

Identyfikacje wyznaniowe, religijne i kultyczne deklarowane przez młodzież szkolną i akademicką w Polsce. Na podstawie wyników badań socjologicznych zrealizowanych w drugiej połowie XX wieku i w obu dekadach XXI wieku

Józef Baniak

ORCID: 0000-0002-8423-5362

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*

Streszczenie: W artykule tym analizuję identyfikacje młodzieży szkół gimnazjalnych, średnich i studentów wyższych uczelni z: Kościołem katolickim (wyznaniowe), wiarą w Boga (religijne) i obowiązkowymi praktykami religijnymi (kultyczne). Identyfikacje te były widoczne w postawach, przekonaniach, zachowaniu i działaniach młodzieży polskiej w drugiej połowie XX wieku i w obu dekadach XXI wieku. Podstawę do tej prezentacji stanowią wyniki badań socjologicznych zrealizowanych w latach 1956–2018 przez wielu badaczy religijności i moralności młodzieży uczącej się w gimnazjach, szkołach średnich i studiującej w uczelniach wyższych. W jakiej skali badana młodzież polska utrzymywała własną wiarę i kontynuowała tradycje religijne przekazane jej przez rodziców podczas wychowania religijnego we własnych przekonaniach i działaniach? Jaki odsetek spośród tej młodzieży zwątpił w te prawdy religijne i wartość tradycji, czy też odrzucił je jako zbędne w swoim życiu osobistym i religijnym? Na te pytania odpowiem na podstawie wyników badań w tym artykule, jej deklaracje dotyczące tych identyfikacji.

Słowa kluczowe: identyfikacje wyznaniowe, identyfikacje religijne, identyfikacje kultyczne, przełom wieku XX i XXI, gimnazjaliści, licealiści, studenci, uwarunkowania religijności młodzieży.

Peter Ludwig Berger twierdzi, że: „we współczesnym świecie zróżnicowanym kulturowo i społecznie, nie jest już tym, co jest dane i spełnione, lecz jest tym, co jest zadane do spełnienia. Własne tożsamości religijne konstruują coraz częściej same jednostki – własny pogląd na świat i własny system wartości moralnych. W płynnej rzeczywistości jednostkom coraz trudniej jest utrzymać pewność światopoglądową bez osobistego zaangażowania w proces walki ze światem zewnętrznym i z własnym nastawieniem do zmian dokonujących się

* Wydział Socjologii; jozef.baniak@wp.pl

w tej niestabilnej rzeczywistości. W tej rzeczywistości religijność nie jest już częścią dziedzictwa kulturowego, dlatego wybór wiary staje się kwestią świadomej decyzji jednostki, jej wolnego i osobistego wyboru, bowiem w tych warunkach tożsamości religijne są różnicowane” (zob. Berger, 2012, s. 24–25).

Daniele Hervieu-Leger zauważa, że „Nowoczesność zburzyła tradycyjne systemy wierzenia, jednak nie wyparła samego wierzenia. Wyraża się ono w sposób zindywidualizowany, rozproszony i przekształca się w wielość kombinacji i układów znaczeń, które jednostki wypracowują w sposób coraz bardziej niezależny od kontroli instytucji wierzenia (szczególnie instytucji religijności). Jest to oczywiście niezależność względna, ponieważ ograniczona determinantami ekonomicznymi, społecznymi i kulturowymi, które ciążą na symbolicznej aktywności jednostek co najmniej tak samo, jak na ich działalności materialnej i społecznej” (Hervieu-Leger, 1999, s. 109).

Nowe tożsamości religijne – jak twierdzi Leon Dyczewski – są odmienne od dawnych, ponieważ są słabiej racjonalizowane, mocniej zaś zindywidualizowane, bardziej emocjonalne i głębiej otwarte na nadzwyczajność. Z tego powodu: „Wstępuje też niebezpieczeństwo hybrydyzacji tożsamości religijnej, swoistego synkretyzmu religijnego. Wielu uważa, że można być katolikiem i chodzić do Cerkwi prawosławnej, gdyż w niej ładnie śpiewają, w domu palić kadzidełko przed posągami Buddy, z hinduizmem przyjmować wiarę w reinkarnację i odwiedzać świątynie różnych religii. Wielu młodych ludzi wybiera coś dla siebie z różnych religii, ale nie według określonej zasady, a na skutek długotrwałych przemyśleń, lecz to, co w danej chwili odpowiada osobistym potrzebom” (Dyczewski, 2015, s. 26).

W ocenie Janusza Mariańskiego: „Wielu usiłuje samodzielnie formułować swoje postawy i zachowania religijne, mówiąc »jestem katolikiem, ale... «, co oznacza różnorodne zastrzeżenia wobec oficjalnej doktryny religijnej” (Mariański, 2007, s. 245–246). Autor ten twierdzi, że na tle dziejących się zmian cywilizacyjnych Polska jest wyjątkiem wśród krajów katolickich Zachodu sekularyzujących się w różnym tempie i zakresie. W efekcie tej zależności, zmiany w religijności tutejszych katolików mają łagodny charakter i są trudno zauważalne, nie alarmują Kościoła, jednak w dłuższym okresie widać pewne różnice. Sondaże CBOS wykazały w latach 2004–2006 pewien wzrost religijności, niezbyt duży, który później się nie utrzymał. Pod wpływem zmian w nastawieniu społeczeństwa do Kościoła po 1989 roku zmniejszył się wskaźnik praktyk religijnych wśród katolików w miastach i na wioskach, a spadek ten był większy w środowisku młodzieży (Mariański, 2017, s. 22).

Zdaniem Ewy Stachowskiej oznacza to też, że w warunkach transformacji systemowej religijność subiektywna stabilizuje się w alternatywnych formach, a to z kolei kompensuje stratę religijności tradycyjnej, typowo kościelnej (Stachowska,

2015, s. 313–319). Z kolei Mirosława Grabowska zaznacza: „[...] można już mówić o stopniowym odchodzeniu młodych ludzi od Kościoła. Bo tych, którzy praktykują regularnie, jest około 40%, a tych, którzy praktykują sporadycznie, jest nieco ponad 40%; niecałe 20% deklaruje, że w ogóle nie praktykują. Oznacza to, że praktycznie ponad połowa młodych ludzi pozostaje poza systematycznymi oddziaływaniami Kościoła – to naprawdę dużo” (Grabowska, 2016, s. 25). Odmienny pogląd na ten temat ma Sławomir H. Zaręba i pisze o „fenomenie polskiej młodzieży”, dostrzegając go w deklaratywnej wierności tej młodzieży religii katolickiej i jej systemowi wartości, wbrew dynamicznemu procesowi dystansowania się wielu krajów Unii Europejskiej od religijnych systemów aksjologicznych (Zaręba, 2014, s. 45).

Młodzież polska – w ocenie Rafała Boguszewskiego – znajduje się w polu napięć pomiędzy sekularyzacją i ewangelizacją, nie da się jej opisać w kategoriach jednorodnego faktu społecznego. Z jednej strony, jest silny proces sekularyzacji (np. odejście od Kościoła, kryzys przekazu wiary), z drugiej strony, ważne są oddziaływania Kościoła katolickiego i innych wyznań chrześcijańskich oraz nowych ruchów religijnych na świadomość młodych (ewangelizacja czy nowa ewangelizacja). W konsekwencji tych sprzecznych oddziaływań społeczno-kulturowych należy przyjąć „wielościętkową” interpretację procesów przemian w religijności młodzieży polskiej (między sekularyzacją i ewangelizacją). Wielu badaczy prognozuje w Polsce te same procesy przemian w religijności młodzieży, co i w krajach zachodnioeuropejskich (sekularyzm czy laicyzm jest dobrym towarem eksportowym), inni są skłonni zarezerwować „specyficzną ścieżkę” rozwojową religijności w środowiskach młodzieżowych. Według Ireny Borowik mimo pewnych zmian religijnych w warunkach transformacji ustrojowej i otwarcia się Polski na świat, cechy ciągłości przeważają nad zmianami (zob. Borowik, 2016, s. 13). Dopiero po 2005 roku zaznaczają się wyraźniejsze zmiany, według niektórych wskaźników, w religijności Polaków (Boguszewski, 2016, s. 136). Wojciech Świątkiewicz twierdzi: „[...] jeżeli pokoleniu młodzieży przypada szczególna rola kształtowania przyszłości kultury i religijności, modelowania aspiracji, stylów życia, wzorów konsumpcji, albo też eliminujących je z postulowanego kanonu nowoczesności, to dokonana diagnoza kondycji religijnej młodzieży ma nie tylko znaczenie teoretyczne i naukowe, ale i praktyczne oraz wychowawcze” (Świątkiewicz, 2007, s. 418).

W ocenie Janusza Mariańskiego: „Zbiorowości, które jednostka uważa za własne, nie muszą się odznaczać szczególnym rodzajem więzi społecznej, nie muszą być powszechnie postrzegane jako spoiste, wyodrębniające się z całości. Jednostki w akcie autoidentyfikacji przyznają się jednak do tych zbiorowości, co w ich świadomości wiąże się z pewnymi przeżyciami, przekonaniem i gotowością do

działania. Tego rodzaju autoidentyfikacja wyznaniowa i religijna jest zmienna, zarówno w skali jednostkowej, jak i zbiorowej, niekiedy jest nazywana »ogólną religijnością«. Autoidentyfikacje wyznaniowe i religijne odnoszą się do całościowych (globalnych) wyznań wiary i należą do najbardziej trwałych składników religijności. Nie zmieniają się równoległe z dokonującymi się przemianami w makrostrukturze społecznej» (Marianański, 2004, s. 123).

Władysław Piwowarski twierdził, że: „Osobne omówienie globalnego stosunku badanych zbiorowości parafialnych do wiary jest konieczne ze względu na pozostałe parametry religijności. Trudno byłoby analizować świadomość religijną, żywotność praktyk moralnych oraz więź katolika ze wspólnotą religijną, nie uwzględniając wcześniej ogólnego stosunku do religii. Należy jednak podkreślić, że chodzi nie tylko o same deklaracje werbalne czy badani uważają się za wierzących ludzi, katolików lub innowierców, lecz o coś więcej, mianowicie o zbadanie intensywności, charakteru i motywacji wiary religijnej” (Piwowarski, 1983, s. 181–182).

Niektórzy socjologowie religii podchodzą z pewnym dystansem lub ostrożnością do roli globalnych deklaracji wiary i religijności katolików, dlatego przestrzegają przed przecenianiem tej ich roli w analizie i ocenie poziomu zakresu zmian w religijności ludzi. Taką przestrożę widzimy w następującym stwierdzeniu Janusza Marianańskiego: „Uzyskiwane na tej drodze wskaźniki globalnego wyznania wiary dają jedynie wstępną orientację, jaki jest zasięg ludzi wierzących i praktykujących w społeczeństwie, pośrednio ukazują odsetek osób odczuwających związek z jakąś wspólnotą wyznaniową. Obraz takiej całościowej postawy religijnej jest tylko przybliżony” (Marianański, 2008, s. 96–97).

Wiara religijna decyduje zasadniczo o udziale jednostki w innych sferach religijności i o jej więzi z instytucjami kościelnymi. Ona też jest istotnym składnikiem hierarchii wartości katolika i chrześcijanina. Religijność bez wiary w Boga, typowo rytualna, jest zjawiskiem rzadkim, trudnym do akceptacji i zrozumienia z punktu widzenia logiki religii (Bocheński, 1990, s. 21–24; Zieliński, 2004, s. 115–147; Tillich, 1987, s. 31–62).

Według Sławomira H. Zaręby: „Wiara religijna stanowi dla większości współczesnej młodzieży istotny element systemu wartości. Pozytywny w większości stosunek do wiary i do jej komponentów wyraża się w sposobie manifestowania i konkretyzowania tychże wartości w społecznych i prywatnych zachowaniach religijnych” (Zaręba, 2003, s. 123). Czy ta konstatacja Sławomira H. Zaręby znajdzie potwierdzenie w deklaracjach wiary i praktyk religijnych młodzieży polskiej z przełomu wieków, w jej identyfikacjach wyznaniowych, religijnych i kultycznych, czy też młodzież odniosła się krytycznie do roli tych identyfikacji we własnej religijności? Odpowiedź na to pytanie znajdzie się w kolejnych częściach tego artykułu na podstawie wyników badań socjologicznych.

Problematyka tego artykułu mieści się w ramach paradygmatu „ciągłość i zmiana”. Ciągłość oznacza trwałość elementów identyfikacji wyznaniowych, religijnych i kulturowych młodzieży polskiej w przyjętym przedziale czasu, lokowanym na przełomie XX i XXI wieku, które oparły się naporowi czynników społecznych, kulturowych czy politycznych, oddziałujących wtedy na jej religijność. Zmiana zaś obejmuje te elementy identyfikacji wyznaniowych, religijnych i kulturowych polskiej młodzieży, jakie nastąpiły w jej życiu religijnym w tym okresie pod presją różnych czynników obiektywnych od niej niezależnych i czynników subiektywnych związanych z jej postawami, przekonaniem i zachowaniami religijnymi. Problem główny został ujęty w następującym pytaniu: jak kształtowały się czy przebiegały identyfikacje wyznaniowe, religijne i kulturowe młodzieży polskiej w swym wymiarze pozytywnym (trwałości) i negatywnym (zmiany) w przyjętym okresie lokowanym na przełomie XX i XXI wieku postrzegane według jej deklaracji? Z tego pytania wywodzą się liczne pytania szczegółowe, ukazane dalej w analizie podjętej tu problematyki. Przedmiotem tego opracowania są deklaracje badanej młodzieży polskiej dotyczące jej identyfikacji wyznaniowych, religijnych i kulturowych następujących w przyjętym przedziale czasu na przełomie XX i XXI wieku. W opracowaniu tym niezbędna okazała się metoda analizy i prezentacji wyników licznych badań socjologicznych zrealizowanych na ten temat w drugiej połowie XX wieku i w obydwu dekadach XXI wieku. Natomiast utrudnione okazało się ujednoczenie wyników ze względu na odmienne założenia metodologiczne metody porównawczej nie można było zastosować w pełni ze względu na odmienne założenia metodologiczne stosowane przez autorów. Prezentacja „zapomnianych” nieco wyników badań z XX wieku na ten temat stanowi cel uzasadniony.

Przynależność – identyfikacja wyznaniowa

„Deklaracja przynależności do grupy wyznaniowej – zaznacza Janusz Mariański – jest zewnętrznym wskaźnikiem religijności. Jednak z przynależnością wyznaniową nie w pełni korespondują pozytywne deklaracje przynależności religijnej. Uczestnikami życia grupy wyznaniowej czy ściślej grupy kościelnej mogą być jednostki ujawniające różne poziomy osobistej wiary religijnej i jednostki obojętne religijnie czy zupełnie niewierzące, chociaż nie muszą się one utożsamiać z grupą wyznaniową, choćby parafialną, a pozostawać biernym uczestnikiem w jej środowisku, obojętnym dla jej religijnego charakteru” (Mariański, 2014, s. 64–65).

Przynależność wyznaniowa i religijna dotyczy tzw. globalnych postaw wobec religii. Deklaracja przynależności do grupy wyznaniowej, deklaracja stosunku do instytucji religijnej i kościelnej, deklaracja wierzeniowa jest właśnie wskaźnikiem religijności. W Polsce, jak informują socjologowie religii, deklaracje religijne

i wyznaniowe są ciągle trwałe i słabo uległe czynnikom społecznym i kulturowym, a dotyczy to osób dorosłych w pełni identyfikujących się z religią i Kościołem rzymskokatolickim (zob. Mariański, 2018, s. 34–35).

Osobiste identyfikacje wyznaniowe i religijne w ujęciu socjologicznym – pisze Wojciech Świątkiewicz: „[...] oznaczają jednostkowe i zbiorowe przekonania ludzi, dotyczą ich przynależności do wyznania religijnego lub do Kościoła, czyli do takiej zbiorowości religijnej, której członkowie i członkinie wyznają tę samą wiarę religijną i mają poczucie więzi z tą samą instytucją kościelną, a jednocześnie spełniają w różnym zakresie podobne praktyki kultowe wprost związane z istotą wyznawanej wiary” (Świątkiewicz, 2014, s. 59–60).

Chrzest stanowi podstawowe kryterium tożsamości wyznaniowej chrześcijanina i katolika, bez niego nie można zostać członkinią i członkiem tej wspólnoty wyznaniowej i religijnej. W Polsce chrzci się przede wszystkim małe dzieci – niemowlęta, natomiast sporadycznie sakrament ten jest udzielany osobom dorosłym i to na wyraźne ich osobiste życzenie. Osoby, które dotąd nie zostały ochrzczone, najczęściej pochodzą z rodzin niewierzących i niepraktykujących, czy też są pozabawione własnego środowiska rodzinnego (zob. Mariański, 1993, s. 59). W latach 1998–2010 nie nastąpiły istotne zmiany w strukturze wyznaniowej, jeśli uwzględnimy liczbę urodzeń dzieci żywych i liczbę przyjętych chrztów. W tym okresie wskaźnik urodzeń żywych wynosił 4 957 030, a wskaźnik chrztów dzieci od 7. roku życia – 4 778 510 (czyli 96,4% w stosunku do liczby urodzeń) i chrztów dzieci łącznie z chrztem dorosłych – 4 824 446, czyli 97,3%. W latach 2011–2014 liczba urodzeń żywych wynosiła 1 519 409, a wskaźnik chrztów do 7. roku życia – 1 498 757 (98,6% w stosunku do liczby urodzeń) i chrztów dzieci łącznie z chrztem dorosłych – 1 511 002, czyli 99,3%. W latach 1998–2014 ochrzczone łącznie 6 334 465 dzieci, a urodziło się 6 476 439 dzieci małżeńskich i niemających (Sadłoń, 2016, s. 222).

Wyraźnie mniejsze były wskaźniki identyfikacji przynależności wyznaniowej w środowiskach młodzieżowych, a ponadto mają one tendencję spadkową. Nie-równomiernie kształtowały się wskaźniki tej przynależności wśród młodzieży gimnazjalnej i szkół średnich. Z badań zrealizowanych w 1977 roku wynikało, że większość młodzieży szkolnej identyfikowała się osobiście z Kościołem rzymskokatolickim – 88,9%, niespełna 1,0% z innymi wyznaniem chrześcijańskimi, 8,4% deklarowało brak związku z jakimkolwiek Kościołem, 1,7% brak danych (zob. Darczewska, 1986, s. 58). Młodzież z czterech gimnazjów wiejskich w powiecie kaliskim i z czterech gimnazjów w Kaliszu, badana w latach 2001–2004, w 91,1% należała do Kościoła rzymskokatolickiego, w 1,1% do Kościoła polskokatolickiego, w 1,5% do wspólnot protestanckich, w 2,0% do Świadków Jehowy, w 2,8% do innych organizacji religijnych, a 1,5% brak danych (zob. Baniak, 2008, s. 86–93).

Młodzież ze szkół licealnych i techników w 2006 roku w 85,4% deklarowała swoją przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego, w 0,8% do Kościoła prawosławnego, w 0,3% do wspólnot protestanckich, w 0,9% to muzułmanie, 0,5% to wyznawcy judaizmu, 2,2% inne wyznania i religie, 4,3% niewierzący, 4,2% poszukujący wiary, 1,3% brak danych (zob. Ober-Domagalska, 2013, s. 129–130). Wśród młodzieży szkół ponadgimnazjalnych we Włocławku w 2002 roku 94,8% badanych zadeklarowało przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego, 0,9% do Kościoła prawosławnego, 0,2% do wspólnot protestanckich, 0,2% do Świadków Jehowy, 0,6% do innych wyznań i religii, 2,8% brak przynależności wyznaniowej (zob. Cyrułowski, 2005, s. 293–294). Wśród maturzystów z województwa świętokrzyskiego w 2009 roku 84,1% badanych określiło siebie jako katolików, 3,9% jako protestantów, 1,7% odpowiedzi niejednoznaczne, 4,2% brak danych o przynależności wyznaniowej (zob. Sroczyńska, 2012, s. 195).

W badaniach ogólnopolskich zrealizowanych przez Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA w 2005 roku wśród młodzieży szkolnej i akademickiej, 92,0% ankietowanych przyznawało się do wyznania rzymskokatolickiego, 0,5% do prawosławia, 0,4% do protestanckiego, 0,4% do mojżeszowego, 0,2% do buddyjskiego, 2,0% do innych jeszcze wyznań i religii, 4,0% bezwyznaniowi, 0,7% brak danych. W sumie 95,5% badanych deklarowało przynależność do jakiejś religii, wyznania czy ugrupowania religijnego. Różnica między przynależnością wyznaniową i religijną kształtowała się na poziomie 25,4% (zob. Zaręba, 2008, s. 92–112).

W zbiorowości młodzieży szkół średnich z pięciu miast w roku szkolnym 2008/2009 zdecydowana większość badanych zadeklarowała przynależność do wyznania i Kościoła rzymskokatolickiego – 88,5%; w Szprotawie – 88,4%, w Puławach – 90,0%, w Kraśniku – 94,7%, w Dęblinie – 94,6%, w Gdańsku – 77,9% (niekatolicy (odpowiednio): 9,4%; 6,0%; 5,3%; 5,4%; 13,5%; brak odpowiedzi: 2,1%; 4,0%; 0,0%; 0,0%; 8,7%). W latach 1994–2009 wskaźnik identyfikujących się z katolicyzmem maturzystów w pięciu miastach nieznacznie powiększył się: od 86,5% do 88,5% (zob. Mariański, 2011, s. 152).

Wśród maturzystów lubelskich w roku szkolnym 2009/2010 zdecydowana większość ankietowanych identyfikowała się w wyznaniem i Kościołem rzymskokatolickim – 92,6%, a 5,2% nie uważało się za katolików, niezdecydowani – 0,2%, brak danych – 1,3% (zob. Rola, 2016, s. 123–125). Młodzież licealna w Puławach w 2012 roku w 85,3% określiła siebie jako katolików rzymskich, a niekatolicy – 9,9%, brak odpowiedzi – 4,5% (zob. Panecka, 2015, s. 253). Maturzyści z województwa lubelskiego w 2010 roku w 92,2% identyfikowali się z wyznaniem rzymskokatolickim, z protestanckim w 0,1%, z prawosławnym w 0,2%, z zielonoświątkowym w 0,2%, niechrześcijańskie w 0,6%, bezwyznaniowi w 4,2%, brak danych – 2,6% (zob. Miszczak, 2014, s. 83).

W badaniach zrealizowanych pod kierunkiem Janusza Mariańskiego w latach 2002, 2003, 2005 wśród młodzieży szkół ponadgimnazjalnych w Radomiu, Łomży, Ostrowi Mazowieckiej, we Włocławku: 96,3% badanych zadeklarowało przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego, do prawosławnego – 0,6%, do protestanckiego – 0,1%, do Świadków Jehowy – 0,6%, bezwyznaniowi – 1,5%, inne wyznania – 0,3%, muzułmanie – 0,1%, brak danych – 0,6%. W sumie 97,9% ankietowanych zadeklarowało przynależność do jakiejś wspólnoty wyznaniowej (zob. Mariański, 2006, s. 330–331). Badania zrealizowane przez Janusza Mariańskiego w 2016 roku wśród maturzystów w czterech szkołach ponadgimnazjalnych (w liceach i technikach) w Puławach, 82,2% ankietowanych deklarowało przynależność do wyznania rzymskokatolickiego, a niekatolicy – 15,0%, brak danych – 2,8% (zob. Mariański, 2017, s. 233).

W trzech badaniach ogólnopolskich zrealizowanych w latach 1988–2005 przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC przynależność do wyznania rzymskokatolickiego deklarowało 90,0% ogółu badanych uczniów i studentów, a pozostali to w połowie przedstawiciele innych wyznań oraz bezwyznaniowi (zob. Zaręba, 2009, s. 167). Wśród gimnazjalistów z Kielc i Piękoszowa badanych w 2012 roku 92,0% respondentów stanowili katolicy obrządku rzymskiego, a Świadkowie Jehowy – 4,0% i wyznawcy innych religii chrześcijańskich i niechrześcijańskich oraz niewierzący – po 1,0% (Chrost, 2014, s. 419). W środowisku młodzieży uczącej się w 2015 roku w szkołach średnich w regionie Śląska Cieszyńskiego 67,0% ankietowanych określiło siebie jako katolików obrządku rzymskiego, 18,7% jako protestantów, 4,3% jako członków innych wyznań oraz po 10,0% jako bezwyznaniowi (zob. Różańska, 2016, s. 19). Wśród maturzystów Południowego Podlasia (Biała Podlaska, Małaszewicze, Siemiatycze, Terespol) 81,9% badanych należało do Kościoła rzymskokatolickiego, 11,3% do Kościoła prawosławnego, 2,8% do Kościoła protestanckiego, a 2,8% to bezwyznaniowi, 1,2% – brak danych na ten temat (zob. Romanowicz, 2017, s. 99).

Do wyznania rzymskokatolickiego przyznało się 96,6% studentów z KUL, 96,5% z UMCS, 95,1% z Uniwersytetu Medycznego w Lublinie, 93,6% z Politechniki Lubelskiej, 84,5% z Uniwersytetu Przyrodniczego w Lublinie (zob. Kozak, 2014, s. 140–141). Badania socjologiczne zrealizowane w 2005 roku wśród studentów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie wykazały, że 93,0% ogółu ankietowanych respondentów przyznało się do wyznania rzymskokatolickiego, a w 2015 roku w 83,0% (zob. Korczyński, 2015, s. 31). W Bydgoskiej Szkole Wyższej 93,1% badanych deklarowało się jako katolicy obrządku rzymskiego, 1,3% jako buddyści, 5,6% jako przedstawiciele innych wyznań religijnych (zob. Wnuk, 2014, s. 57).

Młodzież w wieku 18–26 lat z województwa mazowieckiego i lubelskiego w latach 2004–2005 w 93,8% przyznała się do wyznania rzymskokatolickiego, w 0,2% do wyznania ewangelickiego, w 0,15% do wyznania prawosławnego, w 1,3% do innych wyznań i religii, w 4,9% do bezwyznaniowców (zob. Dyczewski, 2009, s. 36–38). Egon Spiegel twierdzi, że przynależność do wyznania religijnego, a w Polsce do rzymskokatolickiego, jest nadal oceniana jako zjawisko „całkiem naturalne” lub jako „normalne” (zob. Spiegel, 2010, s. 464–465).

Z badań socjologicznych wynika, że wśród młodzieży licealnej i akademickiej w Polsce nie można dostrzec gwałtownej negatywnej zmiany członkostwa w Kościele rzymskokatolickim i w Kościołach chrześcijańskich. W przyjętym okresie przełomu wieków wskaźnik identyfikacji wyznaniowej tej młodzieży sięgał ogółem 89,0%. Na ogół tożsamość katolicka dla dorosłych Polaków stanowi ważny element identyfikacji osobistej, z jaką nie rozstają się często do końca życia, nawet mimo słabej religijności. Z kolei wśród wielu młodych osób, tożsamość ta jeszcze nie ma takiego znaczenia, a wiarę religijną traktują oni jako wartość osobistą i nie wszyscy chcą utrwać ją za pomocą instytucji kościelnych, zwłaszcza wtedy, kiedy mają pretensje do Kościoła i do duchowieństwa. Z badań wynika też, że co dziesiąty uczeń i student w 2017 roku wskazywał brak swojej identyfikacji wyznaniowej, w latach 70. XX wieku zaś dotyczyło to zaledwie 4,2% ich rówieśników.

Janusz Mariański zaznacza, że młodzi katolicy w Polsce coraz częściej domagają się podmiotowego traktowania, a ofertę religijną Kościoła postrzegają jako propozycję, którą można i należy krytycznie oceniać w świetle własnych kompetencji i potrzeb oraz przyjąć ją lub odrzucić. Wśród młodzieży wielkomiejskiej zjawisko to było zawsze, a nasiliło się wyraźnie w drugiej dekadzie obecnego wieku. Pewien odsetek polskiej młodzieży obecnie nie jest zdecydowany na identyfikację z Kościołem, w którym nie widzi miejsca dla siebie lub odrzuca jego doktrynę religijno-moralną. Co więcej, daje się zauważyć tendencja wzrostowa zjawiska emigracji młodzieży z Kościoła, widoczna już w kwestionowaniu katechezy szkolnej i w braku chęci osobistego związku ze wspólnotą kościelną. Część tej młodzieży nie orientuje się w tym, co w praktyce oznacza wyrażenie „być katolikiem” czy „ja jestem katolikiem”, „identyfikować się z katolicyzmem”, więc swojej przynależności wyznaniowej nie traktują odpowiedzialnie, z poczuciem sensu i celu własnej religijności (zob. Mariański, 2017, s. 73–74).

Przynależność – identyfikacja religijna

Przynależność – identyfikacja religijna jednostki, łącząca się do pewnego stopnia z jej przynależnością wyznaniową, praktycznie oznacza postawę tej jednostki wobec religii. W postawie tej uwzględnia się ogólny stosunek jednostki do religii (pozytywny, obojętny, negatywny), poziom własnej wiary (głęboki, tradycyjny, obojętny, niewierzący), dynamikę ogólnych postaw wobec religii (w porównaniu

z okresem dzieciństwa lub młodości, czy z rodzicami), uzasadnienie własnej wiary lub niewiary oraz ocenę wpływu wiary na inne wymiary życia społecznego.

Janusz Mariański stwierdza, że: „deklaracja »jestem wierzący« jest zewnętrznym wskaźnikiem religijności jednostki. Deklaracja ta umożliwia socjologowi ujęcie orientacji i postaw wobec religii w wymiarach bardziej ogólnych. Pytanie o przynależność do kategorii osób wierzących, niezdecydowanych, obojętnych i niewierzących daje ogólny obraz postaw wobec religii. W zbiorowości określających się jako wierzący znajdują się zarówno wierzący katolicy, jak i osoby młode związane z sektami religijnymi (konwertyci) oraz wierzący »na swój sposób«, luźno związani z Kościołem katolickim lub nawet tacy, którzy osobiście nie odczuwają więzi religijnej w jego strukturami. Z drugiej strony zaś kryterium globalnych wyznań wiary nie informuje o wierności religii ani o istotnej więzi z Kościołem, natomiast świadczy wyłącznie o woli (chęci) zaliczenia siebie do zbiorowości ludzi określających się jako katolicy lub jako wierzący. Kryterium to nie pozwala na uchwycenie innych form religijności, jak choćby religijności pozakościelnej i zindywidualizowanej (prywatna, ukryta, mozaikowa, rozproszona, częściowa, rozcieńczona, nieprecyzyjna, powierzchowna nieinstytucjonalna, nieusystematyzowana, »składanka religijna«, »religia majsterkowiczów«, »religia eksperymentatorów«, »kompozytorów«” (zob. Mariański, 2018, s. 53).

Zdaniem Marii Sroczyńskiej: pozytywne autoidentyfikacje religijne, tworzące pewien układ odniesienia o charakterze nadrzędnym, znajdują się jednocześnie w istotnym statystycznie związku z uczestnictwem w praktykach religijnych i w innych rytuałach o charakterze religijnym (zob. Sroczyńska, 2015, s. 61).

W ocenie Edwarda Ciupaka: „Dla młodzieży wierzącej i praktykującej katolicyzm spełnia funkcję centralnego ośrodka inspiracji światopoglądowej i w tym zakresie kształtuje wzory zachowań moralno-obyczajowych. Takie samookreślenie młodzieży, wyrażone w anonimowych badaniach ankietowych, jest wstępem, ale i ważnym wskaźnikiem poznania jej religijności bądź areligijności. Deklaracje te mogą być i są obwarowane szeregiem uwarunkowań i zastrzeżeń, niemniej jednak stanowią one jedyny dostępny środek do określenia wiary lub niewiary. Badając zatem globalne postawy wobec katolicyzmu, musimy opierać się wyłącznie na wskaźnikach werbalnych – samookreślenie się młodzieży względem systemu religijnego oraz jego poszczególnych składników. Pomimo tych zastrzeżeń deklarowane postawy wobec ogólnych zasad wiary są z punktu widzenia poznawczego ważnym wskaźnikiem religijności bądź areligijności respondentów. Nie możemy więc na tej podstawie bez zastrzeżeń orzekać o stopniu religijności czy laicyzacji młodzieży. Zbędne jest jedynie interpretowanie takich deklaracji jako wskaźnika indywidualizacji lub ortodoksyjności światopoglądu oraz adekwatności jego struktury do treści, jakie w tym zakresie propaguje Kościół katolicki” (Ciupak, 1984, s. 4–51).

W środowisku dzisiejszej polskiej młodzieży, zdaniem Janusza Mariańskiego: „poziom autodeklaracji religijnych i tempo ich zmian są nieco odmienne niż w pokoleniu dorosłych. Nie znaczy to jednak, że wszyscy przedstawiciele młodego pokolenia podążają tą samą drogą, chociaż w dalszym ciągu zaznacza się wyraźny konsens pokoleniowy w zakresie deklaracyjnych postaw wobec religii. Być może, także całościowy potencjał religijny młodego pokolenia będzie nieco niższy niż w pokoleniu ludzi dorosłych, ale jeszcze stosunkowo wysoki” (Mariański, 2014, s. 76).

Sławomir H. Zaręba, na pytanie, jaka pod względem religijnym jest dzisiejsza młodzież polska, zaznacza, że: „Jest ona dziś kontestująca instytucje religijne, ale nie kontestuje wiary religijnej, niekiedy spontaniczna religijnie, ale przy tym jednak doktrynalnie przeciętna. Tak więc możemy mówić o eskapizmie od Kościoła instytucjonalnego, ale nie od religii, która w ocenie wielu młodych ludzi wciąż pozostaje wartością, zwłaszcza z jej funkcjami sensotwórczą i terapeutyczną. Wprawdzie nadal jeszcze większość młodzieży w Polsce charakteryzuje wielki wskaźnik subiektywnego przywiązania do wiary religijnej i praktyk religijnych, ale równocześnie reinterpretuje, a niekiedy wręcz odrzuca niektóre prawdy wiary oraz nauczanie moralne Kościoła” (Zaręba, 2012, s. 434).

W świetle tych ustaleń i opinii należy zapytać, jaki obraz globalnych deklaracji wiary religijnej i niewiary, czyli identyfikacji religijnej polskiej młodzieży ukazują wyniki badań socjologicznych zrealizowanych w drugiej połowie XX wieku i w obu dekadach XXI wieku.

Pierwsze ogólnopolskie badania socjologiczne na ten temat zrealizowała Zofia Skórzyńska w Ośrodku Opinii Publicznej przy Polskim Radiu w latach 1958–1960, obejmując nimi młodzież w wieku 18–24 lata. Wyniki tych badań wykazały, że w całej populacji 78,2% młodzieży zadeklarowało własny związek z katolicyzmem, chociaż związek ten był różnie rozumiany i akceptowany. W tej grupie 68,7% respondentów nie potępiło aborcji w okolicznościach koniecznych, 37,0% nie potępiło zdrady małżeńskiej, 16,2% nie wierzyło lub nie było pewne, czy Bóg stworzył świat, 14,5% nie zamierzało potwierdzić własnego małżeństwa w obrzędku religijnym (sakramentalnym), 9,3% nie zamierzało w przyszłości wychowywać własnych dzieci w kulturze światopoglądu religijnego – katolickiego, wiedząc przy tym, że postawa taka jest sprzeczna z zasadami religii katolickiej i wymaganiami moralnymi Kościoła (zob. Skórzyńska, 1960, s. 87–88).

Zestawienie przez Edwarda Ciupaka wyników różnych badań uzyskanych w latach 1959–1975 wykazuje, że wierzący wśród młodzieży szkolnej nie przekraczali wówczas 80,0%, a niespełna 20,0% tej młodzieży deklarowało postawy niezgodne z instytucjonalnym modelem religijności katolickiej (zob. Ciupak, 1984, s. 53–55). Autor ten własne badania socjologiczne na ten temat zrealizował w 1969 roku wśród słuchaczek pomaturalnych szkół pielęgniarskich w Warszawie

na próbie 130 osób. W grupie tej było 70,8% wierzących, w tym 40,7% ortodoksyjnych i 30,1% nominalnych oraz 29,1% areligijnych (zob. Ciupak, 1970, s. 117–128).

Stefan Pieńkowski badania własne zrealizował w 1961 roku wśród uczniów szkół średnich z siedmiu województw Polski na próbie 1120 uczniów. W grupie tej było łącznie 70,8% wierzących, w tym 30,0% ortodoksyjnych i 39,0% nominalnych oraz 28,0% areligijnych (zob. Pieńkowski, 1962, s. 5–7). Edmund Wilemski i Stefan Prus zrealizowali własne badania wśród młodzieży katechizowanej w Warszawie w 1958 roku na próbie 435 osób oraz wśród młodzieży katechizowanej w wielkich i średnich miastach Polski w 1964 roku na próbie 2694 osób. Wśród badanych respondentów łącznie było 90,0% wierzących, w tym 62,6% ortodoksyjnych i 27,4% nominalnych oraz 10% areligijnych (zob. Wilemski, Prus, 1964, s. 114–122). Ryszard Dyoniziak swoje badania zrealizował w szkołach średnich w 1961 roku w Krakowie, obejmując nimi 211 wśród maturzystów. W grupie tej było łącznie 82,6% wierzących, w tym 45,1% ortodoksyjnych i 37,5% nominalnych oraz 16,9% areligijnych (zob. Dyoniziak, 1962, s. 210–223). Tadeusz Kowalski badania swoje wykonał w 1962 roku na próbie 406 uczniów szkół średnich w Ostrowie Wielkopolskim. W grupie tej było 93,3% wierzących, w tym 68,5% ortodoksyjnych i 24,8% nominalnych oraz 6,4% areligijnych (zob. Kowalski, 1962, s. 49–62). Franciszek Adamski badania własne zrealizował w 1975 roku wśród młodzieży katechizowanej z wybranych miast Polski na próbie 1015 respondentów. Łącznie było tu 95,3% wierzących, w tym 70,3% ortodoksyjnych i 25,0% nominalnych, areligijnych (zob. Adamski, 1976, s. 385–404).

Anna Pawełczyńska i Stefan Nowak zrealizowali takie badania wśród studentów różnych uczelni w 1958 roku na próbie 733 respondentów, a po raz drugi w 1961 roku wśród studentów Politechniki Warszawskiej na próbie 235 osób. Wśród studentów obu tych środowisk akademickich było łącznie 69,2% deklarujących się po stronie katolicyzmu, a pozostali zajmowali postawy obojętne i krytyczne czy negatywne wobec jego założeń doktrynalnych i moralnych (zob. Pawełczyńska, Nowak, 1965).

Wśród studentów różnych uczelni krakowskich podobne badania socjologiczne zrealizował Ryszard Dyoniziak w 1961 roku wśród 494 osób. W grupie tej było łącznie 71,0% wierzących katolików, a pozostali deklarowali odmienne postawy wobec religii, w tym obojętność religijną i postawę ateistyczną (zob. Dyoniziak, 1965). Kazimierz Sowa zrealizował badania na ten temat wśród 70 studentów mieszkających w Domu Studenckim „Żaczek” Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie w 1965 roku, a w 1966 roku wśród 200 studentów innych uczelni krakowskich. W obu tych grupach było łącznie 62,5% wierzących katolików, pozostali zaś deklarowali inne nastawienie do katolicyzmu, w tym postawę areligijną i obojętność wobec religii katolickiej (zob. Sowa, 1971). Jan Jerschina badania

socjologiczne na ten temat zrealizował w 1967 roku wśród studentów chłopskiego pochodzenia z Uniwersytetu Jagiellońskiego na próbie 164 respondentów. W grupie tej było tylko 49,0% katolików ortodoksyjnych, a pozostali deklarowali odmienne postawy wobec katolicyzmu (zob. Jerschina, 1972, s. 127–140). Z kolei Józef Kulczycki swoje badania zrealizował wśród studentów Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie w 1966 roku wśród 200 respondentów. W grupie tej było zaledwie 30% katolików ortodoksyjnych, pozostali zaś ujawnili inne identyfikacje, w tym tradycyjną postawę wobec religii katolickiej, obojętność religijną z równoczesnym zanikaniem poczucia identyfikacji z katolicyzmem, a także postawę ateistyczną, wykluczającą jakikolwiek związek z religią i z wiarą chrześcijańską (zob. Kulczycki, 1967, s. 137–140).

Edward Ciupak zaznaczał, że wśród młodzieży szkolnej i akademickiej uczestniczącej w badaniach socjologicznych, można w przybliżeniu ustalić granice identyfikacji z religią katolicką w trzech grupach: a) wierzący – granica rozpiętości wynosi od 59,8% do 71,8%; b) indyferentni religijnie – od 9,7% do 17,8%; c) ateści – od 16,0% do 21,0%. W obu kategoriach respondentów częściej występowały postawy ateistyczne, a rzadziej postawy ortodoksyjne oraz brak zdecydowania w samookreśleniu własnego światopoglądu (Ciupak, 1984, s. 57).

Władysław Piwowarski swoje badania zrealizował w 1969 roku wśród młodzieży wiejskiej w rejonie Puław, obejmując nimi 294 osoby. W grupie tej było 10% głęboko wierzących, 81% wierzących, 6% obojętnych religijnie, 3% niewierzących. Wśród chłopców 89,2% uważało się za wierzących, 18,0% za głęboko wierzących, 8,2% za obojętnych religijnie, a 2,4% za niewierzących. Natomiast wszystkie przebadane dziewczęta były wierzące, w tym jedna trzecia deklarowała wiarę głęboką (zob. Piwowarski, 1970, s. 53–76; Piwowarski, 1971, s. 306–317).

Czesław Staciwa zrealizował trzykrotnie badania w latach: 1961, 1964, 1970 wśród 2000 żołnierzy obowiązkowej służby wojskowej. Łącznie postawy religijne deklarowało 84,5% badanych żołnierzy, w tym 42,5% było katolikami ortodoksyjnymi, którzy w pełni identyfikowali się z religią katolicką, a pozostali to katolicy tradycyjni, których identyfikacja religijna była osłabiona lub zanikała (zob. Staciwa, 1967, s. 59–80; 1971, s. 42–63; 1973, s. 65–78). Z kolei Ryszard Kijak i Norbert Chmielnicki zajmowali się światopoglądem młodych mieszkańców hoteli robotniczych w Gliwicach. W światopoglądzie widzieli czynnik wspomagający identyfikację religijną lub jej zanikanie czy brak u swoich respondentów. Badania swoje zrealizowali w 1958 roku wśród 700 mężczyzn. W grupie tej 79,5% deklarowało wiarę religijną i na różnym stopniu identyfikację z religią katolicką, w tym 51,0% było katolikami ortodoksyjnymi, którzy w pełni identyfikowali się z religią katolicką. Pozostali respondenci (20,5%) deklarowali obojętność religijną lub brak wiary religijnej, nie identyfikują się z religią częściowo (indyferentni) lub całkiem (niewierzący i ateści) (zob. Kijak, Chmielnicki, 1969, s. 46–58).

Sondaż ogólnopolski z 1977 roku zrealizowany w szkołach średnich wykazał, że wśród uczniów z klas pierwszych było 86,1% wierzących, a wśród maturzystów – 77,4%. Z kolei badania monograficzne z tego okresu wykazały, że w latach 70. około 80% młodzieży szkół średnich przyznało się do wierzeń religijnych, 70,0% młodzieży studiującej i 85,0% młodzieży pracującej. Szacunkowo można by przyjąć, że w drugiej połowie lat 80. XX wieku od 75,0% do 80,0% młodzieży polskiej przyznawało się do wierzeń religijnych, niekiedy z zastrzeżeniami i bez udziału w praktykach religijnych; od 10,0% do 15,0% badanych przejawiało postawy niezdecydowane lub obojętne wobec religii; od 5,0% do 10,0% ujawniało postawy ateistyczne, niekiedy z zastrzeżeniami i przy doraźnym uczestnictwie w praktykach religijnych (zob. Kawecki, 1984, s. 556).

Zdaniem Janusza Mariańskiego tak daleko idąca jednolitość globalnych postaw wobec religii wśród ówczesnej młodzieży polskiej była nietypowa na tle innych krajów socjalistycznych. Jednolitość ta stanowiła jakąś specyfikę polskiej religijności, w tym także w środowiskach młodzieżowych, uwarunkowaną tak sytuacją historyczną ukazującą wtedy silne związki Kościoła rzymskokatolickiego z narodem, jak i sytuacją współczesną oraz silnym i wielostronnym oddziaływaniem tego Kościoła i księży na środowiska młodzieżowe. W innych krajach socjalistycznych walczących dosadniej z religią i Kościołami oraz utrudniających czy wręcz uniemożliwiających ludziom, w tym młodzieży, wiarę, więc z Kościołem i kult religijny, o takiej jednolitości globalnych postaw religijnych nie można w ogóle mówić. W konsekwencji proces ten powodował systematyczne osłabianie, a później znikanie identyfikacji religijnej tych ludzi (zob. Mariański, 1986, s. 9–38; Mariański, 1991, s. 41).

Sondaż ogólnopolski z 1980 roku obejmujący maturzystów z różnych szkół średnich ujawnił następującą strukturę ich postaw wobec religii: głęboko wierzący – 19,8%; wierzący – 49,2%; w zasadzie wierzący, ale mający jakieś wątpliwości w wierze – 17,0%; niezdecydowani – 3,5%; obojętni religijnie – 3,0%; w zasadzie niewierzący, ale przywiązani do tradycji religijnych – 3,0%; niewierzący – 3,9%; zdecydowani przeciwnicy religii – 0,5%. W latach 1977–1980 zwiększyła się liczba wierzących maturzystów, co wskazywałoby na trend idący w kierunku wzrostu religijności i zahamowania procesów laicyzacyjnych wśród młodzieży polskiej (zob. Kawecki, 1985, s. 58–69). Sondaż ogólnopolski przeprowadzony w 1983 roku wśród maturzystów i absolwentów szkół zawodowych wykazał, że 81,8% badanych określiło siebie jako wierzący i praktykujący, 13,7% jako wierzący i niepraktykujący oraz 3,3% jako niewierzący i niepraktykujący. W 1985 roku wskaźnik globalnych identyfikacji religijnych był następujący: głęboko wierzący – 27,4%, wierzący – 62,6%, niezdecydowani – 4,9% i niewierzący – 3,2%. W 1986 roku młodzież ze szkół średnich w 66,2% uważała się za wierzącą i praktykującą regularnie, w 22,9% jako wierząca i praktykująca, 6,1% jako wierząca,

ale niepraktykująca, w 1,0% jako niewierząca, ale praktykująca, w 2,4% jako niewierząca i niepraktykująca (zob. Kwiatkowski, 1987, s. 7–8).

Z badań Kazimierza Sopucha wynika, że wśród studentów Uniwersytetu Gdańskiego w latach 1977–1988 następowała pozytywna zmiana postaw wobec religii: od 66,1% deklarujących się jako wierzący i praktykujący (systematycznie i niesystematycznie) do 81,8%. Wyraźnemu zmniejszeniu uległa kategoria studentów niewierzących: od 21,8% do 7,8% (zob. Sopuch, 1988, s. 108–119). Według badań zrealizowanych w 1987 roku w uczelniach Trójmiasta 79,3% studentów identyfikowało się z grupą wierzących i praktykujących (systematycznie – 54,6% i niesystematycznie – 24,7%), a 6,5% z wierzącymi i niepraktykującymi; 2,9% z niezdecydowanymi w kwestiach wiary religijnej; 9,5% z niewierzącymi; 1,8% to brak danych (zob. Kajfasz, Pawlak, 1989, s. 379).

Badania socjologiczne zrealizowane w 1979 roku wśród 207 studentów Uniwersytetu Wrocławskiego z czterech kierunków studiów (matematyka, psychologia, politologia, filologia rosyjska) reprezentujących pierwszy i piąty rok studiów, wykazały następujące poziomy ich identyfikacji religijnych: a) wierzący łącznie – 127 osób (61,4%) i niewierzący – 78 osób (37,6%); b) według płci: kobiety wierzące – 98 osób (70,0%) i niewierzące – 41 osób (29,3%); mężczyźni wierzący – 29 osób (43,2%) i niewierzący – 37 osób (55,2%); c) rok studiów: pierwszy – wierzący: 71 osób (65,7%) i niewierzący: 36 osób (33,4%); piąty: wierzący – 56 osób (56,5%) i niewierzący – 42 osoby (42,4%); d) kierunek studiów: matematyka – wierzący: 29 osób (54,7%) i niewierzący: 23 osoby (43,4%); psychologia: wierzący – 41 osób (80,4%) i niewierzący – 10 osób (19,6%); politologia: wierzący – 18 osób (36,0%) i niewierzący – 32 osoby (64,0%); filologia rosyjska: wierzący – 39 osób (73,6%) i niewierzący – 13 osób (24,5%). W populacji kobiet dominowały jednostki wierzące, a różnica do wierzących mężczyzn studentów jest duża, gdyż wносиła aż 26,8 p.p. na korzyść studentek. Z kolei więcej niewierzących było wśród studentów, a różnica w stosunku do odsetka studentek wynosi 25,9 p.p. Ogółem w badanej zbiorowości studentów, liczącej 207 osób, dominowały osoby wierzące (61,4%) nad niewierzącymi (37,6%). W badanej zbiorowości studentów Uniwersytetu Wrocławskiego uwidoczniła się wówczas tendencja do stopniowego, choć powolnego, odchodzenia od identyfikacji zarówno z wiarą religijną i z praktykami religijnymi, jak i z instytucjami kościelnymi, w tym z parafią i z księżmi w niej pracującymi oraz z księżmi pracującymi w duszpasterstwie studenckim (zob. Baniak, 1987, s. 133–136).

Jeżeli w połowie lat 70. przeciętny odsetek głęboko wierzących i tradycyjnie wierzących studentów wynosił 68,8% (dane z 21 badań socjologicznych), to w latach 80. wskaźnik ten zwiększył się o niespełna 10 p.p. Według danych z różnych źródeł od 75,0% do 82,0% studentów polskich deklarowało się w latach 80. jako wierzący i około 10% uważało się za niewierzących (zob. Garlicki, 1986,

s. 46–47), a nawet od 82,0% do 85,0% (zob. Gadzinowski, 1986, s. 5). W zbiorowości studentów warszawskich w 1983 roku 70,0% badanych uznawało siebie za wierzących. W porównaniu z 1979 rokiem oznacza to wzrost odsetka wierzących o 11 p.p. (zob. Lindberg, 1986, s. 146).

Spójrzmy teraz jak kształtowały się odsetki globalnych identyfikacji religijnych (wiary i niewiary) wśród polskich licealistów i studentów w latach 90. ubiegłego wieku, wykorzystując w tym celu wyniki dostępnych badań socjologicznych dotyczących tego tematu.

Z sondażu CBOS z 1992 roku wynika, że zaledwie 6,0% badanych uczniów ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych uznało siebie za głęboko wierzących, a 77,0% za tradycyjnie wierzących, natomiast 14,0% za niezdecydowanych w identyfikacji religijnej, 3,0% za niewierzących (w 1994 roku wskaźniki te były następujące: 6,0%; 75,0%; 14,0%; 1,0% (zob. Koseła, 1993, s. 19). Z badań zrealizowanych przez Krzysztofa Pawlinę w 1997 roku na ogólnopolskiej próbie młodzieży szkół średnich wynika, że w tym roku 10,5% respondentów określiło siebie jako głęboko wierzący, a 64,5% jako wierzący tradycyjnie, 12,1% jako niezdecydowani, 8,7% jako obojętni religijnie i 3,9% jako niewierzący (zob. Pawlina, 1998, s. 13–14).

Badania zrealizowane w 1991 roku w Kaliszu wśród 453 uczniów średnich szkół licealnych i wśród 216 studentów Zamiejscowego Wydziału Pedagogiczno-Artystycznego UAM w Kaliszu oraz wśród 207 studentów Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Kaliszu – wykazały następujące poziomy identyfikacji badanych osób z wiarą religijną: a) licealiści – głęboko wierzący – 17,1%, tradycyjnie wierzący – 45,8%, łącznie wierzący – 62,9%, obojętni religijnie – 13,3%, wątpiący w wiarę – 10,9%, niewierzący – 9,6%; b) studenci (łącznie ujęci): głęboko wierzący – 15,2%, wierzący – 36,5% (łącznie wierzący – 51,7%), obojętni religijnie – 11,4%, wątpiący w wiarę – 15,2%, niewierzący – 15,0%, brak danych – 6,7% (zob. Baniak, 2013, s. 40–41).

W zbiorowości młodzieży maturalnej z Puław badanej przez Janusza Mariańskiego w 1994 roku wskaźniki identyfikacji z wiarą religijną były następujące: głęboko wierzący – 6,6%; wierzący – 60,3% (łącznie wierzący – 66,9%); niezdecydowani w sprawach wiary – 21,9%; obojętni religijnie – 7,9%; niewierzący – 2,1%; brak odpowiedzi – 1,2% (zob. Mariański, 2017, s. 241). W badaniach Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA z 1998 roku 10,1% ankietowanej młodzieży szkolnej identyfikowało siebie z wiarą katolicką jako głęboko wierzący, 57,7% jako tradycyjnie wierzący (łącznie wierzący – 67,8%); jako niezdecydowani w wierze – 21,8%; jako obojętni religijnie – 7,3%; jako niewierzący – 2,4%; brak odpowiedzi – 0,7%. W Warszawie 8,9% młodzieży ze szkół średnich w tym roku to osoby głęboko wierzące, 47,5% to osoby wierzące (łącznie wierzące – 56,4%), niezdecydowane – 24,8%, obojętne religijnie – 12,0%, niewierzące – 6,4%, brak danych – 0,5% (zob. Zaręba, 2003, s. 11).

Podsumowując wyniki badań z lat 90. ubiegłego wieku dotyczących identyfikacji religijnych polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej ankietowanej w różnych środowiskach społecznych, można stwierdzić, że z jednej strony, większość w obu jej kategoriach stanowili respondenci wierzący (79,3%), w tym 10,9% to głęboko wierzący, 10,4% zaś to obojętni i wątpiący religijnie, 10,3% niewierzący. W porównaniu z latami 80. ubiegłego wieku wystąpił tu wzrost odsetka respondentów deklarujących brak identyfikacji z wiarą religijną (o 3,8%), a jednocześnie spadek odsetka identyfikujących się z nią (o 5,3%).

Powstaje pytanie, jakie będą odsetki licealistów i studentów identyfikacji z wiarą religijną i niewiarą młodzieży polskiej w obu dekadach XXI wieku. Wyniki wzięte z licznych badań socjologicznych z tego okresu umożliwią odpowiedź na to pytanie.

Młodzież ze szkół gimnazjalnych województwa warmińsko-mazurskiego, mieszkająca w osiedlach po byłych Państwowych Gospodarstwach Rolnych, na początku XXI wieku określiła własne identyfikacje z wiarą katolicką w następujący sposób: w 17,9% jako głęboko wierząca i praktykująca, w 48,9% jako wierząca i praktykująca (łącznie wierząca – 66,8%), 12,2% jako obojętna religijnie, 1,6% jako niewierząca i praktykująca, w 1,7% jako niewierząca, w 16,6% jako niezdecydowana w wierze, 1,1% brak odpowiedzi. Wśród młodzieży szkół średnich i zasadniczych zawodowych w tym samym województwie wskaźniki identyfikacji z wiarą katolicką były odpowiednio następujące: 9,1%; 47,2%; 19,7%; 0,9%; 3,6%; 17,9%; 0,5%. W tej zbiorowości dodatkowo 1,1% badanych określiło siebie jako wierzący, ale niepraktykujący religijnie. W zbiorowości młodzieży warmińsko-mazurskiej wskaźniki identyfikacji z wiarą religijną były wtedy dość niskie: wśród gimnazjalistów – 66,8% i wśród uczniów szkół średnich – 56,3% (zob. Sikora, 2004).

Badania zrealizowane przez Andrzeja Górnego w 2000 roku wśród młodzieży szkół średnich w województwie śląskim obejmujące 1008 respondentów wykazały, że zdecydowana większość respondentów własnych identyfikacjach religijnych określiła się jako: tradycyjnie wierzący – 76,8% i jako głęboko wierzący – 14,7% (łącznie wierzący – 91,5%), pozostali badani to: obojętni religijnie – 7,4%, niewierzący – 0,9%, przeciwnicy religii – 0,1%, brak odpowiedzi – 0,1% (zob. Górny, 2005, s. 268–269).

Abiturienti ze szkół średnich Warmii i Mazur badani w latach 1999–2001 deklarowali następujące identyfikacje z wiarą religijną: głęboko wierzący – 11,6%, wierzący – 55,4% (łącznie wierzący – 67,0%), niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnych – 20,5%, obojętni religijnie – 8,0%, niewierzący – 4,5%. Deklaracje wiary respondentów były różne ze względu ich płeć i sytuację materialną rodziny, ale nie ze względu na pochodzenie społeczne (zob. Podgórski, 2005, s. 347).

Badania zrealizowane przez Katedrę Socjologii Religii w Instytucie Socjologii KUL w latach 2002–2003 wśród młodzieży szkół średnich w klasach przedmaturalnych w Radomiu, Włocławku, Łomży i Ostrowi Mazowieckiej wykazały, że łącznie w tych miastach 15,6% badanych uznawało siebie za głęboko wierzących, a 63,9% za wierzących (ogółem wierzący – 79,5%), 13,4% za niezdecydowanych w sprawach wiary, 4,8% za obojętnych religijnie, 1,9% niewierzących, 0,4% brak danych. Różnica między identyfikacją wyznaniową a identyfikacją religijną wynosiła 18,4 p.p. Najwyższy wskaźnik deklarowanej identyfikacji religijnej charakteryzuje młodzież z Łomży (88,2%), nieco niższy jest w Ostrowi Mazowieckiej (83,7%) i najniższy w Radomiu (79,5%) oraz we Włocławku (70,7%). Różnica wskaźników identyfikacji religijnej młodzieży z Łomży i Włocławka wynosi 17,5%. Łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących kształtował się u kobiet na poziomie 83,3%, u mężczyzn – 75,7% (zob. Mariański, 2006, s. 332–333).

Maturzyści z powiatu ropczycko-sędziszowskiego badani przez Piotra Długosza w 2002 roku deklarowali następujące identyfikacje wobec wiary religijnej: głęboko wierzący – 16,9%; tradycyjnie wierzący – 75,3% (łącznie wierzący – 92,2%); niezdecydowani w wierze – 5,8%; niewierzący – 1,9%. Autor badań twierdzi, że: „im wyższa była pozycja rodziny w skali statusu społeczno-ekonomicznego, tym niższy był poziom identyfikacji religijnej młodzieży i jej rodziców, szczególnie ojców” (Długosz, 2005, s. 107).

Według badań Ośrodka Sondażu Społecznych OPINIA z 2005 roku wynika, że ankietowana młodzież ze szkół średnich w skali całego kraju deklarowała następujące identyfikacje religijne: 12,4% jako głęboko wierzący, a 57,7% jako tradycyjnie wierzący (łącznie wierzący – 70,1%), a 18,3% jako niezdecydowani w sprawach wiary, 6,6% jako obojętni religijnie, 4,6% jako niewierzący. Wskaźniki głęboko wierzących i wierzących były większe wśród dziewcząt niż wśród chłopców, większe wśród młodzieży w wieku 16–19 lat niż powyżej 19 lat, większe wśród młodzieży wiejskiej niż miejskiej, a zwłaszcza wielkomiejskiej (zob. Zaręba, 2008, s. 112–117). W latach 1988–2005 dokonała się znamienna ewolucja pozytywnych identyfikacji religijnych: od 79,7% w 1988 roku (głęboko wierzących i wierzących) do 67,8% w 1998 roku i do 70,1% w 2005 roku. Niezmiennie od wielu lat większą identyfikacją z reguły charakteryzuje się młodzież żeńska ze wsi, mająca ojców z wykształceniem podstawowym lub zasadniczym zawodowym. Wyższą identyfikację religijną ujawniają uczniowie szkół średnich niż studenci (zob. Zaręba, 2012, s. 430).

Według badań zrealizowanych w 2007 roku przez Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie: 74,0% młodzieży polskiej identyfikowało się z religią katolicką jako osoby głęboko wierzące i wierzące, 46,0% jako osoby przywiązane do wartości katolickich i 60,0% jako przedstawiciele pokolenia Jana Pawła II (zob. Dardziński, 2009, s. 35). Młodzież ze szkół ponadgimnazjalnych (licea i technika)

w 2006 roku określiła swoje zaangażowanie religijne jako bardzo duże – 11,7%, duże – 28,3%, przeciętne – 34,9%, słabe – 10,9%, bardzo słabe – 6,6% (zob. Ober-Domagalska, 2013, s. 129–130). Wśród młodzieży ze szkół ponad gimnazjalnych we Włocławku łącznie wierzących było 70,7%, zaś 18,0% to niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnych, 7,7% to obojętni religijnie, 3,3% to niewierzący (zob. Cyrułowski, 2005, s. 293–294).

Młodzież ze szkół ponadgimnazjalnych w Ostrowi Mazowieckiej w roku szkolnym 2004/2005 określiła w następujący sposób swoją identyfikację religijną: głęboko wierzący – 15,1%, tradycyjnie wierzący – 68,6% (łącznie wierzący – 83,2%), niezdecydowani, ale akceptujący tradycje religijne – 11,5%, obojętni religijnie – 3,3%, niewierzący – 1,5%. W całej zbiorowości badanych 86,5% kobiet i 80,6% mężczyzn identyfikowało się z katolicką wiarą religijną (ogółem – 83,7%) (zob. Tułowiecki, 2012, s. 154).

Na przełomie 2008 i 2009 roku wśród uczniów z katowickich liceów i techników deklarowano następujące identyfikacje z wiarą religijną: głęboko wierzący – 8,8%, wierzący – 42,7% (łącznie wierzący – 51,5%), niezdecydowani, ale akceptujący tradycje religijne – 21,0%, obojętni religijnie – 15,6%, niewierzący – 7,0%, zdecydowani przeciwnicy religii – 2,9% (zob. Kasperek, 2010, s. 208). Młodzież szkół ponadgimnazjalnych w Poznaniu w 2004 roku zadeklarowała następujące identyfikacje z wiarą religijną: głęboko wierzący – 9,7% i tradycyjnie wierzący – 62,8% (łącznie wierzący – 72,5%), raczej niewierzący – 11,9%, niewierzący – 6,0% (łącznie niewierzący – 17,9%), brak danych – 9,7% (zob. Włodarczyk, 2008, s. 144). Uczniowie ze szkół licealnych w Kaliszu w 2008 roku zadeklarowali następujące identyfikacje z wiarą religijną: głęboko wierzący – 17,5% i tradycyjnie wierzący – 45,6% (łącznie wierzący – 63,1%), wątpiący w sprawy wiary – 13,2%, obojętni religijnie – 10,5%, niewierzący – 11,0% (zob. Baniak, 2015, s. 57–58).

Badani w 2009 roku maturzyści w Szprotawie, Puławach, Kraśniku, Dęblinie i Gdańsku w następujący sposób określili swoją identyfikację religijną: głęboko wierzący – 8,9%, wierzący – 51,9% (łącznie wierzący – 60,8%), niezdecydowani religijnie – 19,7%, obojętni religijnie – 11,0%, niewierzący – 5,3%. Różnica między formalną przynależnością wyznaniową („jestem katolikiem”) a deklarowaną identyfikacją religijną („jestem wierzący”) wynosiła tu 27,7 p.p. (zob. Mariański, 2011, s. 162–163).

Młodzież ze szkół ponadgimnazjalnych w 2009 roku z trzech powiatów regionu konińskiego deklarowała w następującym porządku swoją identyfikację religijną: głęboko wierzący – 10,5%, tradycyjnie wierzący – 70,5% (łącznie wierzący – 81,0%), niezdecydowani w wierze – 15,7%, obojętni religijnie – 2,4%, niewierzący – 1,0%. Wskaźnik głęboko wierzących i wierzących łącznie kształtował się na poziomie 81%, a wśród uczniów liceów ogólnokształcących na poziomie 77,5%, wśród uczniów szkół technicznych na poziomie 88,2% (zob. Skoczy-

las, 2011, s. 308). Wśród wybranych szkół ponadgimnazjalnych w Kraśniku w 2010 roku respondenci określili następująco swoje identyfikacje z wiarą religijną: głęboko wierzący – 7,8%, 53,9%, a tradycyjnie wierzący – 53,9% (łącznie wierzący – 61,7%), niezdecydowani, choć akceptujący tradycje religijne – 17,4%, obojętni religijnie – 12,2%, niewierzący – 1,7%, brak zdania – 7,0% (zob. Wcisło, 2011, s. 11).

W roku szkolnym 2009/2010 w klasach maturalnych w Lublinie uczniowie określili swoje identyfikacje religijne w następującym porządku: 8,5% jako głęboko wierzący, 60,3% jako wierzący (łącznie wierzący – 68,1%), 19,6% jako niezdecydowani, ale akceptujący tradycje religijne, 9,2% jako obojętni religijnie, 2,4% jako niewierzący (zob. Rola, 2013, s. 194). Wśród maturzystów województwa lubelskiego w 2010 roku 65,4% badanych określiło siebie jako wierzących, 19,0% jako niezdecydowanych, ale akceptujących tradycje religijne, 7,6% jako obojętni religijnie, 7,6% jako niewierzący. Kobiety częściej niż mężczyźni deklarowały swoją wiarę religijną (69,9% wobec 59,8%). W ocenie respondentów ich matki częściej niż ojcowie (68,2% wobec 49,3%) są wierzącymi osobami. W całej zbiorowości maturzystów 71,5% uznało religię za ważną wartość w życiu, 13,7% za niezbyt ważną, 13,1% za nieważną, 1,6% brak zdania; 60,6% ankietowanych wyraziło gotowość do obrony wiary za cenę życia (zob. Miszczak, 2014, s. 141, 350).

Uczniowie warszawskich liceów ogólnokształcących i zawodowych oraz studenci drugiego roku dziennikarstwa i nauk politycznych Uniwersytetu Warszawskiego (łącznie 195 osób) w 2007 roku deklarowali następujące identyfikacje religijne: 43,6% jako wierzący i praktykujący, w 40,5% jako wierzący i niepraktykujący, w 6,2% jako niewierzący, ale uznają tradycję religijną, w 5,6% jako niewierzący i obojętni religijnie, 4,1% jako niewierzący i niechętni religii (zob. Urban, 2008, s. 133). Młodzież licealna z Puław w 2012 roku określiła swoją identyfikację religijną w następujący sposób: głęboko wierzący – 10,5%, wierzący – 51,3% (łącznie wierzący – 61,8%), niezdecydowany – 19,9%, obojętny religijnie – 7,3%, niewierzący – 5,8%, brak odpowiedzi – 5,2% (zob. Panecka 2015, s. 254). W badaniach ankietowych przeprowadzonych w latach 2014–2015 wśród uczniów drugich klas liceów ogólnokształcących i techników z Lubelszczyzny, 11,2% respondentów deklarowało się jako głęboko wierzący, 41,6% jako wierzący (łącznie wierzący – 52,8%), 17,9% jako niezdecydowani, lecz praktykujący tradycję religijną, 5,8% jako obojętni religijnie, 3,7% jako niewierzący (zob. Podstawka, 2016, s. 300).

Z badań zrealizowanych w 2013 roku wśród uczniów szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych w Białymstoku wynika, że ankietowani respondenci deklarowali następujące identyfikacje religijne: 10,2% jako głęboko wierzący, a 51,0% jako wierzący (łącznie wierzący – 61,2%), niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnej – 20,4%, obojętni religijnie – 13,9%, niewierzący – 4,5% (zob.

Dakowicz, 2016, s. 32). Badania zrealizowane przez Mariusza Zemło w Białymstoku wśród uczniów szkół gimnazjalnych, liceów ogólnokształcących, techników i zasadniczych szkół zawodowych wykazały, że respondenci swoje identyfikacje religijne określili następująco: 13,4% jako głęboko wierzący, 47,6% jako wierzący (łącznie wierzący – 61,0%), jako niezdecydowani, lecz akceptujący tradycję religijną – 17,0%, jako obojętni religijnie – 12,9%, jako niewierzący – 9,1% (a wcześniej w 2011 roku badani uczniowie deklarowali się w tej kwestii odpowiednio: 12,1%; 47,1% (łącznie – 59,2%), 19,8%; 13,0%; 8,0%). Łącząc dwie pierwsze odpowiedzi, otrzymujemy wskaźnik wierzących w 2011 roku – 59,2% i w 2015 roku – 61,0%. Można więc mówić o pewnej stabilizacji w tym okresie deklaracji dotyczących stosunku badanej młodzieży do wiary religijnej (zob. Zemło, 2016, s. 75).

Młodzież z liceów ogólnokształcących i techników uczestnicząca w tzw. rekolekcjach halowych w Koszalinie w 2015 roku określiła swoją identyfikację religijną w następujący sposób: 14,5% – jako głęboko wierzący, 47,0% – jako wierzący (łącznie wierzący – 61,5%), wątpiący, ale poszukujący rozwiązań religijnych – 12,8%, niezdecydowany, lecz przywiązany do tradycji religijnej – 12,2%, obojętny religijnie – 9,0%, niewierzący – 4,5%. Wśród kobiet było 71,9% głęboko i tradycyjnie wierzących, a wśród mężczyzn – 56,3% (czyli mniej aż o 15,6%) (zob. Szauer, 2015, s. 225).

Maturzyści w diecezji sandomierskiej (Sandomierz, Tarnobrzeg, Stalowa Wola, Ostrowiec Świętokrzyski, Staszów) w 2016 roku określili swoją identyfikację religijną w następujący sposób: 11,6% jako głęboko wierzący, 69,2% jako wierzący (łącznie wierzący – 80,8%), jako wątpiący lub poszukujący – 12,6%, jako niewierzący – 6,6% (zob. Janiec, 2017, s. 189).

W zbiorowości maturzystów puławskich w 2016 roku kobiety częściej niż mężczyźni identyfikowały się z głęboką wiarą lub z wiarą tradycyjną (69,9% wobec 52,1%); maturzyści z liceów ogólnokształcących rzadziej niż z techników (59,4% wobec 65,5%); mieszkający na wsi i w małych miastach częściej niż mieszkający w miastach powyżej 20 tys. mieszkańców (70,3% wobec 50,0%); praktykujący w każdą niedzielę i niekiedy w dni robocze (85,7%) i praktykujący dwa lub trzy razy w miesiącu (90,6%) częściej niż praktykujący raz w miesiącu lub kilka razy w roku (58,7%) i w ogóle niepraktykujący (11,3%) (zob. Mariański, 2017, s. 242–243).

W badaniach ogólnopolskich zrealizowanych w 2017 roku wśród uczniów szkół średnich respondenci ukazali własne identyfikacje religijne w następujący sposób: głęboko wierzący – 7,5%, tradycyjnie wierzący – 46,4% (łącznie wierzący – 53,9%), niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnej – 23,3%, obojętni religijnie – 13,2%, niewierzący – 8,8%. Wskaźnik głęboko wierzących i wierzących kształtował się w całej badanej zbiorowości na poziomie 53,9%

i zmniejszył się w latach 1988–2017 o 28,4%. Wskaźnik głęboko wierzących i wierzących był nieco wyższy wśród kobiet niż mężczyzn (54,9% wobec 52,5%); wyższy wśród młodzieży z liceów ogólnokształcących (54,0%) i techników (56,8%) niż z zasadniczych szkół zawodowych (50,5%) (zob. Mariański, 2018, s. 58–59).

Studenci kierunków artystycznych w Cieszynie (Uniwersytet Śląski) i w Kaliszu (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza) w 2008 roku deklarowali w następujący sposób swoją identyfikację religijną: 14,4% jako głęboko wierzący, 53,0% jako tradycyjnie wierzący (łącznie wierzący – 67,4%), 17,6% jako wątpiący w wierze, 7,9% jako obojętni religijnie, 5,4% jako niewierzący, 1,7% brak danych (zob. Sobczyk, 2009, s. 216). Z kolei wśród studentów szczecińskich, badanych w 2009 roku, 25,4% określiło siebie jako wierzących i praktykujących regularnie, 10,2% jako wierzących i praktykujących nieregularnie, 21,8% jako wierzących, ale niepraktykujących, 37,3% jako obojętnych religijnie (łącznie wierzący – 57,4%), a 5,3% jako niewierzących (zob. Mrzygłód, Nowak, Thurow, 2010, s. 13).

W zbiorowości studentów lubelskich w 2010 roku 14,1% badanych identyfikowało się z kategorią głęboko wierzących, a 55,9% z kategorią tradycyjnie wierzących (łącznie wierzący – 70,0%), 18,4% z kategorią niezdecydowanych, lecz akceptujących tradycję religijną, 5,3% z kategorią obojętnych religijnie, 5,9% z kategorią niewierzących (zob. Adamczyk, 2011, s. 35). Studenci Instytutu Politologii w Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie, badani w 2011 roku, w 79,6% identyfikowali się z kategorią wierzących, w 11,5% z kategorią niewierzących, w 8,9% nie potrafili zająć stanowiska w tej kwestii (zob. Majczak, Kiełtyka, Krzysiak, Kobiela, Materek, 2011, s. 93). Studenci socjologii, pedagogiki, zarządzania, informatyki w Wyższej Szkole Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu w 2011 roku własne identyfikacje religijne ukazali następująco: 14,6% jako głęboko wierzący, 44,4% jako wierzący (łącznie wierzący – 59,0%), jako wątpiący w wierze – 14,0%, jako obojętny religijnie – 9,4%, jako niewierzący – 16,0% (zob. Baniak, 2015a, s. 58). Młodzież akademicka w Częstochowie w 2000 roku w 36,4% określiła swoje związki z wiarą religijną jako silne, w 52,4% jako przeciętne, w 7,8% jako słabe, w 1,5% brak związków (zob. Gorczycka, 2004, s. 106). Młodzież akademicka w Krakowie w latach 2001–2002 deklarowała w następujący sposób swoje identyfikacje religijne: 16,0% jako głęboko wierzący, 65,0% jako wierzący, 8,3% jako wierzący, ale niepraktykujący (łącznie wierzący – 89,3%), jako niezdecydowani – 6,8%, jako obojętni religijnie – 1,6%, jako niewierzący – 1,8%. Ponad trzecia część badanych studentów odnotowała w ostatnich latach w swoim życiu wzmocnienie wiary (35%), tyle samo wskazało na stabilność swojej wiary (36%) i nieco mniej na jej osłabienie (27,4%) (zob. Sandecki, 2004, s. 94–99).

W podsumowaniu powyższych analiz można stwierdzić, że w świetle wskaźników empirycznych tu zaprezentowanych w przyjętym przedziale czasu wśród

uczniów gimnazjów, szkół średnich i studentów uczelni wyższych wyraźnie dominowali respondenci deklarujący osobistą identyfikację z katolicką wiarą religijną na zróżnicowanym poziomie. Największy odsetek respondentów deklarował identyfikację z wiarą tradycyjną (średnio na poziomie 72,3% gimnazjaliści, 67,3% licealiści i 62,7% studenci) i z wiarą głęboką (15,7%, 12,8% i 9,7%). O pewnych trudnościach z identyfikacją religijną mówiło się w trzech grupach 7,4%, 10,4% i 14,6% (obojętni i wątpiący religijnie). Z kolei na brak identyfikacji religijnej wskazało zaledwie 6,9% młodzieży szkolnej i 13,0% studentów. Między wskaźnikami identyfikacji pozytywnej (wiary religijnej) i jej braku (niewiary) w przyjętym okresie na przełomie obu wieków nie było wysoce znaczących różnic: w XXI wieku odsetek wierzących na obu poziomach uczniów szkół gimnazjalnych i średnich obniżył się o niespełna 5 p.p. (od 82,5% do 77,5%), a jednocześnie wzrósł odsetek obojętnych religijnie o 3,3 p.p. (z 10,4% do 13,7%), oraz zwiększył się także odsetek niewierzących (z 6,9% do 8,2%). Z kolei w grupie studentów wskaźnik wierzących obniżył się o 8,4 p.p. (z 72,4% do 64,0%), a jednocześnie wzrósł odsetek obojętnych religijnie o 6,7 p.p. (z 14,6% do 21,3%), wzrósł też o 1,7 p.p. odsetek niewierzących (z 13,0% do 14,7%). Niemniej identyfikacje religijne respondentów w obu grupach ewoluowały w tym czasie z nastawień pozytywnych w kierunku nastawień obojętnych i negatywnych: zaniku wiary na obu jej poziomach – głębokiej i umiarkowanej (tradycyjnej).

Motywy identyfikacji religijnych – wiary religijnej i niewiary

„Z zagadnieniem identyfikacji religijnej – pisze Janusz Mariański – ściśle wiąże się problem motywów wiary i niewiary w świadomości młodzieży. Podejmując zagadnienie motywów wiary religijnej, mamy na myśli zewnętrzne i wewnętrzne siły, które pobudzają człowieka do przyjęcia i uzasadnienia wiary. Chodzi tu nie o sporadyczne i wyizolowane impulsy, lecz o takie, które rozbudzają i wyznaczają trwałe postawy religijne, o czynniki, na które powołuje się człowiek, gdy chce wyjaśnić, dlaczego uważa się za wierzącego. W ujęciu socjologicznym są to motywy deklarowane przez ludzi wierzących, rejestrowane w czasie badań empirycznych, czyli wyłaniające się z analizy świadomości religijnej uczestnika ankiet i wywiadów kwestionariuszowych. W społeczeństwie, które w ogromnej większości przyznaje się do wierzeń religijnych, spojrzenie z pozycji ludzi wierzących na powody składające do poszukiwania tych wierzeń są niezwykle ważne. Nie ulega wątpliwości, że podobnie należy podejść do kwestii motywów wiary deklarowanych przez młodzież polską” (Mariański, 2018, s. 62). W innej swojej pracy naukowej Janusz Mariański wyjaśnia: „Motywami będą zarówno czynniki psychiczne jako determinanty działań, jak i czynniki dotyczące kontaktów z ludźmi, łączące się z celami i działaniami, czyli tzw. motywy społeczne. [...] Całość motywów działających

u danej jednostki będziemy nazywać motywacją. Badanie motywów, a zwłaszcza motywów religijnych, jest jednym z najtrudniejszych zadań w badaniach socjologicznych, szczególnie jeżeli nie ograniczymy się tylko do rejestrowania podawanych przez respondentów odpowiedzi na pytanie »dlaczego«, lecz chcemy dotrzeć do rzeczywistych sił zmuszających ludzi do określonych opinii, decyzji czy działań. [...] Wśród motywów jednostka dokonuje określonego wyboru. [...] Może nie chce wyjaśnić głębszych i bardziej intymnych motywów, może nieświadomie wprowadzić pewne deformacje, a nawet świadomie dążyć do zafałszowań. Można ogólnie przyjąć, że dojrzały osobowościowo człowiek jest zdolny do »wglądu w siebie« i do udzielenia prawdziwych informacji na temat motywów swojego postępowania» (Mariański, 2008, s. 86–87). Kazimierz Obuchowski zaznacza, że „[...] motyw to zwerbalizowany cel i program umożliwiający danej osobie podjęcie określonej czynności” (zob. Obuchowski, 1967, s. 29).

Konieczne zatem wydaje się ukazanie, jakimi motywami uzasadniała młodzież polska w tym okresie zarówno swoje identyfikacje z wiarą religijną, jak i z brakiem tej wiary, wykorzystując w tym celu dostępne wyniki badań socjologicznych poświęconych globalnym deklaracjom jej wiary religijnej i niewiary.

W 1988 roku młodzież szkolna wskazała następujące motywy swojej wiary religijnej: a) osobiste przemyślenia i przekonania – 60,0%; b) uczęszczanie do kościoła i wpływ kazań księży oraz nauk przez nich głoszonych – 62,5%; c) wpływ lektury religijnej – 38,9%; d) tradycja i wychowanie religijne w rodzinie – 69,1%; e) własne przeżycia i doświadczenia życiowe – 45,5%; f) tradycja sąsiedzka i środowiskowa – 35,2% (zob. Mariański, 2018, s. 63). Nieco inaczej uzasadniała swoją wiarę młodzież polska w 1998 roku, wskazując następujące jej motywy: a) tradycja i wychowanie w rodzinie – 68,7%; b) osobiste przemyślenia i przekonania – 64,2%; c) uczęszczanie na mszę i wpływa kazań niedzielnych księży – 51,5%; d) własne przemyślenia i doświadczenia życiowe – 37,6%; e) tradycja sąsiedzka i środowiskowe – 14,9%; f) inne powody – 4,2%. Z kolei młodzież szkół warszawskich wskazała te motywy w następującej kolejności: a) osobiste przemyślenia i przekonania – 65,6%; b) uczęszczanie do kościoła na mszę – 36,2%; c) kazania niedzielne – 10,9%; wpływ księży – 7,5%; d) tradycja rodzinna i wychowanie rodziców – 61,0%; e) własne przeżycia i doświadczenia życiowe – 47,1%; f) tradycja sąsiedzka i środowiskowa – 7,1%; g) lektura religijna – 5,5%; h) wpływ szkoły – 8,1%; i) inne powody – 6,0% (zob. Zaręba, 2003, s. 82–83).

Uczniowie ze szkół ponadgimnazjalnych w Gdańsku w 2001 roku, deklarujący własną wiarę w Boga, wskazali następujące jej motywy: a) tradycja rodzinna i religijne wychowanie przez rodziców – 38,4%; b) osobiste przemyślenia i przekonania – 33,5%; c) uczęszczanie do kościoła na nabożeństwa oraz wpływ kazań księży i nauk kościelnych – 13,3%; d) własne przeżycia i doświadczenia życiowe – 9,4%. Ponadto respondenci gdańscy wskazali też konkretne uzasadnienia swojej

wiary: 1) religia daje poczucie, że ktoś czuwa nad losem człowieka – 62,2%; 2) religijność daje wiedzę o tym, jak poprawnie wychować swoje dzieci i młodzież – 36,7%; 3) religia daje nadzieję i wizję życia człowieka po śmierci – 35,5%; 4) religia daje poczucie więzi z innymi ludźmi – 25,6%; 5) religia daje obietnicę uzyskania sprawiedliwej nagrody w dalszym życiu za odnośzone dotychczas niepowodzenia – 24,5%; 6) religia jest siłą charakteru i wolnej woli człowieka – 21,1%. W komentarzu do wyników badań ich autor dodaje, że inne jeszcze uzasadnienia wiary religijnej respondenci wskazali już rzadziej, 17,5% zaś spośród całej zbiorowości twierdziło, że religia nie daje nic ważnego i pożytecznego ludzkiemu życiu (zob. Dębski, 2005, s. 117–118).

Młodzież szkół średnich z Bydgoszczy, Torunia i Włocławka oraz z mniejszych miast tego regionu w 2002 roku, uzasadniając własną identyfikację z wiarą religijną: w 44,5% stwierdziła, że religia jest dla niej bardzo ważna lub ważna, wskazując jednocześnie następujące role, jakie religia odgrywa w jej życiu: a) nadaje mu sens i chroni przed pustką; b) ułatwia kontakt z Bogiem, Istotą Najwyższą; c) ulepsza moralnie i powoduje, że życie jego staje się bardziej wartościowe; d) daje siłę przetrwania w trudnych chwilach, dlatego jest ściśle złączona z naturą człowieka. Te role i funkcje religii motywują osobistą wiarę badanej młodzieży. Autor badań dodaje, że „w wielu uzasadnieniach ważności wiary religijnej w życiu ludzkim te różne realne znaczenia łączą się razem, tworząc różnego rodzaju konfiguracje” (Biernat, 2008, s. 231–232).

Uczniowie ze szkół średnich w Kaliszu w 2008 roku własną identyfikację z wiarą religijną uzasadniali zarówno motywami religijnymi, jak i motywami świeckimi, w różnym stopniu je preferując. Motywy o charakterze religijnym wskazane przez młodzież szkolną są następujące: a) przykład wiary osób świętych – 64,9%; b) przykład wiary papieża Jana Pawła II – 61,5%; c) pragnienie własnego zbawienia wiecznego – 66,4%; d) częsta spowiedź własna – 47,4%; e) nauczanie księży – 54,6%; f) systematyczne uczestniczenie w mszy niedzielnej – 50,0%; g) wiara i świętość osób zakonnych – 39,4%; h) religijne i moralne wymagania Kościoła – 36,8%; i) katecheza szkolna – 31,9%; j) lektura religijna – 18,7%; k) inne motywy religijne – 10,9%. Średnia wskazań wszystkich motywów religijnych wśród licealistów wynosiła 44,0%. Jednocześnie badani licealiści wskazali kilkanaście świeckich motywów uzasadniających ich identyfikację z wiarą religijną, preferując je, podobnie jak motywy religijne, w zróżnicowanym porządku. Motywy te są następujące: a) osobista potrzeba religii – 74,5%; b) osobisty wybór wiary religijnej – 70,1%; c) wychowanie w rodzinie w duchu katolickim – 67,5%; d) przykład religijności własnych rodziców – 63,8%; e) osobiste doświadczenia życiowe – 48,3%; f) tradycja rodzinna oparta na religii – 60,3%; g) ważne osobiste wydarzenia życiowe – 41,9%; h) tradycja narodowa – 41,7%; i) tradycja lokalna – 32,5%; j) inne motywy świeckie – 8,0%. Średnia wskazań świeckich motywów

wiary religijnej wynosiła w grupie licealistów 50,3%. Religijne motywy własnej wiary najliczniej wskazali licealiści głęboko wierzący – 74,7%, a motywy świeckie wskazało 52,6% tych respondentów (zob. Baniak, 2015, s. 59–62).

Młodzież szkolna uczestnicząca w badaniach ogólnopolskich w 2017 roku wykonanych przez Janusza Mariańskiego deklarowała następujące motywy swojej wiary religijnej, mającej różne stopnie intensywności według następujących kategorii oceny: „głównie”, „także”, „także, ale mniej”. Motyw „osobiste przekonania i przemyślenia” deklarowano jako: głównie – 28,0%; także – 21,3%; także, ale mniej – 17,7%; motyw „uczęszczanie do kościoła i wpływ kazań księży (odpowiednio): 12,3%; 19,1%; 22,0%; motyw „tradycja i religijne wychowanie w rodzinie”: 34,1%; 20,0%; 14,6%; motyw „osobiste przeżycia i doświadczenia życiowe”: 14,5%; 17,6%; 13,4%; motyw „tradycja sąsiedzka i środowiskowa”: 2,6%; 8,3%; 13,1%; motyw „wpływ lektur”: 1,3%; 2,2%; 11,2%; inne motywy: 1,6%; 0,7%; 0,9%. Łącząc wszystkie trzy odpowiedzi, otrzymujemy wskaźniki wyboru motywów wiary religijnej: 1) osobiste przekonania i przemyślenia – 67,0%; 2) uczęszczanie na mszę do kościoła i wpływ kazań księży – 53,4%; 3) tradycja i religijne wychowanie w rodzinie – 68,8%; 4) osobiste przeżycia i doświadczenia życiowe – 45,6%; 5) tradycja sąsiedzka i środowiskowa – 24,0%; 6) wpływ lektur – 14,7%; inne motywy – 3,1%. W latach 1988–2017 kolejność deklarowanych motywów wiary religijnej nie uległa zmianie, jednak w 2005 roku zyskały na znaczeniu dwa motywy: uczęszczanie na mszę do kościoła oraz tradycja (71,5%) i religijne wychowanie w rodzinie (80,4%) (zob. Mariański, 2018, s. 62–63).

Studenci Uniwersytetu Wrocławskiego w 1979 roku w ramach projektu centralnego realizowanego przez Instytut Religioznawstwa UJ w Krakowie mieli możliwość uzasadnienia swojej identyfikacji światopoglądowej w podwójny sposób. W analizie ich motywów przyjęto dwie „wersje” preferencji motywów wierzeń religijnych: wybór „A”, w którym za 100% została wzięta globalna liczba wyborów, czyli 466 osób, i w stosunku do niej obliczono procent (zakres) akceptacji poszczególnych kategorii postaw, oraz wybór „B”, w którym za 100% została uznana globalna liczba respondentów, czyli 208 osób. W wyborze „A” respondent opowiedział się wyłącznie za jedną tylko możliwością, czyli preferował jeden motyw nad inne możliwe uzasadnienia. Z kolei w wyborze „B” respondent mógł preferować, zgodnie z założeniami, trzy różne motywy. Z tej przyczyny wskaźniki procentowe kolejnych wyborów nie sumują się do 100% w tym właśnie wyborze, co ma miejsce w wyborze „A”. Motywy najczęściej akceptowane w obu wyborach przez respondentów są następujące: 1) własne przemyślenia i osobisty wybór wiary: „A” – 40,3% i „B” – 90,8%; 2) tradycja rodzinna i wychowanie (odpowiednio) – 18,2% i 40,5%; 3) własna potrzeba wiary religijnej: 16,7% i 37,7%. Te trzy motywy uzyskały największą skalę reprezentacji (popularności) wśród respondentów. W obu wyborach: „A” = 40,3% i „B” = 90,8% zdecydowanie dominuje

motyw „własnych przemyśleń światopoglądowych i osobistego wyboru danej postawy religijnej. Łączy się on ściśle z motywem „wewnętrznej” potrzeby wiary („A” = 16,7% i „B” = 37,7%). Oznacza to, że motywacja „światopoglądowa” wierzeń religijnych, w odróżnieniu od motywacji „społecznej”, łączy się przede wszystkim z potrzebami poznawczymi jednostki. Religia pomaga bowiem wierzącym studentom stworzyć sobie całościowy obraz świata, zrozumieć należycie ten świat i określić własne w nim miejsce, wskazuje na sens życia oraz obiecuje zbawienie duszy i szczęścia wiecznego po śmierci. W uzasadnieniu respondenci przytaczali często różne wyjaśnienia tych motywów. W tym typie motywacji uwagę zwraca się na pewną refleksyjność i świadome trwanie w wierze, chociaż nie są one pozbawione elementów tradycyjnych, oraz na emocjonalne przywiązanie do wiary przodków, na wpływ wychowania religijnego w rodzinie, na pewien utylitaryzm. Charakterystyczne jest jednak podejmowanie próby uzasadnienia wiary przez odwoływanie się do argumentów wynikłych z obserwacji, do doświadczenia i pewnych przemyśleń osobistych. Z kolei studenci niewierzący własną postawę wobec religii uzasadniali następującymi motywami: „twierdzenia i osiągnięcia nauki” – wybór „A” = 9,8% i wybór „B” = 22,2%; „wpływ filozofii marksistowskiej” – 4,9% i 11,1%; „własny wybór światopoglądu naukowego” – 6,4% i 14,7%. Badania wykazały, że większość studentów obojętnych religijnie i niewierzących w dzieciństwie w późniejszym okresie swego życia była związana z religią. Jedynie nieliczne jednostki wychowywały się w klimacie „obojętnym” lub „wrogim” religii, wierze religijnej, Kościołowi. Odejście od Kościoła czy utrata wiary religijnej oznacza u nich po prostu porzucenie tzw. religijności niedojrzałej, a więc takiej, która – w przypadku osób obojętnych religijnie i niewierzących – nie rozwinęła się podczas dojrzewania ich osobowości, zdobywania wykształcenia religijnego, a następnie w procesie normalnego dojrzewania psychospołecznego i rozluźnienia się ich więzi z rodzicami. Osiągnięcia stopnia religijności „dojrzałej”, to problem „powtórnego nawrócenia”, które polega na znalezieniu formy religijności „operatywnej”, a więc przystosowanej do wieku jednostki i środowiska (por. Piwowarski, 1974, s. 405–451). Bez tego „nawrócenia” wiara staje się sprawą uczuć, nawyków i zwykłego obyczaju, czyli przybiera formę swoistego „niedorozwoju”. Osoby takie tracąc wiarę „dziecięcą”, odrzucają po prostu zbędny „balast życiowy”, coś, co w religijności człowieka dorosłego i dojrzałego pod tym względem, a więc i religijnym, jest całkiem zbędne. Takie źródło zubożenięcia religijnego wiąże się często z zaniedbaniem w zakresie wiary, z materializmem praktycznym i z konsumpcyjnym nastawieniem do życia codziennego i perspektywicznego. Jest to zarazem problem odmiennej hierarchii wartości, a więc niezgodnej z normami religijnymi. Oprócz tego pewną rolę w kształtowaniu i ewolucji postaw negatywnych wobec religii mogą odegrać tzw. czynniki „zewnątrzno-środowiskowe”, jak choćby otoczenie, szkoła, koledzy, a w tym też „otoczenie kościelne”, trudne sytuacje życiowe i losowe,

środki masowego informowania i przekazu myśli (por. Pastuszka, 1964, s. 23–25). Z badań tych wynika, że obojętność religijna i niewiara częściej występują w wyniku oddziaływania różnych środowisk niż w efekcie poszukiwania teoretycznych uzasadnień i tzw. refleksji ontologicznych. Na uwagę zasługują także dwa inne motywy, dość często preferowane przez respondentów, a mianowicie: 1) „potrzeba wiary”, gdzie różnica wyborów na korzyść kobiet wynosiła aż 31,4 p.p.; 2) „twierdzenia i osiągnięcia nauki”, gdzie mężczyźni dominowali nad kobietami odsetkiem 22,3 p.p. Jednocześnie mężczyźni częściej niż kobiety głosowali za rolą takich motywów, jak: „wpływ filozofii marksistowskiej” (różnica wynosiła 17,5 p.p.) i „tradycja narodu polskiego” (różnica wynosiła 10,9 p.p.). W podsumowaniu analizy wyników badań autor zaznaczył, że preferencja motywów wiary religijnej i niewiary studentów wrocławskich jest niewątpliwie bogata, gdyż uwzględnia po kilka motywów natury światopoglądowej i społecznej (zob. Baniak, 1987, s. 138–147).

Studenci Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Białej Podlaskiej w 2004 roku własną wiarę religijną uzasadniali następującymi motywami: a) wewnętrzne przekonania i osobiste przemyślenia – 45,2%; b) rodzinna tradycja i wychowanie religijne – 34,3%; c) osobiste przeżycia i doświadczenia życiowe – 9,9%; d) wpływ Kościoła i księży i nauczania kościelnego – 5,9%; e) brak możliwości wyjaśnienia genezy świata i chodzenia człowieka – 4,7% (zob. Romanowicz, 2005, s. 55–56).

Odrębnym zjawiskiem w identyfikacji religijnej jest niewiara i ateizm, gdyż oznaczają one stałą negatywną postawę jednostki wobec religii i Boga. Postawa ta kwestionuje sens religii i odrzuca istnienie Boga pod każdą postacią. Z tego powodu taka postawa wymaga realizacji odrębnych badań naukowych. Badania takie dotąd były rzadko podejmowane i realizowane przez socjologów (zob. Adamski, 1993; Baniak, 1988, s. 149–176; Baniak, 2007, s. 23–42; Tyrała, 2014). W zasadzie badania te nie dają gruntownych odpowiedzi na wiele ważnych i trudnych pytań dotyczących roli ateizmu w osobistym i społecznym życiu ludzi, którzy starają się postępować według norm etyki humanistycznej i zasad światopoglądu niereligijnego, laickiego. Ważne poznawczo są motywacje znajdujące się u podstaw poglądów i działań ludzi niewierzących i ateistów. Świadomy skali tego problemu Janusz Mariański pisze: „[...] Kultura niewiary – co trzeba zaznaczyć – jest u nas bardzo słabo zbadana. Nie wydaje się, aby deklarowany ateizm, nawet jeżeli w przyszłości będzie zyskiwał na znaczeniu – przekształcił się w zaangażowaną i wojującą negację Boga. Raczej będzie ewoluował w kierunku spokojnej i beztroskiej obojętności wobec religii, usiłującej ująć rzeczywistość bez doświadczenia Boga, z silną orientacją na wartości ze sfery świeckiej. Deklarowana przez młodzież niewiara (ateizm) jest w ogóle słabo rozpoznana. W dotychczasowych badaniach socjologicznych stawiano młodzieży pytanie o przyczyny (motywy) obojętności religijnej, czy niewiary” (Mariański, 2008, s. 94).

Rzeczywiście, dorośli i młodzi ateści nie są „na wojnie” z Bogiem, gdyż kwestionując jego istnienie, nie wierzą w istnienie jakiegokolwiek „pierwiastka bożego” i oponują przeciw narzucaniu przez religię i Kościoły religijnego poglądu na życie, świat i człowieka jako jedynie słusznego i wszystko ostatecznie wyjaśniającego. Jeśli o coś usilnie zabiegają, to o uznanie ateizmu jako równoprawnego systemu filozoficznego, aksjologicznego i etycznego, który chce wyjaśniać istotne problemy egzystencjalne bez pomocy religii i wiary w istnienie Boga. Ateści chcą także, aby ludzie wierzący w Boga i uznający religię, nie utrudniali im działalności ideowej, jaka wynika z ich światopoglądu niereligijnego, z ich odrębnej, bezbożnej duchowości (zob. Comte-Sponville, 2001, s. 143–148).

Osoby indyferentne religijnie i niewierzące w istnienie Boga różnie motywują swoje nastawienie do tej kwestii światopoglądowej. Sławomir H. Zaręba pisze, że „uczniowie szkół średnich i studenci, badani w 1998 roku w całym kraju, którzy uważali siebie za indyferentnych religijnie lub za niewierzących, wskazali różne przyczyny własnego odchodzenia od Kościoła i od pogłębiania się swojej niewiary: osobiste przekonania i przemyślenia – 15,7%, osobista niechęć do Kościoła instytucjonalnego i kleru – 13,9%, traumatyczne przeżycia i doświadczenia życiowe – 12,8%. Wpływ środowiska i miejsca pracy – 9,9%, wpływ szkoły i nauczycieli – 7,8%, wpływ czasopism – 5,7%, inne motywy świeckie – 1,7%” (Zaręba, 2003, s. 83). Z kolei Witold Zdaniewicz dodaje w tym kontekście, że „wśród młodzieży warszawskich szkół średnich, policealnych i wyższych uczelni badanej w 2003 roku wskazano następujące przyczyny niewiary oraz indyferentyzmu religijnego: zniechęcenie do Kościoła i duchowieństwa – 53,5%, wpływ otoczenia – 44,8%, traumatyczne przeżycia i doświadczenia życiowe – 28,2%, osobiste przekonania i przemyślenia związane z religią – 23,9%, wpływ szkoły i nauczycieli – 16,0%, wpływ nauki i jej osiągnięć – 14,8%, oddziaływanie czasopism i książek o laickiej tematyce – 10,3%” (zob. Zdaniewicz, 2005, s. 24).

Władysław Piwowarski, powołując się na wyniki własnych badań socjologicznych, stwierdził, że: „Bez tego nawrócenia wiara staje się sprawą uczuć i obyczaju. Tracąc wiarę dziecięcą, odrzuca się po prostu zbędny »balast życiowy«. Tego rodzaju źródło zubożnienia religijnego wiąże się często z zaniedbaniem. Jest to zarazem problem odmiennej hierarchii wartości, niż ukazuje religia. Oprócz tego pewną rolę w kształtowaniu się postaw negatywnych w stosunku do religii mogą odegrać czynniki zewnętrzno-środowiskowe, jak otoczenie, w tym także otoczenie kościelne, trudne sytuacje życiowe, przynależność do organizacji społecznych i politycznych, uczestnictwo w środkach masowego przekazu itd. (Piwowarski, 1977, s. 136).

Wśród 882 uczniów szkół średnich w Kaliszu w 2008 roku i studentów Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu w 2011 roku 206 respondentów miało trudności z własną identyfikacją religijną, w tym 88 to osoby

indyferentne religijnie, a 118 to osoby deklarujące brak wiary religijnej. Ci respondenci zanikanie i brak wiary w Boga uzasadniali dwiema kategoriami motywów: religijnymi i świeckimi. Motywy religijne (11) wskazało łącznie 68,0% respondentów, w tym 67,4% kobiet i 67,9% mężczyzn oraz 65,6% licealistów i 70,3% studentów. Religijne motywy niewiary i indyferentyzmu religijnego wskazane przez respondentów o profilu religijnym są następujące: 1) polityczne zaangażowanie Kościoła instytucjonalnego – 84,0%; 2) hipokryzja w Kościele i wśród księży; 3) normy etyczne i zasady moralne Kościoła katolickiego – 76,7%; 4) grzechy księży parafialnych i zakonnych – 74,6%; 5) niezrozumienie dogmaty wiary katolickiej – 71,4%; 6) krytyka religii w środowisku – 68,9%; 7) niechęć własna do religii – 67,0%; 8) postawa ateistyczna rodziców – 59,7%; 9) zaniedbywanie praktyk religijnych – 58,3%; 10) błędy popełniane przez katechetów podczas lekcji religii – 53,4%; średnia wskazania tych motywów – 68,0% (w tym: 67,4% i 67,9% oraz 65,6% i 70,3%). Natomiast motywy świeckie (9) łącznie wskazało 59,4% badanych respondentów, w tym 60,0% kobiet i 58,9% mężczyzn oraz 52,7% licealistów i 65,4% studentów. Motywy te są następujące: 1) własna decyzja odejścia – 79,1%; 2) literatura laicka i ateistyczna – 76,2%; 3) laickie wychowanie w rodzinie; 4) szkoła lub uczelnia wyższa – 66,0%; 5) własne przeżycia dramatyczne i negatywne doświadczenia życiowe – 56,8%; 6) osiągnięcia nauki i techniki – 52,3%; 7) przyjaciele i zaufani koledzy – 48,1%; 8) środowisko lokalne – 45,1%; 9) świeckie otoczenie – 39,8%; średnia wskazania tych motywów – 59,4% (zob. Baniak, 2015, s. 59–67).

Wiara religijna i ateizm, jako całkowity brak tej wiary, znajdują się w najgłębszych pokładach ludzkiej osobowości, w świadomości każdego człowieka jako suwerennego bytu ludzkiego, cieszącego się wolnością w podejmowaniu niezależnej decyzji i dokonywaniu wyborów w ważnych sprawach i celach życiowych, w tym także zarówno w sferze identyfikacji religijnej i światopoglądowej, jak i w sferze religijności i styczności z instytucjami kościelnymi i świeckimi. Badania wykazały też, że typ motywacji – religijnej lub świeckiej – istotnie oddziaływał na uzasadnianie przez respondentów własnej identyfikacji z wiarą religijną i niewiarą, czy też postawy religijnej i postawy ateistycznej. Osoby wierzące w Boga zdecydowanie częściej uzasadniały własną wiarę motywami religijnymi, a rzadziej motywami świeckimi. Z kolei osoby indyferentne religijnie i niewierzące postępowały w tej sprawie odwrotnie – własny indyferentyzm i niewiarę uzasadniały częściej motywami świeckimi, a zdecydowanie rzadziej motywami religijnymi; w pierwszym przypadku znaczącą była postawa religijna, w drugim zaś postawa ateistyczna. Powołując się na Margaret Archer, można by powiedzieć, że zmiany w sferze motywacyjnej identyfikacji religijnej od „dziedziczenia” wiary do indywidualnego i świadomego jej wyboru, dokonują się w środowiskach młodzieżowych bardzo powoli i obejmują tylko wybrane kategorie ludzi młodych, być może zwią-

zanych z nowymi ruchami religijnymi, w których dokonuje się proces interioryzacji wiary przenikający wszystkie dziedziny życia codziennego młodych ludzi (zob. Archer, 2017, s. 145–148).

Janusz Mariański, uwzględniając wyniki wielu badań na ten temat, stwierdza, że: „uzasadnienia nawiązujące do osobistych przemyśleń są ważniejsze niż te odnoszące się do oddziaływań środowiskowych. Interesujące jest także to, że znaczna część spośród tych, którzy odchodzą lub już odeszli w pełni od wiary, wskazuje na Kościół, a szczególnie na duchowieństwo jako źródło swojej niewiary. Dla części młodzieży Kościół i księża są źródłem wiary, dla innych zaś są powodem odejścia od niej. Drugim ważnym czynnikiem niewiary, na który badani często wskazywali, są osobiste przemyślenia i przekonania” (zob. Mariański, 2018, s. 65–66).

Ondrej Stefanak zaznacza, że młodzież szkolna na Słowacji w diecezji spi-skiej w 2006 roku złożyła następujące deklaracje swojej wiary w Boga lub niewiary: głęboko wierzący – 7,5%; wierzący tradycyjnie – 59,9%; niezdecydowani, chociaż przywiązani do tradycji chrześcijańskich – 14,0%; obojętni religijnie – 8,1%; niewierzący – 10,3%; brak danych – 0,2%. Wśród deklarujących wiarę religijną 40,3% badanych uzasadniało jej wyznawanie własnymi przemyśleniami i przekonaniem; 29,9% uczęszczaniem do kościoła oraz wpływem kazań wygłaszanych przez księży i naukami kościelnymi; 66,6% tradycją i wychowaniem religijnym w rodzinie; 21,8% swoimi przeżyciami i doświadczeniami życiowymi, a 4,1% tradycją sąsiedzka i środowiskową, 2,8% zaś innymi jeszcze motywacjami (zob. Stefanak, 2009, s. 86–90).

Identyfikacja kultyczna – realizacja praktyk religijnych

Edward Ciupak zaznaczał, że: „Uczestnictwo w praktykach indywidualnych i zbiorowych traktowane przez Kościół katolicki jako podstawowy obowiązek wierzącego jest istotnym wskaźnikiem religijności. Trzeba zaznaczyć, że nie wszystkie praktyki w jednakowym stopniu odzwierciedlają poziom religijności jednostki, a najmniej precyzyjnym wskaźnikiem są deklaracje badanych o częstotliwości ich udziału w rytualnych obrzędach katolickich. Deklaracje uczestnictwa w praktykach mogą jednak odzwierciedlać mniej lub bardziej konformistyczne bądź negatywne postawy wobec katolickiego modelu religijności. Znajomość poziomu realizacji konkretnych praktyk może prowadzić do uściślenia interpretacji globalnego wskaźnika żywołności religijnej, szczególnie wówczas, jeżeli mamy informacje o towarzyszącej im sytuacji społeczno-kulturowej i o motywach, które inspirują określoną postawę wobec obowiązków katolika. Najwięcej jednak znaczą w tym względzie praktyki indywidualne, które są przecież wyrazem osobistego zaangażowania jednostki w życie religijne” (Ciupak, 1984, s. 60–61).

Praktyki religijne są niewątpliwie ważnym wskaźnikiem religijności indywidualnej i zbiorowej. Religijność bowiem wyraża się w konkretnych działaniach, bez nich byłaby ona rodzajem światopoglądu, filozofii czy ideologii. W badaniach socjologicznych praktyki religijne należą do często stosowanych pomiarów religijności zinstytucjonalizowanej czy tzw. kościelności. Praktyki religijne są ważnym czynnikiem, który współokreśla postawy prospołeczne i zaangażowanie w różne formy aktywności społecznej. Wraz z kryzysem praktyk religijnych przychodzi często kryzys samej religijności jako postawy dialogu człowieka z Bogiem. Bez praktyk religijnych i odkrycia ich roli w życiu codziennym wiara jest narażona na utratę świeżości i na zaniedbanie (zob. Floris, 2007, s. 607).

Rodney Stark i Charles Y. Glock są zdania, że: „Praktyki religijne obejmują akty kultu i pobożności; wszystko to, co ludzie czynią, dając wyraz swemu zaangażowaniu religijnemu. Praktyki religijne dzielą się na dwie klasy: obrzędowe i dewocyjne. Obrzęd obejmuje zbiór rytów i formalnych aktów religijności oraz uświęconych praktyk, których spełnianie jest we wszystkich religiach powinnością wyznawców. Do tego rodzaju formalnych praktyk obrzędowych w chrześcijaństwie należy m.in. udział w nabożeństwach, przystępowanie do spowiedzi i komunii świętej, chrzest, ślub kościelny itd. Praktyki dewocyjne są zbliżone do praktyk obrzędowych, ale równocześnie w istotny sposób od nich się różnią. Podczas gdy obrzędowy aspekt życia religijnego jest w znacznej mierze sformalizowany i ma charakter publiczny, wszystkie inne religie cenią także osobiste akty kultu i kontemplacji, które są względnie spontaniczne, mają charakter prywatny i nieformalny. Tego rodzaju pobożność chrześcijańska wyraża się na przykład w modlitwie, czytaniu Pisma Świętego czy też w spontanicznym śpiewaniu pieśni religijnych” (Stark, Glock, 1998, s. 184).

W ocenie Janusza Mariańskiego: „W warunkach polskich odchodzenie od praktyk religijnych jest niemal równoznaczne z osłabieniem wiary, a w konsekwencji z możliwością jej utraty. Zmniejszanie się udziału wiernych w praktykach religijnych (tzw. kościelność) oznacza zawsze sygnał zmian w tradycyjnej religijności. Zbadanie stopnia uczestnictwa w praktykach religijnych daje szansę określenie »ukościelnienia« środowisk młodzieżowych. Powszechność wierzeń i praktyk religijnych usprawiedliwiała twierdzenie, że religia jest dla Polaków przede wszystkim wartością wspólną, odświętną i zewnętrzną, w mniejszym zakresie zaś wartością osobistą, przeżywaną i wewnętrzną. W świetle dotychczasowych badań socjologicznych praktyki religijne katolików odznaczały się stabilnością, w latach osiemdziesiątych XX wieku nastąpił ich nieznaczny wzrost, zaś w latach dziewięćdziesiątych XX wieku nieznaczny spadek. Autodeklaracje praktyk religijnych odzwierciedlały na ogół poziom uczestnictwa wiernych w niedzielnej mszy świętej” (Mariański, 2018, s. 135–136).

Georg Schmidtchen zaznacza, że uczęszczanie młodych ludzi do kościoła jako przejaw ich identyfikacji kulturowej jest uwarunkowane wieloma czynnikami, jak choćby socjalizacją religijną i społecznym wsparciem ze strony kręgów znajomych i przyjaciół, którzy również uczęszczają do kościoła. Wraz z osłabieniem uwarunkowań rodzinnych oraz koleżeńskich i przyjacielskich uczestnictwo w praktykach religijnych traci swoją oczywistość kulturową (zob. Schmidtchen, 1993, s. 158–158). Z kolei C. Veltman twierdzi, że wierzenia religijne i praktyki kultowe, jakkolwiek stanowią odrębne wymiary religijności, identyfikacji kulturowej, to w procesach recesji i erozji religijnej często idą w parze jako współzależne i komplementarne. Jakkolwiek praktyki religijne nie są jedyną miarą przynależności do Kościoła, to ich spadek czy tym bardziej zanik można tłumaczyć jako kryzys instytucjonalny (kryzys Kościoła jako instytucji), nie zawsze jako kryzys religijny (zob. Veltman, 2006, s. 38). Grace Davie zaznacza, że: „Wierzący chrześcijanin uczęszcza do kościoła, by wyrazić swoją wiarę i uzyskać potwierdzenie, że jest to właściwe postępowanie. Jednocześnie regularny kontakt z instytucją i z jej nauczaniem wpływa na wiarę, żeby nie powiedzieć, że ją determinuje” (Davie, 2004, s. 14–15). Klasycy socjologii religii przyjmowali założenie, że jednym z podstawowych kryteriów żywotności religijnej katolików, ich identyfikacji kulturowej, jest poziom zaangażowania kulturowego, widoczny w ich udziale w praktykach religijnych (zob. Dingemans, Remy, 1983, s. 282–300; Le Bras, 1968, s. 167–168; Pin, 1968, s. 113–114).

Identyfikację kulturową, widoczną w spełnianiu obowiązkowych i nieobowiązkowych praktyk religijnych, rozpoczniemy od ukazania deklaracji badanej młodzieży dotyczących częstotliwości realizacji tych praktyk w przyjętym okresie z przełomu XX i XXI wieku, wykorzystując w tym celu dostępne wyniki badań socjologicznych. Częstotliwość realizacji praktyk religijnych przez uczniów szkół średnich według przyjętego poziomu udziału kształtowała się niejednolicie i z dużymi różnicami w powiązaniu z postępem czasu. Zwróćmy najpierw uwagę na częstotliwość spełniania praktyk religijnych przez tę kategorię młodzieży polskiej w minionym XX wieku.

Badania zrealizowane przez Stefana Pieńkowskiego w 1959 roku wykazały, że uczniowie szkół średnich spełniali praktyki religijne w następującej częstotliwości: regularnie – 30,0%, nieregularnie – 35,0% (łącznie – 65,0%), nie uczestniczyli w praktykach religijnych – 15,0% (zob. Pieńkowski, 1961, s. 23). Maturzyści z Krakowa w 1961 roku badani przez Ryszarda Dyoniziaka praktykowali odpowiednio: 41,4% i 35,7% (łącznie – 77,1%), nie praktykowali – 6,9% (zob. Dyoniziak, 1962, s. 48–50). Młodzież licealna biorąca udział w katechezie w 1959 roku badana przez Edmunda Wilemskiego spełniała praktyki religijne według następującej częstotliwości: regularnie – 81,5% i nieregularnie – 14,2% (łącznie – 95,7%), a nie praktykowało tylko 4,3% badanych (zob. Wilemski, 1964, s. 114–122).

Uczniowie szkół średnich z Ostrowa Wielkopolskiego badani przez Stanisława Kowalskiego w 1962 roku realizowali praktyki obowiązkowe następująco: regularnie – 68,5% i nieregularnie – 29,6% (łącznie – 98,1%), a pozostali – 1,9% nie spełniali tych praktyk (zob. Kowalski, 1962, s. 38–39). Młodzież katechizowana ze szkół średnich w Krakowie badana przez Franciszka Adamskiego w 1974 roku praktykowała następująco: systematycznie – 69,1% i niesystematycznie – 23,0% (łącznie – 92,1%), a 7,9% nie praktykowała (zob. Adamski, 1976, s. 43–45). Młodzież licealna z Warszawy badana przez Edwarda Ciupaka w 1969 roku praktyki religijne spełniała następująco: systematycznie – 48,2% i niesystematycznie – 38,8% (łącznie – 87,0%), a 13,0% to niepraktykujący (zob. Ciupak, 1976, s. 117–128).

Badania zrealizowane przez Instytut Badania Problemów Młodzieży nad postawami religijnymi młodzieży szkół średnich w latach 1982–1985 wykazały, że w 1982 roku wskaźnik praktykujących wnosił 76,8%; w 1983 roku – 79,6%; w 1984 roku – 75,6%; w 1985 roku – 89,4%; odsetek zaś niepraktykujących w tych latach był następujący: 6,2%; 8,2%; 6,8%; 8,2% (zob. Nowacki, 1986, s. 23). Młodzież w wieku 15–19 lat badana w 1987 roku w 57,1% określiła siebie jako systematycznie praktykującą, w 33,9% jako nieregularnie praktykującą (łącznie praktykującą – 91,0%); jako niepraktykującą – 5,5%; oraz brak określenia – 3,5% (zob. Łagodziński, 1989, s. 163). Młodzież kończąca w 1988 roku szkoły średnie w następujący sposób deklarowała swój udział w praktykach religijnych: praktykujący regularnie – 62,8% i nieregularnie – 27,7% (łącznie – 90,0%), zaś niepraktykujący – 6,4% (zob. Kwiatkowski, Kościesz-Jaworska, 1989, s. 98–99).

Młodzież szkół średnich badana w 1994 roku przez Janusza Mariańskiego w Radomiu, Łomży, Ostrowi Mazowieckiej i Włocławku deklarowała swój udział w praktykach religijnych w następującym porządku: 34,1% jako regularnie praktykujący (w tym w Radomiu – 39,1%, we Włocławku – 25,2%, w Łomży – 37,5%, w Ostrowi Mazowieckiej – 34,2%, natomiast 37,4% jako niepraktykujący (w tym w miastach kolejno: 35,3%; 32,8%; 42,6%; 40,6%); jako rzadko praktykujący – 20,7% (w tym: 19,0%; 28,7; 15,2%; 19,0%); w ogóle niepraktykujący – 7,1% (w tym: 6,1%; 12,3%; 3,5%; 5,8%). Łączny wskaźnik praktykujących systematycznie i niesystematycznie – 71,5% (zob. Mariański, 2008, s. 126–127).

W badaniach Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA w 1998 roku stwierdzono, że 40,2% młodzieży w szkołach średnich i studentów w uczelniach wyższych określiło siebie jako praktykujących systematycznie, 31,0% jako praktykujących niesystematycznie, 18,3% jako praktykujących rzadko oraz 9,5% jako niepraktykujący. Łączny wskaźnik praktykujących systematycznie i niesystematycznie wynosił tu 71,2%. Uczniowie nieco częściej niż studenci odznaczali się regularnymi lub nieregularnymi praktykami (72,2% wobec 68,3%) (zob. Zaręba, 2003, s. XVIII). W badaniach zrealizowanych przez ten Ośrodek w 2005 roku

wśród licealistów i studentów na próbie ogólnopolskiej ustalono, że 39,0% ankietowanych praktykowało systematycznie, 29,0% niesystematycznie, 19,0% rzadko, 7,0% to niepraktykujący. W latach 1988–2005 zmniejszył się wskaźnik praktykujących systematycznie i niesystematycznie od 83,0% w 1988 roku, poprzez 71,0% w 1996 roku, do 68,0% w 2005 roku (zob. Zaręba, 2008).

Wśród młodzieży szkół średnich w Płocku w 2002 roku 33,4% badanych deklaroowało, że praktykuje systematycznie, 35,5% niesystematycznie, 23,1% rzadko, a 7,6% zupełnie nie praktykowało. Dziewczęta określiły siebie jako systematycznie praktykujące częściej niż chłopcy (38,2% wobec 27,7%); uczniowie z techników podobnie jak z liceów ogólnokształcących (33,0% wobec 33,7%); mieszkańcy wsi częściej niż mieszkańcy (45,6% wobec 27,6%); synowie i córki rodziców z podstawowym lub zasadniczym zawodowym wykształceniem częściej niż rodziców z wyższym wykształceniem (44,4% wobec 30,1%) (zob. Milewski, 2005, s. 113–114).

Młodzież ucząca się w szkołach ponadgimnazjalnych i akademicka w Warszawie w 2003 roku w 29,8% określiła siebie jako praktykująca systematycznie, a w 26,1% jako niesystematycznie praktykująca, w 24,1% jako rzadko praktykująca, a w 15,3% jako niepraktykująca. Praktykujących systematycznie i niesystematycznie w całej zbiorowości badanej było łącznie 55,9% (zob. Zaręba, 2005, s. 54). W jednym z liceów ogólnokształcących w Krakowie w 2005 roku 44,4% badanych określiło siebie jako regularnie praktykujących, 35,2% jako nieregularnie praktykujących, 15,7% jako spełniający tylko najważniejsze praktyki religijne, a 4,6% to osoby niepraktykujące (zob. Siwiec, 2007, s. 202).

W zbiorowości młodzieży maturalnej ze szkół licealnych i technicznych z małych miast aglomeracji śląskiej 48,5% badanych uznało siebie za regularnie praktykujących, 28,7% za nieregularnie praktykujących, 10,9% za rzadko praktykujący, 5,0% za spełniających wyłącznie zasadnicze praktyki religijne; 6,9% to osoby niespełniające praktyk (zob. Wysocka, 2005, s. 53–54). Badania zrealizowane w 2010 roku wśród maturzystów w województwie lubelskim wykazały, że 46,9% respondentów określiło siebie jako praktykujących regularnie, 42,3% jako nieregularnie praktykujących, 10,5% jako niepraktykujących od kilku lat, a 0,3% nigdy nie praktykowało (zob. Miszczak, 2014, s. 129–130). Wśród maturzystów poznańskich w 2012 roku 36,5% badanych deklaroowało się jako: systematycznie praktykujący, 21,0% jako niesystematycznie praktykujący, 27,1% jako rzadko praktykujący, 14,9% w ogóle nie praktykuje. Łączny wskaźnik praktykujących systematycznie i niesystematycznie wynosił tu 57,5% (zob. Mariański, 2018, s. 139).

Wśród uczniów szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych w Białymstoku w 2013 roku 29,8% badanych przyznało, że praktykują systematycznie, 28,6% niesystematycznie, ale dość często, a 33,5% rzadko, natomiast 5,3% w ogóle nie

praktykuje (zob. Dakowicz, 2016, s. 32). Uczniowie szkół średnich w Kaliszu w 2008 roku deklarowali następującą częstotliwość spełniania praktyk religijnych: systematycznie – 37,9%, niesystematycznie – 17,8% (łącznie – 55,7%), rzadko praktykowało – 13,1%, okazjonalnie – 11,0% (łącznie – 24,1%), natomiast 20,2% nie spełniało praktyk. Łącząc wszystkie cztery poziomy praktykujących, otrzymujemy wskaźnik globalny, wynoszący 79,8% badanych uczniów szkół średnich (zob. Baniak, 2015, s. 68–69). Janusz Mariański zaznacza, że w grupie młodzieży szkolnej w 2017 roku co czwarty badany uczeń określał siebie jako praktykujący systematycznie (25,3%), częściej niż co czwarty jako praktykujący niesystematycznie (27,1%) lub jako praktykujący rzadko (26,1%) i częściej niż co dziesiąty ankietowany jako całkiem nie praktykując (12,4%). Łączny wskaźnik praktykujących systematycznie i niesystematycznie wynosił wówczas 52,4% (zob. Mariański, 2018, s. 137–138).

Studenci Uniwersytetu Wrocławskiego, badani w 1979 roku, deklarowali udział w praktykach religijnych według następującej częstotliwości: praktykowali systematycznie – 31,5% (w tym kobiety – 35,0% i mężczyźni – 23,8%); praktykowali niesystematycznie – 22,2% (w tym odpowiednio: 25,7% i 14,9%); praktykujący rzadko – 3,4% (w tym: 3,5% i 2,9%); nie spełniali w ogóle praktyk religijnych – 26,0% (w tym: 21,4% i 35,0%) (zob. Baniak, 1987, s. 134–135). Z badań zrealizowanych przez Ewę Wysocką w latach 1996–1997 wśród studentów uczelni zlokalizowanych w województwie śląskim wynika, że częstotliwość spełniania praktyk religijnych w ich środowisku była następująca: 45,3% praktykowało systematycznie – 45,3%, niesystematycznie – 28,4%, rzadko – 13,6%, okazjonalnie – 9,4%, nie praktykowało – 3,4% (Wysocka, 2000, s. 55). Studenci Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu w 2011 roku deklarowali spełnianie praktyk religijnych według następującej częstotliwości: systematycznie – 30,0%, niesystematycznie – 17,8%, rzadko – 10,4%, okazjonalnie – 12,5%, niepraktykujący – 29,3% (zob. Baniak, 2015, s. 68–69). W zbiorowości studentów Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach w 1983 roku częstotliwość spełniania praktyk religijnych kształtowała się następująco: systematycznie – 28,15%; niesystematycznie – 1,7%; niepraktykujący – 19,7%; brak wskazania – 11,3% (zob. Czekaj, 1988, s. 125–126). Według badań zrealizowanych w 1987 roku w uczelniach Trójmiasta studenci spełniali praktyki religijne według następującej częstotliwości: systematycznie – 54,6%, niesystematycznie – 24,7% (łącznie – 79,3%), niepraktykujący – 16,8%, brak wskazania – 4,7% (zob. Kajfasz, Pawlak, 1989, s. 279–280).

W świetle wyników badań empirycznych można stwierdzić, że wśród młodzieży ponadgimnazjalnej i akademickiej dominowały w przyjętym okresie osoby spełniające obowiązkowe praktyki religijne systematycznie i niesystematycznie na poziomie od 43% do 58%, a pozostali z tej kategorii spełniali je rzadko lub okazjonalnie. Osoby, które nie spełniały tych praktyk religijnych w drugiej połowie

XX wieku, były w mniejszości, lokując się w granicach od 14,2% do 19,6%. Odsetki praktykujących systematycznie i niesystematycznie były zdecydowanie większe w latach 50., 60., 70., a w latach 80. i 90. XX wieku uległy zaniżeniu o około 12%, chociaż zawsze były większe niż w obu dekadach XXI wieku. Natomiast w obecnym wieku powiększył się o 20,0% w każdej kategorii badanej młodzieży odsetek praktykujących rzadko i okazjonalnie oraz o 30,0% odsetek respondentów, którzy nie spełniali obowiązkowych praktyk religijnych.

Identyfikacje religijne i kultyczne młodzieży a identyfikacje jej rodziców na tle zmiany pokoleniowej

Analizując wyniki licznych badań socjologicznych poświęconych globalnym deklaracjom wiary i praktyk religijnych młodzieży polskiej, jako wskaźnikom jej identyfikacji religijnych i kultycznych, zauważamy, że zarówno odsetki respondentów wierzących i praktykujących, jak i niewierzących i niepraktykujących były w tym czasie zmienne i niestabilne. Na proces zmian w identyfikacji religijnej i kultycznej badanej młodzieży polskiej nie wpłynął istotnie przekaz wartości i norm religijnych stosowany przez jej rodziców w wychowaniu rodzinnym, gdyż przekaz ten nie był zawsze i wszędzie stabilny i trwały, zwłaszcza w obecnym wieku. Problem ten dokładnie wyjaśnił Władysław Piwowski w następujący sposób: „[...] przekazywane przez rodziców wartości i modele religijnych zachowań przy pomocy odpowiednich ćwiczeń i technik mają tendencję do trwania w następnym pokoleniu. Powyższe spostrzeżenie odnosi się jednak do tych rodzin, które są religijne i troszczą się o atmosferę religijną domu. Faktów tych nie obserwuje się w rodzinach niereligijnych, obojętnych religijnie i areligijnych” (Piwowski, 2000, s. 108).

Janusz Mariański zaznacza, że: „Na podstawie danych dotyczących samooceny zmian w religijności młodych respondentów w stosunku do ich rodziców można ogólnie zorientować się, na ile w społeczeństwie polskim ujawnia się ciągłość i zmiana religijności. Religijność jednostki kształtuje się w ramach wspólnoty rodzinnej poprzez wychowanie, czy szerzej – przez socjalizację religijną. Rodzice, stosując różnorodne metody i techniki oddziaływania na dzieci, przekazują im określone wartości i normy religijne oraz moralne. Orientacja religijna zdobyta w trakcie socjalizacji pierwotnej w rodzinie nie jest wystarczającą gwarancją postaw i zachowań religijnych. Obok rodziny, w późniejszym okresie, muszą być uwzględniane inne nośniki socjalizacji religijnej” (Mariański, 2008, s. 97–98).

We współczesnych społeczeństwach obecnie jest nieco zachwiany konsens wartości i norm obowiązujących w rodzinie. Z tego powodu dla znacznej części młodzieży wartości i standardy moralne przekazywane jej przez rodziców stają się nieaktualne, przesadnie tradycyjne, niedzisiejsze, więc stosowanie ich już nie gwarantuje sukcesów życiowych w dorosłym życiu. Znaczny odsetek polskiej młodzieży postrzega świat dorosłych jako rzeczywistość odrębną od jej własnego

modelu rzeczywistości (zob. Sińczuch, 2002, s. 247–249). W ocenie Janusza Mariańskiego młodzież polska nie chce automatycznie powielać identyfikacji religijnych i kultycznych oraz stylu życia prowadzonego przez swoich rodziców. Sytuacja ta oznacza, że mamy już do czynienia z początkiem procesów zanikania socjalizacji religijnej w rodzinie wywołujących odmienność takich identyfikacji w obu pokoleniach (zob. Mariański, 2018, s. 66–67).

W ocenie Hanny Świdry-Ziemby: „Rodzice często podkreślają, że ich dzieci nie rozumieją wielu spraw, które dla dorosłych są oczywiste i jasne. Z kolei dzieci żyją jakoś inaczej niż dorośli. Między tymi pokoleniami panuje klimat niezrozumienia – rodzice widzą, że wraz z młodymi przychodzi do domu inny świat, którego oni, jako dorośli, nie rozumieją i z dużą trudnością akceptują. To są ich dzieci, nawet kochane, lecz jakby obce, należące gdzie indziej, do innej rzeczywistości. Jedną z przyczyn jest tu zapewne komunikacja internetowa. Internet staje się dla wielu podstawowym środkiem interakcji ludzkiej, często zastępuje kontakty bezpośrednie, wspólnotowe. Sytuacja taka nie pozostaje zapewne bez wpływu na kształtowanie się wspólnoty światopoglądowej w rodzinie” (zob. Świdra-Ziemba, 2002, s. 8, 15).

Bardziej optymistyczną opinię dotyczącą relacji dzieci i rodziców w rodzinie czy też relacji międzygeneracyjnych w rodzinie wyraziła kilka lat wcześniej Mirosława Grabowska: „Nie chcę powiedzieć, że młodzież kopiuje przekonania rodziców i ich biografie, ale konfliktu nie ma. Rodziny są ciepłe, przyjazne, wspomagające. Jest duży poziom zrozumienia, empatii, gotowości do pomocy. Właściwie, po co iść na swoje, kiedy w domu rodzinnym ma się swobodę, wsparcie, można interesująco porozmawiać przy stole, a poza domem robić to, na co ma się ochotę. Młodych ludzi wiele w domu trzyma, a nic z nie »wypycha«. Poza tym, realizując scenariusz wyjścia z domu i rozpoczęcia samodzielnego życia, napotyka na bariery. Jedną z nich jest rynek pracy. [...] Jest też bariera własnego mieszkania. Zrealizować scenariusz, który urzeczywistniało pokolenie rodziców, jest dziś trudniej” (zob. Grabowska, 2015, s. 6).

Socjologowie religii podczas badań stawiali swoim respondentom trzy pytania: 1) Jak sam(a) oceniasz poziom własnej wiary religijnej i religijności?; 2) Czy jesteś świadomy(a) przekształceń dokonujących się w Twojej wierze i religijności, dostrzegając zarazem kierunek tych zmian?; 3) Czy dostrzegasz i jak oceniasz własną wiarę i religijność w zestawieniu z poziomem wiary i religijności swoich rodziców – matki i ojca? Młodzi respondenci, oceniając poziom własnej i rodziców wiary religijnej i religijności, mieli do wyboru trzy poziomy tej oceny: wysoki (5–8 punktów), średni (4), niski (1–3).

Poziom wiary religijnej oraz religijności własnej i rodziców oceniali w ten sposób uczniowie szkół średnich w Kaliszu w 2008 roku, odpowiadając na to pytanie. Większość tych uczniów oceniła poziom własnej wiary i religijności jako

„wysoki” – 51,4%, a na drugim miejscu są ci uczniowie, którzy poziom własnej wiary religijnej i religijności ocenili na „średnim” poziomie – 29,7%. Natomiast na „niskim” poziomie swoją wiarę i religijność oceniło 16,8% badanych uczniów. Z kolei czwarta część badanych uczniów oceniła swoją wiarę i religijność znacznie niżej, bo na średnim poziomie, nie mogąc ocenić jej wyżej ze znanych sobie powodów. Zestawmy jeszcze ocenę wiary i religijności dzieci i rodziców dokonaną przez respondentów na tych trzech poziomach: wysoki – rodzice 39,2% i dzieci 51,4% (różnica = 12,2 p.p. dla dzieci); średni – rodzice 36,7% i dzieci 29,7% (różnica = 7 p.p. dla rodziców); niski – rodzice – 24,1% i dzieci 16,8% (różnica = 7,3 p.p. dla rodziców). Zatem dzieci optymistyczniej oceniają swoją wiarę i religijność na wysokim poziomie niż wiarę i religijność swoich rodziców. Z kolei większy odsetek respondentów uznał, że rodzice częściej niż ich dzieci odznaczali się średnim i niskim poziomem swojej wiary i religijności (zob. Baniak, 2015, s. 73–74).

Wiarę i religijność własną i rodziców na tych trzech poziomach w 2011 roku oceniali także studenci Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu. Własną wiarę i religijność ocenili w następujący sposób: na poziomie wysokim – 37,7%, na poziomie średnim – 30,2%, na poziomie niskim – 32,1%. Studenci oceniali też poziomy wiary i religijności swoich rodziców – odrębnie matki i ojca, zestawiając je z poziomami własnej wiary i religijności wcześniej już ocenionymi. Łącznie wiarę i religijność obojga rodziców studenci ocenili następująco na tych samych poziomach: na poziomie wysokim – 37,1%, na poziomie średnim – 39,3%, na poziomie niskim – 23,6%. Łącząc poziom wysoki i poziom średni, zauważamy, że 76,4% badanych studentów oceniło na dobrym poziomie wiarę i religijność swoich rodziców, przy czym ocena ta jest nieco wyższa dla matek niż dla ojców (84,1% wobec 82,8%). Należy zaznaczyć, że studenci znacznie wyżej oceniają poziom wiary i religijności własnych rodziców niż poziom własnej wiary i religijności (zob. Baniak, 2015, s. 74–75). Licealiści byli bardziej krytycznie nastawieni do wiary i religijności rodziców, studenci zaś częściej krytycznie oceniali własną wiarę i religijność (zob. Baniak, 2015, s. 74–75).

W ocenie Edwarda Ciupaka: „Porównanie rozkładu postaw wobec wiary i religii młodzieży i jej rodziców wykazuje dosyć wysoki współczynnik korelacji pozytywnej, szczególnie przy zgodności płci; stan religijności córek jest bardziej zbliżony do rozkładu postaw religijnych matek, ojcowie natomiast mają największy wpływ na światopogląd i postawy religijne synów” (Ciupak, 1984, s. 189). Według jego badań z lat 1968–1969 wśród młodzieży pomaturalnej ze szkół pielęgniar-skich w Warszawie liczba wierzących w grupie przyszłych pielęgniarek (95,3%) i ich matek (94,7%) była prawie równa; różnica zachodzi tylko w poziomie ortodoksyjności (dziewczęta – 46,1% i ich matki – 63,8%) na korzyść matek (Ciupak, 1970, s. 2).

Uczestniczki rekolekcji dla młodzieży badanej przez Stefana Kisielea w 1971 roku bardziej wzorowały się w sferze postaw religijnych na matkach niż na ojcach. W niedzielnych mszach systematycznie uczestniczyło spośród nich 82,2% córek, podczas gdy postąpiło w ten sposób 96,4% ich matek i 81,2% ich ojców. Oznacza to, że matki stanowiły wzór w sferze religijności dla własnych córek, które były wtedy mniej religijne, czy w mniejszym stopniu zaangażowane w kult religijny (zob. Kisiel, 1973, s. 98–99). Badania Franciszka Adamskiego z 1975 roku zrealizowane wśród 1015 osób katechizowanej w różnych miastach w Polsce wykazały dużą zgodność rozkładu postaw religijnych – wśród badanych dziewcząt (77,0%) i ich matek (70,0%), natomiast niezgodność tego rozkładu wystąpiła między religijnością córek i ich ojców (70,0% wobec 60,0%). W tym przypadku córki częściej o 17,0% niż ojcowie spełniały praktyki systematycznie, a częściej o 7,0% niż ich matki (zob. Adamski, 1976, s. 400–401).

Poziom religijności licealistów i słuchaczy Studiów Nauczycielskich ze Śląska według wyników badań Andrzeja Korzona z 1959 roku był bardziej zgodny z rozkładem postaw światopoglądach wśród ich ojców (74,3% wobec 75,9) niż wśród matek, gdyż odchylenia między liczbą wierzących dzieci i rodziców w pierwszym przypadku wynosi 6,2%, a w drugim przypadku – 11,9% na niekorzyść młodzieży. Natomiast w kategorii niewierzących (ateistów) uczniowie bardziej zbliżają się do matek (1,2%), gdyż niewierzących ojców jest ponad dwukrotnie więcej niż ich dzieci; do kategorii agnostyków i obojętnych religijnie należy niemal pięciokrotnie więcej młodzieży niż ojców i prawie dwudziestokrotnie więcej niż matek (zob. Korzon, 1960, 63–70).

Podobną sytuację ukazują wyniki badań Władysława Prężyny z końca lat 60. ubiegłego wieku dotyczące światopoglądu studentów z różnych środowisk akademickich w Polsce. Wśród rodziców wierzących było 88 ojców i 111 matek, natomiast wiarę religijną deklarowało 100 spośród 116 objętych badaniami. Liczebność odsetka studentów deklarujących „intensywną” religijność (50 osób) bardziej zbliżała się do odsetka ojców (63 osoby) niż do odsetka matek (99 osób). Ponadto w rodzinach religijnych i bardzo religijnych znajdujemy też 10% ateistów, czyli na 63 wierzących ojców i 11 na 99 wierzących matek (zob. Prężyna, 1973, s. 87).

Z kolei badania Kazimierza Sowy z lat 1965–1966 zrealizowane wśród 270 studentów w Krakowie i Katowicach wykazały, że tam, gdzie ojciec i matka byli wierzący, również 77,2% dzieci przejawiało postawy religijne, a wśród studentów pochodzących z takich rodzin znajdowało się tylko 16,5% ateistów. W domach rodzinnych, w których tylko jedno z rodziców było wierzące, na 32 przypadki tylko 14 studentów zachowało światopogląd religijny, ponadto zaznaczała się nieco większa stosunkowo zgodność postaw dzieci i matek. Autor ten stwierdził, że „[...] w kierunku pozytywnym z punktu widzenia wierzących oddziałuje tu wychowanie tradycyjne, oparte na autorytatywności i ścisłej kontroli rodziców. Najmniej skuteczne dla wychowania »ku religii« okazały się metody »nowoczesno-liberal-

ne», stosowane przez 48% rodziców z Krakowa oraz przez 43% rodziców z Katowic, gdyż postawy areligijne deklaruje 41% (na 100 osób) w pierwszym i 34% (na 100 osób) w drugim środowisku” (zob. Sowa, 1971, s. 134–135, 139–141).

Młodzież ze szkół średnich i akademicka z różnych miast Polski w 1988 roku wskazała następujące odniesienia własnej religijności do religijności swoich rodziców: 29,7% uznało własną religijność za niższą niż religijność matki; 13,1% uznało ją jako wyższą, 28,9% uznało za taką samą, 28,3% to niezdeterminowani w ocenie. W odniesieniu do ojca wskaźniki te są następujące odpowiednio: 12,7%; 35,2%; 24,2%; 23,0%. Okazuje się, że tylko czwarta część badanych osób oceniła swoją religijność identycznie jak religijność rodziców. Pozostali uważali siebie za mniej lub bardziej religijnych niż ich rodzice lub nie potrafili rozstrzygnąć tej kwestii według klarownych ocen. Ponad jedna trzecia część respondentów uważała się za bardziej religijną w porównaniu z religijnością swoich ojców (zob. Mariański, 1991, s. 24).

Z badań ogólnopolskich zrealizowanych w latach 1988 i 1998 wynika, że młodzież szkolna i akademicka własną religijność w porównaniu z religijnością swoich ojców oceniła następująco: a) religijność mniejsza – łącznie za cały okres: 15,5% (w tym w 1988 roku – 12,5% i w 1998 roku – 18,5% (różnica 6 p.p.); b) religijność większa – 33,8% (w tym: 34,9% i 32,8%); c) religijność identyczna – 27,3% (w tym: 28,0% i 26,7%); d) brak oceny – 21,2% (w tym: 22,0% i 20,3%); e) brak odpowiedzi – 2,1% (w tym: 2,5% i 1,8%). Z kolei w latach 2005 i 2017 wskaźniki tej oceny były następujące: a) mniejsza – łącznie: 18,8% (w tym: 16,7% i 20,8%); b) większa – 26,4% (w tym: 31,7% i 21,0%); c) identyczna – 31,6% (w tym: 30,8% i 32,3%); d) brak oceny – 16,3% (w tym: 16,4% i 16,2%); e) brak danych – 6,6% (w tym: 3,8% i 9,3%) (zob. Mariański, 2018, s. 68).

Badani w latach 1999–2001 abiturienti szkół średnich w województwie warmińsko-mazurskim w 17,0% ocenili swoją wiarę i religijność jako niższą w porównaniu z wiarą i religijnością swojego ojca, w 36,0% jako większą, w 22,0% jako identyczną, w 25,0% nie wskazało tej różnicy; 39,8% badanych kobiet i 28,8% badanych mężczyzn określiło swoją wiarę i religijność jako większą od religijności ojca; 28,3% określających sytuację materialną swojej rodziny jako bardzo dobrą; 35,6% jako dobrą, 36,5% jako w miarę dobrą; 44,0% jako złą. Ich wszystkich wiara i religijność była lepsza od wiary i religijności ojca (zob. Podgórski, 2005, s. 364–365).

Gimnazjaliści w Kaliszu i w tutejszym regionie wiejskich w 2006 roku własną wiarę i religijność porównywali z wiarą i religijnością własnych rodziców i następująco ją ocenili: a) jako lepsza – od matki: 8,6% i od ojca: 14,0%; b) gorsza – odpowiednio: 27,4% i 22,0%; c) taka sama – odpowiednio: 47,0% i 44,5%; d) brak oceny: 14,0% i 16,5%; brak danych: 30,0% i 3,0%” (zob. Baniak, 2008, s. 110).

Młodzież w archidiecezji łódzkiej w 2000 roku w 30,6% oceniła swoją wiarę i religijność jako wyższą niż wiara i religijność ojców, w 30,4% jako taką samą, w 16,1% jako niższą, 17,9% brak oceny (zob. Mariański, 2002, s. 221). Młodzież z warszawskich szkół ponadgimnazjalnych, policealnych i wyższych w 2003 roku oceniła swoją wiarę i religijność w porównaniu z religijnością ojca jako: większą – 29,7%, jako taką samą – 24,7%; jako niższą – 17,9%, brak oceny – 18,4%, brak danych – 9,3% (zob. Zdaniewicz, 2005, s. 25).

Czy badani uczniowie i studenci byli świadomi zmian dokonujących się w różnym tempie w ich wierze i religijności i czy zauważali kierunek tych zmian? Jak respondenci oceniali te zmiany w wierze i religijności własnej z przeszłości, na przykład kiedy byli uczniami szkoły podstawowej, gimnazjum, szkoły średniej oraz w teraźniejszości – w czasie udziału w badaniach socjologicznych jako uczniowie szkół średnich i studenci uczelni wyższych? Religijność własną respondenci oceniali według następującej czterostopniowej skali: lepsza dawniej, lepsza obecnie, bez zmian (taka sama), trudno to ocenić.

Uczniowie szkół średnich i studenci wyższych uczestniczący w badaniach ogólnopolskich w latach 1988–1998 w następujący sposób ocenili zmiany w swojej wierze i religijności: a) była lepsza dawniej – 34,2%; b) nie zmieniła się w ogóle – 31,4%; c) jest lepsza obecnie – 14,6%; d) nie potrafię ocenić – 18,9%; brak odpowiedzi – 0,8%. Wśród uczniów wskaźniki tej oceny były następujące: 33,3%; 14,7%; 33,1%; 18,2%; 0,6%, a wśród studentów: 36,3%; 14,3%; 27,7%; 20,6%; 33,0%; 1,1%. Wskaźniki były niższe u kobiet: 21,2%; 14,8%; 29,6%; 33,0%; 1,3%, niż u mężczyzn: 37,5%; 11,3%; 28,0%; 22,5%; 0,7%; niższa u młodzieży wiejskiej: 24,0%; 14,2%; 41,0%; 19,6%; 0,3% niż u młodzieży miejskiej: 31,8%; 14,4%; 27,6%; 18,9%; 1,0%. Badania wykazały, że ponad połowa ankietowanej młodzieży słabo „wyczuwała” ewolucję własnych poglądów, niektórzy zdecydowanie przeczyli jakoby je zmieniali. Wśród tych, którzy odnotowali zmiany w swojej wierze i religijności, częściej dostrzegają te fakty w kategoriach negatywnych niż pozytywnych (zob. Mariański 1991, s. 23–24).

Maturzyści w Poznaniu w 2012 roku informowali Dariusza Kokocińskiego podczas badań socjologicznych w 47,7%, że dawniej byli bardziej religijni, w 11,0% że obecnie są bardziej religijni, w 22,4% – że nie zaszły żadne zmiany w ich religijności, w 18,5% – że nie potrafią dokonać takiej oceny, pozostali nie udzielili odpowiedzi – 0,4%. Jako przyczynę zmian w swojej religijności ankietowani maturzyści wskazali następujące czynniki: afery seksualne i finansowe w Kościele, okres własnego dojrzewania, osobiste przemyślenia, tragedie życiowe, wpływ środowiska społecznego, naciski rodziców, postawa księży i kontakty z nimi, brak czasu, błędy w katechezie szkolnej, niezrozumienie sensu dogmatów wiary, surowe wymagania etyczne i moralne Kościoła, problemy rodzinne itp. (zob. Mariański, 2018, s. 75).

Młodzież w archidiecezji łódzkiej w 2000 roku w 44,5% swoją obecną religijność oceniła jako niższą niż dawniej, w 10,2% jako wyższą, w 32,0% jako bez zmian, w 12,5% miało trudności z oceną tej sytuacji (zob. Mariański, 2002, s. 209). Maturzyści z Ostrowi Mazowieckiej w 2010 roku własną religijność ocenili następująco: dawniej byli bardziej religijni – 41,3%; obecnie są bardziej religijni – 14,4%; nie zauważyli zmian w swojej religijności – 34,9%; w 9,2% nie potrafiło rozstrzygnąć tej kwestii; brak odpowiedzi – 1,2% (zob. Tułowicki, 2012, s. 162).

Gimnazjaliści w Kaliszu i tutejszym regionie wiejskim w 2006 roku własną wiarę i religijność ocenili w następującej skali: a) obecnie jest gorsza niż była dawniej – 22,8% (w tym dziewczęta – 19,5% i chłopcy – 29,5%, uczniowie wiejscy – 18,4% i uczniowie miejscy – 25,6%); b) obecnie jest lepsza niż była dawniej – 17,6% (w tym odpowiednio: 18,2% i 16,3% oraz 14,4% i 19,6%); c) bez zmian – 43,1% (w tym: 45,1% i 9,2% oraz 53,4% i 36,7%); d) trudności z oceną – 13,5% (w tym: 14,5% i 11,2% oraz 11,4% i 14,7%); brak danych – 3,0% (zob. Baniak, 2008, s. 109).

Studenci Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu w 2011 roku w 41,1% stwierdzili, że w ich wierze i religijności w okresie między liceum i studiami wyższymi nie zaszły żadne zmiany, 42,7% zaś dostrzegło zmiany w swojej religijności idące w dwóch kierunkach: pierwszy kierunek zmian miał tendencję pozytywną, który wskazało 18,2% badanych, czyli byli przekonani, że religijność ich jest lepsza obecnie niż dawniej. Z kolei drugi kierunek zmian miał tendencję negatywną, który wskazało 26,7% badanych, zaznaczając przy tym, że ich religijność jest gorsza obecnie, a lepsza była dawniej. Ponadto 10,1% badanych studentów nie potrafiło dokonać tej oceny. O wzroście swojej wiary i religijności mówił jedynie co piąty student, porównując jej aktualnie lepszy poziom i zakres z gorszym poziomem z poprzedniego okresu, czyli kiedy uczyli się w szkole średniej (zob. Baniak, 2015, s. 78–82).

Badana młodzież szkolna i akademicka była w przyjętym okresie świadoma zmian dokonujących się w jej wierze i religijności, potrafiła też wskazać oba kierunki tych zmian. Większy odsetek zaznaczał, że wiara i religijność była lepsza (na wyższym poziomie) w przeszłości (w szkole podstawowej w sytuacji gimnazjalistów, w gimnazjum w ocenie licealistów, w szkole średniej w ocenie studentów) niż obecnie, kiedy to wzrósł odsetek tych, którzy niżej oceniali własną wiarę i religijność, zauważając znaczne jej osłabienie i zanikanie, wchodzenie w stan niewiary i niereligijności.

Podsumowanie

W podsumowaniu analiz dokonanych w tym artykule można ogólnie zaznaczyć, że dominujący odsetek badanej młodzieży szkolnej i akademickiej (63,7%) uznał swoją wiarę i religijność jako pozostającą na stałym i wysokim poziomie. Wiara

i religijność tej grupy respondentów nie uległa znaczącej zmianie w obu kierunkach w przyjętym okresie przełomu wieków: po pierwsze, ani nie osłabła, lecz była odporna na presję różnych czynników zewnętrznych o religijnym i świeckim profilu, ani też nie wzrósł wyżej jej poziom w tym okresie; po drugie, nie oznacza to, że tę swoistą kontynuację czy trwałość identyfikacji religijnej i kultycznej można by uznać za „postęp” albo za „regres” wiary i religijności tej kategorii badanej młodzieży. Wydaje się, że raczej można dostrzec u tych respondentów stagnację i bierność religijną, a co najwyżej słabe zaangażowanie w kult religijny, w umacnianie własnej wiary czy w angażowanie się w rozwiązanie problemów i potrzeb wspólnoty parafialnej. Taki obraz identyfikacji religijno-kultycznych młodzieży dostrzegali i ukazywali niemal wszyscy socjologowie badający jej wierzenia i praktyki religijne.

W gruncie rzeczy w tym podejściu do wiary i religii można też dostrzec sprzeciw, opór i kontestacji tej młodzieży wobec „starych” zasad religijnych i obowiązków kultowych ciążyących na wiernych. W efekcie czuła się bezbronna wobec, jak mówiła podczas licznych badań, zastanych form religijności, mocno zrytualizowanych, uniemożliwiających jej samodzielnie ulepszać własną religijność i podtrzymywać więź z Bogiem. Rezultatem tej postawy u wielu badanych było właśnie „stanie w miejscu” w sferze swojej wiary i religijności, które, jak sami zaznaczali, nie sprzyjało ewolucji religijności w kierunku pozytywnym, podnoszeniu jej na wyższy niż dotychczas poziom, bardziej dojrzałej i świadomej. Taką sytuację u młodzieży można dostrzec zarówno w drugiej połowie XX wieku, jak i w obu dekadach XXI wieku, przy czym skala krytyki religii i odejść od jej zasad i norm etycznych w środowiskach młodzieżowych jest znacznie większa w obecnym niż w minionym wieku. Różnicę tę wywoływały odmienne czynniki charakterystyczne dla drugiej połowy lat 50. XX wieku i w obu dekadach XXI wieku, zwłaszcza społeczno-polityczne i kulturowe w kraju w okresie realnego socjalizmu i po 1989 roku, a także problemy, z jakimi musiał uporać się Kościół rzymskokatolicki w obu przedziałach czasowych. Kłopoty w państwie i w Kościele, spadek jego autorytetu w społeczeństwie, niemoralne zachowania wielu księży nie pozostały obojętne dla wiary i religijności młodzieży, lecz znacząco przyczyniły się do jej kryzysu religijnego i kontestowania roli religii i Kościoła we własnej religijności.

Wśród wskazanych w badaniach trzech typów i form identyfikacji światopoglądowych i wierzeniowych młodzieży polskiej, najstabilniejsza i najtrwalsza okazała się identyfikacja wyznaniowa, gdyż dominująca większość badanych uczniów i studentów przyznawała się świadomie do wyznania i Kościoła rzymskokatolickiego w obu podokresach przyjętego czasu na przełomie wieków. Natomiast odsetki respondentów rezygnujących z tej identyfikacji i przynależności wyznaniowej były niewielkie, mimo że wzrosły one nieco w obecnym wieku. Z wyznaniem rzymskokatolickim identyfikowało się, ujmując średni wskaźnik z cytowanych tu badań,

w XX wieku 92,5% badanych uczniów szkół średnich i 89,4% studentów, a wskaźniki ich w obu dekadach XXI wieku są minimalnie mniejsze – wynosząc odpowiednio: 90,7% uczniowie i 81,7% studenci. Pozostali respondenci w obu grupach badanych albo nie identyfikowali się z religią i wiarą rzymskokatolicką, albo nie zajęli stanowiska w tej kwestii.

Identyfikacja religijna widoczna w deklaracjach wiary, obojętności religijnej i braku wiary badanej młodzieży szkolnej i akademickiej, była już mniej stabilna i trwała w kontynuacji czasowej i pokoleniowej niż identyfikacja wyznaniowa. W konsekwencji odsetki uczniów i studentów identyfikujących się całkowicie i bez żadnych wątpliwości z dogmatami wiary katolickiej były w przyjętym okresie wahaliwe i malały z biegiem czasu. Średni odsetek głęboko wierzących w drugiej połowie XX wieku wśród uczniów szkół średnich pozostał na poziomie 19,7%, a studentów uczelni wyższych na poziomie 16,8%. W drugiej dekadzie XXI wieku odsetek ten zmalał do poziomu 16,8% w populacji uczniów i do poziomu 14,6% w populacji studentów. Niestabilne były także odsetki uczniów i studentów, którzy warunkowo, tradycyjnie identyfikowali się z dogmatami wiary i zasadami etycznymi religii katolickiej. W drugiej połowie XX wieku identyfikowało się z nimi 65,4% badanych uczniów i 56,6% badanych studentów, natomiast w XXI wieku odsetki wierzących w te dogmaty są już mniejsze w obu grupach respondentów i osiągnęły poziom: wśród uczniów 55,5% i wśród studentów 49,7%. Pozostali respondenci nie identyfikowali się całkowicie lub częściowo z zasadami wiary katolickiej i nie wierzyli w ich sens, w grupie uczniów było ich w XX wieku 14,9% i w XXI wieku – 27,7% (wzrost o 12,8 p.p.) oraz wśród studentów odpowiednio: 26,6% i 35,7% (wzrost o 9,1 p.p.).

Identyfikacja kultyczna, widoczna w osobistym zaangażowaniu jednostki w obowiązkowy i dobrowolny kult religijny, czyli w częstotliwości spełniania praktyk religijnych, w nastawieniu do tego obowiązku, kształtowała się w sytuacji badanej w tym okresie młodzieży szkolnej i akademickiej na najniższym poziomie w porównaniu z identyfikacją wyznaniową i religijną. Na uwagę zasługują respondenci uczestniczący systematycznie, z dużą regularnością w obowiązkowych praktykach religijnych w obu przedziałach czasowych. Jeśli w drugiej połowie XX wieku, zwłaszcza w latach 60. i 70., średni wskaźnik spełniających obowiązkowe praktyki religijne był największy i lokował się na poziomie 43,6%, w tym wśród uczniów – 49,3% i wśród studentów – 36,7%, to w obu dekadach odsetek identyfikujących się z tym obowiązkiem jest już znacznie mniejszy: łącznie wynosi 33,2%, w tym wśród uczniów – 37,6% i wśród studentów – 27,7%. Różnica ta oznacza zmniejszenie o 10,4 p.p. odsetka respondentów systematycznie praktykujących w obecnym wieku (43,6% wobec 33,2%), w tym w populacji uczniów szkół średnich i gimnazjalnych o 11,7 p.p. (49,3% wobec 37,6%) i w populacji studentów o 9,0 p.p. (37,6% wobec 27,7%).

Znacznie większe odsetki badanej młodzieży szkolnej i akademickiej w obu podokresach (wiekach) identyfikowały się jedynie częściowo (z dystansem) z obowiązkiem spełniania praktyk religijnych. Stąd spełniały je niesystematycznie, niezrędko nieregularnie i okazjonalnie. Odsetek praktykujących z tą częstotliwością w drugiej połowie XX wieku kształtował się średnio na poziomie 46,4%, pozostali zaś (10,0%) nie identyfikowali się zupełnie z tym obowiązkiem i nie spełniali praktyk religijnych. Wśród uczniów odsetek praktykujących niesystematycznie i rzadko kształtował się wówczas na poziomie 40,8%, a pozostali (9,9%) nie spełniali tego obowiązku. Wśród studentów niesystematycznie i rzadko spełniało praktyki obowiązkowe 45,5%, a pozostali (17,8%) nie utożsamiali się z tym obowiązkiem i nie spełniali tych praktyk religijnych. Z kolei w obecnym wieku odsetek respondentów identyfikujących się częściowo z tym obowiązkiem i spełniających praktyki religijne niesystematycznie i rzadko był już znacznie większy i wynosił ogółem 42,6%, a pozostali nie identyfikowali się z tym obowiązkiem i zupełnie nie realizowali praktyk religijnych (24,2%), w tym uczniów – 21,6% i studentów – 46,7%, a 25,6% nie spełniało praktyk i nie identyfikowało się z obowiązkiem kultycznym. Oznacza to, że w obecnym wieku, w zestawieniu ze wskaźnikami identyfikacji kultycznej i praktyk spełnianych, nastąpił spadek odsetka respondentów praktykujących systematycznie wzrósł odsetek zaniedbujących i niesystematycznie spełniających religijne praktyki obowiązkowe, a także wzrósł odsetek uczniów i studentów, którzy nie identyfikowali się z tym obowiązkiem i w ogóle nie spełniali tych praktyk.

W świetle tych wskaźników można stwierdzić, że w drugiej połowie XX wieku różne uwarunkowania bardziej sprzyjały identyfikacji kultycznej i realizacji przez młodzież szkolną i akademicką obowiązkowych praktyk religijnych niż uwarunkowania charakterystyczne dla obu dekad XXI wieku, które bardziej i częściej sprzyjały kryzysowi religijnemu i odchodzeniu młodzieży od religii ujmowanej formalnie i instytucjonalnie, a także od Kościoła, który nie spełniał jej oczekiwań religijnych, etycznych i egzystencjalnych. Takie właśnie argumenty, związane wprost z własnymi wątpliwościami, kryzysami wiary i religijności, z odchodzeniem od religii i Kościoła wskazywała badana młodzież w obu wiekach, chociaż o wiele częściej i liczniej w obecnym wieku. Wyniki licznych badań socjologicznych, tu wskazanych i omówionych, eliminują wątpliwości co do zasadności tej konstatacji, a jednocześnie pozwalają na stwierdzenie, że ta potrójna identyfikacja młodzieży polskiej z przełomu wieków z religią i Kościołem instytucjonalnym nie była stabilna i częściej ewoluowała w kierunku negatywnym – kryzysu wiary i religijności, niż w kierunku pozytywnym – jej utrwalania i częstszego regularnego praktykowania.

Bibliografia

- Adamczyk, T. (2011). Postawy młodzieży studenckiej wobec religii. *Keryks. Forum Pedagogiczno-Religijne*, (10), 23–35.
- Adamski, F. (1976). Postawy i praktyki religijne młodzieży. *Żnak*, (3), 385–405.
- Archer, M. S. (2017). Morfogeneza tożsamości osobistej. Jesteśmy tym, na czym nam zależy. W: S. Archer Margaret (red.), *Archer doctor honoris causa UKSW* (s. 132–154). Wyd. Naukowe UKSW.
- Baniak, J. (1987). *Światopogląd młodzieży akademickiej. Studium postaw studentów Uniwersytetu Wrocławskiego*. Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Baniak, J. (1988). Rodzina – naturalne środowisko rozwoju dziecka. *Materiały Problemowe*, (4), 19–28.
- Baniak, J. (2007). Katolicy niewierzący lecz praktykujący? Między wiarą i ateizmem. *Homo Dei*, (1), 23–42.
- Baniak, J. (2008). *Między buntem i sprzeciwem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Kryzys tożsamości osobowej a świadomość religijna i moralna młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*. Homini.
- Baniak, J. (2013). Globalne deklaracje wiary, praktyk religijnych i niewiary młodzieży polskiej. Studium socjologiczne na przykładzie badań w Kaliszu i Poznaniu. *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, (4), 13–27.
- Baniak, J. (2015). Religia i jej rola egzystencjalna w wyobrażeniach i krytycznej ocenie młodzieży licealnej i akademickiej w Polsce. *Władza Sądzenia*, (6), 48–74.
- Berger, P. L. (2012). Religia i nowoczesność. Rozmowa z amerykańskim socjologiem religii Peterem L. Bergerem. *Europa. Miesięcznik Idei*, (5), 23–27.
- Biernat, T. (2006). *Spoteczno-kulturowe uwarunkowania światopoglądu młodzieży w okresie transformacji*. Wyd. UMK.
- Bocheński, J. (1990). *Logika religii*. Instytut Wydawniczy PAX.
- Boguszewski, R. (2006). *Znaczenie religii w życiu Polaków*. Komunikat z badań CBOS.BS/81. Warszawa: CBOS.
- Boguszewski, R. (2016). Od zinstytucjonalizowanej do zindywidualizowanej religijności Polaków w procesie przemian. W: I. Borowik, A. Górny, W. Świątkiewicz (red.), *Globalny i lokalny wymiar religii. Polska w kontekście europejskim* (s. 135–147). Nomos.
- Borowik, I. (2016). Przemiany religijne w Polsce na tle transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej i globalizacji. W: I. Borowik, A. Górny, W. Świątkiewicz (red.), *Globalny i lokalny wymiar religii w Polsce w kontekście europejskim* (s. 7–16). Nomos.
- Chrost, M. (2014). Młodzież a wartości. W: T. Sakowicz, K. Gąsior (red.), *Wartości w rodzinie i społeczeństwie* (s. 416–425). Ston 2.
- Ciupak, E. (1970). Katolicyzm młodzieży nietypowej. *Człowiek i Światopogląd*, (4), 117–128.
- Ciupak, E. (1984). *Religijność młodego Polaka*. Książka i Wiedza.

- Comte-Sponville, A. (2001). *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie duchowości bez Boga*. Tłum. E. Aduszkiewicz. Czarna Owca.
- Cyrułowski, R. (2005). Religijność młodzieży ponad-gimnazjalnej. (Raport z badań we Włocławku). *Ateneum Kąpańskie*, (2), 292–305.
- Czekaj, K. (1988). *Młodzież studencka i robotnicza a modele życia seksualnego. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*. Wyd. Uniwersytetu Śląskiego.
- Dakowicz, L. (2016). *Świat wartości przyszłych nauczycieli. Studium socjologiczne na podstawie badań studentów specjalizacji nauczycielskiej Uniwersytetu w Białymstoku*. Wyd. Uniwersyteckie Humana.
- Darczewska, K. (1986). *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim. O niektórych uwarunkowaniach i postawach*. Ossolineum.
- Dardziński, P. (2010). Religijny potencjał młodego pokolenia. W: M. Łuczewski (red.), *Portret młodego pokolenia* (s. 28–44). Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową.
- Davie, G. (2004). Od obowiązku do konsumpcji: modele religijności w Europie Północnej na początku XX wieku. *Wokół Współczesności*, (2), 14–25.
- Dębski, M. (2005). Przejawy „niewidzialnej religii” w religijności młodzieży akademickiej w województwie pomorskim. *Socjologia Religii*, (3), 127–148.
- Dingemans, L., Remy, J. (1966). Kryteria żywotności katolicyzmu. Tłum. H. Zawadzka. W: *Ludzie – wiara – Kościół. Analizy socjologiczne* (s. 113–142). Biblioteka Więzi.
- Długosz, P. (2005). *Młodzież Podkarpacia w III Rzeczypospolitej*. Nomos.
- Dyczewski, L. (2009). Wartości kulturowe ważne dla polskiej tożsamości. W: L. Dyczewski, D. Wadowski (red.), *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach* (s. 149–179). Wyd. KUL.
- Dyczewski, L. (2015). Tożsamość religijna. W: L. Dyczewski, K. Jurek (red.), *Tożsamość religijna w nowoczesności* (s. 9–27). Wyd. KUL.
- Dyoniziak, R. (1962). Badania nad młodzieżą szkolną w Krakowie. *Studia Socjologiczne*, (1), 210–223.
- Dyoniziak, R. (1965). *Młodzieżowa podkultura*. PWN.
- Floris, F. (2007). Modlitwa (wychowanie do modlitwy). W: *Słownik katechetyczny*. Przekł. K. Kozak. Wyd. Salezjańskie.
- Gadzinowski, E. (1986). Średnia akademicka. *Kultura*, (49), 5.
- Garlicki, J. (1986). Środowisko studenckie – problemy, postawy, przemiany. *Polska Młodzież*, (2), 41–56.
- Górny, A. (2005). Znaczący inni. Socjalizacja religijna i moralna młodzieży. Szkic socjologiczny na przykładzie województwa śląskiego. *Socjologia Religii*, (3), 265–290.
- Grabowska, M. (2015). Młodzi, gniewni, apolityczni. *Akademia. Magazyn Polskiej Akademii Nauk*, (2), 4–7.
- Gorczycka, E. (2004). *Młodzież akademicka wobec Unii Europejskiej*. Wyd. AJD.
- Hervieu-Leger, D. (1999). *Religia jako pamięć*. Nomos.

- Janiec, R. (2017). *Przygotowanie do małżeństwa w nauczaniu religii katolickiej w szkole. Studium katechetyczne w świetle badań maturzystów diecezji sandomierskiej*. Wyd. KUL (mps w Archiwum KUL).
- Jerschina, J. (1978). *Młodzież i procesy laicyzacji świadomości społecznej*. PWN.
- Kajfasz, I., Pawlak, A. (1989). Studenci Trójmiasta wobec wartości wybranych. (Analiza badań empirycznych). *Studia Socjologiczne*, (2), 376–384.
- Kasperek, A. (2010). Sekularyzacja na Górnym Śląsku. Próba podsumowania badań środowiskowych (1987–2009). *Przegląd Religioznawczy*, (3), 195–217.
- Kawecki, Z. (1984). Religijność młodzieży – stan, uwarunkowania, kierunki przemian. *Wychowanie Obywatelskie*, 15(9), 556–568.
- Kijak, R., Chmielewski, N. (1969). Postawy religijne mieszkańców hoteli robotniczych w Gliwicach. *Euhemer*, (6), 46–58.
- Kisiel, S. (1973). Wpływ rekolekcji na kształtowanie charakteru młodzieży żeńskiej. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL*, 20(6), 87–114.
- Kłoczowski, M., Sztylka, A. (1989). *Świadomość młodej inteligencji*. PWN.
- Korczyński, T. M. (2015). Polska młodzież o rodzinie, wartościach i własnej religijności. Analiza socjologiczna w paradygmacie socjologii wiedzy. W: J. Zimny (red.), *Rodzina. Podstawy prawnoteologiczne* (s. 335–350). Wydział Zamiejscowy KUL.
- Korzon, A. (1960). Postawy światopoglądowe młodzieży. *Chowanna*, (9–10), 63–71.
- Koseła, K. (1993). Próba, narzędzia i podstawowe informacje o badanej zbiorowości uczniów. W: K. Koseła (red.), *Młodym być... Młodzież szkolna '92* (s. 43–68). CBOS.
- Kowalski, S. (1962). Stereotypy religijne uczniów szkół średnich Ostrowa Wielkopolskiego. *Euhemer*, (4), 49–62.
- Kozak, J. (2014). *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne religijności studentów*. Wyd. Diecezjalne.
- Kulczycki, J. (1967). Z badań nad światopoglądem studentów. *Euhemer*, (4/5), 137–140.
- Kwiatkowski, S. (1987). Religia i polityka. *Przegląd Tygodniowy*, (8), 7.
- Kwiatkowski, S., Kościerza-Jaworska, E. (1989). Polacy o religii i miejscu Kościoła w życiu kraju. *Nowe Drogi*, (2), 86–114.
- Le Bras, G. (1968). *L'Église et le village*. Paris: Flammarion.
- Lindberg, G. (1986). *Zmiana społeczna a świadomość polityczna. Dynamika postaw politycznych studentów Warszawy: 1979–1983*. PWN.
- Łagodziński, W. (1989). *Warunki życia a potrzeby młodzieży*. *Statystyka Polski. Seria: Materiały Statystyczne*. Główny Urząd Statystyczny.
- Majczak, K. (i in.). (2011). Postawy społeczne i obyczajowe studentów Instytutu Politologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. W: R. Marzęcki, Ł. Stach (red.), *Kim jesteśmy? Studenci Instytutu Politologii UP w świetle badań ankietowych* (s. 92–116). Wyd. Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Mariański, J. (1991). *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*. Nomos.

- Mariański, J. (2002). Globalne postawy wobec religii. W: W. Zdaniewicz, S. H. Zareba (red.), *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej* (s. 203–215). Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Mariański, J. (2004). Pluralizm religijny. W: M. Libiszowska-Zóttkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska, teorie, badania* (s. 293–296). Verbinum.
- Mariański, J. (2006). Religijność młodzieży szkolnej w małych miastach w warunkach zmiany społecznej. W: M. Zemło (red.), *Małe miasta. Religie* (s. 321–358). Wyd. KUL.
- Mariański, J. (2007). Zmieniająca się tożsamość religijna we współczesnej Europie. Religijność pozakościelna. W: I. Borowik, K. Leszczyńska (red.), *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje* (s. 245–258). Nomos.
- Mariański, J. (2008). *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Wyd. KUL.
- Mariański, J. (2011). *Przemiany moralne polskich maturzystów w latach 1994–2009*. Studium socjologiczne. Wyd. KUL.
- Mariański, J. (2014). *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne*. Wyd. Diecezjalne.
- Mariański, J. (2017). Religijność maturzystów puławskich w procesie przemian. *Żeszyty Naukowe KUL*, 60(2), 225–252.
- Mariański, J. (2018). *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988 – 2005 – 2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych)*. Wyd. Adam Marszałek.
- Milewski, B. (2005). *Społeczne uwarunkowania postaw młodzieży wobec AIDS (na przykładzie szkół średnich w Płocku)*. Nomos.
- Mrzygłód, H., Nowak, A., Thurow, R. (2010). *Modele życia rodzinnego w świadomości studentów*. Wyższa Szkoła Humanistyczna TWP w Szczecinie.
- Miszczak, E. (2014). *Świętość w religijnej świadomości maturzystów województwa lubelskiego. Studium socjologiczne*. Wyd. UMCS.
- Nowacki, G. (1986). Postawy religijne młodzieży polskiej w połowie lat osiemdziesiątych. W: J. Bogusz, G. Nowacki (red.), *Oblicza religijności polskiej młodzieży* (s. 19–32). PWN.
- Nowak, A. (1970). Praktyki religijne w mieście. *Żnak*, (5), 655–663.
- Ober-Domagalska, B. (2013). *Młodzież szkolna wobec etyki pracy i jej kontekstu instytucjonalnego. Polsko-norweskie badania porównawcze*. Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego.
- Obuchowski, K. (1967). *Psychologia dążeń ludzkich*. PWN.
- Panecka, E. (2015). *Środowiskowe uwarunkowania zachowań altruistycznych młodzieży*. KUL (mps w archiwum KUL).
- Pastuszka, J. (1964). *Psychologiczne źródła niewiary*. Wyd. KUL.
- Pawłczyńska, A., Nowak, S. (1965). *Studenci Warszawy*. PWN.
- Pawlina, K. (1998). *Polska młodzież z przełomu wieków*. Wyd. Sióstr Loretanek.
- Pin, E. (1968). *La paroisse catholique. Les forms variables d'un systeme social*. Rome: Universite Pontificale Gregprienne.

- Piowowski, W. (1970). Postawy religijne starszej młodzieży pozaszkolnej. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 17(3), 53–76.
- Piowowski, W. (1974). Przemiany religijnej funkcji rodziny. Problematyka i hipotezy. *Studia Warmińskie*, (11), 405–451.
- Piowowski, W. (1977). *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*. Biblioteka Więzi.
- Piowowski, W. (1983). Przemiany globalnych postaw wobec religii na przykładzie Puław. W: W. Piowowski (red.), *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana* (s. 181–198). Wyd. Księgarni Archidiecezjalnej.
- Podgórski, R. A. (2005). *Hierarchia wartości młodego pokolenia Polaków w Unii Europejskiej. Studium edukacyjno-społeczne*. Wydawca Ryszard Podgórski.
- Podstawka, K. (2016). Młodzież Lubelszczyzny wobec wartości moralnych. W: A. Karpińska, K. Borawska-Kalbarczyk, A. Szwarz (red.), *Edukacja w perspektywie oczekiwań współczesności* (s. 288–301). Wyd. Adam Marszałek.
- Prężyna, W. (1977). *Motywacyjne korelaty centralności przedmiotu postawy religijnej*. Wyd. KUL.
- Rola, M. (2013). Świadomość moralna maturzystów lubelskich. W: H. Mielicka-Pawłowska (red.), *Religijne wymiary życia społecznego* (s. 193–207). Wyd. Uniwersytetu Jana Kochanowskiego.
- Rola, M. (2016). *Wartości moralne w świadomości maturzystów lubelskich. Studium socjologiczne*. Wydawca i druk Drukarnia STANDRUK.
- Romanowicz, W. (2005). *Młodzież Podlasia wobec wybranych problemów społeczno-religijnych*. Wydawca: Romanowicz Wiesław.
- Romanowicz, W. (2017). *Stosunek maturzystów Południowego Podlasia do religii, moralności i ekumenizmu*. Wyd. Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Jana Pawła II.
- Sadłoń, W. (2016). Życie religijne Polaków na przestrzeni wieków. W: *1050 lat chrześcijaństwa w Polsce* (s. 213–227). Główny Urząd Statystyczny.
- Sikora, E. (2001). Młodzież o swej sytuacji, planach, dążeniach życiowych i zawodowych. W: E. Kawczyńska-Butrym (red.), *Mieszkańcy osiedli byłych PGR o swojej sytuacji życiowej. Raport z badań* (s. 51–63). Uniwersytet Warmińsko-Mazurski.
- Siwiec, D. (2007). Postawy młodzieży wobec opieki paliatywnej. W: R. Stojecka-Zuber, A. Róg, (red.), *Rodziny problemowe i możliwości ich wspomagania*. Tarnobrzeg.
- Skoczylas, K. (2011). *Wartości młodych katolików regionu konińskiego. Studium katechetyczno-pastoralne na przykładzie wybranych szkół ponadpodstawowych regionu konińskiego*. Wyd. UMK.
- Skórzyńska, Z. (1960). Młodzież w świetle ankiety „Mój światopogląd”. *Więź*, (7/8), 89–98.
- Sobczyk, A. (2009). Preferencje wartości nadających sens życiu studentów kierunków artystycznych. W: D. Walczak-Duraj (red.), *Wartości i postawy młodzieży polskiej*. T. 1 (s. 163–178). Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego.

- Sopuch, K. (1988). Stosunek do religii studentów i niesamodzielnych pracowników nauki a pochodzenie społeczne i postawy wobec życia. W: *Spoleczne problemy środowiska akademickiego* (s. 108–119). PWN.
- Sowa, K. Z. (1971). *Studenci Katowic i Krakowa*. PWN.
- Sińczuch, M. (2002). *Wchodzenie w dorosłość w warunkach zmiany społecznej*. Uniwersytet Warszawski, Instytut Socjologii.
- Sroczyńska, M. (2012). Wiara religijna jako przejaw sacrum w postawach młodzieży (aspekty generacyjne). W: I. Borowik (red.), *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej* (s. 189–207). Nomos.
- Sroczyńska, M. (2015). Wartości religijne i orientacje religijne współczesnej młodzieży w refleksji socjologicznej. *Konteksty Społeczne*, 3(1), 55–71.
- Stachowska, E. (2015). Cel teorii racjonalnego wyboru do rynku religijnego. W: E. Jeliński, Z. Stachowski, S. Sztajer (red.), *Ratio, religia, humanista. Miscellanea dedykowane Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi*. Wyd. Naukowe WNS UAM.
- Staciwa, C. (1967). Społeczne aspekty religijności młodzieży poborowej. *Studia Socjologiczno-Polityczne*, (2–4), 59–80.
- Staciwa, C. (1971). Z badań nad religijnością żołnierzy. Badania społeczne w wojsku. *Biuletyn Rady Nauk Społecznych MON*, (1), 42–63.
- Staciwa, C. (1973). Społeczne czynniki przemian światopoglądowych. *Człowiek i Światopogląd*, (7), 138–148.
- Stark R., Glock Ch., Y. (1983). Wymiary zaangażowania religijnego (Tłum. B. Kruppiak). W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (s. 182–187). Nomos.
- Szauer, R. (2015). Syndrom 191 – fenomen rekolekcji halowych. Natura i specyfika rekolekcji halowych dla młodzieży szkół średnich w Koszalinie. Socjologiczna analiza. *Colloquium AMW w Gdyni*, (4) 221–242.
- Świątkiewicz, W. (2007). Młodzież i religia. W: C. Rogowski (red.), *Leksykon pedagogiki religii* (s. 414–418). Verbinum.
- Świątkiewicz, W. (2014). Religijność w perspektywie międzypokoleniowej. W: *Medzi geberacne kazdy v sucesnej rodine* (s. 53–78). Studio Noa.
- Świda-Ziemba, H. (2002). *Permisywizm moralny a postawy polskiej młodzieży*. W: J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego* (s. 435–452). WAM.
- Tułowicki, D. (2012). *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*. Petrus.
- Tyrała, R. (2014). *Bez Boga na co dzień. Socjologia ateizmu i niewiary*. Nomos.
- Urban, M. (2008). *Indywidualizm i kolektywizm w świadomości młodzieży. Studium psychologiczno-politologiczne*. Dom Wydawniczy „Elipsa”.
- Wilemski, E., Prus, S. (1964). Wpływ środowiska psychospołecznego na kształtowanie się postawy religijnej współczesnej młodzieży. *Collectanea Theologica*, (1–4), 114–122.
- Włodarczyk, E. (2008). *Młodzież wobec macierzyństwa i jego kulturowej kreacji*. Wyd. Naukowe UAM

- Wnuk, M. (2014). Religijność a opinia na temat zapładniania in vitro wśród studentów. *Przegląd Religioznawczy*, (2), 53–67.
- Wysocka, E. (2000). *Młodzież a religia. Społeczny wymiar religijności młodzieży*. Wyd. Uniwersytetu Śląskiego.
- Veltman, C. (2006). Holandia – sekularyzacja w odwrocie. *Więź*, (12), 34–41.
- Zaręba, S. H. (2008). *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*. Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- Zdaniwicz, W. (2005). Autodeklaracje religijne. W: W. Zdaniwicz, S. H. Zaręba (red.), *Młodzież Warszawa – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II* (s. 18–32). Warszawa: ISKK.
- Zemło, M. (2016). Wartości i normy uczniów ponadpodstawowych białostockich placówek. W: J. Mantura (red.), *Styl życia młodzieży Białegostoku. Raport z badań* (s. 69–106). Białystok: Centrum Kształcenia Ustawicznego.
- Zieliński, A. (2004). *Na straży prawdziwej wiary. Żywiska cudowne w polskim katolicyzmie ludowym*. Nomos.

Denominational, Religious and Cult Identifications Declared by School and University Youth in Poland. Based on the Results of Sociological Research Conducted in the Second Half of the 20th Century and in Both Decades of the 21st Century

Abstract: In this article, I analyze the identifications of middle school, high school, and university students with: Catholic Church (denominational), faith in God (religious) and compulsory religious practices (cultic). These identifications were evident in the attitudes, beliefs, behaviour and actions of Polish youth in the second half of the 20th century and in both decades of the 21st century. The basis for this presentation are the results of sociological research carried out between 1956 and 2018 by a number of researchers into the religiosity and morality of young people studying in middle schools, high schools and studying in universities. To what extent did the Polish youth consolidate their own faith and continue the religious traditions handed down to them by their parents during their religious upbringing in their own beliefs and actions? What percentage of these young people doubted these religious truths and the value of traditions, or rejected them as unnecessary in their personal and religious lives? I will answer these questions based on the research findings in this article, taking into account her declarations regarding these identifications.

Keywords: denominational identifications, religious identifications, cultic identifications, turn of the 20th and 21st century, middle school students, high school students, university students, determinants of youth religiosity.