

JAROSŁAW KOZAK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Instytut Nauk Socjologicznych

e-mail: jaroslaw.kozak@kul.pl

<https://orcid.org/0000-0003-1048-8575>

STANISŁAW FEL

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Instytut Nauk Socjologicznych

e-mail: stanislaw.fel@kul.pl

<https://orcid.org/0000-0003-3975-665X>

MAREK SŁOMKA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Instytut Filozofii

e-mail: marek.slomka@kul.pl

<https://orcid.org/0000-0001-5951-6587>

DOI: 10.34813/ptr1.2026.11

Religia a moralność w świadomości studentów: liberalizacja bioetyczna i obyczajowa w perspektywie modelu Osmera

Religion and morality in the consciousness of university students:
bioethical and moral liberalization
from the perspective of Osmer's model

Abstract. The aim of this article is to examine the extent to which the level of bioethical liberalization among young people in a rapidly secularising Polish society is related to socio-demographic factors, religious socialisation, and perceptions of the normative functions of religion. This issue concerns both axiological changes and the changing role of religion in the process of shaping moral attitudes. The study is based on Richard Osmer's four-element model, which served as a theoretical framework for the analysis of empirical data and the interpretation of its results. The analysis is based on data from quantitative research conducted in Poland by CBOS in 2024 on a sample of 1,000 students. The results indicate a high level of selective acceptance of selected bioethical beliefs and practices

and a limited attribution of a normative function to religion. Religion gains significance where it offers support and a sense of security, but loses it as a source of social norms.

Keywords: youth religiosity, functions of religion, bioethical liberalization, post-confessional society, religious socialization, Osmer's model

Wprowadzenie

Współczesna młodzież w społeczeństwach określanych niekiedy jako postwyznaniowe (Sorotzkin, 2022; Vanderschueren, 2024) znajduje się w centrum dynamicznych przemian normatywnych, które prowadzą do redefinicji funkcji religii zarówno w sferze publicznej, jak i prywatnej. Jest to szczególnie widoczne w obszarze postaw wobec kwestii bioetycznych, gdzie normy religijno-moralne tracą funkcję regulacyjną, a miejsce jednoznacznych wskazań zajmują zindywidualizowane formy etycznego rozeznania (Mazurek, 2025). W tym kontekście wyjaśnienie, jak młodzi ludzie myślą o religii i moralności, staje się istotne dla analizy przemian światopoglądowych i aksjonormatywnych we współczesnych społeczeństwach.

Przegląd literatury

Dotychczasowe badania wskazują, że postawy bioetyczne polskiej młodzieży są silnie związane z procesami sekularyzacji (Torzewski, 2022), pluralizacji przekonań (Sierocki, 2025) i przemian edukacji religijnej (Polok, Szromek, 2024). W literaturze podkreśla się rosnący dystans młodych ludzi do nauczania Kościoła katolickiego (KK), zwłaszcza w odniesieniu do takich kwestii, jak aborcja, eutanazja czy antykoncepcja (Błaszczczyński, 2024). Coraz bardziej powszechne stają się postawy selektywne i zindywidualizowane, a religijność przybiera charakter fasadowy lub kulturowy, pozbawiony wewnętrznej identyfikacji (Borowik, 2025).

Współczesne badania ukazują postępującą liberalizację poglądów młodego pokolenia Polaków na temat początku i trwania życia oraz seksualności (Stokłosa i in., 2021). Jest to szczególnie widoczne w odniesieniu do aborcji, której akceptacja wzrosła po wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 2020 r. (Zawistowska, 2024), przy jednoczesnym sprzeciwie wobec zaostrzenia przepisów (Makowska, Boguszewski, Sacharczuk, 2022). Wzrasta też poziom akceptacji zapłodnienia in vitro. Już w 2017 r. niemal połowa uczniów szkół średnich deklarowała poparcie dla tej procedury (Mariański, 2018), a w latach 2021–2023 wskaźnik ten wzrósł do ponad 60% (Mariański, 2023). Liberalne podejście dominuje zwłaszcza wśród kobiet (Żuk, Żuk, 2017), co

wskazuje na wzrost znaczenia perspektywy płci w postrzeganiu autonomii reprodukcyjnej.

Kontrowersje wciąż budzą kwestie eutanazji i związków osób tej samej płci. Ten drugi temat jest dodatkowo silnie upolityczniony i spolaryzowany, a w debacie społecznej nad nim szczególną rolę odgrywa KK (Gierycz, 2022). Jednocześnie obserwuje się osłabienie religii jako punktu odniesienia w kształtowaniu ocen moralnych młodzieży, m.in. w podejściu do rozwodów i idei nierozzerwalności małżeństwa (Paprzycka, Polec, Mianowska, 2020). Przykładowo, w 2013 r. wskaźnik akceptacji rozwodów wśród studentów Lublina sięgał 26,4%, co może świadczyć o coraz mniejszym przywiązaniu młodzieży polskiej do tradycyjnych katolickich wartości (Kozak, 2014).

Znaczące zmiany zachodzą również w postrzeganiu nowych technologii biomedycznych. Około jednej czwartej młodych respondentów w Polsce uznaje klonowanie ludzi i prowadzenie badań genetycznych na embrionach ludzkich za całkowicie dopuszczalne, a kolejne 20% wyraża akceptację warunkową („to zależy”), co wskazuje na coraz większą otwartość wobec kwestii uznawanych dotychczas za kontrowersyjne (Prüfer, 2018; Mariański, 2022; Mariański, 2023). Jeszcze bardziej spolaryzowane są postawy wobec zmiany płci. W 2023 r. 42,2% uczniów szkół średnich uznało ją za dopuszczalną, a 15,7% za warunkowo dopuszczalną, co dowodzi ewolucji postaw w ciągu ostatnich lat (Zemło, 2023).

W ogólnopolskich badaniach z przełomu 2022 i 2023 r. 50,7% uczniów szkół ponadpodstawowych uznało związki homoseksualne za dopuszczalne, a kolejne 12% wyraziło stanowisko warunkowe („to zależy”). W przypadku adopcji dzieci przez pary jedнопłciowe akceptację wyraziło 41%, a 17,6% udzieliło odpowiedzi zależnej od kontekstu (Mariański, 2024).

Nasze badanie uzupełnia dotychczasowe ujęcia, dążąc do syntezy wymiaru normatywnego, empirycznego i interpretacyjnego z podejściem religioznawczym i socjologicznym. Wnosi także wkład do badań nad przemianami moralnej wyobraźni młodego pokolenia w społeczeństwach postwyznaniowych, wskazując na napięcia między religijnym dziedzictwem a kształtującą się autonomią światopoglądową. Wartością dodaną jest wykorzystanie zaadaptowanego modelu interpretacyjnego (Osmer, 2006) jako teoretycznej ramy analizy ilościowej, co stanowi próbę połączenia socjologicznego pomiaru z pogłębioną analizą społeczno-kulturowych kontekstów postaw młodzieży wobec zagadnień bioetycznych.

Badana kwestia ma istotne znaczenie nie tylko dla poznawczego opisu przemian religijności, lecz także dla analizy społecznych i aksjonormatywnych mechanizmów kształtujących postawy młodych ludzi wobec kwestii moralnych. W społeczeństwach, w których religijność coraz częściej przybiera formy hybrydowe, integrujące różne źródła duchowości i nieopierające się na jednej

spójnej doktrynie (Wódka, Fel, Kozak, 2020), a dylematy bioetyczne stają się elementem codziennych wyborów światopoglądowych, potrzebne są modele interpretacyjne umożliwiające integrowanie danych empirycznych z refleksją nad wartościami. W tym kontekście zaadaptowany model Osmera, zakładający analizę czterech poziomów diagnozy, może pełnić funkcję narzędzia badawczego i interpretacyjnego służącego systematyzacji złożonych procesów redefinicji tożsamości religijnej i moralnej.

Celem artykułu jest zbadanie, w jakim stopniu poziom liberalizacji bioetycznej wśród studentów w Polsce zależy od czynników społeczno-demograficznych, praktyk religijnych, źródeł własnego stosunku do religii i formacji katolickiej oraz wyobrażeń o normatywnych funkcjach religii. W tym ostatnim przypadku analizie poddano obraz religii oparty na przekonaniach młodzieży dotyczących m.in. przyszłości KK, który został ujęty za pomocą indeksu normatywnego (IN) jako empiryczna realizacja trzeciego poziomu modelu Osmera.

Artykuł ten wnosi do badań nad religijnością młodego pokolenia konceptualizację „bioetycznej liberalizacji” jako empirycznego wskaźnika zmian aksjonormatywnych wśród przedstawicieli młodego pokolenia. Proponowane ujęcie może być wykorzystane zarówno w analizie przemian moralności religijnej, jak i w dalszych badaniach porównawczych nad zróżnicowaniem postaw wobec bioetyki w społeczeństwach postkonfesyjnych (Genç, Uddin, 2023).

Rama teoretyczna

Ramę teoretyczną badania oparto na modelu interpretacyjnym Richarda Osmera (2008), który formułuje cztery zasadnicze pytania badawcze: Co się dzieje? (What is going on?), Dlaczego tak się dzieje? (Why is this going on?), Co powinno się dziać? (What ought to be going on?) oraz Jak możemy zareagować? (How might we respond?). W kontekście nauk o religii pytania te odpowiadają czterem rodzajom zadań badawczych: opisowi empirycznemu (*descriptive-empirical task*), interpretacji (*interpretive task*), analizie normatywnej (*normative task*) oraz działaniu pragmatycznemu (*pragmatic task*), pozwalając na pogłębioną diagnozę zjawisk religijnych w konkretnym kontekście społecznym (Burgess, 2009).

W niniejszym badaniu model Osmera został zaadaptowany w duchu religioznawczej analizy empirycznej. Trzy pierwsze pytania zostały powiązane z odpowiednimi zestawami zmiennych ilościowych (tab. 1).

Tabela 1. Zastosowanie modelu Osmera jako narzędzia interpretacyjnego
(w wersji socjologicznej)

Lp.	Etapy interpretacji	Funkcja analityczna	Przedmiot analiz
1.	What is going on?	Opis zjawiska	Wskaźnik liberalizacji bio-etycznej
2.	Why is it going on?	Interpretacja	Zmienne społ.-dem., zmienne związane z praktykami religijnymi i formacją katolicką, źródła wpływu na religijność
3.	What ought to be going on?	Empiryczna perspektywa prze-konań dotyczących funkcji religii	Indeks normatywności (IN)
4.	How might we respond?	Narzędzie interpretacyjne	Wnioski z analizy

Źródło: opracowanie własne.

Jedną z zalet powyższego podejścia jest jego interdyscyplinarność. Model Osmera w tej wersji nie służy aplikacji doktrynalnej, lecz stanowi narzędzie interpretacyjne pozwalające wyjaśnić dynamikę przemian religijności, relacji z instytucjami religijnymi oraz osobistych wyborów aksjonormatywnych (Randriamampionona, 2023).

W nowszych ujęciach Osmer zwraca uwagę, że badania nad religią nie powinny ograniczać się do replikowania istniejących systemów normatywnych, lecz wymagają wielopoziomowej analizy, uwzględniającej zarówno konteksty społeczno-kulturowe, jak i procesy interpretacyjne zachodzące po stronie aktorów życia religijnego (Osmer, 2019). W takim ujęciu model Osmera może być wykorzystywany jako narzędzie analizy dynamicznych przemian religijności, przy czym społeczno-kulturowe napięcia i kryzysy można traktować jako wskaźniki głębszych procesów transformacji tożsamości, wartości i więzi społecznych (Benac, 2023).

Metoda

Badanie zostało przeprowadzone przez Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) w dniach 28 marca – 10 kwietnia 2024 r. i obejmowało studentów w wieku 19–28 lat ($n = 1000$). Celem badania było zebranie danych na temat postaw młodzieży studenckiej wobec kwestii etycznych i religijnych. Szczegółowa charakterystyka respondentów została przedstawiona w tabeli 2.

Badanie przeprowadzono zgodnie z obowiązującymi w CBOS standardami etycznymi (P-121-61-97). Kwestionariusz nie zawierał żadnych danych umoż-

Tabela 2. Cechy społeczno-demograficzne badanej próby

Zmienna		N	%
Płeć	K	713	71,3
	M	287	28,7
Identyfikacja z chrześcijaństwem	nie	365	36,5
	tak	635	63,5
Przynależność do ruchów religijnych	nie	936	93,6
	tak	64	6,4
Chrzest	nie	21	2,1
	tak	977	97,9
Pierwsza komunია	nie	36	3,6
	tak	964	94,4
Bierzmowanie	nie	135	13,5
	tak	865	86,5
Typ uczelni	niepubliczna	208	20,8
	publiczna	792	79,2
Tryb studiów	niestacjonarne	302	30,2
	stacjonarne	698	69,8
Zmienna	Skala	M	SD
Wiek	–	22,56	2,21
Wielkość miejscowości zamieszkania	1–7	4,4	2,35
Wiara w istnienie Boga/siły wyższej	1–5	3,46	1,31
Wykształcenie matki	1–5	3,79	1,24
Wykształcenie ojca	1–5	3,34	1,32
Sytuacja materialna	1–5	3,83	0,81
Częstotliwość praktyk religijnych	1–5	2,28	1,29
Częstotliwość praktyk religijnych matki	1–5	3,48	1,56
Częstotliwość praktyk religijnych ojca	1–5	3,16	1,59
Autodeklaracja wiary	1–5	2,96	1,20
Częstotliwość spowiedzi	1–5	2,35	1,37

Źródło: opracowanie własne.

liwiających identyfikację uczestników, a wszystkie informacje zostały poddane analizie wyłącznie w formie zbiorczej.

Poszczególne pytania modelu Osmera (2008) zostały zaadaptowane w wersji socjologiczno-teologicznej jako metapoziomy interpretacyjne porządkujące analizę czynników wyjaśniających poziom liberalizacji bioetycznej.

Do pierwszego poziomu modelu Osmera (Co się dzieje?) przypisano wskaźnik liberalizacji bioetycznej, który został skonstruowany jako suma odpowiedzi na dwanaście pozycji dotyczących akceptacji lub braku akceptacji dla różnych kontrowersyjnych kwestii moralnych, takich jak współzycie przed

ślubem, rozwód, antykoncepcja, aborcja, związki homoseksualne, eutanazja, in vitro, adopcja dzieci przez pary jedнопłciowe, korekta płci czy surogacja. Skala ta uzyskała wysoką rzetelność (alfa Cronbacha = 0,909), co potwierdza wewnętrzną spójność zestawu pozycji.

Socjologiczna interpretacja odpowiadająca drugiemu poziomowi modelu Osmera (Dlaczego tak się dzieje?) została oparta na trzech grupach zmiennych niezależnych. Po pierwsze, do zmiennych społeczno-demograficznych zaliczono: płeć, wiek, wielkość miejscowości zamieszkania, typ uczelni, tryb studiowania, wykształcenie matki, wykształcenie ojca, ocenę sytuacji materialnej. Zmienne te odzwierciedlają strukturalne uwarunkowania postaw moralnych i religijnych, związane z dostępem do zasobów edukacyjnych i ekonomicznych, społeczno-kulturową lokalizacją jednostki oraz indywidualnym poziomem transcendencji. Po drugie, uwzględniono zmienne związane z religijną socjalizacją i formacją katolicką: identyfikację z chrześcijaństwem, przynależność do ruchów religijnych, chrzest, pierwszą komunię świętą, bierzmowanie, częstotliwość praktyk religijnych, częstotliwość praktyk religijnych matki i ojca, częstotliwość spowiedzi, autodeklarację wiary oraz wiarę w istnienie Boga lub siły wyższej. Zmienne te służą jako wskaźniki „głębi” religijnej socjalizacji, obejmując zarówno formalne akty przynależności do wspólnoty KK, jak i praktyki religijne w rodzinie oraz indywidualne deklaracje. Po trzecie, odpowiedzi na pytanie „Z czego wynika Twój stosunek do religii?”, obejmujące takie źródła, jak rodzina, środowisko rówieśnicze, potrzeby duchowe, osobista ocena KK oraz obecność jego krytyki w przestrzeni publicznej, ukazują różne podstawy indywidualnego podejścia do religii – od rodzinnej socjalizacji, przez społeczne otoczenie i osobiste doświadczenia, po krytyczną refleksję nad instytucjonalnym wymiarem religii.

Trzeci poziom modelu Osmera został zoperacjonalizowany jako empiryczne ujęcie normatywności. W tym celu skonstruowano indeks IN (alfa Cronbacha = 0,938) na podstawie dziesięciu pozycji, w których respondenci oceniali, na ile zgadzają się z twierdzeniami dotyczącymi funkcji, sensu i przyszłości religii. Składniki IN obejmują przekonania o tym, że wiara religijna pomaga w codziennym życiu, daje poczucie bezpieczeństwa, nadaje sens życiu, a także może inspirować młodzież i kulturę. Ujęto również oceny dotyczące użyteczności katolickiej moralności, wspólnotowości i liturgii, edukacji, nauczania KK oraz przyszłości religii. Choć pytania te nie odzwierciedlają teologicznej normy w sensie doktrynalnym, pozwalają uchwycić społecznie zakorzeniony obraz religii konstruowany przez młodych respondentów.

Biorąc pod uwagę perspektywę trzeciego poziomu, czwarte pytanie z modelu Osmera (Co powinno się dziać?) nie ma charakteru postulatywnego, lecz

stanowi próbę rekonstrukcji zbiorowych oczekiwań wobec religii, czyli tego, co „powinno być” z punktu widzenia samych badanych.

Do analizy różnic między poziomami wskazań wykorzystano test Friedmana. Zależności między poziomem liberalizacji bioetycznej a zmiennymi niezależnymi oceniono za pomocą wielokrotnej regresji liniowej.

Wyniki

Test Friedmana wykazał istotne zróżnicowanie poziomu akceptacji badanych kwestii bioetycznych wśród respondentów ($\chi^2 = 6479,87$; $df = 12$; $p < 0,001$). Najwyższy wskaźnik akceptacji uzyskały kwestie związane z autonomią jednostki w zakresie życia intymnego i prokreacji: stosowanie antykoncepcji, współżycie przed ślubem oraz procedury in vitro.

Nieco niższe, ale nadal relatywnie wysokie wskaźniki akceptacji dotyczyły związków homoseksualnych, aborcji, eutanazji, rozwodu i adopcji dzieci przez pary jedнопłciowe. Najniższy poziom akceptacji uzyskała zdrada małżeńska, oceniana zdecydowanie negatywnie przez większość badanych. Stosunkowo niskie wskaźniki odnotowano także w przypadku korekty płci i surogacji (tab. 3).

Tabela 3. Akceptacja kwestii bioetycznych/wskaźnik liberalizacji – statystyki opisowe i średnie rangi (test Friedmana)

Pozycja	Opis	<i>M</i>	<i>SD</i>	Min	Max	Średnia ranga
Q21a	sex przed ślubem	4,33	1,08	1	5	8,57
Q21b	zdrada małżeńska	1,30	0,69	1	5	1,84
Q21c	rozwód	3,56	1,27	1	5	6,17
Q21d	antykoncepcja	4,46	0,96	1	5	8,99
Q21e	aborcja	3,60	1,36	1	5	6,27
Q21f	związki homoseksualne	3,94	1,32	1	5	7,52
Q21g	eutanazja	3,62	1,23	1	5	6,19
Q21h	badania genetyczne na embrionach	3,55	1,10	1	5	6,00
Q21i	in vitro	4,31	1,03	1	5	8,54
Q21j	adopcja dzieci przez związki homoseksualne	3,52	1,46	1	5	6,22
Q21k	korekta płci	3,41	1,41	1	5	5,79
Q21l	surogacja	3,47	1,19	1	5	5,90
Q21_ sum	wskaźnik liberalizacji bioetycznej	43,09	10,13	13	60	13,00

Źródło: opracowanie własne.

Wyniki testu Friedmana ujawniają istotne statystycznie różnice w czynnikach wskazywanych przez respondentów jako źródła ich stosunku do religii ($\chi^2(4) = 681,12; p < 0,001$). Najwyższe średnie rangi uzyskały własne potrzeby duchowe oraz rodzina i tradycja rodzinna. Nieco niższe, lecz nadal istotne znaczenie przypisano osobistej ocenie działań KK. Najniższe wartości średnich rang uzyskały wskazania odnoszące się do środowiska rówieśniczego oraz krytyki KK obecnej w przestrzeni publicznej (tab. 4).

Tabela 4. Czynniki kształtujące stosunek do religii – statystyki opisowe i średnie rangi (test Friedmana)

Czynnik	<i>M</i>	<i>SD</i>	Min	Max	Średnia ranga
Rodzina, tradycja rodzinna	5,12	1,78	1	7	3,41
Środowisko rówieśnicze, poglądy kolegów, przyjaciół	3,70	1,75	1	7	2,22
Własne potrzeby dotyczące wiary, religijności i sfery duchowej	5,39	1,53	1	7	3,54
Osobista ocena działań Kościoła katolickiego	5,09	1,86	1	7	3,33
Obecna w przestrzeni publicznej krytyka Kościoła katolickiego	4,11	1,84	1	7	2,50

Źródło: opracowanie własne.

Wyniki testu Friedmana wykazały istotne statystycznie zróżnicowanie odpowiedzi tworzących indeks IN, który odzwierciedla zbiorowe oczekiwania młodych respondentów wobec funkcji religii we współczesnym społeczeństwie ($\chi^2(9) = 1785,10; p < 0,001$). Najwyższe średnie rangi uzyskały te stwierdzenia, które odnosiły się do indywidualnego i egzystencjalnego wymiaru religii (przekonanie, że wiara daje poczucie bezpieczeństwa, pomaga w codziennym życiu oraz nadaje sens życiu). Wysoko ocenione zostało również wspólnotowe przeżywanie religii, co podkreśla znaczenie emocjonalnego i wspólnotowego zakorzenienia wiary.

Znacznie niższe rangi uzyskały natomiast te aspekty, które odnosiły się do instytucjonalnego, wychowawczego i kulturowego wymiaru religii, takie jak przekonanie, że katolicyzm potrafi inspirować młodzież, nauczanie KK ma realne znaczenie, katolickie instytucje edukacyjne wspierają rozwój jednostki oraz że katolicyzm ma przed sobą przyszłość (tab. 5).

Do analizy regresji wprowadzono zmienne reprezentujące trzy komponenty modelu Osmera, odpowiadające kolejno pytaniom: Co się dzieje?, Dlaczego to się dzieje? oraz Co powinno się dziać? Model regresji pełni tu funkcję narzędzia

Tabela 5. Zróźnicowanie ocen funkcji religii –
statystyki opisowe i średnie rangi (test Friedmana)

Stwierdzenie	<i>M</i>	<i>SD</i>	Min	Max	Średnia ranga
Wiara religijna pomaga człowiekowi w codziennym życiu	4,66	1,75	1	7	7,03
Wiara religijna daje człowiekowi oparcie i poczucie bezpieczeństwa	4,87	1,68	1	7	7,45
Wiara religijna nadaje sens życiu	4,29	1,89	1	7	6,23
Katolicka duchowość może inspirować współczesną młodzież	3,48	1,86	1	7	4,62
Nauczanie Kościoła katolickiego pomaga w kształtowaniu życia człowieka	3,55	1,89	1	7	4,77
Zasady moralne katolicyzmu są ważne dla współczesnego człowieka	3,73	1,90	1	7	5,13
Wspólne przeżywanie wiary (nabożeństwa, msze, spotkania religijne) pomaga w jej umacnianiu	4,33	1,80	1	7	6,33
Katolicyzm może inspirować współczesną kulturę	3,69	1,80	1	7	4,96
Katolickie instytucje edukacyjne pomagają w intelektualnym i duchowym rozwoju człowieka	3,37	1,80	1	7	4,37
Katolicyzm ma przed sobą przyszłość	3,25	1,82	1	7	4,11

Źródło: opracowanie własne.

analitycznego pozwalającego zidentyfikować czynniki najsilniej różnicujące poziom liberalizacji bioetycznej wśród młodych respondentów.

Model okazał się statystycznie trafny, a predyktory wyjaśniają istotną część wariancji zmiennej zależnej. Nie stwierdzono problemów związanych z kolinearnością. Wartości tolerancji dla wszystkich predyktorów przekraczają zalecane minimum ($Tolerance > 0,3$), a wskaźniki VIF nie przekraczają wartości 3,3, co wskazuje na brak współliniowości między zmiennymi.

Wskaźnik liberalizacji bioetycznej wzrasta istotnie statystycznie wraz z subiektywną oceną działań KK, przekonaniem, że religia daje człowiekowi oparcie i poczucie bezpieczeństwa, a także wraz z lepszą oceną sytuacji materialnej badanych. Dodatnią zależność odnotowano również w przypadku osób, które przystąpiły do pierwszej komunii świętej.

Z kolei poziom liberalizacji bioetycznej maleje wraz ze wzrostem częstotliwości niedzielnych praktyk religijnych, częstszym uczestnictwem w spowiedzi oraz wyższym poziomem deklarowanej wiary. Spadek ten jest również obserwowany u osób deklarujących przynależność do ruchów religijnych, a także

w związku ze spadkiem przekonania uznającego katolicką duchowość za inspirującą dla młodzieży oraz twierdzeniem, że zasady moralne katolicyzmu są aktualne we współczesnym świecie. Ujemne współczynniki regresji uzyskano również w przypadku pozytywnej oceny funkcji katolickich instytucji edukacyjnych w intelektualnym i duchowym rozwoju człowieka oraz przekonania, że religia nadaje sens życiu (tab. 6). W tabeli uwzględniono tylko predyktory istotne statystycznie ($p < 0,05$).

Tabela 6. Predyktory liberalizacji bioetycznej – model regresji liniowej

Model	Skala	B	SE	Beta	t	p	L	U	VIF	Tolerance
Częstotliwość niedzielnych praktyk religijnych	1–5	-1,020	0,313	-0,139	-3,259	0,00	-1,635	-0,406	3,110	0,322
Katolicka duchowość może inspirować współczesną młodzież	1–5	-0,717	0,200	-0,132	-3,578	<0,001	-1,111	-0,324	2,652	0,377
Wiara w istnienie Boga/siły wyższej	1–5	-1,020	0,294	-0,132	-3,472	<0,001	-1,597	-0,444	2,821	0,355
Zasady katolicyzmu są ważne dla współczesnego człowieka	1–5	-0,659	0,174	-0,125	-3,779	<0,001	-1,001	-0,317	2,114	0,473
Przynależność do ruchów religijnych	0 = N 1 = T	-4,782	0,997	-0,117	-4,798	<0,001	-6,739	-2,826	1,149	0,870
Katolickie instytucje edukacyjne pomagają w rozwoju człowieka	1–5	-0,562	0,176	-0,101	-3,189	<0,001	-0,907	-0,216	1,925	0,519
Pierwsza komunია	0 = N 1 = T	1,263	0,086	0,074	3,724	<0,001	2,225	1,783	1,044	0,958
Częstotliwość spowiedzi	1–5	-0,816	0,294	-0,111	-2,011	0,01	-1,393	-0,239	1,301	0,823
Osobista ocena działań Kościoła katolickiego	1–7	0,807	0,157	0,057	2,248	0,03	0,040	0,585	1,789	0,589
Wiara daje oparcie i poczucie bezpieczeństwa	1–5	0,782	0,201	0,137	3,896	<0,001	0,388	1,176	4,260	0,468
Wiara nadaje sens życiu	1–5	-0,502	0,196	-0,095	-2,562	0,01	-0,887	-0,118	2,648	0,378
Sytuacja materialna	1–5	0,779	0,286	0,062	2,729	0,01	0,219	1,340	0,990	1,010
Autodeklaracja wiary	1–5	0,771	0,349	0,092	-2,212	0,03	-1,456	-0,087	3,300	0,303

Źródło: opracowanie własne.

Dyskusja

Zgodnie z przyjętą ramą teoretyczną czwarty komponent modelu Osmera (pytanie: Jak możemy zareagować?) nie odnosi się bezpośrednio do danych empirycznych, lecz otwiera przestrzeń do dyskusji, która przy zachowaniu rygoru analizy socjologicznej zachęca do pogłębionej interpretacji wyników badań oraz do refleksji nad tym, jak instytucje religijne mogą adekwatnie odpowiedzieć na współczesne wyzwania.

Najwyższy poziom akceptacji wśród studentów dotyczył praktyk związanych z autonomią jednostki w sferze życia intymnego i prokreacji (antykoncepcja, współżycie przed ślubem, *in vitro*). Umiarkowaną wysoką akceptację uzyskały aborcja, eutanazja, związki jedнопłciowe, rozwód i adopcja dzieci przez pary homoseksualne, natomiast najniższy poziom akceptacji dotyczył zdrady małżeńskiej, korekty płci i surogacji. Taki rozkład odpowiedzi pokazuje, że akceptacja dla liberalnych postaw bioetycznych nie jest jednolita, lecz zróżnicowana i kontekstowa, co podważa uproszczone interpretacje kulturowych wzorców przenikających z ponowoczesnych społeczeństw. Trudno zatem mówić o mechanicznym „wianiu wiatru sekularyzmu” z Europy Zachodniej (Marianiński, 2023, s. 29). Taka metafora pomija zarówno selektywność postaw młodego pokolenia, jak i faktyczną złożoność współczesnych przemian bioetycznych w Europie.

W rzeczywistości instytucjonalny liberalizm bioetyczny, rozumiany jako polityka dopuszczalności eutanazji, aborcji czy surogacji, pozostaje silny w krajach takich jak Belgia czy Holandia. Jednak nawet tam dochodzi do poważnych rewizji (Bentivegna, Rega, 2024). Przykładowo, w Holandii rośnie liczba głosów krytycznych wobec eutanazji, a poparcie dla niej, niegdyś silne także wśród wspólnot protestanckich, wyraźnie słabnie (Boer, Groenewoud, 2021). Z kolei we Francji rząd zmuszony był ograniczyć warunki surogacji transgranicznej po protestach środowisk feministycznych i katolickich (Tatsi, Tsifo, 2025). W Niemczech postulaty liberalizacji prawa aborcyjnego w 2023 r. spotkały się z dużym oporem społecznym (Hempeler i in., 2025).

Zamiast prostego modelu polaryzacji między „tradycyjną Polską” a „zlaicyzowanym Zachodem”, wyłania się aktualnie mapa różnych ścieżek moralnych, w których napięcie między indywidualną wolnością a zakorzenionymi normami nie rozgrywa się na osi geograficznej, lecz w samych społeczeństwach. Młodzi Polacy nie tyle kopią zachodnie wzorce, ile rekonfigurują je w odniesieniu do własnych doświadczeń, tożsamości i kontekstu kulturowego. Liberalizacja postaw bioetycznych nie oznacza automatycznego odrzucenia religii, lecz przesunięcie jej z funkcji normatywno-instytucjonalnej ku bardziej egzystencjalnej i wspólnotowej (Mazurek, 2025). Nie jest to zatem „wiatr Za-

chodu”, lecz lokalna redystrybucja sensu, w której religia, autonomia i etyka nie wykluczają się, ale wchodzą w złożoną, często wewnętrznie sprzeczną relację.

Wśród źródeł kształtujących stosunek do religii największe znaczenie przypisywano własnym potrzebom duchowym oraz rodzinie i tradycji rodzinnej, nieco mniejsze osobistej ocenie działań KK, a najmniejsze środowisku rówieśniczemu i krytycznym przekazom na temat KK obecnym w przestrzeni publicznej.

Taki rozkład wskazuje na proces prywatyzacji religijności i przesunięcia jej źródeł z przestrzeni zewnętrznej do sfery doświadczenia osobistego. Własne potrzeby duchowe oraz środowisko rodzinne, a więc zasoby relacyjne i tożsamościowe (Niewiadomska i in., 2023) osadzone w bliskim kręgu zachowują wysoką wiarygodność jako ramy odniesienia.

Znaczenie środowiska rówieśniczego i medialnej krytyki KK okazują się stosunkowo słabe, co można interpretować jako wyraz spadku zaufania do dyskursu publicznego i utraty autorytetu grupy rówieśniczej. Medialna narracja na temat kryzysu instytucjonalnego KK, choć niewątpliwie kształtuje jego publiczny wizerunek i podważa społeczne zaufanie, rzadziej prowadzi do całkowitego porzucenia religijności (Schwaiger i in., 2020). Można zatem mówić o rosnącym dystansie wobec instytucji, ale niekoniecznie wobec samej wiary.

Wśród oczekiwań wobec funkcji religii (IN) studenci najbardziej cenili jej wymiar egzystencjalny i indywidualny (zapewnienie poczucia bezpieczeństwa, nadanie życiu sensu, wsparcie w codzienności), nieco niżej wspólnotowy charakter wiary (przeżywanie religii w gronie bliskich i wspólnocie wierzących), a najmniej jej funkcję formacyjną, wychowawczą i inspiracji aksjologicznej (zdolność katolicyzmu do inspirowania młodego pokolenia do życia zgodnego z wiarą, rola szkół i uniwersytetów katolickich w kształtowaniu postaw oraz przekonanie, że katolicyzm ma realną przyszłość w nowoczesnym społeczeństwie).

Taki rozkład wskazuje na przesunięcie funkcji religii ku wymiarowi osobistemu i emocjonalno-relacyjnemu. Jest ona doceniana przy zaspokajaniu osobistych potrzeb i oferowaniu wspólnotowego zakorzenienia (Isański i in., 2023), a nie przy próbach kształtowania postawy czy definiowania społecznych ram moralności (Galea, Sultana, 2025). Religia traci funkcję instytucjonalnego kompasu (Wodka i in., 2022), a coraz częściej chce się w niej widzieć bezpieczną przestrzeń dającą komfort wewnętrzny (White, 2025), ale bez roszczeń do oddziaływania kulturowego czy normatywnego (Khalili i in., 2024). To wyraźny sygnał nie tyle dekonwersji, odrzucenia wiary, ile jej redefinicji, przejścia od systemu prawd i nakazów ku sieci znaczeń, emocji i relacji (Sztajer, 2024).

Oczekiwana przez młodych zmiana funkcji religii z normatywnej na relacyjną może otwierać nowe możliwości obecności instytucji religijnych w świecie

współczesnym. Jeśli religia ma się stać przestrzenią bezpieczeństwa, wsparcia i bliskości, to właśnie w tym obszarze powinna budować swoją wiarygodność (McAleer, Barward-Symmons, 2025).

Wyniki analizy regresji potwierdzają znane mechanizmy zależności między zaangażowaniem religijnym a postawami normatywnymi (Kozak, 2015). Szczególnie interesującym wyjątkiem okazała się dodatnia zależność między bioetycznym liberalizmem a przekonaniem, że religia daje człowiekowi oparcie i poczucie bezpieczeństwa. Wskazuje to na przemianę sposobu funkcjonowania religii w świadomości młodych dorosłych – nie tyle jako systemu nakazów moralnych, ile przestrzeni emocjonalnego wsparcia i tożsamościowej stabilizacji (Rinne i in., 2023). Innymi słowy, religia może być postrzegana jako źródło sensu i ukojenia w świecie pełnym niepewności, nawet jeśli nie wyznacza już granic moralnych w sferze życia intymnego i bioetyki.

Mamy tu do czynienia z odinstytucjonalizowaną formą religijności, w której religia nie traci znaczenia, lecz zmienia funkcję: z normatywnej na terapeutyczną (Fel i in., 2022). Poczucie bezpieczeństwa, jakie zapewnia, nie musi już wiązać się z podporządkowaniem tradycyjnym normom, lecz z obecnością transcendencji, rytuału lub wspólnoty w życiu jednostki. Tym samym obyczajowa i bioetyczna autonomia może współistnieć z duchowym zakorzeniem, jeśli religia przestaje być zewnętrznym autorytetem, a staje się osobistym zasobem egzystencjalnym (Niewiadomska i in., 2015), religią „dla mnie”, a nie „nade mną”.

Warto zwrócić uwagę, że im niższa ocena roli instytucji katolickich, takich jak szkoły i uniwersytety katolickie, w rozwoju intelektualnym i duchowym, tym wyższy poziom bioetycznego liberalizmu. Może to sugerować, że młodzi dorośli nie postrzegają tych instytucji jako skutecznych przestrzeni formacyjnych, zdolnych do prowadzenia refleksji moralnej odpowiadającej współczesnym wyzwaniom (Mazur, Szauer, 2024). Brakuje być może rozwiązań edukacyjnych, które uwzględniłyby dialogiczny charakter formacji religijno-moralnej oraz wielowymiarowość dylematów bioetycznych (Mąkosa, Rozpędowski, 2023).

Zakończenie

Religia nie traci społecznego znaczenia dlatego, że młodzi stają się mniej religijni, ale dlatego, że instytucjonalne formy religii nie nadążają za współczesnością. Niewystarczające są już wyjaśnienia przemian religijności młodych pokoleń odwołaniem do ogólnej kategorii sekularyzacji (Kupś, 2021). Choć termin ten bywa wygodnym skrótem myślowym, często nie obejmuje w pełni realnej zmiany, redukując ją do procesów o jednokierunkowym charakterze

(Boguszewski, Mariański, 2023). Autorzy nierzadko konsekwentnie interpretują spadek praktyk religijnych jako efekt kulturowej erozji, nie dostrzegając, że mamy do czynienia nie z prostym zanikiem wiary, lecz z jej reorganizacją, przesunięciem, a czasem także z oporem wobec form, w tym instytucjonalnych, które straciły wiarygodność (Szymczak, Adamczyk, 2022). Wskazuje to na potrzebę wzmacniania zdolności instytucji religijnych do zmiany języka, stylu obecności i form zaangażowania oraz bycia realnym partnerem religijno-moralnej refleksji w świadomości młodych pokoleń.

Literatura

- Benac, D.D. (2023). Theology for Crisis: Practical Theology and the Practice of Giving an Account. *Practical Theology*, 16 (6), 747–760. <https://doi.org/10.1080/1756073X.2023.2270816>.
- Bentivegna, S., Rega, R. (2024). *(Un)Civil Democracy. Political Incivility as a Communication Strategy*. Cham: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-54405-7>.
- Błaszczynski, K. (2024). Impact of Multi-Dimensional Religiosity on Party Support in Poland. *Social Compass*, 71 (1), 136–154. <https://doi.org/10.1177/00377686241239613>.
- Boer, T.A., Groenewoud, A.S. (2021). Dutch Reformed Support for Assisted Dying in the Netherlands 1969–2019 (review). *Journal of the Society of Christian Ethics*, 41 (1), 125–147. <https://doi.org/10.5840/JSCE202161143>.
- Boguszewski, R., Mariański, J. (2023). Highly Religious Young Poles in the Process of Transformation. *Seminare Learned Investigations*, 44 (1), 1–24. <https://doi.org/10.21852/sem.2023.1.09>.
- Borowik, I. (2025). The Role of Religion in Transformations of Identity in Poland. W: B.A. Jacobsen, M. Warmind, P.B. Andersen, A. Hvithamar (red.), *Countering the Global: Anti-Global Religion, Global Dissent and Multiple Globalisms* (s. 263–292). Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004719064_014.
- Burgess, N. (2009). Osmer, Richard R. 2008. Practical Theology: An Introduction. *Practical Theology*, 2 (3), 407–408. <https://doi.org/10.1558/prth.v2i3.407>.
- Fel, S., Niewiadomska, I., Lenart-Kłoś, K. (2022). *People in the Face of Modern Warfare: Relationships Between Resource Distribution and Behaviour of Participants in the Hostilities in Ukraine*. V&R Unipress. <https://doi.org/10.14220/9783737015066>.
- Galea, P., Sultana, C.-M. (2025). The Religiosity of Adolescents and Young Adults in Malta: Tracing Trajectories. *Religions*, 16 (4), 1–22. <https://doi.org/10.3390/rel16040426>.
- Genç, M.F., Uddin, A.H.M.E. (2023). The Model of Religious Education in Today's Secular and Multicultural Societies – Post-Confessional Inclusivist Religious Education (PCIRE). *British Journal of Religious Education*, 45 (2), 127–137. <https://doi.org/10.1080/01416200.2022.2122934>.
- Gierycz, M. (2022). Life Issues Matter: Catholic Church and the Dispute on the Primary Morality Policy in Poland. *Politics and Religion Journal*, 14 (2), 283–311. <https://doi.org/10.54561/prj1402283g>.

- Hempeler, C., Bowman-Smart, H., Nov-Klaiman, T., Horn, R. (2025). Reproductive Self-Determination and Regulation of Termination of Pregnancy in Germany: Current Controversies and Developments. *Journal of Medical Ethics*, 1–6. <https://doi.org/10.1136/jme-2024-110457>.
- Isański, J., Nowak, M., Kozak, J., Eade, J. (2023). The New Parochialism? Polish Migrant Catholic Parishes on the Path of Change. *Review of Religious Research*, 1 (4), 1–21. <https://doi.org/10.1177/0034673X231171040>.
- Khalili, S., Kimanen, A., Seger, A. (2024). The Role of Religion in Ethnic Minority Youth's Civic Agency: Theoretical Considerations and a Case Study from Finland. *Journal of Beliefs & Values*, 1–15. <https://doi.org/10.1080/13617672.2024.2404764>.
- Kozak, J. (2014). *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia.
- Kozak, J. (2015). *Małżeństwo i rodzina w świadomości nupturientów w Polsce i Wielkiej Brytanii. Studium Socjologiczne na 120-lecie Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii*. Lublin: Wydawnictwo Gaudium.
- Kupś, T. (2021). Komu zależy na sekularyzacji? Fakty i życzenia dotyczące przyszłości religii w krzywym zwierciadle WEIRD. *Przegląd Religioznawczy*, 280 (2), 79–95. <https://doi.org/10.34813/ptr2.2021.6>.
- Makowska, M., Boguszewski, R., Sacharczuk, K. (2022). A Study of Opinions about the Polish Constitutional Tribunal's Judgement Strengthening Polish Abortion Laws. *The European Journal of Contraception & Reproductive Health Care*, 27 (1), 39–44. <https://doi.org/10.1080/13625187.2021.1980872>.
- Mariański, J. (2018). *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988–1998–2005–2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych)*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mariański, J. (2022). *Wartości moralne w świadomości maturzystów puławskich (raport z badań socjologicznych zrealizowanych w latach 1994–2021)*. Lublin: WSNS.
- Mariański, J. (2023). Postawy młodzieży szkolnej wobec moralności bioetycznej. *Copernicus Political and Legal Studies*, 2 (4), 13–31. <https://doi.org/10.15804/CPLS.2023402>.
- Mariański, J. (2024). Postawy młodzieży szkolnej wobec homoseksualizmu i adopcji dzieci przez pary homoseksualne. *Copernicus Political and Legal Studies*, 3 (1), 32–46. <https://doi.org/10.15804/CPLS.2024104>.
- Mazur, R., Szauer, R. (2024). Confessional Religious Education at School in the Face of Contemporary Challenges Based on the Polish Experience. *Religions*, 15 (11), 1–15. <https://doi.org/10.3390/rel15111387>.
- Mazurek, M. (2025). Od religijności do duchowości? Wstępna analiza procesu na podstawie badań pilotażowych. *Przegląd Religioznawczy*, 295 (1), 133–148. <https://doi.org/10.34813/ptr1.2025.8>.
- Mąkosza, P.M., Rozpędowski, P. (2023). Youth Attitudes toward the Catholic Church in Poland: A Pastoral Perspective. *Practical Theology*, 16 (1), 69–81. <https://doi.org/10.1080/1756073X.2022.2100600>.
- McAlee, R., Barward-Symmons, R. (2025). *The Quiet Revival*. Swindon: Bible Society.
- Niewiadomska, I., Bartczuk, R.P., Chwaszcz, J., Fel, S., Augustynowicz, W., Palacz-Chrisidis, A., Wiechetek, M. (2015). Religiosity as a Factor Protecting Against

- Problem Behaviour in Adolescence. *Journal for Perspectives of Economic Political and Social Integration*, 21 (1–2), 63–89. <https://doi.org/10.2478/pepsi-2015-0003>.
- Niewiadomska, I., Jurek, K., Chwaszcz, J., Korzyńska-Piętas, M., Peciakowski, T. (2023). PTSD as a Moderator of the Relationship Between the Distribution of Personal Resources and Spiritual Change Among Participants of Hostilities in Ukraine. *Journal of Religion and Health*, 62 (1), 479–499. <https://doi.org/10.1007/s10943-022-01547-z>.
- Osmer, R.R. (2006). Toward a Transversal Model of Interdisciplinary Thinking in Practical Theology. W: L.F. Shults (red.), *The Evolution of Rationality: Interdisciplinary Essays in Honor of J. Wentzel van Huyssteen* (s. 327–345). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Osmer, R.R. (2008). *Practical Theology: An Introduction*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Osmer, R.R. (2019). Barth and Practical Theology. W: G. Hunsinger, K.L. Johnson (red.), *The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth* (s. 797–808). Hoboken: John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9781119156574.ch64>.
- Paprzycka, E., Polec, W., Mianowska, E. (2020). Religiosity as a (Non-)Necessary and (Non-)Sufficient Condition for the Permanence of Marriage. Conditions for the Decision to Divorce in Poland. *Journal of Divorce & Remarriage*, 61 (2), 105–126. <https://doi.org/10.1080/10502556.2019.1627151>.
- Polok, G., Szromek, A.R. (2024). Religious and Moral Attitudes of Catholics from Generation Z. *Religions*, 15 (1), 1–11. <https://doi.org/10.3390/rel15010025>.
- Prüfer, P. (2018). Stałość w zmienności – postawy i oceny niektórych postaw moralnych. W: S.H. Zaręba, M. Zarzecki (red.), *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersów znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988–1998–2005–2007* (s. 69–85). Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.
- Randriamampionona, A. (2023). Fihavanana and Raiamandreny as the Basis to Construct a Hybrid Practical Theology in the Malagasy Context. *Practical Theology*, 16 (2), 151–166. <https://doi.org/10.1080/1756073X.2023.2188519>.
- Rinne, E., Räihä, P., Kuusisto, A., Kallioniemi, A. (2023). The Meaning of Religion and Spirituality in the Lives of Youth: The Case of Finnish Christian School Students. *Journal of Youth and Theology*, 23 (1), 124–150. <https://doi.org/10.1163/24055093-bja10045>.
- Schwaiger, L., Vogler, D., Schneider, J., Eisenegger, M., Djukic, M. (2020). How Individual News Media Repertoires Shape the Reputation of Religious Organizations: The Case of the Catholic Church in Austria. *Journal of Media and Religion*, 19 (1), 1–11. <https://doi.org/10.1080/15348423.2020.1728186>.
- Sierocki, R. (2025). Kościół, religia i postprawda. Analiza raportów fact-checkingowych. Przegląd Religioznawczy - The Religious Studies Review(1 (295)), 157–175–157–175. <https://doi.org/10.34813/ptr1.2025.10>.
- Sorotzkin, D. (2022). The Formation of Haredism – Perspectives on Religion, Social Disciplining and Secularization in Modern Judaism. *Religions*, 13 (2), 1–28. <https://doi.org/10.3390/rel13020175>.
- Stokłosa, M., Stokłosa, I., Porwolik, M., Bugajski, M., Więckiewicz, G., Męcik-Kronenberg, T., Piega, M., Pudło, R., Gorczyca, P. (2021). Mercy Procedure or a Night-

- mare? Attitude towards Pregnancy Termination among Polish University Students. *International Journal of Environ Research and Public Health*, 19(1), 1–12. <https://doi.org/10.3390/ijerph19010213>.
- Sztajer, S. (2024). Dekonwersja w warunkach późnej nowoczesności. *Przegląd Religioznawczy*, 294(4), 121–131. <https://doi.org/10.34813/ptr4.2024.8>.
- Szymczak, W., Adamczyk, T. (2022). *Młodzież w kontekstach współczesnych. Rodzina. Czas. Szkoła. Kościół i katecheza*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Tatsi Tsifo, J. T. (2025). De l'Inflation de la Dignité Humaine Dans les Critiques à l'égard de la Gestation Pour Autrui: Pour un Procès du Moralisme Juridique. *International Journal for the Semiotics of Law – Revue internationale de Sémiotique juridique*, 38(4), 1331–1355. <https://doi.org/10.1007/s11196-024-10222-3>.
- Torzewski, A. (2022). Pytanie o status chrześcijaństwa dziś – sekularyzacja jako pluralizacja. *Przegląd Religioznawczy*, 284(2), 111–123. <https://doi.org/10.34813/ptr2.2022.10>.
- Vanderschueren, J. (2024). *Queering Polishness in Polish Theatre Since 2005: Dissenting Bodies*. Cham: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-031-64538-9_7.
- White, P. (2025). Faith in the Gap – Factors Affecting Faith Formation in Emerging Adults During a One-Year Vocational Intern Programme. *Practical Theology*, 1–12. <https://doi.org/10.1080/1756073X.2025.2513130>.
- Wodka, M., Fel, S., Zarzycka, B., & Kozak, J. (2022). How Does the Catholic Clergy Influence What Poles in the UK Know and Think about Brexit? *Religions*, 13(45), 1–13. <https://doi.org/10.3390/rel13010045>.
- Wódka, M., Fel, S., Kozak, J. (2020). Religiosity of Polish Catholics in the UK: Attitude towards Faith, Affiliation, Membership and Religious Practices. *Religions*, 11(8), 1–13. <https://doi.org/10.3390/rel11080422>.
- Zawistowska, A. (2024). Abortion Attitudes among Youth before and after Abortion Ban in Poland. *Contraception*, 136, 1–2. <https://doi.org/10.1016/j.contraception.2024.110464>.
- Zemło, M. (2023). Stosunek młodzieży szkół białostockich do wybranych norm moralnych. *Zeszyty Naukowe KUL*, 66(2), 59–78. <https://doi.org/10.31743/znkul.16259>.
- Żuk, P., Żuk, P. (2017). Women's Health as an Ideological and Political Issue: Restricting the Right to Abortion, Access to in vitro Fertilization Procedures, and Prenatal Testing in Poland. *Health Care for Women International*, 38(7), 689–704. <https://doi.org/10.1080/07399332.2017.1322595>.