CBOS z roku 2008, w których pytano dorosłych Polaków o to, jakim

⁹⁷ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 271-272.

⁹⁸ J. Baniak, *Obraz kapłana w świadomości katolików...*, Poznań 1994, s. 143.

⁹⁹ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 77.

poważaniem cieszą się niektóre zawody i profesje. Na pytanie, jakim poważaniem darzy respondent księdza, uzyskano następujące odpowiedzi: bardzo dużym – 13,4%, dużym – 28,8%, średnim – 34,7%, małym – 11,3%, bardzo małym – 7,1%, trudno powiedzieć – 4,1%, odmowa odpowiedzi – 0,5%¹⁰⁰.

Nie do końca akceptowalny obraz roli kapłana w społeczeństwie nie wyklucza jednak aprobaty innych form działalności publicznej i indywidualnej na polu poza-religijnym. Wedle badań młodzieży z Kalisza, księży posiadają kwalifikacje doradcze na płaszczyźnie wiary i religii (85,7%); wychowania katolickiego młodzieży (73,5%); moralności ludzi (58,6%); światopoglądu religijnego (74,2%); spraw małżeńskich i rodzinnych (53,3%); patologii społecznych, np.: narkomanii, alkoholizmu, erotomanii (64,6%); formowania sumień (55,6%); spraw politycznych (21,6%); zdrowia (27,7%); etyki zawodowej (40,4%); innych spraw (27,1%); żadnych spraw (36,7%)¹⁰¹.

Wśród dorosłych Polaków wskaźniki postrzegania duchownych katolickich jako ekspertów od życia politycznego nie są wysokie (7,3%), co jednak nie wyklucza pozostałych spraw społecznych, jak: kwestie typowo religijne (64,9%), małżeńsko-rodzinne (32,4%), wychowanie dzieci (50,2%), wybór zawodu (12,8%), sprawy bytowe ludzi (16,9%), zdrowie psychiczne (40,5%), światopogląd i wiara (57,2%), nauka i filozofia (35,6%), moralność (22,0%), życie osobiste (43,9%), plagi i zagrożenia społeczne (56,5%). Brak kompetencji doradczych ze strony duchownych deklarował natomiast co piąty dorosły Polak (19,6%)¹⁰². Badania jakościowe zrealizowane na terenie diecezji tarnowskiej pozwoliły także dostrzec, ogólnospołecznie akceptowalny model działalności osób duchownych przestrzeni inicjatyw społecznych na rzecz dobra wspólnego, inicjatyw sportowych, wychowawczych, edukacyjnych, kulturalnych, patriotycznych, estetyczno-porządkowych, charytatywnych, poprawienia bezpieczeństwa publicznego¹⁰³.

Realizując badania religijności młodzieży akademickiej Lublina, w celu bliższego określenia aprobaty i dezaprobaty instytucji kapłaństwa służebnego, respondentów zapytano o wartości i przymioty najbardziej cenione, oraz o cechy najbardziej krytykowane u księży katolickich. Dla wyraźniejszego rozróżnienia rzeczywistego postrzegania duchownych przez studentów, zasadne wydało się sformułowanie dwóch odrębnych pytań o zalety i wady. W pierwszej kolejności poproszono respondentów o wymienienie tych cech duchownych, które najbardziej są cenione w postawie księdza. Ponad połowa respondowanych wskazała na człowieczeństwo i dobry stosunek do wszystkich ludzi (56,7%), czterech na dziesięciu wybrało tolerancję i wyrozumiałość (39,8%), nieco mniej gorliwość w pełnieniu Służby Bożej

¹⁰⁰ J. Mariański, *Katolicyzm polski*, s. 237, dz. cyt.

¹⁰¹ J. Baniak, *Ksiądz w oczach młodzieży. Obraz kapłana w świadomości młodzieży licealnej i akademickiej (na przykładzie Kalisza)*, Poznań 1993, s. 126-127.

¹⁰² J. Baniak, *Zaangażowanie społeczne i polityczne Kościoła i księży w Polsce w wyobrażeniach katolików*, w: *Państwo i Kościół: dwa modele władzy i służby społecznej*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 136, dz. cyt.

¹⁰³ W. Zdaniewicz, *Opinie o księżach*, w: *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Warszawa 2001, s. 165-166.

(36,7%), a co trzeci wybrał bezinteresowność (33,4%). Co piąty student cenił sobie u duchownych umiejętność dostosowywania się do współczesności (21,6%), a co dziesiąty wykształcenie (10,6%). W powyższym pytaniu odnotowano dość duży wskaźnik osób, które nie posiadały klarownego zdania w tej kwestii (17,6%), zaś w kategorii „inne” (3,8%) znalazły się takie odpowiedzi jak: „poczucie humoru”; „wygląd zewnętrzny”; „savoir-vivre”.

Tab. 165 (pyt. 39). *Co według Ciebie ludzie najbardziej sobie cenią w księdzu?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnie					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tolerancję i wyrozumiałość	39,4	38,7	42,5	40,1	38,3	419	39,8
Człowieczeństwo, dobry stosunek do wszystkich ludzi	50,2	58,8	59,4	58,7	58,3	597	56,7
Wykształcenie	12,7	7,8	5,5	12,8	14,1	111	10,6
Gorliwość w pełnieniu Służby Bożej	27,5	34,3	39,3	37,2	47,1	386	36,7
Dostosowanie się do współczesności	20,3	27,5	20,5	19,8	19,9	227	21,6
Bezinteresowność	30,3	35,3	28,8	36,0	37,9	351	33,4
Inne	6,4	2,0	3,2	3,5	3,4	40	3,8
Trudno powiedzieć	26,3	18,1	16,9	13,4	10,7	185	17,6
Brak odpowiedzi	1,6	1,0	1,4	1,7	0,5	13	1,2

Uwaga! Dane nie sumują się do 100,0%, gdyż respondent mógł wybrać więcej niż jedną kategorię odpowiedzi.

Tolerancja i wyrozumiałość była najczęściej zauważana u duchownych przez studiujących na uczelni technicznej i UMCS, a najrzadziej na uczelni katolickiej, przy czym różnica ta dotyczy maksymalnie 4,2 punktów procentowych. Człowieczeństwo i dobry stosunek do wszystkich ludzi był ceniony w niemal w równym stopniu przez studiujących na uczelni medycznej, technicznej, katolickiej i UMCS, a najmniejszy wskaźnik w tej kategorii odpowiedzi odnotowano pośród studiujących na UP. Wykształcenie duchownych, jako pozytywna cecha ceniona przez ludzi, było wskazywane niemal trzy razy częściej przez studiujących na uczelni katolickiej, aniżeli technicznej, zaś gorliwość w pełnieniu Służby Bożej wskazywał niemal co drugi student KUL, nieco mniej studiujących na PL i UMCS, co trzeci przyszły medyk, zaś najbardziej powściągliwi w tej kategorii odpowiedzi okazali

się studenci UP. Dostosowywanie się księży do współczesności cenili sobie najczęściej studenci uczelni medycznej, a najrzadziej studujący socjologię na UMCS i KUL (skrajna różnica to 7,7 punktów procentowych). Bezinteresowność u duchownych najczęściej zauważali studujący na uczelni katolickiej, UMCS i medycznej, a najrzadziej na UP i politechnice. Co czwarty student UP zdradził swoje niezdecydowanie w powyższej kwestii i jedynie co dziesiąty studujący na uczelni katolickiej.

Tolerancję i wyrozumiałość cenili sobie u księży nieco więcej mężczyźni, aniżeli kobiety (41,6% wobec 38,8%), studujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (42,1% wobec 37,2%), zamieszkujących na stałe małe i średnie miasta oraz tereny wiejskie, aniżeli duże aglomeracje miejskie (odpowiednio: 43,4%; 41,2%; 40,4%; 36,5%), osiągający średnie lub mierne, aniżeli dobre, czy też bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 46,9%; 39,4%; 32,2%). Z kolei tolerancja i wyrozumiałość duchownych znalazła większe uznanie w grupie studentek, aniżeli studentów (59,7% wobec 51,8%), studujących na pierwszych, aniżeli ostatnich latach (58,4% wobec 54,9%), zamieszkujących na stałe małe miejscowości i tereny wiejskie (64,8% i 57,5%), aniżeli duże aglomeracje miejskie i miasta o średniej wielkości (54,8% i 53,9%), osiągających dobre, aniżeli średnie lub mierne i bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 58,7%; 55,6%; 54,6%). Wykształcenie, jako cecha, którą ludzie cenią sobie w księżach, było częściej akcentowane przez mężczyzn, aniżeli przez kobiety (13,7% wobec 8,7%), niemal w równym stopniu, zarówno przez starszych, jak i młodszych studentów (11,1% wobec 10,0%). Większą wagę do wykształcenia księży przywiązywały osoby pochodzące z małych i średnich miast (15,2% wobec 12,3%), aniżeli z dużych aglomeracji miejskich i terenów wiejskich (9,7% wobec 8,6%), osiągające średnie, lub mierne wyniki w nauce, aniżeli bardzo dobre, czy dobre (odpowiednio: 11,9%; 10,6%; 9,9%).

gorliwość księży w pełnieniu Służby Bożej była wyżej ceniona przez kobiety, aniżeli mężczyzn (38,6% wobec 33,5%), studujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (37,4% wobec 36,0%), zamieszkujących tereny wiejskie (40,1%), aniżeli pochodzących z pozostałych typów przyjętych miejsc zamieszkania (średnie miasta – 36,8%; małe miasta – 35,2%; duże miasta – 32,8%), osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (39,2% wobec 32,6%). Dopasowywanie się do współczesności przez duchownych było częściej zauważalne przez studentki (K=22,9%; M=19,3%), starszych, aniżeli młodszych studentów (24,7% wobec 18,8%), pochodzących z małych miejscowości, aniżeli terenów wiejskich (23,4% wobec 19,3%) i osiągających średnie lub mierne, aniżeli bardzo dobre, czy też dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 25,9%; 21,1%; 19,5%). Cechę bezinteresowności u księży nieco częściej wymieniały kobiety, aniżeli mężczyźni (34,0% wobec 32,2%), studujący na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (36,8% wobec 30,3%), zamieszkujący na stałe duże aglomeracje miejskie, aniżeli pozostałe przyjęte typy miejsca zamieszkania (odpowiednio: 38,8%; 33,1%; 31,8%; 28,5%), osiągający bardzo dobre, aniżeli średnie, lub mierne wyniki w nauce (34,8% wobec 32,5%). Bardziej niezdecydowanymi okazali się w powyższej kwestii mężczyźni, aniżeli kobiety (18,5% wobec 17,0%), studujący na pierwszych, aniżeli na ostat-

nich latach (19,7% wobec 15,2%), pochodzący ze średnich i dużych miast (20,6% i 19,7%), aniżeli z terenów wiejskich i małych miejscowości (16,0% i 13,1%), osiągający bardzo dobre i dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 19,8%; 18,2%; 15,0%).

W badaniach nad religijnością katolików archidiecezji lubelskiej w pytaniu o charakterze otwartym, respondenci nieco inaczej określali pozytywne cechy osób duchownych. Najbardziej cenionymi okazały się: życzliwość, serdeczność, dobroć, przyjazne nastawienie (27,4%). Kolejną, najczęściej wymienianą pozytywną cechą księży była komunikatywność, otwartość, umiejętność słuchania (16,1%). Inne pożądane przez ankietowanych cechy księży to: uczciwość, szczerowość, sprawiedliwość (14,6%), a także religijność (ksiądz z powołania) (13,0%), gospodarność, zaradność, dobry organizator, oszczędność (9,0%), dobry mówca (umiejętność docierania do ludzi – kazania) (5,9%), skromność, pokój wewnętrzny, wrażliwość (5,2%), mądrość, posiadanie dużej wiedzy (4,4%), pogoda ducha, poczucie humoru (4,2%)¹⁰⁴.

W badaniach z 2002 roku nad religijnością studentów Szczecina 13,9% badanych doceniło pracę i pobożność osobistą duchownych, gdyż pomagają oni dążyć do Boga, do zbawienia, udzielają sakramentów, uczą refleksji nad sobą, kształtują opinię, co dziesiąty badany docenił ich pomoc duchową i możliwość rozmowy (10,6%), zaś 1,4% wyraziło zdanie, iż Kościół to żywa instytucja, trzeba ją poznać od wewnątrz, można spotkać tam wielu dobrych księży¹⁰⁵. Osiemnastolatki z katolickich szkół w archidiecezji krakowskiej w 2003 roku wymienili następujące cechy cenione u osób duchownych: człowieczeństwo, dobry stosunek do wszystkich ludzi – 55,6% badanych; gorliwość w pełnieniu służby Bożej – 36,8%; konsekwencja słów i czynów – 34,5%; wykształcenie – 16,8%; dostosowanie się do współczesności – 25,0%; tolerancja i wyrozumiałość – 43,1%; inne odpowiedzi – 7,0%; trudno powiedzieć – 12,9%¹⁰⁶. Wśród młodzieży szkolnej i akademickiej w tym samym czasie w województwie kujawsko-pomorskim 43,3% badanych wyraziło mniej lub bardziej pozytywne lub neutralne poglądy na temat kleru (23,1% – duchowi przywódcy, słudzy Boży, nauczyciele; 20,2% – różni, dobrzy i źli, ludzie jak inni)¹⁰⁷.

Ogólnopolskie badania socjologiczne Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC wykazały, iż najbardziej poszukiwanymi cechami osób duchownych są te, które bezpośrednio nawiązują do umiejętności nawiązywania relacji interpersonalnych: komunikatywność, otwartość, zrozumienie, umiejętność słuchania (34,1%). W dalszej kolejności były wymieniane: uczciwość, szczerowość, zaufanie (17,8%), oddanie sprawom parafii i parafian (13,1%), religijność i życie zgodnie z powoła-

¹⁰⁴ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 273.

¹⁰⁵ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 78.

¹⁰⁶ K. Wilk, *Wychowanie religijne w liceach katolickich archidiecezji krakowskiej. Studium socjologiczno-pastoralne*, Kraków 2006, s. 243.

¹⁰⁷ T. Biernat, *Społeczno-kulturowe uwarunkowania światopoglądu młodzieży w okresie transformacji*, Toruń 2006, s. 239-240.

niem (11,6%), skromność, wrażliwość (5,7%), gospodarność, zaradność, zdolności organizatorskie (5,5%), zdolności oratorskie (4,9%), mądrość, wiedza (4,7%), pogoda ducha (3,6%)¹⁰⁸.

Wśród wad obserwowalna jest analogiczna zależność, jak w przypadku zalet. Najwyższe wskaźniki postrzegania mają wady osobowości. Na pierwszym miejscu aż trzy czwarte biorących udział w badaniach socjologicznych, wymieniło materializm i chciwość (73,6%), niemal połowa odpowiedziała, że jest to zacofanie i „ciasne poglądy” (44,0%), zaś co trzeci ankietowany wskazał na brak tolerancji (33,8%). Niemal w równym stopniu studenci wytykali duchownym skłonności do nieszanowania ludzi (28,1%) i rozpustę (27,9%). Nieco mniej badanych wskazało na podtrzymywanie różnic przez księży pomiędzy bogatymi, a biednymi członkami parafii (14,9%), co ósmy wytykał pijaństwo (12,0%), niezdecydowanych w tej kwestii odnotowano 8,6%, zaś wśród odpowiedzi „inne” (6,4%), znalazły się m.in. „brak pobożności”, „głupota”, „skłonności seksualne związane z pedofilią”, czasami zaś pojawiały się obraźliwe epitety pod adresem duchowieństwa. Braki odpowiedzi odnotowano jedynie u jedenastu respondentów (1,0%).

Materializm i chciwość częściej wytykali starsi, aniżeli młodsi studenci (76,1% wobec 71,3%), zaś w przypadku zmiennej stałe miejsce zamieszkania wskaźniki maleją wraz ze wzrostem miejsca pochodzenia respondentów (wieś – 80,2%; małe miasta – 76,6%; średnie miasta – 71,1%; duże miasta – 66,6%), a wzrastają wraz z obniżaniem się wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 72,2%; dobre – 73,5%; średnie, lub mierne – 75,2%). Pijaństwo częściej zauważali u księży mężczyźni (12,9% wobec 11,4%), pochodzący z terenów wiejskich i średnich miast (13,9% i 12,3%), aniżeli z dużych aglomeracji miejskich i małych miejscowości (10,4% i 9,7%), osiągający średnie lub mierne bądź dobre wyniki w nauce, aniżeli bardzo dobre (odpowiednio: 12,9%; 12,4%; 9,7%). Rozpustę częściej wytykały duchowieństwu kobiety (K=28,1%; M=27,4%), studiujący na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (28,5% wobec 27,2%), zamieszkujący na stałe miasta o średniej i małej wielkości (30,3% i 29,7%), aniżeli pochodzący z terenów wiejskich, czy dużych aglomeracji miejskich (27,8% i 25,4%), osiągający bardzo dobre wyniki, aniżeli dobre, czy też średnie lub mierne (odpowiednio: 28,6%; 27,8%; 27,3%). Zacofanie i „ciasne poglądy” przypisywały duchowieństwu częściej studentki, aniżeli studenci (45,1% wobec 42,1%), studiujący na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (46,6% wobec 41,8%), zaś wskaźnik ten wzrasta wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania (wieś – 32,9%; małe miasta – 45,5%; średnie miasta – 50,4%; duże miasta – 52,5%), a maleje wraz z obniżaniem się wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 50,2%; dobre – 43,3%; średnie, lub mierne – 40,6%). Brak tolerancji częściej zarzucały księżom kobiety (K=35,3%; M=31,5%), studiujący na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (36,0% wobec 31,9%), zaś poziom krytycyzmu wobec braku tolerancji wzrasta wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania respondentów (wieś – 28,9%; małe miasta – 31,7%; średnie mia-

¹⁰⁸ W. Świątkiewicz, *Portret księdza*, w: *Kościół katolicki na początku nowego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2004, s. 118.

sta – 39,0%; duże miasta – 37,8%), a maleje wraz z obniżaniem się poziomu wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 39,6%; dobre – 34,0%; średnie, lub mierne – 29,7%).

Tab. 166 (pyt. 40). *Jakie są cechy znanych Ci księży, które Ci się nie podobają?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Materializm i chciwość	73,3	65,2	74,4	75,6	79,6	774	73,6
Pijaństwo	14,3	11,8	12,8	8,7	11,2	126	12,0
Rozpustę	34,7	22,1	28,3	22,7	29,1	293	27,9
Zacofanie, „ciasne poglądy”	54,2	50,5	40,6	38,4	33,5	463	44,0
Brak tolerancji	41,0	35,3	30,1	33,7	27,7	356	33,8
Nieposzanowanie ludzi	27,9	24,5	28,3	27,3	32,5	296	28,1
Podtrzymywanie różnic między bogatymi, a biednymi w parafii	13,9	11,3	10,5	23,3	17,5	157	14,9
Inne	4,4	5,4	5,9	9,3	7,8	67	6,4
Trudno powiedzieć	8,0	8,8	9,1	9,9	7,3	90	8,6
Brak odpowiedzi	0,8	2,9	1,4	-	-	11	1,0

Uwaga! Dane nie sumują się do 100,0%, gdyż respondent mógł wybrać więcej niż jedną kategorię odpowiedzi.

Krytyka duchowieństwa wyrażająca się w zarzucie nieposzanowania ludzi padała niemal w równym stopniu, zarówno ze strony studentek, jak i studentów (M=28,7%; K=27,8%), nieco częściej czynili to starsi, aniżeli młodsi studenci (30,2% wobec 26,3%), zaś poziom krytycyzmu w tej kwestii malał wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania (wieś – 32,9%; małe miasta – 26,9%; średnie miasta – 26,3%; duże miasta – 24,4%), a wzrastał wraz z obniżaniem się poziomu wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 25,6%; dobre – 27,4%; średnie lub mierne – 31,8%). Podtrzymywanie różnic między bogatymi, a biednymi w parafii, nieco częściej wytykały duchowieństwu kobiety (K=15,5%; M=14,0%), starsi, aniżeli młodsi studenci (16,2% wobec 13,8%), osiągający dobre, bądź bardzo dobre wyniki w nauce, aniżeli średnie lub mierne (odpowiednio: 15,8%; 15,0%; 13,6%), zaś w przypadku zmiennej stałe miejsce zamieszkania wskaźnik ten po raz

kolejny maleje wraz z wielkością miejsca pochodzenia respondenta (wieś – 20,1%; małe miasta – 18,6%; średnie miasta – 11,8%; duże miasta – 9,4%).

Podobne listy zarzutów wobec księży konstatowano także w innych badaniach socjologicznych. Wśród negatywów księży, katolicy archidiecezji lubelskiej najczęściej wyminali materializm przejawiający się w rozrzutności, skąpstwie, pazerności czy wyzysku (23,2%). Częściej wymieniali tę wadę respondenci praktykujący niesystematycznie (31,9%), aniżeli niepraktykujący (22,8%), a najrzadziej praktykujący systematycznie (17,8%). Pycha księży, ich zarozumiałość, stwarzany przez nich dystans, apodyktyczność czy wywyższanie były kolejnymi negatywnymi cechami, najczęściej wymienianymi przez katolików (7,5%). Niewielki odsetek badanych wymieniał inne negatywne cechy księży, takie jak mieszanie się do polityki (4,5%), hazard, pijaństwo, hulanki (4,5%), nadużycia seksualne, rozwiązłość (3,5%), obojętność, lekceważenie ludzi, oziębłość (3,8%), a także hipokryzja i zakłamanie (6,3%)¹⁰⁹.

Najczęstsze krytyczne opinie studentów Szczecina zarzucały przedstawicielom Kościoła katolickiego w Polsce brak otwarcia na współczesność, na młodzież, nieprzystawanie do rzeczywistości (średnio 16%) oraz nadmierne skupianie się na stronie materialnej (15,8%), zbyt ni związek z polityką (15,4%), izolację i zamknięcie na ludzi (12%), zaniedbywanie duchowości i ideałów wczesnochrześcijańskich (12%), sformalizowanie, biurokrację (11%), ingerencję w życie ludzi, nadzór, zakazy, rygoryzm (9%). Przyszli lekarze częściej także niż przedstawiciele innych grup zaznaczali, iż ze względu na szacunek do stanu duchownego powstrzymują się od wyrażania złych opinii, ale też stosunkowo częściej stwierdzali, że Kościół powinien ograniczać swoje wpływy do grona wiernych (7,8%)¹¹⁰.

Ponad połowa biorących udział w badaniach socjologicznych młodzieży szkolnej i studentów wyrażała poglądy krytyczne o księżach (materialiści, chciwi, wyzyskiwacze – 12,3%, bez powołania – 9,9%, za dużo zajmują się polityką – 5,8%, darmozjady, złodzieje i inne obraźliwe określenia – 5,5%, obłudni, zakłamani, fałszywi – 5,0%, wtrącają się do życia prywatnego wiernych – 3,8%, są niepotrzebni – 2,1% i inne). Najbardziej krytyczne opinie o duchownych wyrażali respondenci ze średnich miast, mężczyźni i niezwiązani z religią. Studenci przejawiali lepsze niż licealiści nastawienie do Kościoła i księży, a ich oceny były bardziej wyważone i stonowane¹¹¹.

Maturzyści ze szkół katolickich archidiecezji krakowskiej w 2003 roku akcentowali następujące wady osób duchownych: materializm i chciwość – 70,9%; rozpusta (seks) – 27,4%; pijaństwo – 23,5%; nieposzanowanie parafian – 20,0%; podtrzymywanie różnic między bogatymi i biednymi w parafii – 13,7%; nietolerancja – 32,1%; zacofanie, ciasne poglądy – 41,1%; inne odpowiedzi – 5,4%; trudno powiedzieć – 5,0%¹¹². W skali ogólnopolskiej, wśród negatywnych cech polskiego

¹⁰⁹ T. Adamczyk, *Uwarunkowania społeczne religijności...*, s. 274-275.

¹¹⁰ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 74.

¹¹¹ T. Biernat, *Spółeczno-kulturowe uwarunkowania...*, s. 241-243.

¹¹² K. Wilk, *Wychowanie religijne w liceach katolickich...*, s. 245.

duchowieństwa, na pierwszym miejscu znalazła się odpowiedź: „brak cech negatywnych” (21,0%). Ci zaś, którzy je zauważali, wymieniali materializm, rozrzutność, zachłanność (16,6%); pychę, apodyktyczność, egoizm (11,1%); obojętność i lekceważenie ludzi (6,7%); mieszanie się do polityki (5,8%); hipokryzję i zakłamanie (5,7%); nadużycia seksualne i rozwiązłość (3,45%); hazard, pijaństwo, hulanki (2,1%)¹¹³.

Jak wynika z powyższych danych socjologicznych, urzeczywistnienie roli duszpasterza w społeczności religijnej napotyka w dzisiejszych czasach na poważne kłopoty, bowiem nie jest on niekiedy w stanie spełnić jednocześnie oczekiwań Kościoła i życzeń wiernych. Obraz kapłana w świadomości respondentów nie pokrywa się do końca z tym, z jakim spotykają się na co dzień. Jeszcze nie tak dawno rzeczywisty autorytet księdza wykraczał daleko poza dziedzinę ściśle religijną, kiedy opinie i poglądy księdza, a nawet jego decyzje w sprawach świeckich, wzbudzały respekt i były uważane za wiążące¹¹⁴. Dziś takie postrzeganie osób duchownym wydaje się coraz bardziej reliktem wspomnień. Jedynie połowa respondentów zgodziła się, iż księża powinni pełnić rolę powierników, lub pomagać ludziom w rozwiązywaniu ich problemów osobistych. Takie podejście do rzeczywistości na pewno nie zmniejsza dystansu wobec osób duchownych, a pośrednio także świadczy o obniżaniu się autorytetu w środowiskach młodego pokolenia.

Model kapłana podsumowuje do pewnego stopnia postawę i poglądy respondentów dotyczące kapłaństwa instytucjonalnego. Uzyskany obraz księdza w świetle postulowanych pozytywnych, jak i negatywnych cech współczesnych duchownych wysuwa na pierwszy plan naturalne cechy księży. Cechy naturalne, choć także doceniane przez spory odsetek respondentów, znajdują się wyraźnie na drugim miejscu. Formułując własny model kapłana, duża część badanych wysunęła liczne zarzuty pod adresem znanych sobie księży, obejmujące nie tyle płaszczyznę religijną, jak świecką. Najkrytyczniej studenci Lublina podchodzili do naturalnych cech i zachowań księży. Wobec powyższych młodzież akademicka posiada własny model księdza oraz jego wzór osobowy, do którego ram chcieliby odnieść wszystkich duchownych. Obraz ten jest po części realistyczny, a po części życzeniowy, gdyż nie zawiera w sobie elementów cech osobowych i zachowań księży, w które winni być wyposażeni w odczuciu badanych współcześni duchowni.

Uzyskany obraz księdza na podstawie odpowiedzi badanych studentów jest dość krytyczny, nie zaś wrogi. Świadczyć to może o dalszym zapotrzebowaniu na instytucję kapłana w środowisku wiernych. Krytyka duchowieństwa nie oznacza zakwestionowania roli kapłana, a jedynie sposobu wypełniania. Model księdza i jego autorytetu będzie więc najprawdopodobniej ulegał procesowi redefinicji w niedalekiej przyszłości w świadomości nowej generacji Polaków¹¹⁵.

¹¹³ W. Świątkiewicz, *Portret księdza*, s. 119.

¹¹⁴ J. Majka, *Socjologia parafii. Zarys problematyki*, Lublin 1971, s. 185.

¹¹⁵ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 448.

§ 4. Obraz rodziny pochodzenia oraz wybrane autorytety moralne i wzorce osobowe

Z socjologicznego punktu widzenia rodzina definiowana jest jako podstawowy rodzaj grupy społecznej. Występuje we wszystkich typach społeczeństwa. Tworzona jest przez osoby połączone pokrewieństwem, małżeństwem lub adopcją, które mieszkają razem, prowadzą wspólne gospodarstwo domowe i wspólnie uczestniczą w realizowaniu celów związanych w danej kulturze z wychowaniem potomstwa¹¹⁶. Rodzina niejako pośredniczy między jednostką a społeczeństwem w przekazywaniu treści kulturowych, w tym także religijnych¹¹⁷. Tym samym, zarówno w jej strukturze jak i sposobie funkcjonowania, jest ona uzależniona od kontekstu społeczeństwa całościowego. Zmiany zachodzące w środowisku społecznym wywołują zmiany w rodzinie. Kierunek przemian jest określony jednoznacznie: od społeczeństwa tradycyjnego do społeczeństwa pluralistycznego, od społeczeństwa o kulturze stabilnej, do społeczeństwa o kulturze rozwojowej¹¹⁸.

Od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku wyraźnie zaznacza się proces tworzenia się nowego etapu w rozwoju życia małżeńsko-rodzinnego. W społeczeństwie ponowoczesnym pojawiają się takie formy życia rodzinnego i tak intensywne zmiany jakościowe, jakie wcześniej występowały bardzo rzadko lub w ogóle nie były znane. Coraz częściej mówi się o swoistym fenomenie heterogenicznej rodziny ponowoczesnej. W ujęciu dynamicznym rozwoju rodziny podkreśla się przechodzenie od modeli klanów, czy rodów, poprzez model rodziny, do modelu indywidualizmu. O ile w poprzedniej fazie rozwoju typ rodziny i jej funkcjonowanie określiły industrializacja i urbanizacja, tak w postmodernistycznej pojawiły się nowe czynniki, które ją wyraźnie zmieniają¹¹⁹.

Wojciech Świątkiewicz analizując transpozycje współczesnej rodziny, nakreślił główne nurty powyższych przemian w przestrzeni życia małżeńsko-rodzinnego. Przemiany te bardzo często przybierają kierunek od małżeństw zalegalizowanych według prawa świeckiego i/lub religijnego, do konkubinatu, kohabitacji (współzamieszkiwania), swingu – formy poligamicznej aktywności seksualnej, małżeństw grupowych, samotnego macierzyństwa z wyboru, wolnych związków partnerskich, w tym homoseksualnych, bardzo często zaaprobowanych przez ustawodawstwo świeckie; od rodziny wielopokoleniowej do rodziny zatimizowanej; od posiadania potomstwa do ograniczenia liczby dzieci i zaplanowanego życia bezdzietnego; od więzów pokrewieństwa i ustalonego, zarówno w przestrzeni prawa, jak i obyczajów, statusu dziecka, do rodzin binuklearnych, rekonstruowanych,

¹¹⁶ K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 2000, s. 178-179.

¹¹⁷ J. Mariański, *Przekaz wartości moralnych w rodzinie*, w: *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, red. P. Kryczka, Lublin 1997, s. 188.

¹¹⁸ A. Grzesik, *Między kryzysem a odrodzeniem moralności. Wartości moralne w świadomości studentów*, Rzeszów 2002, s. 278.

¹¹⁹ K. Slany, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków 2008, s. 52.

hybrydowych; od rodziny posiadającej ojca i matkę, do rodzin dysfunkcyjnych, w tym samotnego macierzyństwa i ojcostwa; od ustalonego patriarchalnego podziału ról w rodzinie, w której to mężczyzna jest głową rodziny i to on utrzymuje pozostałych członków, tym samym posiada autorytet, zaś kobieta koncentruje się na wychowaniu potomstwa, oraz prowadzeniu gospodarstwa domowego, do procesu demokratyzacji ról, pracy obojga małżonków, małżeństwa otwartego; od wyłączności seksualnej w ramach związku małżeńskiego, do związków otwartych; od gospodarstwa dwóch dorosłych osób płci przeciwnej, do wspólnot, rodziny rozszerzonej, często o niespokrewnionych członków¹²⁰.

Mimo postmodernistycznych zmian w pojmowaniu rodziny, wydaje się, że tradycyjny model rodziny jest najgłębiej zakorzeniony w potrzebach i pragnieniach młodych pokoleń. Szczęście rodzinne to wartość, która zajmuje zdecydowanie pierwszą pozycję wśród ocenianych wartości. Póki co, jest to w pewnym sensie regułą, gdyż potwierdzają taki stan rzeczy liczne badania socjologiczne. Udana życie rodzinne stanowi nie tylko tak zwane zabezpieczenie życiowe, ale jest także swoistą przystanią przed zagrożeniami współczesnego świata i zaspokojeniem naturalnych potrzeb emocjonalnych człowieka. Na drugim miejscu znajduje się wielka odwzajemniona miłość. Te dwie wartości: rodzina i miłość są nazywane w socjologii wartościami afiliacyjnymi. Wyrażają one pragnienie przynależenia do małych grup społecznych. Orientacja na rodzinę i odwzajemnioną miłość jest uzupełniona wiarą religijną oraz świadomością, że jest się potrzebnym innym ludziom¹²¹. Inne badania mówią z kolei o zmianie w strukturze celów i dążeń życiowych, zarówno młodzieży, jak i osób dorosłych. Coraz bardziej widoczny staje się proces powolnego odchodzenia od wartości życia rodzinnego na rzecz wzrostu orientacji zarobkowej, w tym osiągnięcie wysokiej pozycji zawodowej i kwalifikacji¹²².

Analizując więzi wewnątrzrodzinne, nie można pominąć więzi rodziny ze społeczeństwem całościowym (globalnym). To, co istotne, rozgrywa się jednak w rodzinie. W procesie socjalizacji, które często łączy się z wychowaniem religijnym, zakłada się, że rodzice są autorytetem dla dziecka¹²³. W późniejszym okresie rozwojowym dla jednostki coraz bardziej stają się widoczne różne sposoby i style życia, rozmaite wzory pragnień, preferencji i aspiracji. Tym samym człowiek poszukuje nowych autorytetów i wzorców, także spoza środowiska rodzinnego.

W potocznym rozumieniu autorytet kojarzy się z czyjąś przewagą osób, bądź instytucji, nad jednostkami lub grupami społecznymi, w wyniku której uzyskuje się możliwość decydowania, administrowania i egzekwowania zakresu realizacji po-

¹²⁰ W. Świątkiewicz, *Rodzina wobec Kościoła*, s. 137.

¹²¹ A. Grzesik, *Między kryzysem a odrodzeniem moralności*, s. 196.

¹²² L. Beskid, R. Milic-Czemiak, Z. Sufin, *Polacy a nowa rzeczywistość ekonomiczna. Procesy przystosowania się w mikroskali*, Warszawa 1995, s. 239.

¹²³ C. Rogowski, *Kultura i jej wymiar edukacyjno-religijny*, w: *Sapientia et adiuventum w trosce o rozwój innych. Studia dedykowane Profesorowi Zbigniewowi Kwiecińskiemu*, red. Jarosław Michalski, Olsztyn 2006, s. 208.

stanowień, zaleceń czy decyzji, a szerzej prawo do rozkazywania komuś drugiemu. W praktyce oznacza to m.in. zdolność wywierania wpływu i nacisku, uzyskiwania uznania oraz posłuchu, sterowania zachowaniami podwładnych i innych osób, a więc wszechstronnego wpływu na świadomość i zachowania jednostek. W rozumieniu socjologicznym autorytet swoje własne źródło znajduje w doświadczeniu zbiorowym, w strukturze konkretnej grupy społecznej, w której niektóre jednostki uzyskują przewagę nad innymi, w wyniku czego zajmują określoną pozycję w tej właśnie strukturze, spełniając odpowiednie do tej pozycji role społeczne¹²⁴. Posłuszeństwo wobec autorytetu uzasadniać może wiele czynników: mądrość, prawdomówność, doświadczenie, moralna powaga. Niezmiernie ważne jest to, że osoby obdarzające swoim zaufaniem autorytet, wierzą w zasadniczą słuszność otrzymanych pouczeń¹²⁵.

W życiu społecznym szczególną rolę pełnią autorytety, co do których jednostki mogą się odnieść w kwestiach moralnych dylematów. Siła powyższych autorytetów może powstrzymać ludzkie namiętności, zaś ich brak sprawia, że zaczyna dominować prawo silniejszego¹²⁶. W społeczeństwie, które wchodzi w fazę ponowoczesności, zaczynają dominować tendencje kwestionowania wszelkich autorytetów. Jednostki dążą do wyzwolenia się z zastałych więzów wzorców osobowych. Odrzuca się przez to wiele opcji światopoglądowych na rzecz budowania aksjologii zindywidualizowanej. W literaturze socjologicznej często podkreśla się, iż młodzież charakteryzuje się zazwyczaj dość mocną krytyką wobec autorytetów, w tym moralnych, czy kościelnych. Nie aprobuje zastanego wartościowania. Dążenie do samodzielności i postawa silnego krytycyzmu prowadzi do podważania autorytetów. To sprawia, iż młodzi ludzie chcą często działać przede wszystkim na decyzjach podjętych we własnym zakresie. Wszelkie dawne wartości i tradycje mogą być łatwo zakwestionowane. Młodzież nie chce ściśle trzymać się tego, co przekazano im w procesie socjalizacji, w tym w wychowaniu rodzinnym, a co było proponowane jako wzór życiowy¹²⁷.

Aby zanalizować stan rodzin respondentów, oraz poznać ich opinie o wewnątrzrodzinnych relacjach, preferowanych autorytetach i wzorcach osobowych, zapytano studentów Lublina o ogólną ocenę atmosfery panującej w domu rodzinnym, atmosferę religijną, relacje z ojcem, matką i rodzeństwem, style wychowania w domach rodzinnych. Na końcu poruszono kwestię cenionych wzorców osobowych, ze szczególnym uwzględnieniem autorytetu związanego z osobą i nauczaniem papieża Polaka. Ostatnie z pytań dotyczyło sposobu wartościowania młodzieży studenckiej Lublina, w oparciu o wybór między postawą godnościową, a konformistyczną.

¹²⁴ J. Baniak, *Religijność miejska...*, s. 199-200.

¹²⁵ Z. Bauman, *Socjologia*, tłum. J. Łoziński, Poznań 1996, s. 125.

¹²⁶ É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, Warszawa 1999, s. 5-6.

¹²⁷ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*, Lublin 2011, s. 247-248.

W trakcie badań poproszono studentów z Lublina o szczegółowe odniesienie się do relacji z poszczególnymi domownikami. W pierwszym rzędzie pytanie dotyczyło relacji z ojcem. Większość respondentów oceniła je jako dobre (57,0%), a 17,2% badanych jako dość dobre (17,2%). Co dziewiąty ankietowany w ocenie relacji z własnym ojcem posłużył się określeniem „różnie bywa” (11,3%), zaś 6,4% studentów określiło owe relacje raczej za nienajlepsze. Niespełna ośmiu na stu biorących udział w badaniach socjologicznych nie umiało jednoznacznie ocenić własnych relacji z ojcem (7,7%), zaś jedynie cztery osoby nie zaznaczyły żadnej odpowiedzi (0,4%).

Tab. 167 (pyt. 47). *Jak układają się Twoje stosunki w rodzinie z ojcem?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dobrze	61,0	64,2	60,3	45,3	51,5	600	57,0
Dość dobrze	17,9	15,7	17,4	19,8	15,5	181	17,2
Różnie bywa	10,8	8,3	10,0	15,7	12,6	119	11,3
Raczej nie najlepiej	6,0	4,9	5,9	8,7	6,8	67	6,4
Trudno powiedzieć	3,6	5,9	6,4	10,5	13,6	81	7,7
Brak odpowiedzi	0,8	1,0	-	-	-	4	0,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 34,919; df = 16; p = 0,004; C = 0,180$$

Najlepsze relacje z ojcem zadeklarowali studenci medycyny, UP i uczelni technicznej, nieco więcej, aniżeli połowa studiujących na uczelni katolickiej, zaś najmniejszy odsetek w tej kategorii odpowiedzi odnotowano w grupie studiujących na UMCS. Relacje z ojcem ocenione jako dość dobre zadeklarował co piąty student UMCS, nieco mniej osób studiujących na UP i uczelni katolickiej, zaś najmniej na uczelni medycznej i katolickiej. Co szósty student UMCS i co ósmy uczelni katolickiej, swoje relacje z ojcem określił mianem „różnie bywa”, podobnie uczynił co dziesiąty student UP i politechniki, najrzadziej zaś czynili to studujący na uczelni medycznej. Za raczej nienajlepsze stosunki z własnym ojcem oceniło niemal dwa razy więcej studiujących na UMCS, aniżeli na uczelni medycznej, zaś najwyższy odsetek odpowiedzi „trudno powiedzieć” odnotowano w grupie studen-

tów z uczelni katolickiej, tej samej odpowiedzi udzielił co dziesiąty student UMCS, i zdecydowanie mniej studiujących na UP (skrajna różnica wynosi 10,0%).

Relacje z ojcem ocenione przez respondentów jako „dobre”, ulegają stopniowemu osłabieniu wraz ze wzrostem wielkości stałego miejsca zamieszkania (wieś – 57,2%; małe miasta – 62,8%; średnie miasta – 60,5%; duże miasta – 51,2%), zaś za „dość dobre” oceniło je więcej studentów pochodzących z terenów wiejskich i dużych aglomeracji miejskich (19,3% i 17,1%), aniżeli ze średnich i małych miast (16,2% i 14,5%). Wyrażenia „różnie bywa” w powyższej kwestii użyło najwięcej osób zamieszkujących średnie miasta i tereny wiejskie (12,7% i 12,6%), co dziesiąty student pochodzący z dużych aglomeracji miejskich (10,7%), zaś najmniej na stałe zamieszkujących małe miejscowości (7,6%). Do raczej złych relacji z własnym ojcem przyznało się niemal dwa razy więcej studentów pochodzących z dużych aglomeracji miejskich, aniżeli z małych, czy średnich miast (odpowiednio: 10,4%; 5,5%; 5,3%), zaś najmniejszy wskaźnik w tej kategorii odpowiedzi odnotowano w grupie pochodzących z terenów wiejskich (4,3%). Wskaźnik osób nieumiejących jednoznacznie ocenić relacji z własnym ojcem odnotowano niemal dwa razy większy w grupie pochodzących z dużych aglomeracji miejskich, czy małych miejscowości, aniżeli z miast o średniej wielkości (odpowiednio: 10,4; 9,0%; 5,3%), zaś na terenach wiejskich wynosił on 6,4% – ($\chi^2=23,834$; $df=12$; $p=0,021$; $C=0,149$).

Liczba osób oceniających swoje relacje z ojcem jako „dobre” maleje wraz z obniżaniem się poziomu osiąganych wyników w nauce (bardzo dobre – 63,9%; dobre – 56,7%; średnie lub mierne – 51,7%), zaś w przypadku odpowiedzi „dość dobrze” zarysowuje się widoczna różnica między osiągającymi bardzo dobre wyniki w nauce, a tymi, którzy uzyskiwali wyniki średnie lub mierne i dobre (odpowiednio: 11,5%; 17,8%; 19,5%). Odpowiedzi „różnie bywa” częściej udzielali studenci osiągający dobre i średnie lub mierne wyniki w nauce, aniżeli bardzo dobre (odpowiednio: 12,8%; 11,5%; 7,9%), zaś za raczej nienajlepsze oceniali je uzyskujący średnie lub mierne i bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 9,4%; 7,5%; 4,3%). Swoje niezdecydowanie w powyższej kwestii częściej zdradzali studenci uzyskujący średnie lub mierne i bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 9,4%; 8,8%; 6,4%) – ($\chi^2=23,434$; $df=8$; $p=0,003$; $C=0,148$).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotny statystycznie otrzymanych wyników empirycznych (płeć – $\chi^2=1,613$; $df=4$; $p=0,806$; rok studiów – $\chi^2=9,213$; $df=4$; $p=0,056$), przy czym wypowiadających się dobrze na temat swoich relacji z ojcem, więcej odnotowano w grupie mężczyzn ($M=58,1\%$; $K=56,4\%$), studiujących na młodszych, aniżeli na starszych latach (59,9% wobec 53,8%). Za dość dobre uznało je nieco mniej młodszych, aniżeli starszych studentów (16,3% wobec 18,2%), zaś odpowiedzi „różnie bywa” częściej udzielali starsi, aniżeli młodszy (13,2% wobec 9,7%). Relacje z własnym ojcem, za raczej nie najlepsze, uznało więcej kobiet ($M=5,3\%$; $K=7,0\%$), studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (7,3% wobec 5,3%), zaś sformułowania

„trudno powiedzieć” częściej używali mężczyźni (M=8,1%; K=7,4%), starsi, aniżeli młodszy studenci (9,1% wobec 6,5%).

W następnej kolejności poproszono respondentów o określenie ich relacji rodzinnych z matką. Niemal trzy czwarte ankietowanych przyznało, że ich stosunki rodzinne z matką układają się dobrze (71,3%), a 17,9% określiło je jako „dość dobre”. Określenia „różnie bywa” w nawiązaniu do powyższej kwestii użyło siedemdziesiąt cztery osoby (7,0%), do raczej nienajlepszych stosunków z matką przyznało się 2,1%, zaś nieumiejących jednoznacznie odnieść się do powyższej kwestii odnotowano 1,4%. Wskaźnik braków odpowiedzi w tym wypadku wyniósł 0,3%.

Tab. 168 (pyt. 47). *Jak układają się Twoje stosunki w rodzinie z matką?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dobrze	71,3	79,9	69,9	65,7	68,9	750	71,3
Dość dobrze	17,5	11,3	19,2	20,9	20,9	188	17,9
Różnie bywa	6,0	6,4	7,3	9,3	6,8	74	7,0
Raczej nie najlepiej	2,0	0,5	3,7	2,3	1,9	22	2,1
Trudno powiedzieć	2,8	1,0	-	1,7	1,5	15	1,4
Brak odpowiedzi	0,4	1,0	-	-	-	3	0,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 24,021; df = 16; p = 0,089$$

Stosunki z własną matką za dobre, oceniło najwięcej studentów uczelni medycznej, nieco mniej studiujących na UP, uczelni technicznej i katolickiej, a najmniej na UMCS (skrajna różnica wynosi 14,2%), zaś za dość dobre oceniło je niemal dwa razy więcej studiujących na uczelni katolickiej, UMCS i technicznej, aniżeli na medycznej. Określenia „różnie bywa” w nawiązaniu do powyższej kwestii użyło nieco więcej studiujących na politechnice, aniżeli na pozostałych uczelniach wyższych Lublina, zaś do raczej nienajlepszych stosunków z matką przyznało się najwięcej studiujących na uczelni technicznej, a najmniej na medycznej – różnica 3,2%).

Jedyną zmienną niezależną różnicującą odpowiedzi respondentów, okazał się rok studiów ($\chi^2=9,734$; $df=4$; $p=0,045$; $C=0,096$). Nieco więcej młodszych, aniżeli starszych studentów stosunki z własną matką ocenili jako dobre (73,3% wobec 69,0%), zaś odwrotne proporcje wystąpiły przy określeniu relacji jako „dość dobre” (starsi – 21,5%; młodszy – 14,7%). Oceniających stosunki z własną matką w kategoriach „różnie bywa” odnotowano nieco więcej pośród młodszych, aniżeli starszych studentów (8,1% wobec 5,9%).

Program SPSS nie wykazał zależności pomiędzy otrzymanymi danymi empirycznymi, a pozostałymi przyjętymi zmiennymi niezależnymi (płeć – $\chi^2=8,074$; $df=4$; $p=0,089$; stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2=12,178$; $df=12$; $p=0,432$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=15,428$; $df=8$; $p=0,051$), przy czym oceniających swoje stosunki z matką jako dobre odnotowano więcej pośród kobiet ($M=68,5\%$; $K=72,9\%$), zamieszkujących na stałe małe miasta, aniżeli miasta o średniej wielkości, duże aglomeracje miejskie, czy też tereny wiejskie (odpowiednio: 77,9%; 71,5%; 72,1%; 68,7%), zaś wobec zmiennej wyniki osiągane w nauce wskaźnik ten maleje wraz obniżaniem się poziomu osiągniętych wyników (bardzo dobre – 78,4%; dobre – 69,8%; średnie lub mierne – 68,2%). Deklarujących dość dobre stosunki rodzinne z matką odnotowano więcej pośród mężczyzn ($M=20,3\%$; $K=16,4\%$), zamieszkujących tereny wiejskie, aniżeli miasta o średniej wielkości, duże aglomeracje miejskie, czy też małe miejscowości (odpowiednio: 20,3%; 17,5%; 16,4%; 15,2%), zaś wskaźnik ten podnosi się wraz z obniżaniem się poziomu wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 13,2%; dobre – 19,1%; średnie lub mierne – 19,6%). Określenia „różnie bywa” w nawiązaniu do stosunków rodzinnych z matką, częściej używały studentki ($M=6,6\%$; $K=7,3\%$), zamieszkujące duże aglomeracje miejskie, tereny wiejskie i miasta o średniej wielkości, aniżeli małe miasta (odpowiednio: 8,0%; 7,2%; 7,0%; 4,8%), osiągające dobre i średnie lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 7,9%; 7,3%; 4,8%). Do raczej nie najlepszych relacji z matką przyznało się dwa razy więcej mężczyzn, aniżeli kobiet (3,3% wobec 1,4%), zamieszkujących na stałe duże aglomeracje miejskie i miasta o średniej wielkości (3,3% i 2,2%), aniżeli tereny wiejskie, czy małe miasta (1,6% i 0,7%), osiągające średnie lub mierne, aniżeli dobre, czy też bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 3,8%; 1,7%; 0,9%).

W ostatnim z tej serii pytań, zapytano respondentów o stosunki rodzinne z rodzeństwem. Większość badanych określiła je jako dobre (59,2%), niemal co piąty student uznał je za dość dobre (18,1%), co dwunasty wyraził się w kategoriach „różnie bywa” (8,3%). Jedyne dwadzieścia jeden osób uznało je za raczej nie najlepsze (2,0%), zaś co dziewiąty nie umiał jednoznacznie ustosunkować się do powyższego pytania. Wskaźnik braków odpowiedzi w tym wypadku wyniósł 1,3%.

Najczęściej stosunki z rodzeństwem za dobre uznawali studenci z uczelni medycznej i technicznej, nieco mniej studium na UP, a najrzadziej socjologowie z UMCS i KUL. Za dość dobre uznał je niemal co czwarty studium na uczelni katolickiej i co piąty na UMCS i PL i nieco mniejszy odsetek studentów UP i uczelni medycznej. Co dziesiąty student uczelni katolickiej i UMCS określił owe stosunki w kategoriach „różnie bywa”, podobne deklaracje złożyło nieco mniej

studentów uczelni technicznej, a najrzadziej czynili to przyszli medycy i lekarze weterynarii. Raczej nie najlepsze stosunki z rodzeństwem uznało najwięcej studiujących na uczelni medycznej i katolickiej, a najrzadziej czynili to studenci PL, przy czym różnica ta wynosi jedynie 2 punkty procentowe. Studiujący na UMCS, UP i UM częściej wyrażali swoje niezdecydowanie w powyższej kwestii, aniżeli studenci z uczelni katolickiej, czy technicznej.

Tab. 169 (pyt. 47). *Jak układają się Twoje stosunki w rodzinie z rodzeństwem?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnie					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Dobrze	60,6	63,2	62,6	54,7	53,9	623	59,2
Dość dobrze	15,9	13,2	19,2	20,3	22,3	190	18,1
Różnie bywa	6,4	6,9	8,7	9,9	10,2	87	8,3
Raczej nie najlepiej	2,0	2,9	0,9	1,2	2,9	21	2,0
Trudno powiedzieć	12,7	12,3	7,8	13,4	9,7	117	11,1
Brak odpowiedzi	2,4	1,5	0,9	0,6	1,0	14	1,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 19,513; df = 16; p = 0,243$$

Stosunki rodzinne z rodzeństwem za dobre uznało więcej osób pochodzących z terenów wiejskich i miast o średniej wielkości (62,3% i 61,0%), aniżeli z małych miast i dużych aglomeracji miejskich (59,3% i 53,8%). Za dość dobre uznał je co piąty respondent pochodzący z terenów wiejskich (20,3%) i małych miast (20,0%), aniżeli z miast o średniej wielkości (17,5%), czy też dużych aglomeracji miejskich (14,7%). Stosunki z rodzeństwem zdefiniowane określeniem „różnie bywa” zobrażował co dziesiąty student pochodzący z dużych aglomeracji miejskich (10,0%), nieco mniej pochodzących z terenów wiejskich (8,3%) i miast o średniej wielkości (8,3%), zaś najmniejszy wskaźnik w tej kategorii odpowiedzi odnotowano pośród tych, którzy na stałe zamieszkiwali średnie miasta (6,1%). Raczej nie najlepsze stosunki z matką zadeklarowało więcej osób pochodzących z dużych aglomeracji miejskich, aniżeli z terenów wiejskich, małych i średnich miast (odpowiednio: 3,3%; 1,9%; 1,4%; 0,9%), zaś wskaźnik niezdecydowania wyrażony w odpowiedzi „trudno powiedzieć” wzrasta wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania (wieś

– 5,9%; małe miasta – 10,3%; średnie miasta – 12,7%; duże miasta – 17,1%) – ($\chi^2=31,373$; $df=12$; $p=0,002$; $C=0,172$).

Słaba zależność statystyczna występuje także w przypadku zmiennej niezależnej wyniki osiągane w nauce ($\chi^2=19,204$; $df=8$; $p=0,014$; $C=0,135$). Wskaźnik odpowiedzi wskazujący na dobre relacje respondentów z rodzeństwem spada wraz z poziomem wyników osiąganych w nauce (bardzo dobre – 64,8%; dobre – 58,7%; średnie lub mierne – 55,2%), zaś wzrasta w przypadku odpowiedzi „dość dobrze” (bardzo dobre – 15,9%; dobre – 16,9%; średnie lub mierne – 22,4%). Odpowiedzi „różnie bywa” w nawiązaniu do relacji rodzinnych z rodzeństwem wzrastają wraz z obniżaniem się wyników osiąganych w nauce (bardzo dobre – 3,5%; dobre – 8,6%; średnie lub mierne – 11,5%), zaś maleją w przypadku negatywnych ocen relacji rodzinnych z rodzeństwem (bardzo dobre – 2,6%; dobre – 2,3%; średnie lub mierne – 1,0%). Wskaźniki osób, które nie umiały jednoznacznie ocenić swoich relacji z rodzeństwem, spadają wraz ze spadkiem poziomu wyników osiąganych w nauce (bardzo dobre – 12,3%; dobre – 11,8%; średnie lub mierne – 9,1%).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=6,045$; $df=4$; $p=0,196$; rok studiów – $\chi^2=2,097$; $df=4$; $p=0,718$), jednakże oceniających swoje stosunki z rodzeństwem za dobre odnotowano więcej w grupie kobiet ($M=57,1\%$; $K=60,5\%$), zaś dość dobre więcej wśród mężczyzn ($M=20,3\%$; $K=16,7\%$), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (19,4% wobec 16,8%). Powyższe zagadnienie oceniło w kategoriach „różnie bywa” więcej studentek, aniżeli studentów (8,7% wobec 7,6%), studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (8,6% wobec 7,9%), zaś za raczej nie najlepsze określiło swoje relacje z rodzeństwem dwa razy więcej mężczyzn ($M=3,0\%$; $K=1,4\%$), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (2,3% wobec 1,6%).

Opinie o relacjach z rodziną studentów Lublina kształtują się na nieco niższym poziomie, w porównaniu do badań ogólnopolskich zrealizowanych przez CBOS pośród młodzieży ostatnich klas szkół ponadpodstawowych w 1999 roku. Zdecydowana większość badanych uczniów stwierdziła, że stosunki z matką układają się dobrze (84%), w tym blisko połowa, że bardzo dobrze (47%). Ocena relacji z ojcem jest nieco surowsza. Trzy piąte uczniów (60%) oceniało je dobrze, w tym jedna trzecia – bardzo dobrze (31%). Co czwarty młody człowiek (23%) deklarował, że jego stosunki z ojcem układają się „różnie”, zaś co jedenasty że nie najlepiej (9%). Dziewczęta nieco krytyczniej oceniały swoje kontakty zarówno z matką, jak i z ojcem¹²⁸.

W ramach badań socjologicznych CBOS opublikowanych w 2011 roku, z użyciem deklaracji wynika, że najlepiej układały się ankietowanym stosunki z matką i to zarówno, kiedy weźmiemy pod uwagę częstość występowania ocen pozytywnych, jak i ich nasilenie. Ogółem 83% uczniów charakteryzowało swoje relacje z matką jako dobre, w tym ponad połowa (53%) określała je jako bardzo dobre.

¹²⁸ M. Falkowska, *Rodzice i rówieśnicy w opiniach młodego pokolenia Polaków*, Komunikat z badań CBOS, BS/19/99, Warszawa 1999, s. 2.

Nieco bardziej wstrzemięźliwe są opinie na temat stosunków z ojcem, choć także i one są na ogół dobrze oceniane (przez 66% uczniów). Co czwarty ankietowany uważał jednak, że jego stosunki z ojcem układają się różnie lub nie najlepiej. Podobne różnice opinii o relacjach z matką i ojcem odnotowano także we wszystkich poprzednich badaniach młodzieży realizowanych przez CBOS w latach 1992-2008. Większość badanych uczniów (70%) dobrze ocenia także swoje relacje z rodzeństwem. Jak wynika z raportów badań CBOS zebranych i opublikowanych w 2011 roku obraz domu rodzinnego i środowiska rówieśniczego, jaki wyłania się z deklaracji uczniów szkół ponadgimnazjalnych (a wcześniej ponadpodstawowych), pokazuje, że rola obu tych środowisk nie zmieniła się w sposób zasadniczy w ciągu ostatnich kilkunastu lat. Zdecydowanie najważniejszą osobą w domu rodzinnym okazała się dla respondentów matka. Na wsparcie matki mogli liczyć w trudnych chwilach (57%), ankietowani wskazywali właśnie na nią jako autorytet, na uznaniu którego najbardziej im zależało (48%). Warto jednakże zauważyć, iż w ostatnich latach znaczenie matki dla młodych ludzi nieco zmalało. W porównaniu z matką, która okazała się jednocześnie autorytetem, pocieszycielem, przyjacielem i doradcą, rola i znaczenie ojca w rodzinie wypada mniej optymistycznie. Duża grupa uczniów (38%) zaliczała ojca, obok matki, do osób, na uznaniu których najbardziej im zależało. Mniej niż co trzeci uczeń (29%) wskazywał, że ojciec należał do tych osób, na których wsparcie przede wszystkim można było liczyć. Częściej niż ojca wymieniano w tym kontekście nie tylko matkę, ale także przyjaciół (33%). Równie często jak ojciec wsparciem bywał chłopak lub dziewczyna (29%). Ojciec dość rzadko stawał się partnerem do rozmów (15%), jeszcze rzadziej atrakcyjnym towarzyszem w spędzaniu wolnego czasu (8%). Na uwagę może zwrócić relatywnie niewielka rola rodzeństwa w życiu uczniów szkół ponadgimnazjalnych. Wydaje się, iż mimo więzi pokrewieństwa i najprawdopodobniej częstego przebywania razem, rodzeństwo ma dla młodych ludzi mniejsze znaczenie niż koledzy i koleżanki¹²⁹.

Szczegółne miejsce w ostatnim rozdziale znalazła analiza panującej atmosfery w domu rodzinnym respondentów. Dobra atmosfera domu rodzinnego ma olbrzymią wartość dla rozwoju postaw prorodzinnych, a nawet prospołecznych. W rodzinie i w relacjach z rodzicami dziecko formuje nie tylko swoje podstawowe struktury poznawcze i emocjonalne, ale i własną tożsamość relacyjną. Najogólniejszy podział wyróżnia co najmniej trzy rodzaje klimatu rodzinnego: pozytywny, konfliktowy i negatywny¹³⁰.

Studentów Lublina poproszono w następnej kolejności o określenie atmosfery w ich domu rodzinnym. Atmosferę własnego domu rodzinnego respondenci oceniali, korzystając z następujących określeń: wzajemny szacunek, wyrozumiałość,

¹²⁹ B. Roguska, M. Feliksiak, *Dom rodzinny, rodzice i rówieśnicy w opiniach młodego pokolenia Polaków*, w: *Młodzież 2010. Opinie i Diagnozy CBOS*, nr 19, Warszawa 2011, s. 90-96.

¹³⁰ J. Laskowski, *Uwarunkowania trwałości małżeństwa chrześcijańskiego*, Warszawa 1984, s. 65-70.

umiejętność przebaczenia, ciągłe nakazy i zakazy, napięcia i konflikty, awantury z powodu nałogów rodziców, poczucie wzajemnej odpowiedzialności, przyjaźń, współpraca. Najwięcej osób na pierwszym miejscu wymieniło wzajemny szacunek (56,9%) i wyrozumiałość (44,5%), co trzeci umiejętność przebaczenia (35,8%) współpracę (33,8%) i poczucie wzajemnej odpowiedzialności (33,2%). Przyjaźń wymieniło 28,2%, co piąty napięcia i konflikty (21,2%), zaś co dwunasty ciągłe nakazy i zakazy (8,6%). Czterdzieści siedem osób wspomniało o awanturach rodzinnych z powodu nałogu rodziców (4,5%), zaś 2,9% badanych jeszcze inaczej określiło atmosferę panującą w domu rodzinnym. Wskaźnik braków odpowiedzi w tym wypadku wynosił 0,9%.

Tab. 170 (pyt. 49). *Jak określiłbyś(abyś) atmosferę w Twoim domu rodzinnym?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wzajemny szacunek	64,5	58,8	54,3	49,4	54,9	599	56,9
Wyrozumiałość	47,4	42,6	49,3	39,0	42,2	468	44,5
Umiejętność przebaczenia	36,3	40,7	28,8	37,8	36,4	377	35,8
Ciągłe nakazy i zakazy	10,8	8,8	6,4	7,6	8,7	90	8,6
Napięcia i konflikty	19,9	15,2	22,8	25,6	23,3	223	21,2
Awantury z powodu nałogu rodziców	2,4	1,5	4,1	7,6	7,8	47	4,5
Poczucie wzajemnej odpowiedzialności	33,1	37,7	33,8	30,8	30,1	349	33,2
Przyjaźń	34,3	31,4	17,8	27,3	29,6	297	28,2
Współpraca	37,1	27,5	38,8	33,1	31,6	356	33,8
Inaczej	2,0	2,5	2,3	6,4	1,9	30	2,9
Brak odpowiedzi	0,4	1,0	1,4	0,6	1,0	9	0,9

Uwaga! Dane nie sumują się do 100,0%, gdyż respondent mógł wybrać więcej niż jedną kategorię odpowiedzi.

Wzajemny szacunek panujący w domu rodzinnym był najczęściej wymieniany przez studentów UP i UM, nieco rzadziej przez studiujących na uczelni katolickiej

i medycznej, a najrzadziej przez młodzież z UMCS. Wyrozumiałość w rodzinie najczęściej akcentowali studiujący na uczelni technicznej, a najrzadziej na UMCS (różnica 10,3 punktów procentowych). Czterech na dziesięciu studentów uczelni medycznej przyznało swojej rodzinie umiejętność przebaczenia, nieco niższy odsetek odpowiedzi uzyskano w grupie studiujących na UMCS, KUL i UP, a najniższy na uczelni technicznej. Co dziesiąty student UP przyznał, że w jego rodzinie miały miejsce ciągle nakazy i zakazy, nieco rzadziej występowały one w rodzinach studentów z uczelni medycznej i katolickiej, zaś najrzadziej w rodzinach osób studiujących na UMCS i PL. Co piąty student UMCS wyakcentował stwierdzenie, iż w jego rodzinie dochodziło do napięć i konfliktów, nieco mniejszy odsetek w tej kategorii odpowiedzi odnotowano w grupie studiujących na uczelni katolickiej i technicznej, podobne stwierdzenie odnotowano u co piątego studiującego na UP, zaś najrzadziej czynili to przyszli medycy. Do awantur z powodu nałogu rodziców dochodziło w grupie studiujących na UMCS i KUL, niemal dwa razy rzadziej w rodzinach studentów uczelni technicznej i niemal czterokrotnie mniej w rodzinach studiujących na UP i UM. Kwestia poczucia wzajemnej odpowiedzialności w rodzinie obecna było najczęściej w odpowiedziach studentów z uczelni medycznej, a najrzadziej u osób studiujących na UMCS i KUL (skrajna różnica wynosi 7,6 punktów procentowych). Atmosferę w domu rodzinnym określoną jako przyjazną definiowało niemal dwa razy więcej studiujący na UP, aniżeli na PL, zaś „współpracę” wymieniali najczęściej studiujący na politechnice i UP, a najrzadziej osoby z UMCS, KUL i UM.

Obecność wzajemnego szacunku w rodzinnej atmosferze deklarowało więcej mężczyzn ($M=60,4\%$; $K=54,9\%$), studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach ($59,9\%$ wobec $53,6\%$), zamieszkujących na stałe duże aglomeracje miejskie i miasta o średniej wielkości ($60,5\%$ i $57,9\%$), aniżeli małe miasta, czy tereny wiejskie ($53,8\%$ i $55,3\%$), zaś wskaźnik ten spada wraz z obniżaniem się poziomu wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – $60,4\%$; dobre – $56,8\%$; średnie, lub mierne – $54,2\%$). Deklarujących wyrozumiałość jako obecną w atmosferze rodzinnej odnotowano więcej także w grupie mężczyzn ($M=47,7\%$; $K=42,6\%$), młodszych, aniżeli starszych studentów ($46,1\%$ wobec $42,7\%$), zamieszkujących na stałe małe miasta, aniżeli duże aglomeracje miejskie ($51,0\%$ wobec $38,8\%$), zaś wskaźnik wyników osiągniętych w nauce, podobnie jak w przypadku kategorii odpowiedzi „wzajemny szacunek”, także ulega obniżaniu, wraz z pogorszeniem się rezultatów naukowych respondentów (bardzo dobre – $47,1\%$; dobre – $44,1\%$; średnie lub mierne – $42,3\%$). Umiejętność przebaczenia w swoich rodzinach częściej zauważali także mężczyźni ($M=37,3\%$; $K=35,0\%$), studiujący na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach ($37,3\%$ wobec $34,2\%$), zamieszkujący na stałe małe i średnie miasta ($42,8\%$ i $38,2\%$), aniżeli duże aglomeracje miejskie, czy tereny wiejskie ($34,8\%$ i $32,4\%$), osiągający bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce ($39,6\%$ wobec $33,2\%$).

Zarzucających rodzinnej atmosferze ciągle nakazy i zakazy więcej odnotowano w grupie mężczyzn ($M=9,6\%$; $K=7,9\%$), pochodzących z małych miejscowości ($11,0\%$), aniżeli z terenów wiejskich ($7,0\%$), osiągających średnie lub mierne, ani-

zeli dobre, czy też bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 13,3%; 7,1%; 6,2%). Napięcia i konflikty we własnej rodzinie częściej były zauważane przez starszych, aniżeli młodszych studentów (22,9% wobec 19,7%), przez co piątego pochodzącego z dużych aglomeracji miejskich (25,4%), co czwartego z terenów wiejskich i małych miast (20,6% i 20,8%) i przez 18,0% z miast o średniej wielkości, zaś wskaźnik ten wzrasta wraz z obniżaniem się poziomu wyników osiąganych w nauce (bardzo dobre – 14,5%; dobre – 23,1%; średnie lub mierne – 23,4%). Przyznających się do obecności w atmosferze rodzinnej awantur z powodu nałogu rodziców odnotowano więcej w grupie studentek ($M=3,8\%$; $K=4,9\%$), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (5,3% wobec 3,8%), zamieszkujących na stałe tereny wiejskie, aniżeli małe miasta (5,9% wobec 1,4%), osiągających bardzo dobre i średnie lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 5,3%; 4,9%; 3,9%).

Wzajemną odpowiedzialność za siebie we własnym gronie rodzinnym częściej odczuwali starsi, aniżeli młodszy studenci (35,4% wobec 31,2%), pochodzący z terenów wiejskich, aniżeli ze średnich i małych miast, czy też dużych aglomeracji miejskich (odpowiednio: 35,0%; 33,3%; 32,4%; 31,4%), osiągających dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce (34,1% wobec 31,5%). We własnej rodzinie przyjaźni częściej doświadczwały studentki ($M=22,1\%$; $K=31,9\%$), starsi, aniżeli młodszy studenci (29,0% wobec 27,3%), pochodzący ze średnich miast i dużych aglomeracji miejskich (31,6% i 39,4%), aniżeli z małych miejscowości i terenów wiejskich (28,3% i 24,3%), osiągających bardzo dobre i dobre, aniżeli średnie lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 30,8%; 29,3%; 24,1%). Współpracę w domu rodzinnym częściej odczuwały także kobiety ($M=33,0\%$; $K=34,3\%$), studiujący na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (35,8% wobec 32,1%), zamieszkujący na stałe małe miasta i tereny wiejskie (37,9% i 36,1%), aniżeli miasta o średniej wielkości i duże aglomeracje miejskie (32,0% i 30,4%), osiągający dobre i średnie lub mierne, aniżeli bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 35,6%; 32,9%; 30,8%).

Dla porównania można przytoczyć wyniki badań Janusza Mariańskiego w ramach szerokiego projektu badawczego Katedry Socjologii Religii KUL z 2002 roku, zrealizowane w środowiskach młodzieżowych szkół ponadgimnazjalnych. Z wypowiedzi badanych można wysnuć raczej pozytywny obraz domu rodzinnego. Panującą atmosferę rodzinną określano w takich kategoriach jak: „wzajemny szacunek” (57,8%), „umiejętność przebaczenia” (55,5%), „wrozumiałość” (49,7%), „przyjaźń” (47,7%) i „współpraca” (45,6%), i zdecydowanie rzadziej „poczucie wzajemnej odpowiedzialności” (28,1%). Co czwarty respondent przyznawał, że żyje w atmosferze napięć i konfliktów (26,2%), co piąty twierdził, że relacje z pozostałymi członkami rodziny regulują ciągle nakazy i zakazy (19,3%) i co dziesiąty, że w rodzinie panują ciągle awantury z powodu nałogów rodziców (9,4%)¹³¹.

W kolejnym pytaniu zapytano respondentów o panującą atmosferę religijną w domu rodzinnym. Zdecydowana większość ankietowanych określiła ją jako dość

¹³¹ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 340.

religijną (58,5%), co dziesiąty zdefiniował ją jako bardzo religijną (9,7%). Niemal co szósty biorący udział w badaniu socjologicznym przyznał, że atmosfera religijna w domu rodzinnym jest mało religijna (17,9%), a co dziesiąty określił ją jako obojętną (9,4%). Osiemnaście osób przyznało, że w domu panuje całkowicie świecka atmosfera (1,7%), a w pięciu przypadkach nawet wroga religii (0,5%). Wskaźnik odpowiedzi „trudno powiedzieć” odnotowano na poziomie 1,9%, a braków odpowiedzi 0,5%.

Tab. 171 (pyt. 48). *Jaka jest atmosfera religijna w Twoim domu rodzinnym?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Bardzo religijna	9,2	9,3	8,2	8,7	13,1	102	9,7
Dość religijna	51,8	57,4	64,4	54,7	64,6	615	58,5
Mało religijna	18,7	18,1	14,6	24,4	14,6	188	17,9
Obojętnie religijna	13,5	10,8	8,7	6,4	6,3	99	9,4
Całkowicie świecka	3,2	1,5	1,8	1,2	0,5	18	1,7
Wroga wobec religii	1,6	-	0,5	-	-	5	0,5
Trudno powiedzieć	1,6	1,5	1,4	4,7	1,0	20	1,9
Brak odpowiedzi	0,4	1,5	0,5	-	-	5	0,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 46,953; df = 24; p = 0,003; C = 0,207$$

Do bardzo religijnej atmosfery w domu przyznało się najwięcej studiujących na uczelni katolickiej, niemal co jedenasty student z UM i UP, i nieco mniej z uczelni technicznej. Za dość religijną uznało ją najwięcej studentów z uczelni katolickiej i technicznej, nieco mniej z medycznej, a najrzadziej z UMCS i UP. Za mało religijną uznał atmosferę w domu rodzinnym niemal co czwarty studiujący na UMCS, i zdecydowanie mniej studiujących na uczelni technicznej i katolickiej (różnica wynosi 9,8 punktów procentowych). Obojętność w kwestiach religii doświadczyło w domu rodzinnym najwięcej studentów z UP, co dziesiąty z UM, nieco mniej z uczelni technicznej, a w najmniejszym stopniu z UMCS i KUL. Świecki

styl życia przyjęło niemal sześciokrotnie więcej rodzin z UP, aniżeli z uczelni katolickiej, zaś do wrogiej atmosfery wobec religii przyznał się jedynie niewielki odsetek studiujących na UP, i trzy razy mniej studentów politechniki. Swoje niezdecydowanie w powyższej kwestii najczęściej zdradzali studujący na UMCS, a najrzadziej studenci z KUL.

Stale miejsce zamieszkania, jako jedyna z przyjętych zmiennych niezależnych, spełniła wymóg istotności statystycznej $p < 0,05$ i to w stopniu dość silnym ($\chi^2=60,972$; $df=18$; $p=0,000$; $C=0,235$). Wskaźnik oceny atmosfery religijnej w stopniu najwyższym spada wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania (wieś – 12,3%; małe miasta – 11,0%; średnie miasta – 8,3%; duże miasta – 7,0%), zaś za dość religijną częściej oceniali ją pochodzący z terenów wiejskich i miast o średniej wielkości (66,3% i 62,3%), aniżeli z małych miejscowości i dużych aglomeracji miejskich (60,0% i 44,8%). Za mało religijną uznało atmosferę religijną niemal dwa razy więcej osób zamieszkujących na stałe duże aglomeracje miejskie (27,4%), aniżeli średnie miasta (14,9%), czy tereny wiejskie (12,3%), zaś obojętność na sprawy religii wzrasta wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania (wieś – 7,2%; małe miasta – 7,6%; średnie miasta – 9,6%; duże miasta – 13,0%). Podobnie sprawa wygląda w przypadku świeckiej atmosfery – chociaż wskaźniki nie przekraczają kilku procent, to jednakże zarysowuje się po raz kolejny widoczna różnica między terenami wiejskimi i małymi miejscowościami, a miastami o średniej i dużej wielkości (wieś – 1,1%; małe miasta – 0,7%; średnie miasta – 2,2%; duże miasta – 2,7%). Na terenach wiejskich nie odnotowano wrogiego nastawienia wobec religii, zaś w przypadku pozostałych typów miejsca zamieszkania odnotowano sporadyczne przypadki deklaracji skrajnie nieprzyjaznej rodzinnej atmosfery religijnej (małe miasta – 0,7%; średnie miasta – 0,4%; duże miasta – 1,0%). Wskaźnik odpowiedzi „trudno powiedzieć” wzrasta wraz z wielkością stałego miejsca zamieszkania (wieś – 0,8%; małe miasta – 2,1%; średnie miasta – 2,2%; duże miasta – 3,0%).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie użytych danych empirycznych (płeć – $\chi^2=4,472$; $df=6$; $p=0,613$; rok studiów – $\chi^2=5,823$; $df=6$; $p=0,443$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=19,450$; $df=12$; $p=0,078$), przy czym deklarujących bardzo dobrą atmosferę religijną panującą w domu rodzinnym odnotowano więcej pośród mężczyzn ($M=11,2\%$; $K=8,8\%$), studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (10,8% wobec 8,5%), zaś wskaźnik ten spada wraz z obniżaniem się poziomu wyników osiągniętych w nauce (bardzo dobre – 10,1%; dobre – 9,6%; średnie lub mierne – 9,4%). Za dość religijną uznało ją nieco więcej kobiet, aniżeli mężczyzn (59,3% wobec 57,1%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (60,3% wobec 56,8%), osiągających dobre, aniżeli średnie lub mierne, czy też bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 61,2%; 57,3%; 53,3%). Do mało religijnej atmosfery religijnej przyznało się nieco więcej studentek ($M=16,2\%$; $K=18,8\%$), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (19,2% wobec 16,7%), osiągających bardzo dobre, aniżeli średnie lub mierne, czy też dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 22,0%; 17,5%; 16,5%). Obojętność na sprawy religii częściej występowała w rodzinach mężczyzn

(M=10,4%; K=8,8%), młodszych, aniżeli starszych studentów (10,4% wobec 8,3%), osiągających bardzo dobre i średnie lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 10,6%; 9,8%; 8,8%). Świecka atmosfera częściej występowała w domach rodzinnych studentów rozpoczynających, aniżeli kończących edukację na poziomie uniwersyteckim (2,0% wobec 1,4%), osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre wyniki w nauce (2,6% wobec 1,3%).

Nieco mniej pozytywny obraz religijnej atmosfery domu rodzinnego wyłania się z badań nad religijnością młodzieży szkolnej z 2002 roku. Według deklaracji respondentów atmosferę w domu rodzinnym 11,0% badanych określiło ją jako bardzo pobożną, 63,3% – dość pobożną, 18,1% – mało pobożną, 5,1% – obojętną religijnie, 1,1% – całkowicie świecką i 0,4% – wrogą wobec religii (1,0% – brak odpowiedzi). Podsumowując, prawie trzy czwarte badanych wyraziło przekonanie, że ich rodziny są pobożne, a jedynie czwarta część określa swoje rodziny jako mało pobożne, obojętne lub niereligijne¹³². Podobnie atmosferę religijną domu rodzinnego określiła młodzież ze Śląska: bardzo pobożna – 9,8%, dość pobożna – 65,9%, mało pobożna – 10,9%, obojętna religijnie – 4,6%, całkowicie świecka – 0,5%, trudno powiedzieć – 6,6%, brak odpowiedzi – 1,7%¹³³.

Ostatnią oceną dotyczącą atmosfery domu rodzinnego, o dokonanie której poproszono studentów w trakcie badań socjologicznych, był styl wychowania panujący w rodzinie. W wychowaniu w rodzinie można wyróżnić dwa główne komponenty: normatywny (zasady i normy) i emocjonalny (wsparcie uczuciowe). Z kombinacji tych dwóch wymiarów można wyprowadzić cztery style wychowania: obojętny, gdy nie stawia się żadnych wymagań i nie stwarza się dzieciom emocjonalnego wsparcia w rodzinie; naiwny, gdy rezygnuje się z wymagań, chociaż rodzice usiłują stworzyć serdeczną atmosferę rodzinną poprzez zaangażowanie emocjonalne; paradoksalny, gdy rodzice stawiają wymagania, lecz nie zabezpieczają emocjonalnego klimatu i wsparcia uczuciowego; dojrzały, gdy jasne wymagania łączą się właściwymi warunkami emocjonalnymi, dając podstawę do dyskursu i stanowiąc dobrą atmosferę rodzinną¹³⁴.

W kwestionariuszu ankiety zapytano o kwestię odnoszenia się rodziców do studentów biorących udział w badaniach socjologicznych. Ponad połowa badanych udzieliła odpowiedzi, iż rodzice stawiali im wymagania i byli dla nich uczuciowym oparciem (56,4%), niemal co czwarty student wybrał odpowiedź wskazującą, iż rodzice nie stawiali im wymagań, lecz byli dla nich uczuciowym oparciem, niemal co ósmy wyraził zdanie, iż rodzice stawiali im wymagania, lecz nie byli dla nich uczuciowym oparciem. Rodzice nie stawiali wymagań i nie byli uczuciowym oparciem dla 6,7% biorących udział w badaniach socjologicznych, a wskaźnik braków odpowiedzi w tym wypadku wynosił jedynie 0,5%.

¹³² J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 338.

¹³³ A. Górny, *Wierzący i praktykujący? Religijność młodzieży początku XXI wieku (na przykładzie województwa śląskiego)*, „Przegląd Religioznawczy” 2004, nr 3, s. 94.

¹³⁴ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 349-350, dz. cyt.

Tab. 172 (pyt. 69). *Jak określiłbyś(abys) odnoszenie się do Ciebie Twoich rodziców* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Rodzice nie stawiają mi wymagań i nie są dla mnie uczuciowym oparciem	4,4	4,9	9,6	9,3	5,8	70	6,7
Rodzice nie stawiają mi wymagań, ale są dla mnie uczuciowym oparciem	19,9	22,1	28,3	22,1	24,8	246	23,4
Rodzice stawiają mi wymagania, ale nie są dla mnie uczuciowym oparciem	12,7	10,8	13,7	16,3	12,6	138	13,1
Rodzice stawiają mi wymagania i są dla mnie uczuciowym oparciem	62,9	61,3	47,0	52,3	56,8	593	56,4
Brak odpowiedzi	-	1,0	1,4	-	-	5	0,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 0,201; df = 3; p = 0,977$$

Rodzice ani nie stawiali wymagań, ani nie byli oparciem uczuciowym dla niemal dwa razy większej liczby studiujących na uczelni technicznej i UMCS, aniżeli na katolickiej, medycznej, czy UP. Rodzice byli uczuciowym oparciem, jednakże nie stawiali wymagań najczęściej dla studiujących na uczelni technicznej, dla co czwartego studenta uczelni katolickiej, w porównywalnym stopniu dla studiujących na UMCS i UM, i dla co piątego przyszłego lekarza weterynarii. Rodzice stawiali swoje wymagania bez oparcia uczuciowego najczęściej w przypadku studiujących na UMCS, co siódmego studenta z PL, co ósmego z KUL i UP, i co dziesiątego z uczelni medycznej. Rodzice stawiali wymagania jednocześnie przy wsparciu uczuciowym najczęściej w przypadku studiujących na UP i UM, nieco rzadziej takie deklaracje składali studiujący z KUL i UMCS, a najrzadziej z PL, przy czym skrajna różnica wynosi w tym przypadku 15,9 punktów procentowych.

Stałe miejsce zamieszkania różnicuje istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów ($\chi^2=20,836$; $df=19$; $p=0,013$; $C=0,140$). Rodzice stawiali wymagania, jednakże bez uczuciowego oparcia w przypadku co dziesiątego studenta pochodzącego z terenów wiejskich (10,7%). Do powyższej deklaracji odniosło się sześciu na stu pochodzących z dużych aglomeracji miejskich (6,0%), nieco mniej z małych miast (4,1%), a najmniej z miast o średniej wielkości (2,6%). Do następującego wniosku, iż rodzice nie stawiali wymagań, lecz byli uczuciowym oparciem, doszło więcej osób pochodzących z małych i średnich miast (28,3% i 25,0%), aniżeli z terenów wiejskich i dużych aglomeracji miejskich (22,7% i 21,1%), zaś deklarację, iż rodzice stawiali wymagania, jednakże bez uczuciowego oparcia, składali częściej pochodzący z dużych i małych miast (14,7% i 13,8%), aniżeli z miast o średniej wielkości i wsi (12,7% i 11,8%). Studenci pochodzący z miast o średniej

wielkości i dużych aglomeracji miejskich częściej oświadczały, że rodzice stawiali im wymagania i byli dla nich uczuciowym oparciem (59,6% i 58,2%), zaś rzadziej czynili to pochodzący z terenów wiejskich (54,5%) i małych miast (53,8%).

Podobną siłę zależności odnotowano w przypadku zmiennej niezależnej wyniki osiągane w nauce ($\chi^2=21,900$; $df=6$; $p=0,001$; $C=0,143$). Rodzice nie stawiali wymagań i nie byli uczuciowym oparciem dla co dziesiątego studenta osiągającego bardzo dobre wyniki w nauce (10,1%), dla co jedenastego niezbyt dobrze radzącego sobie z nauką na studiach (9,1%), i zdecydowanie rzadziej dla tych, którzy osiągnęli dobre wyniki w nauce (3,9%). Wskaźnik studentów, którym rodzice nie stawiali wymagań, ale byli uczuciowym oparciem, spada wraz z pogarszaniem się wyników osiąganych w nauce (bardzo dobre – 26,0%; dobre – 23,1%; średnie lub mierne – 22,4%), a wzrasta w przypadku deklaracji „rodzice stawiają mi wymagania, ale nie są dla mnie uczuciowym oparciem” (bardzo dobre – 9,7%; dobre – 12,6%; średnie lub mierne – 17,1%). Rodzice stawiali ankietowanym wymagania i byli uczuciowym oparciem nieco częściej w przypadku osób osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre, czy też średnie, lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 60,4%; 54,2%; 51,4%).

Pozostałe z przyjętych zmiennych niezależnych nie różnicują w sposób istotny statystycznie odpowiedzi respondentów (płeć – $\chi^2=3,277$; $df=3$; $p=0,351$; rok studiów – $\chi^2=0,201$; $df=3$; $p=0,977$), przy czym wskaźnik osób, którym rodzice nie stawiali wymagań i nie byli dla nich uczuciowym oparciem jest większy w grupie mężczyzn ($M=8,1\%$; $K=5,8\%$), zaś deklaracje, iż rodzice stawiali wymagania, lecz bez uczuciowego wsparcia, także składali częściej mężczyźni ($M=14,0\%$; $K=12,6\%$), studiujący na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (13,6% wobec 12,7%). Przyznających się do tego, iż rodzice stawiali wymagania i byli uczuciowym oparciem, odnotowano więcej w grupie studentek, aniżeli studentów (58,1% wobec 53,6%).

Powyższe wyniki badań socjologicznych korespondują z wynikami uzyskanymi w innych badaniach. Podobne wyniki uzyskano badając religijność młodzieży szkolnej w ramach szerokiego projektu badawczego Katedry Socjologii Religii KUL z 2002 roku. W całej zbiorowości młodzieży szkolnej co dziesiąty respondent deklarował, że rodzice nie stawiają im wymagań i nie są dla nich uczuciowym oparciem (9,9%), co czwarty, że rodzice nie stawiają wymagań, ale są dla nich uczuciowym oparciem (24,2%), zaś 18,5% twierdziło, że rodzice stawiają wymagania, ale nie są uczuciowym oparciem (paradoksalny styl wychowania). Niemal połowa badanych oceniła, że rodzice stawiali im wymagania i byli dla nich uczuciowym oparciem (45,9%)¹³⁵. Młodzież Białegostoku w 2005 roku wskazywała w 59,6% na dojrzały styl wychowania, w którym rodzice stawiają wymagania i są emocjonalnym oparciem dla dzieci. Dla 18,0% respondentów rodzice okazali się oparciem emocjonalnym dla swoich dzieci przy jednoczesnej rezygnacji ze stawianych wymagań. Dla podobnego odsetka ankietowanych rodzice stawiali wymagania, nie zabezpieczając wsparcia uczuciowego (18,4%). Obojętnego stylu wycho-

¹³⁵ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 350.

wania, według którego rezygnuje się ze stawiania wymagań i bycia oparciem, doświadczało 3,5% badanych¹³⁶.

Poglądy na temat postaw współczesnego młodego pokolenia często nacechowane są zauważalnym ekstremizmem. Niektórzy socjologowie, analizując postawy młodzieży, uważają, iż współczesnych nastolatków cechuje sarkazm, konsumpcjonizm, redukcjonizm wysiłku przy maksymalizacji doznań, brak zainteresowań i negacja autorytetów, pasywność, pragmatyzm, pesymizm, anarchia, apatia, nastawienie destrukcyjne i podważanie wartości tradycyjnych¹³⁷. Inni zaś tę samą grupę wiekową określają mianem „pokolenia JP2”, dostrzegając w młodych oczekujący na aktualizację potencjał, pewną gotowość, nową potęgę¹³⁸. Młodzieńczy okres buntów przeciw wszelkim postaciom autorytaryzmu i moralizatorstwa połączony z negacją wielu autorytetów oraz opieraniem się bardziej na sobie niż dorosłych przejawiać się może w akcentowaniu własnej decyzyjności, indywidualności i poglądów, także na płaszczyźnie poszukiwań nowych wzorców osobowych¹³⁹. Dla młodego człowieka wzór osobowy wiąże się z konkretną osobą, ucieleśnieniem ideału, kogoś, kto jest godny do naśladowania. W procesie odchodzenia od modelu tradycyjnego społeczeństwa, wzory osobowe oparte na instytucjonalnych autorytetach, zakorzenione w powszechnie uznawanych wzorach tradycji, tracą na znaczeniu¹⁴⁰. W przypadku młodzieży, identyfikacja z pewnymi wzorcami osobowymi, przebiega nieco inaczej, aniżeli wybór „znaczących innych” przez dziecko. Młody człowiek powinien na ogół wybierać świadomie i dobrowolnie, spośród wielu możliwych wzorów osobowych. Autorytetem dla młodych może stać się konkretna osoba, lub „symboliczny inny”, przy czym należy zaznaczyć, że wpływ konkretnych osób i dostępnych bezpośrednio w doświadczeniu jest zdecydowanie silniejszy i bardziej przekonujący jako możliwy do spełnienia i realizacji w życiu¹⁴¹.

Aby zbadać kwestię wyboru autorytetów w życiu studentów Lublina, kolejne z pytań zawartych w kwestionariuszu ankiety brzmiało: „Czy jest ktoś, kogo cenisz i chciałbyś naśladować w życiu?”. Pytanie to miało charakter pytania filtrującego. Jedna trzecia respondentów odpowiedziała pozytywnie (35,3%), niemal co czwarty

¹³⁶ W. Jocz, *Rola rodzin w wychowaniu prozdrowotnym oraz tworzeniu środowiska sprzyjającego zdrowiu*, w: *Styl życia młodzieży Białegostoku a zdrowie*, red. J. Wieczorek-Łada, W. Jocz, Białystok 2006, s. 201.

¹³⁷ E. Wysocka, *Wymiary religijności młodzieży w społeczeństwie ponowoczesnym*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instrumentalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 176-177.

¹³⁸ T. Szawiel, *Spoleczne podstawy zjawiska religijnego „Pokolenie JP2”*, w: *Pokolenie JP2. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*, red. T. Szawiel, Warszawa 2008, s. 72-86.

¹³⁹ H. Świda-Ziemia, *Urwany lot. Pokolenie inteligenckiej młodzieży powojennej w świetle listów i pamiętników z lat 1945-1948*, Kraków 2003, s. 192-194.

¹⁴⁰ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, s. 261.

¹⁴¹ E. Wysocka, *Doświadczenie życia w młodości – problemy, kryzysy i strategie ich rozwiązywania*, Katowice 2009, s. 110.

badany udzielił negatywnej odpowiedzi (23,0%), 39,4% wybrało odpowiedź „trudno powiedzieć”, zaś 2,3% nie udzieliło żadnej odpowiedzi.

Tab. 173 (pyt. 37). *Czy jest ktoś, kogo cenisz i chciałbyś go naśladować w życiu?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	38,6	36,3	30,1	34,3	36,4	371	35,3
Nie	22,3	15,7	26,5	25,0	25,7	242	23,0
Trudno powiedzieć	37,1	42,6	41,1	40,1	36,9	415	39,4
Brak odpowiedzi	2,0	5,4	2,3	0,6	1,0	24	2,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 10,804; df = 8; p = 0,213$$

Pozytywnej odpowiedzi najczęściej udzielali studiujący na UP, nieco rzadziej młodzież z uczelni katolickiej i medycznej, co trzeci student z UMCS, a najrzadziej z uczelni technicznej. Brak jakiegokolwiek cenionego autorytetu do naśladowania w życiu zadeklarował co czwarty studiujący na uczelni technicznej, katolickiej i UMCS, nieco mniejszy odsetek odnotowano na UP, a najmniejszy na uczelni medycznej. Brak zdecydowania wyrażający się w odpowiedzi „trudno powiedzieć” najwyraźniej zaznaczył się na uczelni medycznej, technicznej i UMCS, a w najmniejszym stopniu na uczelni katolickiej i UP. Co dwudziesty student uczelni medycznej nie udzielił żadnej odpowiedzi, a najmniejsze wskaźniki braków odpowiedzi odnotowano pośród studentów socjologii KUL i UMCS.

Program SPSS wykazał związek między powyższym zagadnieniem, a udzielanymi odpowiedziami jedynie w przypadku zmiennej niezależnej stałe miejsce zamieszkania. Osób posiadających ceniony autorytet do naśladowania w życiu odnotowano najwięcej pośród zamieszkujących miasta o średniej wielkości (41,7%), w równym stopniu zamieszkujących tereny wiejskie i duże aglomeracje miejskie (34,8%; 34,8%), zaś najmniejszy pośród mieszkańców małych miast (29,0%). Odpowiedzi negatywnej częściej udzielały osoby na stałe zamieszkujące duże aglomeracje miejskie (28,4%), w porównaniu do studentów pochodzących z pozostałych typów miejsc zamieszkania (małe miasta – 23,4%; tereny wiejskie – 20,9%; średnie miasta – 19,3%). Brak zdecydowania w powyższej kwestii częściej zdradzały osoby z małych miast i terenów wiejskich, aniżeli z miejscowości o średniej i dużej wielkości (odpowiednio: 45,5%; 41,7%; 36,4%; 35,5%) – ($\chi^2=13,766; df=4; p=0,032; C=0,115$).

Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie spełniają wymogu $p < 0,005$ (płeć – $\chi^2=1,467$; $df=2$; $p=0,480$; rok studiów – $\chi^2=2,933$; $df=2$; $p=0,231$; wyniki osiągnięte w nauce – $\chi^2=2,612$; $df=4$; $p=0,625$), przy czym więcej wskazało na posiadanie własnego autorytetu kobiet, aniżeli mężczyzn (36,5% wobec 33,2%), młodszych, aniżeli starszych studentów (36,6% wobec 33,8%), osiągających bardzo dobre, aniżeli dobre, czy też średnie lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 41,9%; 34,7%; 31,5%). Odpowiedzi negatywnej w powyższej kwestii częściej udzielali studenci, aniżeli studentki (24,6% wobec 22,0%), studiujący na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (25,3% wobec 21,0%), osiągających średnie lub mierne, aniżeli dobre wyniki w nauce (25,9% wobec 21,6%). Swoje niezdecydowanie (odpowiedź „trudno powiedzieć”) częściej zdradzały osoby osiągające dobre, oraz średnie lub mierne wyniki w nauce, aniżeli bardzo dobre (odpowiednio: 40,2%; 40,9%; 35,2%).

Po pytaniu filtrującym dotyczącym faktu posiadania własnego autorytetu, studenci Lublina zostali poproszeni o wskazanie osoby, którą najbardziej chcieliby naśladować w życiu. Zdecydowana większość ankietowanych nie umiała wskazać osoby godnej do naśladowania (63,5%), co dziesiąty student wskazał na taką osobą mamę (9,9%), nieco mniej wskazywało na postać Jana Pawła II (8,7%), a 4,5% badanych utrzymywało, że osobami godnymi do naśladowania są osoby zarówno ze świata sztuki, jak i polityki. Niemal trzy razy mniej badanych wzorzec do naśladowania widziało w ojcu (3,7%), aniżeli w matce (różnica 6,2 punktów procentowych), zaś Osobę Jezusa Chrystusa, którą wartą naśladować w życiu, wybrało jedynie 1,8% badanych. Piętnaście osób wskazało jako wzorzec do naśladowania swoich dziadków (1,4%), siedem osób wybrało księży (0,7%), sześć Świętych Kościoła powszechnego (0,6%), a dwóch uczestników badania wskazało na Matkę Bożą (0,2%). W kategorii odpowiedzi „inne” studenci wskazywali na bohaterów książek, filmów, przyjaciół (1,7%).

Mamę, jako swoją przewodniczkę życiową wybrało najwięcej studiujących na UP i UM, co dziesiąty studiujący na UMCS, a najmniej z uczelni katolickiej i technicznej. Jan Paweł II okazał się z kolei największym życiowym autorytetem dla trzy razy mniejszego odsetka studiujących na UP, aniżeli na uczelni katolickiej (różnica 9,8 punktów procentowych), dla co dziesiątego studiującego na UMCS, i dla co czternastego studenta uczelni technicznej i medycznej. Ludzie ze świata polityki, sztuki, kultury, wskazywani byli dwa razy częściej przez studiujących na UP, aniżeli na PL, nieco rzadziej przez studentów medycyny, a najrzadziej przez młodzież z KUL i UMCS. Własny ojciec okazał się autorytetem dla co dwudziestego studiującego na PL i UP, w nieco mniejszym stopniu dla socjologów z UMCS i przyszłych medyków, a najrzadziej odpowiedzi te padały w gronie studiujących na uczelni medycznej i katolickiej. Na Jezusa Chrystusa, jako autorytet w naśladowaniu w życiu, wskazywały najczęściej osoby studiujące na UP, zdecydowanie rzadziej na uczelni katolickiej, medycznej i UMCS, a najrzadziej na technicznej. Dziadków za godnych do naśladowania uznawali najczęściej studiujący na UMCS i UM, nieco mniej na KUL i PL, a najrzadziej na UP. Największy problem we wskazaniu konkretnego autorytetu mieli studiujący na uczelni technicznej

i UMCS, zaś najmniej problemu mieli z tym studujący na UM i UP, przy czym największy odsetek braków odpowiedzi odnotowano w grupie studujących na UP i UM, a najmniejszy na UMCS i KUL.

Tab. 174 (pyt. 37a). *Kogo cenisz i chciałbyś(abyś) naśladować w życiu?*
(dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Mama	12,0	11,8	7,3	9,9	8,3	104	9,9
Jan Paweł II	5,2	6,9	7,3	10,5	15,0	92	8,7
Celebryci	8,0	3,9	4,1	2,3	2,9	47	4,5
Ojciec	4,8	3,4	5,0	4,1	1,0	39	3,7
Jezus Chrystus	3,6	1,5	0,5	1,2	1,9	19	1,8
Dziadkowie	0,4	2,0	1,4	2,3	1,5	15	1,4
Księża	0,8	1,5	-	0,6	0,5	7	0,7
Święci Kościoła	0,4	1,0	-	-	1,5	6	0,6
Matka Boża	0,4	-	-	-	0,5	2	0,2
Inne	-	2,0	2,3	2,3	2,4	18	1,7
Nie umiem wskazać kogoś do naśladowania	58,6	61,8	68,9	65,7	63,6	668	63,5
Brak odpowiedzi	6,0	4,4	3,2	1,2	1,0	35	3,3
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 58,959; df = 36; p = 0,009; C = 0,380$$

Dzięki programowi SPSS udało się ustalić silną siłę zależności między wyborem autorytetu do naśladowania w życiu a płcią ($\chi^2=54,074$; $df=9$; $p=0,000$; $C=0,366$). Niemal dwa razy więcej kobiet, aniżeli mężczyzn widziało w matce autorytet do naśladowania (12,0% wobec 6,3%), zaś ojca wskazywali niemal trzy razy częściej mężczyźni, aniżeli kobiety (6,9% wobec 1,8%). Studentki dwa razy częściej, aniżeli studenci widziały wzór do naśladowania w osobie Jana Pawła II

(10,9% wobec 5,1%), zaś mężczyźni zdecydowanie częściej wskazywali w tym względzie na celebrytów (7,4% wobec 2,7%). Jezus Chrystus, jako wzorzec do naśladowania, był częściej odbierany przez kobiety, aniżeli mężczyzn (2,0% wobec 1,5%), także dziadkowie okazywali się wzorcami do naśladowania częściej dla studentek, aniżeli studentów (1,7% wobec 1,0%).

Rok studiów także istotnie statystycznie zróżnicował odpowiedzi respondentów. Nieco więcej starszych, aniżeli młodszych studentów wybierało na wzorzec życiowy własną matkę (10,5% wobec 9,3%), zaś młodszy częściej wskazywali na postać Jana Pawła II (10,0% wobec 7,3%). Młodsze pokolenie studentów okazało się bardziej podatne na wpływ znanych osób z życia politycznego, społecznego i kulturalnego, aniżeli studenci starsi (5,7% wobec 3,0%). Starsi studenci zdecydowanie częściej w tej kwestii wskazywali na Osobę Jezusa Chrystusa (3,0% wobec 0,7%), i nieco częściej, aniżeli młodszy, wskazywali na dziadków jako osoby godne do naśladowania w życiu (1,6% wobec 1,3%). Pozostałe zmienne niezależne nie różnicują istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów (stałe miejsce zamieszkania – $\chi^2 = 30,331$; $df = 27$; $p = 0,229$; wyniki osiągnane w nauce – $\chi^2 = 22,209$; $df = 18$; $p = 0,223$).

W badaniach Krzysztofa Pawliny zrealizowanych w roku 1997 wśród młodzieży szkolnej szkół średnich okazało się, że większość osób badanych posiadała jakieś autorytety osobowe; 57,4% zetknęło się z chociaż jedną taką osobą, 40,7% nie spotkało nikogo takiego, a jedynie 1,8% pominęło odpowiedź na to pytanie. Najczęściej jako autorytet wymieniano własną matkę (28,2%). Na drugim miejscu młodzież wskazywała na koleżanki i kolegów (15,7%). Równie często za autorytet uznawani byli ojcowie – (14,3%). Na kolejnym miejscu wymieniane były osoby duchowne, katecheci, proboszczowie, wikariusze, siostry zakonne. Odsetek ten jest niewielki – (4,4%). Rzadziej niż duchownych młodzież spostrzegła jako własne autorytety wychowawców. Tylko 2,4% wszystkich osób badanych twierdziło, że wychowawca klasy może być dla nich autorytetem. Na inne postaci będące autorytetami wskazało łącznie 13,8 % wszystkich osób badanych, co pokazuje, że prawie jedna czwarta osób mających autorytety upatruje je w takich osobach, jak na przykład starsze rodzeństwo, ciotki, wujkowie, trenerzy sportowi, sąsiedzi i inni¹⁴².

Studenci Szczecina, wzorce osobowe widzieli w Janie Pawle II (2,1%), w tym najczęściej na osobę papieża Polaka powoływali się studenci kierunków technicznych (3,3%) i humaniści (2,1%), a najrzadziej przyszli lekarze (0,8%). Co dziesiąty biorący udział w badaniach socjologicznych (10,5%) wymieniał konkretne osoby, wyjątkowe osobowości, które mogłyby stanowić dla nich autorytet (ks. Józef Tischner, O. Jan Góra, ks. Adam Boniecki, ks. Jan Twardowski). Najczęściej wskazywali na powyższe osoby studium kierunki humanistyczne (16,5%), co dziesiąty student z kierunków technicznych (10,6%) i dwa razy mniej przyszłych medyków (4,3%)¹⁴³.

¹⁴² K. Pawlina, *Młodzież polska przełomu wieków*, Warszawa 1998, s. 102-103.

¹⁴³ A. Królikowska, *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja*, s. 78.

W ogólnopolskich badaniach socjologicznych CBOS z 2009 roku blisko trzy czwarte badanych (74%) zgodziło się ze stwierdzeniem, że posiadanie w życiu osób – wzorców do naśladowania jest dla ludzi ważne. Jedynie co piąty respondent (21%) miał odmienne zdanie w tej kwestii. Niemal połowa biorących udział w badaniach ankietowych (48%) przyznała, że w jego życiu jest lub była osoba, którą traktuje jako wzór, autorytet, która wywarła jakiś szczególny wpływ na jego życie. Niewiele mniej badanych (44%) stwierdziło jednak, że w ich życiu nie było takich osób. Ankietowani, którzy przyznali, że w ich życiu jest osoba uznawana przez nich za wzór, najczęściej (52%) wymieniali rodziców. Co szósty badany spośród deklarujących posiadanie autorytetów (17%) wskazał postać papieża Polaka, jako tę, która wywarła na jego życie wyjątkowy, bezpośredni wpływ. W dalszej kolejności respondenci wymieniali dziadków (6%), współmałżonków (6%), nauczycieli, profesorów i wychowawców (5%). Nieliczni określali mianem życiowego wzoru osoby publiczne i postaci historyczne (z wyjątkiem Jana Pawła II), członków dalszej rodziny, znajomych i przyjaciół, przełożonych, rodzeństwo i dzieci¹⁴⁴. Maturzyści lubelscy w 2010 roku wśród wymienionych wzorów osobowych na pierwszym miejscu wymieniali rodziców (51,7%) i Jana Pawła II (45,8%)¹⁴⁵.

Trudno jest zaprzeczyć faktowi, iż w świadomości młodzieży żyjącej na przełomie wieków, swoją obecność zaznaczył papież Jana Pawła II. Osoby, które brały udział w badaniach socjologicznych nad religijnością studentów Lublina, urodziły się w trakcie pontyfikatu Jana Pawła II i jego pielgrzymek do Polski¹⁴⁶. Fakt śmierci Karola Wojtyły odcisnął dość silny znak w pamięci respondentów, gdyż bardzo często odwoływali się oni do roku 2005, wymieniając jako najważniejsze wydarzenie ówczesnego czasu śmierć papieża Polaka. Zapewne występują jednak pewne różnice, które kreśli światopogląd w odniesieniu do osoby i nauczania Karola Wojtyły. Co wobec tego łączy, a co dzieli młodych ludzi w odbiorze postaci Jana Pawła II, biorąc pod uwagę wyznawane przez nich poglądy? Aby zbadać powyższą kwestię w kwestionariuszu ankiety umieszczono dwa pytania dotyczące identyfikacji z pokoleniem Jana Pawła II, oraz autooceny znajomości i ewentualnego kierowania się wskazówkami, jakie zostawił w swoim nauczaniu papież.

W pierwszej kolejności poproszono respondentów o określenie stopnia identyfikacji ze stwierdzeniem, czy należysz do „pokolenia JP 2”? Prawie dwie piąte badanych zadeklarowała, że identyfikuje się z powyższym stwierdzeniem (39,6%), niemal co trzeci respondent zadeklarował, że nie identyfikuje się jako „pokolenie JP 2” (29,4%), i niemal tyle samo wstrzymało się od jednoznacznej odpowiedzi (30,8%). Dwie osoby nie udzieliły żadnej odpowiedzi (0,2%).

¹⁴⁴ M. Herrmann, *Wzory i autorytety Polaków, Komunikat z badań CBOS, BS/134/2009, Warszawa 2009, s. 1-4.*

¹⁴⁵ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, s. 266.

¹⁴⁶ J. Styk, *Orientacje wartościujące współczesnej młodzieży polskiej*, w: *Problemy współczesnej młodzieży w ujęciu nauk społecznych*, red. F. Wawro, Lublin 2007, s. 31.

Tab. 175 (pyt. 42). Czy identyfikujesz się ze stwierdzeniem, że należysz do „pokolenia JP2”? (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	28,3	41,2	34,7	41,3	55,8	417	39,6
Nie	39,4	22,5	28,3	33,1	21,8	309	29,4
Trudno powiedzieć	32,3	35,8	36,5	25,6	22,3	324	30,8
Brak odpowiedzi	-	0,5	0,5	-	-	2	0,2
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 50,564; df = 8; p = 0,000; C = 0,214$$

Ponad połowa studiujących na uczelni katolickiej identyfikowała się ze stwierdzeniem, że należy do „pokolenia JP 2”, nieco mniej studentów UMCS i uczelni medycznej podzielało to zdanie, tak samo co trzeci student uczelni technicznej, a najmniej odnotowano tych, którzy studiowali na UP i jednocześnie podzielali powyższą tezę. Największą grupę osób nieidentyfikujących się z powyższym stwierdzeniem odnotowano wśród studentów UP, brak więzi z „pokoleniem JP 2” zadeklarował co trzeci studiujący na UMCS, nieco mniej studentów uczelni technicznej, zaś najmniej medyków i studentów uczelni katolickiej.

Zmienna niezależna płeć w stopniu słabym różnicuje odpowiedzi respondentów ($\chi^2=27,228$; $df=2$; $p=0,000$; $C=0,159$). Nieco więcej kobiet, aniżeli mężczyzn identyfikuje się ze stwierdzeniem przynależności do „pokolenia JP 2” (43,9% wobec 32,5%), zaś więcej studentów sprzeciwia się powyższej tezie, w porównaniu do studentek (38,6% wobec 23,9%). Co trzecia kobieta wyraziła swoje niezdecydowanie (32,1%) w powyższej kwestii, i nieco mniej mężczyzn (28,7%).

Zmienna niezależna rok studiów także różnicuje w sposób istotnie statystyczny odpowiedzi ankietowanych, przy czym podobnie jak w przypadku zmiennej płeć, jest to zależność słaba ($\chi^2=14,935$; $df=2$; $p=0,001$; $C=0,118$). Zdecydowanie więcej młodszych, aniżeli starszych studentów identyfikuje się ze stwierdzeniem, że przynależy do „pokolenia JP 2” (45,0% wobec 33,6%), zaś brak identyfikacji zadeklarował co trzeci studiujących na ostatnich latach (33,2%), i co czwarty studiujący na pierwszych latach (26,0%). Co trzeci student z ostatnich lat studiów nie miał wyrobionego zdania w tej kwestii (33,2%) i nieco mniej osób studiujących na pierwszych latach studiów (28,7%).

Program SPSS wykazał także zależność między odpowiedziami respondentów, a zmienną niezależną stałe miejsce zamieszkania. Poziom identyfikacji z „pokole-

niem JP 2^o maleje wraz ze zwiększaniem się wielkości miejsca pochodzenia ankietowanych (wieś – 46,5%; małe miasta – 41,4%; średnie miasta – 35,5%; duże miasta – 33,4%). Negatywnej odpowiedzi na powyższe zagadnienie udzieliło więcej pochodzących z dużych aglomeracji miejskich i miast o średniej wielkości (38,1% i 31,6%), aniżeli z terenów wiejskich, czy małych miejscowości (23,8% i 22,8%). Najbardziej niezdecydowanymi w powyższej kwestii okazali się mieszkający w małych miejscowościach i miastach o średniej wielkości (35,9% i 32,9%), w porównaniu do osób pochodzących z terenów wiejskich i dużych aglomeracji miejskich (29,4% i 28,4%) – ($\chi^2=25,013$; $df=6$; $p=0,000$; $C=0,153$).

Jedyną z przyjętych zmiennych niezależnych nieróżnicujących odpowiedzi badanych studentów Lubina, były wyniki osiągane w nauce ($\chi^2=8,504$; $df=4$; $p=0,075$), przy czym nieco więcej pozytywnych odpowiedzi udzielili osiągający dobre, oraz średnie lub mierne wyniki w nauce (41,7% i 40,6%), aniżeli ci, którzy bardzo dobrze radzili sobie z nauką na studiach (34,4%), zaś brak identyfikacji z „pokoleniem JP 2^o” deklarowało więcej osiągających bardzo dobre i średnie lub mierne (35,7% i 30,8%), aniżeli dobre wyniki w nauce (25,9%). Co trzeci osiągający dobre wyniki w nauce nie udzielił jednoznacznej odpowiedzi (32,2%) i nieco mniej osiągających wyniki bardzo dobre (30,0%), zaś najbardziej zdecydowanymi okazali się studenci osiągający średnie lub mierne wyniki w nauce (28,7%).

W kolejnym pytaniu z tej serii zapytano respondentów, czy kierują się oni w swoim życiu wskazówkami, jakie zostawił nam w swoim nauczaniu papież Jan Paweł II. Ponad połowa ankietowanych stwierdziła, że trudno jest im jednoznacznie odpowiedzieć na powyższe pytanie, gdyż nie znają tak szczegółowo nauczania papieża Jana Pawła II (54,3%), co trzeci student Lublina odpowiedział pozytywnie (35,4%), zaś niemal co dziesiąty zaprzeczył, jakoby kierował się w życiu wskazówkami, jakie zostawił nam papież Polak (9,5%).

Zmienna niezależna płeć w stopniu słabym różnicuje istotnie statystycznie odpowiedzi respondentów. Przyznających się do kierowania się w życiu wskazówkami papieża Polaka przyznało się nieco więcej kobiet, aniżeli mężczyzn (36,9% wobec 32,7%), zaś tych, którzy nie kierowali się w życiu wskazówkami odnotowano niemal dwa razy więcej studentów, aniżeli studentek (12,4% wobec 7,8%). Do braku wiadomości na temat nauczania papieża Polaka przyznało się niemal tyle samo studentek, co studentów ($M=54,1\%$; $K=54,4\%$), podobne poziomy wskaźników odnotowano w przypadku braków odpowiedzi ($M=0,8\%$; $K=0,9\%$).

Podobnie jak płeć, tak i rok studiów także różnicuje odpowiedzi respondentów. O dziesięć punktów procentowych więcej młodszych, aniżeli starszych studentów przyznaje się do tego, że kieruje się w życiu wskazówkami, jakie zostawił nam w swoim nauczaniu Jan Paweł II (40,1% wobec 30,0%), zaś 11,5% starszych i 7,7% młodszych studentów zadeklarowała odmienny stosunek do powyższego zagadnienia. Starsi studenci częściej także przyznawali się do tego, że nie znają nauczania Jana Pawła II, i dlatego trudno jest im się bezpośrednio odnieść do tak postawionego pytania (57,9% wobec 51,1%) – ($\chi^2=13,969$; $df=2$; $p=0,001$; $C=0,115$).

Tab. 176 (pyt. 43). *Czy kierujesz się w swoim życiu wskazówkami, jakie zostawił nam w swoim nauczaniu papież Jan Paweł II?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Tak	33,1	33,8	31,5	34,3	44,7	372	35,4
Nie	14,3	7,8	7,3	11,6	5,8	100	9,5
Trudno powiedzieć, nie znam aż tak szczegółowo nauczania Jana Pawła II	52,2	56,4	60,3	52,9	49,5	571	54,3
Brak odpowiedzi	0,4	2,0	0,9	1,2	-	9	0,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 20,757; df = 8; p = 0,008; C = 0,140$$

Wraz ze wzrostem wielkości stałego miejsca zamieszkania spada liczba osób przyznających się do tego, że w życiu kieruje się nauczaniem papieża Polaka (wieś – 42,5%; małe miasta – 35,2%; średnie miasta – 32,0%; duże miasta – 29,4%), zaś wzrasta liczba tych, którzy deklarowali, iż nie wcielają oni w swoje życie nauczania Jana Pawła II (wieś – 6,4%; małe miasta – 7,6%; średnie miasta – 10,5%; duże miasta – 13,7%). Co drugi pochodzący z terenów wiejskich nie zna nauczania papieża Polaka (50,8%), i jest to najmniejszy wskaźnik w tej grupie odpowiedzi, porównując go z pozostałymi (duże miasta – 55,5%; małe miasta – 55,9%; średnie miasta – 57,0%).

Wyniki osiągane w nauce są jedyną z przyjętych zmiennych niezależnych, która nie wpływa istotnie statystycznie na odpowiedzi respondentów ($\chi^2=2,383$; $df=4$; $p=0,666$), przy czym kierujących się wskazówkami Jana Pawła II we własnym życiu odnotowano więcej w grupie osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre, czy średnie lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 37,1%; 34,4%; 33,6%). Ignorujących nauczanie papieża Polaka odnotowano najwięcej pośród osiągających bardzo dobre i średnie lub mierne wyniki w nauce (11,5% i 9,8%), a najmniej pośród tych, którzy ocenili swoje osiągnięcia naukowe na poziomie dobrym (8,6%). Przyznających się do braku znajomości nauczania papieża przyznało się najczęściej osób osiągających średnie lub mierne wyniki w nauce (55,9%) i porównywalnym stopniu osiągający bardzo dobre, bądź dobre wyniki w nauce (53,7% i 53,5%).

O ile w świetle innych badań socjologicznych niewątpliwie postać Jana Pawła II cieszy się dość dużym autorytetem, to poziom aprobaty jego autorytetu jest jednak zróżnicowany w poszczególnych środowiskach społecznych, zwłaszcza pod względem spełniania tych oczekiwań Papieża wobec rodaków, które są zawarte w jego moralnym przesłaniu. Ogromny autorytet religijny i moralny Jana Pawła II potwierdzają wyniki sondaży opinii publicznej, zarówno te z lat osiemdziesiątych,

jak i dziewięćdziesiątych oraz z początku XXI wieku. W 1991 roku 82,9% badanej młodzieży licealnej i 68,8% studentów zgodziło się, że Jan Paweł II jest wzorem osobowym księdza i modelem dla kapłana, odpowiednio 12,2% i 16,0% ankietowanych odrzucało ten pogląd oraz 4,9% i 15,2% nie miało na ten temat zdania lub nie udzieliło odpowiedzi. W latach 1983-1991 wzrosły o kilka punktów procentowych wskaźniki aprobaty Jana Pawła II jako wzoru uczciwego człowieka i wzoru dla duchownych¹⁴⁷.

Sondaż CBOS z roku 2002 pokazał, iż 17% dorosłych Polaków zaliczyło siebie w sposób zdecydowany do osób, które w życiu codziennym, w swoich poglądach, w stosunku do ludzi, do pracy i innych spraw starają się kierować wskazówkami i naukami Jana Pawła II, 60% – raczej tak, 11% – raczej nie, 3% – zdecydowanie nie i 9% – trudno powiedzieć. Deklaracje o kierowaniu się zasadami i normami moralnymi zostawionymi nam przez papieża w jego nauczaniu, w znacznym stopniu zależą od zaangażowania w praktyki religijne (praktykujący kilka razy w tygodniu – 97%, raz w tygodniu – 85%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 76%, kilka razy w roku – 64%). Co zaskakujące, nawet wśród osób w ogóle niepraktykujących ponad połowa stwierdziła, że w swoim codziennym życiu stara się kierować nauczaniem papieskim¹⁴⁸. Według sondażu CBOS z 2003 roku zrealizowanego wśród dorosłych Polaków, zdecydowana większość badanych zaliczyła siebie do ludzi, którzy znają treść papieskiego nauczania (15% – zdecydowanie tak, 50% – raczej tak), a niemal co trzecia przyznała się, że nie zna papieskiego nauczania (31%). Wskaźnik osób niezdecydowanych w omawianej sprawie wynosił 4%¹⁴⁹.

Według sondażu CBOS z kwietnia 2006 roku 15% badanych dorosłych Polaków zaliczyło siebie do ludzi, którzy zdecydowanie znają treść nauczania Papieża Jana Pawła II, 57% – raczej tak (razem 72%), 21% – raczej nie, 3% – zdecydowanie nie i 4% – trudno powiedzieć. Ponad trzy czwarte ankietowanych zaliczyło siebie do ludzi, którzy kierują się w życiu wskazaniem zawartym w nauczaniu Papieża (18% – zdecydowanie tak, 60% – raczej tak) i tylko co piąty temu zaprzeczył (raczej nie – 15%, zdecydowanie nie – 3%, trudno powiedzieć – 4%)¹⁵⁰.

W badaniach zrealizowanych przez TNS OBOP w 2007 roku 91% ankietowanych Polaków słuchało przynajmniej jeden raz homilii Jana Pawła II w radiu lub telewizji, bądź też czytało w prasie; 71% stwierdziło, że słuchało opowieści o papieżu w gronie rodzinnym lub wśród przyjaciół i znajomych; 46% – uczestniczyło we mszach w trakcie pielgrzymek papieża do ojczyzny; 38% – czytało jakąś książkę napisaną przez papieża; 60% – modliło się do Jana Pawła II o wstawiennictwo

¹⁴⁷ J. Baniak, *Papież Jan Paweł II jako wzór osobowy i model kapłana – duszpasterza w świetle opinii i oceny młodzieży polskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1991, nr 2-3, s. 299.

¹⁴⁸ B. Roguska, B. Wciórka, *Religijność i stosunek do Kościoła katolickiego*, s. 324-325.

¹⁴⁹ B. Wciórka, *Czy Polacy spełniają oczekiwania Papieża*, *Komunikat z badań CBOS*, BS/158/2003, Warszawa 2003, s. 11-17.

¹⁵⁰ R. Boguszewski, *Polacy wobec Kościoła oraz nauczania papieża Benedykta XVI dwa lata po śmierci Jana Pawła II*, *Komunikat z badań CBOS*, BS/78/2007, Warszawa 2007, s. 3-4.

do Boga w jakiejś sprawie; 61% – opowiadało o papieżu rodzinie lub znajomym; 63% – modliło się o beatyfikację papieża; 29% – zauważyło w życiu swoim lub swoich bliskich jakieś zmiany związane z oddziaływaniem Jana Pawła II; 79% – zaliczyło siebie do ludzi, którzy kierują się w swoim życiu wskazaniem papieża; 63% – uważało, że osoba i nauczania Jana Pawła II w jakimś stopniu przyczyniło się do zmiany w ich życiu; 94% – uznawało autorytet moralny papieża („zdecydowanie tak” lub „raczej tak”); 63% badanych oceniło zdecydowanie pozytywnie to, co Jan Paweł II zrobił dla współczesnego świata w czasie swojego pontyfikatu, zaś 33% – raczej pozytywnie¹⁵¹.

W 2010 roku niemal połowa ankietowanych (48%) przyznała, że nie zna w swoim otoczeniu nikogo, kto w swoich poglądach, w stosunku do ludzi, do pracy oraz do innych spraw stara się kierować wskazówkami Jana Pawła II. Co czwarty respondent (25%) deklaruje, że zna co najwyżej jedną lub dwie takie osoby, a jedynie co piąty (20%) – wiele takich osób. Z kolei większość Polaków (62%) twierdziła, że nauczanie Jana Pawła II w jakimś stopniu przyczyniło się do przemiany ich życia. Przeciwną opinię wyraził co trzeci ankietowany (33%)¹⁵². Kierowanie się w życiu wskazaniem Jana Pawła II deklarowało w 2012 roku 73% respondentów, przy czym zaledwie niespełna jedna czwarta (23%) nie miała co do tego wątpliwości. Swoje postępowanie jako niezupełnie zgodne z papieskim nauczaniem lub całkowicie z nim sprzeczne ocenił co piąty badany (21%). Większość Polaków (62%) twierdziła, że jego nauczanie w jakimś stopniu przyczyniło się do przemiany ich życia. Przeciwną opinię wyraził co trzeci ankietowany (32%)¹⁵³.

Ostatnia część niniejszego paragrafu została poświęcona postawie godnościowej i konformizmowi. Jan Paweł II w homilii wygłoszonej w 1987 roku na Westerplatte wyzwał, by w dzisiejszych czasach dochować wierności godności człowieka i nie ulegać modnemu konformizmowi, „by nie milczeć, gdy drugiemu dzieje się krzywda, ale mieć odwagę wyrażenia słusznego sprzeciwu i podjęcia obrony. *Więcej być*. Dzisiejsze *więcej być* młodego człowieka to odwaga trwania pełnego inicjatywy – nie możecie z tego zrezygnować, od tego zależy przyszłość każdego i wszystkich – trwania pulsującego świadectwa wiary i nadziei. *Więcej być* to na pewno nie ucieczka od trudnej sytuacji”¹⁵⁴. Przeciwnieństwem postawy godnościowej jest orientacja pragmatyczna. W tej sytuacji obrona własnych wartości schodzi na drugi plan. Człowiek, chcąc prowadzić życie ciekawe, wygodnie urządzone, jest gotów zrezygnować z własnej tożsamości. Janusz Mariański słusznie zauważa, iż w dziedzinie własnych przekonań może ujawnić się tendencja do antykonformi-

¹⁵¹ K. Kosęła, *Opinie o pontyfikacie Jana Pawła II*, w: *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II*, red. T. Żukowski, Warszawa 2009, s. 124-132.

¹⁵² R. Boguszewski, *Jan Paweł II w pamięci i w życiu Polaków*, Komunikat z badań CBOS, BS/47/2010, Warszawa 2010, s. 13-14.

¹⁵³ R. Boguszewski, *Jan Paweł II i jego nauczanie w życiu Polaków*, Komunikat z badań CBOS, BS/44/2012, Warszawa 2012, s. 3-4.

¹⁵⁴ Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte w Gdańsku 12 czerwca 1987 roku*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*, wyd. CD, Kraków 2003.

zmu i bezkompromisowości wyrażająca się w tzw. „postawach godnościowych”, bądź w postawach „użytkowo-pragmatycznych” (skłonność do ugodowości). W naszym kręgu kulturowym godność osoby ludzkiej jest uznawana za szczególną wartość, a jej obrona uzasadnia poświęcenia dla innych wartości, z własnym życiem włącznie¹⁵⁵.

W badaniach socjologicznych nad postawami moralnymi polskich maturzystów poproszono respondentów o ocenę następującej sytuacji: „Od dawna ludzie różnią się w ocenie postępowania dwóch wielkich uczonych: Galileusza i Giordana Bruna. Obaj byli postawieni przed sąd inkwizycji za głoszenie swych poglądów. Każdy z nich wybrał inną drogę postępowania. Galileusz odwołał swoje poglądy, co uratowało mu życie i umożliwiło mu dalszą pracę naukową. Giordano Bruno, mimo iż wiedział, że grozi mu śmierć, nie chciał odwołać poglądów, w których słuszność wierzył i został stracony. Proszę powiedzieć, które postępowanie bardziej cenisz?” Zdecydowana większość osób oceniła wyżej postępowanie Giordana Bruna. Wskaźnik postawy godnościowej waha się od 45,1% do 49,8%. Deklaracje ankietowanych dowodzą więc, że prawie połowa z nich skłonna byłaby podjąć działania wbrew własnym interesom w imię obrony własnej godności. Niemal co piąty respondent (18,0%), wypowiedział się wyraźnie za postawą pragmatyczną, a 33,8% badanych ujawniło inne zdanie, albo uznało słuszność obydwu stanowisk¹⁵⁶.

Dla bliższego określenia wrażliwości młodzieży akademickiej na wskazania Jana Pawła II dotyczące obrony własnej tożsamości i nieuleganie taniemu konformizmowi, postawiono w kwestionariuszu ankiety identyczne pytanie jak wyżej, w świetle którego młodzież akademicka Lublina miała opowiedzieć się wobec sytuacji koniecznej obrony własnej godności i własnych przekonań, a zachowaniem życia. Nieco więcej studentów, aniżeli maturzystów oceniło wyżej postępowanie Giordana Bruna (56,7%), wyraźnie mniej studentów w porównaniu z maturzystami przyznało rację dla zachowania Galileusza (8,8%), i niemal ten sam odsetek studentów, co maturzystów, miał inne zdanie na ten temat, bądź dokonał wyboru „trudno powiedzieć” (32,6%).

Typ uczelni nie wpływa na ocenę powyższej sytuacji, przy czym wyżej ocenili postępowanie Galileusza studenci UM, aniżeli PL, wyżej postępowanie Giordana Bruna studenci UM w porównaniu ze studentami UMCS. Niemal co trzecia osoba studiująca na UMCS była niezdecydowana, a najrzadziej odpowiedź „trudno powiedzieć” wybierały osoby z KUL (23,8%) oraz z UM (26,0%).

Studentki okazały się w większym stopniu konformistkami, aniżeli studenci. Mężczyźni częściej oceniali za właściwą postawę Galileusza (15,5%) aniżeli kobiety (4,9%) i rzadziej przyznawali rację Giordano Bruno (48,7%) w przeciwieństwie do kobiet (61,6%).

¹⁵⁵ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, s. 382.

¹⁵⁶ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, s. 383-384.

Tab. 177 (pyt. 63). *Od dawna ludzie różnią się w ocenie postępowania dwóch wielkich uczonych: Galileusza i Giordana Bruna. Obaj byli postawieni przed sąd inkwizycji za głoszenie swych poglądów. Każdy z nich wybrał inną drogę postępowania. Galileusz odwołał swoje poglądy, co uratowało mu życie i umożliwiło mu dalszą pracę naukową. Giordano Bruno, mimo iż wiedział, że grozi mu śmierć, nie chciał odwołać poglądów, w których słuszość wierzył i został stracony. Proszę powiedzieć, które postępowanie bardziej cenisz?* (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	Uczelnia					Razem	
	UP	UM	PL	UMCS	KUL	L	%
Wyżej oceniam postępowanie Galileusza	10,0	7,4	12,3	5,8	7,8	93	8,8
Wyżej oceniam postępowanie Giordana Bruna	58,2	57,4	52,1	50,0	65,0	597	56,7
Mam inne zdanie na ten temat	6,8	6,9	7,8	9,3	2,9	70	6,7
Trudno powiedzieć	23,9	26,0	25,1	32,0	23,8	272	25,9
Brak odpowiedzi	1,2	2,5	2,7	2,9	0,5	20	1,9
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	1052	100,0

$$\chi^2 = 20,498; df = 12; p = 0,058$$

Wskaźnik wybierających odpowiedzi „trudno powiedzieć” jest zbliżony: mężczyźni 25,9%, kobiety 25,8% – ($\chi^2=41,304$; $df=3$; $p=0,000$; $C=0,196$). Rok studiów także różnicuje istotnie statystycznie odpowiedzi. Studenci pierwszych lat rzadziej oceniali za właściwe zachowanie Galileusza (7,7%), aniżeli studenci ostatnich roczników (10,1%), częściej akceptowali postawę Giordana Bruna (60,9%), aniżeli studenci na ostatnich latach studiów (52,0%) – ($\chi^2=10,293$; $df=3$; $p=0,016$; $C=0,099$). Osoby pochodzące z terenów wiejskich charakteryzowały się niższym stopniem konformizmu, aniżeli osoby pochodzące z terenów miejskich. Za właściwe postępowanie Galileusza oceniło 6,7% studentów ze wsi, 10,0% z dużych aglomeracji miejskich i 10,3% z małych miast. Za Giordanem Bruno opowiedziało się najwięcej osób pochodzących z terenów wiejskich (60,7%), a najmniej z dużych miast (48,8%) – ($\chi^2=20,132$; $df=9$; $p=0,017$; $C=0,139$).

Wyniki osiągnięte w nauce w słabym stopniu różnicują uzyskane odpowiedzi. Osoby uzyskujące wyniki bardzo dobre rzadziej ceniły zachowanie Galileusza (7,0%) aniżeli studenci ze średnimi, lub miernymi wynikami w nauce (12,9%). Osoby uzyskujące dobre wyniki częściej opowiadały się za postępowaniem Giordana Bruno (59,3%) w porównaniu z osobami z bardzo dobrymi wynikami (55,5%) lub ze średnimi, bądź miernymi (53,3%) – ($\chi^2=11,977$; $df=6$; $p=0,062$; $C=0,107$). Uzyskane wyniki, na pierwszy rzut oka nie wskazują, by młode pokole-

nie Polaków, charakteryzowało się pragmatycznymi skłonnościami. Jednakże należałoby spodziewać się częstszej akceptacji wyboru Galileusza (postawy pragmatyczne). Zarówno wśród badanej młodzieży maturalnej, jak i studenckiej, zdecydowanie większy odsetek osób wyżej ceni zachowanie Giordana Bruna¹⁵⁷.

Przedstawiona powyżej szczegółowa analiza uzyskanego materiału empirycznego pozwala na szczegółową analizę parametru instytucjonalnego religijności, opinii i przypuszczeń dotyczących Kościoła katolickiego w Polsce w świadomości studentów, deklarowanej sytuacji rodzinnej, wskazywanych autorytetów moralnych i wzorców osobowych młodzieży akademickiej, a także modelu wartościowania studentów Lublina.

1. Niemal połowa studentów Lublina wyraziła zdanie, iż jest wierząca na swój własny sposób, a jedynie co trzeci udzielił odpowiedzi, iż jest wierzący i stosuje się do wskazań Kościoła. Najwięcej osób stosujących się do wskazań Kościoła studiuje na uczelni katolickiej, oraz na medycznej, a najmniej na UM. Osobami bardziej konsekwentnymi w wyrażaniu swojej wiary, zgodnie z *Magisterium Ecclesiae*, okazały się kobiety, osoby zamieszkujące tereny wiejskie.

2. W świetle składanych deklaracji przez studentów Lublina, Kościół katolicki jest najczęściej postrzegany jako wspólnota ochrzczonych, bądź instytucja stojąca na straży praw i obyczajów. Instytucjonalne spojrzenie na wspólnotę Kościoła najczęściej charakteryzuje studiujących na UMCS, a w przypadku spojrzenia na Kościół jako wspólnotę, najczęściej taka optyka charakteryzowała studentów uczelni medycznej.

3. Najsilniej identyfikowalną formą przynależności do Kościoła okazała się jego powszechność, zaś Kościół w przypadku wymiaru lokalnego (parafia) uplasował się na dalszej pozycji, inaczej, niż w przypadku badania socjologicznego siły identyfikacji na poziomie ogólnopolskim, czy diecezjalnym. Członkami Kościoła powszechnego częściej czuli się studiujący na uczelni medycznej i katolickiej, zaś w przypadku parafii byli to najczęściej studiujący na UMCS.

4. Wysoki wskaźnik przywiązania do Kościoła powszechnego nie koresponduje z wynikami ogólnopolskimi, czy na poziomie diecezjalnym, przy czym więź nadal pozostaje silna. Być może ujawnia się tutaj wymiar tradycyjny, terytorialny. Relatywnie niskie, w zestawieniu z poczuciem łączności z całym Kościołem powszechnym, jest przywiązanie do Kościoła w Polsce.

5. Ruchy religijne są zjawiskiem marginalnym. W przypadku przynależności i stopnia zaangażowania we wspólnotę, bądź ruchy o charakterze religijnym, jedynie niewielki odsetek studentów deklarował przynależność na różnym stopniu aktywności w ten rodzaj zaangażowania religijnego. Swoją przynależność do jakiegokolwiek ruchu, czy wspólnoty religijnej najczęściej deklarowali studenci uczelni medycznej i katolickiej i nieco mniej technicznej. Przynależność do wspólnot religijnych nie jest więc zjawiskiem popularnym.

¹⁵⁷ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów...*, s. 385.

6. Do udziału w lekcjach religii na poziomie ponadgimnazjalnym przyznało się dziewięciu, na dziesięciu studiujących w Lublinie. W regularnej katechizacji uczestniczyło najwięcej osób studiujących na uczelni katolickiej i technicznej, częściej zamieszkujący na stałe tereny wiejskie.

7. W przypadku pytania o to, czy dzieci respondentów będą posyłane na lekcje religii do szkoły, pozytywnie odpowiedziało dwie trzecie badanych, z czego najwięcej studiujących na uczelni katolickiej, a najmniej na UP, częściej osoby pochodzące z terenów wiejskich.

8. Analiza dystansu studentów Lublina wobec religii zinstytucjonalizowanych okazała, iż niemal dwie trzecie respondentów zgodziła się z przekonaniem, iż istnieje możliwość bycia religijnym bez Kościoła. Ten pogląd częściej wyrażali studenci na UMCS i UP (choć z różnym natężeniem). Zdecydowanych odpowiedzi o zabarwieniu liberalnym częściej udzielały osoby z bardzo dobrymi wynikami w nauce.

9. Podtrzymywanie więzi z wymiarem instytucjonalno-wspólnotowym Kościoła, wyrażającym się w tradycji przyjmowania w swoich domach wizyt duszpasterskich, zadeklarowała jedynie trzecia część badanych, częściej studenci na uczelni katolickiej, zamieszkujący tereny wiejskie.

10. Niemal połowa respondentów nie umiała wskazać najważniejszego wydarzenia w Kościele powszechnym, zaś w przypadku Kościoła w Polsce brak zainteresowania wyraziło dwie trzecie badanych.

11. Niemal co drugi student Lublina przyznał, iż instytucja celibatu w Kościele katolickim jest czymś przestarzałym. Bezzębność duchownych wymaga zmiany według połowy studiujących na UP i co trzeciego studenta uczelni katolickiej. Za zniesieniem celibatu częściej opowiadali się starsi studenci.

12. Ponad trzy czwarte respondentów zaryzykowało tezę, iż w Kościele polskim będzie coraz mniej wiernych. Zwolenników tezy o tym, iż wiernych w Polsce będzie ubywać najwięcej studiowało na UP i UM, zamieszkujących duże aglomeracje miejskie i osiągających bardzo dobre wyniki w nauce.

13. Niemal połowa badanych wyraziła życzenie, by w Kościele katolickim odnotowano wzrost liczby wiernych. Byli to najczęściej studenci uczelni katolickiej, a najrzadziej z UP, częściej kobiety, osoby pochodzące z terenów wiejskich i małych miast

14. Ponad połowa biorących udział w badaniach socjologicznych sceptycznie wypowiedziała się na temat progresu liczby powołań w Kościele w Polsce. Najczęściej takie przypuszczenia wysuwali studenci uczelni medycznej i katolickiej, a najrzadziej technicznej.

15. Czwarta część badanych chciałaby doświadczyć wzrostu liczby powołań zakonnych i kapłańskich, najczęściej czynili to studenci uczelni katolickiej i medycznej, a najrzadziej z UP.

16. Niemal trzy czwarte badanych zaryzykowało stwierdzenie, iż zaufanie, jakim wierni obdarzają księży, będzie w niedalekiej przyszłości spadać. Takie zdanie

częściej dzielali studenci UM, UP i KUL, aniżeli z PL, czy z UMCS, częściej mężczyźni, aniżeli kobiety.

17. Ponad połowa badanych stwierdziła, iż w przyszłości chciałaby doświadczyć procesu zwiększania się zaufania do duchowieństwa, najwięcej w grupie studentów z KUL i UM, najrzadziej z UP, częściej takie życzenie wypowiadały studentki, aniżeli studenci.

18. Większość studentów wypowiedziała się sceptycznie wobec przypuszczeń odnośnie do moralnej kondycji wierzących. Sceptycyzm w tej kwestii częściej charakteryzował studentów UP, a najrzadziej z UMCS i uczelni technicznej.

19. Zdecydowana większość respondentów wypowiedziała się, iż moralna kondycja wierzących w Polsce powinna ulegać tendencjom wzrostowym. Zwolenników zmian podwyższenia poziomu kondycji moralnej wierzących odnotowano najwięcej w grupie studiujących na uczelni katolickiej i medycznej, a najmniej na UP. Życzenie to częściej wypowiadały kobiety i osiągający bardzo dobre wyniki w nauce.

20. W przypadku pytania o religijną kondycję wierzących zdecydowana większość respondentów wykazała daleko idący sceptycyzm i prognozowała raczej spadkową tendencję w obszarze religijności wiernych Kościoła katolickiego w Polsce. Taką tezę podzielało najwięcej studiujących na KUL, a najmniej na UMCS, częściej czyniły to osoby zamieszkujące średnie i duże miasta.

21. Ponad połowa badanych chciałaby doświadczyć wzrostu poziomu kondycji religijnej katolików w Polsce, najwięcej na uczelni katolickiej, najmniej pośród studiujących na UP. Częściej postulat ten wyrażały studentki, osoby zamieszkujące tereny wiejskie, osiągające bardzo dobre wyniki w nauce.

22. Niemal połowa badanych pozytywnie odniosła się do stwierdzenia, iż księża powinni pełnić rolę powierników, lub pomagać ludziom w rozwiązywaniu ich problemów osobistych. Opinię tę częściej dzielali studenci uczelni katolickiej i UMCS, a najrzadziej z UP, częściej studentki, studiujący na pierwszych latach studiów.

23. Badanie zalet oraz wad duchownych pokazało tendencję, iż dla młodzieży najistotniejsze są cechy związane z osobowością księży, dojrzałością, umiejętnością podejmowania kontaktów z innymi. Katalog wad i zalet związanych z wykonywaniem posługi duszpasterskiej, zarówno sakramentalnej, jak i edukacyjnej, został umieszczony przez młodzież studencką na dalszym planie.

24. W oparciu o zebrany materiał empiryczny można wnioskować o w miarę silnym, emocjonalnym wymiarze rodzin respondentów. Są one postrzegane przez badanych jako miejsce ich życia i rozwoju, gdzie mogą także szukać odpowiedniego oparcia.

25. Większość respondentów oceniła relacje ze swoim ojcem na dobrym poziomie. Najlepiej układały się one w przypadku studentów medycyny, UP i technicznej, częściej w przypadku osób zamieszkujących małe miasta i tereny wiejskie, lepiej radzących sobie z nauką na studiach.

26. Niemal trzy czwarte respondentów przyznało, że ich relacje z matką układają się poprawnie, częściej takie deklaracje padały w gronie studentów medycyny, a najrzadziej na UMCS, częściej w gronie studiujących na ostatnich latach.

27. W przypadku rodzeństwa, większość badanych określiła stosunki rodzinne za dobre. Najczęściej stosunki z rodzeństwem za dobre uznawali studenci uczelni medycznej i technicznej, a najrzadziej studujący kierunki humanistyczne na KUL i UMCS. Poprawne stosunki z rodzeństwem częściej deklarowały osoby z terenów wiejskich i miast o średniej wielkości, częściej także lepiej radzący sobie z nauką na studiach.

28. Wobec powyższych relacje z poszczególnymi domownikami oceniane są przez zdecydowaną większość jako dobre, bądź dość dobre. Najwyższe wskaźniki uzyskały odniesienia do matki, niższe z kolei do ojca i rodzeństwa. Każdą z tych relacji różnicuje zmienna centralna – typ uczelni.

29. Jakość relacji wewnątrzrodzinnych oparta jest najczęściej na szacunku, wyrozumiałości, umiejętności przebaczenia i poczuciu wzajemnej odpowiedzialności. Studenci wychowani w takiej atmosferze studiowali raczej na UP i UM, jednakże rodziny studentów Lublina nie są wolne od zjawisk negatywnych. Co piąty ankietowany stwierdził, że w domu panuje atmosfera napięć i konfliktów, w co dwunastej rodzinie relacje wewnątrzrodzinne opierają się na ciągłych zakazach i nakazach, w czterech na sto rodzin studentów Lublina pojawił się problem awantur z powodu nałogów rodziców. Deklaracje te korespondują z deklaracjami ogólnopolskimi.

30. Większość respondentów wskazała na religijny klimat panujący w ich rodzinach. Do bardzo religijnej atmosfery w domu przyznało się najwięcej studiujących na uczelni katolickiej. Ocena ta zmienia się w kierunku obojętności wraz ze wzrostem wielkości miejsca pochodzenia respondentów. Tylko bardzo niewielki odsetek wskazuje na świeckość, bądź wrogość do religii, jako cechy konstytuujące klimat domu rodzinnego.

31. Niemal połowa biorących udział w badaniach socjologicznych nad religijnością studentów Lublina deklarowała dojrzały klimat wychowania panujący w ich rodzinach. Uczniowie wychowani w takiej atmosferze studiowali raczej na UM i UP, częściej pochodzący ze średnich i dużych miast, lepiej radzący sobie z nauką na studiach.

32. Jedna trzecia studiujących w Lublinie przyznała, iż jest ktoś, kogo ceni i chce naśladować w życiu. Na posiadanie takiego wzorca osobowego częściej wskazywali studenci UP, a najrzadziej osoby studiujące na uczelni technicznej, częściej zamieszkujący miasta o średniej wielkości, a najrzadziej mieszkańcy małych miast. Co dziesiąty student wskazał jako autorytet własną mamę, nieco mniej wskazywało na postać Jana Pawła II, a czterech respondentów na stu utrzymywało, że osobę godną do naśladowania widziało w ludziach ze świata sztuki, czy polityki. Mama, jako autorytet, była częściej wskazywana przez studentów UP i UM, zaś osoba Jana Pawła II przez humanistów z KUL i UMCS. Celebrytami najczęściej zachwycali się studujący na UP.

33. Trzecia część badanych zadeklarowała, iż identyfikuje się ze stwierdzeniem, iż przynależy do pokolenia Jana Pawła II. Najczęściej były to osoby studiujące na KUL, najrzadziej na UP, częściej kobiety i studium na pierwszych latach.

34. Ponad połowa badanych stwierdziła, że nie zna nauczania Jana Pawła II, zaś co dziesiąty zaprzeczył, jakoby kierował się w życiu wskazówkami papieża Polaka. Deklarujących kierowaniem się w życiu wskazówkami Jana Pawła II odnotowano najwięcej w grupie studiujących na uczelni katolickiej. Częściej były to studentki i studium na pierwszych latach, zamieszkujący tereny wiejskie i małe miasta.

35. Postawę godnościową w sprawie konfliktu wartości „nauka i życie” wybrała niemal połowa ankietowanych, częściej studium na uczelni katolickiej, mężczyźni, osoby studium na ostatnich latach, pochodzące z terenów wiejskich, lepiej radzące sobie z nauką na studiach.

Analizowany w niniejszym rozdziale stopień identyfikacji i zaangażowania religijnego we wspólnotę Kościoła pokazuje, iż większość badanych studentów pragnie pozostać w Kościele i wychowywać swoje dzieci w duchu religijnym. Pełna identyfikacja z Kościołem, czy to na poziomie jego powszechności, czy w przestrzeni partykularnej, przestaje być już oczywistością kulturową. To, co różni młode pokolenie, to bardzo często dystans wobec oficjalnego Kościoła i tego, co on głosi. Subiektywny wymiar identyfikacji ze wspólnotą wierzących znajduje swoje odzwierciedlenie w działaniach zewnętrznych i braku zaangażowania w ruchy i wspólnoty religijne. Świadczy to o zróżnicowanym stopniu identyfikacji z oficjalnym modelem Kościoła. W młodym społeczeństwie słabną także wewnętrzne siły społeczne konsolidujące parafię jako wspólnotę lokalną, zmniejsza się poczucie identyfikacji z własną parafią, zwiększa się atomizacja życia religijnego. Wymaga to ze strony Kościoła hierarchicznego wypracowania nowego modelu relacji w zmieniającym się społeczeństwie.

Nie napawają optymizmem przewidywania studentów Lublina co do przyszłych kształtów religijności i więzi z Kościołem. W ocenie młodzieży akademickiej zjawisko religijności i kościelności będzie się zmniejszało w konkretnych obszarach tych rzeczywistości, tak sądzi ponad połowa badanych. Te opinie są w podobny sposób upowszechnione we wszystkich badanych środowiskach studenckich pięciu największych uczelni wyższych Lublina. Za Januszem Mariańskim można powtórzyć, iż pesymistyczne myślenie o przyszłości religii i Kościoła w naszym kraju będzie, być może, trudne do precyzyjnego określenia, wpływ na przyszłe losy katolicyzmu w naszym kraju. „Ci, którzy patrzą na swój Kościół jako „przegrywający” w przeszłości i teraźniejszości, mogą być mniej odporni na pokusy sekularyzmu w swoim życiu, w swoich rodzinach, parafiach i w całym społeczeństwie. Można jednak założyć, że procesy sekularyzacyjne w Polsce będą zachodzić w znacznie powolniejszym tempie niż w Europie Zachodniej, nie można także wykluczyć tego, że procesy modernizacyjne mogą także uaktywnić samą religię i Kościół. W odniesieniu do przyszłości polskiego katolicyzmu otwiera się

szeroki horyzont pytań i poszukiwań badawczych. Trzeba przyznać, że prognozy dotyczące religii i Kościoła są formułowane dzisiaj coraz rzadziej z zachowaniem znacznie większej niż dawniej ostrożności¹⁵⁸.

Powyższe prognozy nie znajdują swojego pokrycia z aspektem „roszczeniowym” studentów. Wielu z nich chciałoby doświadczyć przeciwnych tendencji w Kościele w Polsce, aniżeli tych, które wydawały im się najbardziej prawdopodobne. Zdecydowana większość wyraziła życzenie, by w Kościele katolickim przybywało wiernych, wzrastała liczba powołań kapłańskich i zakonnych, wzrastał poziom zaufania wiernych do duszpasterzy, a także poziom moralny i religijny samych wierzących.

W przypadku obrazu kapłana w społeczności akademickiej, studenci postrzegają osoby duchowne z jednej strony jako te, które poświęciły się dla wykonywania różnych czynności religijnych, utrwalających wiarę wiernych w Boga, a z drugiej strony nie skąpią krytycznego spojrzenia na ten konkretny instytucjonalny wymiar Kościoła, przy czym spojrzenie to raczej dalekie jest do wrogości. Spada jednakże wyraźnie autorytet księdza w świadomości młodego pokolenia Polaków.

Rodzina jest postrzegana przez respondentów jako wspólnota życia. Jest to miejsce budowania poglądów, wsparcia emocjonalnego, punktu odniesienia do wyborów życiowych. Dużą powszechnością w wyborze autorytetów moralnych cieszą się rodzice respondentów, przynajmniej jeden z nich. W przypadku wzorców osobowych odnotowano dość wysoki wskaźnik wyboru postaci Jana Pawła II. Młodzież akademicka często wskazywała na tę osobę jako godną do naśladowania w życiu, przy czym obraz papieża rysujący się w wypowiedziach badanych jest niejednorodny, i niekoniecznie konsekwentny. Na pewno mała jest znajomość nauczania papieża w środowisku młodego pokolenia. Można tym samym odnieść wrażenie trywializowania rzeczywistego przesłania papieża, które jest zbyt trudne w odbiorze i indywidualnym realizowaniu przez jednostkę w życiu. Papież był chętnie oglądany, ale niesłuchany. To wszystko sprawia, nazywanie obecnego pokolenia Polaków wchodzących w dorosłe życie do hasła „pokolenie JP 2”, momentami zupełnie nie przystaje do rzeczywistości, choć duża część badanych identyfikuje się właśnie z tym stwierdzeniem, iż należy do generacji papieża Polaka. Nie jest więc do końca jasne, czy pokolenie „JP 2” to chwytliwe hasło stworzone przez środki społecznego przekazu, czy może faktyczny fenomen społeczny. Mówić o wspólnotcie wartości i przekonań wśród dzisiejszej starszej młodzieży wydaje się rzeczą na wyrost. Trudno jest jednak odmówić pewnej wspólnoty doświadczenia bliskiego osobom urodzonym w określonym miejscu i czasie, które wychowywały się w świetle pontyfikatu Karola Wojtyły. Intensywność i rzadkość takiego doświadczenia sprawia, iż mówienie o istnieniu pewnej więzi pokoleniowej nie jest do końca całkowicie bezzasadne.

¹⁵⁸ J. Mariański, *Katolicyzm polski*, s. 385.

ZAKOŃCZENIE

Religia i religijność była i jest jednym z najważniejszych elementów konstytuujących historię i świadomość społeczną następujących po sobie pokoleń, dlatego też społeczny wymiar religijności niewątpliwie posiada trwałe podstawy kulturowe w każdej zbiorowości. Dawniej, na stabilność systemu religijno-aksjologicznego miała wpływ izolacja przestrzenna (nieznaczna ruchliwość terytorialna), pionowa (niewielkie rozmiary ruchliwości społecznej do innych klas i warstw społecznych) oraz świadomościowa (psychiczne godzenie się z zastanym porządkiem społecznym). Dynamikę nadały religii na przestrzeni wieków cztery zachodzące wielkie zjawiska: reformacja protestancka, powstanie nowoczesnego państwa, powstanie nowoczesnego kapitalizmu i powstanie nowoczesnej nauki, które to podważając podstawy zastanego systemu światopoglądowego, stały się zarazem katalizatorami procesów dyferencjacji. W czasach ponowoczesnych religijność wydaje się kategorią, która charakteryzuje się jeszcze większą dynamicznością. Na taki stan rzeczy mają niewątpliwie wpływ procesy rozwoju modernizacyjnego – uprzemysłowienie, urbanizacja, ekspansja kształcenia, demokratyzacja¹.

Zmiany dokonujące się wraz z transformacją społeczną i kulturową oddziałują na postawy religijne i moralne wszystkich jednostek, niezależnie od ich przynależności wyznaniowej. Przemiany w religijności dokonują się więc w kontekście radykalnych przekształceń strukturalnych w całym społeczeństwie. To sprawia, że społeczeństwo ponowoczesne charakteryzuje się bardzo szybkim tempem zmian społecznych. Na analizie tego właśnie zagadnienia skupiono uwagę w przedstawionej dysertacji. Miała ona na celu ukazanie zmian stanu religijności studentów pięciu największych lubelskich uczelni wyższych.

Wykorzystane w zaprezentowanej pracy materiały pochodzą ze źródeł wytworzonych. W celu zgromadzenia potrzebnych informacji statystycznych wykorzystano narzędzie kwestionariusza ankiety skierowanej do młodzieży akademickiej w Lublinie. Zgromadzony w ten sposób szeroki materiał empiryczny pozwolił na ukazanie w ramach ośmiu rozdziałów obrazu religijności młodzieży studenckiej. Dokonano także próby ukazania podobieństw i różnic między postawami religijnymi i moralnymi oraz ustosunkowanie się do wysuniętych w początkowej fazie dysertacji hipotez badawczych.

¹ J. Styk, *Religia w chłopskim systemie wartości*, w: *Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w świetle badań lubelskiego środowiska naukowego*, red. W. Piwowarski, J. Styk, Warszawa 1993, s. 133-134.

Współczesne próby opisu globalizującego się świata wiążą się często z poszukiwaniem nowego paradygmatu badawczego – nowego sposobu postrzegania rzeczywistości². Na podstawie uzyskanego w trakcie badań ankietowanych materiału empirycznego utworzono typologię badanych, używając programu statystycznego SPSS i dostępnej w ramach tego programu metody analizy skupień. Program statystyczny pozwolił na typologię w celu uporządkowania zebranego materiału oraz ukazania różnicowań religijnych badanej młodzieży akademickiej pięciu największych lubelskich uczelni wyższych. W tym celu wybrano dziewiętnaście wskaźników:

1. autodeklaracja wiary (pytanie 4);
2. autodeklaracja praktyk religijnych (pytanie 6);
3. więź z Kościołem i stopień autoidentyfikacji z jego nauczaniem (pytanie 11);
4. wpływ rodziny na wiedzę i opinie o sprawach religijnych (pytanie 2.6);
5. znajomość sakramentów świętych (pytanie 56);
6. znajomość imion czterech Ewangelistów (pytanie 59);
7. wiara, że Bóg jest Stwórcą całego świata i całej ludzkości (pytanie 57.3);
8. wiara w zbawcze misterium Chrystusa (pytanie 57.4);
9. wiara w istnienie nieba (pytanie 57.8);
10. częstotliwość uczestniczenia we mszy świętej (pytanie 22);
11. częstotliwość praktykowania modlitwy osobistej (pytanie 27);
12. sensotwórczy wpływ wiary (pytanie 17);
13. wpływ wiary na życie codzienne (pytanie 18);
14. doświadczenie bliskości Boga (pytanie 20);
15. opinia o rodzaju związku przy zakładaniu rodziny (pytanie 31);
16. deklaracja o wyborze rodzaju związku przy zakładaniu rodziny (pytanie 51);
17. opinia o zapłodnieniu pozaustrojowym *in vitro* (pytanie 44.12);
18. atmosfera religijna domu rodzinnego (pytanie 48);
19. deklaracja o uczęszczaniu dzieci respondentów na lekcje religii (pytanie 52);

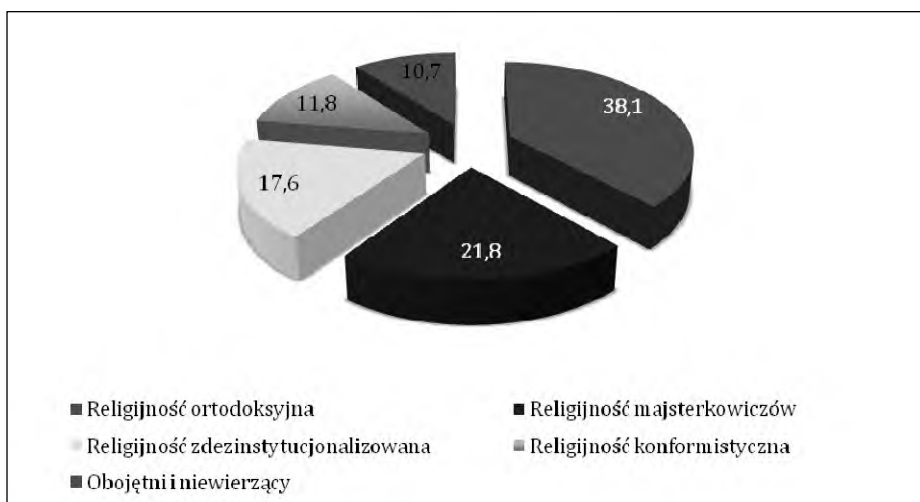
Dobór wskaźników został w ten sposób dokonany, by typologia obejmowała najważniejsze wskaźniki religijności. Dodatkową trudność sprawiało także takie dobranie czynników, by grupy zachowały poprawną spójność i odrębność zgodnie z miarą Silhouette autorstwa Petera J. Rousseeuw'a, a także by nie powstały duże dysproporcje pomiędzy wielkościami powstałych grup. Poszczególne typy religijności zostały wyodrębnione statystycznie metodą grupowania dwustopniowego *twostep cluster*. Metoda analizy skupień należy do typu klasyfikacji bezwzorcowej, dzięki czemu typologia zakłada na wstępie kryterium przyporządkowania poszczególnych jednostek do zakładanych grup. Kryterium doboru do grupy polega

² S. Fel, *Status nowych aktorów procesów globalizacyjnych w perspektywie „global governance”*, w: *Nowa ekonomia a społeczeństwo*, red. S. Partycki, Lublin 2006, s. 291.

na algorytmie przyporządkowania na podstawie podobieństw między deklaracjami respondentów. Zakres i intensywność podobieństw powstałych w procesie typologizacji program statystyczny wyznaczył na podstawie matematycznej procedury, która typuje obiekty o podobnych, lub co najmniej zbliżonych cechach, tworząc w ten sposób typy, czyli skupienia³.

W wyniku procesu bezwzorcowego grupowania *twostep cluster*, wyodrębniono pięć typów religijności, którym nadano następujące etykiety: religijność ortodoksyjna (38,1%), religijność majsterkowiczów (21,8%), religijność zdeinstytucjonalizowana (17,6%), religijność konformistyczna (11,8%), obojętni i niewierzący (10,7%).

Wykres. 5. Typologia religijności (dane w %)



Analiza statystyczna pozwoliła stwierdzić istnienie istotnej zależności statystycznej pomiędzy powstałą typologią religijności, a typem uczelni ($\chi^2=71,873$; $df=16$; $p=0,000$; $C=0,271$), płcią ($\chi^2=20,289$; $df=4$; $p=0,000$; $C=0,148$) i stałym miejscem zamieszkania ($\chi^2=63,510$; $df=12$; $p=0,000$; $C=0,256$). Pozostałe przyjęte zmienne niezależne nie spełniły warunku $p<0,05$, (rok studiów – $\chi^2=8,258$; $df=4$; $p=0,083$; wyniki osiągane w nauce – $\chi^2=8,809$; $df=18$; $p=0,35$), przy czym i tutaj dało się zauważyć pewne prawidłowości statystyczne.

Pierwszą grupę – religijnie ortodoksyjnych tworzy co drugi student uczelni katolickiej (50,0%), nieco mniej studiujących na UM (42,0%) niemal co trzeci studiujący na PL (35,8%), UP (31,3%) i UMCS (30,7%). W pierwszym typie religijności odnotowano więcej studentek, aniżeli studentów (40,9% wobec 33,3%), pochodzących z terenów wiejskich, aniżeli z dużych miast (44,0% wobec 28,2%), osiągają-

³ T. Marek, *Analiza skupień w badaniach empirycznych. Metody SAHN*, Warszawa 1989, s. 17.

cych dobre, aniżeli średnie lub mierne, czy też bardzo dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 40,6%; 36,3%; 34,7%).

W grupie, nazwanej typem religijności majsterkowiczów, znalazł się co trzeci student z UMCS (30,1%), nieco mniej z uczelni technicznej (27,9%), co piąty z uczelni katolickiej (19,7%) i medycznej (19,3%), zaś najmniej z UP (13,9%). W powyższym typie religijności odnotowano porównywalne wskaźniki kobiet i mężczyzn (22,4% wobec 20,7%), nieco więcej pochodzących z terenów wiejskich i dużych aglomeracji miejskich (25,1% i 23,8%), aniżeli z miast o średniej i małej wielkości (18,3% i 15,0%), studiujących na ostatnich, aniżeli na pierwszych latach (24,0% wobec 19,9%), osiągających średnie lub mierne, aniżeli bardzo dobre, czy też dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 25,5%; 21,2%; 20,0%).

Na trzecią grupę (religijność dezinstytucjonalizowana) składa się porównywalna liczba osób z uczelni katolickiej i medycznej (13,3% i 12,5%), nieco mniej studiujących na UP (11,4%) i PL (10,0%), i zdecydowanie mniej studentów z UMCS (5,2%). W grupie tej odnotowano nieco więcej kobiet, aniżeli mężczyzn (11,8% wobec 8,7%), pochodzących z małych miast, miast o średniej wielkości i z terenów wiejskich, aniżeli z dużych aglomeracji miejskich (odpowiednio: 15,7%; 13,2%; 11,4; 4,8%), studiujących na pierwszych, aniżeli na ostatnich latach (12,7% wobec 8,3%), osiągających bardzo dobre, aniżeli średnie lub mierne, czy też dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 14,0%; 10,0%; 9,5%).

W grupie religijnych konformistów (czwarta grupa) najliczniejszymi okazali się studenci z UMCS (17,6%) i UP (12,9%), co dziesiąty student z uczelni medycznej (10,8%) i katolickiej (10,1%) i 8,4% z technicznej. W grupie tej odnotowano podobne wskaźniki studentów i studentek (12,6% i 11,3%), nieco więcej pochodzących z dużych aglomeracji miejskich i małych miejscowości (16,1% i 14,2%), aniżeli z terenów wiejskich, czy średnich miast (10,2% i 7,6%), starszych, aniżeli młodszych studentów (13,1% i 10,7%), osiągających dobre, aniżeli bardzo dobre, czy też średnie lub mierne wyniki w nauce (odpowiednio: 13,2%; 10,4%; 10,4%).

W grupie obojętnych i niewierzących znalazł się co trzeci student UP (30,3%), niemal o połowę mniej studiujących na PL (17,9%), UMCS (16,3%) i UM (15,3%), zaś najmniej na uczelni katolickiej (6,9%). Piątą grupę stanowi co czwarty mężczyzna i zdecydowanie mniej kobiet (24,6% wobec 13,6%), więcej młodszych, aniżeli starszych studentów (19,1% wobec 16,0%), osiągających bardzo dobre, aniżeli średnie lub mierne, czy też dobre wyniki w nauce (odpowiednio: 19,7%; 17,9%; 16,7%), zaś w przypadku miejsca pochodzenia wskaźnik ten wzrasta wraz ze zwiększaniem się wielkości miejsca zamieszkania (wieś – 9,3%; małe miasta – 15,7%; średnie miasta – 21,3%; duże miasta – 27,0%).

Grupa I (38,1%) – religijność ortodoksyjna

W pierwszej kategorii, utworzonej metodą skupień, dominują głęboko wierzący (72,0% kategorii) oraz wierzący (51,5%), praktykujący regularnie (69,2%). Ponad trzy czwarte złożyło deklarację „jestem wierzący i stosuję się do wskazań

Kościola” (79,2%), zaś co czwarty stwierdził, że „jest wierzący na swój sposób” (25,0%). Niemal połowa z nich potrafiła wymienić poprawnie wszystkie sakramenty święte (43,5%) i imiona Ewangelistów (42,6%). Studentów w tej grupie charakteryzowała w miarę silna wiara w to, że Bóg jest Stwórcą całego świata i całej ludzkości (52,9%), a także wiara w zbawcze misterium Chrystusa (50,7%). Ponad połowa badanych wierzyła w istnienie nieba (54,7%). W niemal powszechnym stopniu praktykowali oni w każdą niedzielę (72,3%), bądź w prawie każdą niedzielę (53,0%). Większość z nich modliła się w domu regularnie w ciągu ostatniego roku (62,3%).

Ich doświadczenie religijne opiera się na przeświadczeniu, iż tylko wiara może dać poczucie bezpieczeństwa w trudnych sytuacjach (66,3%), jeszcze silniejsze odnotowano przekonanie, iż wiara pomaga w życiu codziennym (zdecydowanie tak – 73,5%; raczej tak – 53,0%). Większość osób w tej grupie charakteryzowała się silnym doświadczeniem bliskości Boga („w zasadzie zawsze czuję wyraźnie bliską obecność Boga i moją z Nim bliskość” – 67,2%; „tak, dosyć często, np. w czasie niedzielnych praktyk, kilka razy w miesiącu” – 69,2%), przy czym w tej grupie występuje wysoki wskaźnik osób, które rzadko doświadczają tego rodzaju uczucia – 44,2%).

Większość respondowanych w tej grupie wyraziła przekonanie, iż zakładając własną rodzinę dwoje ludzi powinno wziąć ślub kościelny ze skutkami cywilnymi, tzw. „ślub konkordatowy” (52,5%), bądź też wystarczy ślub kościelny (53,1%). Większość z nich widziała swoją życiową przyszłość w sakramentalnym związku małżeńskim (54,0%), a jedynie 7,1% w nieformalnym związku (bez ślubu kościelnego i cywilnego). Dwie trzecie respondentów wyraziło zdanie, iż zapłodnienie pozaustrojowe jest niedozwolone (66,5%), a 47,2% uzależniało dopuszczalność *in vitro* w zależności od okoliczności (47,2%), przy czym wysoki wskaźnik osób w tej grupie nie umiał jednoznacznie opowiedzieć się w powyższej kwestii (55,4%).

Atmosfera religijna w domu rodzinnym została określona przez respondentów jako bardzo religijna (69,3%), bądź dość religijna (46,2%). W większości przypadków respondenci chcieli posyłać swoje dzieci w przyszłości na lekcje religii (55,5%). Rodzina miała na zbiorowość w tej grupie bardzo duży wpływ na wiedzę i opinię o sprawach religijnych (60,4%), bądź wpływ często bywał określany jako „raczej duży” (45,2%).

Grupa II (21,8%) – religijność majsterkowiczów

Niniejsza kategoria została zapożyczona od Janusza Mariańskiego, ze względu na pewne przywiązanie do tradycji religijnych przy jednoczesnym trendzie kształtowania swojej wiary na własny sposób, według własnej reżyserii, a nie według oczekiwań i nakazów Kościoła⁴. W tej grupie program SPSS umiejscowił najwię-

⁴ J. Mariański, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 84-85.

cej niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej (30,3%) i nieco mniej wierzących (28,4%), praktykujących nieregularnie (38,1%), bądź rzadko (33,7%). Czterech na dziesięciu złożyło deklarację, że jest wierzący na swój sposób i niekoniecznie stosuje się do wskazań Kościoła (39,3%).

W tej grupie odnotowano więcej osób wymieniających sakramenty święte częściowo poprawnie (27,5%), aniżeli poprawnie (21,2%), zaś nie umiał ich wymienić co szósty respondent (15,7%). Znajomość imion czterech Ewangelistów charakteryzuje co piątego respondenta (20,0%), zaś odpowiedzi częściowo poprawnych odnotowano niemal na tym samym poziomie, co odpowiedzi błędnych (26,6% wobec 26,2%).

Powyższa grupa charakteryzuje się niskim poziomem interioryzacji dogmatów religijnych. W prawdę, iż Bóg jest Stwórcą całego świata wierzył co czwarty badanych (25,0%), zaś co piąty stwierdził, że trudno jest to jednoznacznie określić (20,4%). Wiarę w zbawcze misterium Chrystusa podzielało 27,9% respondentów, zaś w istnienie nieba wierzyło 22,1%, przy czym od jednoznacznego wyrażenia opinii na ten temat powstrzymała się niemal trzecia część zgrupowanych w tej kategorii ankietowanych (31,1%).

W powyższej grupie znalazło się najwięcej osób rzadko uczęszczających do kościoła na mszę świętą (około 1-2 razy w miesiącu – 39,0%) i bardzo sporadycznie praktykujących tylko w wielkie święta (37,0%), zaś prawie w każdą niedzielę deklarował swoją obecność co czwarty ankietowany (23,0%). Chodzących do kościoła tylko z okazji ślubu odnotowano dwa razy większy wskaźnik, aniżeli praktykujących regularnie (14,2% wobec 6,9%). W przypadku modlitwy osobistej w tej grupie odnotowano najwięcej osób modlących się dość nieregularnie (42,2%), bądź tylko w ważniejszych sytuacjach życiowych (34,2%).

Przekonanie o sensotwórczym wpływie wiary w trudnych sytuacjach nie jest popularne w powyższej grupie (10,0%), najwięcej osób wyraziło zdanie, że to zależy od sytuacji (28,7%). Trzecia część ankietowanych zgrupowanych w tym typie religijności jest przekonana, iż wiara nie pomaga im w życiu codziennym (30,4%), a jeszcze więcej nie posiadała klarownego zdania w tej kwestii (46,0%). Doświadczenie bliskości Boga także jest obce w tej kategorii badanych – 37,7% ankietowanych w zasadzie nie doświadczało tego typu uczuć, a – 30,8% kilka razy w roku, np. w czasie wielkich świąt kościelnych.

Duża część respondentów nie umiała jednoznacznie odnieść się do oceny sytuacji wyboru formy związku, kiedy dwoje młodych ludzi decyduje się zakładać rodzinę (29,6%), zaś niemal co czwarty stwierdził, że powinien to być związek sakramentalny (23,8%). Czwarta część zgrupowanych w tym typie religijności widziała swoją przyszłość w związku małżeńskim sakramentalnym (27,4%), a co piąty w luźnych spotkaniach z wieloma partnerami (20,0%). Zapłodnienie pozastrojowe uważało za dozwolone 29,3% badanych, zaś w zależności od okoliczności dopuszczało je 22,0%.

Atmosfera domu rodzinnego bywała najczęściej określana w tej grupie jako mało religijna (28,7%), bądź dość religijna (23,1%), przy czym 42,9% nie umiało,

байд nie chciało jej precyzyjnie określić. W przyszłości swoje dzieci na lekcje religii chciała posyłać czwarta część badanych (25,0%), zaś 18,4% zadeklarowało pozostawienie tej decyzji swoim dzieciom.

Grupa III (17,6%) – religijność zdeinstytucjonalizowana

Tej grupie nadano niniejszą etykietę ze względu na bardzo wysoki wskaźnik osób, które nie przywiązywały wagi zarówno do instytucji Kościoła, jak i rodziny. W trzeciej grupie znalazło się najwięcej studentów głęboko wierzących (24,0%) i wierzących (13,9%), praktykujących regularnie (19,3%). Znajomością imion świętych Ewangelistów wykazało się 13,4% osób, i niemal tyle samo umiało wymienić poprawnie siedem sakramentów świętych (13,3%). W przypadku pytania o identyfikację ze wspólnotą religijną najwięcej odpowiedzi w tej grupie wskazywało na to, iż są to osoby wierzące i stosujące się do wskazań nauki Kościoła (13,8%), zaś 6,6% odpowiedziało, że są oni wierzący na swój sposób. W powyższej grupie odnotowano wysoki wskaźnik interioryzacji doktryny Kościoła katolickiego. Prawdę, iż Bóg jest Stwórcą całego świata, i całej ludzkości, podważyło jedynie 0,9%, zaś nikt nie miał wątpliwości co do wiary w zbawcze misterium Chrystusa (0,0%).

Obecność na niedzielnej mszy świętej w tej grupie charakteryzuje się niskim stopniem regularności (20,8%), zaś 14,7% badanych złożyło deklarację uczęszczania na eucharystię prawie w każdą niedzielę. Podobnie niskie wskaźniki odnotowano w przypadku praktykowania modlitwy osobistej. Codziennie czyniło to 20,1% badanych, zaś co kilka dni modlił się co ósmy respondent (12,0%). Wskaźnik osób przekonanych co do sensotwórczego wpływu wiary odnotowano niemal dwa razy większy w porównaniu do osób, które nie umiały jednoznacznie wypowiedzieć się w powyższej kwestii (18,6% wobec 11,1%). Zdecydowane przekonanie o tym, iż wiara pomaga w życiu codziennym, wyraziło 17,9%, zaś odpowiedzi „raczej tak” udzieliło 14,2%. Doświadczenie bliskości Boga nie jest obce dla 18,4% zgrupowanych w powyższym typie religijności, przy czym wysoki wskaźnik odnotowano w powyższej grupie także w przypadku osób, które nie umiały jednoznacznie odnieść się do powyższego zagadnienia i odmówiły jednoznacznej odpowiedzi (15,1%).

W przypadku oceny sytuacji, w której dwoje młodych ludzi chce założyć własną rodzinę, 12,5% wyraziło zdanie, iż wystarczy ślub kościelny, 11,3%, że powinien to być ślub kościelny ze skutkami cywilnymi, jednakże aż 25,9% badanych nie umiało jednoznacznie odnieść się do powyższego zagadnienia. Za niedozwolone zapłodnienie pozaustrojowe uznało 18,4%, przy czym i w tym wypadku odnotowano wysoki wskaźnik osób niezdecydowanych (27,7%).

Atmosfera religijna w domu rodzinnym najczęściej określana była jako dość religijna (13,7%), bądź bardzo religijna (11,4%). W pytaniu o przyszłość edukacji religijnej dzieci respondentów, aż 34,1% odpowiedziało, iż nie zamierza mieć dzieci, zaś 9,9% wyraziło chęć, by w przyszłości ich dzieci uczęszczały na katechizację w szkole. W przypadku pytania o wpływ rodziny na wiedzę i opinie o spra-

wach religijnych odnotowano niemalże ten sam wskaźnik odpowiedzi wskazujących na bardzo duży wpływ (13,0%), bądź bardzo mały wpływ (12,9%).

Grupa IV (11,8%) – religijność konformistyczna

Wyodrębnionemu metodą analizy skupień zgrupowaniu respondentów nadano powyższą etykietę ze względu na wyróżniające się wskaźniki niezdecydowania, bądź obojętności religijnej połączonej z postawami liberalistycznymi, czy wręcz relatywistycznymi w dziedzinie moralności. Czwartą grupę charakteryzuje dość silny wskaźnik niezdecydowania religijnego przy jednoczesnym przywiązaniu do tradycji religijnej (45,4%), bądź wręcz obojętności (19,4%). Wytypowane w tej grupie osoby praktykowały rzadko (28,4%), bądź dość nieregularnie (16,5%). W przypadku pytania o identyfikację z Kościołem, respondenci najczęściej w tej grupie nie umieli jednoznacznie określić, czy są osobami wierzącymi, czy też nie są wierzącymi. Poprawną wiedzę o sakramentach świętych posiadało 13,3%, zaś częściowo poprawnych – 12,1%. Podobne wskaźniki odnotowano w przypadku wiedzy o czterech Ewangelistach. Poprawnych odpowiedzi odnotowano na poziomie 12,7%, zaś częściowo poprawnie odpowiedziało 12,4% osób.

W powyższej grupie odnotowano wysokie wskaźniki braku interioryzacji wiary w to, iż Bóg jest Stwórcą całego świata i całej ludzkości (13,3%), zaś największy wskaźnik odpowiedzi odnotowano w przypadku osób niezdecydowanych (41,5%). Brak wiary w zbawcze misterium Chrystusa charakteryzowało 16,7% badanych. Podobnie, jak w przypadku pytania o stwórczą moc Boga, tak i w tym, odnotowano wysoki wskaźnik osób, które nie umiały jednoznacznie odpowiedzieć na to zagadnienie (51,3%). Większość w tej grupie nie umiała jednoznacznie wypowiedzieć się na temat, czy niebo istnieje (28,4%), bądź też deklarowała niewiarę w powyższy dogmat (17,0%). Wskaźniki parametru praktyk religijnych odnotowano w tej grupie na raczej niskim poziomie. Najwięcej odpowiedzi wskazywało na uczestnictwo we mszy świętej tylko w czasie wielkich świąt kościelnych (26,7%), bądź tylko z okazji ślubu, pogrzebu, etc. (16,7%). Modlitwa osobista praktykowana była przez osoby w tej grupie bardzo rzadko (32,7%), bądź tylko w ważniejszych sytuacjach życiowych (31,6%).

Najwięcej osób w tej grupie nie zanegowało do końca tezy, iż wiara może dawać poczucie bezpieczeństwa w trudnych sytuacjach. W tej grupie odnotowano 14,6% spośród tych, którzy twierdzili, że takie zadanie może spełniać wiara „od czasu do czasu”, zaś abnegatów powyższej tezy odnotowano na poziomie 12,5%. Osoby w tej grupie nie dawały także wiary twierdzeniu w to, iż religia pomaga w życiu codziennym (raczej nie – 32,6%; zdecydowanie nie – 10,5%), zaś osób niezdecydowanych w powyższej kwestii odnotowano na poziomie 22,0%. Większości osób w tej grupie obce było doświadczenie bliskości Boga. Najczęściej udzielali oni odpowiedzi, iż w zasadzie nie doświadczają tego typu uczuć (24,7%), nie odczuwają w ogóle bliskości Boga (13,7%), zaś 20,2% nie umiało w ogóle odnieść się do powyższego zagadnienia.

W przypadku pytania o wybór formy związku przy zakładaniu rodziny, najczęściej respondentów wybierało odpowiedź, że wystarczy ślub cywilny (24,2%), bądź też żaden ślub nie jest konieczny (22,6%). Zapytani respondenci, jak widzą własną przyszłość życiową, 26,2% odpowiedziało, że najprawdopodobniej będzie żyło w związku nieformalnym (26,2%), 19,7% – w związku cywilnym (bez ślubu kościelnego), a 22,4% nie umiało podjąć jednoznacznej decyzji w tej kwestii. Zapłodnienie pozaustrojowe zostało ocenione jako dozwolone przez 18,3%, a w zależności od okoliczności wskaźnik ten okazał się dwa razy mniejszy 9,4%.

Atmosfera religijna w tej grupie oceniana była najczęściej jako mało religijna (16,5%), bądź też dość religijna (12,2%). W kwestii posyłania w przyszłości dzieci respondentów na lekcje religii, ankietowani w tej grupie najczęściej wskazywali na odpowiedź, iż taką decyzję pozostawiają samym dzieciom, duży wskaźnik deklarował także, że nie zamierza mieć w przyszłości potomstwa (18,2%). Rodzina posiadała raczej mały wpływ na respondentów w kwestii wiedzy i opinii na sprawy religijne (16,4%), bądź też wpływ ten był określony jako bardzo mały (14,1%).

Grupa V (10,7%) – obojętni i niewierzący

W grupie tej znalazło się najczęściej osób niewierzących (97,0%) i obojętnych religijnie (79,2%), wcale niepraktykujących (91,2%), bądź też praktykujących rzadko (30,8%). Jedynie w tej grupie pojawiły się deklaracje braku jakiegokolwiek identyfikacji z Kościołem (nie jestem wierzący/a i nie interesuję się tymi sprawami – 100,0%; jestem niewierzący/a, ponieważ nauki Kościołów są błędne.

Studenci ci nie umieli poprawnie wymienić sakramentów świętych (63,0%), podobne problemy sprawiało im wymienienie imion czterech Ewangelistów (60,7%). Grupa ta ma duże kłopoty z interioryzacją prawd objawionych. W tej grupie znalazło się aż 80,5% osób poddających pod wątpliwość dogmat, iż Bóg jest Stwórcą całego świata i całej ludzkości i podobny wskaźnik odnotowano w przypadku abnegacji wiary w zbawcze misterium Chrystusa (80,6%). Spośród osób niewierzących w istnienie nieba, w tej grupie znalazło się 77,0% respondentów.

Brak jakichkolwiek praktyk religijnych niedzielnych odnotowano na poziomie 92,5%, zaś sporadycznie, z okazji ślubu, pogrzebu etc. do kościoła chodziło 65,8%. W przypadku osób w ogóle nie modlących się w domu wskaźnik ten wynosił 75,5%, zaś bardzo rzadko czyniło to 26,5%. Wskaźnik braku wiary w to, że wiara może dać poczucie bezpieczeństwa w trudnych sytuacjach wynosi w tej grupie 78,1%, zaś przekonanie, że wiara nie pomaga w życiu codziennym wyraziło 86,7% osób w powyższej grupie. Brak odczucia bliskości Boga zadeklarowało 76,9% osób.

W grupie tej znalazła się co druga osoba, która stwierdziła, że w przypadku chęci założenia własnej rodziny wystarczy ślub cywilny (57,1%), bądź też żaden ślub nie jest potrzebny (51,6%). Swoją przyszłość życiową w luźnych spotkaniach z wieloma partnerami widziało 65,0%, zaś wskaźnik tych, którzy planują swoje życie w związku cywilnym bez ślubu kościelnego wynosi 63,6%. W grupie tej znalazła się co trzecia osoba popierająca zapłodnienie pozaustrojowe (30,7%).

Atmosfera religijna w rodzinie była najczęściej oceniana jako mało religijna całkowicie świecka (84,6%), bądź też obojętna (62,7%). W powyższej grupie największą liczbę osób zadeklarowało, iż w przyszłości ich dzieci nie będą uczęszczać na lekcje religii (91,7%). Rodzina nie miała wpływu w tej grupie na respondentów w kwestii wiary, bądź opinii o religii. Całkowity brak wpływu zadeklarowało 62,4%, zaś bardzo mały wpływ 43,5% respondentów.

W początkowym etapie pracy, w rozdziale poświęconym metodologii badań własnych, postawiono wstępne hipotezy badawcze, które miały ukierunkować proces działań analitycznych, socjograficznych i porównawczych. Podsumowując cały proces badawczy należy odnieść się do założonych na wstępie hipotez poprzez ich weryfikację, wskazanie rzeczywistych zależności lub rozbieżności. Jako pierwsze zostaną poddane weryfikacji hipotezy pomocnicze, a na ich tle hipotezy podstawowe.

Istnieje obserwowalna zależność między typem szkoły a poziomem religijności we wszystkich parametrach religijności. Zrealizowane badania empiryczne wśród studentów pięciu największych uczelni wyższych w Lublinie potwierdzają powyższą tezę. Religijność uzyskuje najwyższe parametry wśród młodzieży z uczelni katolickiej i medycznej, najniższe na UMCS i UP. Studenci KUL i UM charakteryzowali się wysoką polaryzacją deklaracji religijności zarówno w aspekcie autodeklaracji wiary, jak i praktyk religijnych. W uczelniach tych wstępuje także wyższy poziom znajomości i interioryzacji prawd doktrynalnych, W wymiarze intelektualno-poznawczym, jak i wierzeniowym, najniższe wskaźniki występowały pośród studiujących na UP, UMCS i PL. Najbardziej praktykującymi, zarówno w przestrzeni praktyk obowiązkowych, jak i nadobowiązkowych, okazali się także studenci KUL i UM. Typ uczelni różnicuje także poziom doświadczenia religijnego. Wszystkie wskaźniki w powyższym parametrze są zdecydowanie wyższe w grupie medyków i studentów uczelni katolickiej. Typ uczelni różnicuje uzasadnianie moralnych wyborów. Najmniej konserwatywnymi okazali się studenci na UP i UMCS. Parametr instytucjonalno-wspólnotowy uzyskał najwyższe wskaźniki w grupie studentów uczelni katolickiej i medycznej.

Płeć jest czynnikiem różnicującym religijność młodzieży akademickiej we wszystkich parametrach. Młode kobiety są bardziej religijne, niż młodzi mężczyźni. Studentki częściej deklarują uczestnictwo w praktykach religijnych. Kobiety lepiej, niż mężczyźni znają prawdy wiary i je akceptują. Młodzież żeńska częściej, niż męska aprobeuje w życiu moralnym konsekwencje wiary, szczególnie te związane z życiem rodzinno-mażeńskim. Doświadczenie religijne jest także bliższe studentkom, aniżeli studentom.

Istnieje zależność między wiekiem, a religijnością młodzieży akademickiej. Teza ta nie do końca znalazła potwierdzenie w otrzymanych wynikach empirycznych. Młodszy studenci częściej określali się jako głęboko wierzący, a rzadziej jako wierzący. Stosunek do praktyk religijnych starszych studentów rzadziej charakteryzował się regularnością. Młodsze pokolenie studentów nieco częściej, aniżeli starsze roczniki, wykazywało się poprawną wiedzą na temat doktryny Kościoła

katolickiego, zarówno w wymiarze ogólnym, jak i szczegółowym. Akceptacja wybranych prawd wiary nie różnicuje zmienna rok studiów, zaś w przypadku praktyk obowiązkowych i zwyczajowych częstotliwość zróżnicowana przez tę zmienną można określić na średnim poziomie. Osoby studiujące na pierwszych latach nieco bardziej skłonne były do praktyk religijnych, przy czym jest to zróżnicowanie niewielkie. W przypadku analiz zestawu wskaźników określających moralność małżeńską i rodzinną, a także społeczną, interpretacja statystyczna pozwala zauważyć, iż na ogół wyższe wskaźniki ortodoksyjności występują w grupie starszych, aniżeli młodszych studentów. Podtrzymywanie więzi z wymiarem instytucjonalno-wspólnotowym Kościoła częściej deklarowali studenci z pierwszych lat edukacji akademickiej.

Wielkość miejsca zamieszkania w istotny sposób różnicuje religijność respondentów. Grupą najbardziej religijną okazali się mieszkańcy terenów wiejskich, zaś najmniej pochodzący z dużych aglomeracji miejskich. Zamieszkujący tereny wiejskie deklarowali wyższą częstotliwość praktyk religijnych, zarówno o charakterze obowiązkowym, jak i nadobowiązkowym. Młodzież wiejska wykazała się wyższym stopniem ortodoksyjności w przywiązaniu do zasad Dekalogu, oraz katolickich zasad moralności indywidualnej, społecznej i małżeńsko-rodzinnej. Studenci pochodzący z terenów wiejskich odczuwali większą więź z Kościołem instytucjonalnym, niż ci, którzy zamieszkiwali miasta.

Istnieje statystyczna siła związku pomiędzy zmienną deklarowanych wyników w nauce, a postawami religijnymi studentów pięciu największych lubelskich uczelni wyższych. Hipotezę niniejszą w znacznej mierze można uznać za zweryfikowaną pozytywnie, jednakże nie wykazano siły związku istotnie statystycznego między parametrami autodeklaracji wiary, doświadczenia religijnego i w większości przypadków praktyk religijnych. Wiara młodzieży osiągającej lepsze wyniki w nauce częściej jest przedmiotem ich osobistych wyborów. Studenci i studentki osiągający lepsze efekty edukacyjne posiadają wyższy poziom wiedzy religijnej, częściej także wykazywali się ortodoksyjnością w kwestiach moralności indywidualnej, jak i społecznej, oraz małżeńsko-rodzinnej.

We wstępnych założeniach dysertacji postawione zostały także hipotezy podstawowe. W ramach podsumowania należy odnieść się do nich raz jeszcze poprzez odpowiednie uogólnienia.

1. Autodeklaracje studentów Lublina określających globalny stosunek do wiary nie odbiegają w istotny sposób od wyników empirycznych realizowanych na próbach ogólnopolskich. Studenci z Lublina częściej, niż młodzież szczecińska określają siebie jako wierzący i głęboko wierzący, w porównywalnym stopniu z młodzieżą warszawską, rzadziej natomiast, niż dorośli mieszkańcy diecezji lubelskiej.

2. Deklarowany przez młodzież studencką udział w niedzielnych praktykach jest niższy od wyników ogólnopolskich. Przyjmuje on także wielkość niższą, niż wskaźnik praktyk w całej przebadanej społeczności diecezji lubelskiej.

3. Więż młodzieży studiującej z Lublina z Kościołem instytucjonalnym jest niższa, niż analogiczne wyniki ogólnopolskie, niższa także w porównaniu z postawami społeczno-religijnymi w diecezji lubelskiej.

4. Akceptacja Dekalogu oraz wskazań etyki indywidualnej, społecznej i małżeńsko-rodzinnej jest niższa niż wśród mieszkańców diecezji lubelskiej, zaś poziom deklarowanych poglądów etyczno-moralnych plasuje się na zbliżonym poziomie do badań ogólnopolskich.

5. W religijności lubelskiej młodzieży akademickiej można odnaleźć ciągłość religijności ludowej, jak i zmianę naznaczoną modernizacją i indywidualizacją w czasach globalizacji.

Z całości opracowania można zaryzykować bardzo ogólne wnioski mówiące o charakterze religijności młodzieży w mieście akademickim, a także pewne diagnozy dotyczące religijności w Polsce. Religijność studentów nacechowana jest wewnętrzną złożonością i wielowymiarowością. Jest na ogół dziedziczona w rodzinach. Wiara ta jest pod pewnym wpływem Kościoła instytucjonalnego i osadzona kulturowo w środowisku lokalnym, choć widać pewne symptomy dystansowania się, zarówno od wpływu rodziny, instytucji religijnych, jak i wpływu tradycji i obyczajowości środowiskowej. Na taki stan rzeczy ma wpływ niewątpliwie nowy etap życia człowieka, który jest związany z edukacją uniwersytecką, a co za tym idzie, częste opuszczenie domu rodzinnego i środowiska wychowania. W takich warunkach maleje wpływ kontroli środowiskowej.

Bardzo często ujawniają się procesy wybiórczego traktowania prawd wiary oraz częstego braku akceptacji dla wymagań moralnych. Swoje zniwo zbiera w tym zakresie brak jednolitego głosu wymiaru instytucjonalnego Kościoła, bądź różnie interpretowana doktryna, dotycząca chociażby kwestii etycznych w zakresie życia małżeńsko-rodzinnego. To wszystko może prowadzić do mglistego obrazu interpretowania *Magisterium Ecclesiae* przez jednostkę, która nie posiada przecież pogłębionej wiedzy teologicznej. O ile procesy relatywizacji światopoglądu religijnego są już teraz tak mocno zauważalne wśród młodzieży akademickiej, która przecież za chwilę będzie zakładała swoje rodziny, i przyjmując, że na wiedzę i opinię o religii duży wpływ ma właśnie rodzina, to scenariusz religijności następnych pokoleń, czyli dzieci badanych respondentów, jest raczej łatwy do przewidzenia.

Zauważalny jest nie tylko kryzys instytucjonalny religii w środowisku rodzinnym, ale także w samym Kościele. Trudno mówić o zachowaniu identyfikacji z Kościołem jako wspólnotą, a także z jego nauczaniem w sytuacji, w której uwidaczniają się podziały w strukturze samego Kościoła. Często zamiast dialogu widoczna staje się polemika, a taką sytuację trudno już nazwać pluralizmem form. Kryzys religii instytucjonalnej, i związana z tym prywatyzacja religii, czyli ucieczka współczesnych od zastanych form, nie znajduje swojego początku oddolnie. Proces ten znajduje swój początek zdecydowanie gdzie indziej. Kryzys autorytetów dotyka człowieka nie tylko w jego wymiarze indywidualnym, ale także wspólnoty religijnej, w której przecież winny dokonywać się procesy socjalizacji jednostki.

Na podstawie otrzymanych wyników badań empirycznych można odnieść wrażenie, iż spektakularną porażkę ponosi od dwóch dekad katechizacja szkolna, choć to dopiero teraz widać efekty złe przyjętej formy edukacji religijnej młodych pokoleń, i to zarówno w parametrze ideologiczno-poznawczym, jak i wierzeniowym. Młodzież nie posiada należytej wiedzy o religii, nie wie do końca, w co wierzy i dlaczego praktykuje, zaś w skrajnych przypadkach deklaruje nauczanie niezgodne z *Magisterium Ecclesiae*, i to bez świadomości popełnianych błędów. Widoczne stają się procesy synkretyzmu religijnego. Wymowne staje się zniechęcenie samej młodzieży do katechizacji objawiającej się chociażby w deklaracjach dotyczących przyszłości, w których to respondenci chcą zrezygnować z nauczania religii swoich dzieci, bądź to im samym pozostawiają taką decyzję do podjęcia w stosownym czasie. Wydaje się, iż w ostatnich dwóch dekadach Kościoł w Polsce nieskutecznie szukał rozwiązań, by owo zjawisko równi pochyłej przynajmniej próbować równoważyć.

Socjologowie już od dawna alarmowali o nowych zagrożeniach w społeczeństwie ponowoczesnym, tym samym trudna jest do przyjęcia argumentacja o braku informacji i rozpoznaniu obecnej sytuacji religijnej. Socjologiczne badania opinii i rynku są dzisiaj przyjęte w wielu dziedzinach za rzetelne i skuteczne narzędzie wykorzystywane przynajmniej w procesie projektowania określonych działań na rzecz usprawnienia działań ludzkich w określonych przestrzeniach. Socjolog religii nie jest uprawniony do odpowiedzi na pytanie, „jak należy działać”, jednakże może pomagać stawiać konkretne diagnozy i wskazywać obszary, które wymagają interwencji. Instytucjonalny wymiar religii powinien być prowadzony według dyrektyw teologii pastoralnej, a nie socjologii religii. Postulatem i jednocześnie wnioskiem praktycznym byłoby więc wyjście teologów naprzeciw naukom społecznym i otwarte zainteresowanie się tym, co mają one do zaproponowania⁵.

W końcu przydatnym wydaje się postawienie postulatu konieczności dalszej kontynuacji ilościowych badań empirycznych nad religijnością w ogóle, w szczególności młodego pokolenia, które może być barometrem przyszłych zmian w tej przestrzeni, przecież empirycznie dającej się zbadać. Socjologiczna diagnoza może tutaj przyczynić się nie tylko do rozpoznania sytuacji religii w środowisku, ale także pomóc budować konkretne rozwiązania. Kontestacja, iż empiria nie daje odpowiedzi na wszystkie pytania, nie jest do końca usprawiedliwiona. Na ile pozwala narzędzie badawcze, i sami respondenci, można starać się poznać badane środowisko, by, jak to określiła Maria Libiszowska-Żółtkowska, z rozsypanych puzzli uporządkować i stworzyć obraz całości. Na pewno żadne badanie opinii i rynku nie będzie dziełem skończonym, lecz raczej mało wyrazistym szkicem do zbiorowego portretu, ale i w nim można już rozeznaczyć wiodące rysy⁶.

⁵ M. Tutak, *Relacje między teologią pastoralną a socjologią religii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2009, nr 10, s. 38-39.

⁶ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*, s. 325.

Dalsze badania religijności, szczególnie w perspektywie badań nad religijnością młodzieży, powinny uwzględniać obok ilościowego również jakościowy aspekt zagadnienia. Pozwoli to na bliższą charakterystykę religijności poszczególnych młodych pokoleń. Rzecz ta wydaje się tym bardziej konieczną, gdyż trudnym jest w dzisiejszych czasach prognozowanie dalszych zmian religijności, zaś badania socjologiczne nad religijnością winny być wykorzystywane do wyznaczania pól aktywnej dbałości o dojrzałą i ortodoksyjną, utrwaloną wewnątrznie i kulturowo przestrzeń moralności i religijności człowieka.

BIBLIOGRAFIA

Adamczuk L., *Elementy procedury badań nad religijnością*, w: *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2009, s. 125-151.

Adamczuk L., *Zachowania religijne i społeczne młodzieży. Na podstawie badania budżetu czasu mieszkańców Polski*, „*Studia Religioznawcze*” 1979, nr 15, s. 27-62.

Adamczyk T., *Postawy młodzieży studenckiej wobec religii*, „*Keryks*” 2011, nr 10, s. 23-55.

Adamczyk T., *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 2007, nr 4, s. 49-69.

Adamczyk T., *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 235-265.

Adamczyk T., *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 2007, nr 4, s. 49-69.

Adamczyk T., *Uwarunkowania społeczne religijności katolików (na przykładzie archidiecezji lubelskiej)*, w: *W służbie Ewangelii i człowiekowi. Archidiecezja Lubelska w latach 1992-2002*, red. J. Mariański, Lublin 2005, s. 11-317.

Agencja Badań Rynku „Opinia”, *Raport z badania młodzieży polskiej*, Warszawa 2005.

Allport G., *Właściwości motywacji człowieka*, w: *Problemy osobowości i motywacji w psychologii amerykańskiej*, red. Janusz Reykowski, tłum. L. Damm, Warszawa 1964, s. 17-38.

Babbie E., *Badania społeczne w praktyce*, tłum. W. Betkiewicz i in., Warszawa 2007.

Baniak J., *Ateizm*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 20-23.

Baniak J., *Jaka naprawdę jest religijność i moralność młodzieży polskiej z początku XXI wieku?*, w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 7-12.

Baniak J., *Kryzys tożsamości a świadomość moralna młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 163-204.

Baniak J., *Krzyż to nie mebel. Rozmowa z prof. Józefem Baniakiem, badaczem religijności młodych Polaków. Rozmawiał Adam Szostkiewicz*, „*Polityka*” 2010, nr 38, rozmowę przeprowadził A. Szostkiewicz, <http://www.polityka.pl/spoleczenstwo/artykuly/1508642,2,adama-szostkiewiczza-rozmowa-o-religijnosci-mlodych.read>, data dostępu: 30.11.2012.

Baniak J., *Ksiądz w oczach młodzieży. Obraz kapłana w świadomości młodzieży licealnej i akademickiej (na przykładzie Kalisza)*, Poznań 1993.

Baniak J., *Moralność seksualna młodzieży gimnazjalnej na tle jej kryzysu tożsamości osobowej – studium socjologiczne*, w: *Oblicza religii i religijności*, red. I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor, Kraków 2008, s. 110-134.

Baniak J., *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich (na przykładzie Kalisza, Kotłowa, Przedborowa). Studium socjologiczne*, Poznań 1994.

Baniak J., *Papież Jan Paweł II jako wzór osobowy i model kapłana – duszpasterza w świetle opinii i oceny młodzieży polskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1991, nr 2-3, s. 295-305.

Baniak J., *Prestiż Kościoła instytucjonalnego w Polsce a zmiana społeczna. Studium socjologiczne*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2002, nr 13, s. 153-195.

Baniak J., *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia i ruralizacji na przykładzie Kalisza. Studium socjologiczne*, Kraków 1990.

Baniak J., *Rezygnacja z kapłaństwa i wybór życia małżeńsko-rodzinnego przez księży rzymskokatolickich w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2001.

Baniak J., *Światopogląd młodzieży akademickiej. Studium postaw studentów Uniwersytetu Wrocławskiego*, Wrocław 1987.

Baniak J., *Wierność powołaniu a kryzys tożsamości kapłańskiej. Studium socjologiczne na przykładzie Kościoła w Polsce*, Poznań 2000.

Baniak J., *Zaangażowanie społeczne i polityczne Kościoła i księży w Polsce w wyobrażeniach katolików*, w: *Państwo i Kościół: dwa modele władzy i służby społecznej*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 105-154.

Bardecki A., *Czy Kościołowi zagraża brak księży?*, „Tygodnik Powszechny” 1963, nr 37, s. 3, 5.

Bartnik Cz., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000.

Bartnik Cz., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.

Bartnik Cz., *Fenomen Europy*, Radom 2001.

Bauman Z., *Socjologia*, tłum. J. Łoziński, Poznań 1996.

Bauman Z., *Zarys socjologii – zagadnienia i pojęcia*, Warszawa 1962.

Bazylak J., *Postawa religijna a inteligencja młodzieży*, „Studia Philosophiae Christianae ATK” 1982, nr 1, s. 27-39.

Bellah R. N., *Religious Evolution*, „American Sociological Review” 1964, nr 29, s. 358-374.

Berger P. L., Luckmann T., *Socjologia religii a socjologia wiedzy*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, tłum. B. Kruppik, Kraków 1998, s. 131-138.

Berger P., *Sekularyzm w odwróceniu*, „Nowa Res Publica” 1998, nr 1, s. 67-77.

Berger P., *Zaproszenie do socjologii*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 1988.

Beskid L., Milic-Czemniak R., Sufin Z., *Polacy a nowa rzeczywistość ekonomiczna. Procesy przystosowania się w mikroskali*, Warszawa 1995.

Biernat T., *Spoleczno-kulturowe uwarunkowania światopoglądu młodzieży w okresie transformacji*, Toruń 2006.

Biliński A., Biernat S., *Kościół rzymskokatolicki i jego doktryna w świadomości młodzieży*, Bydgoszcz 1990.

Bogucki T., *Stosunek studentów warszawskich do religii*, „Homo Dei” 1959, nr 1, s. 90-94.

Boguszewski R., *Co jest ważne, co można, a czego nie wolno – normy i wartości w życiu Polaków*, Komunikat z badań CBOS, BS/99/2010, Warszawa 2010.

Boguszewski R., *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*, Komunikat z badań CBOS, BS/120/2009, Warszawa 2009.

Boguszewski R., *Jan Paweł II i jego nauczanie w życiu Polaków*, Komunikat z badań CBOS, BS/44/2012, Warszawa 2012.

Boguszewski R., *Jan Paweł II w pamięci i w życiu Polaków*, Komunikat z badań CBOS, BS/47/2010, Warszawa 2010.

Boguszewski R., *O religijnym i społecznym zaangażowaniu Polaków w lokalnych parafiach*, Komunikat z badań CBOS, BS/141/2011, Warszawa 2011.

Boguszewski R., *Ocena obecnej sytuacji Kościoła katolickiego oraz oczekiwania wobec nowego papieża*, Komunikat z badań CBOS, BS/37/2013, Warszawa 2013.

Boguszewski R., *Od końca lat osiemdziesiątych do dziś – oceny zmian w różnych wymiarach życia społecznego i politycznego w Polsce*, Komunikat z badań CBOS, BS/28/2009, Warszawa 2009.

Boguszewski R., *Opinia społeczna o eutanazji*, Komunikat z badań CBOS, BS/142/2009, Warszawa 2009.

Boguszewski R., *Polacy wobec Kościoła oraz nauczania papieża Benedykta XVI dwa lata po śmierci Jana Pawła II*, Komunikat z badań CBOS, BS/78/2007, Warszawa 2007.

Boguszewski R., *Stosunek Polaków do rozwodów*, Komunikat z badań CBOS, BS/43/2008, Warszawa 2008.

Boguszewski R., *Wartości i normy w życiu Polaków*, Komunikat z badań CBOS, BS/133/2005, Warszawa 2005.

Boguszewski R., *Wiara i religijność dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, Komunikat z badań CBOS, BS/34/2009, Warszawa 2009.

Boguszewski R., *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, Komunikat z badań CBOS, BS/49/2012, Warszawa 2012.

Boguszewski R., *Znaczenie religii w życiu Polaków*, Raport z badań CBOS, BS/81/2006, Warszawa 2006.

Borowik I., *O zróżnicowaniu katolików w Polsce*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2008, nr 2, s. 23-27.

Borowik I., *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków 1997.

Borowik I., *Prywatyzacja religii*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 320-322.

Borowik I., *Religia i religijność w warunkach globalizacji: uniwersalizm, i partykularyzm przemian w kręgu kultury euroamerykańskiej*, „Przegląd Religioznawczy” 2003, nr 3, s. 105-117.

Borowik I., *Religia obywatelska*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 332-334.

Borowik I., *Religia we współczesnych społeczeństwach. Instytucjonalizacja a prywatność*, w: *Od Kościoła ludu, do Kościoła wyboru*, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996, s. 17-33.

Borowik I., *Religijność – wymiar ideologiczny*, w: *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, red. I. Borowik, T. Doktor, Kraków 2001, s. 95-124.

Borowik I., *Religijność polskiego społeczeństwa w procesie demokratyzacji*, „Wież” 1992, nr 7, s. 35-42.

Borowik I., *Religijność*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 334-335.

Borowik I., *Zróznicowanie globalnych postaw wobec religii w społeczeństwie polskim*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje*, red. J. Baniak, Poznań 2001, s. 187-202.

Bourdieu P., *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. A. Zawadzki, Kraków 2001.

Budzyńska E., *Obraz rodziny u katowickiej młodzieży*, w: *Rodzina wobec wartości. Socjologiczne studium rodzin wielkomiejskich na przykładzie Katowic*, red. E Budzyńska i in., Katowice 1999, s. 70-83.

Bukraba-Rylska I., *Socjologia wsi polskiej*, Warszawa 2008.

Carrier H., *Le rôle des groupes de référence dans l'intégration des attitudes religieuses*, „Social Compass” 1960 nr 7, s. 139-160.

Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.

CBOS, *Aktualne problemy i wydarzenia, Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, nr 200, Warszawa 2007.

CBOS, *Aktualne problemy i wydarzenia, Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, nr 223, Warszawa 2008.

Centrum Myśli Jana Pawła II, *Jan Paweł II w opinii Polaków. Raport z badań społecznych Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie*, Warszawa 2007.

Chmielewski T., *Przeobrażenia miasta Lublina w dwudziestolecu Polski Ludowej*, w: *Studia socjologiczne i urbanistyczne miast Lubelszczyzny*, red. J. Turowski, Lublin 1970, s. 48-87.

Chudy W., *Osoba ludzka w społeczeństwie*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Katowice 2007, s. 31-56.

Cichomski B., Jerzyński T., Zieliński M., *Polski Generalny Sondaż Społeczny 1992 – 2008. Archiwum Danych Społecznych*, w: <http://www.ads.org.pl/pobieranie-zbioru-danych.php?id=1>.

Cichomski B., Zieliński M., Jerzyński T., *Wiara, praktyki religijne i cenione wartości Polaków w latach 1991 i 1999*, Warszawa 2001.

Ciupak E., *Kult religijny i jego społeczne podłoże*, Warszawa 1965.

Ciupak E., *Religia i religijność*, Warszawa 1982.

Ciupak E., *Religijność młodego Polaka*, Warszawa 1984.

Ciupak E., *Socjologia katolicyzmu ludowego w Polsce*, „Człowiek i Światopogląd” 1971, nr 1, s. 68-92.

Cybulska A., *Rok pod znakiem Euro – wydarzenie roku 2012 w Polsce i na świecie, Komunikat z badań CBOS, BS/177/2012*, Warszawa 2012.

Cybulska A., *Wydarzenie roku 2011 w Polsce i na świecie, Komunikat z badań CBOS, BS/1/2012*, Warszawa 2012.

Cybulska A., *Zaufanie społeczne, Komunikat z badań CBOS, BS/33/2012*, Warszawa 2012.

Czabański A., *Opinie studentów pierwszego roku socjologii na temat procesów sekularyzacji w Polsce*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity, czy rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 217-229.

Czaczkowska E., *Władza, pieniądze i seks w Kościele*, „Rzeczpospolita” 2012, <http://www.rp.pl/artukul/955038-Wladza--pieniadze-i-seks-w-Kosciele.html>, data dostępu: 26.11.2012.

Czapiński J., *Zderzenie pokoleń*, rozmowę przeprowadził J. Żakowski, „Polityka” 2012, nr 19, s. 20-22.

Czarnowski S. Z., *Studia z dziejów ideologii i filozofii społecznej*, w: *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1956.

Czekaj K., *Młodzież studencka i robotnicza a modele życia seksualnego. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*, Katowice 1988.

Czyszkievicz R., W. Durka, *Poprawność i koniunkturalizm. Studenci wobec podstawowych wartości*, „Edukacja Humanistyczna” 2008, nr 2, s. 77-85.

Dave G., *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Kraków 2010.

Derczyński W., *Najważniejsze wydarzenia roku 2001 – dla Polski i dla świata*, *Komunikat z badań CBOS*, BS/177/2001, Warszawa 2011.

Derdziuk A., *Post*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński i in., Lublin 2006, s. 657-659.

Dębski M., *Przejawy „niewidzialnej religii” w religijności młodzieży akademickiej w województwie pomorskim*, w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 127-148.

Dębski M., *Wolność jednostki – wolność wyboru. O konsumpcyjnych postawach w religijności i moralności młodzieży w Polsce*, w: *Religia a gospodarka*, red. S. Partycki, Lublin 2005, s. 428-436.

Dingemans L., Rémy J., *Kryteria żywotności katolicyzmu*, w: *Ludzie – Wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*, red. B. Cywiński, tłum. H. Zawadzka, Warszawa 1966, s. 113-142.

Dobbelaere K., Lauwers J., *Definition of Religion – A Sociological Critique*, „Social Compass” 1973/4, nr 20, s. 535-551.

Dobbelaere K., *Socjologiczna analiza definicji religii*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, tłum. J. Siek, Kraków 1998, s. 139-153.

Dobrzyńska A., Gierech P., *W dwadzieścia lat później. Polacy o Janie Pawle II i jego nauczaniu w rocznicę pielgrzymki do wolnej Polski*, BS/65/2011, Warszawa 2011.

Domagała H., Grzymała-Moszczyńska H., *Postawy wobec religii a niektóre sposoby i warunki społecznego funkcjonowania młodzieży*, „Studia Religioznawcze. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” 1979, nr 4, s. 37-82.

Domagała H., Grzymała-Moszczyńska H., Socha P., *Psychologia religii*, Kraków 1984.

Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990.

Durkheim É., *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, Warszawa 1999.

Dylus A., *Czy przegraliśmy niedzielę? O sensie świętowania*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2007, nr 3, s. 5-29.

Dyoniziak R., *Sondaże a manipulowanie społeczeństwem*, Kraków 1997.

- Dziurzyński K., *W co wierzą?*, „ItD.” 1985, nr 36, s. 8.
- Eco U., Martini C. M., *W co wierzy ten, kto nie wierzy?*, Kraków 1998.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966.
- Falkowska M., *Rodzice i rówieśnicy w opiniach młodego pokolenia Polaków*, Komunikat z badań CBOS, BS/19/99, Warszawa 1999.
- Fedyszak-Radziejowska B., *Rodzina, dzieci, praca i przyjaciele, czyli to, co jest dla nas najważniejsze*, w: *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II – raport z badań społecznych*. Centrum myśli Jana Pawła II w Warszawie, Warszawa 2008, s. 15-24.
- Fel S., *Spółeczno-etyczny wymiar pracy*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*, red. J. Kupny, S. Fel, Katowice 2003, s. 25-54.
- Fel S., *Spółeczny aspekt teorii shareholder value i sieciowej organizacji pracy*, w: *E-gospodarka, E-społeczność w Europie Środkowej i Wschodniej*, red. S. Partycki, Lublin 2009, s. 325-334.
- Fel S., *Status nowych aktorów procesów globalizacyjnych w perspektywie „global governance”*, w: *Nowa ekonomia a społeczeństwo*, red. S. Partycki, Lublin 2006, s. 291-298.
- Feliksiak M., *Ocena instytucji społecznych*, Komunikat z badań CBOS, BS/44/2013, Warszawa 2013.
- Feliksiak M., *Postawy wobec gejów i lesbijek*, Komunikat z badań CBOS, BS/95/2010, Warszawa 2010.
- Feliksiak M., *Stosunek do praw gejów i lesbijek oraz związków partnerskich*, Komunikat z badań CBOS, BS/24/2013, Warszawa 2013.
- Feliksiak M., *Stosunek do własności intelektualnej i praw autorskich*, Komunikat z badań CBOS, BS/164/2007, Warszawa 2007.
- Firlit E., *Młodzież warszawska i parafia*, w: *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2005, s. 175-187.
- Firlit E., *Parafia w społecznej świadomości*, w: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2004, s. 143-175.
- Firlit E., *Struktury parafialne w Polsce i ich działalność*, w: *„Kościół i religijność Polaków 1945-1999”*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski. Warszawa 2000, s. 107-159.
- Fowler J. W., *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, New York 1981.
- Frankowski E., *Religijność katolików diecezji sandomierskie. Studium socjologiczne*, Sandomierz – Stalowa Wola 2006.
- Gadzinowski P., *Średnia akademicka*, „Kultura” 1985, nr 49, s. 5.
- Galant J., Z. Zaborowski, *Z badań nad postawami światopoglądowymi studentów Studium Nauczycielskiego*, „Ruch Pedagogiczny” 1965, nr 1, s. 87-94.
- Garlicki J., *Środowisko studenckie – problemy, postawy, przemiany*, „Polska Młodzież” 1986, nr 2, s. 46-47.
- Geertz C., *The interpretation of cultures: selected essays*, London 1973.
- Głaz S., *Doświadczenie religijne a osobowość*, Kraków 2003.

Główny Urząd Statystyczny w Lublinie, *Szkoły wyższe w województwie lubelskim w roku akademickim 2012/2013*, Lublin 2013.

Główny Urząd Statystyczny, *Szkoły wyższe i ich finanse w 2010 roku*, Warszawa 2010.

Główny Urząd Statystyczny, *Szkoły wyższe i ich finanse w 2011 roku*, Warszawa 2012.

Goleman D., *Inteligencja emocjonalna*, Poznań 1997.

Góralski W., *Studia nad małżeństwem i rodziną*, Warszawa 2007.

Górny A., *Wierzący i praktykujący? Religijność młodzieży początku XXI wieku (na przykładzie województwa śląskiego)*, „Przegląd Religioznawczy” 2004, nr 3, s. 79-99.

Gózdź K., *Eschatologia jako dynamiczny proces historii zbawienia*, w: *Być chrześcijaninem*, red. M. Rusecki, Lublin 2007, s. 269-307.

Gózdź K., *Sakramenty*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1058-1071.

Grabowska M., *Charakterystyka potocznego języka religijnego*, „Kultura i Społeczeństwo” 1989, nr 1, s. 185-197.

Grumelli A., Bolino G., *Cechy współczesnego ateizmu*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, tłum. F. Adamski, Kraków 1983, 507-515.

Grzegorzczak A., *Dekalog po świecku przeczytany*, „Więź” 1958, nr 8, s. 20-27.

Grzesik A., *Między kryzysem a odrodzeniem moralności. Wartości moralne w świadomości studentów*, Rzeszów 2002.

Gudaszewski G., Chmielewski M., *Wyznania religijne, stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2006 – 2008*, Warszawa 2010.

Gudaszewski G., *Statystyka praktyk niedzielnych w diecezjach objętych badaniami postaw religijnych*, w: *Religia – Kościół – społeczeństwo. Wyniki porównawczych badań socjologicznych w 12 diecezjach*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2006, s. 141-162.

Haarsma F., *Die Lehre der Kirche und der Glaube ihrer Glieder*, w: *Kirchliche Lehre – Skepsis der Glaubigen*, Freiburg-Basel-Wien 1970., s. 31-54.

Herrmann M., *Wzory i autorytety Polaków*, Komunikat z badań CBOS, BS/134/2009, Warszawa 2009.

Hipsz N., *Zainteresowanie polityką i deklarowane poglądy polityczne*, w: *Młodzież 2010. Opinie i Diagnozy* CBOS, nr 19, Warszawa 2011, s. 59-68.

<http://radioer.pl/strony/5/>, data dostępu: 10.09.2013.

¹<http://radiowarszawa.com.pl/2013/06/>, data dostępu: 10.09.2013.

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_pl.html; data dostępu: 22.07.2013.

Instytut Spraw Publicznych, *Wyborca 2.0. Młode pokolenie wobec procedur demokratycznych*, red. D. Batorski, Warszawa 2012.

Jacher W., Michalczyk T., Zagórny S., *Młodzież województwa opolskiego na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych*, Opole 1983.

Jaklewicz T., *Kim właściwie jest Bóg*, „Gość Niedzielny” 2006, nr 37, <http://gosc.pl/doc/793534.Kim-wlasciwie-jest-Bog>, data dostępu: 23.11.2012.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach „Catechesi tradendae”*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*, wyd. CD, Kraków 2003.

Jan Paweł II, *Centesimus annus*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*, wyd. CD, Kraków 2003.

Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae” o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*, wyd. CD, Kraków 2003.

Jan Paweł II, *Fides et ratio*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*, wyd. CD, Kraków 2003.

Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte w Gdańsku 12 czerwca 1987 roku*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*, wyd. CD, Kraków 2003.

Jasińska-Kania A., *Wartości i normy moralne a procesy przemian w Polsce i Europie*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 15-34.

Jasiński M., *Nota metodologiczna*, w: *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II. Raport z badań społecznych Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie*, red. T. Żukowski, Warszawa 2008, s. 4-17.

Jerschina J., *Młodzież i procesy laicyzacji świadomości społecznej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, Kraków 1978, s. 5-119.

Jerschina J., Ulański C., *Kierunki przemian religijności młodzieży polskiej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1985, nr 4, s. 149-169.

Jocz W., *Rola rodzin w wychowaniu prozdrowotnym oraz tworzeniu środowiska sprzyjającego zdrowiu*, w: *Styl życia młodzieży Białegostoku a zdrowie*, red. J. Wiczorek-Łada, W. Jocz, Białystok 2006, s. 197-222.

Józefowicz Z., Nowak S., Pawełczyńska A., *Studenci: mity i rzeczywistość*, „Przeгляд kulturalny” 1958, nr 29, s. 1, 3.

Kalka J., *Młodzież a szkoła*, w: *Młodzież 2010. Opinie i Diagnozy CBOS*, nr 19, Warszawa 2011, s. 24-42.

Kalka J., *Plany, dążenia i aspiracje życiowe młodzieży*, w: *Młodzież 2003. Opinie i Diagnozy*, nr 2, Warszawa 2004, s. 10-30.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Katolicka Agencja Informacyjna, *Wywiad z abp. Henrykiem Hoserem, przewodniczącym Zespołu KEP ds. Bioetycznych*, w: <http://www.niedziela.pl/artukul/3301/> Wywiad-z-abp-Henrykiem-Hoserem, data dostępu: 18.07.2013.

Kehrer G., *Wprowadzenie do socjologii religii*, tłum. J. Piezga, Kraków 2006.

Kiciński K., *Moralność prywatna a moralność publiczna*, w: *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, red. A. Kojder, Kraków 2007, s. 133-158.

Kielanowski T., *Rozmyślenia o przemijaniu*, Warszawa 1976.

Kistelski K., I. Przybyłowska, *Model uczelni a światopogląd i postawy polityczne studentów Uniwersytetu Łódzkiego*, w: „Społeczne problemy środowiska akademickiego”, t. 1, Warszawa 1986, s. 64-87.

Kluz T., *Psychospołeczne uwarunkowania wyboru wartości przez młodzież*, Toruń 2007.

Kłak T., *Rys apologijny przeżycia religijnego*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 1973, nr 3, s. 135-146.

Kłoskowska A., *Jakościowa i ilościowa analiza kultury symbolicznej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1984, nr 2, s. 39-52.

Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1984.

Kogutowska M., *Religijność studentów w okresie transformacji ustrojowej i gospodarczej Polski (na przykładzie Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie)*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 1, s. 137-147.

Kołakowski L., *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967.

Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego, Kielce 2005.

Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominu Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus_iesus.html, data dostępu: 22.07.2013.

Kopka J., *Jednostka wobec moralności – subiektywna wizja przyszłości*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 57-74.

Korzeniowski M., *Religijność pokoleń. Studium przypadku rejonu kędzierzyńsko-kozielskiego*, Kraków 2005.

Koseła K., *Opinie o pontyfikacie Jana Pawła II*, w: *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II – raport z badań społecznych. Centrum myśli Jana Pawła II w Warszawie*, Warszawa 2008, s. 46-54.

Koseła K., *Opinie o pontyfikacie Jana Pawła II*, w: *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II*, red. T. Żukowski, Warszawa 2009, s. 122-149.

Koseła K., *Religijność młodych Niemców i Polaków*, w: *Młodzi Polacy i młodzi Niemcy w nowej Europie*, red. K. Koseła, B. Jonda, Warszawa 2005, s. 249-284.

Koseła K., *Warszawskie środowisko kulturowe*, „Kultura i Społeczeństwo” 1989, nr 1, s. 199-212.

Kosiński S., *Socjologia ogólna. Zagadnienia podstawowe*, Warszawa 1987.

Kowalczyk K., *Opinie na temat dopuszczalności aborcji*, Komunikat z badań CBOS, BS/100/2010, Warszawa 2010.

Kowalczyk K., *Wielkopostne i wielkanocne zwyczaje w polskich domach*, Komunikat z badań CBOS, BS/46/2012, Warszawa 2012.

Kowalczyk S., *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym w literaturze filozoficznej*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Lublin 1986, s. 59-78.

Kowalczyk S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1996.

Królikowska A., *Czy religijność socjologa religii ma znaczenie?*, w: *Socjologia życia religijnego: tradycje badawcze wobec zmiany kulturowej*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2010, s. 95-107.

Królikowska A., *Pojęcia religijne młodzieży. Badania empiryczne denotacyjnego i konotacyjnego rozumienia pojęć*, Kraków 2008.

Królikowska A., *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja. Religia w świadomości młodzieży studenckiej. Studium socjologiczne*, Szczecin 2009.

Krzyszowski Z., *Ateizm*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin – Kraków 2002, s. 122-130.

Kubiak H., *Religijność a środowisko społeczne*, Wrocław 1972.

Kulczycki J., *Z badań nad światopoglądem studentów*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1967, nr 4-5, s. 137-140.

Kurtz L., *Wierzenia, rytuały, instytucje*, w: *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Kraków 2008, s. 78-98.

Laskowski J., *Uwarunkowania trwałości małżeństwa chrześcijańskiego*, Warszawa 1984.

Le Bras G., *Etudes de Sociologie Religieuse. De la morphologie à la typologie*, t. 2, Paris 1956.

Ledwoń I., *Reinkarnacja*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1008-1010.

Leszczyńska K., *Sakralizacja*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 259-360.

Lewandowski E., *Szkic do portretu*, „Tygodnik Studencki Politechnik” 1984, nr 19, s. 9.

Libiszowska M., *Zmiany postaw wobec religii studentek Uniwersytetu Łódzkiego*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1971, nr 4, s. 99-100.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Czarnowski Stefan Zygmunt*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 58-60.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Definicje socjologiczne religii*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 66-69.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Durkheim Dawid Émile*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 92-94.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Kultura moralna konwertytów nowych ruchów religijnych w Polsce*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 301-322.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Nowe ruchy religijne w globalnej przestrzeni*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007, s. 196-210.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, Warszawa 1991.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Sekularyzacja – wróg, czy sprzymierzeniec Kościoła katolickiego w Polsce?*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 270-281.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Tadeusz Doktor o nowych ruchach religijnych i parareligijnych. Problemy z terminologią i definicją pojęć*, w: *Oblicza religii i religijności*, red. I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska. T. Doktor, Kraków 2008, s. 279-289.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Weber Max*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 444-446.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000.

Luckmann T., *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszczyk, Kraków 2006.

Luckmann T., *Teorie religii a zmiana społeczna*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, tłum. B. Kruppiak, Kraków 2007, s. 89-107.

Lutostański M., *Polsk. Wigilia A.D. 2008, Komunikat z badań CBOS*, BS/187/2008, Warszawa 2003,

Łankowski A., *Religijność ludowa*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 344-349.

Łobocki, M. *Wychowanie moralne w zarzysie*, Kraków 2006.

Łoś E., *Szkolnictwo wyższe na Lubelszczyźnie*, w: *Ludność 2010 w województwie lubelskim. Materiały z konferencji prasowej z 09 czerwca 2011*, Lublin 2011, w: <http://www.stat.gov.pl/lublin>; data dostępu: czerwiec 2012.

Machalek R., *Definition Strategies in the Study of Religion*, w: „Journal for the Scientific Study of Religion” 1977, nr 16, s. 395-401.

Majda Cz., *Religijność miejska*, Wrocław 2004.

Majka J., *Koncepcja socjologii religii*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 1976, nr 8, s. 189-205.

Majka J., *Przemiany społeczne a religijność*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 4, red. B. Bejze, Warszawa 1970, s. 163-172.

Majka J., *Socjologia parafii. Zarys problematyki*, Lublin 1971.

Marek T., *Analiza skupień w badaniach empirycznych. Metody SAHN*, Warszawa 1989.

Mariański J., *Dlaczego wierzą? Wyniki socjologicznych badań motywacji religijnej w Płocku*, „Chrześcijanin w Świecie” 1973, nr 3, s. 49-65.

Mariański J., *Doświadczenie religijne*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 84-88.

Mariański J., *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji /1967-1971/*, Poznań-Warszawa 1984.

Mariański J., *Emigracja młodzieży z Kościoła?*, w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 167-181.

Mariański J., *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008.

Mariański J., *Globalizacja i Kościoły – sprzymierzeńcy, czy konkurenci?*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007, s. 105-126.

Mariański J., *Globalne postawy wobec religii*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Mariański J., Warszawa 2004, s. 129-131.

Mariański J., *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011.

Mariański J., *Kondycja moralna rodziny. Główne tendencje przemian*, w: *W trosce o rodzinę*, red. W. Świątkiewicz, Katowice 1994, s. 28-42.

Mariański J., *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991.

Mariański J., *Kościoły i związki wyznaniowe*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 198-200.

Mariański J., *Kościół i parafia w świadomości diecezjan katowickich*, w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*, red. W. Zdaniewicz, Katowice 1999, s. 76-102.

Mariański J., *Kościół i religia w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993.

Mariański J., *Kościół przyszłości będzie wielobarwny*, rozmowę przeprowadził A. Stopniak, „Tygodnik Powszechny” 2012, nr 18-19, s. 6-7.

Mariański J., *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983.

Mariański J., *Kryzys moralny czy transformacja wartości. Studium socjologiczne*, Lublin 2001.

Mariański J., *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*, Toruń 2012.

Mariański J., *Między nadzieją i zwątpieniem. Sens życia w świadomości młodzieży szkolnej*, Lublin 1998.

Mariański J., *Młodzież między tradycją a ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*, Lublin 1995.

Mariański J., *Młodzież polska a religia*, „Życie Katolickie” 1985, nr 7-8, s. 51-125.

Mariański J., *Motywy wiary w świetle badań socjologicznych*, „Collectanea Theologica” 1975, nr 45, s. 137-150.

Mariański J., *Nowe formy zróżnicowania religijności w Polsce*, w: *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, red. A. Kojder, Kraków 2007, s. 177-204.

Mariański J., *Parareligia*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 282-284.

Mariański J., *Przekaz wartości moralnych w rodzinie*, w: *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, red. P. Kryczka, Lublin 1997, s. 187-207.

Mariański J., *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*, Lublin 2011.

Mariański J., *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993.

Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa 2010.

Mariański J., *Religijność młodzieży polskiej*, „Ethos” 1993, nr 1, s. 97-112.

Mariański J., *Religijność postmodernistyczna i sposoby jej badania*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 1, s. 35-51.

Mariański J., *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004.

Mariański J., *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1991.

Mariański J., *Religijność współczesnej młodzieży polskiej*, „Collectanea Theologica” 1988, nr 1, s. 5-31.

Mariański J., *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006.

Mariański J., *Socjologia moralności*, Lublin 2006.

Mariański J., *Trwałość postaw religijnych w rodzinie polskiej w świetle badań socjologicznych*, „Collectanea Theologica” 1982, nr 52, s. 39-68.

Mariański J., *Wiedza i wierzenia religijne Polaków*, w: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2004, s. 33-59.

Marody M., *Sens teoretyczny a sens empiryczny pojęcia postawy. Analiza metodologiczna zasad doboru wskaźników w badaniach nad postawami*, Warszawa 1976.

Mastej J., *Niewiara*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin – Kraków 2002, s. 841-843.

Mazur J., *Sposoby uczestnictwa młodzieży w życiu religijnym w małym ośrodku akademickim*, w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 103-125.

Mazurkiewicz P., *Recepcja Soboru*, w: *Kościół i religijność Polaków, 1945-1999*, red. W. Zdaniewicz; T. Zembrzuski, Warszawa 2000: s. 19-43.

Mądrycki T., *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1970.

Michalczyk M., Opalek-Orzechowska A., Szefer-Timoszenko J., *Światopogląd i postawy społeczno-polityczne młodzieży*, „Górnośląskie Studia Socjologiczne” 1972, nr 10, s. 31-110.

Miś L., Warmiński A., *Między słabością a siłą. Postawy religijne studentów Krakowskiej Wyższej Szkoły Pedagogicznej*, w: *Postawy wobec religii. Psychologiczne uwarunkowania i konsekwencje*, red. T. Doktor, K. Franczak, Warszawa 2000, s. 99-108.

Molenda A., *Seks jest boski*, wywiad przeprowadziła J. Podgórska, „Polityka” 2012, nr 41, s. 64-66.

Nachmias Ch. F., Nachmias D., *Metody badawcze w naukach społecznych*, tłum. E. Hornowska, Poznań 1996.

Nelson G., *Dépossession et besoins à l'origine des groupes religieux*, „Social Compass” 1971, nr 2, s. 237-246.

Nieśpiał T., *Polska młodzież stawia na rodzinę*, „Rzeczpospolita” 2010, nr 75, s. 4-6.

Niewczas M., *Kontrowersje szklanego ekranu*, w: *Media w społeczeństwie informacyjnym*, red. E. Jaska, s. 61-69.

Nowak S., *Metodologia badań społecznych*, Warszawa 2006.

Olechnicki K., Załęcki P., *Słownik socjologiczny*, Toruń 2000.

Opara S., *Zarys teorii indywidualnej religijności*, Warszawa 1975.

Pankowski K., *Rok katastrof – wydarzenie roku 2010 w Polsce i na świecie*, *Komunikat z badań CBOS*, BS/173/2010, Warszawa 2010.

Parsons T., *Motywacje wierzeń i zachowań religijnych*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, tłum. B. Leś, Kraków 1984, s. 198-203.

Parsons T., *Szkice z teorii socjologicznej*, tłum. A. Bentkowska, Warszawa 1972.

Paweł VI, *Sacerdotalis caelibatus*, nr 27, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*, wyd. CD, Kraków 2003.

Pawelczyńska A., *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*, Warszawa 2004.

Pawelczyńska A., Nowak S., *Światopogląd studentów w okresie stabilizacji*, „Przegląd Kulturalny” 1961, nr 46, s. 6-7.

Pawelczyńska A., *Postawy wobec religii w środowisku studenckim*, w: *Studenci Warszawy*, red. S. Nowak, Warszawa 1991, s. 315-350.

Pawelczyńska A., *Postępy laicyzacji wśród studentów*, „Argumenty” 1960, nr 23, s. 4.

Pawelczyńska A., *Studenci a religia*, „Argumenty” 1960, nr 38, s. 4.

Pawelczyńska A., *Studenci a wiara*, „Argumenty”, 1960 nr 49, s. 5.

Pawlik W., *O przemianach religijności młodzieży – próba typologii*, w: *Oblicza religii i religijności*, red. I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor, Kraków 2008, s. 135-152.

Pawlina K., *Młodzież polska przełomu wieków*, Warszawa 1998.

Pawluczuk W., *Religijność jako sposób bycia*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego *Studia Religioznologiczne*” 1988, nr 22, s. 17-27.

Pin E., *Pobudki religijne a przejście ku społeczeństwu technicznemu*, w: *Ludzie – Wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, s. 175-192.

Pius IX, *Ineffabilis Deus*, nr 527, w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007, s. 239-246.

Piwowarski W., *Operacjonalizacja pojęcia religijność*, „*Studia Socjologiczne*” 1971 nr 4, s. 151-174.

Piwowarski W., *Problemy duszpasterskie parafii terytorialnych*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 1985, nr 6, s. 67-79.

Piwowarski W., *Religijność jako przedmiot badań socjologicznych*, „*Roczniki Filozoficzne KUL*” 1975, nr 2, s. 138-145.

Piwowarski W., *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977.

Piwowarski W., *Religijność narodu a religijność dnia codziennego*, w: *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. Od pytań teoretycznych do problemów empirycznych*, red. M. Grabowska, T. Szawiel, Warszawa 2005, s. 189-201.

Piwowarski W., *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971.

Piwowarski W., *Rozwój kierunków, problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii*, „*Studia Warmińskie*” 1971, t. VIII, s. 345-387.

Piwowarski W., *Socjologia religii*, Lublin 1996.

Piwowarski W., *Stosunek uczniów i studentów do podstawowych wartości społeczeństwa polskiego*, „*Życie Katolickie*” 1990, nr 2, s. 63-68.

Piwowarski W., *Wprowadzenie*, w: *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowarski, Wrocław 1983, s. 5-19.

Piwowarski W., *Wstęp*, w: *Religijność Polaków 1991*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniec, Warszawa 1993, s. 7-8.

Piwowarski W., *Z badań nad percepcją ideologii religijnej*, „*Studia Warmińskie*” 1965, nr 1, s. 113-169.

Portal internetowy tvn24.pl, *Wywiad z K. Sową i K. Sipowiczem przeprowadzony przez M. Olejnik w programie „Kropka nad i”*, w: <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/przyczyna-afery-pedofilskich-celibat-jest-czas-na-dyskusje-nad-jego-zniesieniem,311541.html>, data dostępu: 18.06.2013.

Pospiszyl I., *Patologie społeczne*, Warszawa 2011.

Potocki A., *O optymalną katechezę młodzieży. IV sympozjum dyskusyjne z cyklu „Nadbałtyckich debat katechetów polskich” Trzęsacz, 11-12 czerwca 2007*, „*Zeszyty Katechetyczne*” 2007, nr 3, s. 5-113.

Prężyna W., *Intensywność postawy religijnej a osobowość*, Lublin 1973.

Przeclawska A., *Wychowanie – pedagogika wzorów czy spotkanie pokoleń*, „*Nauka*” 2005, nr 3, s. 167-180

Przybył M., *Kościół w kryzysie? Crisis management w Kościele w Polsce*, Tarnów 2008.

Robertson R., *Podstawowe problemy definicyjne*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, tłum. Kurdziel W., Kraków 1984, s. 40-67.

Rogowski C., *Kultura i jej wymiar edukacyjno-religijny*, w: *Sapientia et adiumentum w trosce o rozwój innych*. Studia dedykowane Profesorowi Zbigniewowi Kwiecińskiemu, red. Jarosław Michalski, Olsztyn 2006, s. 199-211.

Rogowski R., *Kościół zagubiony*, w: *Katolicyzm polski na przelomie wieków. Mity i rzeczywistość, objawy, nadzieje. Materiały z I Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej UAM w Poznaniu 21-23 listopada 2000 roku*, red. J. Baniak, Poznań 2001, s. 89-106.

Roguska B., *Etyczne aspekty zapłodnienia in vitro*, *Komunikat z badań CBOS*, BS/96/2010, Warszawa 2010.

Roguska B., Feliksiak M., *Dom rodzinny, rodzice i rówieśnicy w opiniach młodego pokolenia Polaków*, w: *Młodzież 2010. Opinie i Diagnozy CBOS*, nr 19, Warszawa 2011, s. 88-102.

Roguska B., *Postawy wobec stosowania zapłodnienia in vitro*, *Komunikat z badań CBOS*, BS/121/2012, Warszawa 2012.

Roguska B., Wciórka B., *Religijność i stosunek do Kościoła katolickiego*, w: *Polska – Europa – świat. Opinia publiczna w okresie integracji*, red. K. Zagórski, M. Strzeszewski, Warszawa 2005, s. 319-342.

Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989.

Rusecki M., *Religia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1013-1027.

Rusecki M., *Wiara*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin – Kraków 2002, s. 1323-1328.

Sandecki Cz., *Katecheza szkolna a religijność polskich studentów. Na podstawie badań przeprowadzonych w wybranych uczelniach krakowskich*, Kraków 2004.

Schulz A., *Teolodzy są potrzebni ruchom i stowarzyszeniom katolickim. Nowe ruchy katolików świeckich w Kościele polskim*, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 1, red. K. Góźdz i in., Lublin 2004, s. 267-272.

Sidor M., *Studenci o kształtowaniu się ich światopoglądu*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1971, nr 2, s. 117-132.

Slany K., *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków 2008.

Smosarski J., *Oblicza świąt*, Warszawa 2005.

Sobczyk A., *Sztuka a moralność – postawy artystycznej młodzieży akademickiej wobec kontrowersyjnych przedstawień w sztuce współczesnej*, w: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2008, s. 231-252.

Sobór Watykański I, *Pierwsza Konstytucja dogmatyczna Pastor aeternus o Kościele Jezusa Chrystusa*, w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007, s. 265-273.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego*, wyd. CD, Kraków 2003.

Socha P., *Najważniejsze społeczne i osobowościowe uwarunkowania religijności lub niereligijności studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego i Politechniki Krakowskiej według badań z 1979 roku*, w: *Religijność polska – jej specyfika i uwarunkowania*.

Materiały z sesji naukowej zorganizowanej przez Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego 23-24 luty 1984, red. J. Majchrowski, s. 103-112.

Socha P., *Teolog jako psycholog: koncepcja rozwoju wiary Jamesa W. Fowlera*, w: *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia, osobowość, wiara, religijność. Stadialne koncepcje rozwoju w ciągu życia*, red. P. Socha, Kraków 2000, s. 165-189.

Sommer H., *Przewartościowania religijne młodej inteligencji (na przykładzie studentów Rzeszowa)*, „*Studia Socjologiczne*” 1996, nr 3, s. 91-108.

Sowa K., *Studenci Katowic i Krakowa*, Warszawa 1971.

Sperling A., *Psychologia*, tłum. M. Bardziejewska, Poznań 1995.

St. K., *Warszawscy studenci a religia*, „*Euhemer – Przegląd Religioznawczy*” 1958, nr 6, s. 107-111.

Stark R., Bainbridge W. S., *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, Kraków 2000.

Stark R., Glock Ch. Y., *American Piety: The nature of religious commitment*, Berkeley 1968.

Strzeszewski M., *Najważniejsze wydarzenia 2005 roku dla Polski i świata*, *Komunikat z badań CBOS*, BS/16/2006, Warszawa 2006.

Styk J., *Metodologiczne problemy i trudności prowadzenia badań nad religijnością w Polsce*, w: „*Od Kościoła ludu, do Kościoła wyboru*”, red. I. Borowik, W. Zdaniec, Kraków 1996, s. 186-191.

Styk J., *Orientacje wartościujące współczesnej młodzieży polskiej*, w: *Problemy współczesnej młodzieży w ujęciu nauk społecznych*, red. F. Wawro, Lublin 2007, s. 29-35.

Styk J., *Przemiany w świadomości religijnej ludności wiejskiej*, „*Twórczość Ludowa*” 1994, nr 3-4, s. 18-23.

Styk J., *Przeobrażenia roli wartości religijnych w życiu chłopca*, „*Chrześcijanin w świecie*” 1988, nr 178, s. 101-116.

Styk J., *Religia w chłopskim systemie wartości*, w: *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wójtowicz, Warszawa-Tyczyn 2005, s. 227-235.

Styk J., *Religia w chłopskim systemie wartości*, w: *Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w świetle badań lubelskiego środowiska naukowego*, red. W. Piwowarski, J. Styk, Warszawa 1993, s. 133-144.

Styk J., *Wpływ wartości na wzory zachowań społecznych młodzieży*, w: *Młodzież a kultura życia w kontekstach społecznych*, red. F. Wawro, Lublin 2008, s. 71-76.

Sulek A., *Ogród metodologii socjologicznej*, Warszawa 2002.

Sulek A., *Sondaż polski. Przygarść rozpraw o badaniach ankietowych*, Warszawa 2001.

Szawiel T., *Religijna Polska, religijna Europa*, „*Więź*” 2008, nr 9, s. 26-37.

Szawiel T., *Religijność i jej korelaty*, w: *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, red. S. Nowak, Warszawa 1989, s. 232-262.

Szawiel T., *Religijność ludowa: perspektywy spojrzenia*, „*Znak*” 2008, nr 3, s. 45-58.

Szawiel T., *Spoleczne podstawy zjawiska religijnego „Pokolenie JP2”*, w: *Pokolenie JP2. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*, red. T. Szawiel, Warszawa 2008, s. 70-89.

Szawiel T., *Wiara religijna polskiej młodzieży (1992-2002)*, w: *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, red. P. Mazurkiewicz, Warszawa 2003, s. 119-149.

Szczepańska J., *O wychowaniu seksualnym młodzieży*, Komunikat z badań CBOS, BS/123/2007, Warszawa 2007.

Szostkiewicz A., *Dekalog i Polacy*, „Polityka” 2001, nr 37, s. 4-5.

Szwed R., *Tożsamość religijna*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 427-429.

Szymanderska H., *Polskie zwyczaje świąteczne*, Warszawa 2003.

Szymoń J., *Postawa religijna*, w: *Religia. Encyclopaedia PWN*, t. 8, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, s. 212-214.

Środa M., *Etyka dla myślących*, Warszawa 2010.

Świątkiewicz W., *Młodzież wielkomięjska: między egocentryzmem i prospołecznością*, w: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 225-236.

Świątkiewicz W., *Portret księdza*, w: *Kościół katolicki na początku nowego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2004, s. 117-120.

Świątkiewicz W., *Portret księdza*, w: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. Zdaniewicz W., Warszawa 2004, s. 107-139.

Świątkiewicz W., *Praktyki religijne w kulturowych kostiumach*, w: *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2009, s. 209-234.

Świątkiewicz W., *Rodzina w świecie aksjologicznej wichrowatości*, „Gazeta Uniwersytecka Miesięcznik Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach” 2005, nr 2, s. 10-14.

Świątkiewicz W., *Rodzina wobec Kościoła. Refleksje socjologiczne wokół kulturowych wzorów konfesyjnej religijności*, w: *Kościół instytucjonalny a rodzina. Problem relacji i więzi wzajemnych*, red. Józef Baniak, Poznań 2007, s. 127-149.

Świda-Ziemba H., *Urwany lot. Pokolenie inteligenckiej młodzieży powojennej w świetle listów i pamiątek z lat 1945-1948*, Kraków 2003.

Thurstone L. L., Chave E. J., *The Measurement of Attitude*, Chicago 1956.

Towler R., Robertson J., *The need for certainty: a sociological study of conventional religion*, London 1984.

Tułowiecki D., *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Kraków 2012.

Tutak M., *Relacje między teologią pastoralną a socjologią religii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2009, nr 10, s. 30-39.

Tylor E. B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, London 1903.

Urząd Statystyczny w Lublinie, w: http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/lublin/ASSETS_studenci_2012.pdf

Veltman C., *Holandia: sekularyzacja w odwróceniu*, „Więź” 2006, nr 12, s. 34-41.

Wach J., *Socjologia religii*, tłum. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Warszawa 1961.

Wargacki S. A., *Robertson Roland*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 349-350.

Wargacki S. A., *Yinger John Milton*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 460-461.

Wawrzak-Chodaczek M., *Kształcenie kultury audiowizualnej młodzieży*, Wrocław 2000, s. 33.

Wądlowska K., *Mania kupowania, czyli o postawach konsumenckich Polaków*, Komunikat z badań CBOS, BS/5/2011, Warszawa 2011.

Wciórka B., *Czy Polacy spełniają oczekiwania Papieża*, Komunikat z badań CBOS, BS/158/2003, Warszawa 2003.

Wciórka B., *Polacy o swoich związkach z parafią. Opinie z lat 2005 i 2008*, Komunikat z badań CBOS, BS/148/2008, Warszawa 2008.

Weber M., *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2008.

Wenzel M., *Korzystanie z Internetu*, Komunikat z badań CBOS, BS/96/2009, Warszawa 2009.

Wenzel M., *Młodzież o życiu seksualnym*, Komunikat z badań CBOS, BS/98/1999, Warszawa 1999.

Wenzel M., *Opinie o działalności instytucji publicznych*, Komunikat z badań CBOS, BS/16/2008, Warszawa 2008.

Wenzel M., *Wydarzenia roku 2002 ważne dla Polski i świata*, Komunikat z badań CBOS, BS/15/2003, Warszawa 2003.

Wenzel M., *Wydarzenie roku 2003 w Polsce i na świecie*, Komunikat z badań CBOS, BS/14/2004, Warszawa 2004.

Wenzel M., *Wydarzenie roku 2005 na świecie w opinii ludności 27 krajów*, Komunikat z badań CBOS, BS/6/2006, Warszawa 2006.

Wenzel M., *Wydarzenie roku 2006 w Polsce i na świecie*, Komunikat CBOS z dwusetnego badania aktualnych problemów kraju, BS/13/2007, Warszawa 2007.

Węclawski T., *Trójca Święta*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Ruścecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1277-1279.

Wierzbicki Z., Bertrand A., *Socjologia wsi w Stanach Zjednoczonych. Stan i tendencje rozwojowe*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970.

Wilczyński Z., *Orientacje życiowe studentów Łodzi*, „Obecność” 1987, nr 7, s. 123-130.

Wilk K., *Wychowanie religijne w liceach katolickich archidiecezji krakowskiej. Studium socjologiczno-pastoralne*, Kraków 2006.

Wilson B. R., *Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative*, „Archives des sciences sociales des religions” 1963, nr 16, s. 49-43

Wojtowicz A., *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*, Tyczyn 2004.

Woźniak R., *Przemiany postaw światopoglądowych młodzieży akademickiej*, „Życie Szkoły Wyższej” 1975, nr 12, s. 83-94.

Woźniak R., *Wybrane aspekty świadomości religijnej i laickiej młodzieży akademickiej*, „Dydaktyka Szkoły Wyższej” 1984, nr 3, s. 3-21.

Wykaz parafii w Polsce. Stan na 31.12.2005, t. 1, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, R. Stępisiewicz, Warszawa 2006.

Wysocka E., *Doświadczenie życia w młodości – problemy, kryzysy i strategie ich rozwiązywania*, Katowice 2009.

Wysocka E., *Etniczność czy etnocentryzm? Religia i religijność jako mechanizm determinujący postawy wobec „innego”*, w: *Oblicza religii i religijności*, red. I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor, Kraków 2008, s. 166-185.

Wysocka E., *Młodzież a religia. Społeczny wymiar religijności młodzieży*, Katowice 2000.

Wysocka E., *Religia w życiu codziennym człowieka wykształconego – przypisywane znaczenia, funkcje i doświadczenie sfery sacrum jako wyznaczniki charakteru przemian w religijności*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 157-176.

Wysocka E., *Religijność a tolerancja. Obszary zależności*, Kraków 2000.

Wysocka E., *Wybory aksjologiczne i wizja świata a religijność – perspektywa młodzieży studenckiej (refleksja teoretyczna i empiryczna egzemplifikacyjnie)*, w: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2008, s. 213-230.

Wysocka E., *Wymiary religijności młodzieży w społeczeństwie ponowoczesnym*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 167-184.

Yinger Y. M., *Religion, Society and the Individual*, New York 1960.

Zabielska J., *Praca jako wartość*, w: *Wartości – interesy – struktury społeczne. Uwarunkowania ludzkiej kreatywności i partycypacji w życiu publicznym*, red. J. Szymczyk, Lublin 2010, s. 85-100.

Zagórski K., *Jak nam się żyje? Opinie i Diagnozy CBOS*, Warszawa 2008.

Załęski M., *Postawy wobec narkotyków*, *Komunikat z badań CBOS*, BS/89/2011, Warszawa 2011, s. 9.

Zaręba S. H., *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, Warszawa 2003.

Zaręba S. H., *Empiryczny obraz moralnych opinii młodzieży*, w: *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2005, s. 107-125.

Zaręba S. H., *Instytucjonalne i pozainstytucjonalne formy przekazu treści religijnych*, w: *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2005, s. 245-260.

Zaręba S. H., *Poczucie przynależności religijnej jako jeden z wymiarów religijności (w świetle badań socjologicznych wśród młodzieży szkolnej i akademickiej)*, w: *Między instytucją i wspólnotą. Udział katolików świeckich w życiu Kościoła. Założenia i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2008, s. 57-74.

Zaręba S. H., *Religijne zachowania w środowisku zurbanizowanym*, w: *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2005, s. 51-68.

Zaręba S. H., *Socjologiczne interpretacje moralnych poglądów i ocen polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 205-233.

Zaręba S. H., *Środowisko rodzinne a religijność polskiej młodzieży katolickiej. Prognoza zjawiska*, w: *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności, społeczeństwie. Księga pamiątkowa „Ad sapientiam cordis” dedykowana Księdzu Profesorowi Januszowi Mariańskiemu na 70-lecie urodzin*, red. J. Baniak, Kraków 2010, s. 127-146.

Zaręba S. H., *Środowisko zamieszkania a orientacje religijne mieszkańców archidiecezji lubelskiej*, „Memoranda. Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 2003, nr 3 s. 741-758.

Zaręba S. H., *Świadomość moralna młodzieży szkolnej i akademickiej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2007, nr 4, s. 71-100.

Zaręba S. H., *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Warszawa 2008.

Zaręba S. H., *Zróżnicowanie religijności i jego korelaty. Przykład polskiej młodzieży*, w: *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2009, s. 316-338.

Zarzecki M., *Klasyczne i nieklasyczne definicje religii i religijności*, w: *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2009, s. 94-122.

Zarzycka E., *O czym i jak myślą młodzi*, „Argumenty” 1984, nr 2, s. 7.

Zdaniewicz W., *Autodeklaracje religijne*, w: *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, Warszawa 2005, s. 21-26.

Zdaniewicz W., *Opinie o księżach*, w: *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*, red. W. Zdaniewicz, Zembrzuski T., Warszawa 2001, s. 164-167.

Zdaniewicz W., *Zachowania religijno-moralne*, w: *Religijność Polaków 1991-1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 2001, s. 70-81.

Zdybicka Z., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993.

Zowczak M., *Między tradycją a komercją*, „Znak” 2008, nr 3, s. 31-44.

Aneks – narzędzie badawcze – kwestionariusz ankiety

Wydział Nauk Społecznych
Instytut Socjologii
Al. Raclawickie 14
20-950 Lublin

RELIGIJNOŚĆ MŁODZIEŻY AKADEMICKIEJ

ANKIETA ANONIMOWA

Instytut Socjologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II prowadzi badania socjologiczne wśród studentów na temat religijności. Pytania dotyczą różnych sfer życia religijnego. Chcemy uzyskać od Ciebie informację na ten temat. Zdajemy sobie sprawę, że dotykamy bardzo intymnej sfery życia, dlatego też pragniemy zaznaczyć, że badania te mają charakter anonimowy, a uzyskane informacje zostaną wykorzystane jedynie w zbiorczych zestawieniach statystycznych. Z tego względu prosimy o wnikliwe i uważne przeczytanie pytań, oraz o szczerze i wyczerpujące odpowiedzi. Nie ma tu odpowiedzi „dobrych” i „złych”, nie są one bowiem oceniane w tych kategoriach. Wartość każdej odpowiedzi jest dobra, jeśli tylko odpowiada prawdziwym przekonaniom, poglądom, zachowaniom.

Dziękujemy za przychylne ustosunkowanie się do naszych badań oraz czas i uwagę nam poświęcone.

1. Jak często?

Zaznacz znakiem „x” miejsca w tabeli przy każdej pozycji.

		Kilka razy w tygodniu	Raz w tygodniu	Raz w miesiącu	Kilka razy w roku	Nigdy
1.	Oglądasz religijne programy w telewizji (np. redakcji katolickiej)					
2.	Czytasz o wydarzeniach religijnych w prasie codziennej?					
3.	Przeglądasz katolickie portale internetowe?					
4.	Czytasz Biblię?					
5.	Czytasz katechizm, „Youcat”, prasę katolicką?					
6.	Rozmawiasz na tematy religijne z kolegami, koleżankami z uczelni?					
7.	Rozmawiasz na tematy religijne z rodzicami?					
8.	Rozmawiasz na tematy religijne z księdzem?					

2. Jaki wpływ na Twoją wiedzę oraz opinie o sprawach religijnych ma:

Zaznacz znakiem „x” miejsca w tabeli przy każdej pozycji.

		Bardzo duży wpływ	Raczej duży wpływ	Raczej mały wpływ	Bardzo mały wpływ	Nie ma wpływu	Trudno powiedzieć
1.	Telewizja						
2.	Radio						
3.	Internet						
4.	Prasa						
5.	Rodzina						
6.	Koledzy i koleżanki						
7.	Wykładowcy						
8.	Księża						
9.	Politycy						

3. Jak często słuchasz katolickich rozgłośni radiowych (Radio Maryja, Radio ER, etc.).

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Kilka razy dziennie
2. Raz dziennie
3. Kilka razy w tygodniu
4. Raz w tygodniu
5. Raz w miesiącu
6. Kilka razy w roku.....
7. Nie słucham.....

4. Gdybyś miał(a) określić swój stosunek do wiary, które z poniższych twierdzeń najbardziej odpowiadałoby prawdzie?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Głęboko wierzący(a) → **przejdź do pytania 5A**
2. Wierzący(a) → **przejdź do pytania 5A**.....
3. Niezdecydowany, ale przywiązany(a) do tradycji religijnej → **przejdź do pytania 5A**
4. Obojętny → **przejdź do pytania 5B**.....
5. Niewierzący → **przejdź do pytania 5B**

5A. Jakie są źródła Twojej wiary?*Zaznacz znakiem „x” co najwyżej 3 odpowiedzi.*

1. Osobiste przekonania i przemyślenia.....
2. Uczęszczanie do kościoła, wpływ kazań i nauk kościelnych, wpływ księży.....
3. Tradycja i wychowanie w rodzinie
4. Przeżycia i doświadczenia życiowe.....
5. Tradycja środowiskowa
6. Inne (jakie?).....

5B. Jakie są źródła Twojej obojętności lub niewiary?*Zaznacz znakiem „x” co najwyżej 3 odpowiedzi.*

1. Osobiste przekonania i przemyślenia
2. Zniechęcenie do duchowieństwa.....
3. Wpływ mediów, prasy, lektury
4. Wpływ rodziny
5. Wpływ środowiska
6. Przeżycia i doświadczenia życiowe
7. Inne (jakie?).....

6. W jaki sposób określiłbyś/określiłabyś swój stosunek do praktyk religijnych?*Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.*

1. Praktykuję regularnie.....
2. Praktykuję nieregularnie.....
3. Praktykuję rzadko
4. Nie praktykuję wcale

7. Jak oceniasz rozwój własnej religijności?*Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.*

1. Tendencja wzrostowa → **przejdź do pytania 8**.....
2. Tendencja malejąca → **przejdź do pytania 8**.....
3. Stały poziom → **przejdź do pytania 9**.....
4. Trudno powiedzieć → **przejdź do pytania 9**.....

8. Jakie przyczyny spowodowały u Ciebie te zmiany?*Zaznacz znakiem „x” co najwyżej 3 odpowiedzi.*

- | | |
|--|--------------------------|
| 1. Wiek | <input type="checkbox"/> |
| 2. Brak czasu | <input type="checkbox"/> |
| 3. Lenistwo | <input type="checkbox"/> |
| 4. Osobiste przemyślenia | <input type="checkbox"/> |
| 5. Koledzy i koleżanki | <input type="checkbox"/> |
| 6. Śmierć kogoś bliskiego | <input type="checkbox"/> |
| 7. Ruchy religijne | <input type="checkbox"/> |
| 8. Postawa księży | <input type="checkbox"/> |
| 9. „Afery” związane z Kościołem | <input type="checkbox"/> |
| 10. Sytuacja rodzinna | <input type="checkbox"/> |
| 11. Trudne doświadczenia (np. choroba, uzależnienia) | <input type="checkbox"/> |
| 12. Trudno powiedzieć | <input type="checkbox"/> |
| 13. Inne (jakie?)..... | <input type="checkbox"/> |

9. Jak oceniasz swoją religijność w porównaniu z religijnością:

OJCA: <i>Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.</i>		MATKI: <i>Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.</i>	
1. Jestem bardziej religijny(a)	<input type="checkbox"/>	1. Jestem bardziej religijny(a)	<input type="checkbox"/>
2. Jestem tak samo religijny(a)	<input type="checkbox"/>	2. Jestem tak samo religijny(a)	<input type="checkbox"/>
3. Jestem mniej religijny(a)	<input type="checkbox"/>	3. Jestem mniej religijny(a)	<input type="checkbox"/>
4. Trudno powiedzieć	<input type="checkbox"/>	4. Trudno powiedzieć	<input type="checkbox"/>
5. Brak ojca	<input type="checkbox"/>	5. Brak matki	<input type="checkbox"/>

10. Do jakiego Kościoła lub związku wyznaniowego należysz?*Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.*

- | | |
|--|--------------------------|
| 1. Rzymskokatolickiego..... | <input type="checkbox"/> |
| 2. Grekokatolickiego..... | <input type="checkbox"/> |
| 3. Protestantckiego | <input type="checkbox"/> |
| 4. Prawosławnego | <input type="checkbox"/> |
| 5. Judaistycznego (mojżeszowego) | <input type="checkbox"/> |
| 6. Świadków Jehowy..... | <input type="checkbox"/> |
| 7. Muzułmańskiego (islam) | <input type="checkbox"/> |
| 8. Do innego (jakiego?)..... | <input type="checkbox"/> |
| 9. Do żadnego..... | <input type="checkbox"/> |
| 10. Trudno powiedzieć..... | <input type="checkbox"/> |

11. Który z poniższych opisów najbardziej pasuje do Twojej sytuacji?*Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.*

- | | |
|--|--------------------------|
| 1. Jestem wierzący(a) i stosuję się do wskazań Kościoła..... | <input type="checkbox"/> |
| 2. Jestem wierzący(a) na swój sposób | <input type="checkbox"/> |
| 3. Nie mogę powiedzieć, czy jestem wierzący(a), czy też nie..... | <input type="checkbox"/> |
| 4. Nie jestem wierzący(a) i nie interesuję się tymi sprawami | <input type="checkbox"/> |
| 5. Jestem niewierzący(a), ponieważ nauki Kościołów są błędne..... | <input type="checkbox"/> |
| 6. Inne (jakie?)..... | <input type="checkbox"/> |
| 7. Trudno powiedzieć..... | <input type="checkbox"/> |

12. Czy wierzysz w to, że:*Zaznacz znakiem „x” miejsca w tabeli przy każdej pozycji.*

		Wierzę	Nie wierzę	Trudno powiedzieć
1.	Istnieje Siła Wyższa, którą można nazwać Bogiem?			
2.	Bóg jest jeden w Trzech Osobach?			
3.	Bóg jest Stwórcą całego świata i całej ludzkości?			
4.	Bóg stał się człowiekiem i umarł na krzyżu za wszystkich ludzi?			
5.	Pismo Święte jest Słowem Bożym?			
6.	Po śmierci człowieka oczekuje wieczna nagroda lub kara?			
7.	Istnieje piekło?			
8.	Istnieje niebo?			
9.	Rodzimy się obciążeni grzechem pierworodnym?			
10.	Istnieje życie pozagrobowe?			
11.	Człowiek ma duszę nieśmiertelną?			
12.	Istnieje reinkarnacja (powtórne narodzenie duszy) w innym (przyszłym wcieleniu)?			
13.	Papież jest nieomylny w kwestiach moralności, wiary?			
14.	Istnieje Bóg Osobowy?			

13. Kto, Twoim zdaniem, ma wpływ na losy wszystkich ludzi?*Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.*

1. Wyłącznie sam Bóg
2. Wyłącznie sami ludzie
3. Zarówno Bóg, jak i ludzie.....
4. Inne (jakie?).....
5. Trudno powiedzieć.....

14. Czy uważasz, że treść Pisma Świętego jest dzisiaj:*Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.*

1. Przeszła.....
2. Częściowo jest przeszła, a częściowo nie.....
3. Aktualna
4. Trudno powiedzieć.....

15. Które z poniższych zdań odpowiada Twoim przekonaniom?*Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.*

1. Po śmierci ludzie zmartwychwstaną z duszą i ciałem.....
2. Po śmierci będą żyć tylko dusze ludzkie
3. Po śmierci nie będzie żyć ani dusza, ani ciało.....
4. Trudno powiedzieć.....

16. Jeśli pomyślisz o własnej śmierci, powiedz, w jakim stopniu zgadzasz się z podanymi niżej wypowiedziami:*Zaznacz znakiem „x” miejsca w tabeli przy każdej pozycji.*

		Na pewno tak	Chyba tak	Chyba nie	Na pewno nie	Trudno powiedzieć
1.	Ze śmiercią wszystko się kończy					
2.	Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa nadaje śmierci sens					
3.	Śmierć jest czymś naturalnym, nie wiadomo, czy po niej coś istnieje					
4.	Można z duchem zmarłego nawiązać kontakt					
5.	Śmierć jest przejściem do życia w innym świecie					

17. Czy możesz powiedzieć, że wiara może dać ludziom poczucie bezpieczeństwa w trudnych sytuacjach?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | |
|---|--------------------------|
| 1. Tak, tylko wiara | <input type="checkbox"/> |
| 2. Tak, chociaż nie tylko wiara | <input type="checkbox"/> |
| 3. To zależy od sytuacji | <input type="checkbox"/> |
| 4. Nie daje poczucia bezpieczeństwa | <input type="checkbox"/> |
| 5. Trudno powiedzieć | <input type="checkbox"/> |

18. Czy wiara religijna pomaga Tobie w codziennym życiu?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| 1. Zdecydowanie tak | <input type="checkbox"/> |
| 2. Raczej tak | <input type="checkbox"/> |
| 3. Raczej nie | <input type="checkbox"/> |
| 4. Zdecydowanie nie | <input type="checkbox"/> |
| 5. Trudno powiedzieć | <input type="checkbox"/> |

19. Czy jesteś przekonany(a), że tylko wiara mogłaby dać człowiekowi poczucie pewności i nadziei w ostatniej godzinie życia?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| 1. Zdecydowanie tak | <input type="checkbox"/> |
| 2. Raczej tak | <input type="checkbox"/> |
| 3. Raczej nie | <input type="checkbox"/> |
| 4. Zdecydowanie nie | <input type="checkbox"/> |
| 5. Trudno powiedzieć | <input type="checkbox"/> |

20. Czy zdarzyła się w Twoim życiu jakaś sytuacja, w której odczuleś(aś) wyraźną obecność Boga lub poczucie bliskości z Bogiem?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | |
|---|--------------------------|
| 1. W zasadzie zawsze czuję wyraźnie obecność Boga i moją z Nim bliskość | <input type="checkbox"/> |
| 2. Tak, dosyć często (np. w czasie niedzielnych praktyk, kilka razy w miesiącu) | <input type="checkbox"/> |
| 3. Raczej rzadko doświadczam tego rodzaju uczucia (kilka razy w roku, w czasie wielkich świąt kościelnych, lub w innych sytuacjach) | <input type="checkbox"/> |
| 4. W zasadzie raczej nie doświadczam tego typu uczuć (lub w wyjątkowych sytuacjach) | <input type="checkbox"/> |
| 5. Nie odczuwam Jego bliskości | <input type="checkbox"/> |
| 6. Nic potrafię tego określić | <input type="checkbox"/> |

21. Czy należysz do jakiejś wspólnoty religijnej, ruchu, stowarzyszenia w parafii, lub w duszpasterstwie akademickim?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Nie należę.....
2. Należę, ale jestem mało aktywny(a), podaj nazwę
3. Należę i jestem aktywny(a), podaj nazwę

22. Jak często chodziłeś(aś) na mszę świętą w ciągu ostatniego roku?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. W każdą niedzielę
2. W prawie każdą niedzielę
3. Około 1 – 2 razy w miesiącu
4. Tylko w wielkie święta
5. Tylko z okazji ślubu, pogrzebu etc.
6. Nigdy w ciągu roku

23. Czym przede wszystkim jest dla Ciebie niedzielna msza święta?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Wypełnieniem obowiązku wobec Kościoła
2. Spełnieniem nakazu sumienia
3. Dostosowaniem się do wymagań rodziny
4. Przeżyciem religijnym
5. Dostosowaniem się do ogólnego zwyczaju.....
6. Inne (jakie?)
7. Trudno powiedzieć

24. Jak często przystępujesz do spowiedzi?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Około raz w miesiącu
2. Kilka razy w roku
3. Raz w roku
4. Co parę lat
5. Ani razu od dzieciństwa
6. Wcale nie przystępuję

25. Kiedy ostatni raz przystępowałeś(aś) do komunii świętej?*Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.*

- | | |
|---|--------------------------|
| 1. W ostatnim tygodniu | <input type="checkbox"/> |
| 2. W ostatnim miesiącu | <input type="checkbox"/> |
| 3. Przed paroma miesiącami | <input type="checkbox"/> |
| 4. W okresie ostatniej Wielkanocy | <input type="checkbox"/> |
| 5. Przed rokiem | <input type="checkbox"/> |
| 6. Przed kilkoma laty..... | <input type="checkbox"/> |
| 7. Ani razu od dzieciństwa..... | <input type="checkbox"/> |
| 8. Wcale nie przystępuję | <input type="checkbox"/> |

26. Czy w ciągu ostatniego roku brałeś(aś) udział w takich praktykach religijnych, lub spotkaniach o charakterze religijnym, jak:*Zaznacz znakiem „x” miejsca w tabeli przy każdej pozycji.*

		Regularnie	Od czasu do czasu	Wcale
1.	Nabożeństwa majowe			
2.	Nabożeństwa różańcowe			
3.	Droga Krzyżowa			
4.	Gorzkie Żale			
5.	Rekolekcje			
6.	Procesja Bożego Ciała			
7.	Pielgrzymki			
8.	Duszpasterstwo akademickie			
9.	Spotkania ponaddiecezjalne, np.: Światowe Dni Młodzieży, Taizé, etc.			

27. Jak często modliłeś(aś) się w domu w ciągu ostatniego roku?*Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.*

- | | |
|--|--------------------------|
| 1. Codziennie | <input type="checkbox"/> |
| 2. Co kilka dni | <input type="checkbox"/> |
| 3. W niedzielę i święta | <input type="checkbox"/> |
| 4. Od czasu do czasu | <input type="checkbox"/> |
| 5. Tylko w ważniejszych sytuacjach życiowych | <input type="checkbox"/> |
| 6. Bardzo rzadko | <input type="checkbox"/> |
| 7. Nigdy | <input type="checkbox"/> |

28. Jakie znaczenie ma dla Ciebie modlitwa?*Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.*

1. Bardzo duże
2. Duże
3. Małe
4. Bardzo małe
5. Żadne
6. Trudno powiedzieć

29. Czy zachowujesz obowiązujące posty?*Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.*

1. Tak, bezwzględnie zawsze
2. Tak, ale czasami zdarza mi się zapomnieć
3. Często, ale nieregularnie
4. Bardzo rzadko (jeśli sobie o tym przypomnę)
5. Nie, nigdy
6. Trudno powiedzieć

30. Kiedy ostatnio uczestniczyłeś(aś) we mszy świętej, która była sprawowana w intencji zamówionej przez twoją rodzinę (msze za zmarłych, msze „jubileuszowe” etc.)?*Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.*

1. W ciągu ostatniego miesiąca
2. W ciągu ostatniego półrocza
3. W ciągu ostatniego roku
4. Ponad rok temu
5. Trudno powiedzieć

31. Czy zakładając własną rodzinę, dwoje ludzi powinno:*Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.*

1. Wziąć ślub kościelny ze skutkami cywilnymi, tzw. „konkordatowy”
2. Wystarczy ślub cywilny
3. Wystarczy ślub kościelny
4. Żaden ślub nie jest potrzebny, wystarczy, że ludzie się kochają
5. Trudno powiedzieć

32. Które z poniższych zwyczajów są przestrzegane w Twoim domu i najbliższej rodzinie, a czego przestrzegasz osobiście?

Zaznacz znakiem „x” miejsca w tabeli przy każdej pozycji.

	Praktyka zwyczajów	W Twojej rodzinie	Ty osobiście
1.	Oplątek na Boże Narodzenie		
2.	Święcenie pokarmów na Wielkanoc		
3.	Popielec		
4.	Święcenie Gromnicy 2 lutego		
5.	Święcenie palm w Niedzielę Palmową		
6.	Święcenie Ziół 15 sierpnia		
7.	Wspólne śpiewanie kołęd		
8.	Wspólna modlitwa		
9.	Udział w uroczystościach ku czci Wszystkich Świętych		

33. Czym przede wszystkim jest dla Ciebie Kościół katolicki?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Instytucją strzegącą wiary i obyczajów
2. Instytucją świętą na czele z papieżem i duchowieństwem
3. Wspólnotą ochrzczonych
4. Ogólnoświatową organizacją posiadającą również cele świeckie
5. Inne (czym?)
6. Trudno powiedzieć.....

34. Czy czujesz się członkiem przede wszystkim:

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Swojej parafii
2. Swojej diecezji
3. Kościoła w Polsce
4. Kościoła Powszechnego
5. W ogóle nie czuję się członkiem Kościoła
6. Trudno powiedzieć.....

35. Czy na co dzień nosisz jakieś symbole religijne (medalik, krzyżyk, różaniec na palcu etc.)?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Zawsze
2. Czasami
3. Nigdy

36. Czy mógłbyś wymienić najważniejsze według Ciebie wydarzenia, jakie w ciągu ostatniej dekady miały miejsce?

Wybierając ewentualnie odpowiedź 2 lub 4, proszę zaznaczyć swój wybór znakiem „x”.

1. W Kościele powszechnym:
.....
2. Trudno powiedzieć
3. W Kościele polskim :
.....
4. Trudno powiedzieć

37. Czy jest ktoś, kogo cenisz i chciałbyś go naśladować w życiu?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Tak → przejdź do pytania 37A
2. Nie → przejdź do pytania 38
3. Trudno powiedzieć → przejdź do pytania 38

37A. Jeśli tak, to kto?

38. Czy Twoim zdaniem, księża powinni pełnić rolę powierników, lub pomagać ludziom w rozwiązywaniu ich problemów osobistych?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Tak
2. Tak, ale tylko w niektórych (głównie dotyczących wiary).....
3. Raczej nie, ponieważ nie są oni do tego dobrze przygotowani
4. Nie, ich domeną powinny być jedynie posługi religijne.....
5. Trudno powiedzieć

39. Co według Ciebie ludzie najbardziej sobie cenią w księdzu?

Zaznacz znakiem „x” co najwyżej 3 odpowiedzi – te, które uważasz za najważniejsze.

- | | |
|--|--------------------------|
| 1. Tolerancję i wyrozumiałość | <input type="checkbox"/> |
| 2. Człowieczeństwo, dobry stosunek do wszystkich ludzi | <input type="checkbox"/> |
| 3. Wykształcenie | <input type="checkbox"/> |
| 4. Gorliwość w pełnieniu Służby Bożej | <input type="checkbox"/> |
| 5. Dostosowanie się do współczesności | <input type="checkbox"/> |
| 6. Bezinteresowność | <input type="checkbox"/> |
| 7. Inne (jakie?) | <input type="checkbox"/> |
| 8. Trudno powiedzieć | <input type="checkbox"/> |

40. Jakie są cechy znanych Ci księży, które Ci się nie podobają?

Zaznacz znakiem „x” co najwyżej 3 odpowiedzi – te, które uważasz za najważniejsze.

- | | |
|---|--------------------------|
| 1. Materializm i chciwość | <input type="checkbox"/> |
| 2. Pijaństwo | <input type="checkbox"/> |
| 3. Rozpustę | <input type="checkbox"/> |
| 4. Zacołanie, „ciasne poglądy” | <input type="checkbox"/> |
| 5. Brak tolerancji | <input type="checkbox"/> |
| 6. Nieposzanowanie ludzi | <input type="checkbox"/> |
| 7. Podtrzymywanie różnic między bogatymi a biednymi w parafii | <input type="checkbox"/> |
| 8. Inne (jakie?) | <input type="checkbox"/> |
| 9. Trudno powiedzieć | <input type="checkbox"/> |

41. Czy według Ciebie, można być religijnym bez Kościoła?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| 1. Zdecydowanie tak | <input type="checkbox"/> |
| 2. Raczej tak | <input type="checkbox"/> |
| 3. Raczej nie | <input type="checkbox"/> |
| 4. Zdecydowanie nie | <input type="checkbox"/> |
| 5. Trudno powiedzieć | <input type="checkbox"/> |

42. Czy identyfikujesz się ze stwierdzeniem, że należysz do „pokolenia JP2”?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| 1. Tak | <input type="checkbox"/> |
| 2. Nie | <input type="checkbox"/> |
| 3. Trudno powiedzieć | <input type="checkbox"/> |

43. Czy kierujesz się w swoim życiu wskazówkami, jakie zostawił nam w swoim nauczaniu papież Jan Paweł II?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Tak
2. Nie
3. Trudno powiedzieć, nie znam aż tak szczegółowo nauczania Jana Pawła II

44. Czy Twoim zdaniem, poniższe zachowania są dozwolone, czy też mogą być dobre lub złe w zależności od okoliczności?

Zaznacz znakiem „x” miejsca w tabeli przy każdej pozycji.

		Dozwolone	To zależy od okoliczności	Niedozwolone	Trudno powiedzieć
1.	Praca „na czarno”				
2.	Uprawianie samogwałtu				
3.	Współżycie seksualne przed ślubem kościelnym				
4.	Szukanie rozwiązań (zakupy, usługi) z pominięciem płacenia podatku				
5.	Pobieranie utworów muzycznych z internetu z naruszeniem praw autorskich				
6.	Świadome kupowanie rzeczy skradzionej				
7.	Prostytucja				
8.	Rozwód				
9.	Stosowanie środków antykoncepcyjnych				
10.	Przerywanie ciąży				
11.	Eutanazja (skrącanie życia śmiertelnie chorym)				
12.	Zapłodnienie pozaustrojowe „in vitro”.				
13.	Zakupy w hipermarkecie w niedzielę				
14.	Wspólne mieszkanie z partnerem przed ślubem				
15.	Wręczenie łapówek				
16.	Korzystanie z oprogramowania komputerowego bez licencji				
17.	Korzystanie z ogłoszeń osób oferujących napisanie np. pracy dyplomowej,				
18.	Zażywanie marihuany, dopalaczy etc.				

49. Jak określiłbyś(abyś) atmosferę w Twoim domu rodzinnym?

Zaznacz znakiem „x” co najwyżej 3 odpowiedzi – te, które uważasz za najważniejsze.

1. Wzajemny szacunek
2. Wyrozumiałość
3. Umiejętność przebaczenia
4. Ciągłe nakazy i zakazy
5. Napięcia i konflikty
6. Awantury z powodu nałogu rodziców
7. Poczucie wzajemnej odpowiedzialności
8. Przyjaźń.....
9. Współpraca
10. Inaczej (jak?)

50. Wyraż swoją opinię na temat poniższych zagadnień:

Zaznacz znakiem „x” miejsca w tabeli przy każdej pozycji.

		Nie wierzę w to	Nie znam tego	Nie mam o tym zdania	Coś w tym jest, ale nie próbowałem	Próbowałem i naprawdę działa	Stosuję systematycznie
1.	Horoskop i astrologia						
2.	Zdrowy wpływ kamieni, amuletów						
3.	Wizyty u wróżki						
4.	Wizyty u uzdrowicieli						
5.	Joga						

51. Jak widzisz swoją przyszłość życiową?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. W związku małżeńskim (ślub kościelny)
2. W związku cywilnym (bez ślubu kościelnego)
3. W związku nieformalnym (bez ślubu kościelnego i cywilnego)
4. W luźnych spotkaniach z wieloma partnerami
5. Jako osoba samotna
6. Trudno powiedzieć

52. Czy Twoje dzieci będą uczęszczały na lekcje religii?*Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.*

- | | |
|--------------------------------------|--------------------------|
| 1. Tak..... | <input type="checkbox"/> |
| 2. Nie..... | <input type="checkbox"/> |
| 3. To będzie ich wolna decyzja | <input type="checkbox"/> |
| 4. Nie zamierzam mieć dzieci..... | <input type="checkbox"/> |
| 5. Trudno powiedzieć | <input type="checkbox"/> |

53. Czy przyjmujesz, lub będziesz przyjmował w swoim domu rodzinnym coroczną wizytę duszpasterską (tzw. „kolędę”)?*Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.*

- | | |
|---|--------------------------|
| 1. Tak, bezwzględnie zawsze, należy to do obowiązków dobrego chrześcijanina | <input type="checkbox"/> |
| 2. Tak, jeśli pozwalają, lub będą pozwalały na to okoliczności | <input type="checkbox"/> |
| 3. Raczej tak, ale głównie ze względu na presję środowiska | <input type="checkbox"/> |
| 4. Raczej nie, bowiem nie ma to większego znaczenia dla mojej wiary | <input type="checkbox"/> |
| 5. Nie, nigdy, bo nic mi to nie daje | <input type="checkbox"/> |
| 6. Trudno powiedzieć | <input type="checkbox"/> |

54. Wymień wszystkie Osoby Trójcy Świętej:

- | | |
|-----------------------------|--------------------------|
| 1. | <input type="checkbox"/> |
| 2. Nie umiem wymienić | <input type="checkbox"/> |

55. Napisz krótko, co według nauki Kościoła katolickiego dzieje się z duszą człowieka po śmierci?

.....

56. Wymień sakramenty święte:

- | | |
|-----------------------------|--------------------------|
| 1. | <input type="checkbox"/> |
| 2. Nie umiem wymienić | <input type="checkbox"/> |

57. Jakie Twoim zdaniem ma znaczenie sakrament bierzmowania?

.....

.....

58. Jak myślisz, czy święto Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny jest obchodzone przez Kościół dlatego, że:

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

- | | |
|---|--------------------------|
| 1. Maryja jest dziewicą | <input type="checkbox"/> |
| 2. Maryja poczęła Jezusa Chrystusa z Ducha Świętego | <input type="checkbox"/> |
| 3. Maryja urodziła się bez grzechu pierworodnego | <input type="checkbox"/> |
| 4. Trudno powiedzieć | <input type="checkbox"/> |

59. Wymień imiona świętych Ewangelistów:

- | | |
|-----------------------------|--------------------------|
| 1. | <input type="checkbox"/> |
| 2. Nie umiem wymienić | <input type="checkbox"/> |

60. Na ile każde z przykazań Dekalogu jest wiążące dla Ciebie osobiście?

Zaznacz znakiem „x” miejsca w tabeli przy każdej pozycji.

		Zdecydowanie wiążące	Raczej wiążące	Raczej niewiążące	Zdecydowanie niewiążące	Trudno powiedzieć
1.	Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną					
2.	Nie będziesz brał imienia Pana Boga nadaremnie					
3.	Pamiętaj, abyś dzień święty święcił					
4.	Cześć ojca swego i matkę swoją					
5.	Nie zabijaj					
6.	Nie cudzołóż					
7.	Nie kradnij					
8.	Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu					
9.	Nie pożądaj żony bliźniego swego					
10.	Nie pożądaj żadnej rzeczy swego bliźniego					

61. Wymień nazwisko:

		Nazwisko	Nie znam
1.	Obecnego Papieża		
2.	Obecnego Prymasa Polski		
3.	Biskupa Twojej diecezji		
4.	Proboszcza swojej parafii		

62. Jaki jest Twój stosunek do odmiennych preferencji seksualnych, np. homoseksualizmu?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Uważam to za naturalne, każdy ma prawo do bycia sobą
2. Nie mam nic przeciwko temu, o ile nie szkodzi to innym ludziom.....
3. Nie podoba mi się to, ale nie należy przeciwdziałać temu zjawisku
4. Jestem zdecydowanie przeciwny, należy przeciwdziałać temu zjawisku
5. Nie mam zdania na ten temat.....

63. Od dawna ludzie różnią się w ocenie postępowania dwóch wielkich uczonych: Galileusza i Giordana Bruna. Obaj byli postawieni przed sąd inkwizycji za głoszenie swych poglądów. Każdy z nich wybrał inną drogę postępowania. Galileusz odwołał swoje poglądy, co uratowało mu życie i umożliwiło mu dalszą pracę naukową. Giordano Bruno, mimo iż wiedział, że grozi mu śmierć, nie chciał odwołać poglądów, w których słuszność wierzył i został stracony. Proszę powiedzieć, które postępowanie bardziej cenisz?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Wyżej oceniam postępowanie Galileusza
2. Wyżej oceniam postępowanie Giordana Bruna
3. Mam inne zdanie na ten temat, (jakie?)
4. Trudno powiedzieć

Na zakończenie proszę o udzielenie kilku informacji o sobie.

64. Płeć.

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Mężczyzna
2. Kobieta

65. Podaj, na którym roku studiów jesteś, nazwę uczelni i kierunek studiów.

1.	Rok studiów	
2.	Nazwa uczelni	

66. Stałe miejsce zamieszkania.

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Wieś
2. Miasto do 20 tysięcy mieszkańców
3. Miasto powyżej 20 tysięcy do 100 tysięcy mieszkańców
4. Miasto powyżej 100 tysięcy mieszkańców

67. Jakie jest wykształcenie Twoich rodziców?

		Ojca	Matki
		Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.	Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.
1.	Podstawowe niepełne		
2.	Podstawowe		
3.	Zasadnicze zawodowe		
4.	Średnie		
5.	Pomaturalne		
6.	Wyższe niepełne		
7.	Wyższe		

68. Jak oceniasz najogólniej sytuację materialną swojej rodziny?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Wyraźnie dobra
2. Dość dobra
3. Przeciętna
4. Raczej zła
5. Zdecydowanie zła

69. Jak określiłbyś(abyś) odnośnię się do Ciebie Twoich rodziców?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Rodzice nie stawiają mi wymagań i nie są dla mnie uczuciowym oparciem
2. Rodzice nie stawiają mi wymagań, ale są dla mnie uczuciowym oparciem
3. Rodzice stawiają mi wymagania, ale nie są dla mnie uczuciowym oparciem
4. Rodzice stawiają mi wymagania i są dla mnie uczuciowym oparciem

70. Czy brałeś(aś) udział w lekcjach religii w szkole ponadgimnazjalnej?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Tak
2. Tylko przez pewien okres trwania nauki
3. Nie

71. Jakie wyniki osiągasz w nauce?

Zaznacz znakiem „x” jedną odpowiedź.

1. Bardzo dobre
2. Dobre
3. Średnie
4. Miernie
