

JÓZEF BANIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Socjologii
e-mail: j.baniak@amu.edu.pl

Globalne deklaracje wiary, praktyk religijnych i niewiary młodzieży polskiej. Studium socjologiczne na przykładzie badań w Kaliszu i w Poznaniu

Abstract. *This article reports on the global attitudes of high school students investigated in Kalisz and university students in Poznań towards religious beliefs and compulsory religious practices. The results show that there is still a large percentage of students (over 60 percent) who continue the religious traditions of their parents, transferred in the process of religious education. On the other hand, the belief and religious practices of a significant percentage of the respondents (over 25 percent) are weakening and disappearing – these respondents are rebelling against religious dogmas and become religiously indifferent or atheistic, no longer carrying out religious practices and not maintaining relationships with their own parish and clergy. The percentage of the Polish Youth not believing in God and rejecting religious practices is constantly increasing.*

Keywords: *religious faith, religious practice, changes in youth religiosity, secondary school students, university students*

Wstęp

Globalne wyznania wiary i religijności w ujęciu socjologicznym oznaczają jednostkowe i zbiorowe przekonania ludzi dotyczące ich przynależności do określonego wyznania religijnego lub Kościoła, czyli do takiej zbiorowości, której członkinie i członkowie wyznają tę samą wiarę religijną i mają poczucie więzi z tą

samą instytucją i wspólnotą kościelną, a jednocześnie spełniają w różnym zakresie podobne praktyki kultowe wprost związane z istotą wyznawanej wiary. Problem ten trafnie ujmuje Władysław Piwowski:

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 katolików ze wspólnotą religijną, nie uwzględniając wcześniej ogólnego stosunku do religii. Należy jednak podkreślić, że chodzi tu 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 religijnej¹.

Niektórzy socjologowie religii przestrzegają przed przecenianiem parametru globalnych wyznań w analizie i ocenie poziomu i zmian w religijności ludzi. Przestrozę taką widzimy w następującym stwierdzeniu Janusza Mariańskiego:

Uzyskiwane na tej drodze wskaźniki tzw. 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. Nie informują o charakterze i jakości deklarowanej religijności, na ile jest ona świadoma i refleksyjna, na ile zaś jest uwarunkowana kontekstem społeczno-kulturowym. [...] Globalne ujęcie życia religijnego zawiera ryzyko pewnych uproszczeń i niedokładności, ale jest pomocne przy odtwarzaniu wizerunku religijnego społeczeństwa, spłaszczonego do pewnej średniej².

Z wielu badań socjologicznych wynika, że zarówno w populacji katolików dorosłych, jak i młodzieży katolickiej od dawna po obecne czasy dominujący odsetek deklaruje własny związek z katolicyzmem, wiarę w Boga ujmowanego w obrazie tego wyznania oraz dużą częstotliwość spełniania praktyk religijnych, a także stabilność postaw w procesie zmian we własnym życiu religijnym. W świetle tych wskazań badawczych należy zapytać, jak kształtują się wskaźniki globalnych wyznań wiary i kultu religijnego oraz niewiary i w jakim kierunku idą zmiany w tych wyznaniach moich respondentów – uczniów szkół średnich i studentów wyższej uczelni, objętych badaniami socjologicznymi.

Badania te, o profilu ilościowym i jakościowym, zrealizowałem w latach 2007–2010 wśród uczniów szkół średnich w Kaliszu i wśród studentów Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu. Łącznie badaniami ilościowymi objąłem 882 osoby, w tym 456 uczniów szkół średnich (51,7%) i 426 studentów (48,3%); 508 kobiet, w tym 268 uczennic (52,8%) i 240 studentek (47,2%) oraz

¹ W. Piwowski, *Przemiany globalnych postaw wobec religii (na przykładzie Puław)*, w: W. Piwowski (red.), *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*, Wyd. Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1983, ss. 181–182.

² J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, ss. 71–72.

374 mężczyzn: 188 uczniów (50,3%) i 186 studentów (49,7%). Wśród 456 uczniów szkół średnich 248 to uczniowie liceów ogólnokształcących (54,4%), a 208 to uczniowie liceów profilowanych (45,6%). Studenci badani (426) reprezentowali następujące kierunki studiów: socjologię (120), pedagogikę (104), zarządzanie (100), informatykę (102). Dominujący odsetek respondentów pochodził z różnej wielkości miast – 692, w tym 399 kobiet i 293 mężczyzn, natomiast pozostali badani to mieszkańcy wsi – 190 osób, w tym 113 kobiety i 77 mężczyzn. Cechy te stanowią zmienne odgrywające podstawową rolę w korelacjach ze zmiennymi zależnymi, typowymi dla wskaźników religijności i moralności badanych uczniów i studentów. W badaniach tych zastosowałem metodę sondażu, wspomaganą techniką ankiety środowiskowej i narzędziem kwestionariusza ankiety. Kwestionariusz składał się z 54 pytań problemowych obejmujących kwestie wiary, religijności, moralności, kościelności respondentów oraz z 6 pytań dotyczących ich cech społecznych i demograficznych. Badania te miały charakter audytoryjny, respondenci wypełniali kwestionariusz w salach szkolnych w obecności prowadzącego badania.

Artykuł ten jest zaledwie fragmentem szerokich badań socjologicznych poświęconych zmianom w religijności i moralności młodzieży licealnej i akademickiej, jej oporowi i buntowi wobec Kościoła instytucjonalnego oraz jego doktryny religijnej i moralnej, jak i niektórym działaniom świeckim. Celem tego artykułu jest ukazanie globalnych identyfikacji moich respondentów z wiarą katolicką i z kultem religijnym, jak i wyeksponowanie kierunku zmian w tych identyfikacjach. W hipotezie empirycznej przyjmuję, że globalne wyznania religijne odgrywają ważną rolę w pozostałych parametrach ich religijności i moralności, jak i to, iż także w tym wymiarze życia religijnego młodych katolików polskich zachodzą istotne zmiany jakościowe o profilu negatywnym i krytycznym wobec zastanych standardów dogmatycznych i etycznych katolicyzmu, propagowanych z pomocą różnych metod i technik oddziaływania społecznego. Zasadność tej hipotezy wyeksplikuję w analizie poszczególnych zagadnień i kwestii szczegółowych.

1. Przynależność wyznaniowa badanej młodzieży licealnej i akademickiej

Przynależności religijne i wyznaniowe nie są zjawiskami stałymi i nienaruszalnymi, wręcz przeciwnie, zawsze ulegały określonym zmianom – w jednym okresie były one wysokie i wzrastały ich wskaźniki, kiedy indziej znów radykalnie zmniejszały się pod wpływem różnych czynników, zwłaszcza kulturowych i społecznych. Osłabło ich znaczenie i oddziaływanie na świeckie sfery życia na początku XX wieku, a wzrosło na przełomie XX i XXI wieku. Zjawisko to trafnie ujął w latach 70. XX wieku Andrew M. Greeley jako „denominacja społeczeństwa”, bez względu na to, że konfesjonalizm nadal był wyraźnie widoczny w ówczesnej kulturze

amerykańskiej³. Z kolei Lynn R. Wuthnow, ukazując proces dekonfesjonalizacji sacrum, szczególnie znaczenie przypisuje wzrostowi wykształcenia społeczeństw i twierdzi, że ludzie lepiej wykształceni nie przywiązują istotnej wagi do podziałów wyznaniowych, a często nie są one dla nich własnymi kryteriami tożsamości religijnych, natomiast tożsamości te uzależniają od innych, nierzadko świeckich powodów i motywacji⁴. Niklas M. Ebertz uważa z kolei, że dotąd hermetycznie zamknięte środowiska wyznaniowe stopniowo, lecz skutecznie rozpadły się pod naciskiem pluralizmu społecznego, indywidualizacji strukturalnej, zmian w stylu życia ludzi, wzrostu poziomu dobrobytu oraz postaw konsumenckich jako efektu zmian w hierarchii wartości i znaczeń egzystencjalnych⁵. Andrzej Górny dodaje w tym kontekście:

Rozkład respondentów identyfikujących się z określonym wyznaniem pozwala [...] zobrazować populację generalną według głównych wyznań oraz dostarcza obiektywnych informacji o religijności grupy⁶.

Problem ten wziąłem też pod uwagę we własnych badaniach i poprosiłem respondentów w obu grupach młodzieżowych o wskazanie własnej przynależności wyznaniowej. Z ich wypowiedzi dowiadujemy się, że 12,5% należy do innych wyznań niż rzymskokatolickie: do Kościoła polskokatolickiego (2,7%), luterańskiego (2,7%), Świadków Jehowy (3,2%) i do innych jeszcze związków religijnych (2,1%). Ponadto 22 osoby, w tym 12 kobiet i 10 mężczyzn, 13 uczniów i 9 studentów wyznało, że nie należą do żadnej grupy religijnej i wyznaniowej, ponieważ urodziły się w rodzinach bezreligijnych lub ateistycznych. Natomiast dominująca większość badanych osób (85%) należy do Kościoła rzymskokatolickiego, a dotyczy to 435 kobiet i 314 mężczyzn oraz 369 uczniów szkół średnich i 380 studentów. Przyjęte zmienne płci i typu szkoły nie wprowadzają znaczących różnic w ilościowym wykazie respondentów, jako że kobiety jedynie śladowo są większym odsetkiem od odsetka mężczyzn (o 1,6 p.p.), zaś nieco większy odsetek różnicuje studentów od odsetka uczniów (o 8,2 p.p.) jako związanych z Kościołem rzymskokatolickim.

³ A. M. Greeley, *The Denominational Society: A Sociological Approach to Religion in America*, Scott, Foresman and Company, Glenview 1972, ss. 127–129.

⁴ L. R. Wuthnow, *Der Wandel religiösen Landschaft in den USA seit dem zweiten Weltkrieg*, Ergon – Verlag GmbH, Würzburg 1996, ss. 79–96.

⁵ Zob. N. M. Ebertz, *Die Erosion der konfessionellen Biographie*, w: M. von Wohlrab-Sahr (red.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Campus Verlag, Frankfurt am Main – New York 1995, ss. 155–179.

⁶ A. Górny, *Znaczący inni. Socjalizacja religijna i moralna młodzieży. Szkic socjologiczny na przykładzie województwa śląskiego*, w: J. Baniak (red.), *Kondycja religijna i moralna młodzieży polskiej – mity i rzeczywistość*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2005, s. 268.

2. Deklaracje wiary religijnej badanej młodzieży

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 religii⁷. Sławomir H. Zaręba zaznacza:

Wiara religijna stanowi dla większości współczesnej młodzieży istotny element systemu wartości. Pozytywny w większości stosunek do wiary i jej elementów wyraża się w sposobach manifestowania i konkretyzowania tychże wartości w społecznych i prywatnych zachowaniach religijnych⁸.

Czy ta konstatacja S. H. Zaręby znajduje potwierdzenie w deklaracji wiary i praktyk religijnych moich respondentów, ukazać w następnych częściach tego opracowania, analizując ich wypowiedzi na ten temat.

Deklaracje wiary w Boga w obu środowiskach młodzieży badanej są dość zróżnicowane. Problemy z wiarą ma niespełna 1/4 respondentów (23,6%), w tym większy odsetek stanowią tu osoby wątpiące religijnie (13,6%), a osoby obojętne religijnie są mniejszym odsetkiem (10%). Te dwie kategorie respondentów można umownie określić jako „zaniedbujących praktyki religijne” lub jako kontestujących podstawy wiary katolickiej. Osoby tworzące tę grupę są widoczne zarówno wśród kobiet (20,1%) i mężczyzn (28,3%), jak i wśród uczniów szkół średnich (23,7%) i studentów (24,4%). Zatem kłopoty z wiarą mają liczniej mężczyźni (o 8,2 p.p.) i studenci (o 0,7 p.p.). Jednocześnie znaczny odsetek respondentów (13,4%) zadeklarował brak wiary w Boga (niewiary), a w grupie tej są kobiety (11,0%) i mężczyźni (16,6%), a także uczniowie (11%) i studenci (16%). Te osoby (niewierzące w Boga) sprzeciwiają się preferowaniu światopoglądu religijnego, dając tego wyraz w jawnym deklarowaniu własnej postawy ateistycznej. Wątpliwości w wierze w Trójkę Świętą miało 15,5% badanych, a 24,6% całkowicie kwestionowało tę formę boskości i nie wierzyło w to, że Bóg istnieje pod postacią trzech równorzędnych osób boskich. Oznacza to, że większy odsetek badanych nie wierzy w Trójkę Świętą niż w Boga „szerzej” pojmowanego (o 11,2 p.p.). Osoby oponujące przeciw katolickiemu czy chrześcijańskiemu wizerunkowi Boga opowiadają się liczniej za możliwością istnienia Boga niedefiniowanego przez religię chrześcijańską. Sytuacja ta dotyczy również osób wątpiących w istnienie Boga i zubożających na problemy religijne, które nie interesują się obiema formami bóstwa.

⁷ Zob. J. Bocheński, *Logika religii*, Warszawa 1990, ss. 21–41; A. Zieliński, *Na straży prawdziwej wiary. Zjawiska cudowne w polskim katolicyzmie ludowym*, Kraków 2004, ss. 115–147; P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987, ss. 31–62.

⁸ S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988–1998)*, UKSW, Warszawa 2003, s. 123.

Wśród badanych młodych respondentów także dominują osoby wierzące w Boga nad odsetkiem osób odrzucających jego istnienie pod obiema postaciami – religijną i pozareligijną (niekatolicką). Łącznie wiarę w Boga deklaruje tu 61,1% respondentów, w tym 16,1% to osoby głęboko wierzące, a pozostały, większy kilkakrotnie odsetek stanowią osoby wierzący tradycyjnie, czyli „niewychylające się” poza nakazy religijne Kościoła (45%). Jeśli dodamy do tej grupy respondentów ujawniających wątpliwości w swojej wierze, wtedy wskaźnik wierzących w Boga w różnym stopniu (od głęboko do z wątpliwościami) wzrośnie do 74,7%, w tym wśród kobiet do 78,5% i mężczyzn do 69,5%, jak i wśród uczniów szkół średnich do 76,3% i studentów do 73%. Osoby głęboko wierzące w badanej zbiorowości stanowią mały odsetek – 16,1%, w tym według płci od 14,4% do 17,3% i według typu szkoły od 14,6% do 17,5%. Dominującą większością są tu osoby wierzące tradycyjnie – niespełna połowa ogółu badanych.

Wśród respondentów objętych wywiadem pogłębionym osoby deklarujące brak wiary w Boga stanowią 12,8%, wątpiące – 9,6% i obojętne religijnie – 8,5%. Natomiast osoby głęboko wierzące stanowią 15,3%, a pozostali (53,8%) to respondenci wierzący tradycyjnie, czyli bez głębszego zaangażowania emocjonalnego i intelektualnego w sens podstawowego dogmatu katolickiego. Osoby niewierzące i znaczny odsetek obojętnych religijnie dogmat ten w pełni odrzuciły jako niemożliwy do akceptacji z ich strony – Bóg w ich przekonaniu po prostu nie istnieje.

3. Motywy wiary i niewiary badanej młodzieży

Kazimierz Obuchowski twierdzi, że motyw to „zwerbalizowany cel i program umożliwiający danej osobie podjęcie określonej czynności”⁹. Janusz Mariański zaznacza:

Badanie motywów, a zwłaszcza motywów religijnych, jest jednym z najtrudniejszych zadań w badaniach socjologicznych, zwłaszcza jeżeli nie ograniczamy się tylko do rejestrowania podawanych przez respondentów odpowiedzi na pytanie „dlaczego”, lecz chcemy dotrzeć do rzeczywistych sił zmuszających ludzi do określonych opinii czy działań. [...] Wśród układu motywów jednostka dokonuje określonego wyboru. [...] Można ogólnie przyjąć, że dojrzały osobowościowo człowiek jest zdolny do „wglądu w siebie” i do udzielenia prawdziwych informacji na temat motywów swojego postępowania¹⁰.

Jakimi motywami uzasadniają swoją wiarę i jej brak moi respondenci? Wśród 659 respondentów wierzących 39,6% wskazało 10 motywów o profilu religijnym na uzasadnienie swojej wiary w Boga, w tym 42,7% kobiet i 35,4% mężczyzn oraz 44,0% uczniów i 35,2% studentów. W ujęciu rangowym preferencje tych motywów

⁹ K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, PWN, Warszawa 1967, s. 25.

¹⁰ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Wyd. KUL, Lublin 2008, ss. 86–87.

są następujące: 1 – chęć uzyskania nieba (62,1%), 2 – przykład życia osób świętych (61,3%), 3 – przykład wiary Jana Pawła II (52,8%), 4 – własna częsta spowiedź (44,6%), 5 – wpływ nauczania księży (44,5%), 6 – własna częsta komunია (44,3%), 7 – przykład osób zakonnych (36,6%), 8 – religijne wymogi Kościoła (36,6%), 9 – wpływ katechezy szkolnej (25,6%), 10 – wpływ lektury religijnej (22,3%), inne motywy – 9,9%. Jednocześnie większy odsetek respondentów – 49,8% wskazał 9 motywów o świeckim profilu, chcąc uzasadnić swoją wiarę religijną, a w tym 51,6% kobiet i 47% mężczyzn oraz 50,3% uczniów i 49,2% studentów. Motywy te w ujęciu rangowym są następujące: 1 – osobiste przemyślenia i wybór wiary (71,6%), 2 – silna potrzeba wiary i ufności Bogu (66,6%), 3 – wychowanie religijne w domu (61,3%), 4 – przykład wiary rodziców (58,1%), 5 – własne doświadczenia religijne (57,1%), 6 – tradycja rodzinna (52,5%), 7 – trudne wydarzenia życiowe (50,1%), 8 – tradycja narodowa (41,1%), 9 – tradycja lokalna (29,0%); inne motywy – 10,6%. Zatem motywy religijne swojej wiary wskazało zaledwie 41,3% respondentów, w tym największy ich odsetek (77,4%) wskazał motyw roszczeniowy – uzyskanie nagrody wiecznej w niebie. Natomiast ponad połowa badanych preferowała motywy świeckie (52,6%), w tym najliczniej motyw osobistych przemyśleń i wyboru wiary (76,8%).

Jakimi motywami uzasadniają osłabienie i zanikanie wiary w Boga respondenci obojętni religijnie (indyferentni), a jakimi jej zupełny brak respondenci niewierzący, deklarujący postawę ateistyczną?

Respondenci obojętni religijnie (88) i niewierzący (118) zanikanie i brak swojej wiary w Boga także uzasadniali tymi dwoma typami motywów – o profilu religijnym i o profilu świeckim. Motywy religijne (11) wskazało łącznie 68% respondentów, w tym 67,4% kobiet i 67,9% mężczyzn oraz 65,6% uczniów i 70,3% studentów. W ujęciu rangowym motywy te są następujące: 1 – upolitycznienie Kościoła w Polsce (84%), 2 – moralna hipokryzja w Kościele (81,1%); 3 – zbyt surowe normy etyczne w Kościele (76,7%), 4 – zakłamanie moralne kleru i zakonników (74,6%), 5 – niezrozumiałe dogmaty wiary (71,4%), 6 – ogólna krytyka religii i Kościoła (68,9%), 7 – osobista niechęć do religii i Kościoła (67,0%), 8 – przykład niewiary rodziców (59,2%), 9 – zaniedbanie własnej religijności (58,3%), 10 – infantylna wiara ludzi (54,4%), 11 – źle prowadzona katecheza szkolna (53,4%). Z kolei motywy świeckie (9) łącznie preferowało 59,4% respondentów, w tym 60% kobiet i 59,9% mężczyzn oraz 52,7% uczniów i 65,4% studentów. W ujęciu rangowym motywy te są następujące: 1 – własne przemyślenia i wybór ateizmu (79,1%), 2 – wpływ lektury ateistycznej i laickiej (76,2%); 3 – wpływ laickiego i ateistycznego wychowania (70,9%), 4 – wpływ świeckiej szkoły i nauczycieli (66%), 5 – osobiste doświadczenia życiowe (56,8%), 6 – osiągnięcia nauki i techniki (52,3%), 7 – poglądy laickie przyjaciół i kolegów (48,1%), 8 – środowisko pracy (45,1%), 9 – świeckie otoczenie wrogie religii (39,8%). W ocenie badanych osób te właśnie motywy, częściej religijne (68,9%) niż świeckie (59,4%), przyczyniły

się istotnie do osłabienia i zaniku ich wiary w Boga i pozostania przy postawie indyferentnej religijnie lub ateistycznej. Janusz Mariański, podsumowując wyniki wielu badań na ten temat, słusznie stwierdza:

Rozważając socjologiczne uwarunkowania wiary, trzeba zawsze pamiętać, że ostateczna decyzja „za” lub „przeciw” rzeczywistości ponadempirycznej zapada w najgłębszych warstwach ludzkiej osobowości, a stąd jest trudna do skonstatowania dla zewnętrznego obserwatora. Nie wszystko daje się ująć w ścisłe kategorie intelektualno-racjonalne, przekraczające to, co spontaniczne, intuicyjne i afektywne¹¹.

Bez wątpienia zarówno wiara religijna, jak i ateizm, jako ewidentny jej brak, znajdują się w najgłębszych pokładach Ja ludzkiego, świadomości każdego człowieka, jako suwerennego bytu ludzkiego, cieszącego się wolnością i możliwością dokonania wyboru czy podjęcia niezależnej decyzji w ważnych sprawach, w tym sferze wiary religijnej i własnych działań związanych z kultem religijnym¹².

4. Deklaracje respondentów dotyczące własnych praktyk religijnych

Kościół rzymskokatolicki zaleca swoim wyznawcom nie tylko odważne i świadome uznawanie dogmatów wiary, ale także w równym stopniu realizowanie obowiązkowych i pobożnych praktyk religijnych, składających się na szeroko pojęty kult religijny. Badacze religijności katolików przywiązują dużą wagę do ich udziału lub zaniechania czy pełnej absencji w praktykach kultowych. Joseph G. Davie zaznacza:

Wierzący chrześcijanin uczęszcza do kościoła, by wyrazić swoją wiarę i uzyskać potwierdzenie, że to właściwe postępowanie. Jednocześnie regularny kontakt z instytucją i jej nauczaniem z konieczności wpływa na wiarę, żeby nie powiedzieć, że ją determinuje¹³.

Klasycy socjologii religii przyjmują, że jednym z podstawowych kryteriów żywotności religijnej katolików jest poziom zaangażowania kultowego, widoczny w ich udziale w praktykach religijnych¹⁴. Gabriel Le Bras, w swoich studiach nad religijnością katolików we Francji z lat 30. XX wieku wskazała na konieczność badania praktyk religijnych, by można było lepiej i dokładniej poznać życie religijne

¹¹ Ibidem, ss. 96–97.

¹² Zob. J. Baniak, *Motywy wiary i niewiary katolików miejskich*, „W drodze” 9/1990, ss. 93–103.

¹³ G. Davie, *Od obowiązku do konsumpcji: modele religijności w Europie Północnej na początku XX wieku*, „Wokół Współczesności” 2/2004, ss. 14–15.

¹⁴ Zob. L. Dingemans, J. Remy, *Kryteria żywotności katolicyzmu*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, WAM, Kraków 1983, ss. 282–300.

określonej grupy religijnej – parafii¹⁵. W Polsce od dawna praktyki religijne stanowią główną cechę religijności ludowej¹⁶, wyraźnie eksponowanej w środowisku parafialnym i lokalnym, gdyż tutejsi katolicy spełniają je nadal w bardzo dużym odsetku swoich zbiorowości¹⁷.

Z jaką częstotliwością spełniają obowiązkowe praktyki religijne moi respondenci?

Badania wykazały, że 1/4 respondentów sprzeciwia się nakazowi Kościoła opartemu na normie trzeciego przykazania Dekalogu i nie wypełnia obowiązku religijnego, czyli nie realizuje praktyk obowiązkowych powtarzanych, nie mówiąc już o spełnianiu praktyk nieobowiązkowych. Sprzeciw ten dotyczy każdej z badanych grup respondentów, jako że praktyk religijnych nie spełnia 1/5 kobiet i niespełna 1/3 mężczyzn (więcej o 9,7 p.p.), a także co piąty uczeń szkoły średniej i niespełna 30% studentów (więcej o 9,1 p.p.). Wielu respondentów w tej grupie stwierdziło, że już od dłuższego czasu, od kilkunastu lat, nie uczestniczyło w mszy niedzielnej i świątecznej, nie przystępowało do spowiedzi wielkanocnej i nie przyjmowało komunii świętej. Inni wyjaśniali, że mogą modlić się indywidualnie, jeśli odczują taką potrzebę, natomiast nie zamierzają ulegać nakazom Kościoła i księży, dlatego nie chodzą do kościoła na mszę i nie zamierzają zmieniać tej postawy i decyzji. W ich życiu osobistym kult religijny, jak zaznaczają, nie ma większego znaczenia, nie daje im żadnej satysfakcji, więc świadomie zrezygnowali z uczestniczenia w praktykach religijnych i sakramentalnych.

Jednocześnie widać, że dominująca większość badanych spełnia, chociaż z różną częstotliwością, obowiązkowe praktyki religijne. Największy odsetek wśród nich praktykuje systematycznie – 34,1%, zaś 17,8% – niesystematycznie. Łącząc te dwie kategorie udziału, otrzymujemy tzw. optymalny wskaźnik realizacji obowiązku religijnego przez tych respondentów, który wynosi 51,9% ogółu badanych, w tym wśród kobiet – 59,8% i wśród mężczyzn – 41,2% (mniej o 18,6 p.p.) oraz wśród uczniów – 55,7% i wśród studentów – 47,8% (mniej o 7,9 p.p.). Płeć bardziej niż typ szkoły różnicuje częstotliwość spełniania tych praktyk religijnych przez respondentów, zwłaszcza systematycznie – kobiety z tą częstotliwością praktykują licznie o 14,6 p.p. od mężczyzn, zaś uczniowie o 7,9 p.p. od studentów. Natomiast pozostali respondenci (23,5%) swój obowiązek religijny spełniają niezgodnie z nakazem Kościoła (nagannie), czyli rzadko i sporadycznie (11,8%) i wyłącznie okazjonalnie (11,7%), w tym kobiety – 19,7% i mężczyźni – 28,6% oraz uczniowie – 24,1% i studenci – 22,9%. Osoby praktykujące okazjonalnie w zasadzie przychodzą do kościoła wyłącznie w sytuacji „konieczności losowej”,

¹⁵ G. Le Bras, *L'Eglise et Le village*, Paris 1958, ss. 167–168.

¹⁶ Zob. A. Galek, *Praktyki religijne jako przejaw pobożności ludowej*, w: W. Piwowarski (red.), *Religijność ludowa...*, ss. 199–220.

¹⁷ Zob. J. Baniak, *Praktyki religijne katolików XX wieku – analiza socjologiczna*, „Studia Gnesnensia” t. 16, 2002, ss. 277–318.

jak choćby rodzinnej (chrzest dziecka, pierwsza komunია, ślub, pogrzeb), zwyczajowej czy osobistej. Brak takich okoliczności oznaczałby pełne odstępianie tych osób od spełniania praktyk religijnych. Stąd można ulokować ich w swoistym „zawieszeniu” czy „na pograniczu” praktykujących „bez entuzjazmu” oraz całkiem niewypełniających obowiązku religijnego.

Warto jeszcze dokonać zestawienia wskaźników autodeklaracji wiary religijnej i autodeklaracji praktyk religijnych badanych uczniów i studentów. Jeśli wiarę w istnienie Boga deklaruje ogółem 74,7% (wraz z wątpięcymi), w tym 78,5% kobiet i 69,5% mężczyzn (mniej o 9 p.p.) oraz 76,3% uczniów i 73% studentów (mniej o 3,3 p.p.), to praktyki religijne spełnia z różną częstotliwością ogółem 76,4% badanych, w tym 79,5% kobiet i 69,8% mężczyzn (mniej o 9,7 p.p.) oraz 79,8% uczniów i 70,7% studentów (mniej o 9,1 p.p.). Różnica między obiema postawami wskazuje, że większy odsetek respondentów deklaruje spełnianie praktyk religijnych (o 1,7 p.p.) niż wiarę w istnienie Boga. Natomiast jeśli uwzględnimy wyłącznie praktykujących systematycznie i niesystematycznie (51,9%) oraz wierzących głęboko i wierzących tradycyjnie (61,1%), zauważymy, że wskaźnik wierzących w istnienie Boga jest większy o 9,2 p.p. od wskaźnika praktykujących gorliwie i niegorliwie. Z kolei odsetek z niestabilną wiarą religijną wynosi ogółem 23,6% i jest tożsamy z odsetkiem praktykujących sporadycznie – 23,6%. Jednocześnie widać, że osoby wierzące w Boga spełniają praktyki religijne zdecydowanie częściej i liczniej niż osoby wątpięce i obojętne religijnie, a tym bardziej osoby niewierzące, wśród których duży odsetek zaprzestał wypełniać obowiązek religijny, mimo młodego wieku, sprzeciwiając się tym samym nakazom rytualnym Kościoła, buntując się przeciw obwarowywaniu absencji w praktykach religijnych sankcją winy ciężkiej, jeśli wynikała ona z wolnej, świadomej woli katolika zobowiązanego do czci Boga w postaci kultu religijnego. Zależność statystyczna między obiema zmiennymi jest bardzo istotna, co najpełniej tę istotność potwierdza miernik Q Kendalla, który wynosi tu +0,727, czyli jest wielokrotnie większy od wskaźnika standardowego (wyjściowego), gdzie $Q = 0,220$. Miernik ten wskazuje, że im głębsza i stabilna jest wiara religijna respondentów w istnienie Boga, tym większa ich liczba spełnia systematycznie praktyki religijne, a jednocześnie maleje wskaźnik absencji badanych w tych praktykach. Stąd absencja ta jest większa wśród osób indyferentnych religijnie i niewierzących (68,2%), natomiast wśród osób głęboko i tradycyjnie wierzących dominujący odsetek spełnia praktyki religijne (74,7%).

5. Motywy udziału i absencji respondentów w praktykach religijnych

W jakim celu, z jakich powodów i przyczyn ludzie wierzący, wątpięcy, obojętni religijnie, a niekiedy nawet deklarujący swoją niewiarę czy otwarty ateizm spełniają w pełni lub częściowo albo tylko okazjonalnie różne praktyki religijne i sakramen-

talne – obowiązkowe i nieobowiązkowe? Z kolei dlaczego inni katolicy wierzący świadomie ignorują nakaz Kościoła i nie spełniają praktyk religijnych – jakie są motywy tej ich absencji w kulcie religijnym? Janusz Mariański zaznacza:

Motywacja uczestnictwa w kulcie religijnym jest wieloaspektowa i złożona. Istnieje wiele powodów, które skłaniają Polaków do tego uczestnictwa. Inaczej kształtują się motywacje praktyk niedzielnych u osób o religijności zewnętrznej [...], inaczej o religijności poszukującej [...], jeszcze inaczej o religijności wewnętrznej¹⁸.

Badanie motywacji działań religijnych nie jest zadaniem łatwym, bowiem pytania z nimi związane dotyczą sfery emocji, przeżyć, wyobrażeń, nastawień. Z tego powodu – jak twierdzi Krzysztof Koseła – „Dotarcie do tych obszarów wewnętrznego życia wymaga szczególnych, pomysłowych metod, niekiedy zdawałoby się nawet naruszających reguły socjologicznego warsztatu”¹⁹.

Jakimi motywami uzasadniają moi respondenci spełnianie i absencję w praktykach religijnych? Respondenci wskazali na dwa typy motywów, pod których wpływem realizowali praktyki religijne: religijno-kościelne i społeczno-kulturowe. Pierwszy typ motywów (7) łącznie preferowało 43,1% respondentów, w tym 46,% kobiet i 38,7% mężczyzn oraz 42,7% uczniów i 37,6% studentów. W ujęciu rangowym motywami te są następujące: 1 – osobista wiara w Boga (61%), 2 – poczucie obowiązku wobec Kościoła (53,5%), 3 – własne przeżycia religijne (42,3%), 4 – więź z parafią (39,4%), 5 – nakaz sumienia (38,6%), 6 – presja księży (35,9%), 7 – przykład wiary rodziców (31,1%). We wszystkich czterech grupach respondentów najliczniej były wskazywane dwa motywy – własna wiara i poczucie obowiązku wobec Kościoła. Pozostali respondenci (50,5%) spełniali praktyki religijne pod wpływem pięciu motywów świeckich, w tym 51,8% kobiet i 48,4% mężczyzn oraz 57,3% uczniów i 42,2% studentów. Motywy świeckie to: 1 – własne przyzwyczajenie (67,8%), 2 – presja katechetów szkolnych (56,7%), 3 – polecenie rodziców (53,5%), 4 – presja środowiska parafialnego i miejsca pobytu (44,4%), 5 – wpływ kolegów i przyjaciół (29,9%). Przyzwyczajenie było motywem najliczniej wskazywanym w każdej grupie respondentów: kobiety – 70,3% i mężczyźni – 64,0% oraz uczniowie – 69,2% i studenci – 66,1%.

Zatem motywy świeckie częściej niż motywy religijne i kościelne przyczyniły się do realizacji praktyk kulturowych przez tych respondentów, a różnica między ich preferencjami wynosi 7,4 p.p., w tym wśród kobiet 5,8 p.p., wśród mężczyzn 9,7 p.p., wśród uczniów 9,6 p.p., wśród studentów 4,6 p.p. Pozostali respondenci (6,4%) nie wskazali żadnego motywu jako uzasadnienia własnych praktyk religijnych, w tym 2,2% kobiety, 12,9% mężczyźni, 14,6% uczniowie, 20,2% studenci.

Respondenci zaniedbujący praktyki religijne i zupełnie ich niespełniający własne nastawienie do nich uzasadniali także motywami o profilu religijnym

¹⁸ J. Mariański, *Emigracja z Kościoła...*, ss. 137–138.

¹⁹ K. Koseła, *Studenci o moralnej sytuacji swego pokolenia*, w: T. Doktor, K. Koseła (red.), *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, t. II, Warszawa 1989, s. 24.

i świeckim. W grupie motywów religijnych wskazali osiem uzasadnień w różnym stopniu preferowanych: od 42,9% (brak więzi z parafią) do 76,5% (brak wiary w Boga). Łącznie motywy te wskazało 59,9% badanych, czyli 130 osób wśród 217 nieuczestniczących w praktykach. Motywy te wskazało 59% kobiet i 61,1% mężczyzn oraz 64,1% uczniów i 57% studentów. Najczęściej wskazywanym motywem we wszystkich czterech grupach respondentów był brak wiary w Boga – wszędzie 3/4 zbiorowości, a następnie niechęć do religii (69,6%), upolitycznienie kazań (64,5%), niemoralne życie księży (63,6%), konflikty świeckich z klerem (56,2%), zbędność kultu religijnego (59%). Te wszystkie błędy i braki w funkcjonowaniu Kościoła i parafii, osobiste krytyczne nastawienie badanych do religii i doktryny religijno-moralnej Kościoła oraz brak wiary w Boga spowodowały, że ten odsetek respondentów stopniowo zaniedbywał obowiązek religijny, aby w końcu zupełnie przestać go wypełniać, co dotyczy 3/5 badanej zbiorowości osób niepraktykujących.

Znaczny odsetek zaniedbywał i zrezygnował z praktyk religijnych z 14 powodów świeckich, z czego 9 wskazano najliczniej. Motywy te łącznie wskazało 48,4% respondentów, czyli 109 osób wśród 217 niespełniających praktyk religijnych. Najliczniej badani wskazali własny wybór i osobistą decyzję o rezygnacji z praktyk (63,1%), a najmniej wymieniono wpływ szkoły i nauczycieli (43,8%). Motywy te łącznie preferowało 48,1% kobiet i 46,9% mężczyzn oraz 53,3% uczniów i 44,8% studentów. Inne motywy świeckie to: wpływ wiedzy naukowej (57,1%), ateizm rodziców (54,8%), brak czasu na kult (48,8%), lenistwo (47,5%), wychowanie świeckie i przykład kolegów (44,7%), szkoła i nauczyciele (43,8%), inne powody (31,8%).

6. Zmiany w wierze i religijności badanej młodzieży

Aktualnie nikt wśród socjologów nie odważyłby się stwierdzić, że wiara i religijność katolików polskich, a zwłaszcza młodego pokolenia, jest zjawiskiem trwałym i stabilnym, utrzymującym ciągłość procesualną. Taka konstatacja byłaby z gruntu nieprawdziwa i wywołałaby zwyczajne zdziwienie. Sytuacja ta dotyczy też polskiej rodziny katolickiej, która w niezbyt odległej przeszłości odznaczała się taką właśnie trwałością wierzeń i praktyk religijnych, a zarazem ich ciągłością widoczną w procesie przekazywania i utrwalania tradycji chrześcijańskiej w młodej generacji katolików – z pokolenia na pokolenie bez większych strat demograficznych. Władysław Piwowarski, znając skalę tego zjawiska i rolę procesu przekazywania wiary przez dorosłych młodemu pokoleniu katolików, pisał 13 lat temu:

[...] przekazane przez rodziców wartości i modele religijnych zachowań za pomocą 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 religijnie obojętnych i areligijnych²⁰.

²⁰ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, KUL, Lublin 2000, s. 108.

Zagadnienie samooceny poziomu i zmian we własnej wierze i religijności uwzględniłem również w prowadzonych przeze mnie badaniach, stawiając respondentom trzy pytania: 1) Jak sami oceniają poziom własnej wiary religijnej?, 2) Czy są w pełni świadomi przekształceń dokonujących się w ich religijności i czy dostrzegają kierunek tych zmian?, 3) Jak postrzegają i oceniają zmiany we własnej religijności, kiedy ją konfrontują z religijnością własnych rodziców – matki i ojca? Respondenci, oceniając poziom własnej wiary, mieli do dyspozycji trzy jej poziomy: a) wysoki (5–8 pkt), b) średni (4 pkt), c) niski (1–3 pkt).

Respondenci krytycznie ocenili poziom własnej wiary religijnej, stosując w tym celu udostępnioną skalę tej oceny. Niespełna połowa badanych (45%) deklaruje wysoki poziom swojej wiary religijnej, przypisując tej ocenie średnio 7 punktów. Płeć badanych odgrywa tu znaczącą rolę, dlatego kobiety dominują nad mężczyznami na tym poziomie oceny o 9 p.p., a dominantę tę widzimy także przy uwzględnieniu typu szkoły, gdyż na wysokim poziomie ocenili swoją wiarę liczniej uczniowie niż studenci (51,4% wobec 37,7%, czyli o 13,7 p.p.). Jednocześnie widać, że ponad połowa respondentów (51,3%) ocenia krytycznie poziom własnej wiary religijnej, lokując ją albo na średnim poziomie (27,3%), albo na niskim poziomie (24%). Tę surową ocenę widzimy zarówno u kobiet (48,3%) i u mężczyzn (56%), jak i u uczniów (44,7%) i u studentów (58,8%).

Krytyczne nastawienie wielu respondentów do własnej wiary religijnej ukazuje również różnica oceny dzieląca jej poziom wysoki i poziom niski (W: N). W łącznym ujęciu różnica ta wynosi 1,87, zaś w korelacji ze zmiennymi niezależnymi kształtuje się ona jeszcze inaczej: w korelacji z płcią badanych stanowi dla kobiet 2,17 i dla mężczyzn 1,49 oraz dla uczniów szkół średnich 3,05 i dla studentów 1,17. Średnia ocena zadowolonych z własnej wiary u kobiet jest wyższa od średniej ogólnej w całej badanej populacji o 0,30, natomiast u mężczyzn jest ona niższa o 0,38. Uczniowie szkół średnich ocenili optymistyczniej własną wiarę religijną niż wszyscy badani (o 1,18), aniżeli studenci – ich wiara jest słabsza (o 0,7)²¹.

Ważną kwestią w analizie globalnych wyznań wiary i praktyk religijnych badanych uczniów i studentów są również przemiany w ich religijności w przyjętym okresie, czy szerzej rzecz tę ujmując, ich świadomość dotycząca tych zmian – ważna jest ich samoocena przemian własnej religijności. Powstaje więc pytanie, czy badani uczniowie i studenci są świadomi zmian dokonujących się w ich wierze i religijności i czy dostrzegają kierunek tych zmian. Chcąc znaleźć odpowiedź na to ogólne pytanie, a zarazem idąc tropem badawczym innych socjologów religii, postawiłem moim respondentom pytania szczegółowe dotyczące ich własnej oceny zmian w ich religijności: jak oceniają przemiany w swojej wierze i religijności w retrospektywie trzech minionych lat, czyli między gimnazjum i szkołą średnią oraz między szkołą średnią i uczelnią wyższą, dając im do wyboru cztery stopnie tej oceny: „lepsza dawniej”, „lepsza obecnie”, „bez zmian”, „trudno mi ocenić”.

²¹ Zob. E. Wysocka, *Doświadczenie kryzysu w wartościowaniu a religijność młodzieży szkół średnich*, „Socjologia Religii” t. 3, 2005, ss. 57–58.

Analizując wypowiedzi badanych osób, zauważamy bez trudu, że największy ich odsetek (42,9%) stwierdził, że w tym okresie nie zaszły jakiegokolwiek zmiany w ich wierze i religijności. Ocenę taką wypowiedziało 43,6% kobiet i 41,7% mężczyzn oraz 44,1% uczniów i 41,5% studentów. Natomiast 43,7% respondentów zauważyło zmiany w swoim życiu religijnym idące w dwóch kierunkach. Pierwszy kierunek zmian ma tendencję pozytywną i 20,4% respondentów stwierdziło, że ich wiara i religijność uległy poprawie w tym okresie. Tę ocenę widzimy u 20,9% kobiet i u 19,7% mężczyzn oraz u 22,3% uczniów i 18,2% studentów. Drugi kierunek zmian ma tendencję negatywną i 22,3% respondentów jest zdania, że ich wiara i religijność uległy pogorszeniu we wskazanym okresie. Tę ocenę wyraziło 22,1% kobiet i 22,7% mężczyzn oraz 18,4% uczniów i 26,7% studentów. Ponadto 10,7% badanych osób nie potrafiło ocenić zmian w swojej wierze i religijności, jak i wskazać kierunku tych zmian. Tę niemożliwość widzimy u 10,2% kobiet i u 11,4% mężczyzn oraz u 11,2% uczniów i u 10,1% studentów.

W jaki sposób badani uczniowie i studenci postrzegają i oceniają zmiany w swojej wierze i religijności w konfrontacji z wiarą i religijnością własnych rodziców?

Wyniki badań dotyczące tej kwestii pozwalają na wyciągnięcie kilku wniosków ogólnych: 1) dominujący odsetek respondentów (44%) utożsamia własną wiarę i religijność z wiarą i religijnością własnych rodziców, czyli kontynuują oni tradycje religijne, które przekazali im rodzice w toku wychowania religijnego. Identyfikację taką widzimy zarówno z wiarą i religijnością matek (45,6%), jak i wiarą i religijnością ojców (42,3%), a dotyczy ona 47% kobiet (córek) i 40% mężczyzn (synów); 2) respondenci, oceniając zmiany w swojej wierze i religijności w porównaniu z poziomem wiary i religijności własnych rodziców, znacznie wyżej oceniają religijną postawę matek niż analogiczną postawę ojców – 22,4% respondentów oceniło swoją wiarę i religijność jako słabszą czy gorszą od wiary i religijności własnego ojca, zaś 29% – jako gorszą od wiary i religijności własnej matki. Praktycznie może to oznaczać, iż odchodzenie młodzieży polskiej od tradycji religijnej, jako opór wobec niej i form jej przekazu społecznego, dokonuje się w kierunku gorszej wiary i religijności niż wiara i religijność matki, jaką ona przekazała dzieciom w procesie wychowania religijnego. W efekcie tej zmiany jedynie niewielkie odsetki badanych kobiet (córek) – 12,8% i mężczyzn (synów) – 11% uznały własną wiarę i religijność za lepszą od wiary i religijności swojej matki; 3) ponad 1/4 respondentów (29%) oceniła własną wiarę i religijność jako gorszą od wiary i religijności matki, a ponad połowa jako gorszą od wiary i religijności ojca (22,4%). W praktyce oznacza to, że dzieci gorzej i krytyczniej, z większą dozą sprzeciwu i buntu, oceniają wiarę i religijność własnych rodziców, a jednocześnie częściej i liczniej wzorują się na wierze i religijności matek, zarazem zmniejszając skalę krytyki i oporu wobec wad tej ich religijności; 4) co dziesiąty respondent (10,7%) nie potrafił jednoznacznie określić relacji między własną wiarą i religijnością swoich rodziców – dotyczy to 9,6% matek i 11,8% ojców. Jeśli ogółem 25,7% respondentów ocenia swoją wiarę

i religijność jako gorszą w konfrontacji z poziomem wiary i religijności własnych rodziców, to można zapytać o to, w jakim kierunku pójdą dalsze zmiany w tej wierze i religijności młodego pokolenia katolików i czy dotąd widoczny opór i bunt tego pokolenia wobec Kościoła i jego doktryny religijnej nasili się w przyszłości, czy też osłabnie jako przejaw jego kontestacji doktrynalnej? Kontynuacja tradycyjnej religijności także nie ukazuje jasno wzrostu poziomu tej wiary i religijności jako jego własnego wyboru, a bardziej religijność ta pozostanie „czymś z przekazania” lub „czymś cudzym”, albo religijnością „zapożyczoną” od starszego pokolenia, jednocześnie generującą dotychczasowy opór wobec standardów wiary i religijności postulowanych przez Kościół, być może jeszcze z większym nasileniem.

Zakończenie

Prezentowane w tym artykule wyniki badań socjologicznych ukazują stan globalnych wierzeń i praktyk religijnych, jak i znaczenie tych wyznań dla innych parametrów religijności badanych uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższej; biorą też pod uwagę tempo zmian w wierze i kulcie religijnym respondentów. Należy przy tym zaznaczyć, że dominujący odsetek respondentów (51,8%) uznał swoją religijność za niezmienną w tym czasie, odporną na naciski zewnętrzne o profilu laickim, czyli wskazującą na kontynuację tradycji religijnych przekazanych im w religijnym wychowaniu w domu rodzinnym. Kontynuacja ta nie oznacza jednak postępu czy rozwoju religijności badanej młodzieży, a być może i w szerszym jej środowisku w kraju, a częściej wskazuje na stagnację i bierność jej postaw, zaledwie śladowe zaangażowanie w kult religijny i w życie wspólnoty religijnej czy innych środowisk kościelnych. W ten właśnie sposób postrzega tę „kontynuację” swojej religijności z „przeszłością” lub ze „starszym pokoleniem” niespełna 3/5 respondentów. Można dostrzec w tej postawie młodzieży badanej swoistą formę oporu i kontestacji młodych bezradnych wobec zastanych form religijności tradycyjnej, niepotrafiących zmienić swej religijności w innych warunkach egzystencji i uczynić jej jako własnej i z własnego wyboru.

Z jednej strony zatem globalne wyznania wiary i religijności badanych uczniów szkół średnich i studentów wyższej uczelni, kobiet i mężczyzn, nadal są w dużym zakresie kontynuacją podobnych postaw i zachowań religijnych ich rodziców i kształtują się na dość wysokim poziomie, a z drugiej – w kondycji religijnej badanej młodzieży dają się bez trudu zauważyć istotne zmiany jakościowe, które sugerują obniżanie się w przyszłości poziomu wiary religijnej i wzrostu odsetka niewierzących oraz zaniedbywania i zaniku udziału w praktykach religijnych u dużego ich odsetka, a także przyjmowanie postawy oporu wobec zastanych form religijności zinstytucjonalizowanej. Trafność tej hipotezy ukazą perspektywiczne badania socjologiczne.

