

ONDREJ ŠTEFAŇAK*

Uniwersytet Konstantyna Filozofa w Nitrze

Religijność młodzieży słowackiej w procesie przemian

Abstract: The paper deals with the problems of changes in religiosity of Slovak youth during the past few years (2006-2016). It is based on theoretical reflection that refers about basic theories in sociology of religion and the main scenarios of religious changes in the contemporary world. The paper works primarily with empirical data from two sociological researches of religiosity of the youth from the Spiš diocese in northern Slovakia. The results of the presented researches do not support only the scenario of progressing secularization and the intensification of the phenomenon „belonging without believing”, but partially also the scenario of stabilizing or even revitalizing of the religiosity of young people.

Keywords: changes, religiosity, Slovakia, youth.

Uwagi wstępne

Motywacją do wyboru tematu *Religijność młodzieży słowackiej w procesie przemian* były moje własne zainteresowania badawcze, które ogniskują się przede wszystkim wokół religijności i moralności współczesnej młodzieży. W ramach tych zainteresowań zrealizowałem również dwukrotnie badania religijności młodzieży diecezji spiskiej – pierwsze w 2006 roku¹ a drugie w 2016 roku². Chociaż nie były to badania reprezenta-

* Uniwersytet Konstantyna Filozofa w Nitrze, mail: ondrej.stefanak@gmail.com

¹ Chodzi o badania kwestionariuszowe religijności młodzieży diecezji spiskiej. W celu uzyskania możliwie najbardziej reprezentatywnej próby dla badanej populacji młodzieży celowo wybrałem trzy większe miasta diecezji spiskiej, z każdego wyróżnionego rejonu jedno. W każdym z tych rejonów losowo wybrałem trzy szkoły średnie. W każdej szkole starałem się dobrać po trzy klasy 17-18-letniej młodzieży. W sumie dobrałem 24 klas – po osiem w każdym rejonie. Zbiorowość założona wynosiła 663 respondentów, zrealizowana zaś liczyła 629 respondentów, co oznaczało 94,9% z założonej próby badawczej.

tywne dla populacji młodzieży słowackiej, ale tylko dla populacji młodzieży diecezji spiskiej w północnej Słowacji, w ramach dynamicznej perspektywy jest ważne, aby została przebadana ta sama populacja – warunek ten został spełniony. W związku z tym w artykule chciałbym przedstawić przemiany religijności młodzieży słowackiej na przestrzeni lat 2006-2016.

Być może, ze względu na znaczący niedobór naukowych badań religijności młodzieży na Słowacji, nie będzie to porównanie całkowicie dokładne i niepodważalne. Warto bowiem przypomnieć, że socjologia religii na Słowacji znajduje się *in statu nascendi*. Chociaż po zmianie ustrojowej w 1989 roku można naukowo badać zjawisko religijności, to jednak w jedynym słowackim czasopiśmie socjologicznym pod nazwą *Sociológia* za ostatnich 25 lat poświęcono tematowi religijności tylko jeden numer (1/2001)³. Można więc stwierdzić, jak to napisał w ramach recenzji mojej rozprawy doktorskiej M. Zemło, że badania religijności na Słowacji przypominają niemal odkrywanie „dziewiczej krainy”.

W toku szybkich i radykalnych zmian społeczno-kulturowych zmienia się niemal wszystko. Dotyczy to również religijności, a przede wszystkim religijności młodzieży. Socjologowie starają się opisywać te przemiany w ramach różnych teorii, koncepcji, paradygmatów lub scenariuszy. Niejednokrotnie stwierdzają, że religijność młodzieży zmienia się według różnych scenariuszy przemian – niektórzy emigrują z Kościoła, inni do niego raczej imigrują. W związku z tym można zadać pytanie, jak zmienia się religijność młodzieży słowackiej na przestrzeni kilku ostatnich lat? Opis i próba wyjaśnienia przedstawionej kwestii pod kątem wymiaru czasowego, to podstawowe cele niniejszego artykułu. Całość opracowania składa się z dwóch części: 1 – Główne scenariusze przemian religijności młodzieży; 2 – Przemiany religijności młodzieży słowackiej.

Główne scenariusze przemian religijności młodzieży

Zanim przedstawię problematykę przemian religijności młodzieży słowackiej na podstawie badań empirycznych uzasadnionym wydaje się zarysowanie możliwych scenariuszy przemian religijności młodzieży. Należy pamiętać, że socjologowie obserwują i wyjaśniają te zmiany, nie mówiąc o postępie czy zacofaniu religijnym. Współczesne społeczeństwa podlegają poważnym i wielorakim przemianom religijno-

² Chodzi o badania kwestionariuszowe religijności młodzieży diecezji spiskiej. W celu uzyskania możliwie najbardziej reprezentatywnej próby dla badanej populacji młodzieży celowo wybrałem sześć większych miast diecezji spiskiej, z każdego wyróżnionego rejonu dwa. W każdym z tych rejonów losowo wybrałem trzy szkoły średnie. W każdej szkole dobrałem wszystkie klasy młodzieży maturalnej. W sumie dobrałem 30 klas – ok. dziesięć w każdym rejonie. Zbiorowość założona wynosiła 708 respondentów, zrealizowana zaś liczyła 677 respondentów, co oznaczało 95,6% z założonej próby badawczej.

³ Por. „Sociológia”, 2001, nr 1.

moralnym, mającym różnorodne kształty i kierunki. Nie ma jednego ogólnego modelu przemian religijności. W zależności od autora można wyróżnić przynajmniej kilka głównych scenariuszy przemian. Za znanym socjologiem religii i moralności J. Mariańskim można wyróżnić pięć wzajemnie komplementarnych lub konkurencyjnych scenariuszy przemian religijności młodzieży.

Scenariusz postępującej sekularyzacji młodzieży

Teza o nieuchronności erozji religii w wyniku procesów modernizacyjnych *ex definitione* odnosi się przede wszystkim do młodego pokolenia. Osłabianie religii interpretowano niejednokrotnie jako odwrotną stronę postępu społecznego. Model zachodnioeuropejskiej sekularyzacji jest uznawany przez wielu socjologów za bardzo prawdopodobny i w krajach postkomunistycznych. Według modelu postępującej sekularyzacji odchodzenie części współczesnych ludzi od religijności jest już faktem i można oczekiwać, że to odchodzenie będzie się jeszcze pogłębiać. Zwolennicy opisywanego scenariusza przemian wierzą, że wszystkie społeczeństwa są lub będą dotknięte procesem sekularyzacji⁴.

Scenariusz stabilizacji lub nawet rewitalizacji religijności młodzieży

Drugi scenariusz przemian zakłada „stygnięcie” procesów sekularyzacyjnych, a nawet powolną odbudowę religijnego ładu w społeczeństwie. Wyśmiewana religia, usuwana z życia społecznego, powraca do niego wszelkimi możliwymi „drzwiami”. Nawet jeżeli model rewitalizacji religijności wydaje się aktualnie mało prawdopodobny, to nie można go *ex definitione* wykluczyć. J. Casanova w związku z omawianym tematem pisze: „Zachodnia nowoczesność stoi na rozdrożu (...) byłoby to głęboko ironiczne, gdyby religia po tych wszystkich ciosach, które otrzymała od nowoczesności, mogła w jakiś niezamierzony sposób pomóc w jej ocaleniu”⁵. Rewitalizacja religijności młodzieży jest związana z dynamiczną działalnością organizacji religijnych – przede wszystkim w środowiskach młodzieżowych, poszukujących wartości, które nadają życiu sens⁶.

Scenariusz synkretyzmu religijnego młodzieży

Kolejny model ideowo wiąże się z teorią indywidualizacji. Jak zauważa F. X. Kaufmann: „Nie ma już więcej jednej społecznej „całości”, do której jednostka należy”. Lu-

⁴ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008, s. 16-18.

⁵ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 383.

⁶ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła...*, cyt. wyd., s. 19-22.

dzie zlepiają swe indywidualne światopoglądy z kawałków pochodzących z ich własnej tradycji, jak również z innych⁷. W scenariuszu synkretyzmu religijnego młodzieży wskazuje się na procesy kształtowania nowych form religijności synkretycznej lub nawet Kościołów synkretycznych, w których mieszają się różne elementy, pochodzące z odmiennych tradycji religijnych i parareligijnych. Wydaje się, że w niektórych środowiskach młodzieżowych tracą na znaczeniu tradycyjne Kościoły oraz zyskują te nurty ideowe, w których jednostki mogą selektywnie wybierać religijne treści i praktyki, łączyć je w rozmaity sposób oraz na nowo interpretować⁸.

Scenariusz fundamentalizmu religijnego młodzieży

Czwarty scenariusz przemian znajduje swoje odzwierciedlenie w idei „powrotu do początków”, czy to w dążeniu do ortodoksji religijnej, czy wierności tradycyjnym praktykom religijnym, czy wierności tradycyjnym wartościom moralnym. Za przejaw odradzania się fundamentalizmu religijnego w ramach chrześcijaństwa uważa się np. pojawianie się nowych ruchów religijnych. E. Barker podkreśla, że fundamentalizm religijny łączy się ze ścisłym przestrzeganiem tradycyjnych zasad wiary oraz nie musi być koniecznie pojmowany jako fanatyzm. Co więcej, wiele badań empirycznych wskazuje, że często właśnie tak nie jest.⁹ Wielu zwolenników opisywanego modelu po prostu uważa różnorodność i relatywizację wierzeń religijnych za niepokojącą. Nie akceptują oni tezy, że w ostatecznym rozrachunku wszystkie religie są równie prawdziwe¹⁰.

Scenariusz pluralizacji religijności młodzieży

Piąty, a zarazem ostatni model, ideowo wiąże się z teorią pluralizacji. Według P. L. Bergera nowoczesna globalizacja jest przede wszystkim wielkim motorem pluralizmu. Podważa ona spójność zespołu przekonań i wartości – przez migrację i urbanizację, przez powszechną edukację oraz najbardziej chyba przez masową komunikację¹¹. Wszystko to dotyczy przede wszystkim młodego pokolenia. Scenariusz pluralizacji religijności młodzieży zakłada, że religijność będzie się nadal różnicować, ale nie nastąpi jakiś gwałtowny wzrost ateizmu czy agnostycyzmu. Opisywany model podkreśla, że w rzeczywistości mamy do czynienia nie tyle z upadkiem religijności, ile raczej z przemianą jej form i kształtów. Religijność staje się sprawą prywatną, funkcjo-

⁷ Por. F. X. Kaufmann, *Religia i nowoczesność*, w: *Sociologia religii. Antologia tekstów*, W. Piwowarski (red.), Kraków 2003, s. 361-382.

⁸ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła...*, cyt. wyd., s. 22-25.

⁹ E. Barker, *Jeszcze więcej różnorodności doświadczeń i pluralizmu religijnego we współczesnej Europie*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), Kraków 2007, s. 127-143.

¹⁰ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła...*, cyt. wyd., s. 25-27.

¹¹ P. L. Berger, *Alternatywne nowoczesności. Euroświeckość i amerykańska religia*, „Fakt”, 2005, nr 220, s. 5-7.

nuje nie tyle jako zwarty system przekonań i wartości, ile raczej jako system różnorodnych ofert na „rynku”, z których jednostki mogą swobodnie wybierać w ramach procesów komunikowania społecznego¹².

Przemiany religijności młodzieży słowackiej

Wyżej przedstawione scenariusze przemian religijności współczesnej młodzieży stanowią teoretyczną ramę dla empirycznych badań i rozważań. Zaprezentowane scenariusze mogą być traktowane jako hipotezy badawcze niewykluczające się wzajemnie. Przechodząc do prezentacji wyników badań chciałbym przywołać dane z ostatnich trzech spisów ludności na Słowacji, które wskazują na przemiany identyfikacji wyznaniowej. Tak więc w 1991 roku 63,8% Słowaków deklarowało się jako katolicy, 0,7% jako członkowie Kościoła prawosławnego, 6,2% – protestanckiego, 2,1% – inne, 9,8% – nie związani z żadną religią lub wyznaniem, 17,4% – brak odpowiedzi (odpowiednio: 2001: 73,0%, 0,9%, 6,9%, 3,2%, 13,0%, 3,0%; 2011: 65,8%, 0,9%, 5,9%, 3,4%, 13,4%, 10,6%)¹³. Jeżeli uzyskane dane przeliczymy „na sposób wyborów” – na Słowacji w 1991 roku było 88,1% wierzących (77,2% katolików) oraz 11,9% niewierzących; w 2001 roku było 86,6% wierzących (75,3% katolików) oraz 13,4% niewierzących; wreszcie w 2011 r. było 85,0% wierzących (73,6% katolików) oraz 15,0% niewierzących.

Na podstawie wyżej przywołanych i przeliczonych danych można stwierdzić, iż religijność w wymiarze identyfikacji wyznaniowej jest dość trwałym elementem kultury słowackiej, chociaż na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat powoli spada. Pytanie brzmi, czy tak jest również w środowisku młodzieży słowackiej? Aby uzyskać odpowiedzi na to pytanie, w kolejnych częściach artykułu przedstawię porównanie religijności młodzieży diecezji spiskiej w północnej Słowacji na przestrzeni lat 2006-2016 w ramach jej siedmiu podstawowych wymiarów: globalnego stosunku do wiary, praktyk religijnych, ideologii religijnej, wiedzy religijnej, doświadczenia religijnego, wspólnoty religijnej oraz moralności religijnej¹⁴. Żeby przedstawić przemiany religijności młodzieży słowackiej w sposób zwięzły i logiczny, dla potrzeb niniejszej analizy z każdego przywołanego wymiaru wybiorę dwa lub trzy najbardziej podstawowe wskaźniki życia religijnego.

Globalny stosunek do wiary

Przemiany autodeklaracji religijnych młodzieży badanej w 2006 i 2016 roku przedstawia wykres 1. Wśród badanej młodzieży w 2006 roku zaznaczał się stosun-

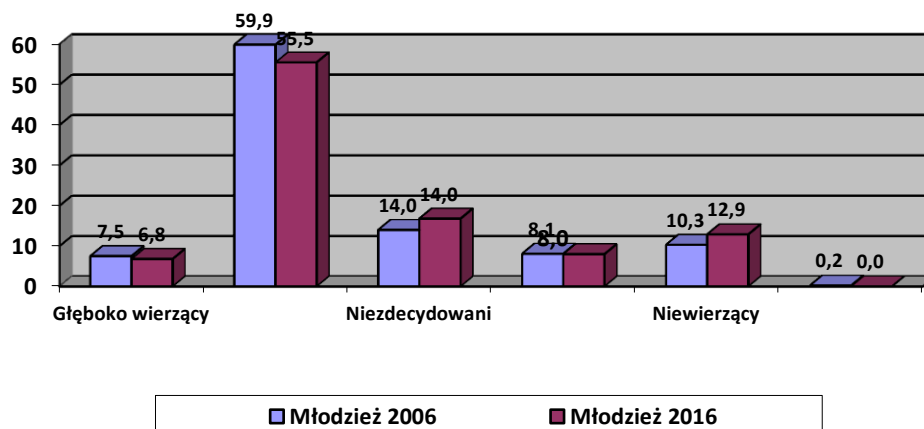
¹² J. Mariański, *Emigracja z Kościoła...*, cyt. wyd., s. 27-33.

¹³ Por. <http://portal.statistics.sk/files/prezentacia-vybranych-vysledkov-sodb-2011.pdf>, [dostęp: 28.11.2017]; *Štatistická ročenka Slovenskej republiky*, Bratislava 2006, s. 209.

¹⁴ Por. W. Piwowski, *Sociologia religii*, Lublin 2000, s. 58-66.

kowo wysoki wskaźnik autodeklaracji religijnych. Za głęboko wierzących lub wierzących uważało się ponad dwie trzecie tej młodzieży (67,4%). Dziesięć lat później za głęboko wierzących lub wierzących uważało się 62,3% ankietowanych. Jest to więc o kilka punktów mniej, jednak nie zaznaczono w tym porównaniu statystycznie istotnych różnic ($p = 0,319$).

Wykres 1. Przemiany autodeklaracji religijnych (dane w %)



Jeżeli chodzi o autodeklaracje wyznaniowe, zdecydowana większość młodych ludzi w 2006 roku należała do jakiegoś wyznania religijnego (89,9%) – do różnych denominacji chrześcijańskich przyznawało się 88,3% badanych. Wskaźniki uzyskane dziesięć lat później były nawet nieco wyższe. Młodzi ludzie w 2016 roku deklarowali przynależność do jakiejś religii w 91,1% oraz do różnych denominacji chrześcijańskich przyznawało się 89,6% badanych¹⁵. Jednak ani w tym porównaniu nie odnotowano istotnych różnic statystycznych ($p = 0,012$).

Podsumowując przedstawione wyniki empiryczne w ramach pierwszego – wstępnego wymiaru religijności, można przypomnieć zjawisko, które w socjologii religii nazywamy „przynależnością bez wiary”¹⁶. Jeżeli bowiem wskaźnik autodeklaracji religijnych obniża się oraz wskaźnik autodeklaracji wyznaniowych nie, to właśnie chodzi o nasilanie wspomnianego zjawiska. Należy to jednak szerzej i głębiej sprawdzić w ramach kolejnych – bardziej szczegółowych wymiarów religijności.

Praktyki religijne

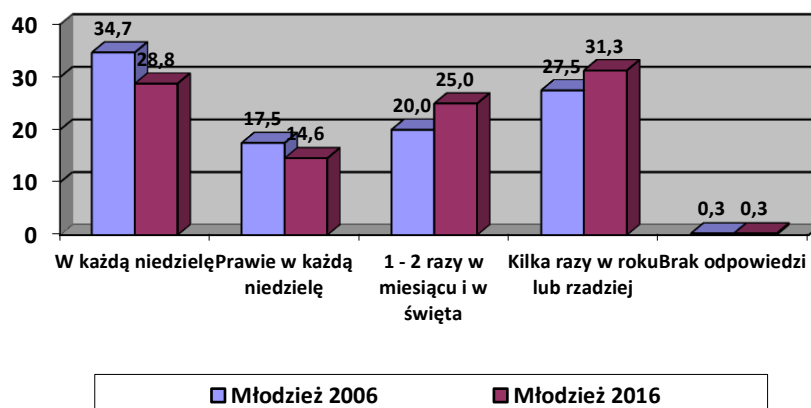
Przemiany uczestnictwa w praktykach religijnych młodzieży badanej w 2006 i 2016 roku przedstawia wykres 2. Na podstawie uzyskanych danych można stwier-

¹⁵ Por. O. Štefaňak, *Religijność młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej*, Lublin 2009, s. 83-113.

¹⁶ D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, Kraków 1999, s. 219-220.

dzić, iż odsetek praktykujących przynajmniej co niedzielę był wśród młodzieży w 2006 roku nieco wyższy (34,7%) niż odsetek wśród młodzieży w 2016 roku (28,8%). Z drugiej strony – wśród „nowszej” młodzieży nieco wzrósł odsetek praktykujących tylko w wielkie święta (różnica wynosi 4,8%), z okazji ślubu lub pogrzebu (różnica wynosi 2,5%) oraz nie praktykujących wcale (różnica wynosi 2,4%). Odnotowane nieznaczne różnice procentowe jednak nie oznaczają, że w tym porównaniu istnieją również statystycznie istotne różnice ($p = 0,045$).

Wykres 2. Przemiany uczestnictwa w praktykach religijnych (dane w %)



Ważnym wskaźnikiem religijności katolickiej jest również częstotliwość przystępowania do spowiedzi. Jeżeli chodzi o przystępowanie do spowiedzi co miesiąc, odsetek młodych ludzi w 2006 roku był nieco wyższy (15,1%) niż u badanych w 2016 roku (14,3%). Jeżeli chodzi o przystępowanie do spowiedzi przynajmniej raz w roku, kierunek przemian jest ten sam: młodzież w 2006 roku – 68,8%; młodzież w 2016 roku – 64,1%. Jednak także w tym porównaniu nie odnotowano istotnych różnic statystycznych ($p = 0,236$).

Bardziej ogólnym wskaźnikiem praktyk religijnych jest modlitwa prywatna, która nie dotyczy tylko katolików lub chrześcijan, ale też wyznawców innych religii lub denominacji. Na podstawie referowanych badań można stwierdzić, że badana młodzież w 2006 roku modliła się nieco częściej niż młodzież w 2016 roku – codziennie 27,5% wobec 23,8%. Z drugiej strony – wśród „nowszej” młodzieży jest nieco wyższy odsetek młodych ludzi, którzy nie modlą się wcale (różnica wynosi 3,6%)¹⁷. Odnotowane nieznaczne różnice procentowe jednak nie oznaczają, że w tym porównaniu istnieją również statystycznie istotne różnice ($p = 0,238$).

Na podstawie przedstawionych wyników empirycznych w ramach drugiego wymiaru religijności można stwierdzić, że „nowsza” młodzież nieco rzadziej uczestni-

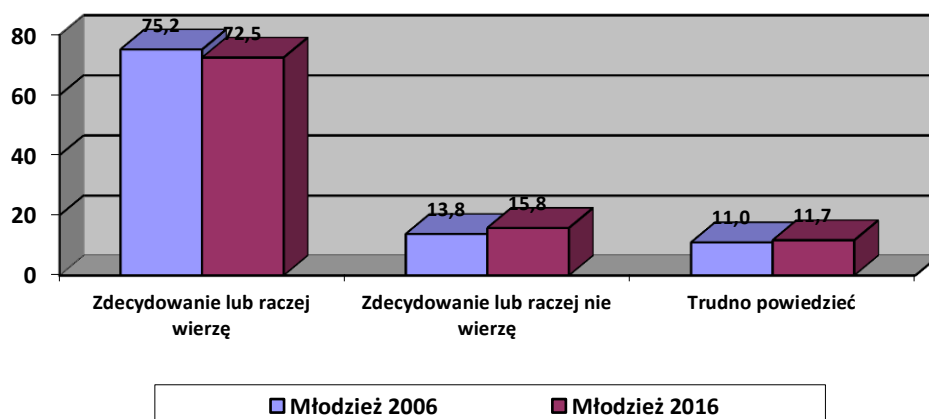
¹⁷ Por. O. Štefaňák, *Religijność młodzieży słowackiej...*, cyt. wyd., s. 115-141.

czy we Mszy Świętej, przystępuje do spowiedzi oraz modli się niż młodzież „dawniejsza”. Choć nie chodzi o statystycznie istotne różnice, scenariusz postępującej sekularyzacji młodzieży oraz wyżej wspomniane zjawisko „przynależności bez wiary” lub dokładniej „przynależności bez praktyk” wydają się być słuszne.

Ideologia religijna

W ramach ideologii religijnej można przywołać np. dane dotyczące wiary w istnienie Siły Wyższej, którą można nazwać Bogiem. Tego typu dane wśród młodzieży badanej w 2006 i 2016 roku przedstawia wykres 3. Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych należy stwierdzić, że w pierwszej dekadzie XXI wieku około trzy czwarte ankietowanej młodzieży było przekonane o istnieniu Boga jako Transcendentnego Bytu (75,2%). Wśród młodzieży z drugiej dekady XXI wieku odsetek ten był nieco niższy – wynosił 72,5%. Jest to więc o kilka punktów mniej, jednak nie zauważono w tym porównaniu statystycznie istotnych różnic ($p = 0,801$).

Wykres 3. Przemiany wiary w istnienie Siły Wyższej (dane w %)



Ważnym wskaźnikiem religijności chrześcijańskiej, która dotyczyła zdecydowanej większości badanych młodych ludzi, jest wiara w Tróję Świętą. W sumie można powiedzieć, że o ile w Tróję Boskich Osób wierzyło prawie dwie trzecie młodych ludzi w badaniach w 2006 roku (61,5%), w odniesieniu do młodych ludzi w badaniach w 2016 roku odsetek ten wynosił 57,4%. Jednak także w tym porównaniu nie odnotowano statystycznie istotnych różnic ($p = 0,581$).

Bardziej ogólnym wskaźnikiem ideologii religijnej jest wiara w życie pozagrobowe. Na podstawie danych empirycznych można powiedzieć, iż 17,6% młodzieży w 2006 roku oraz 19,1% młodzieży w 2016 roku wierzyło w dogmat wiary o zmartwychwstaniu ciał ludzkich. Natomiast w nieśmiertelność dusz wierzyło 74,7% bada-

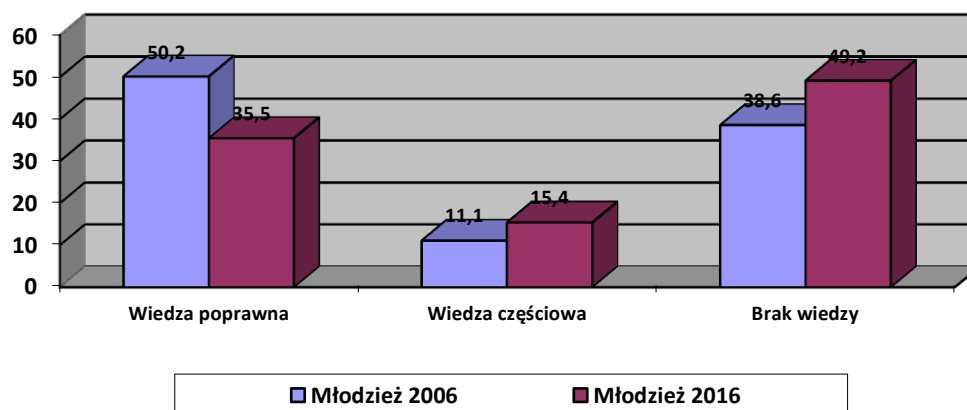
nych w 2006 roku oraz 67,7% badanych w 2016 roku¹⁸. Jednak także w tym porównaniu nie odnotowano istotnych różnic statystycznych ($p = 0,015$).

Podsumowując przedstawione wyniki w ramach trzeciego wymiaru religijności można przypomnieć, że „nowsza” młodzież nieco rzadziej wierzy w istnienie Siły Wyższej, którą można nazwać Bogiem, w Tróję Boskich Osób oraz w nieśmiertelność dusz, niż młodzież „dawniejsza”. Chociaż nie chodzi o statystycznie istotne różnice, scenariusz postępującej sekularyzacji młodzieży oraz wyżej wspomniane zjawisko „przynależności bez wiary” wydają się być słuszne. Ze względu na odwrotny kierunek przemian w odniesieniu do wiary w zmartwychwstanie ciał ludzkich można jednak wskazać również na wiarygodność scenariusza stabilizacji lub nawet rewitalizacji religijności młodzieży.

Wiedza religijna

Wśród podstawowych wymiarów religijności znajduje się również wiedza religijna, która ściśle wiąże się z konkretną religią. Badanych zapytano więc o znajomość osób Trójcy Świętej, Ewangelistów oraz sakramentów świętych. Przemiany znajomości imion Ewangelistów wśród młodzieży w 2006 i 2016 roku przedstawia wykres 4. Okazało się, iż nieco ponad połowa młodzieży w 2006 roku potrafiła poprawnie wymienić wszystkich czterech Ewangelistów (50,2%). W odniesieniu do młodzieży w 2016 roku zauważono dosyć wyraźny spadek wiedzy na omawiany temat (35,5%). W związku z tym można w tym przypadku mówić o statystycznie istotnych różnicach ($p < 0,0005$; $V = 0,150$).

Wykres 4. Przemiany znajomości imion Ewangelistów (dane w %)



Kolejny wskaźnik wiedzy religijnej wskazuje, iż ponad cztery piąte młodych ludzi w 2006 roku poprawnie wymienili wszystkie Osoby Trójcy Świętej: Ojca, Syna oraz

¹⁸ Por. tamże, s. 171-200.

Ducha Świętego (81,4%). Wśród młodych ludzi w 2016 roku był podobny wskaźnik o kilka punktów niższy – wynosił 75,3%. Z drugiej strony – wśród „nowszej” młodzieży jest nieco wyższy wskaźnik młodych ludzi, którzy przyznają się do niewiedzy na omawiany temat (różnica wynosi 7,4%). Odnotowane różnice procentowe oznaczają, że w tym porównaniu również istnieją statystycznie istotne różnice ($p = 0,001$; $V = 0,104$).

Wreszcie można zapytać, na ile badana młodzież potrafi wymienić sakramenty święte? Wszystkich siedem sakramentów potrafiło wymienić 22,6% młodzieży w 2006 roku oraz tylko 13,7% młodzieży w 2016 roku. Z drugiej strony – wśród „nowszej” młodzieży odnotowano znacznie wyższy odsetek młodych ludzi, którzy przyznają się do niewiedzy na temat sakramentów świętych (różnica wynosi 13,3%)¹⁹. Odnotowane różnice procentowe oznaczają, że w tym porównaniu również istnieją statystycznie istotne różnice ($p < 0,0005$; $V = 0,148$).

Na podstawie przedstawionych wyników empirycznych w ramach czwartego wymiaru religijności można wśród badanej młodzieży odnotować statystycznie istotny spadek wiedzy religijnej między pierwszą i drugą dekadą XXI wieku – przynajmniej w odniesieniu do znajomości Osób Trójcy Świętej, Ewangelistów oraz sakramentów świętych. Scenariusz postępującej sekularyzacji młodzieży oraz wyżej wspomniane zjawisko „przynależności bez wiary” lub dokładniej „przynależności bez wiedzy” wydają się być słuszne.

Doświadczenie religijne

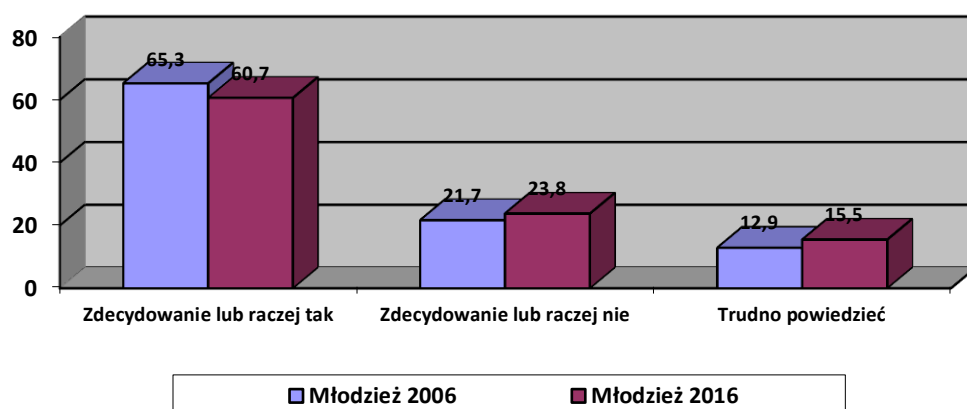
W ramach doświadczenia religijnego można przywołać np. dane dotyczące przekonania o pomocy Boga w trudnych sytuacjach życia oraz o relacji: wiara religijna a sens życia. Dane pierwszego typu wśród młodzieży w 2006 i 2016 roku przedstawia wykres 5. Uzyskane dane pokazują, iż dwie trzecie młodych ludzi w 2006 roku było przekonanych, że Bóg pomaga im w trudnych sytuacjach życia (i nie tylko) (65,3%). Wśród młodych ludzi w 2016 roku odsetek ten był nieco niższy – wynosił 60,7%. Jest to więc o kilka punktów mniej, jednak nie zauważono w tym porównaniu statystycznie istotnych różnic ($p = 0,133$).

Drugi wskaźnik doświadczenia religijnego dotyczy relacji: wiara religijna a sens życia. Okazuje się, że młodzi ludzie w 2006 roku nieco częściej wiązali sens życia z wiarą religijną niż młodzi ludzie w 2016 roku – 58,6% wobec 51,7%. Z drugiej strony – wśród „nowszej” młodzieży nieco wzrosły odsetki tych, którzy sens życia poszukują poza wiarą religijną (różnica wynosi 2,6%), lub jest im trudno udzielić odpowiedzi na omawiane pytanie (różnica wynosi 4,7%)²⁰. Odnotowane różnice procentowe oznaczają, że w tym porównaniu istnieją statystycznie istotne różnice ($p = 0,005$; $V = 0,106$).

¹⁹ Por. tamże, s. 143-169.

²⁰ Por. tamże, s. 201-225.

Wykres 5. Przemiany przekonania o pomocy Boga w trudnych sytuacjach życia (dane w %)



Podsumowując przedstawione wyniki w ramach piątego wymiaru religijności można powiedzieć, że „nowsza” młodzież jest nieco rzadziej przekonana o pomocy Boga w trudnych sytuacjach życia oraz wiąże sens życia (również) z wiarą religijną niż młodzież „dawniejsza”. Chociaż tylko w drugim przypadku chodzi o statystycznie istotne różnice, scenariusz postępującej sekularyzacji młodzieży oraz wyżej wspomniane zjawisko „przynależności bez wiary” wydają się być słuszne. Ze względu na odwrotny kierunek przemian w odniesieniu do poszukiwania wartości sensotwórczych poza wiarą religijną można jednak wskazać również na wiarygodność scenariusza pluralizacji religijności lub światopoglądu młodzieży.

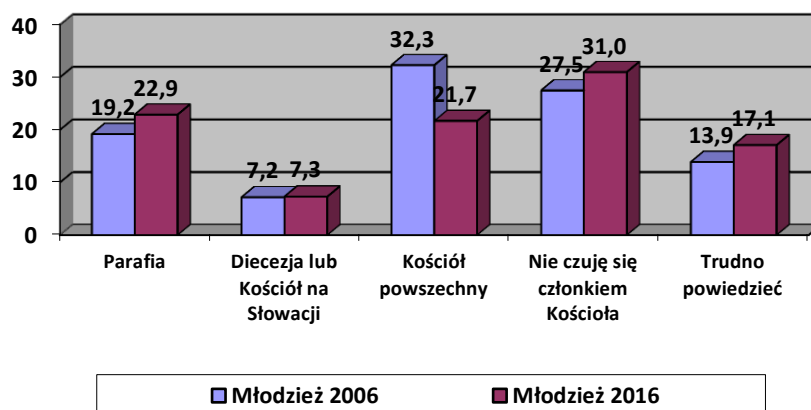
Wspólnota religijna

Wśród podstawowych wymiarów religijności znajduje się również wspólnota religijna. Wymiar ten bywa różnie nazywany – najczęściej jako wspólnotowy wymiar religijności. W jego ramach można przedstawić np. przemiany identyfikacji z Kościołem wśród młodzieży w 2006 i 2016 roku (wykres 6). Okazuje się, że prawie dwie trzecie młodzieży w 2006 roku (58,7%) oraz ponad połowa młodzieży w 2016 roku (51,9%) identyfikowały się z Kościołem na jego różnych szczeblach. Z drugiej strony – wśród „nowszej” młodzieży zanotowano nieco wyższy odsetek młodych ludzi, którzy wcale nie identyfikują z Kościołem (różnica wynosi 3,5%), lub jest im trudno udzielić odpowiedzi na omawiane pytanie (różnica wynosi 3,4%). W związku z tym można w tym przypadku mówić o statystycznie istotnych różnicach ($p = 0,002$; $V = 0,126$).

Kolejny wskaźnik informuje o postawach badanej młodzieży wobec księży, którzy są z reguły przywódcami wspólnot religijnych. Należy stwierdzić, że młodzi ludzie w 2006 roku nieco częściej wskazywali na potrzebę księży w społeczeństwie

(73,6%) niż młodzi ludzie w 2016 roku (69,6%). Z drugiej strony – wśród „nowszej” młodzieży zanotowano nieco wyższy odsetek tych, którym jest trudno udzielić odpowiedzi na omawiane pytanie (różnica wynosi 3,3%)²¹. Odnotowane nieznaczne różnice procentowe jednak nie oznaczają, że w tym porównaniu istnieją również statystycznie istotne różnice ($p = 0,227$).

Wykres 6. Przemiany identyfikacji z parafią i Kościołem powszechnym (dane w %)



Na podstawie przedstawionych wyników empirycznych w ramach szóstego wymiaru religijności można stwierdzić, że „nowsza” młodzież nieco rzadziej identyfikuje się z Kościołem na jego różnych szczeblach oraz wskazuje na potrzebę księży w społeczeństwie niż młodzież „dawniejsza”. Choć tylko w pierwszym przypadku chodzi o statystycznie istotne różnice, scenariusz postępującej sekularyzacji młodzieży oraz wyżej wspomniane zjawisko „przynależności bez wiary” lub dokładniej „przynależności bez wspólnoty” wydają się być słuszne. Ze względu na odwrotny kierunek przemian w odniesieniu do identyfikacji z parafią można jednak wskazać również na wiarygodność scenariusza stabilizacji lub nawet rewitalizacji religijności młodzieży.

Moralność religijna

Ostatnim spośród podstawowych wymiarów religijności jest wymiar moralny. Socjologowie religii badają w jego ramach takie wartości i normy moralne, które są mniej lub bardziej związane z religią – np. autorytety moralne, postawy wobec przykazań Dekalogu lub moralności małżeńsko-rodzinnej. Przemiany postaw młodzieży w 2006 i 2016 roku wobec przykazań Dekalogu przedstawia tabela 1. Należy stwierdzić, że młodzież w 2006 roku mniej więcej w takim samym stopniu uznawała oma-

²¹ Por. tamże, s. 227-264.

wiane podstawowe przykazania moralne za zdecydowanie lub raczej wiążące niż młodzież w 2016 roku.

Tabela 1. Postawy wobec przykazań Dekalogu (dane w %), (zdecydowanie lub raczej wiążące)²²

Kategorie podzbiorów	Młodzież 2006	Młodzież 2016
I przykazanie	72,8	65,4
II przykazanie	44,8	45,3
III przykazanie	61,4	58,7
IV przykazanie	92,7	89,4
V przykazanie	90,1	86,8
VI przykazanie	70,1	73,5
VII przykazanie	81,6	82,9
VIII przykazanie	84,6	84,4
IX przykazanie	80,9	83,7
X przykazanie	76,5	80,5

Największy spadek akceptacji zaznaczono w przypadku I przykazania – 7,4% ($p < 0,0005$; $V = 0,137$)²³. Największy wzrost akceptacji natomiast zaznaczono w przypadku X przykazania – 4,0% ($p = 0,004$; $V = 0,115$). Statystycznie istotne różnice odnotowano również w przypadku III przykazania ($p = 0,008$; $V = 0,110$), IV przykazania ($p = 0,001$; $V = 0,129$), V przykazania ($p < 0,0005$; $V = 0,137$), VI przykazania ($p < 0,0005$; $V = 0,137$) oraz VII przykazania ($p = 0,001$; $V = 0,127$). W związku z przywołanymi wskaźnikami można zauważyć, iż spadek akceptacji dotyczy przede wszystkim przykazań „religijnych” oraz wzrost niektórych przykazań „seksualnych” i „moralnych”.

W odniesieniu do postaw badanej młodzieży wobec moralności małżeńsko-rodzinnej zaznaczono podobne różnice – mianowicie w przypadku niektórych zachowań odnotowano kilkupunktowy wzrost dezaprobaty (tabela 2). Młodzi ludzie w 2016 roku z reguły nieco częściej uważali wybrane normy małżeńsko-rodzinne za bezwzględnie wiążące niż młodzi ludzie w 2006 roku. Wydaje się, że w odniesieniu do dezaprobaty niektórych norm moralności małżeńsko-rodzinnej (np. zakazu stosowania środków antykoncepcyjnych lub współżycia seksualnego przed ślubem) osiągnięto tzw. stan szczytowy już kilka lat temu oraz w obecnej chwili powoli obserwujemy tendencję odwrotną.

Największy wzrost aprobaty zaznaczono w przypadku zakazu stosowania środków antykoncepcyjnych – 7,6% ($p < 0,0005$; $V = 0,203$)²⁴. Statystycznie istotne różnice odnotowano również w przypadku współżycia seksualnego przed ślubem ($p < 0,0005$; $V = 0,151$), zdrady małżeńskiej ($p = 0,001$; $V = 0,117$) oraz eutanazji ($p = 0,002$; $V = 0,113$).

²² Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ chodzi tylko o odsetki tych, którzy uważają opisywane przykazania za zdecydowanie lub raczej wiążące.

²³ Testy statystyczne odnoszą do całych tabeli poszczególnych zmiennych (nie tylko wybranych wskaźników, przedstawianych we wspólnej tabeli).

²⁴ Testy statystyczne odnoszą do całych tabeli poszczególnych zmiennych (nie tylko wybranych wskaźników, przedstawianych we wspólnej tabeli).

We wszystkich przywołanych normach moralności małżeńsko-rodzinnej odnotowano mniejszy lub większy wzrost ich aprobaty, co może być powiązane z obecnością tych zachowań oraz ich negatywnych skutków w dyskusjach rodzinnych, medialnych, szkolnych, parafialnych lub zrzeszeniowych.

Tabela 2. Postawy wobec moralności małżeńsko-rodzinnej (dane w %), (niedozwolone)²⁵

Kategorie podzbiorów	Młodzież 2006	Młodzież 2016
Wolna miłość, seks bez ograniczeń	21,0	21,1
Współzycie seksualne przed ślubem	13,5	17,1
Homoseksualizm	47,7	53,9
Zdrada małżeńska	79,7	84,8
Rozwód	25,8	27,3
Stosowanie środków antykoncepcyjnych	14,1	21,7
Przerywanie ciąży (aborcja)	48,8	47,3
Eutanazja	33,1	34,3

Kolejnym wskaźnikiem moralności religijnej są postawy wobec autorytetów moralnych. Okazało się, że o ile młodzież w 2006 roku wskazywała na religijne autorytety moralne (nakazy Kościoła oraz rady księży) w przedziale od 10,0% do 15,1%, młodzież w 2016 roku tak czyniła w przedziale od 9,9% do 14,8%²⁶. Można więc stwierdzić, że „nowsza” młodzież mniej więcej w takim samym stopniu wskazywała na religijne autorytety moralne jak młodzież „dawniejsza”.

Podsumowując przedstawione wyniki empiryczne w ramach ostatniego – siódmego wymiaru religijności – można powiedzieć, że „nowsza” młodzież nieco rzadziej akceptuje „religijne” przykazania niż młodzież „dawniejsza”. W odniesieniu do niektórych przykazań „moralnych” lub „seksualnych” jednak widać także tendencje odwrotne. Taki stan rzeczy wydaje się potwierdzać nie tylko scenariusz postępującej sekularyzacji młodzieży oraz wyżej wspomniane zjawisko „przynależności bez wiary” lub dokładniej „przynależności bez moralności”, ale także scenariusz stabilizacji lub nawet rewitalizacji religijności młodzieży oraz scenariusz fundamentalizmu religijnego młodzieży, który znajduje swoje odzwierciedlenie także w idei powrotu do wierności tradycyjnej moralności.

Zakończenie

Po dokonaniu licznych, szczegółowych porównań należy stwierdzić, że stereotypowe opinie społeczne na temat przemian religijności młodzieży nie są zbyt odległe od

²⁵ Dane nie sumują się do 100,0%, ponieważ chodzi tylko o odsetki tych, którzy uważają opisywane zachowania za niedozwolone.

²⁶ Por. O. Štefaňak, *Religijnosť mládeže slovenskej*, cyt. wyd., s. 265-301.

rzeczywistego stanu rzeczy. Jest prawdą, że na przestrzeni lat 2006-2016 religijność badanej młodzieży słowackiej nieco obniżyła się – przede wszystkim w odniesieniu do wiedzy religijnej, ale również w przypadku autodeklaracji religijnych, praktyk religijnych, ideologii religijnej, doświadczenia religijnego i wspólnoty religijnej. W odniesieniu do moralności religijnej odnotowano różne tendencje przemian – o ile akceptację niektórych norm moralnych cechuje spadek, akceptację innych charakteryzuje wzrost.

Wracając do głównych scenariuszy przemian religijności młodzieży można więc stwierdzić, że wyniki przywołanych badań wydają się potwierdzać nie tylko scenariusz postępującej sekularyzacji, ale częściowo także scenariusz stabilizacji lub nawet rewitalizacji religijności (np. wzrost identyfikacji z parafią lub wiary w zmartwychwstanie ciał ludzkich), scenariusz pluralizacji religijności lub światopoglądu (np. wzrost poziomu poszukiwania wartości sensotwórczych poza wiarą religijną) oraz scenariusz fundamentalizmu religijnego (np. wzrost akceptacji niektórych tradycyjnych norm moralnych).

Oprócz tego, ze względu na dosyć wysoki oraz przede wszystkim stabilny odsetek autodeklaracji wyznaniowych, który wiąże się ze spadkiem religijności w przypadku większości jej wymiarów, można wskazać na nasilanie się zjawiska, które w socjologii religii nazywamy „przynależnością bez wiary” (praktyk, wiedzy, doświadczenia, wspólnoty lub moralności). Wyżej zaprezentowane konkluzje potwierdzają również wyniki innych badań empirycznych – np. badania J. Matulníka, M. Tížika – M. Zemana, W. Świątkiewicza, J. Mariańskiego itd.²⁷

²⁷ Por. *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku. Poznatky zo sociologického výskumu*, J. Matulník (red.), Bratislava 2008; M. Tížik – M. Zeman, *Religiozita obyvateľov Slovenska a postoje občanov k náboženstvu*, Bratislava 2017; W. Świątkiewicz, *Obowiązki katolika i problemy moralne*, in: *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba (red.), Warszawa 2005, s. 127-139; J. Mariański, *Emigracja z Kościoła...*, cyt. wyd.