

Przegląd Religioznawczy 1 (283)/2022

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

REMIGIUSZ SZAUER

Uniwersytet Szczeciński

Wydział Teologiczny

e-mail: remigiusz.szauer@usz.edu.pl

ORCID: 0000-0002-8332-6852

DOI: 10.34813/ptr1.2022.6

Kobiety (nie)pokorne. O nowych wymiarach postaw kobiet wobec religii i Kościoła w Polsce na przykładzie badań na Pomorzu

Women (not) humble.

About new dimensions of women's attitudes towards religion
and churches in Poland on the example of research in Pomerania

Abstract. The article is a presentation of conclusions from the research on the religiosity of women in Pomerania and an attempt to notice clear changes in the approach to the faith and teaching of the Church of women under 40 years of age. While in the case of respondents over 50, religiosity is characterized by a location between the stability of religiosity and increasing ritualization or religious indifference, in the case of respondents under 40 it is between distance and aversion or even aversion. The study characterizes this social change in relation to the religious identification of the respondents, their acceptance of some dogmatic issues, their attitude towards the Church and Catholic morality.

Keywords: religiosity, morality, gender, feminism

Wstęp

Jedną z częściej wykorzystywanych zmiennych w analizach socjologicznych do opisu danych jest zmienna „płeć”. Już na poziomie badań nad religijnością młodzieży (Szauer, 2019) oraz badań nad religijnością dorosłych na Pomorzu, która będzie przedmiotem odrębnego opracowania, natknąłem się na obserwacje, które skłoniły mnie do socjologicznego sportretowania niektórych aspektów religijności kobiet. Temat ten zyskał na aktualności z kilku powodów: po pierwsze, z uwagi na kierunki dyskursu publicznego w Polsce dotyczące obecności Kościoła w życiu publicznym i jego stosunku do kobiet; po drugie, kobiety jako matki często wskazywane były w innych badaniach socjologicznych jako promotorki życia religijnego w domu rodzinnym, stąd ich dystansowanie się do wiary i Kościoła może zapowiadać wzmocnienie trendu emigracji z Kościoła, a także rezygnowania ich dzieci z wiary religijnej lub ze zinstytucjonalizowanego sposobu jej praktykowania. Ponadto Kościół katolicki nie tylko w ostatnim czasie sam wywoływał poprzez wypowiedzi i komentarze duchownych temat społecznej roli kobiet i ich religijności (Graff, 2010, s. 157; Hooks, 2013, s. 45). W środowisku kobiet katolickich pojawiają się również głosy domagające się rewizji postrzegania roli kobiet w Kościele (Radzik, 2020). Stosunek do roli społecznej kobiety w przekazie Kościoła zawarty jest z jednej strony w ujęciu doktrynalnym, a z drugiej – w dostępnym w kościołach i dyskursie społecznym przekazie kaznodziejskim, nie zawsze zbieżnym z oficjalnym nauczaniem. Przykładem są także wypowiedzi hierarchów kościelnych lub duchownych, które podkreślają spojrzenie na rolę kobiety w perspektywie macierzyństwa i prokreacji (Bojanowska, 2021), czy też krytycznie oceniają współczesne ścieżki walki o równouprawnienie kobiet (Pitoń, 2021), ich preferencje lub mody (EKAI, 2020).

Powyższe czynniki i sytuacje pozwoliły na sformułowanie problemu badawczego w formie następującego pytania: W jakim stopniu badania pokazują nowe aspekty w religijności kobiet i które wymiary obejmują? Celem artykułu jest zatem pokazanie najbardziej znaczących wątków związanych z religijnością kobiet, zaobserwowanych w badaniach, w powiązaniu z wiekiem respondentek.

Wątek religijności kobiet w badaniach socjologicznych

Próbując usytuować wyniki moich badań w kontekście realizowanych już badań socjologicznych dotyczących religijności, warto sięgnąć do przykładów

analiz obejmujących nie tylko wielowymiarową tradycję badań religijności w Polsce, ale także dotyczących postaw kobiet wobec religii i Kościoła. Należy zauważyć, że dość szybko po wojnie podejmowano próby socjologicznej analizy specyfiki polskiej religijności. W 1958 r. na podstawie wniosków z badań Stefana Nowaka i współpracowników o studentach Warszawy jedną z podstawowych zmiennych wykorzystanych do interpretacji wyników badań była zmienna „płeć”. Najliczniejszą grupę stanowiły osoby wierzące, ale praktykujące niesystematycznie. Najwyższe wskaźniki osiągały praktyki okazjonalne, związane z rodzinnym i religijnym rytuałem. Jak pokazały wyniki badań z udziałem młodych kobiet, choć wiara religijna i przywiązanie do niej były przez większość respondentek wyraźnie deklarowane, to moralność katolicka przyjmowana była z krytyczną akceptacją (Nowak, 1991). Obraz życia religijnego młodzieży, w tym młodych kobiet, prezentują też wnioski z badań „Mój światopogląd” Zofii Skórzyńskiej. Badanie ukazało z jednej strony wysoką deklaratywność młodzieży w odniesieniu do katolicyzmu (78,2%), a z drugiej – dystans do moralności katolickiej. Wśród respondentów wierzących 68,7% badanych deklarujących katolicyzm, w tym ponad 45% młodych kobiet, nie potępiało bezwzględnie usuwania ciąży, uznając obecną wówczas w polskim systemie procedurę za dopuszczalną moralnie (Skórzyńska, 1960). Ciekawą perspektywę religijności polskiej zarysował także Janusz Trybusiewicz na podstawie badań w środowisku poznańskim. Według ich wyników wyodrębnił takie typy postaw, jak: tradycyjalistyczna (67% badanych), emocjonalistyczna (21%) i intelektualna (12%). Dwa pierwsze typy postaw reprezentowały głównie młode kobiety (Trybusiewicz, 1964). Ze wspomnianych badań, które dotyczyły młodych respondentów, wyłania się więc obraz młodych kobiet, dla których w zdecydowanej większości katolicyzm polski stanowił podstawę wychowania w rodzinie oraz które deklarują się w wyższym stopniu niż mężczyźni jako osoby wierzące, ale praktykujące niesystematycznie oraz zdystansowane do moralności katolickiej w tych obszarach, które bezpośrednio dotyczą ich życia i intymności.

Wielowymiarowe badania religijności w Polsce kojarzą się przede wszystkim z nazwiskami Władysława Piwowarskiego i Edwarda Ciupaka. Autorzy we wnioskach zwracają uwagę na niskie wskaźniki wiedzy religijnej, znikomą rolę duchowości oraz dominację obrzędowej i gromadnej wersji religijności (Ciupak, 1965; Piwowarski, 1977). Badania w zakresie socjologii religii w środowisku plockim prowadził Janusz Mariański (1984), a analiza religijności miejskiej na przykładzie Kalisza była badawczym udziałem Józefa Baniaka (1990). Analizując religijność w powiązaniu z więziami lokalnymi, szeroką analizę prezentuje Wojciech Świątkiewicz (1997). Są to oczywiście wybrane

przykłady ujęć autorów. We wszystkich tych zestawieniach kobiety częściej od mężczyzn deklarują się jako wierzące, wyrażają większą aprobatę dla dogmatów katolickich, szczególnie chrystologicznych i mariologicznych, jak również wykazują wyższy względem mężczyzn wskaźnik praktyk religijnych, tak publicznych, jak i prywatnych, choć w podobnym zakresie ich udziałem są przejawy selektywności w akceptacji norm moralności katolickiej.

W badaniach z lat 90. można zauważyć, że zwłaszcza młode kobiety, choć akceptują tradycję katolicką i wiarę przyjętą w domu rodzinnym, rezygnują całkowicie lub częściowo z tego, co uznają za niedostosowane do współczesnych ram życia, choć w parametrach identyfikacji religijnej, wierzeń, praktyk i więzi z Kościołem nie wyrażają odmiennego stanowiska (Baniak, 1990, s. 219). Transformacja ustrojowa w 1989 r. przyniosła nowe uwarunkowania społeczne i znaczące zmiany w życiu religijnym. Pojawiły się próby diagnozy, w jakim stopniu procesy, takie jak deinstytucjonalizacja, globalizacja czy sekularyzacja, zachodzą w społeczeństwie polskim. Instytucjonalizacja i prywatyzacja religii w warunkach polskich były jednym z wątków omawianych w zestawieniach badań sporządzonych przez Irenę Borowik (1997), a wymiary religijności subiektywnej w kontekście pojawiania się symptomów niezależnej od religii duchowości podjęła w swoich analizach Stella Grotowska (2007). Wymiar prywatyzacji badacze zauważyli zarówno w parametrze wierzeń, zwłaszcza w zakresie selektywnej akceptacji dogmatów, jak i w parametrze moralności. Niskie wskaźniki akceptacji norm moralności katolickiej, a także narastanie opinii sprzecznych z oficjalną nauką Kościoła wyrażały się m.in. w braku akceptacji zakazu stosowania sztucznej antykoncepcji czy współżycia przed ślubem, co szczególnie reprezentowane jest przez młodzież, w tym młode kobiety (Borowik, 1997, s. 139). Co więcej, można zauważyć wyraźniejsze wśród kobiet stopniowe odchodzenie od więzi z Kościołem zinstytucjonalizowanym na rzecz intensyfikacji życia religijnego lub stricte duchowego na poziomie religijności pozainstytucjonalnej czy w ramach zainteresowania nową duchowością.

Ustalenia poczynione przez badaczy znajdują odzwierciedlenie w ogólnopolskich badaniach, które wskazują, że kobiety zdecydowanie częściej deklarują wiarę religijną, praktyki religijne, zwłaszcza prywatne, wykazują nieznacznie silniejszą od mężczyzn więź z Kościołem, choć dystansują się do znacznej części wskazań etyki katolickiej, szczególnie w zakresie małżeńsko-rodzinnym i seksualnym (Zdaniewicz i Zaręba, 2004).

Wątek religijności kobiet stał się też tematem innych badań, w których różne aspekty zaangażowania religijnego kobiet były częścią analiz zakresu

obecności kobiet w życiu społecznym czy siły kobiet w kreowaniu zmiany społecznej (Dabrowska, 2004; Strykowska, 2000). Ciekawym osiągnięciem badawczym stało się też dokonanie przez badaczy analizy siły związku aktywności społecznej kobiet z przejawami kultu maryjnego obecnego w socjalizacji i dyskursie katechetycznym czy kaznodziejskim dla pozycji kobiet w Kościele i społeczeństwie polskim (Karwan, 2007; Niedźwiedz, 2005). Istotną rolę w analizach odgrywa też badanie stopnia, w jakim postać matki Polki w jej historycznych odniesieniach oraz jej powiązanie z obrazem Matki Bożej jako ikony kobiecości przekłada się na deklarowany i urzeczywistniany przez kobiety ideał samopoświęcenia, macierzyństwa, służby i ofiarności (Walczevska, 1999; Budrowska, 2001; Kowalczyk, 2003).

Znaczący wątek badań w omawianym zakresie rozwija Agnieszka Pasięka (2011), która badając postawy kobiet w środowisku wiejskim, podjęła problematykę relacji między religijnością, aktywnością kobiet a zakresem władzy Kościoła katolickiego w Polsce. W wynikach badań autorka zwraca uwagę, że mimo podejmowanych zarówno w nauce, jak i publicystyce prób interpretacji wskazujących, że religijne kobiety nie są aktywnymi i sprawczymi podmiotami życia społecznego, należy dostrzec silny związek między religijnością kobiet wiejskich a lokalną tradycją i podtrzymywaniem wspólnotowych więzi. Jak wskazuje autorka, religijne kobiety w środowisku wiejskim są głównymi aktorkami i mediatorkami lokalnej kultury, aktywnie współtworzą rzeczywistość religijną parafii oraz nie przyjmują bezkrytycznie nauczania Kościoła (Pasięka, 2011).

Biorąc pod uwagę niektóre tylko aspekty szerokiego dyskursu socjologicznego w zakresie religijności, warto dostrzec, że u większości kobiet są to postawy wskazujące na religijność tradycyjną, osadzoną w praktykach, ale nie bezkrytyczną względem nauczania Kościoła. Kobiety biorące udział w badaniach częściej niż mężczyźni deklarują się jako wierzące, wykazują też wyższy stopień akceptacji dogmatów, wyższą systematyczność w praktykach religijnych oraz częściej potwierdzają obecność w swoim życiu duchowym doświadczenia religijnego. Badacze jednak rzadko wskazują, w jakim stopniu wiek kobiet wpływa na składane deklaracje. Analizując wyniki badań własnych, zaobserwowałem, że wśród kobiet w wieku 26–40 lat i częściowo w wieku 18–25 lat można odnotować wyższe wskaźniki kontestacji religii, Kościoła i jego orzeczeń dogmatycznych oraz nauczania moralnego niż w przypadku kobiet powyżej 40. roku życia. Te aspekty stanowią przedmiot szczegółowej prezentacji, gdyż mogą stanowić wyraźne przejawy zachodzących zmian w postawach wobec religii i Kościoła wśród kobiet.

Metodologia badań oraz społeczno-demograficzny opis cech respondentek uczestniczących w badaniu

Omawiane badania zrealizowałem metodą ilościową wśród 1349 kobiet, techniką ankietową: zarówno face-to-face (70% ankiet), jak i drogą internetową (30% ankiet, realizowanych w ten sposób z powodu pandemii) w terminie od czerwca 2019 do grudnia 2020 r. na Pomorzu Środkowym, przede wszystkim na terenach diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, oraz od stycznia do marca 2021 r. wśród 598 kobiet (60% ankiet zrealizowanych za pomocą papierowego kwestionariusza, 40% poprzez kontakt internetowy, w zależności od sytuacji epidemicznej) na terenie Pomorza Zachodniego, w kościelnej jurysdykcji archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej. W przypadku 45 ankiet konieczne było wyłączenie ich z opisu z uwagi na niekompletność odpowiedzi lub rezygnację z udziału w badaniu. W badaniu wzięły udział respondenci dobrane losowo z zachowaniem zasady, że kryterium uczestnictwa stanowił przedział wiekowy 18–70 lat, dobierane albo przez wylosowaną z terenów województwa zachodniopomorskiego lub niektórych powiatów województwa pomorskiego parafię, albo po wylosowaniu z przygotowanego operatu nazwy gminy i udaniu się tam ankietera. Przy doborze próby przyjęto też zasadę, że w poszczególnych kategoriach wiekowych udział procentowy respondentek nie może być wyższy niż 25% i niższy niż 15%. Łącznie materiał badawczy spełniający założone kryteria stanowiły 1902 ankiet. W przypadku ankiet face-to-face 56 kobiet odmówiło udziału w badaniu.

Struktura wiekowa badanych kobiet prezentuje się następująco: 18–25 lat – 358 kobiet (18,8%), 26–40 lat – 416 kobiet (21,9%), 41–50 lat – 398 kobiet (20,9%), 51–60 lat – 435 kobiet (22,8%), 61–70 lat – 295 kobiet (15,6%).

Miejsce zamieszkania badanych to: wieś – 387 respondentek (20,4%), miasta do 20 tysięcy mieszkańców – 478 respondentek (25,1%), miasta do 60 tysięcy mieszkańców – 539 respondentek (28,3%), miasta powyżej 60 tysięcy mieszkańców – 498 respondentek (26,2%).

W badaniu wzięły udział 374 respondenci z wykształceniem podstawowym (19,6%), 398 – z wykształceniem zawodowym (20,9%), 644 – z wykształceniem średnim (33,9%) oraz 486 – z wykształceniem wyższym (25,6%).

Do zbadania zależności pomiędzy zmiennymi wykorzystany został współczynnik korelacji rangowej rho-Spearmana. Wskazane wyżej zmienne zastosowane zostały do opisu wyników.

Identyfikacje religijne badanych kobiet

Istotnym aspektem analitycznym w diagnozowaniu religijności badanych zbiorowości jest odniesienie się do deklaracji wiary i praktyk religijnych, jak również do zmian w religijności i uzasadnień wiary bądź niewiary, podejmowania bądź zaniechania praktyk religijnych. Louis Dingemans i Jean Remy (1966) określają parametr własnego odniesienia do wiary religijnej mianem globalnego stosunku do wiary. Ważne jest także poznanie intensywności i stopnia własnej refleksji nad religijnością (Dingemans i Remy, 1966, s. 118). Odsetki odpowiedzi respondentek dotyczących ich wiary religijnej przedstawia tabela 1.

Tabela 1. Autodeklaracje wiary respondentek

Jaki Pani deklaruje stosunek do wiary religijnej?						
Deklaracje wiary religijnej	odpowiedzi respondentek według wieku					
	razem N=1902	18–25 lat N=358	26–40 lat N=416	41–50 lat N=398	51–60 lat N=435	61–70 lat N=295
Głęboko wierząca	11,2	5,6	4,8	11,8	13,6	22,7
Wierząca	44,8	33,0	35,1	42,9	63,7	47,8
Wątpiąca-poszukująca	6,9	10,0	4,8	8,5	4,8	6,8
Niezdecydowana – przywiązana do tradycji	12,4	6,9	12,0	15,3	8,9	20,7
Obojętna religijnie	10,3	17,8	17,8	9,4	4,6	0,6
Niewierząca	14,4	26,5	25,5	12,1	4,4	1,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Największą grupę stanowią osoby określające się jako wierzące (44,8%), z czego najwięcej deklarujących wiarę jest wśród respondentek w wieku 51–60 lat i 61–70 lat. Różnica pomiędzy respondentkami w wieku 51–60 lat a respondentkami w wieku 18–25 lat wynosi dla autodeklaracji „wierząca” ponad 30 p.p. Głęboko wierzące respondentki stanowią ponad 1/10 badanej populacji, jednak najniższy wskaźnik takich deklaracji jest wśród kobiet między 18. a 40. rokiem życia. Respondentek określających się jako „niewierząca” w prezentowanym badaniu jest ponad 14%. W najwyższym stopniu niewiarę deklarują właśnie respondentki w wieku 18–40 lat. Różnica pomiędzy odsetkiem najstarszych respondentek biorących udział w badaniu a najmłodszych dla autodeklaracji „niewierząca” wynosi ponad 25 p.p. Przewagę respondentek pomiędzy 18. a 40. rokiem życia można dostrzec także w autodeklaracjach „obojętna religijnie”. W przypadku niezdecydowanych religijnie, ale przywiązanych do tradycji respondentek częściej taką deklarację składają badane w wieku 18–25 lat aniżeli te w wieku 26–40 lat.

Wobec obserwacji wynikającej z badań warto zastosować weryfikację statystyczną pozwalającą wykazać istnienie faktycznej zależności między wiekiem badanych respondentek a ich autodeklaracjami wiary religijnej. Wynik statystyki dla współzależności autodeklaracji wiary i wieku wyniósł $\rho = 0,56$, przy $p < 0,05$, co wskazuje na istniejącą zależność. Należy zauważyć zatem wyraźną różnicę w poziomach deklaracji niewiary religijnej między badanymi w wieku 18–40 lat a badanymi powyżej 40. roku życia. Im młodsza uczestniczka badania, tym większy można u niej zauważyć dystans do wiary religijnej.

W przypadku miejsca zamieszkania zależność ta kształtuje się na poziomie $\rho = 0,39$, przy $p < 0,05$, co oznacza, że jest ona słabsza. Nieco częściej autodeklarację niewiary i obojętności religijnej składają badane z miast powyżej 60 tysięcy mieszkańców, a deklaracje wiary i głębokiej wiary religijnej – badane z miast do 20 tysięcy i ze wsi, ale i tu duże znaczenie ma powiązanie częstotliwości wskazań autodeklaracji z wiekiem badanych.

Z analizy danych wynika także, iż na odpowiedzi w zakresie deklaracji wiary nieznacznie wpływa wykształcenie badanych. Kobiety z wykształceniem średnim i wyższym, pochodzące z miast oraz będące w wieku 26–40 lat są najczęściej deklarującymi niewiarę i obojętność religijną. Co więcej, w przypadku niewiary badanych w wieku 18–40 lat istotną rolę odgrywają motywy antyklerykalne czy antykościelne.

Biorąc pod uwagę praktyki obowiązkowe o charakterze publicznym, najliczniejszą grupę stanowią respondentki określające się jako praktykujące niesystematycznie (32%). Kolejnymi grupami są respondentki praktykujące okazjonalnie, np. z okazji świąt (27,4%) i uroczystości rodzinnych (23,4%). Kolejną grupę stanowią badane praktykujące co niedzielę (18,8%). Niepraktykujące badane to ponad 1/5 deklaracji dotyczących praktyk (21,3%). Niepraktykujących i praktykujących sporadycznie jest zatem w prezentowanym badaniu blisko 45% badanych. Bardziej praktykującymi są kobiety powyżej 50. roku życia, a różnica między deklaracjami respondentek praktykujących regularnie powyżej 50. roku życia a tych praktykujących co niedzielę poniżej 40. roku życia wynosi ponad 25 p.p.

Podobnie jak w przypadku autodeklaracji wiary należy zauważyć, że poziom praktyk jest najniższy wśród najmłodszych badanych, z uwagi na większą wrażliwość na kwestie instytucjonalnego przymusu i wzrost postaw kontestacyjnych. W tej grupie wiekowej dominuje pogląd, że modlić się można indywidualnie, jeśli ktoś odczuwa potrzebę, natomiast uleganie nakazom Kościoła i księży wzmaga sztuczność praktykowania wiary religijnej.

Wierzenia religijne respondentek

Choć parametr wierzeń w badaniach socjoreligijnych zawiera szczegółowe wskaźniki dotyczące poziomów akceptacji dogmatów, szczegółowo omówię jeden z aspektów tego badania.

Badanie odwzorowania doktryny religijnej Kościoła katolickiego w wierzeniach badanych respondentek wskazuje, że 51,6% odpowiedzi ankietowanych akceptuje dogmaty ogłoszone przez Kościół katolicki, a 22,4% wskazuje na niewiarę. Wiara w dogmaty zależy od siły wiary religijnej respondentów zadeklarowanej na poziomie identyfikacji religijnej. Im głębsza wiara religijna, tym z większym przekonaniem respondentki deklarowały wiarę w poszczególne dogmaty. Najbardziej akceptowanymi dogmatami są prawdy wiary o charakterze eschatologicznym (68,3%), z najbardziej akceptowanym stwierdzeniem o istnieniu nieba (73,3%), piekła (68,2%) i czyścica (65,6%). Wysoki poziom akceptacji uzyskują także dogmaty chrystologiczne (68,3%). Interesującym badawczo fenomenem jest jednak odwzorowanie wierzeń respondentek w dogmaty mariologiczne. Poziom wiary religijnej w to, że Maria z Nazaretu to jednocześnie Matka Boża, jest na poziomie akceptacji wyrażonym w 61,2% odpowiedzi. Wiara w boskie macierzyństwo Maryi, biorąc pod uwagę wyniki, najbardziej widoczna jest wśród głęboko wierzących i wierzących kobiet. Analizując natomiast odpowiedzi pod kątem wieku, można zauważyć, że poziom zwątpienia i niewiary w boskie macierzyństwo Maryi zwiększa się u młodszych respondentek. Z kolei ogólny poziom akceptacji dogmatu o dziewiczym poczęciu Jezusa Chrystusa kształtuje się na poziomie znacznie niższym niż wiara respondentek w boskie macierzyństwo Maryi i osiąga wartość 47,3% odpowiedzi aprobujących i 29,8% odpowiedzi negujących tę prawdę wiary. Zwracając uwagę na wiek, wiarę w dziewicze poczęcie Jezusa Chrystusa wykazują w najwyższym stopniu respondentki powyżej 60. roku życia (72,8%), w najniższym zaś te w wieku 26–40 lat (22,6%) i 18–25 lat (24,3%). Wiara w niepokalane poczęcie Maryi jest udziałem 46% respondentek, co oznacza, że ponad połowa badanych ma co do tego wątpliwości, nie wierzy w nie bądź nie ma zdania. Warto zwrócić uwagę, że wśród kobiet wątpiących i niewierzących dominują kobiety w wieku 18–25 lat i 26–40 lat, w przeważającej mierze z wykształceniem wyższym. Wniebowzięcie Maryi, analizując odpowiedzi z uwzględnieniem wieku, uznaje 42,7% respondentek, z czego 67,8% badanych w wieku 61–70 lat i 19,3% badanych w wieku 18–25 lat. W tym przypadku także widać wyraźnie zależność wyborów odpowiedzi od wieku respondentek. Poziomy akceptacji dogmatów maryjnych w wierzeniach ankietowanych z uwzględnieniem wieku zawiera tabela 2.

Tabela 2. Akceptacja dogmatów maryjnych w wypowiedziach badanych*

Czy wierzy Pani w podane niżej dogmaty?						
Deklaracje w odpowiedziach	odpowiedzi respondentek według wieku					
	razem N= 1902	18–25 lat N= 358	26–40 lat N= 416	41–50 lat N= 398	51–60 lat N= 435	61–70 lat N= 295
Maryja jest Matką Bożą	61,2	40,2	55,6	69,7	76,6	76,6
Maryja poczęła Jezusa Chrystusa w sposób dziewiczny	47,3	24,3	22,6	53,5	66,9	72,8
Maryja została niepo- kalanie poczęta przez swoich rodziców	46,0	21,5	21,4	51,3	66,0	73,9
Maryja po zakończeniu ziemskiego życia została – z ciałem i duszą – wzięta do nieba	42,7	19,3	22,4	48,0	59,8	67,8

* Odpowiedzi nie sumują się do 100%.

Średni poziom akceptacji dogmatów maryjnych wśród badanych respondentek wynosi 49,3%, co oddaje zależność aprobaty prawd wiary od auto-deklaracji wiary i praktyk religijnych. Najmłodsze respondentki akceptują dogmaty maryjne w ponad 1/4 wskazań, a badane w wieku 26–40 lat – na poziomie niewiele ponad 30%. Tymczasem w przypadku badanych w wieku 41–50 lat poziom aprobaty dogmatów maryjnych wzrasta powyżej 55%, w wieku 51–60 lat – powyżej 67%, a powyżej 61. roku życia – poziom akceptacji tego aspektu doktryny wiary wynosi blisko 73%.

Młode kobiety w wieku 18–25 lat i 26–40 lat są zatem mocno zdystansowane do maryjności, deklarując wyraźnie częściej niż respondentki w innych grupach wiekowych niewiarę lub zwątpienie. Może to wskazywać także na brak inspiracji wzorcami maryjnymi przekazywanymi przez Kościół. Jak podkreślają respondentki, maryjność prezentowana przez Kościół nawiązuje do stereotypowych wzorców roli kobiety, uwydatniając jej rolę służebną, milczącą, będącą przede wszystkim piastunką domowego ogniska i gospodynią. W tym kontekście zawodowe aspiracje kobiety oraz jej zaradność społeczna pozostają drugorzędne, a zamiast tego – według respondentek – pojawiają się takie cechy pełnionej roli, jak: poświęcenie, oddanie mężowi i dzieciom czy porzucenie ambicji na rzecz wierności domowym obowiązkom i cierpiętnictwa.

Na podstawie omówionych wyników można wyciągnąć wniosek, że przekazywany przez Kościół wzorzec kulturowy oparty na tak interpretowanej maryjności staje się w świadomości respondentek zaprzeczeniem obrazu kobiety przedsiębiorczej i samodzielnej, promując obraz kobiety podporządkowanej i zależnej od mężczyzny, co tym samym rodzi dystans u badanych.

Stosunek respondentek do Kościoła

Spółeczna rola Kościoła i jego odbiór społeczny jest ważnym przedmiotem badań w ramach socjologii religii. Badane kobiety zostały zapytane również o ich więź z Kościołem, w szerokim kontekście wskaźników o parametrze wspólnotowym. Najbardziej znaczące okazały się wypowiedzi badanych w odniesieniu do więzi z Kościołem, zaufania do tej instytucji, jej rozumienia oraz postrzegania roli Kościoła w przeciwdziałaniu przemocy wobec kobiet. Pierwszy aspekt odpowiedzi ilustruje tabela 3.

Tabela 3. Więź z Kościołem w wypowiedziach badanych

Czy deklaruje Pani więź z Kościołem rzymskokatolickim?						
Deklaracje w odpowiedziach	odpowiedzi respondentek według wieku					
	razem N= 1902	18–25 lat N= 358	26–40 lat N= 416	41–50 lat N= 398	51–60 lat N= 435	61–70 lat N= 295
Zdecydowanie tak	13,3	7,0	7,7	13,3	13,8	28,5
Raczej tak	24,3	14,8	10,8	17,6	43,4	35,9
Trudno powiedzieć	19,6	26,5	17,8	25,4	14,3	13,9
Raczej nie	21,6	20,4	39,0	25,6	6,7	14,9
Zdecydowanie nie	21,2	31,3	24,7	18,1	21,8	6,8
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

W odpowiedziach respondentek przeważają deklaracje o mniejszej więzi z Kościołem lub jej braku (42,8%), choć odsetek odpowiedzi wyrażających deklarację o istnieniu więzi z Kościołem wynosi ponad 37%. Dane wskazują zatem, że zarówno najmłodsze respondentki, jak i te w wieku 26–40 lat mają negatywny stosunek do Kościoła. Najbardziej niezdecydowane w kwestii swojej więzi z Kościołem są respondentki w wieku 41–50 lat. W przypadku respondentek poniżej 40. roku życia różnica w poziomach deklaracji o związku z Kościołem bądź jego braku wyniosła ponad 35 p.p., przy zdecydowanie większym odsetku deklarujących brak związku. Jest to zatem odwrócenie proporcji deklaracji względem respondentek powyżej 50. roku życia. Wskaźnik korelacji zmiennych rho wskazuje na istnienie zależności pomiędzy wiekiem badanych a ich odpowiedziami i osiąga wartość $\rho = 0,64$ przy $p < 0,005$, co oznacza, że im wyższy wiek respondentek, tym częstsze jest potwierdzenie istnienia więzi z Kościołem. W przypadku respondentek w wieku 18–25 lat 51,7% deklaracji dotyczy braku więzi z Kościołem, z czego ponad 1/3 respondentek czyni to w sposób zdecydowany. Więcej niż 1/4 badanych w wieku 18–25 lat nie potrafi odpowiedzieć, czy czuje jakąkolwiek więź z Kościołem. Należy podkreślić,

że w przypadku badanych w tej kohorcie wiekowej deklarującymi brak więzy są, oprócz respondentek niepraktykujących i niewierzących, także te, które deklarują wątplenie i poszukiwanie w sprawach wiary, niezdecydowanie, ale przywiązanie do tradycji i niesystematyczne praktyki religijne, jak i część respondentek wierzących, choć praktykujących niesystematycznie, ale nie rzadziej niż kilka razy w roku. W kwestii więzy z Kościołem warto zauważyć, że im silniejsza jest wiara deklarowana przez respondentki, tym silniejszy związek z Kościołem. Głęboko wierzące respondentki w najwyższym stopniu deklarują, że są związane z Kościołem, a najmniejszą grupę wśród głęboko wierzących stanowią najmłodsze respondentki.

Częściej wśród najmłodszych respondentek deklarację o braku więzy z Kościołem wybierają mieszkanki miast – zwłaszcza tych do 60 tysięcy i powyżej 60 tysięcy mieszkańców aniżeli wsi. W przypadku badanych w wieku 26–40 lat aż 63,7% deklaracji obejmuje kwestionowanie istnienia więzy z Kościołem, a ponad 17% – zakłada istnienie takiej więzy w swoim życiu. Podobny odsetek badanych ma wątpliwości co do swojej relacji z Kościołem. Bardziej radykalne stanowisko wyrażające brak więzy jest udziałem badanych z miast powyżej 60 tysięcy i do 60 tysięcy mieszkańców oraz deklarujących wykształcenie średnie i wyższe oraz niski wskaźnik praktyk religijnych. Trzeba przy tym zaznaczyć, że brak więzy z Kościołem w bardziej zdecydowany sposób deklarują respondentki niewierzące, jednak wśród wierzących w tej grupie wiekowej jest wysoki odsetek stwierdzających, że raczej nie łączy ich więź z Kościołem. Ponadto 9% badanych w wieku 26–40 lat deklarujących wiarę religijną i systematyczne praktyki religijne również nie czuje identyfikacji czy odniesienia do Kościoła. Wysoki wskaźnik braku więzy z Kościołem można także zauważyć wśród badanych w wieku 41–50 lat (43,7%), choć odsetek badanych deklarujących więź przekracza w tym przypadku 30%. Należy dodać, że badane w wieku 18–25 lat i 26–40 lat w ponad 55% wskazań postrzegają Kościół jako organizację, która choć jest wspólnotą wiernych, ma wyraźny charakter instytucjonalny, z dominującą rolą duchownych. Jak dodają respondentki, wierni są przez to często traktowani przedmiotowo i służebnie, a w relacji między wiernymi a duchownymi panuje dystans. Z kolei zaufanie do Kościoła deklaruje 26,3% respondentek, zdecydowanie częściej kobiety powyżej 50. roku życia oraz pochodzące ze wsi lub z miast do 20 tysięcy mieszkańców, z wykształceniem średnim lub zasadniczym zawodowym, wskazujące w deklaracjach wiary, że są głęboko wierzące lub wierzące. Należy też zauważyć wyraźną przewagę odpowiedzi respondentek wskazujących na brak zaufania do duchownych (49,5%), z zastrzeżeniem, że choć cała ta grupa społeczna otrzymuje od badanych oceny negatywne, to pojedyncze przypadki duchownych są oceniane jako godne zaufania.

Istotną kwestią jest również postrzeganie przez respondentki Kościoła w Polsce w kontekście problemu przemocy domowej wobec kobiet i przejawów dyskryminacji w życiu społecznym. Dane ukazujące odpowiedzi badanych zawiera tabela 4.

Tabela 4. Kościół rzymskokatolicki w Polsce a przemoc i dyskryminacja wobec kobiet

Które ze stwierdzeń jest najbliższe przekonaniu, które Pani podziela?						
Deklaracje w odpowiedziach	odpowiedzi respondentek według wieku					
	razem N= 1902	18–25 lat N= 358	26–40 lat N= 416	41–50 lat N= 398	51–60 lat N= 435	61–70 lat N= 295
Kościół w Polsce staje w obronie kobiet w zakresie przemocy i dyskryminacji wobec nich	7,6	6,1	2,9	7,5	9,4	13,2
Kościół w Polsce mógłby angażować się bardziej w przeciwdziałanie przemocy i dyskryminacji wobec kobiet	25,4	19,8	20,7	25,1	25,5	39,3
Kościół w Polsce nie reaguje na przemoc i dyskryminację wobec kobiet	25,3	23,2	25,7	33,7	29,4	10,2
Kościół w Polsce przyczynia się swoim nauczaniem do przemocy i dyskryminacji wobec kobiet	24,1	37,2	32,9	19,9	15,9	13,6
Nie mam zdania w tej sprawie	17,6	13,7	17,8	13,8	19,8	23,7
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Analizując dane z tabeli, warto zauważyć niskie wskaźniki wyrażające pogląd, że Kościół w Polsce staje w obronie kobiet w zakresie przemocy i dyskryminacji. Co ciekawe, takiego przekonania nie podzielają też w dużej mierze badane powyżej 60. roku życia, które w najwyższym odsetku deklarują również brak zdania w tej sprawie. Jest to o tyle istotne, że wśród badanych w tym wieku wyraźne były deklaracje o więzi z Kościołem, co nie odzwierciedla ich przekonań o pozostawianiu Kościoła blisko trudnych spraw kobiet. Za poglądem, że Kościół w Polsce staje w obronie kobiet w zakresie przemocy i dyskryminacji opowiadają się przede wszystkim kobiety głęboko wierzące, praktykujące co niedzielę, mieszkające zarówno w miastach, jak i na wsi. Również wykształcenie nie jest zmienną wpływającą w istotny statystycznie

sposób na preferencje badanych. Najbardziej korelującym z tym poglądem wskaźnikiem jest deklaracja wiary, praktyk i wiek.

Z kolei wysoki poziom akceptacji dla stwierdzenia, że Kościół w Polsce przyczynia się swoim nauczaniem do przemocy i dyskryminacji wobec kobiet, deklarują uczestniczki badań poniżej 40. roku życia. Przejawami tego oddziaływania są według badanych głoszone elementy doktryny oraz postawy duchownych, a więc: zakaz rozwodu pomimo obecnej w domu przemocy, brak psychologicznego wsparcia kobiet w Kościele, niekompetencja duchownych w konfesjonale wobec problemu przemocy i dyskryminacji, brak tematu przemocy i dyskryminacji w kaznodziejstwie, obrona węzła małżeńskiego za wszelką cenę, bez względu na sytuację, presja na znoszenie przemocy w imię poświęcenia się dla dobra dzieci, bez uwzględniania psychologicznych kosztów ponoszonych przez kobietę i dzieci, promowanie wizerunku kobiety podległej mężowi, zajmującej się przede wszystkim domem i dziećmi, przyzwalanie na przemoc seksualną, uznając współżycie za powinność małżeńską, negatywne postrzeganie pozarodzinnych aspiracji kobiet, stosowanie języka przemocowego w komentowaniu walki kobiet o swoje prawa.

Choć wyniki w dużym stopniu rozkładają się równomiernie, to można stwierdzić, że kobiety uczestniczące w badaniach zauważają potrzebę większego zaangażowania Kościoła w przeciwdziałanie przemocy i dyskryminacji wobec kobiet, jak i przerwania wskazywanego przez respondentki milczenia w tej sprawie. W większym stopniu badane zauważają, że Kościół przyzwala na przemoc i dyskryminację, utwierdzając istniejące stereotypy albo kształtując obraz kobiety jako podporządkowanej mężczyźnie piastunce domowego ogniska, lub też czyni za mało na rzecz zapobiegania przemocy, aniżeli przyjmując w obronę kobiety dotknięte tymi problemami i dowartościowując ich społeczną rolę.

Stosunek badanych kobiet do moralności katolickiej

W socjologicznych zestawieniach analiz religijności ciekawą badawczo obserwacją jest to, w jakim zakresie moralność badanych jest związana z ich religijnością bądź w jakim stopniu jest inspirowana wartościami wynikającymi z religii, deklarowanej lub praktykowanej. Spośród wątków mieszczących się w tym parametrze na uwagę zasługują takie kwestie, jak: postrzeganie moralności katolickiej przez badane, stosunek do dekalogu, a także oceny moralne dopuszczalności aborcji.

W przypadku omawianych badań ponad 43% respondentek stwierdza, że większość zasad moralności katolickiej jest do przyjęcia, ale wiele z nich jest

W ponad połowie wskazań (51,4%) respondentki deklarują akceptację dopuszczalności aborcji, z czego blisko 1/5 badanych opowiada się za tym w sposób zdecydowany. W blisko 1/3 odpowiedzi badane opowiadają się za usankcjonowaniem aborcji, ale widzą potrzebę doprecyzowania warunków stosowania takiego zabiegu. Najwyższy poziom akceptacji dopuszczalności przerywania ciąży jest wśród badanych w wieku 26–40 lat, 18–25 lat i 41–50 lat. Najbardziej przeciwnie dopuszczalności procedur aborcyjnych są badane w wieku 61–70 lat. Respondentki wskazują też na złożoność problematyki dopuszczalności aborcji, nie deklarując jednoznacznego stanowiska bądź wstrzymując się od wyrażenia opinii, co szczególnie widać wśród badanych w wieku 51–60 lat i 18–25 lat. Na odpowiedzi oprócz wieku wpływa nieznacznie miejsce zamieszkania ($\rho = 0,36$, $p < 0,005$) oraz umiarkowana deklaracja wiary religijnej ($\rho = 0,45$, $p < 0,005$) i praktyk religijnych ($\rho = 0,49$, $p < 0,005$). Warto zauważyć, że wśród wierzących i praktykujących respondentek są także zwolenniczki przerywania ciąży, szczególnie w wieku 18–50 lat (26,7% odpowiedzi „raczej tak”).

Badane zapytane, pod jakimi warunkami dopuszczalność procedury aborcyjnej mogłaby zaistnieć w prawodawstwie państwowym, wskazały w głównej mierze te, które wiążą się z zagrożeniem życia matki bądź płodu, jak i związane z popełnionym przestępstwem gwałtu na kobiecie. Zestawienie procentowe wskazań respondentek zawiera tabela 6.

Tabela 6. Warunki dopuszczalności przerywania ciąży w opiniach badanych

Czy w przedstawionych sytuacjach istnieje okoliczność, w której dopuszcza Pani aborcję?			
Deklaracje w odpowiedziach	tak	nie	trudno powiedzieć
Zagrożenie życia matki	88,2	9,8	2,0
Kalectwo lub wada wrodzona płodu	64,6	20,4	15,0
Rodzice nie chcą mieć więcej dzieci	28,5	68,5	3,0
Ojciec dziecka jest alkoholikiem	26,9	69,7	3,4
Ciąża jest skutkiem gwałtu	83,3	11,7	5,0
W ciąży jest nieletnia	44,4	49,6	6,0
Ciąża krzyżuje plany życiowe	29,6	60,1	10,3
Aborcja jest zawsze dopuszczalna (bezw warunkowo)	20,4	14,5	65,1

Respondentki poniżej 40. roku życia dostrzegają więcej powodów, dla których dopuszczalne jest przerwanie ciąży. Z kolei badane powyżej 50. roku życia w większym stopniu ograniczają warunki dopuszczalności do zagrożenia życia matki dziecka oraz gwałtu na kobiecie. Jednocześnie wysoki poziom akceptacji badanych uzyskują warunki wpisane w kompromis aborcyjny zawarty w ustawie z dnia

7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, wobec którego w 2020 r. orzeczenie wydał Trybunał Konstytucyjny. Mimo że blisko 32% badanych w pytaniu o moralną dopuszczalność aborcji zaznaczyło odpowiedź o jej niedopuszczalności, to w pytaniu o warunki dopuszczalności, dla części tych badanych do przyjęcia jest pogląd, że aborcję należy dopuścić pod pewnymi warunkami. Warto zaznaczyć, że 44% badanych negatywnie ocenia rolę Kościoła w dyskursie społecznym na temat aborcji, uznając ją za konfliktotwórczą, a 51% badanych postrzega stanowisko Kościoła jako bezkompromisowe i odmawiające przerwania ciąży nawet w sytuacji zagrożenia życia matki. Ponad 56% badanych kobiet jest zdania, że Kościół realnie prowadzi lobbing w zakresie ustawodawstwa antyaborcyjnego, zmierzając do wprowadzenia całkowitego zakazu i penalizacji procedur aborcyjnych. Ponad połowa respondentek uważa, że wyrazem tego jest aktywne poparcie Kościoła dla wyroku Trybunału Konstytucyjnego w sprawie niekonstytucyjności aborcji ze względu na ciężkie i nieodwracalne upośledzenie płodu lub nieuleczalną chorobę zagrażającą jego życiu. Ponad 2/3 respondentek jest zdania, że Kościół nie dysponuje narzędziami pomocy psychologicznej, prawnej i ekonomicznej oraz nie angażuje się w pomoc kobietom stającym wobec ciąży zagrożonej wadą letalną płodu lub będącym ofiarami gwałtów.

Przedstawione wyniki pokazują, że dystans między postawami kobiet a nauczaniem moralnym Kościoła w zakresie przywołanych aspektów moralności katolickiej pogłębia się względem badań przywołanych na początku artykułu, a w przypadku kobiet między 18. a 40. rokiem życia można mówić nie tyle o dystansie, co jego negacji, mimo poszanowania przez badanych wartości dekalogu.

Zakończenie

Badania socjologiczne pokazały kobiety jako bardziej religijne i choć zdystansowane do niektórych aspektów moralności katolickiej, to jednocześnie deklarujące w większym stopniu niż mężczyźni więź z Kościołem. Przywołane ustalenia empiryczne są wąskim zakresem obserwacji, który warto eksplorować, ale pokazują, że pożądane przez Kościół pokora i podporządkowanie nauczaniu doktrynalnemu zastępowane są w przypadku kobiet poniżej 40. roku życia przez wyraźną deklarację kontestacji, niezgody lub oporu, i to we wszystkich przywołanych aspektach.

Zaprezentowane wyniki badań ukazują coraz wyraźniejsze odwrócenie struktury religijności z uwzględnieniem zmiennej „wiek”, co w badaniach

nad religijnością kobiet widać szczególnie wśród respondentek w wieku 18–25 lat i 26–40 lat. Im młodsza uczestniczka badania, tym większy jest jej dystans do wiary religijnej, co widać także w poziomie deklarowanej realizacji obowiązkowych praktyk religijnych, który jest najniższy wśród najmłodszych badanych. Analizując szczegółowe aspekty wierzeń respondentek, można zauważyć, że poziom zwątpienia i niewiary w boskie macierzyństwo Maryi jest wyższy u młodszych respondentek. Podobnie jest z pozostałymi dogmatami maryjnymi. Należy też podkreślić brak inspiracji wzorcami maryjnymi przekazywanymi przez Kościół, szczególnie wśród respondentek poniżej 40. roku życia. Sam Kościół postrzegany jest przez nie jako instytucja stwarzająca dystans wobec kobiet, a doktryna w zakresie miejsca i roli kobiety w świecie postrzegana jest jako niekomunikatywna. Zauważyć należy też wysoki poziom akceptacji dla stwierdzenia, że Kościół w Polsce przyczynia się swoim nauczaniem do przemocy i dyskryminacji wobec kobiet, co częściej deklarują właśnie uczestniczki badań poniżej 40. roku życia, ale też innych kategorii wiekowych. Wśród młodszych badanych częściej zauważalna jest kontestacja moralności katolickiej. Ponad 40% badanych negatywnie ocenia rolę Kościoła w dyskursie społecznym na temat aborcji, zauważając, że Kościół katolicki w Polsce, wychodząc poza ramy osądu moralnego, prowadzi lobbing polityczny w tej kwestii.

Omówione badania mogą stanowić pole dla kilku perspektyw badawczych: po pierwsze, wskazują na przejawy emigracji z Kościoła nie tylko młodzieży, ale także – co rzadko się precyzuje – młodych kobiet. Choć często wskazywano, że większość wiernych w polskich kościołach stanowią kobiety (co oddaje żartobliwe określenie „Kościół żeńsko-katolicki”), to pojawiające się tendencje mogą wskazywać na rozluźnianie lub zerwanie więzi z Kościołem również przez kobiety. Po drugie, kobiety często były promotorkami życia religijnego w domu, co może oznaczać przewartościowanie w socjalizacji religijnej dzieci i młodzieży. Po trzecie, uwzględniając rozmaite wypowiedzi duchownych, można dostrzec, że w projektowanym obrazie oczekiwań wobec kobiet Kościół wskazuje na tradycyjny model roli społecznej kobiety: pokornej, respektującej nauczanie Kościoła, oddanej obowiązkom domowym, zorientowanej na męża i ograniczającej swoje aspiracje, jeśli kolidują one z niezakłóconym realizowaniem obowiązków żony i matki. Analizując odpowiedzi respondentek oraz dane uzyskane w badaniach, można zadać pytanie, czy Kościół katolicki w Polsce dysponuje pastoralną odpowiedzią na problemy i spostrzeżenia kobiet poniżej 40. roku życia, precyzyjnie formułujących swoje życiowe cele i kontestujących to, co budzi ich wątpliwości.

Literatura

- Baniak J. (1990). *Religijność wiejska w warunkach uprzemysłowienia i ruralizacji na przykładzie Kalisza: studium socjologiczne*. Kraków: Wydawnictwo Miniatura.
- Bojanowska M. (2021). *Żądają przeprosin po słowach abp. Jędraszewskiego o nieplodnych. List otwarty do Episkopatu i Watykanu*. <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114883,27167946,zadaja-przeprosin-po-slowach-abp-jedraszewskiego-o-nieplodnych.html> [dostęp: 17.11.2021].
- Borowik I. (1997). *Procesy prywatyzacji i instytucjonalizacji religii w powojennej Polsce*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Budrowska B. (2001). *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*. Wrocław: Wydawnictwo Funna.
- Dabrowska M. (2004). Whose Interests Do They Defend? Problems of the Polish Feminist Movements. W: M.-C. Frunza, T.-E. Vacarescu (red.). *Gender and the (POST) 'West'/'East' Divide*. Cluj-Napoca: Limes. https://www.researchgate.net/profile/Silvia-Brane/publication/241459810_PRIVATE_AND_PUBLIC_ATTITUDES_ON_THE_GENDER_TOPIC_A_CASE_STUDY_ON_ROMANIAN_STUDENTS/links/5a53670caca2725638c7fbab/PRIVATE-AND-PUBLIC-ATTITUDES-ON-THE-GENDER-TOPIC-A-CASE-STUDY-ON-ROMANIAN-STUDENTS.pdf [dostęp 19.11.2021].
- Dingemans L., Remy J. (1966). Kryteria żywotności katolicyzmu. W: B. Cywiński (red.). *Ludzie – wiara – Kościół. Analizy socjologiczne* (s. 113–142). Tłum. H. Zawadzka. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- EKAI (2020). *Książd z zakazem głoszenia Słowa Bożego, spowiadania i wypowiedzi w mediach*. <https://www.ekai.pl/ksiazd-z-zakazem-gloszenia-slowa-bozego-spowiadania-i-wypowiedzi-w-mediach/> [dostęp: 17.11.2021].
- Graff A. (2010). Feminizm, patriotyzm, religia – czyli o kłopotach z tożsamością. W: A. Ostolski (red.). *Kościół, państwo i polityka płci* (s. 156–169). Warszawa: Przedstawicielstwo Fundacji im. Heinricha Bölla w Polsce.
- Grotowska S. (2007). *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Hooks B. (2013). *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*. Tłum. E. Majewska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Karpiuk D. (2020). *Nie cofniemy się o krok. Najpierw prawa kobiet, a potem nowa Polska*. <https://www.newsweek.pl/polska/protesty-2020-czego-chca-uczestnicy-najwiekszych-ulicznych-protestow-w-historii-iii/3215e62> [dostęp: 17.11.2021].
- Karwan K. (2007). Między Ewą a Bogurodzicą. W: M. Lubańska (red.). *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim* (s. 77–94). Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Kowalczyk I. (2003). Matka-Polka kontra supermatka? *Czas Kultury*, 5, 11–21.
- Mariański J. (1984). *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967–1976)*. Poznań – Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum.

- Michalak A. (2020). *Blokady w całej Polsce. Masowe protesty po decyzji TK ws. aborcji*. <https://www.rp.pl/kraj/art8780951-blokady-w-calej-polsce-masowe-protesty-po-decyzji-tk-ws-aborcji> [dostęp: 17.11.2021].
- Niedźwiedz A. (2005). *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Nowak S. (red.) (1991). *Studenci Warszawy. Studium długofalowych przemian postaw i wartości*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Pasieka A. (2011). *Historie kuchenne: czyli o religijności mieszkanek polskiej wsi*. W: A. Pałęcka, H. Szczodry, M. Warat (red.). *Kobiety w społeczeństwie polskim* (s. 349–371). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pitoń A. (2021). *Ksiądz złożył kobietom życzenia na mszy. „Aby nie ulegały zwodniczym hasłom nawołującym do równouprawnienia”*. <https://krakow.wyborcza.pl/krakow/7,44425,26861194,ksiadz-zlozyl-kobietom-zyczenia-na-mszy-aby-nie-ulegaly-zwodniczym.html> [dostęp: 17.11.2021].
- Piwowarski W. (1977). *Religijność wiejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Radzik Z. (2020). *Kościół kobiet*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Skórzyńska Z. (1960). Młodzież w świetle ankiety „Mój światopogląd”. *Więź*, 7–8, 89–98.
- Strykowska M. (2000). Innowacyjność kobiet wiejskich. *Przegląd Socjologiczny*, 49(1), 89–119.
- Szauer R. (2019). *Między potrzebą doznań a trwałością postaw. Religijność i moralność uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższych w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Studium socjologiczne*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.
- Świątkiewicz W. (1997). *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*. Katowice: Komisja Studiów nad Przyszłością Górnego Śląska Polskiej Akademii Nauk, Oddział w Katowicach.
- Trybusiewicz J. (1964). Rola religijności w światopoglądzie młodzieży – próba interpretacji. *Studia Socjologiczne*, 4(15), 165–194.
- Walczevska S. (1999). *Damy, rycerze, feministki. Kobiety dyskurs emancypacyjny w Polsce*. Kraków: eFKA.
- Zdaniewicz W., Zaręba S.H. (red.) (2004). *Kościół katolicki na początku Trzeciego Tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego.