PRAKTYKI RELIGIJNE MŁODZIEŻY W POLSCE PRZED I W OKRESIE PANDEMII COVID-19

STUDIA I MATERIAŁY

229

Andrzej Bohdanowicz

PRAKTYKI RELIGIJNE MŁODZIEŻY W POLSCE PRZED I W OKRESIE PANDEMII COVID-19

STUDIUM SOCJOLOGICZNO-TEOLOGICZNE

GRUPA WYDAWNICZA FNCE
Publikacje naukowe oraz beletrystyka
www.fnce.info
WNI

Poznań 2026

STUDA I MATERIAŁY

RADA WYDAWNICZA

Malwina Kozłowska, Dariusz Kwiatkowski, Mieczysław Polak – przewodniczący,
Maciej Szczepaniak, Przemysław Zgórecki

Recenzja naukowa:
ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna
ks. prof. dr hab. Zbigniew Wanat

Opracowanie redakcyjne: Magdalena Krzyżanowska
Projekt okładki: Iwona Banasiak
Skład i łamanie tekstu: Michał Krawczyk

© Copyright by Grupa Wydawnicza FNCE
© Copyright by Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM

Grupa Wydawnicza FNCE
ISBN 978-83-68841-55-8

GRUPA WYDAWNICZA FNCE
Publikacje naukowe oraz beletrystyka
www.fnce.info

Wydawnictwo Nauka i Innowacje
ISBN 978-83-68874-20-4

Poznań 2026

Spis treści

Wprowadzenie 7

Rozdział 1. Założenia metodologiczne badania 13

1.1. Cel, przedmiot i zakres badania 13
1.2. Wybór metody i próby badawczej 18
1.3. Metody prezentacji i analizy wyników 23

Rozdział 2. Charakterystyka badanej młodzieży 26

2.1. Struktura społeczno-demograficzna badanej młodzieży 27
2.2. Stosunek uczniów do Boga 33
2.3. Udział młodzieży w katechizacji szkolnej 40

Rozdział 3. Praktyki religijne młodzieży przed pandemią i w jej trakcie 47

3.1. Modlitwa osobista 48
3.2. Lektura Pisma Świętego 55
3.3. Korzystanie z sakramentu pokuty i pojednania 64
3.4. Uczestnictwo w Eucharystii 72
3.5. Zmiany i adaptacje form praktyk religijnych w okresie pandemii 81

Rozdział 4. Przyczyny spadku aktywności religijnej młodzieży 91

4.1. Czynniki osobiste i psychologiczne 93
4.2. Czynniki rodzinne i środowiskowe 102
4.3. Krytyka kościoła i niewłaściwe zachowania duchownych nagłaśniane przez media 105
4.4. Forma katechezy i stosunek do lekcji religii 108
4.5. Angażowanie się Kościoła w politykę 110

Rozdział 5. Interpretacja wyników badania oraz perspektywy religijności młodzieży 117

5.1. Sekularyzacja, indywidualizacja czy transformacja religijności? 118
5.2. Religia jako element tożsamości, tradycji czy osobistego wyboru? .. 120
5.3. Perspektywy religijności młodzieży po pandemii 122

Wnioski z badania i zakończenie 133

Bibliografia 137

Streszczenie 141

Abstract 143

Aneksy 145

Wprowadzenie

Zagadnienie motywacji i form praktyk religijnych, zwłaszcza w kontekście dynamicznych przemian społecznych, kulturowych i technologicznych, należy do kluczowych obszarów refleksji socjologii religii. Dotychczasowe badania prowadzone przez polskich uczonych w XX i XXI wieku wskazują, że religijność zarówno w wymiarze wiary, jak i praktyk ulega nieustannym przeobrażeniom[1]. Zmiany te szczególnie wyraźnie dostrzegalne są wśród młodzieży, dla której religia coraz częściej przestaje być jedynie dziedzictwem pokoleniowym, a staje się świadomym wyborem lub przeciwnie, przedmiotem dystansowania się i odrzucenia. Z tego względu religijność młodzieży w Polsce od dawna stanowi istotny obszar zainteresowania zarówno badaczy społecznych, jak i instytucji Kościoła katolickiego. Przemiany w tej dziedzinie bywają traktowane jako ważny wskaźnik kierunków rozwoju życia społecznego i kulturowego.

Współczesna socjologia religii coraz częściej interpretuje przemiany religijności nie tyle w kategoriach całkowitego zaniku religii, ile jej transformacji oraz zmiany form obecności. Klasyczne teorie sekularyzacji rozwijane przez Bryana Wilsona[2] czy Steve'a Bruce'a[3] zakładały stopniowe ograniczanie znaczenia religii wraz z postępującą modernizacją społeczeństw. W późniejszych latach część badaczy zaczęła jednak reinterpretować te procesy. José Casanova podkreślał, że sekularyzacja nie musi oznaczać zaniku religii, lecz przede wszystkim zmianę jej społecz-

[1] Por. J. Baniak, *Motywacje wiary religijnej i praktyk religijnych dorosłych katolików w Polsce w XX i XXI wieku. Na podstawie badań socjologicznych*, „Roczniki Nauk Społecznych" 14(50), nr 1, 2022, s. 99–118, DOI: https://doi.org/10.18290/rns22501.5

[2] Por. B. Wilson, *Religion in secular society: Fifty years on*, Oxford 1966.

[3] Por. S. Bruce, *God is dead: secularization in the West*, Oxford 2002.

nej pozycji i funkcji[4]. Podobnie Peter Berger, który wcześniej należał do zwolenników klasycznej teorii sekularyzacji, później wskazywał na trwałą obecność religii we współczesnym świecie, choć przybierającą coraz bardziej zróżnicowane formy[5].

Istotne znaczenie dla aktualnych badań nad religijnością posiadają również koncepcje indywidualizacji religii. Thomas Luckmann zwracał uwagę, że religijność coraz częściej przestaje być związana wyłącznie z instytucjonalnym wymiarem religii i przybiera charakter prywatny oraz subiektywny[6]. Grace Davie sformułowała koncepcję „wierzenia bez przynależności" wskazującą na utrzymywanie się elementów wiary mimo osłabienia więzi z instytucjonalnym wymiarem religii[7]. Danièle Hervieu-Léger podkreślała natomiast proces osłabienia międzypokoleniowego przekazu tradycji religijnej oraz wzrost selektywności postaw wobec religii[8]. Procesy te szczególnie wyraźnie ujawniają się wśród młodzieży, dla której religia coraz częściej staje się elementem indywidualnego projektu biograficznego, a nie wyłącznie dziedziczonej tożsamości kulturowej.

W literaturze międzynarodowej coraz większą uwagę poświęca się zjawisku religii cyfrowej (*digital religion*). Heidi Campbell w swoich publikacjach wskazuje, że media cyfrowe nie są jedynie narzędziem komunikacji religijnej, lecz tworzą nowe środowisko przeżywania religii i budowania wspólnoty[9]. Stewart Hoover zwraca natomiast uwagę na rosnące znaczenie mediów w konstruowaniu współczesnego doświadczenia religijnego[10]. Problematyka ta nabrała szczególnego znaczenia w okresie

[4] Por. J. Casanova, *Public religions in the modern world*, Chicago 1994.

[5] Por. P. Berger, *The desecularization of the world. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center*, 1999.

[6] Por. T. Luckmann, *The invisible religion*, New York 1967.

[7] Por. G. Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford 1994.

[8] Por. D. Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, „Nova Religio" 8(3), 2000, s. 128–129.

[9] Por. H. Campbell, *Religion and the Internet*, „Communication Research Trends" 26(1), 2006, s. 3–24; H. Campbell, *When religion meets new media*, London 2010; H. Campbell, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, London 2013.

[10] Por. S. Hoover, *Religion in the Media Age*, London 2006.

pandemii COVID-19, kiedy znaczna część aktywności religijnej została przeniesiona do przestrzeni internetowej.

Pandemia COVID-19, wywołana przez wirusa SARS-CoV-2, wywarła znaczący wpływ na codzienne funkcjonowanie społeczeństw, w tym również na życie religijne Polaków. W Polsce, gdzie Kościół katolicki odgrywa historycznie ważną rolę w kształtowaniu tożsamości narodowej i kulturowej, pandemia ujawniła wiele napięć między religią jako instytucją a religijnością jako doświadczeniem osobistym. Szczególnie widoczne było to wśród młodego pokolenia, które już przed pandemią wykazywało oznaki dystansowania się od praktyk religijnych i autorytetu Kościoła.

Na początku pandemii, wiosną 2020 roku, wprowadzono restrykcje sanitarne, które objęły również życie religijne. W marcu i kwietniu tego roku wprowadzono limity osób mogących uczestniczyć we Mszach św. (najpierw do 5, potem do 50 osób). Wielkanoc 2020 roku była pierwszą od dziesięcioleci, którą większość wiernych spędziła bez fizycznego udziału w liturgii. Kościoły zostały wyposażone w infrastrukturę internetową wiele parafii zaczęło korzystać z platform YouTube, Facebook czy Zoom. Duszpasterstwa młodzieży podejmowały inicjatywy takie jak modlitwy online, rozważania Słowa Bożego przez Instagram czy czaty modlitewne[11]. Dla części młodzieży była to nowa forma obecności w przestrzeni duchowej, dla innych natomiast oznaczała dalsze osłabienie więzi ze wspólnotowym wymiarem religii. Okres ten przyniósł więc nie tylko ograniczenia sanitarne i reorganizację życia społecznego, lecz także stworzył sytuację, w której tradycyjne formy praktyk religijnych zostały poważnie utrudnione lub czasowo zawieszone. Zjawisko to wpisywało się w szerszą, obserwowaną już wcześniej tendencję spadku religijności młodzieży, co rodzi pytania o rzeczywisty wpływ pandemii na pogłębienie, zahamowanie bądź przekształcenie tego procesu[12].

Problematyka religijności młodzieży w Polsce posiada bogatą tradycję badawczą i była wielokrotnie podejmowana zarówno w perspektywie socjologicznej, jak i teologiczno-pastoralnej. Już od drugiej połowy XX wieku polska socjologia religii koncentrowała się na analizie poziomu

[11] Por. A. Draguła, *Kościół w czasach zarazy. Eseje pandemijne*, Kraków 2021, s. 45–67.

[12] Por. CBOS, *Zmiany w religijności i uczestnictwie w praktykach religijnych w Polsce w czasie pandemii*, Warszawa 2021, s. 3.

wiary, praktyk religijnych oraz ich uwarunkowań społecznych, ze szczególnym uwzględnieniem młodego pokolenia. Kluczowe znaczenie miały tu prace Janusza Mariańskiego, który wskazywał na proces stopniowego osłabiania praktyk religijnych przy jednoczesnym utrzymywaniu się deklaratywnej identyfikacji wyznaniowej młodych Polaków[13]. Podobne wnioski płynęły z analiz Władysława Piwowarskiego oraz Stanisława Zaręby akcentujących selektywny charakter religijności i jej kulturowe uwarunkowania[14].

Istotnym źródłem danych empirycznych, dotyczących religijności młodzieży, były również badania realizowane przez Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) oraz Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC (ISKK SAC), które od lat dostarczają systematycznych informacji na temat deklaracji wiary, uczestnictwa w praktykach religijnych oraz postaw wobec Kościoła. Wyniki tych badań wskazywały na wyraźny spadek regularnego uczestnictwa młodzieży w niedzielnej Eucharystii oraz osłabienie praktyk nadobowiązkowych szczególnie po 2010 roku[15].

Należy jednak zauważyć, że w XXI wieku zainteresowanie religijnością młodzieży uległo intensyfikacji w związku z przyspieszonymi zmianami kulturowymi, procesami indywidualizacji oraz rozwojem mediów cyfrowych. Badania Mirosławy Grabowskiej, Radosława Tyrały oraz Przemysława Sadłonia ukazywały narastający dystans młodych wobec instytucjonalnego wymiaru religii przy jednoczesnym utrzymywaniu się elementów religijności prywatnej lub kulturowej[16]. Coraz częściej zwracano uwagę na rozbieżność pomiędzy wiarą deklarowaną a praktykowaną oraz na znaczenie środowiska rodzinnego, rówieśniczego i szkolnego w kształtowaniu postaw religijnych.

Nowy impuls badawczy przyniosła pandemia COVID-19, która w sposób bezprecedensowy wpłynęła na funkcjonowanie instytucji religijnych

[13] Por. J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie ponowoczesnym*, Lublin 2021.
[14] Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996; S. Zaręba, *Młodzież a religia*, Warszawa 2003.
[15] Por. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, *Annuarium Statisticum Ecclesiae in Polonia 2023*, Warszawa 2024.
[16] Por. M. Grabowska, *Bóg a sprawa polska*, Warszawa 2018; R. Tyrała, *Sekularyzacja w Polsce*, Kraków 2013; P. Sadłoń, *Przemiany religijności młodych Polaków*, Warszawa 2019.

oraz indywidualne formy religijności. Analizy prowadzone w Polsce w latach 2020–2022, w tym badania CBOS oraz opracowania ISKK, dotyczyły głównie dorosłej części społeczeństwa i wskazywały na spadek regularnych praktyk religijnych przy jednoczesnym wzroście znaczenia religijności zapośredniczonej medialnie[17].

Religijność młodzieży w okresie pandemii była natomiast przedmiotem znacznie mniejszej liczby pogłębionych analiz empirycznych. Dostępne opracowania miały często charakter fragmentaryczny, lokalny lub sondażowy i koncentrowały się głównie na deklaracjach wiary oraz częstotliwości praktyk religijnych. W literaturze przedmiotu brakuje zwłaszcza kompleksowych badań porównawczych analizujących praktyki religijne młodzieży przed pandemią i w jej trakcie z uwzględnieniem relacji młodych z instytucją Kościoła oraz roli „religijności cyfrowej"[18]. W tym kontekście niniejsza monografia podejmuje próbę wypełnienia istniejącej luki badawczej poprzez interdyscyplinarne studium praktyk religijnych polskiej młodzieży analizowanych w perspektywie porównawczej: przed pandemią COVID-19 oraz w jej trakcie.

Celem niniejszego studium jest analiza praktyk religijnych polskiej młodzieży przed pandemią i w jej trakcie oraz identyfikacja czynników warunkujących ich zmiany. Badania objęły młodzież urodzoną w 2003 roku, uczniów będących ostatnim rocznikiem objętym edukacją gimnazjalną, którzy w momencie realizacji badań uczęszczali do klas maturalnych liceów ogólnokształcących i techników. Analizą objęto praktyki religijne zarówno w ujęciu retrospektywnym, jak i progresywnym poprzez badanie zachowań, postaw, deklaracji oraz tożsamości religijnej. W niniejszej pracy przyjęto założenie, że praktyki religijne młodzieży należy analizować nie tylko jako przejaw indywidualnej religijności, lecz także jako wskaźnik szerszych procesów społecznych i kulturowych. Z tego względu badanie obejmowało zarówno praktyki wspólnotowe i sakramentalne, jak i praktyki indywidualne pozwalające uchwycić bardziej prywatne formy przeżywania religii.

[17] Por. Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS), *Religijność Polaków w czasie pandemii COVID-19*, Warszawa 2020–2022.

[18] Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, dz. cyt.

Istotnym elementem metodologicznym pracy była regionalizacja religijności. W celu uchwycenia wpływu środowiska religijno-kulturowego dokonano autorskiego podziału Polski na cztery regiony różniące się poziomem religijności. Podstawę podziału stanowiły wskaźniki *dominicantes* i *communicantes* publikowane przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. Regionalizacja miała umożliwić analizę wpływu lokalnego kontekstu kulturowego i religijnego na postawy młodzieży. Założono bowiem, że religijność młodego pokolenia może pozostawać częściowo zależna od stopnia religijności środowiska społecznego, w którym funkcjonują respondenci. Praca ma charakter interdyscyplinarny, łącząc perspektywę socjologiczną i teologiczną.

Struktura monografii przedstawia się następująco. W pierwszym rozdziale zaprezentowano założenia metodologiczne badań: cele, przedmiot i zakres analiz, zastosowane metody, techniki oraz narzędzia badawcze. Rozdział drugi poświęcono charakterystyce społeczno-demograficznej badanej młodzieży, jej stosunkowi do Boga oraz uczestnictwu w katechizacji szkolnej. Rozdział trzeci dotyczy praktyk religijnych przed pandemią i w jej trakcie. Omówiono w nim m.in.: modlitwę osobistą, lekturę Pisma Świętego, udział w sakramencie pokuty i pojednania oraz Eucharystii, a także zmiany i adaptacje form religijności w warunkach pandemii. Rozdział czwarty podejmuje problem przyczyn spadku aktywności religijnej młodzieży w czasie pandemii, wskazując zarówno na czynniki osobiste i psychologiczne, jak i rodzinne oraz środowiskowe. Rozdział piąty zawiera interpretację wyników badań oraz refleksję nad kierunkami przemian religijności młodzieży po pandemii. Monografię zamyka syntetyczne podsumowanie wyników, wnioski praktyczne i postulaty duszpasterskie, a także wskazanie obszarów wymagających dalszych badań.

Autor monografii składa serdeczne podziękowania Panu Robertowi Dwernickiemu i Panu Grzegorzowi Łukaszewskiemu, których wsparcie finansowe umożliwiło przeprowadzenie profesjonalnych badań statystycznych wśród młodzieży maturalnej w całej Polsce. Za konsultację naukową w zakresie statystyki autor wyraża wdzięczność Pani dr Hannie Augustyniak.

Rozdział 1

Założenia metodologiczne badania

Problematyka metodologii badań religijności młodzieży posiada również własną specyfikę. Badania tego typu wymagają uwzględnienia zarówno aspektów ilościowych, pozwalających uchwycić skalę i kierunek przemian religijności, jak i czynników społeczno-kulturowych, wpływających na postawy młodych ludzi wobec religii i Kościoła. W przypadku badań prowadzonych w warunkach pandemii dodatkowym wyzwaniem było uwzględnienie wpływu ograniczeń sanitarnych, edukacji zdalnej oraz czasowego ograniczenia funkcjonowania instytucji religijnych.

Niniejszy rozdział przedstawia podstawy metodologiczne przeprowadzonego badania. Omówiono w nim jego cele, przedmiot i zakres analiz, zastosowane metody i techniki badawcze oraz sposoby opracowania materiału empirycznego. Przyjęte rozwiązania metodologiczne miały dać możliwie pełne rozpoznanie przemian praktyk religijnych młodzieży przed pandemią COVID-19 i w jej trakcie, a także umożliwić identyfikację czynników wpływających na obserwowane zmiany.

1.1. Cel, przedmiot i zakres badania

Głównym celem badania było znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy zarysowujący się od kilku lat proces zmian praktyk religijnych polskiej młodzieży, przejawiający się ich obniżeniem w rosnącej grupie młodych ludzi, uległ zmianom pod wpływem COVID-19, a jeżeli tak, to jaki był kierunek tych zmian i ich intensywność. Dodatkowym celem było zdiagnozowanie postaw młodzieży odnośnie do praktyk po pandemii. Realizacja tego celu wymagała rozwiązania problemu badawczego, który

sprowadzał się do określenia znaczenia COVID-19 na tle innych czynników determinujących zmiany w poszczególnych obszarach praktyk religijnych i w poszczególnych subpopulacjach młodzieży. Praktyki religijne to ogół indywidualnych i zbiorowych czynności, rytuałów i obrzędów, przez które wyznawcy wyrażają swoją wiarę. Mają one zatem szeroki zakres, w pracy zawężono je do: uczestnictwa w niedzielnej Mszy św., pełnego uczestnictwa w niedzielnej Mszy św., tj. z przystąpieniem do Komunii św., codziennej modlitwy, przystępowania do sakramentu pokuty oraz czytania Pisma Świętego. Zadecydowano o ilościowym charakterze badania.

Populację generalną badania empirycznego tworzy młodzież polska o określonych cechach istotnych z punktu widzenia społecznych i prawnych uwarunkowań podejmowanych przez nich decyzji, a także etapowości procesu edukacyjnego, który przeszli badani i który ich łączy. Postanowiono, że populację generalną będzie stanowić młodzież urodzona w 2003 roku i ucząca się w liceum ogólnokształcącym lub technikum, zatem kohorta wyodrębniona na podstawie dwóch cech, tj. roku urodzenia i pobierania nauki w określonych podmiotach edukacyjnych.

Młodzież tworząca populację generalną to osoby dojrzałe, w znaczeniu społecznym pełnoletnie, mające w momencie badania już ukończone 18 lat lub będące w przededniu 18 urodzin (listopad, grudzień). Są to więc osoby, które zgodnie z definicją pełnoletności osiągnęły pełną zdolność do czynności prawnych[19] oraz możność bycia podmiotem praw i obowiązków. Skutkiem pełnoletności jest też wygaśnięcie władzy rodzicielskiej lub opieki nad dzieckiem[20].

Momentem krytycznym badania był grudzień 2021 roku. Czynnikiem przesądzającym o przyjęciu tak zdefiniowanej populacji generalnej był fakt, że w 2019 roku w Polsce wprowadzono reformę szkolnictwa ponadpodstawowego[21]. W konsekwencji tych zmian w momencie kry-

[19] Por. *Kodeks cywilny*, Ustawa z 23.04.1964 r., Dz.U. 2024 poz. 1061 ze zm., art. 11.

[20] Por. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Ustawa z 25.02.1964, Dz.U. 2023 r. poz. 2809 ze zm., art. 92 i 170.

[21] Por. *Zmiany systemowe w szkołach ponadpodstawowych*, w: www.nowaera.pl. Nowa Era, Zmiany w edukacji, https://www.nowaera.pl/zmiany-w-edukacji (dostęp: 12.03.2026).

tycznym nakładały się dwa systemy edukacyjne, tzw. stary i nowy[22]. Podjęto decyzję, że populację generalną stanowić będą uczniowie klas III liceów ogólnokształcących (maturalnych) i klas III techników uczących się według starego systemu, a więc mających za sobą edukację również w gimnazjach.

Zakres realizacji celu badania uszczegóławiają stawiane hipotezy/założenia badawcze. Autora interesowały głównie zachowania, ale w pewnym zakresie również postawy młodzieży.

Realizując cel badania, postanowiono zweryfikować następujące hipotezy badawcze:

- Założono, iż już przed pandemią (z powodu różnych przyczyn) występowały symptomy obniżenia częstotliwości uczestnictwa w poszczególnych praktykach religijnych polskiej młodzieży.
- Za podstawę przyjęto, iż pandemia w wyraźny sposób przyczyniła się do strukturalnych zmian w poszczególnych praktykach religijnych młodzieży, w największym stopniu zaś w odniesieniu do sakramentów świętych.
- Uznano, że wpływ COVID-19 na praktyki religijne młodzieży był zróżnicowany i pozwolił na wyodrębnienie trzech, o różnej liczebności, segmentów młodzieży:
  a. najliczniejszej subpopulacji charakteryzującej się spadkiem uczestnictwa w praktykach religijnych,
  b. mało licznej subpopulacji młodzieży, której intensywność praktyk nie zmieniła się; zmieniła się natomiast ich forma,
  c. nieznacznie licznej subpopulacji młodzieży charakteryzującej się wzrostem intensywności i pogłębieniem zarówno wiary, jak i praktyk religijnych,
  d. założono, że oprócz COVID-19 na wyodrębnienie powyższych subpopulacji i intensywność oraz charakter zmian w ich obrębie wpływały też inne czynniki: demograficzne, społeczne, kulturowe, religijne itp.

Z punktu widzenia poruszanej problematyki rozważenia wymagało zdefiniowanie czynnika kulturowo-religijnego w taki sposób, by mógł on być przetransponowany na zmienną umożliwiającą stosowanie metod

[22] Patrz Aneks 3.

analizy statystycznej. Pozostałe czynniki determinujące praktyki religijne młodzieży charakteryzowały się standardowym znaczeniem semantycznym oraz możliwością pomiaru statystycznego.

W najogólniejszym zarysie czynnik kulturowo-religijny to szeroko rozumiane środowisko wychowania kształtujące bezpośrednio lub pośrednio stosunek do religii i Kościoła. Obejmuje ono nie tylko rodzinę i instytucjonalny Kościół, lecz także inne środowiska i przestrzenie społeczne, w których młody człowiek dojrzewa i kształtuje swój światopogląd. Przyjęto, że wyznacznikami tak rozumianego środowiska będzie religijność ludności regionu, w którym wzrasta młody człowiek. Według autorskiej koncepcji dokonano podziału Polski na cztery regiony o różnej intensywności religijności. Przyjęto, że miejsce zamieszkania staje się zmienną tożsamą z czynnikiem kulturowo-religijnym.

W Polsce od wielu lat Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC im. ks. prof. Witolda Zdanowicza prowadzi badania na temat religijności i praktyk religijnych Polaków. Badania te wykazywały duże regional-

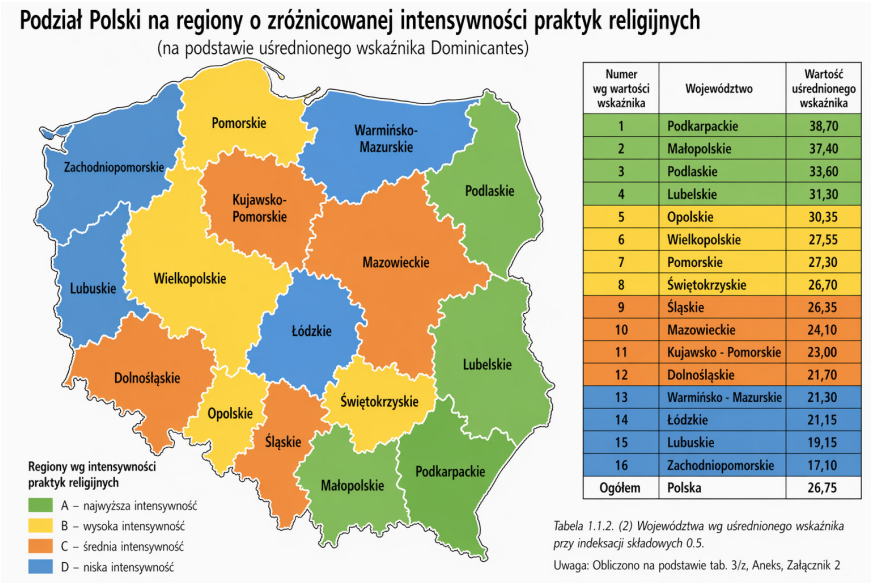
Tabela 1.1.1. Wskaźniki *dominicantes* i *communicantes* w Polsce w 2019 roku według województw

Województwo	Dominicantes	Communicantes
Ogółem	36,8	16,7
Dolnośląskie	29,3	14,1
Kujawsko-pomorskie	31,5	14,5
Lubelskie	41,4	21,2
Lubuskie	26,1	12,2
Łódzkie	28,8	13,5
Małopolskie	53,8	21,0
Mazowieckie	32,7	15,5
Opolskie	40,7	20,0
Podkarpackie	58,9	18,5
Podlaskie	44,6	22,6
Pomorskie	37,1	17,5
Śląskie	35,6	17,1
Świętokrzyskie	36,4	17,0
Warmińsko-mazurskie	28,8	13,8
Wielkopolskie	37,3	17,8
Zachodniopomorskie	23,2	11,0

Źródło: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Niewyłączna i bezterminowa licencja na korzystanie z BAZY danych zawarta w Warszawie z dn. 10.01.2022.

ne zróżnicowania intensywności tych praktyk. Autor skorzystał z tego źródła[23] i przyjął, że istotnymi syntetycznymi wskaźnikami symptomatycznie różnicującymi środowisko wychowania, a także wywierającymi społeczny wpływ na postawy i zachowania młodzieży są wskaźniki *dominicantes* (odsetek katolików uczęszczających na niedzielną Eucharystię do ogólnej liczby zobowiązanych) i wskaźniki *communicantes* (odsetek katolików przyjmujących Komunię św. w trakcie niedzielnej Eucharystii w odniesieniu do ogólnej liczby zobowiązanych). Wartości tych wskaźników przyjęto jako symptomatyczne miary religijności środowiska wychowania badanych, a w konsekwencji kulturowe determinanty zachowań i postaw młodzieży odnośnie do ich praktyk religijnych.

Silna korelacja wartości wskaźników w poszczególnych województwach uzasadniała przyjęcie ich średniej wartości jako kryterium podziału Polski na regiony o zróżnicowanej intensywności praktyk religijnych [Aneks 5].



Numer wg wartości wskaźnika	Województwo	Wartość uśrednionego wskaźnika
1	Podkarpackie	38,70
2	Małopolskie	37,40
3	Podlaskie	33,60
4	Lubelskie	31,30
5	Opolskie	30,35
6	Wielkopolskie	27,55
7	Pomorskie	27,30
8	Świętokrzyskie	26,70
9	Śląskie	26,35
10	Mazowieckie	24,10
11	Kujawsko - Pomorskie	23,00
12	Dolnośląskie	21,70
13	Warmińsko - Mazurskie	21,30
14	Łódzkie	21,15
15	Lubuskie	19,15
16	Zachodniopomorskie	17,10
Ogółem	Polska	26,75

Tabela 1.1.2. (2) Województwa wg uśrednionego wskaźnika przy indeksacji składowych 0.5.

Uwaga: Obliczono na podstawie tab. 3/z, Aneks, Załącznik 2

Rysunek 1.1.1. Podział Polski według religijności mierzonej zindeksowaną wartością wskaźników *dominicantes* i *communicantes* w 2019 roku

[23] Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Niewyłączna i bezterminowa licencja na korzystanie z BAZY danych zawarta w Warszawie z dn. 10.01.2022.

Ostatecznie Polskę podzielono na cztery regiony. Region A o najwyższych wskaźnikach religijności obejmował województwa: podkarpackie, małopolskie, podlaskie i lubelskie, region B województwa: opolskie, wielkopolskie, pomorskie i świętokrzyskie, region C: śląskie, mazowieckie, kujawsko-pomorskie i dolnośląskie, region D, o najniższej religijności, obejmował województwa: warmińsko-mazurskie, łódzkie, lubuskie i zachodniopomorskie.

1.2. Wybór metody i próby badawczej

Populację generalną stanowiła młodzież ucząca się w III klasach liceów ogólnokształcących i technikach, która była jednocześnie ostatnim rocznikiem pobierającym naukę według starego systemu kształcenia ponadpodstawowego. Szacunkowa liczebność tej populacji przekroczyła 300 tys. osób. Duża liczebność populacji generalnej przy jej rozproszeniu terytorialnym rodziła bardzo wysokie koszty badania empirycznego. Zadecydowano więc o przeprowadzeniu badania częściowego metodą reprezentacyjną. Niemożność zdobycia operatu metodycznego losowania, tj. imiennego wykazu uczniów stanowiących populację generalną, wykluczała zastosowanie doboru próby metodą losowania prostego.

Uwzględniając istniejące ograniczenia i wykorzystując obecne w literaturze rodzaje doborów losowych[24], opracowano autorski dobór próby oparty na tych koncepcjach. W badaniu zastosowano elementy doboru prostego, warstwowego i grupowego, co umożliwiło uzyskanie próby o cechach zbliżonych do reprezentatywności. Liczebność próby wyznaczono, wykorzystując formułę:

$$n = \frac{u_a^2}{4d^2}$$

gdzie:

[24] Por. S. Mynarski, *Badania rynkowe w warunkach konkurencji*, Kraków 1995, s. 20; M. Rószkiewicz, J. Perek-Białas, D. Węziak-Białowolska, A. Zięba-Pietrzak, *Projektowanie badań społeczno-ekonomicznych. Rekomendacje i praktyka badawcza*, Warszawa 2013, s. 153–156.

d – założony poziom błędu wnioskowania,
u_α – wartość zmiennej standaryzowanego rozkładu normalnego N(0,1)[25].

W badaniu liczebność próby wyznaczono, przyjmując maksymalny błąd wnioskowania na poziomie 3% przy poziomie ufności 0,95. Jest to poziom najczęściej przyjmowany w badaniach społecznych. Przy przyjętych założeniach liczebność próby określono na 1067.

Dalszą konsekwencją braku operatu metodycznego losowania było to, że jako jednostkę w badaniu przyjęto jednostkę zespołową (zbiorową, grupową). W losowaniu zespołowym jednostka wyboru nie jest tożsama z jednostką badania[26]. W prezentowanym badaniu wyborowi podlegała klasa szkolna. Przyjęto, że klasa o liczebności 20 osób będzie jednostką w procesie wyboru próby, zaś jednostką badania osoba (uczennica, uczeń). Na podstawie danych statystycznych, pochodzących z wielu źródeł, zdiagnozowano strukturę młodzieży uczącej się pod względem m.in. charakteru szkoły i rozmieszczenia terytorialnego. Analiza danych[27] pochodzących z wielu źródeł pozwoliła przyjąć kilka założeń niezbędnych do rozliczenia struktury próby dla losowania zespołowego i warstwowego. Założenia były następujące:

- Wskaźnik skolaryzacji ma taką samą wartość we wszystkich województwach i wynosi 90,8%.
- 43% osiemnastolatków uczęszcza do liceów ogólnokształcących, 34% do techników, pozostałe 23% uczęszcza do szkół branżowych (12%) lub jest poza systemem edukacji (11%).
- Interesująca nas młodzież ucząca się w liceach ogólnokształcących i technikach urodzona w 2003 roku (populacja generalna) stano-

[25] Por. J. Steczkowski, *Metoda reprezentacyjna w badaniach zjawisk ekonomiczno-społecznych*, Warszawa–Kraków 1995, s. 189–190.

[26] Por. M. Rószkiewicz, J. Perek-Białas, D. Węziak-Białowolska, A. Zięba-Pietrzak, *Projektowanie badań społeczno-ekonomicznych. Rekomendacje i praktyka badawcza*, dz. cyt., s. 162.

[27] Wykorzystanymi źródłami były m.in.: www.edubaza.pl, *Liczba uczniów i szkół w Polsce – Edukacja – dane statystyczne. Oświata i wychowanie w roku szkolnym 2019/2020*, Informacje Statystyczne, GUS Warszawa 2021, s. 16; *Ludność. Stan i struktura ludności oraz ruch naturalny w przekroju terytorialnym (stan w dniu 31.12.2020)*, GUS Warszawa 2021; *Rocznik Demograficzny 2004*, GUS, Warszawa 2021, s. 304, *Rocznik Demograficzny 2021*, GUS, Warszawa 2021, s. 28, 29.

wiła 77% ogółu rocznika. Uwzględniając strukturę uczniów według charakteru szkoły, do której uczęszczali, określono, że 55,84% populacji to uczniowie liceów, a 44,16% to uczniowie techników.

Próba we wszystkich województwach była rozliczana według tych samych proporcji uczących się odpowiednio w liceach i technikach. Przyjęto liczebność klasy w dwóch wariantach na poziomie 20 uczniów (B). Na podstawie rozkładu kohorty osób urodzonych w 2003 roku według województw i przyjętych założeń dokonano rozliczenia struktury próby losowej [Aneks 4].

Struktura próby klas młodzieży uczącej się w liceach ogólnokształcących w poszczególnych województwach przedstawiała się następująco:

Tabela 1.2.1. Młodzież rocznik 2003

Województwo	Liczebność	Rozkład (w %)	Rozkład próby	Wielkość próby (w osobach)		Wielkość próby (w osobach)	
				Licea 614	Technika 486	Licea 614	Technika 486
Ogółem	356 131	100,00	1100	Liczba klas		Liczba badanych klas	
				31	24	31	24
Dolnośląskie	24 915	7,00	77	2,17	1,68	2	2
Kujawsko-pomorskie	20 068	5,63	62	1,75	1,35	2	1
Lubelskie	20 794	5,84	64	1,81	1,40	2	1
Lubuskie	9857	2,77	30	0,86	0,66	1	1
Łódzkie	22 473	6,31	69	1,96	1,51	2	1
Małopolskie	31 978	9,00	99	2,79	2,16	3	2
Mazowieckie	48 366	13,58	149	4,21	3,26	4	3
Opolskie	8204	2,30	25	0,71	0,55	1	1
Podkarpackie	20 533	5,78	64	1,79	1,38	2	1
Podlaskie	10 602	3,00	33	0,93	0,72	1	1
Pomorskie	22 829	6,41	71	1,99	1,54	2	2
Śląskie	40 134	11,27	125	3,49	2,70	3	3
Świętokrzyskie	11 274	3,17	35	0,98	0,76	1	1
Warmińsko-mazurskie	14 513	4,08	45	1,26	0,98	1	1
Wielkopolskie	33 575	9,43	104	2,92	2,26	3	2
Zachodnio-pomorskie	15 926	4,47	49	1,39	1,07	1	1

Źródło: obliczono na podstawie Główny Urząd Statystyczny, *Rocznik Demograficzny 2004*, Warszawa: GUS, 2004; Główny Urząd Statystyczny, *Rocznik Demograficzny 2021*, Warszawa: GUS, 2021.

– W 10 województwach badaniu podlegała jedna klasa w jednym liceum. Województwami tymi były: kujawsko-pomorskie, lubelskie, lubuskie, opolskie, podkarpackie, podlaskie, pomorskie, świętokrzyskie, warmińsko-mazurskie, zachodniopomorskie. Z wymienionych 10 województw postanowiono wylosować 5 województw i w nich badać licea w miastach – stolicach tych województw. W pozostałych pięciu województwach badaniu podlegały licea mieszczące się poza stolicami tych województw.
– W 6 województwach, w których zgodnie z rozliczeniami próby badaniu podlegać miały co najmniej dwa licea, przyjęto, że jedno liceum ma się mieścić poza stolicą województwa, pozostałe w stolicy województwa. Były to następujące województwa: dolnośląskie, łódzkie, małopolskie, mazowieckie, śląskie i wielkopolskie.

Struktura próby klas młodzieży uczącej się w technikach w poszczególnych województwach przedstawiała się następująco:

– W 10 województwach badaniu podlegać miała jedna klasa w jednym technikum. Województwami tymi były: dolnośląskie, kujawsko-pomorskie, lubelskie, łódzkie, podkarpackie, podlaskie, pomorskie, świętokrzyskie, warmińsko-mazurskie, zachodniopomorskie. Z 10 wymienionych województw wylosowanych miało być 5 województw i w tych województwach badaniu podlegały klasy w technikach mieszczących się w miastach – stolicach tych województw. W pozostałych 5 województwach badanie przeprowadzone miało być w technikach mieszczących się poza stolicami tych województw.
– W 4 województwach, w których z rozliczeń struktury próby badaniu podlegały co najmniej dwa technika, przyjęto, że będzie to jedno technikum mieszczące się poza stolicą województwa, pozostałe w stolicy województwa. Były to województwa: małopolskie, mazowieckie, śląskie i wielkopolskie. W pozostałych dwóch województwach, ze względu na małą liczebność, szkół nie losowano.

Narzędziem, za pomocą którego weryfikowano hipotezy badawcze, był autorski standaryzowany kwestionariusz [Aneks 1]. Kwestionariusz składał się z 21 pytań. Pytania te miały zróżnicowany charakter. Większość stanowiły pytania zamknięte. Były to zarówno pytania zamknięte

logicznie, jak i zamknięte gramatycznie. Stosowano pytania rozstrzygnięcia i pytania dopełnienia. W pytaniach dopełnieniach odpowiedzi miały charakter maksymalnego roszczenia zupełności i kategorycznego roszczenia zupełności. W kwestionariuszu znalazły się też pytania filtrujące. Kilka pytań zamkniętych było skonstruowanych w postaci skali dyskretnych z opisem ich krańcowych pozycji. Kilka pytań kwestionariusza miało charakter metryczkowy[28].

Przy konstruowaniu narzędzia badawczego dążono do zachowania równowagi pomiędzy przejrzystością pytań a możliwością uzyskania materiału umożliwiającego pogłębioną analizę statystyczną. Szczególną uwagę zwrócono na dostosowanie języka pytań do wieku respondentów oraz unikanie terminologii mogącej utrudniać jednoznaczną interpretację treści ankiety. Badania przeprowadzono z zachowaniem zasad anonimowości i dobrowolności udziału respondentów. Respondenci byli informowani o naukowym charakterze badania oraz o możliwości rezygnacji z udziału na każdym etapie wypełniania ankiety.

Badanie zostało zrealizowane przez Instytut Badawczy IPC Sp. z o.o. z siedzibą we Wrocławiu z wykorzystaniem techniki CAWI (*Computer-Assisted Web Interview*). Technika ta polega na samodzielnym wypełnianiu ankiety internetowej przez respondentów. Wybór techniki CAWI był uzasadniony zarówno sytuacją epidemiczną, jak i specyfiką badanej grupy. Młodzież należy do grup społecznych najbardziej aktywnie korzystających z technologii cyfrowych, dlatego zastosowanie ankiety internetowej pozwalało na sprawne przeprowadzenie badania przy jednoczesnym zachowaniu anonimowości respondentów. Zastosowanie badania internetowego posiadało również dodatkowe znaczenie praktyczne. W okresie pandemii prowadzenie tradycyjnych badań audytoryjnych lub bezpośrednich było utrudnione ze względu na ograniczenia sanitarne oraz funkcjonowanie szkół w trybie zdalnym lub hybrydowym. Technika CAWI umożliwiła zatem realizację badania przy zachowaniu bezpieczeństwa uczestników oraz ciągłości procesu badawczego.

[28] Por. J. Bazarnik, T. Grabiński, E. Kąciak, S. Mynarski, A. Sagan, *Badania marketingowe. Metody i opracowania komputerowe*, Warszawa–Kraków 1992, s. 37–41.

1.3. Metody prezentacji i analizy wyników

Zakodowany materiał statystyczny został po zastosowaniu metod analizy statystycznej zaprezentowany w postaci tabel i wykresów statystycznych. Posługiwano się liczbami bezwzględnymi, ale w szerszym zakresie liczbami względnymi. Weryfikując hipotezy badawcze o bardzo szerokim zakresie, wykorzystane zostały zarówno metody statystyki opisowej, jak i matematycznej. Obliczono klasyczne parametry statystycznej analizy struktury. Szczególnie zaś: średnią arytmetyczną, dominantę, miary dyspersji w postaci odchylenia standardowego i współczynnika zmienności oraz miary asymetrii i koncentracji w postaci odpowiednich współczynników[29]. Opracowując zebrany materiał statystyczny pochodzący z badania losowego, zastosowano metody statystyki matematycznej. Dokonano wyboru metod, stwarzając autorską ich kompilację. Wykorzystano zarówno parametryczne testy istotności, jak i nieparametryczne testy niezależności. Stosowano też analizę wariancji ANOVA. Szczegółowy zapis wzorów wykorzystanych procedur został przeniesiony do aneksu metodologiczno-statystycznego [Aneks 2], aby nie obciążać głównego toku wywodu metodologicznego.

Spośród parametrycznych testów istotności zastosowany został test istotności dla dwóch wartości średnich. Weryfikacji podlegała hipoteza zerowa (H_0), mówiąca o równości średnich w dwóch populacjach (odpowiednio: m_1 i m_2), wobec hipotezy alternatywnej (H_1), mówiącej, że tak nie jest (H_1 mogła mieć jedną z postaci, a mianowicie: że średnie w populacjach nie są równe, bądź że w jednej populacji średnia jest większa niż w drugiej lub odwrotnie). Weryfikując hipotezę zerową H_0: $m_1 = m_2$ wobec hipotezy alternatywnej w postaci:

$$H_0: m_1 \neq m_2 \text{ lub } H_0: m_1 > m_2, \text{ lub } H_0: m_1 < m_2,$$

postępowano zgodnie z procedurami naukowymi[30]. Wykorzystując wyniki pochodzące z prób losowych, obliczano wartość sprawdzianu (statystyki testu) z [Aneks 2.1].

[29] Por.: I. Roeske-Słomka, *Statystyka opisowa*, Poznań 2010, s. 21–50; H. Augustyniak, *Statystyka opisowa z elementami demografii*, Poznań 2003, s. 38–56.

[30] Por. M. Witkowski (red.), *Statystyka matematyczna w zarządzaniu*, Poznań 2010, s. 65–69.

Statystyka ta ma przy założeniu prawdziwości hipotezy zerowej standaryzowany rozkład normalny. Obszar krytyczny dla tego testu budujemy, korzystając z rozkładu N(0,1). W odniesieniu do tych samych danych stosowano test dla różnic między średnimi w dwóch populacjach. Precyzowano wartość różnicy D, a procedura weryfikacyjna była analogiczna do przedstawionej powyżej[31]. Hipotezy zerowa i alternatywna miały postać: H_0: $m_1 - m_2 \leq D$; H_1: $m_1 - m_2 > D$ [Aneks 2.2].

W badaniu stosowano również zmienne jakościowe. Porównując frakcje wyodrębnione w oparciu o warianty zmiennej jakościowej w badanych populacjach, najczęściej dwóch, rozpatrywanym parametrem był wskaźnik struktury. Jako kolejny test istotności wykorzystany został test istotności dla dwóch wskaźników struktury. Weryfikacji podlegała hipoteza zerowa, mówiąca o równości wskaźników struktury w dwóch populacjach (odpowiednio: p_1 i p_2), wobec hipotezy alternatywnej, mówiącej, iż tak nie jest (hipoteza alternatywna przyjmowała jedną z postaci, a mianowicie: że wskaźniki w populacjach nie są równe, bądź że w jednej populacji wskaźnik ma większą wartość niż w drugiej lub odwrotnie). Weryfikując hipotezę zerową H_0: $p_1 = p_2$ wobec hipotezy alternatywnej jednej z postaci:

$$H_0: p_1 \neq p_2 \text{ lub } H_0: p_1 > p_2, \text{ lub } H_0: p_1 < p_2,$$

postępowano zgodnie z procedurami naukowymi[32] [Aneks 2.3].

Statystyka ta ma przy założeniu prawdziwości hipotezy zerowej standaryzowany rozkład normalny. Obszar krytyczny dla tego testu budujemy, korzystając z rozkładu N(0,1). W odniesieniu do tych samych danych stosowano test istotności dla różnic między frakcjami w dwóch populacjach. Precyzowano wartość różnicy D, a procedura weryfikacyjna była analogiczna do przedstawionej powyżej[33]. Hipotezy zerowa i alternatywna miały postać: H_0: $p_1 - p_2 \leq D$; H_1: $p_1 - p_2 > D$ [Aneks 2.4].

Szukając odpowiedzi na pytanie, czy dwie zmienne mierzalne X i Y są skorelowane, zastosowano test istotności dla współczynnika korelacji liniowej [Aneks 2.5]. Współczynnik w populacji generalnej ma war-

[31] Por. A.D. Aczel, *Statystyka w zarządzaniu*, Warszawa 2000, s. 353–356.
[32] Por. M. Sobczak, *Statystyka*, Warszawa 1996, s. 168, 169.
[33] Por. A.D. Aczel, *Statystyka w zarządzaniu*, dz. cyt., s. 369–371.

tość ρ. Hipoteza zerowa i alternatywna mają postać: H_0: ρ = 0, H_1: ρ ≠ 0 lub H_1: ρ > 0, lub H_1: ρ < 0. Weryfikacja przebiega z wykorzystaniem rozkładu *t*-Studenta dla df = *n* – 2 stopni swobody[34]. W odniesieniu do niektórych obszarów badania interesowała autora odpowiedź na pytanie, czy dwie zmienne X i Y (dwa kryteria klasyfikacyjne) są w populacji generalnej niezależne. Zastosowano w tym celu nieparametryczny test niezależności chi-kwadrat (χ^2). Po postawieniu hipotez testu niezależności: H_0: dwie zmienne klasyfikujące są wzajemnie niezależne i H_1: dwie zmienne klasyfikujące nie są wzajemnie niezależne, dalsze postępowanie przebiegało zgodnie z procedurą testu chi-kwadrat. Na podstawie materiału empirycznego wyznaczano wartość statystyki χ^2 zgodnie ze wzorem [Aneks 2.6]. W celu uzyskania odpowiedzi na pytanie, czy istnieją różnice między wartościami średnimi w kilku populacjach, a więc, gdy przedmiotem badania jest zmienna mierzalna, zastosowano analizę wariancji ANOVA [Aneks 2.7].

Na zakończenie należy podkreślić, że zastosowany zestaw metod badawczych pozwolił na wieloaspektową analizę zgromadzonego materiału empirycznego oraz rzetelną weryfikację postawionych hipotez. Wykorzystanie zarówno metod statystyki opisowej, jak i wnioskowania statystycznego umożliwiło uchwycenie istotnych zależności oraz różnic pomiędzy badanymi zmiennymi. Dzięki temu uzyskane wyniki charakteryzują się wysokim poziomem wiarygodności i stanowią solidną podstawę do formułowania dalszych wniosków oraz rekomendacji.

[34] Por. M. Witkowski (red.), *Statystyka matematyczna w zarządzaniu*, dz. cyt., s. 107, 108.

Rozdział 2

Charakterystyka badanej młodzieży

Analiza praktyk religijnych młodzieży wymaga uwzględnienia szerszego kontekstu społeczno-demograficznego i kulturowego. Współczesna socjologia religii podkreśla, że postawy religijne młodych ludzi kształtowane są pod wpływem wielu wzajemnie powiązanych czynników: rodzinnych, edukacyjnych, środowiskowych i kulturowych[35]. Młodzież stanowi grupę szczególnie podatną na oddziaływanie zmian społecznych, ponieważ znajduje się w okresie formowania tożsamości, systemu wartości oraz własnego światopoglądu[36].

W literaturze przedmiotu wskazuje się, że takie zmienne jak: płeć, miejsce zamieszkania, środowisko rodzinne czy typ szkoły mogą wpływać na poziom religijności młodzieży oraz częstotliwość praktyk religijnych. Badania Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC ukazują wyraźne zróżnicowanie religijności w zależności od regionu kraju oraz środowiska społecznego, zwłaszcza w układzie miasto–wieś. Zróżnicowanie to znajduje potwierdzenie również w badaniach socjologicznych dotyczących młodego pokolenia[37].

Religijność współczesnej młodzieży funkcjonuje ponadto w warunkach postępującego pluralizmu światopoglądowego, procesów sekulary-

[35] Por. J. Mariański, *Młodzież a wartości i religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010; J. Baniak, *Religijność młodzieży w ponowoczesnym społeczeństwie polskim*, Poznań 2013.

[36] Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2006; K. Ostrowska, *Socjalizacja religijna w kontekście przemian społeczno-kulturowych*, Kraków 2010.

[37] Por. Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS), *Zmiany w religijności młodzieży*, Komunikat z badań nr 72/2021, Warszawa 2021, https://www.cbos.pl (dostęp: 12.05.2025).

zacji oraz indywidualizacji religii[38]. Dla części młodych religia pozostaje ważnym elementem tożsamości i życia codziennego, dla innych staje się raczej przestrzenią osobistego wyboru, selektywnej identyfikacji lub dystansowania się wobec instytucjonalnych form religijności. W konsekwencji coraz większego znaczenia nabiera analiza zależności między deklarowaną religijnością a rzeczywistymi praktykami religijnymi młodzieży.

Istotnym elementem kształtowania postaw religijnych pozostaje również katecheza szkolna. Pomimo jej trwałej obecności w polskim systemie edukacyjnym stosunek młodzieży do lekcji religii jest zróżnicowany. Dla części uczniów katecheza stanowi przestrzeń refleksji religijnej i moralnej, dla innych ma charakter głównie formalny lub obowiązkowy. Postawy wobec katechezy mogą jednocześnie stanowić ważny wskaźnik stosunku młodzieży do Kościoła oraz instytucjonalnego wymiaru religii.

W niniejszym rozdziale przedstawiono społeczno-demograficzną charakterystykę badanej młodzieży, uwzględniając m.in.: ich płeć, typ szkoły, miejsce zamieszkania, sytuację rodzinną oraz deklaracje religijne. Analizie poddano również stosunek młodzieży do Boga oraz uczestnictwo w katechezie szkolnej. Charakterystyka ta stanowi punkt wyjścia do dalszych analiz praktyk religijnych młodzieży przed pandemią COVID-19 i w jej trakcie.

2.1. Struktura społeczno-demograficzna badanej młodzieży

Jak już wyżej wspomniano, struktura społeczno-demograficzna badanej populacji stanowi istotny kontekst interpretacyjny dla analiz religijności młodzieży[39]. Religijność młodzieży kształtuje się bowiem nie tylko na

[38] Por. P.L. Berger, *Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York 1997.

[39] Por. J. Mariański, *Młodzież a wartości i religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, dz. cyt.; J. Baniak, *Przemiany religijności młodzieży w społeczeństwie ponowoczesnym*, dz. cyt.

poziomie indywidualnych przekonań, ale również pod wpływem środowiska rodzinnego, edukacyjnego i kulturowego[40].

Badaniem objęto 1103 uczniów szkół ponadpodstawowych z różnych województw Polski [tab. 2.1.1]. W strukturze próby wyraźnie przeważały kobiety, które stanowiły 67,18% respondentów, podczas gdy mężczyźni stanowili 32,82%. Większość badanych uczęszczała do liceów ogólnokształcących (58,20%), natomiast 41,80% stanowili uczniowie techników. Widoczne były również różnice płciowe związane z typem szkoły: w liceach dominowały kobiety (63,83%), podczas gdy w technikach nieznacznie przeważali mężczyźni (53,31%). Zróżnicowanie to należy uwzględniać przy interpretacji dalszych analiz dotyczących religijności młodzieży.

Tabela 2.1.1. Młodzież według płci i rodzaju szkoły

Płeć	**Liczba**		**%**			
Mężczyzna	362		32,82			
Kobieta	741		67,18			
Razem	1103		100,00			
Szkoła	**Ogółem**		**Mężczyźni**		**Kobiety**	
	Liczba	**%**	**Liczba**	**%**	**Liczba**	**%**
Liceum ogólnokształcące	642	58,20	169	46,69	473	63,83
Technikum	461	41,80	193	53,31	268	36,17
Razem	1103	100,00	362	100,00	741	100,00

Pod względem miejsca zamieszkania badana młodzież reprezentowała zarówno środowiska miejskie, jak i wiejskie. Największą grupę stanowili respondenci z małych i średnich miast (38,35%), następnie mieszkańcy dużych miast (34,81%), natomiast 26,84% badanych pochodziło ze wsi [tab. 2.1.2]. Rozkład ten umożliwia analizę religijności młodzieży w zróżnicowanych kontekstach społeczno-kulturowych, zwłaszcza że wcześniejsze badania wskazują na wyraźne różnice religijności pomiędzy środowiskiem wiejskim a miejskim.

[40] Por. Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS), *Religijność młodych Polaków – kontynuacja czy zmiana?*, Komunikat BS/63/2021, Warszawa 2021.

Tabela 2.1.2. Młodzież według miejsca pochodzenia

Skąd pochodzisz?	Liczba odp.	%
a) duże miasto (100 tys. i więcej mieszkańców)	384	34,81
b) średnie lub małe miasto (poniżej 100 tys. mieszkańców)	423	38,35
c) wieś	296	26,84
Razem	1103	100,00

Istotnym elementem charakterystyki próby było również jej zróżnicowanie regionalne. Respondenci pochodzili ze wszystkich województw Polski, choć ich udział nie był całkowicie równomierny [tab. 2.1.3]. Najliczniej reprezentowane były województwa mazowieckie (13,51%), śląskie (11,33%), wielkopolskie (9,43%) oraz małopolskie (8,98%). Najmniej respondentów pochodziło z województw opolskiego (2,27%), lubuskiego (2,72%) i podlaskiego (2,99%). Taki rozkład próby pozwala uwzględnić zróżnicowanie regionalne religijności młodzieży, choć wymaga ostrożności przy uogólnianiu wyników na całą populację.

Tabela 2.1.3. Młodzież według województw

Województwo	Ogółem		Mężczyźni		Kobiety	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Dolnośląskie	77	6,98	18	4,97	59	7,96
Kujawsko-pomorskie	62	5,62	22	6,08	40	5,40
Lubelskie	64	5,80	15	4,14	49	6,61
Lubuskie	30	2,72	10	2,76	20	2,70
Łódzkie	71	6,44	21	5,80	50	6,75
Małopolskie	99	8,98	43	11,88	56	7,56
Mazowieckie	149	13,51	56	15,47	93	12,55
Opolskie	25	2,27	8	2,21	17	2,29
Podkarpackie	64	5,80	24	6,63	40	5,40
Podlaskie	33	2,99	7	1,93	26	3,51
Pomorskie	71	6,44	20	5,52	51	6,88
Śląskie	125	11,33	40	11,05	85	11,47
Świętokrzyskie	35	3,17	15	4,14	20	2,70
Warmińsko-mazurskie	45	4,08	16	4,42	29	3,91
Wielkopolskie	104	9,43	31	8,56	73	9,85
Zachodniopomorskie	49	4,44	16	4,42	33	4,45
Razem	1103	100,00	362	100,00	741	100,00

Szczególne znaczenie dla dalszych analiz ma zestawienie struktury regionalnej próby z poziomem religijności instytucjonalnej w poszczególnych województwach mierzonej wskaźnikami *dominicantes* i *communicantes* [tab. 2.1.4]. Dane te pokazują utrwalone zróżnicowanie przestrzenne religijności w Polsce. Najwyższe wskaźniki praktyk religijnych występują w województwach południowo-wschodnich, zwłaszcza podkarpackim (58,90%) i małopolskim (53,80%), natomiast najniższe w województwach zachodnich i północno-zachodnich, szczególnie zachodniopomorskim (23,20%), lubuskim (26,10%) i podkarpackim (18,50%). Oznacza to, że religijność młodzieży należy analizować nie tylko jako zjawisko indywidualne, ale także jako element regionalnych wzorców kulturowych.

Tabela 2.1.4. Zróżnicowanie przestrzenne praktyk religijnych w Polsce na podstawie wskaźników *dominicantes* i *communicantes* w poszczególnych województwach

Kolejność wg wartości *dominicantes*	Województwo	Dominicantes	*Communicantes*	
			Kolejność wg wartości wskaźnika	Wartość wskaźnika
1	Podkarpackie	58,9	5	18,5
2	Małopolskie	53,8	3	21,0
3	Podlaskie	44,6	1	22,6
4	Lubelskie	41,4	2	21,2
5	Opolskie	40,7	4	20,0
6	Wielkopolskie	37,3	6	17,8
7	Pomorskie	37,1	7	17,5
8	Świętokrzyskie	36,4	9	17,0
9	Śląskie	35,6	8	17,1
10	Mazowieckie	32,7	10	15,5
11	Kujawsko-pomorskie	31,5	11	14,5
12	Dolnośląskie	29,3	12	14,1
13	Warmińsko-mazurskie	28,8	13	13,8
14	Łódzkie	28,8	14	13,5
15	Lubuskie	26,1	15	12,2
16	Zachodniopomorskie	23,2	16	11,0
Ogółem	Polska	36,8	-	-

Ważnym elementem charakterystyki badanej populacji była również deklarowana przynależność wyznaniowa [tab. 2.1.5]. Zdecydowana

większość respondentów określiła siebie jako katolików, deklarację taką złożyło 66,64% badanych. Jednocześnie aż 23,48% respondentów zadeklarowało brak przynależności wyznaniowej. Pozostałe osoby identyfikowały się z innymi wyznaniami chrześcijańskimi lub określały swoją przynależność jako „inną".

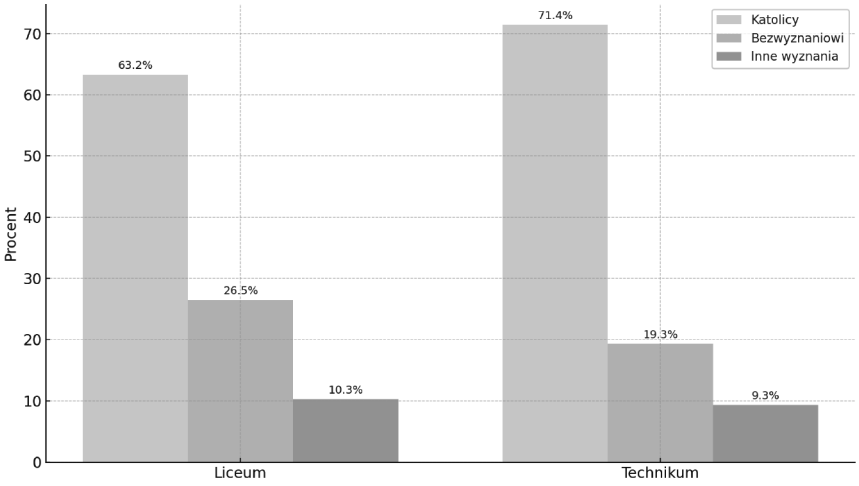
Tabela 2.1.5. Młodzież według deklarowanego wyznania

Wyznanie	Ogółem		Mężczyźni		Kobiety	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
a) katolik	735	66,64	242	66,85	493	66,53
b) prawosławny	11	1,00	5	1,38	6	0,81
c) ewangelik	10	0,91	5	1,38	5	0,67
d) świadek Jehowy	3	0,27	1	0,28	2	0,27
e) inne	85	7,71	25	6,91	60	8,10
f) bezwyznaniowiec	259	23,48	84	23,20	175	23,62
	1103	100,00	362	100,00	741	100,00

Istotne różnice widoczne były w zależności od typu szkoły [tab. 2.1.6]. W technikach odsetek młodzieży deklarującej katolicyzm wynosił 71,37%, natomiast w liceach ogólnokształcących 63,24%. Z kolei udział osób bezwyznaniowych był wyraźnie wyższy w liceach (26,48%) niż w technikach (19,31%). Wyniki te mogą wskazywać, że środowisko licealne charakteryzuje się większym poziomem pluralizacji światopoglądowej oraz silniejszym procesem dystansowania się od religii instytucjonalnej.

Tabela 2.1.6. Młodzież według wyznania w zależności od typu szkoły

Wyznanie	Ogółem		LO		Technikum	
	Liczba odp.	%	Liczba odp.	%	Liczba odp.	%
a) katolik	735	66,64	406	63,24	329	71,37
b) prawosławny	11	1,00	4	0,62	7	1,52
c) ewangelik	10	0,91	8	1,25	2	0,43
d) świadek Jehowy	3	0,27	1	0,16	2	0,43
e) inne	85	7,71	53	8,26	32	6,94
f) bezwyznaniowiec	259	23,48	170	26,48	89	19,31
	1103	100,00	642	100,00	461	100,00



Rysunek 2.1.1. Rozkład wyznań w zależności od typu szkoły

Powyższy wykres pokazuje rozkład według wyznań w zależności od typu szkoły. Istotą różnic w rozkładach jest to, że mniejszy odsetek młodzieży katolickiej w liceach niż w technikach wynika z istnienia w liceach większej grupy deklarującej się jako bezwyznaniowcy. Intensywniejszy proces odejścia od katolicyzmu do bezwyznaniowości w liceach aniżeli w technikach potwierdza bardzo zbliżony w obu środowiskach odsetek młodzieży wyznającej inną wiarę niż katolicyzm (odpowiednio: 10,30% : 9,30%).

W celu bardziej syntetycznego ujęcia tego zróżnicowania województwa zostały pogrupowane w cztery regiony religijno-kulturowe: A, B, C i D [tab. 2.1.7]. Region A obejmował województwa o najwyższym poziomie praktyk religijnych, natomiast region D województwa o najniższym poziomie religijności instytucjonalnej. W badanej próbie 23,57% respondentów pochodziło z regionu A, 21,31% z regionu B, 37,44% z regionu C oraz 17,68% z regionu D. Oznacza to, że ponad połowa badanej młodzieży (55,12%) pochodziła z regionów o przeciętnym lub niskim poziomie religijności instytucjonalnej. Ten fakt może istotnie wpływać na ogólny poziom deklarowanych praktyk religijnych w badaniu, zwłaszcza w odniesieniu do uczestnictwa w liturgii, sakramentach oraz katechizacji. Nierównomierny rozkład przestrzenny próby implikuje zatem konieczność ostrożności interpretacyjnej, gdyż uzyskane wyniki odzwiercied-

lają nie tylko indywidualne postawy religijne respondentów, lecz także strukturalne zróżnicowanie regionalne religijności w Polsce.

Tabela 2.1.7. Młodzież według województw podzielonych na podstawie liczby *dominicantes* i *communicantes*

Grupa województw	Liczba	%	M	%	K	%
Grupa A	260	23,57	89	24,59	171	23,08
Grupa B	235	21,31	74	20,44	161	21,73
Grupa C	413	37,44	136	37,57	277	37,38
Grupa D	195	17,68	63	17,40	132	17,81
Razem	1103	100,00	362	100,00	741	100,00

Przedstawiona charakterystyka próby ukazuje badaną młodzież jako zbiorowość społecznie, regionalnie i światopoglądowo zróżnicowaną. Szczególne znaczenie mają trzy elementy: wyraźna przewaga kobiet w próbie, zróżnicowanie typu szkoły oraz regionalne osadzenie respondentów w środowiskach o różnym poziomie religijności instytucjonalnej. Czynniki te stanowią istotne tło dla dalszych analiz praktyk religijnych młodzieży przed pandemią COVID-19 i w jej trakcie.

2.2. Stosunek uczniów do Boga

Stosunek młodzieży do Boga stanowi jeden z najważniejszych wymiarów religijności indywidualnej. W literaturze socjologicznej podkreśla się, że relacja z Bogiem kształtowana jest zarówno przez proces socjalizacji religijnej, jak i przez osobiste doświadczenia życiowe oraz refleksję światopoglądową. W okresie adolescencji stosunek ten ulega często przemianom: od religijności przejętej od rodziny ku bardziej autonomicznym i refleksyjnym formom identyfikacji religijnej[41].

Współczesne badania wskazują, że deklaracja wiary nie zawsze wiąże się z regularnym uczestnictwem w praktykach religijnych. Coraz częściej spotyka się postawy określane jako religijność selektywna lub zin-

[41] Por. B. Zarzycka, *Postawy młodzieży wobec Boga i religii a uczestnictwo w katechezie szkolnej*, „Studia Teologiczne" (29)2011, s. 29–44.

dywidualizowana, w których młodzi ludzie deklarują wiarę w Boga, lecz dystansują się wobec instytucjonalnych form religii[42]. W tym kontekście analiza stosunku uczniów do Boga pozwala uchwycić nie tylko poziom identyfikacji religijnej, ale również przemiany współczesnej religijności młodego pokolenia.

W badanej populacji ponad połowa respondentów deklarowała postawy afirmujące wiarę [tab. 2.2.1]. Za osoby wierzące uznało się 47,51% badanych, natomiast 6,53% określiło siebie jako głęboko wierzących. Łącznie oznacza to, że 54,04% młodzieży lokuje się po stronie deklarowanej wiary. Jednocześnie aż 22,94% respondentów zadeklarowało niewiarę, a 23,03% badanych nie potrafiło jednoznacznie określić swojego stosunku do Boga. Oznacza to, że niemal połowa młodzieży znajduje się poza jednoznaczną identyfikacją religijną.

Tabela 2.2.1. Młodzież według deklarowanego stosunku do Boga

Stosunek do Boga	Ogółem		Mężczyźni		Kobiety	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
a) jestem głęboko wierzący/a	72	6,53	27	7,46	45	6,07
b) jestem wierzący/a	524	47,51	178	49,17	346	46,69
c) jestem niewierzący/a	253	22,94	90	24,86	163	22,00
d) nie potrafię jednoznacznie określić	254	23,03	67	18,51	187	25,24
Razem	1103	100,00	362	100,00	741	100,00

Wyniki te wskazują na wyraźne zróżnicowanie światopoglądowe młodego pokolenia. Religijność młodzieży nie ma już charakteru jednolitego i oczywistego, lecz coraz częściej przybiera formę wyboru, poszukiwania lub ambiwalencji. Szczególnie istotna wydaje się wysoka liczba osób niezdecydowanych, która może świadczyć o procesach indywidualizacji religii oraz osłabieniu jednoznacznych identyfikacji światopoglądowych.

Analiza danych z uwzględnieniem płci ujawnia pewne różnice w sposobie deklarowania postaw religijnych. Mężczyźni nieco częściej niż kobiety określali się zarówno jako wierzący (49,17% wobec 46,69%), jak i niewierzący (24,86% wobec 22,00%). Kobiety natomiast wyraźniej reprezento-

[42] Por. M. Tomka, *Religijność w Europie Środkowo-Wschodniej: kontinuum i zmiana*, Kraków 2009.

wane były w kategorii osób niezdecydowanych (25,24% wobec 18,51%). Różnice te nie zmieniają jednak ogólnego obrazu religijności młodzieży, w którym dominują postawy umiarkowane oraz niejednoznaczne.

Istotne różnice ujawniły się również w zależności od typu szkoły [tab. 2.2.2]. W technikach odnotowano wyższy odsetek osób deklarujących wiarę: 51,63% respondentów określało się jako wierzący, podczas gdy w liceach ogólnokształcących odsetek ten wynosił 44,55%. Łącznie deklaracje wiary („głęboko wierzący" i „wierzący") obejmowały 58,35% uczniów techników i 50,94% licealistów. Jednocześnie w liceach wyższy był udział osób niewierzących (25,08%) niż w technikach (19,96%). Wyniki te mogą wskazywać na większe natężenie postaw dystansu wobec religii w środowisku licealnym.

Tabela 2.2.2. Młodzież według deklarowanego stosunku do Boga w zależności od typu szkoły

Stosunek do Boga	Ogółem		LO		Technikum	
	Liczba odp.	%	Liczba odp.	%	Liczba odp.	%
a) jestem głęboko wierzący/a	72	6,53	41	6,39	31	6,72
b) jestem wierzący/a	524	47,51	286	44,55	238	51,63
c) jestem niewierzący/a	253	22,94	161	25,08	92	19,96
d) nie potrafię jednoznacznie określić	254	23,03	154	23,99	100	21,69
Razem	1103	100,00	642	100,00	461	100,00

Przedstawione różnice potwierdzają, że typ szkoły może być istotnym korelatem postaw religijnych w wymiarze deklaratywnym. Z perspektywy teologicznej i pastoralnej wskazane różnice mogą przemawiać za potrzebą zróżnicowania form i kierunków oddziaływania duszpasterskiego, uwzględniającego specyfikę środowiska edukacyjnego. W przypadku młodzieży, wśród której częściej występują wątpliwości lub negacja wiary, istotne może być wzmacnianie języka oraz doświadczenia wiary, natomiast w grupie osób deklarujących wiarę – jej pogłębianie, z uwzględnieniem możliwego zróżnicowania jej treści, praktyk religijnych oraz trwałości deklaracji.

Analiza miejsca zamieszkania pokazuje natomiast umiarkowane, ale wyraźne różnice między środowiskiem wiejskim a miejskim [tab. 2.2.3].

Najwyższy odsetek osób wierzących wystąpił na wsi (51,35%), natomiast w dużych miastach wynosił 46,35%, a w małych miastach 45,86%. Równocześnie odsetek młodzieży niewierzącej był wyższy w środowiskach miejskich (23,70% w dużych miastach i 23,64% w małych miastach) niż na wsi (20,95%). Dane te potwierdzają obserwowaną w wielu badaniach tendencję do silniejszego osłabienia religijności w środowiskach bardziej zurbanizowanych.

Tabela 2.2.3. Młodzież według deklarowanego stosunku do Boga w zależności od miejsca zamieszkania

Stosunek do Boga	Ogółem		Duże miasto		Małe miasto		Wieś	
	Liczba odp.	%	Liczba odp.	%	Liczba odp.	%	Liczba odp.	%
a) jestem głęboko wierzący/a	72	6,53	23	5,99	28	6,62	21	7,09
b) jestem wierzący/a	524	47,51	178	46,35	194	45,86	152	51,35
c) jestem niewierzący/a	253	22,94	91	23,70	100	23,64	62	20,95
d) nie potrafię jednoznacznie określić	254	23,03	92	23,96	101	23,88	61	20,61
Razem	1103	100,00	384	100,00	423	100,00	296	100,00

Kategoria respondentów, którzy nie potrafią jednoznacznie określić swojego stosunku do Boga, jest dość liczna we wszystkich środowiskach. Najwyższy jej udział odnotowano w dużych miastach (23,96%) oraz w małych miastach (23,88%), natomiast najniższy na wsi (20,61%). Różnica między środowiskiem wiejskim a miejskim wynosi około 3,3 punktu procentowego (p.p.). Może to świadczyć o silniejszym procesie indywidualizacji religijnej w środowiskach miejskich, gdzie młodzież częściej doświadcza napięcia między różnymi narracjami światopoglądowymi. Grupa ta może być postrzegana jako środowisko poszukiwań i niepewności religijnej, w którym stosunek do Boga nie przyjmuje jednoznacznie afirmatywnego ani negatywnego charakteru.

Szczególnie interesujące wyniki przynosi analiza regionalna [tab. 2.2.4]. Najwyższy odsetek młodzieży wierzącej odnotowano w regionie A (51,92%), natomiast najniższy w regionie B (43,40%). Jednocześnie region A charakteryzował się najniższym udziałem osób niewierzących (18,08%), podczas gdy w regionie B odsetek ten wynosił 27,66%, a w regionie D – 26,15%. Dane te wskazują, że regionalny kontekst religijno-kulturowy nadal odgrywa istotną rolę w kształtowaniu postaw religijnych młodzieży.

Tabela 2.2.4. Młodzież według deklarowanego stosunku do Boga w poszczególnych regionach Polski

Stosunek do Boga	Ogółem		Region A		Region B		Region C		Region D	
	Liczba odp.	%	Liczba odp.	%	Liczba odp.	%	Liczba odp.	%	Liczba odp.	%
a) jestem głęboko wierzący/a	72	6,53	17	6,54	15	6,38	31	7,51	9	4,62
b) jestem wierzący/a	524	47,51	135	51,92	102	43,40	190	46,00	97	49,74
c) jestem niewierzący/a	253	22,94	47	18,08	65	27,66	90	21,79	51	26,15
d) nie potrafię jednoznacznie określić	254	23,03	61	23,46	53	22,55	102	24,70	38	19,49
Razem	1103	100,00	260	100,00	235	100,00	413	100,00	195	100,00

Na szczególną uwagę zasługuje grupa respondentów, którzy nie potrafią jednoznacznie określić swojego stosunku do Boga. Jej udział jest relatywnie wysoki we wszystkich regionach, przy czym najwyższy odsetek tej kategorii występuje w regionie C (24,70%) oraz w regionie A (23,46%), nieco niższy w regionie B (22,55%), a najniższy w regionie D (19,49%). Obecność licznej grupy niezdecydowanych potwierdza tezę o rosnącej ambiwalencji religijnej młodzieży oraz o procesach indywidualizacji i selektywności religijnej.

Jak widać, analiza regionalna ukazuje, że stosunek młodzieży do Boga nie jest jednorodny przestrzennie. Różnice pomiędzy regionami dotyczą zarówno poziomu deklarowanej wiary (od 43,40% do 51,92%), jak i natężenia postaw niewiary (od 18,08% do 27,66%) oraz ambiwalencji religijnej (od 19,49% do 24,70%). Wyniki te wskazują na istotną rolę lokalnych uwarunkowań społeczno-kulturowych w kształtowaniu religijności młodego pokolenia.

W celu sprawdzenia, czy obserwowane różnice mają charakter statystycznie istotny, zastosowano test chi-kwadrat. Wyniki analizy nie wykazały globalnych zależności między deklarowanym stosunkiem do Boga a płcią, typem szkoły, regionem czy miejscem zamieszkania. Oznacza to, że ogólna struktura odpowiedzi pozostaje względnie podobna w analizowanych grupach. W sytuacji, gdy zmienna zależna (w tym przypadku stosunek do Boga) obejmuje kilka kategorii odpowiedzi, test ten może

nie ujawniać różnic zachodzących jedynie w obrębie wybranych kategorii lub konkretnych podgrup respondentów. Z tego względu brak istotności statystycznej w teście chi-kwadrat nie musi oznaczać całkowitego braku zróżnicowania, lecz raczej brak różnic na poziomie ogólnej struktury.

Tabela 2.2.5. Test chi-kwadrat dla wariantów pytania 6: Czy deklaracje młodzieży dotyczące stosunku do Boga są uzależnione od płci, szkoły, miejsca pochodzenia i regionu A, B, C, D?

Wartość parametrów	Płeć: kobiety, mężczyźni	Szkoła: liceum, technikum	Region: A, B, C, D	Miejsce zamieszkania: duże miasto, średnie miasto, wieś
1	2	3	4	5
Test	0,082833 (8,28%)	0,087355 (8,73%)	1,89E-01 (0,189)	7,59E-01 (0,759)
Chi-kwadrat sprawdzian	6,679857	6,559238	12,44	3,39

Uwaga: Kolumna 2 i 3 dla p = 0,001 i 3 stopni swobody chi-kwadrat = 16,268; kolumna 4 dla p = 0,001 i 9 stopni swobody chi-kwadrat = 22,457; kolumna 5 dla p = 0,001 i 6 stopni swobody chi-kwadrat = 27,877.

W literaturze przedmiotu w teście chi-kwadrat przyjmuje się na ogół istotność na poziomie 0,001. Uzyskane wyniki testu chi-kwadrat wskazują, że deklarowany stosunek młodzieży do Boga nie wykazuje statystycznie istotnych zależności z żadną z analizowanych zmiennych społeczno-demograficznych. Innymi słowy, w ujęciu globalnym struktura odpowiedzi odnoszących się do relacji z Bogiem pozostaje względnie podobna we wszystkich wyróżnionych grupach respondentów.

W sensie socjologicznym wynik ten ma istotne znaczenie. Sugeruje on, że stosunek młodzieży do Boga, rozumiany jako podstawowa orientacja religijna lub światopoglądowa, może być kategorią bardziej uniwersalną i mniej zależną od klasycznych zmiennych społeczno-demograficznych niż praktyki religijne czy stosunek do instytucji Kościoła. O ile bowiem udział w praktykach religijnych częściej podlega wpływom środowiskowym, rodzinnym czy kulturowym, o tyle sama deklaracja wiary bądź niewiary może przyjmować bardziej zindywidualizowany charakter i być osadzona w osobistym doświadczeniu, a nie wyłącznie w strukturze społecznej. Wynik ten można interpretować jako przejaw przesunięcia

religijności z poziomu silnie zinstytucjonalizowanego ku bardziej prywatnemu i refleksyjnemu. Brak istotnych zależności między stosunkiem do Boga a podstawowymi zmiennymi społecznymi może wskazywać, że współczesna młodzież coraz częściej sytuuje swoją relację wobec transcendencji poza tradycyjnymi determinantami środowiskowymi.

Należy podkreślić, że test chi-kwadrat ma charakter globalny i nie ujawnia subtelniejszych różnic występujących w poszczególnych kategoriach odpowiedzi. Z tego względu przeprowadzono dodatkowo testy istotności różnic dla dwóch wskaźników struktury (test Z), które pozwoliły uchwycić bardziej selektywne zależności [tab. 2.2.6].

Tabela 2.2.6. Test istotności dla dwóch wskaźników struktury: młodzieży niewierzącej według regionów

Lp.	Parametry	Region A i D	Region A i B	Region A i C
1.	Z	–2,846	–2,541	–1,163
2.	p	p < 0,002	p < 0,006	p < 0,1230

Uwaga: dla przyjętego poziomu istotności 0,05 Z = + –1,64.

Analizy szczegółowe wykazały przede wszystkim istotnie niższy odsetek młodzieży niewierzącej w regionie A w porównaniu z regionami B i D. Wyniki te potwierdzają, że środowisko o wyższym poziomie religijności instytucjonalnej sprzyja podtrzymywaniu identyfikacji religijnej młodzieży.

Tabela 2.2.7. Test istotności dla dwóch wskaźników struktury: młodzieży „głęboko wierzącej", „wierzącej" i miejsca pochodzenia, płci, szkoły

Lp.	Parametry	Wieś i duże miasto	Wieś i małe miasto
1.	Z	1,587	1,583
2.	p	p = 0,056 (błąd 5,60%)	p = 0,057 (błąd 5,70%)
		Mężczyźni i kobiety	LO i technikum
3.	Z	1,825	–3,495
4.	p		

Uwaga: dla istotności 0,05 wartość krytyczna wynosi + –1,64.

Testy wykazały również istotne różnice pomiędzy liceami i technikami: uczniowie techników częściej deklarowali postawy wiary niż licealiści. W przypadku miejsca zamieszkania różnice między wsią a miastem miały charakter tendencji, jednak nie osiągnęły pełnego poziomu istotności sta-

tystycznej [tab. 2.2.7]. W odniesieniu do płci okazało się, że istnieje istotne statystycznie zróżnicowanie deklaracji wiary. Wynik ten sugeruje, że chłopcy częściej niż dziewczęta identyfikują się jako osoby wierzące, co może odzwierciedlać odmienne sposoby deklarowania i przeżywania religijności.

Uzyskane wyniki wskazują, że religijność młodzieży należy interpretować jako zjawisko wielowymiarowe. Z jednej strony ponad połowa respondentów nadal deklaruje wiarę w Boga, z drugiej jednak bardzo wysoki pozostaje udział osób niewierzących oraz niezdecydowanych. Religijność młodego pokolenia nie przyjmuje już formy jednolitej i powszechnej, lecz coraz częściej ma charakter selektywny, refleksyjny i zindywidualizowany.

Przeprowadzone analizy pokazują również, że deklarowany stosunek do Boga nie zawsze pokrywa się z tradycyjnymi podziałami społecznymi. O ile pewne różnice regionalne i środowiskowe pozostają widoczne, o tyle sama relacja wobec Boga coraz częściej staje się elementem indywidualnego doświadczenia i osobistej tożsamości światopoglądowej. Wyniki te stanowią ważne tło dla dalszych analiz praktyk religijnych młodzieży przed pandemią i w jej trakcie.

2.3. Udział młodzieży w katechizacji szkolnej

Katechizacja szkolna od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku stanowi trwały element polskiego systemu edukacji i jeden z podstawowych kanałów instytucjonalnej socjalizacji religijnej młodzieży[43]. Jej znaczenie wykracza jednak poza sam przekaz wiedzy religijnej, obejmując również wymiar wychowawczy, aksjologiczny i wspólnotowy. Uczestnictwo młodzieży w lekcjach religii może być zatem traktowane jako ważny wskaźnik relacji młodego pokolenia z religią instytucjonalną oraz Kościołem.

W literaturze socjologicznej od wielu lat wskazuje się na stopniowy spadek uczestnictwa uczniów w katechezie szczególnie widoczny na poziomie szkół ponadpodstawowych[44]. Zjawisko to wiązane jest zarówno

[43] Por. B. Zarzycka, *Postawy uczniów wobec lekcji religii – motywacje, uwarunkowania, oczekiwania*, Lublin 2011.

[44] Por. Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS), *Uczestnictwo młodzieży w lekcjach religii w szkołach ponadpodstawowych*, Komunikat BS/85/2021, Warszawa 2021.

z procesami sekularyzacji, jak i z rosnącą indywidualizacją postaw religijnych[45]. Wraz z wiekiem młodzieży maleje znaczenie zewnętrznych mechanizmów kontroli społecznej i rodzinnej, natomiast wzrasta rola autonomicznych decyzji światopoglądowych.

W kontekście pedagogicznym katecheza szkolna pozostaje przestrzenią przekazu wartości religijnych oraz kształtowania tożsamości młodego człowieka. Jej skuteczność zależy jednak nie tylko od formalnej obecności religii w szkole, ale również od jakości relacji między katechetą a uczniami, sposobu prowadzenia zajęć oraz zdolności do podejmowania dialogu z młodzieżą i odnoszenia treści katechetycznych do jej doświadczeń. W warunkach pluralizmu światopoglądowego i kultury cyfrowej katecheza coraz częściej konfrontuje się z postawami selektywności, dystansu i krytycyzmu wobec instytucjonalnych form religii.

W ujęciu teologii pastoralnej uczestnictwo w katechezie stanowi istotny element duszpasterstwa młodzieży, ale nie może być traktowane wyłącznie ilościowo. Jak podkreśla ks. Tadeusz Zasępa „liczba uczniów na katechezie nie musi przekładać się na jakość ich wiary, ale jej spadek może być sygnałem potrzeby pogłębionej refleksji duszpasterskiej”[46]. W tym kontekście badanie udziału młodzieży w katechizacji, zarówno w gimnazjum, jak i w obecnej szkole średniej, pozwala dostrzec trajektorie zmian i wyciągnąć wnioski dotyczące ich przyczyn oraz skutków.

W niniejszym podrozdziale analizie poddano uczestnictwo młodzieży w katechezie na dwóch etapach edukacyjnych: w gimnazjum oraz w obecnej szkole ponadpodstawowej. Pozwala to uchwycić dynamikę zmian uczestnictwa religijnego pomiędzy wcześniejszym okresem edukacji a etapem późnej adolescencji, przypadającym dodatkowo na czas pandemii COVID-19.

Badanie uczęszczania na katechezę w okresie nauki w gimnazjum to odwołanie się do zachowań w ujęciu retrospektywnym. Dane przedstawione w tabeli 2.3.1 wskazują, że w okresie gimnazjalnym udział młodzieży w katechezie miał charakter niemal powszechny. Łącznie 89,94% respondentów deklarowało uczestnictwo w lekcjach religii, z czego 75,07%

[45] Por. M. Tomka, *Religijność w Europie Środkowo-Wschodniej: kontinuum i zmiana*, dz. cyt.

[46] T. Zasępa, *Media, religia, ewangelizacja*, Lublin 2000, s. 45.

uczęszczało regularnie, a 14,87% nieregularnie. Jedynie 10,06% badanych zadeklarowało brak uczestnictwa w katechezie na tym etapie edukacji.

Tabela 2.3.1. Pytanie 7. Czy w gimnazjum uczęszczałeś/aś na religię?

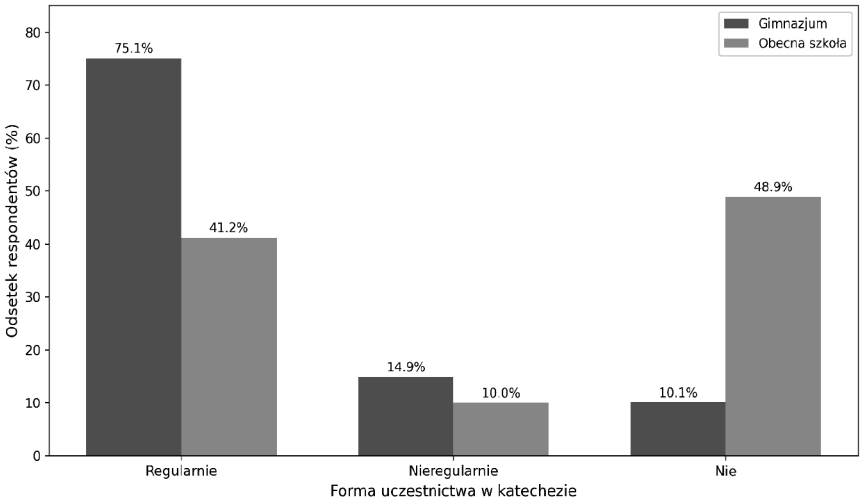
Uczęszczanie na religię w gimnazjum	Liczba odp.	%
a) TAK – regularnie	828	75,07
b) TAK – ale nieregularnie	164	14,87
c) NIE	111	10,06
Razem	1103	100,00

Tak wysoki poziom uczestnictwa można interpretować jako efekt silnego oddziaływania środowiska rodzinnego, szkolnego i lokalnego. W okresie gimnazjalnym udział w lekcjach religii pozostaje jeszcze w dużej mierze elementem szkolnej rutyny oraz rezultatem oczekiwań rodziców i otoczenia społecznego. Religijność instytucjonalna zachowuje w tym okresie relatywnie wysoki poziom społecznej oczywistości. Jednocześnie już na etapie gimnazjum widoczna była grupa młodzieży uczestniczącej w katechezie nieregularnie lub nieuczestniczącej w niej wcale. Łącznie grupy te obejmowały 24,93% respondentów. Można to interpretować jako sygnał osłabienia motywacji religijnej oraz pojawiania się bardziej ambiwalentnych postaw wobec religii instytucjonalnej jeszcze przed wejściem młodzieży w okres późnej adolescencji.

Wyraźnie odmienny obraz ujawniają dane dotyczące uczestnictwa w katechezie w obecnej szkole ponadpodstawowej [tab. 2.3.2]. Łącznie udział w lekcjach religii lub w zdalnym nauczaniu religii deklarowało już tylko 51,13% respondentów, z czego regularnie uczestniczyło 41,16%, a nieregularnie 9,97% badanych. Jednocześnie aż 48,87% młodzieży deklarowało całkowitą rezygnację z uczestnictwa w katechezie.

Tabela 2.3.2. Pytanie 8. Czy w obecnej szkole uczęszczasz na religię lub bierzesz udział w jej zdalnym nauczaniu?

Czy w obecnej szkole uczęszczasz na religię	Liczba odp.	%
a) TAK – regularnie	454	41,16
b) TAK – ale nieregularnie	110	9,97
c) NIE	539	48,87
Razem	1103	100,00



Rysunek 2.3.1. Wykres porównawczy. Uczestnictwo młodzieży w katechezie w gimnazjum i w obecnej szkole (%)

Porównanie danych dotyczących obu etapów edukacji pokazuje bardzo wyraźny spadek uczestnictwa w katechezie. Największa zmiana dotyczy regularnego uczestnictwa, którego poziom obniżył się z 75,07% w gimnazjum do 41,16% w obecnej szkole. Oznacza to spadek o blisko 34 p.p. Równocześnie odsetek młodzieży nieuczestniczącej w religii wzrósł z 10,06% do 48,87%. Wyniki te wskazują na istotne osłabienie instytucjonalnej socjalizacji religijnej młodzieży na etapie szkoły ponadpodstawowej. Wraz z wiekiem uczniów katecheza przestaje być doświadczeniem powszechnym i obowiązującym, a coraz częściej staje się przedmiotem indywidualnej decyzji światopoglądowej.

Na uwagę zasługuje również fakt, że zmniejszeniu regularnego uczestnictwa nie towarzyszy proporcjonalny wzrost uczestnictwa nieregularnego. Oznacza to, że część młodzieży nie przechodzi stopniowo od regularności do sporadyczności, lecz podejmuje bardziej radykalną decyzję o całkowitej rezygnacji z katechezy. Zjawisko to można interpretować jako przejaw polaryzacji postaw wobec religii szkolnej: część uczniów utrzymuje systematyczne uczestnictwo, podczas gdy znacząca grupa całkowicie wycofuje się z katechezy. Tendencja ta wskazuje na systematyczne osłabianie więzi młodzieży z religijnością instytucjonalną w miarę przechodzenia na kolejne etapy kształcenia.

W celu sprawdzenia, czy obserwowane różnice pomiędzy uczestnictwem w katechezie w gimnazjum i w obecnej szkole mają charakter statystycznie istotny, zastosowano test istotności dla różnic dwóch wskaźników struktury (test Z). Analizie poddano trzy kategorie odpowiedzi: uczestnictwo regularne, uczestnictwo nieregularne oraz brak uczestnictwa w religii [tab. 2.3.3].

Tabela 2.3.3. Test istotności dla różnic dwóch wskaźników struktury. Pytania 7 i 8

Lp.	Uczęszczanie na religie	„Z" dla „w czasie" / „po"	Różnica D i wartość „Z" dla tej różnicy	
			Różnica D	Z
1.	Tak regularne	–16,148	D = 0,30 (30%)	–1,862
2.	Tak nieregularne	–3,693	D = 0,028 (2,80%)	–1,693
3.	Nie uczęszczałem/am	20,01	D = 0,35 (35%)	1,964

Wyniki przedstawione w tabeli potwierdzają istotny statystycznie wzrost liczby uczniów nieuczestniczących w katechezie. Różnica wyniosła 35 p.p., a wartość Z = 1,964 przekracza próg istotności 1,96, co pozwala uznać tę zmianę za statystycznie istotną. Analiza potwierdza również bardzo wyraźny spadek regularnego uczestnictwa w lekcjach religii pomiędzy okresem gimnazjalnym a szkołą ponadpodstawową. Wyniki te wskazują na osłabienie funkcji katechezy jako powszechnego doświadczenia pokoleniowego młodzieży. Religia szkolna traci charakter powszechnej formy uczestnictwa uczniów i coraz częściej staje się przestrzenią uczestnictwa selektywnego. Proces ten wpisuje się w szersze przemiany religijności młodego pokolenia związane z indywidualizacją postaw religijnych oraz spadkiem znaczenia instytucjonalnych form przekazu wiary.

W perspektywie pastoralnej uzyskane wyniki wskazują na potrzebę redefinicji dotychczasowych modeli katechizacji. Sama obecność religii w szkole nie gwarantuje już trwałego uczestnictwa młodzieży ani pozytywnego odbioru treści religijnych. Coraz większego znaczenia nabierają takie elementy jak: autentyczność przekazu, jakość relacji interpersonalnych, umiejętność prowadzenia dialogu oraz dostosowanie języka katechezy do doświadczeń współczesnej młodzieży. Przeprowadzone analizy pokazują wyraźną zmianę charakteru uczestnictwa młodzieży w katechezie wraz z przejściem na kolejny etap edukacyjny. O ile w gim-

nazjum udział w religii pozostawał niemal powszechny, o tyle w szkole ponadpodstawowej obejmuje już jedynie około połowy respondentów. Oznacza to przejście od modelu uczestnictwa kształtowanego przez środowisko rodzinne i szkolne ku modelowi, w którym coraz większe znaczenie zyskuje indywidualny wybór. Proces ten należy interpretować nie tylko jako efekt przemian edukacyjnych czy pandemicznych, lecz także jako element szerszych procesów sekularyzacji, indywidualizacji oraz transformacji religijności współczesnego młodego pokolenia.

***

Rozdział drugi ukazuje badaną młodzież jako zbiorowość wyraźnie zróżnicowaną społecznie, środowiskowo i światopoglądowo. Analiza struktury społeczno-demograficznej wykazała, że badana próba obejmowała młodzież pochodzącą z różnych środowisk regionalnych, edukacyjnych i kulturowych, co stworzyło szerokie podstawy do dalszych analiz religijności młodego pokolenia. Szczególne znaczenie ma fakt, że badanie zostało przeprowadzone na dużej i reprezentatywnej próbie liczącej 1103 respondentów, co w badaniach nad religijnością młodzieży w Polsce nadal należy do sytuacji stosunkowo rzadkich. Dzięki temu możliwe było zidentyfikowanie nie tylko ogólnych tendencji, ale również bardziej subtelnych różnic społecznych i regionalnych.

Analiza regionalna potwierdziła utrzymywanie się wyraźnego zróżnicowania religijności w Polsce. Regiony południowo-wschodnie charakteryzują się wyższymi wskaźnikami praktyk religijnych, podczas gdy regiony zachodnie i północno-zachodnie wykazują niższy poziom religijności instytucjonalnej. Ponad połowa respondentów pochodziła z obszarów o przeciętnym lub niskim poziomie religijności, co stanowi ważny kontekst interpretacyjny dla dalszych analiz praktyk religijnych i postaw wobec Kościoła. Deklaracje wyznaniowe wskazują, że katolicyzm nadal pozostaje dominującą identyfikacją religijną młodzieży – deklarowało go 66,64% badanych. Jednocześnie niemal co czwarty respondent (23,48%) określał siebie jako osobę bezwyznaniową. Szczególnie widoczne było to wśród uczniów liceów ogólnokształcących, gdzie odsetek osób bezwyznaniowych był wyraźnie wyższy niż w technikach. Wyniki te potwierdzają, że młode pokolenie coraz częściej funkcjonuje w warunkach pluralizacji światopoglądowej i osłabienia jednolitego modelu religijności kulturowej.

Analiza stosunku uczniów do Boga pokazała, że ponad połowa respondentów nadal identyfikuje się po stronie wiary, 47,51% określało siebie jako wierzących, a 6,53% jako głęboko wierzących. Jednocześnie wysoki pozostaje udział osób niewierzących (22,94%) oraz niezdecydowanych (23,03%). Oznacza to, że religijność młodzieży coraz częściej przybiera charakter zróżnicowany i niejednoznaczny. Obok tradycyjnych form wiary pojawiają się postawy ambiwalentne, selektywne i poszukujące. Wyniki testów statystycznych wskazały, że deklarowany stosunek do Boga pozostaje względnie stabilny niezależnie od podstawowych zmiennych społeczno-demograficznych, choć analizy szczegółowe ujawniły pewne różnice związane z regionem, typem szkoły oraz płcią respondentów.

Szczególnie istotne okazały się wyniki dotyczące uczestnictwa młodzieży w katechizacji szkolnej. W okresie gimnazjalnym udział w katechezie miał charakter niemal powszechny: uczestnictwo deklarowało 89,94% badanych, z czego 75,07% regularnie. Na poziomie szkoły ponadpodstawowej sytuacja uległa jednak wyraźnej zmianie. Łączny udział młodzieży uczestniczącej w katechezie spadł do 51,13%, natomiast niemal połowa respondentów (48,87%) deklarowała całkowitą rezygnację z lekcji religii. Analizy statystyczne potwierdziły istotność tych zmian.

Uzyskane wyniki wskazują, że przejście do szkoły ponadpodstawowej wiąże się z osłabieniem instytucjonalnej socjalizacji religijnej oraz wzrostem znaczenia indywidualnych decyzji światopoglądowych. Religia szkolna przestaje być doświadczeniem powszechnym i obowiązkowym, a coraz częściej staje się wyborem zależnym od osobistych przekonań młodzieży. Proces ten wpisuje się w szersze tendencje sekularyzacyjne i indywidualizacyjne obserwowane we współczesnych społeczeństwach.

Całość analiz przedstawionych w rozdziale drugim pokazuje, że badana młodzież funkcjonuje na styku dwóch porządków religijności. Z jednej strony pozostaje jeszcze częściowo zakorzeniona w tradycyjnym modelu religijności kulturowej i instytucjonalnej, z drugiej jednak coraz wyraźniej podlega procesom pluralizacji, indywidualizacji oraz selektywnego podejścia do wiary i praktyk religijnych. Uzyskane ustalenia stanowią ważny punkt wyjścia do dalszych analiz praktyk religijnych młodzieży przed pandemią COVID-19 i w czasie jej trwania, które zostaną przedstawione w kolejnych rozdziałach pracy.

Rozdział 3

Praktyki religijne młodzieży przed pandemią i w jej trakcie

Po przedstawieniu społeczno-demograficznej charakterystyki badanej młodzieży oraz jej podstawowych deklaracji religijnych zasadne staje się przejście do analizy praktycznego wymiaru religijności. To właśnie praktyki religijne pozwalają uchwycić, w jakim stopniu deklarowana wiara znajduje odzwierciedlenie w konkretnych zachowaniach, takich jak: modlitwa, lektura Pisma Świętego, korzystanie z sakramentów czy uczestnictwo w liturgii. W tym sensie stanowią one istotny wskaźnik nie tylko osobistej duchowości, lecz także więzi młodzieży z Kościołem rozumianym zarówno jako wspólnota, jak i instytucja.

Szczególne znaczenie ma w odniesieniu do analizowanego zagadnienia porównanie dwóch okresów: czasu przed pandemią COVID-19 oraz czasu jej trwania. Pandemia zakłóciła dotychczasowy rytm życia religijnego, ograniczyła dostęp do sakramentów, zmieniła formy uczestnictwa w liturgii oraz przeniosła część aktywności religijnej do przestrzeni cyfrowej. Dla części młodzieży mogła ona stanowić impuls do pogłębienia refleksji duchowej, dla innych natomiast oznaczała osłabienie bądź przerwanie dotychczasowych praktyk religijnych.

W niniejszym rozdziale analizie poddano zarówno indywidualne, jak i instytucjonalne formy religijności. W pierwszej kolejności omówiona zostanie modlitwa osobista jako najbardziej dostępna i zarazem prywatna forma relacji z Bogiem. Następnie przedstawione zostaną dane dotyczące lektury Pisma Świętego pozwalające ocenić stopień indywidualnego zaangażowania w treści religijne. W dalszej części analizie poddane zostanie uczestnictwo w sakramencie pokuty i pojednania oraz w Eucha-

rystii, a więc praktyki ściśle związane z życiem Kościoła i wymagające bezpośredniej obecności we wspólnocie.

Ostatni podrozdział poświęcony jest zmianom oraz adaptacjom form praktyk religijnych w warunkach pandemii. Pozwoli to określić, czy młodzież jedynie ograniczyła dotychczasowe formy religijności, czy też podejmowała próby poszukiwania nowych sposobów jej przeżywania. Całość rozdziału ma na celu ukazanie, w jaki sposób pandemia wpłynęła na strukturę praktyk religijnych młodego pokolenia oraz które ich formy okazały się najbardziej podatne na kryzys, a które zachowały względną trwałość.

3.1. Modlitwa osobista

Indywidualna modlitwa stanowi jeden z najgłębiej zakorzenionych wymiarów doświadczenia religijnego osadzonego w osobistej sferze przeżyć i refleksji. Jest to forma zwracania się ku transcendencji, która nie wymaga pośrednictwa instytucji ani obecności wspólnoty, lecz dokonuje się w przestrzeni wewnętrznej człowieka[47]. W ujęciu teologicznym modlitwa bywa rozumiana jako spotkanie i relacja, natomiast z perspektywy badań społecznych stanowi istotny wskaźnik prywatnych praktyk religijnych, często względnie niezależnych od oficjalnych struktur życia kościelnego.

W odniesieniu do młodego pokolenia praktyka ta nabiera szczególnego znaczenia, gdyż często pozostaje jedną z nielicznych form kontaktu z wymiarem duchowym. Sposób jej realizacji, zarówno pod względem częstotliwości, jak i charakteru, może odzwierciedlać poziom zaangażowania religijnego oraz kierunek przemian zachodzących w obrębie indywidualnej religijności. Sytuacja pandemiczna stworzyła nowe ramy dla przeżywania religii: ograniczenie dostępu do praktyk wspólnotowych oraz izolacja społeczna sprawiły, iż ciężar życia duchowego w większym stopniu przeniósł się do sfery osobistej. W takich okolicznościach modlitwa indywidualna mogła pełnić nie tylko funkcję religijną, lecz także

[47] Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Warszawa 2005; T. Zasępa, *Wiara, modlitwa, media*, Lublin 2000.

stanowić sposób radzenia sobie z napięciem, niepewnością oraz doświadczeniem odosobnienia[48].

Niniejszy podrozdział koncentruje się na analizie modlitwy osobistej wśród badanej młodzieży, uwzględniając zarówno jej częstotliwość, jak i zakres. Zestawienie danych sprzed pandemii oraz z okresu jej trwania umożliwia uchwycenie kierunku zmian oraz pozwala odpowiedzieć na pytanie, czy sytuacja kryzysowa wpłynęła na intensywność i charakter indywidualnej aktywności religijnej uczniów.

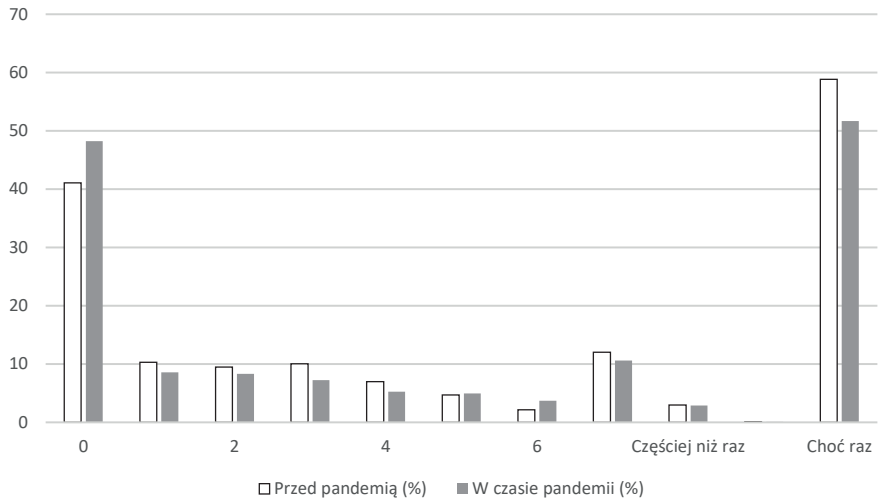
Zaprezentowane poniżej dane [tab. 3.1.1] ukazują rozkład deklarowanej częstotliwości modlitwy wśród młodzieży w dwóch okresach: przed pandemią oraz w czasie jej trwania. Analiza wykazała zróżnicowanie młodzieży co do częstości modlitwy. Wśród badanych znalazły się zarówno osoby modlące się sporadycznie, jak i te, dla których modlitwa stanowi stały element codzienności, co umożliwia całościowe ujęcie dynamiki przemian w tym obszarze życia duchowego młodzieży.

Tabela 3.1.1. Struktura badanych według deklarowanej (średniej) tygodniowej częstości odmawiania modlitwy w okresie przed i w czasie pandemii (%)

Lp.	Deklarowana częstość	Przed pandemią (%)	W czasie pandemii (%)
1.	0	41,07	48,23
2.	1	10,34	8,61
3.	2	9,52	8,34
4.	3	10,06	7,25
5.	4	6,98	5,26
6.	5	4,71	4,99
7.	6	2,18	3,72
8.	7	12,06	10,61
9.	Częściej niż raz	2,99	2,90
10.	Brak odpowiedzi	0,09	0,09
11.	Choć raz	58,84	51,68
12.	Ogółem	100,00	100,00

Analiza danych z tabeli 3.1.1 wskazuje na wyraźne osłabienie praktyki modlitwy osobistej wśród młodzieży w okresie pandemii. Najbardziej widoczny jest wzrost odsetka osób w ogóle niemodlących się z 41,07%

[48] Por. J. Baniak, *Modlitwa młodzieży jako wyraz tożsamości religijnej*, Poznań 2013.



Rysunek 3.1.1. Struktura badanych według deklarowanej (średniej) tygodniowej częstości odmawiania modlitwy w okresie przed i w czasie pandemii

przed pandemią do 48,23% w jej trakcie. W konsekwencji zmniejszył się udział badanych deklarujących modlitwę przynajmniej raz w tygodniu (odpowiednio 58,84%, 51,68%). Spadki objęły osoby modlące się sporadycznie i to w grupie czyniących to zarówno: raz w tygodniu (z 10,34% do 8,61%), dwa razy (z 9,52% do 8,34%), trzy razy (z 10,06% do 7,25%) oraz cztery razy (z 6,98% do 5,26%). Wskazuje to na ogólne ograniczenie regularności tej praktyki religijnej.

Jednocześnie niewielkie wzrosty odnotowano w wyższych częstotliwościach modlitwy, pięć razy w tygodniu (z 4,71% do 4,99%) oraz sześć razy (z 2,18% do 3,72%), co może świadczyć o pogłębieniu życia duchowego u części badanych, może być spowodowany zaistniałą sytuacją pandemiczną. Grupa modlących się codziennie zmniejszyła się z 12,06% do 10,61%, natomiast odsetek osób modlących się częściej niż raz dziennie pozostał niemal niezmienny (2,99% → 2,90%). Wyniki te wskazują, że pandemia sprzyjała raczej spadkowi aktywności modlitewnej niż jej wzrostowi przy jednoczesnym utrzymaniu się niewielkiej, względnie stabilnej grupy młodzieży o wysokim poziomie zaangażowania w modlitwę.

Powyższą analizę struktury rozszerzono, wykorzystując syntetyczne parametry. W tabeli 3.1.2 przedstawiono klasyczne parametry statystyczne opisujące częstość modlitwy w tygodniu zarówno dla całej populacji

respondentów, jak i dla wyodrębnionych subpopulacji osób podejmujących modlitwę w porównywalnych okresach (etapach edukacji).

Tabela 3.1.2. Podstawowe parametry statystyczne opisujące częstość odmawiania modlitwy w tygodniu wśród badanej młodzieży w okresie przed pandemią oraz w czasie jej trwania z uwzględnieniem trzech analizowanych subpopulacji

Wyszczególnienie	Przed pandemią	W czasie pandemii
Badani ogółem		
Średnia arytmetyczna	2,71	2,45
Odchylenie standardowe	5,17	4,78
Współczynnik zmienności (w %)	190,71	195,21
Subpopulacja modlących się co najmniej raz (>0)		
Średnia arytmetyczna	4,61	4,73
Odchylenie standardowe	6,06	5,77
Współczynnik zmienności (w %)	131,56	121,99
Subpopulacja modlących się co najmniej raz i maks. 7 razy (>0 <8)		
Średnia arytmetyczna	3,73	3,89
Odchylenie standardowe	2,15	2,18
Współczynnik zmienności (w %)	57,69	56,21

W odniesieniu do całej badanej populacji średnia częstość modlitw w tygodniu zmniejszyła się z 2,71 przed pandemią do 2,45 w jej trakcie, co potwierdza ogólną tendencję spadkową. Jednocześnie odchylenie standardowe uległo niewielkiemu obniżeniu (z 5,17 do 4,78), utrzymywały się jednak wysokie wartości współczynnika zmienności. Oznacza to, że mimo nieco mniejszego rozproszenia wyników, relatywna zmienność pozostała bardzo wysoka, co świadczy o utrzymującej się silnej niejednorodności zachowań odnośnie do modlitwy, od całkowitego braku modlitwy po jej bardzo dużą intensywność.

W grupie osób modlących się co najmniej raz w tygodniu odnotowano niewielki wzrost średniej częstotliwości modlitwy (z 4,61 do 4,73) przy jednoczesnym spadku zróżnicowania (odchylenie standardowe: 6,06 → 5,77). Wskazuje to na względną stabilizację tej grupy oraz umiarkowane wzmocnienie praktyk religijnych wśród osób już zaangażowanych. Podobną tendencję obserwuje się w subpopulacji osób modlących się regularnie (do 7 razy w tygodniu), gdzie średnia wzrosła z 3,73 do 3,89. Przy niemal niezmiennym poziomie odchylenia standardowego (2,15 → 2,18)

oraz lekkim spadku współczynnika zmienności (57,69% → 56,21%) można mówić o stabilności tej grupy przy jednoczesnym niewielkim wzroście intensywności praktyk.

W ujęciu całościowym wyniki wskazują na zróżnicowany wpływ pandemii na religijność młodzieży. Z jednej strony obserwujemy spadek przeciętnej aktywności modlitewnej w całej populacji, z drugiej umiarkowane wzmocnienie i większą spójność praktyk wśród osób praktykujących często. Oznacza to pogłębienie polaryzacji postaw: część młodzieży ogranicza praktyki religijne, podczas gdy inni je utrwalają lub intensyfikują.

Aby uchwycić zróżnicowanie praktyk modlitewnych w kontekście przestrzennym, zasadne było odwołanie się do analizy regionalnej, która pozwala uwzględnić wpływ odmiennych uwarunkowań społeczno-kulturowych na zachowania religijne młodzieży. W tym celu w tabeli 3.1.3 zestawiono średnie wartości częstości modlitwy w tygodniu w poszczególnych regionach Polski zarówno przed pandemią, jak i w czasie jej trwania. Analiza obejmuje dwie kategorie badanych: ogół respondentów (0–7 razy w tygodniu) oraz osoby podejmujące modlitwę przynajmniej raz (1–7). Takie ujęcie pozwala nie tylko porównać poziom aktywności religijnej między regionami o różnym stopniu religijności, ale także ocenić, czy i w jakim stopniu pandemia wpłynęła na praktyki modlitewne w odmiennych kontekstach społecznych.

Tabela 3.1.3. Średnie arytmetyczne częstości modlitwy w tygodniu wśród młodzieży w wybranych regionach Polski przed pandemią oraz w czasie jej trwania z uwzględnieniem dwóch kategorii badanych: osób modlących się maksymalnie codziennie (0–7 razy w tygodniu) oraz osób modlących się co najmniej raz i maksymalnie codziennie (1–7 razy w tygodniu)

Region Polski	Przed pandemią		W czasie pandemii	
	Modlący się w tygodniu		Modlący się w tygodniu	
	Maksymalnie codziennie (0–7)	Co najmniej raz i maks. codziennie (1–7)	Maksymalnie codziennie (0–7)	Co najmniej raz i maks. codziennie (1–7)
Region A (najwyższa religijność)	2,44	3,91	2,28	4,09
Region B	2,02	3,97	1,90	4,07
Region C	2,2594	3,74	1,91	3,81
Region D (najniższa religijność)	1,7053	3,18	1,69	3,54

Analiza danych regionalnych wskazuje na spójny schemat zmian w zakresie praktyki modlitwy w czasie pandemii. We wszystkich regionach odnotowano spadek średniej częstości modlitwy w całej populacji badanych (0–7). Oznacza to ogólne osłabienie praktyk modlitewnych niezależnie od poziomu religijności regionu. Jednocześnie w każdej z analizowanych przestrzeni wzrosła średnia wśród osób modlących się co najmniej raz w tygodniu (1–7): w regionie A z 3,91 do 4,09, w regionie B z 3,97 do 4,07, w regionie C z 3,74 do 3,81 oraz w regionie D z 3,18 do 3,54. Wskazuje to na umiarkowane wzmocnienie praktyk religijnych wśród młodzieży już wcześniej zaangażowanej. Możemy przypuszczać, że specyficzne doświadczenie, jakim była pandemia w subpopulacji modlących się, sprzyjało praktykom religijnym.

Na tle tych zmian utrzymują się wyraźne różnice regionalne. Najwyższe wartości średnich występują konsekwentnie w regionie A, a najniższe w regionie D, co potwierdza trwałość wpływu środowiska społeczno-kulturowego na religijność młodzieży. W ujęciu syntetycznym pandemia nie zmieniła zasadniczego układu regionalnego, lecz pogłębiła obserwowaną wcześniej tendencję: spadek aktywności modlitewnej w całej populacji przy jednoczesnym wzroście intensywności praktyk wśród osób już praktykujących. Zjawisko to można interpretować jako dalszą polaryzację religijności młodego pokolenia.

Aby odpowiedzieć na pytanie, czy zaobserwowane wcześniej różnice w częstości modlitwy można uogólnić, zastosowano odpowiednie procedury statystyczne. W tabeli 3.1.4 przedstawiono wyniki testu Z dla różnic między średnimi częstościami modlitwy przed pandemią i w jej trakcie z uwzględnieniem całej populacji badanych oraz wyodrębnionych subpopulacji osób praktykujących.

W rozpatrywanych grupach młodzieży zaobserwowano, wcześniej omówione, zmiany w częstości modlenia się w ciągu tygodnia. Różnice po statystycznej weryfikacji na standardowym poziomie istotności (0,05) nie pozwalają na ich uogólnienie, zatem uzyskane wyniki prowadzą do kilku istotnych wniosków. Choć analiza opisowa wskazuje na spadek częstości modlitwy w całej populacji oraz niewielki wzrost wśród osób praktykujących, to różnice te nie znajdują potwierdzenia w testach statystycznych. We wszystkich analizowanych przypadkach wartości „p" przekraczają poziom istotności $\alpha = 0{,}05$ (0,107; 0,356; 0,105), co ozna-

Tabela 3.1.4. Wielkość i istotność różnic pomiędzy średnimi częstościami modlitwy w tygodniu przed pandemią i w czasie jej trwania w wybranych subpopulacjach uczniów

Lp.	Wyszczególnienie	Średnia arytmetyczna		Różnica między próbami	Różnica istotna „D”	Wartość sprawdzianu „Z” i „p”
		Przed pandemią	W czasie pandemii			
1.	Badani ogółem	2,71	2,45	0,26	w przybliżeniu 0; dla 0,01 wartości w kolumnie 6	1,24 (p = 0,107)
2.	Subpopulacja modlących się co najmniej raz (>0)	4,61	4,73	–0,12	w przybliżeniu 0; dla –0,001 wartości w kolumnie 6	–0,369 (p = 0,356)
3.	Subpopulacja modlących się co najmniej raz i maksymalnie codziennie (>0 <8)	3,73	3,89	–0,16	w przybliżeniu 0; dla –0,001 wartości w kolumnie 6	1,25 (p = 0,105)

Uwaga: dla $\alpha = 0,05$, $Z = + -1,64$.

cza brak podstaw do stwierdzenia statystycznie istotnych różnic między okresem przedpandemicznym a pandemicznym. Tym samym należy uznać, że pandemia COVID-19 nie doprowadziła do istotnych zmian w zakresie częstotliwości modlitwy młodzieży, a zaobserwowane różnice mają raczej charakter tendencji niż jednoznacznych przekształceń.

Przeprowadzone analizy pozwalają interpretować doświadczenie pandemii jako swoisty moment próby dla religijności młodego pokolenia. Nie stała się ona impulsem do powszechnego ożywienia modlitwy, lecz raczej ujawniła stopień zakorzenienia wiary w codzienności. Dla części badanych był to czas pogłębienia relacji z Bogiem i umocnienia praktyk duchowych, dla większości jednak oznaczał dalsze ich osłabienie. W konsekwencji modlitwa osobista traci charakter powszechny, stając się domeną osób o bardziej uwewnętrznionej i świadomej religijności. Zjawisko to można odczytać jako przejaw pogłębiającej się selektywności religijnej, w której praktyki duchowe wynikają nie tyle z przynależności kulturowej, ile z osobistej decyzji i indywidualnego zaangażowania w relację z Bogiem.

3.2. Lektura Pisma Świętego

Lektura Pisma Świętego stanowi jeden z konstytutywnych wymiarów życia religijnego chrześcijanina wpisanych w samą strukturę Objawienia oraz jego recepcji w Kościele. W świetle nauczania Soboru Watykańskiego II Biblia nie jest jedynie zapisem doświadczenia religijnego, lecz „mową Boga, utrwaloną na piśmie pod natchnieniem Ducha Świętego”[49]. Oznacza to, że poprzez słowo biblijne sam Bóg wychodzi ku człowiekowi, inicjując dialog zbawczy i zapraszając go do odpowiedzi wiary. Tym samym lektura Pisma Świętego nie ogranicza się do aktu poznawczego, lecz ma charakter wydarzenia teologicznego, w którym aktualizuje się spotkanie z Bogiem żywym.

W perspektywie teologii oraz formacji chrześcijańskiej młodzieży kontakt ze Słowem Bożym nabiera szczególnego znaczenia. Okres dorastania, naznaczony intensywnym procesem kształtowania tożsamości, systemu wartości i orientacji życiowej, stwarza szczególne możliwości dla recepcji orędzia biblijnego. Jak podkreśla Benedykt XVI, „Słowo Boże jest podstawą wszelkiej autentycznej duchowości chrześcijańskiej”[50], a jego regularna lektura sprzyja dojrzewaniu wiary, formacji sumienia oraz zdolności rozeznawania w świetle Ewangelii. W tym sensie czytanie Pisma Świętego może pełnić funkcję hermeneutycznego klucza do interpretacji doświadczeń egzystencjalnych młodego człowieka.

Jednocześnie współczesny kontekst kulturowy ujawnia istotne napięcia wpływające na sposób recepcji tekstu biblijnego. Dominacja kultury obrazu, fragmentaryzacja przekazu oraz przyspieszone tempo życia utrudniają wejście w przestrzeń skupienia i refleksji niezbędną dla autentycznego słuchania Słowa. Tymczasem, jak przypomina Sobór, „do właściwego zrozumienia Pisma Świętego konieczna jest uwaga na to, co autorzy natchnieni chcieli rzeczywiście powiedzieć”[51], co zakłada wysiłek interpretacyjny, cierpliwość oraz wewnętrzną dyspozycję otwartości

[49] Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, Rzym 1965, 9.

[50] Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Verbum Domini”*, Rzym 2010, 86.

[51] Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, dz. cyt., 12.

na działanie łaski. Brak odpowiedniego przygotowania i gotowości do takiego wysiłku może prowadzić do marginalizacji Biblii w codziennym doświadczeniu religijnym młodzieży.

Z drugiej strony rozwój technologii cyfrowych stwarza nowe możliwości kontaktu ze Słowem Bożym. Aplikacje biblijne, platformy multimedialne czy krótkie formy medytacyjne, mogą pełnić funkcję inicjacyjną, ułatwiając młodym pierwszy kontakt z tekstem natchnionym. Jak jednak podkreśla adhortacja *Verbum Domini*, „nie wystarczy powierzchowny kontakt ze Słowem, lecz konieczne jest jego pogłębione przyjęcie, prowadzące do przemiany życia”[52]. Wyzwaniem pozostaje zatem przejście od fragmentarycznej lektury do systematycznego i refleksyjnego czytania Pisma Świętego.

Analiza tej praktyki wymaga uwzględnienia doświadczenia pandemii COVID-19, które w znacznym stopniu ograniczyło dostęp do wspólnotowego i sakramentalnego wymiaru życia Kościoła. W sytuacji izolacji oraz niepewności egzystencjalnej Słowo Boże mogło stać się dla wierzących uprzywilejowanym źródłem pocieszenia, nadziei i interpretacji doświadczeń granicznych. Jak wykazywał papież Franciszek, „w chwilach próby Słowo Boże ukazuje swoją zdolność podtrzymywania i ożywiania wiary”[53]. Dostępne badania sugerują jednak, że potencjał ten nie został w pełni wykorzystany przez młode pokolenie, co rodzi pytania o stopień uwewnętrznienia potrzeby karmienia się Słowem Bożym. Jak zauważa Beata Zarzycka, „kontakt ze Słowem Bożym wymaga nie tylko przygotowania intelektualnego, ale także doświadczenia osobistej potrzeby pogłębienia wiary, której wielu młodym brakuje”[54].

Celem niniejszego podrozdziału jest ukazanie skali praktyki lektury Pisma Świętego wśród uczniów szkół ponadpodstawowych zarówno w okresie przed pandemią, jak i w czasie jej trwania. Analiza danych empirycznych pozwoli określić nie tylko częstotliwość tej praktyki, ale także określić kierunek zmian zachodzących pod wpływem sytuacji kryzysowej. W szerszej perspektywie umożliwi to refleksję nad miejscem Słowa

[52] Tamże, 87.

[53] Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii Gaudium”*, Rzym 2013, 152.

[54] B. Zarzycka, *Postawy młodzieży wobec Pisma Świętego – analiza psychologiczno-religijna*, Lublin 2011, s. 52.

Bożego w strukturze religijności młodzieży oraz nad stopniem jego integracji z codziennym doświadczeniem wiary.

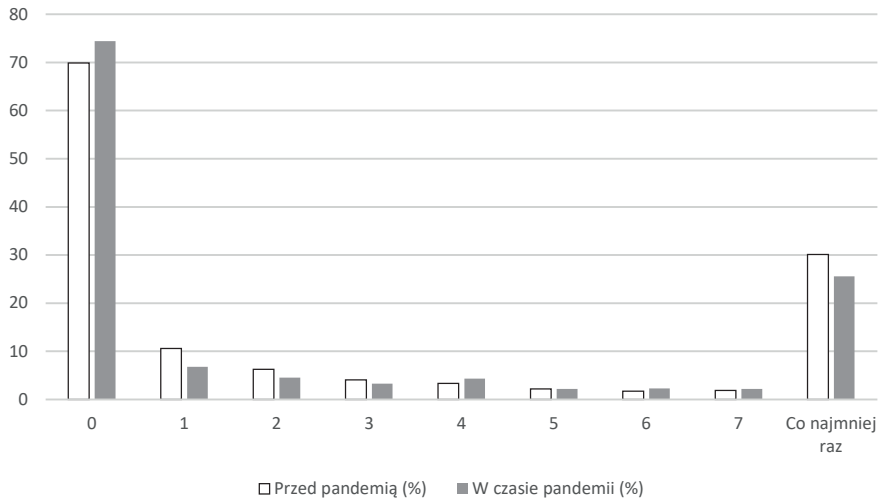
Tabela 3.2.1 przedstawia rozkład deklarowanej częstotliwości lektury Pisma Świętego wśród badanej młodzieży w dwóch analizowanych okresach. W próbie znalazły się zarówno osoby niepodejmujące tej praktyki, jak i te, które sięgają po Biblię z różną częstotliwością. Takie ujęcie umożliwia całościową ocenę miejsca Pisma Świętego w strukturze religijności młodzieży oraz stopnia jego obecności w ich codziennym życiu duchowym. Szczególnie istotna jest tu kategoria „co najmniej raz", która pozwala uchwycić minimalny poziom kontaktu badanych ze Słowem Bożym.

W perspektywie teologicznej uzyskane dane można interpretować jako wskaźnik recepcji Objawienia w życiu młodego pokolenia nie tylko w wymiarze deklaratywnym, lecz przede wszystkim praktycznym. Lektura Pisma Świętego, będąca uprzywilejowaną formą słuchania Boga, stanowi jeden z istotnych wyznaczników dojrzałości i uwewnętrznienia wiary. Dlatego też porównanie wyników z okresu przedpandemicznego i pandemicznego pozwala lepiej zrozumieć, czy doświadczenie izolacji i ograniczenia życia wspólnotowego wpłynęło na intensyfikację, czy raczej na osłabienie tej formy aktywności religijnej.

Tabela 3.2.1. Częstotliwość lektury Biblii przed i w czasie pandemii

Lp.	Ile razy	Przed pandemią (%)	W czasie pandemii (%)
1.	0	69,90	74,43
2.	1	10,61	6,80
3.	2	6,26	4,53
4.	3	4,08	3,26
5.	4	3,35	4,35
6.	5	2,18	2,18
7.	6	1,72	2,27
8.	7	1,90	2,18
9.	Co najmniej raz	30,10	25,57
10.		100,00	100,00

Analiza danych wskazuje, że lektura Pisma Świętego była praktyką rzadką już przed pandemią, a w jej trakcie uległa dalszemu ograniczeniu. Odsetek osób w ogóle nieczytających Biblii wzrósł z 69,90% do 74,43%, natomiast udział badanych deklarujących jakąkolwiek lekturę spadł z 30,10% do 25,57%. Największy regres dotyczy czytania spora-



Rysunek 3.2.1. Częstotliwość lektury Biblii przed i w czasie pandemii

dycznego (1–3 razy w tygodniu), co wskazuje na osłabienie tej praktyki wśród szerokiej grupy młodzieży. Można więc stwierdzić, że pandemia nie zmobilizowała szerszej grupy młodzieży do samodzielnego sięgania po tekst biblijny.

Jednocześnie w wyższych kategoriach częstotliwości widoczne są niewielkie wzrosty: czytanie cztery razy w tygodniu wzrosło z 3,35% do 4,35%, sześć razy: z 1,72% do 2,27%, a codziennie: z 1,90% do 2,18%. Kategoria pięciu razy w tygodniu pozostała bez zmian (2,18%). Oznacza to, że w wąskiej grupie bardziej zaangażowanych religijnie respondentów mogło dojść do pogłębienia praktyki lektury Pisma Świętego w wyniku traumatycznych przeżyć pandemicznych.

W ujęciu całościowym wyniki ukazują zjawisko selektywnej intensyfikacji. W skali całej badanej populacji nastąpiło osłabienie lektury Biblii, natomiast wśród niewielkiej grupy uczniów już wcześniej bardziej religijnie zmotywowanych widoczne są symptomy stabilizacji lub lekkiego wzrostu zaangażowania. Dane te potwierdzają, że Pismo Święte nie stało się w okresie pandemii powszechnym źródłem duchowego wsparcia dla młodzieży, lecz pozostało praktyką charakterystyczną dla ograniczonej grupy osób o bardziej uwewnętrznionej religijności.

Dla pogłębienia dotychczasowych analiz dotyczących lektury Pisma Świętego zasadne było odwołanie się do wybranych miar statystyki opi-

sowej, które umożliwiają stworzenie syntetycznego obrazu przedstawionych wyżej zjawisk w dwóch okresach edukacji, a także jednoznacznej oceny skali zachodzących zmian. Tabela 3.2.2 prezentuje podstawowe parametry tendencji centralnej oraz dyspersji odnoszące się do tygodniowej częstości czytania Biblii przez młodzież z uwzględnieniem całej próby oraz wyodrębnionej subpopulacji osób deklarujących przynajmniej minimalną aktywność w tym zakresie (>0).

Tabela 3.2.2. Parametry tendencji centralnej (struktury) tygodniowej częstości czytania Biblii w analizowanych subpopulacjach w okresie przed i w czasie pandemii

Wyszczególnienie	Przed pandemią	W czasie pandemii
Całość badanych		
Średnia arytmetyczna	0,83	0,83
Odchylenie standardowe	1,63	1,73
Współczynnik zmienności w %	195,86	208,56
Subpopulacja czytających co najmniej raz w tygodniu (>0)		
Średnia arytmetyczna	2,77	3,24
Odchylenie standardowe	1,87	1,96
Współczynnik zmienności w %	67,50	60,64

Analiza danych z tej tabeli wskazuje, że w całej badanej populacji średnia tygodniowa częstość czytania Biblii pozostała na identycznym poziomie przed pandemią i w czasie jej trwania: 0,83. Oznacza to, że w ujęciu ogólnym pandemia nie spowodowała wzrostu przeciętnej aktywności biblijnej młodzieży. Należy jednak zauważyć, że z powodu asymetryczności rozkładu występuje bardzo wysoka dyspersja, która potwierdza znaczące zróżnicowanie młodzieży pod względem częstości czytania Biblii. Tendencja ta była już widoczna przy omawianiu rozkładów według badanej zmiennej.

W celu zidentyfikowania zmian, pominięto młodzież nieczytającą Biblii wcale i skoncentrowano się na subpopulacji osób czytających Biblię przynajmniej raz w tygodniu. W tej grupie średnia wzrosła z 2,77 do 3,24, co oznacza zwiększenie częstotliwości lektury wśród młodzieży już wcześniej podejmującej tę praktykę. Na uwagę zasługuje podkreślenie relatywnie niskich wskaźników dyspersji. Oznacza to, że mimo pewnego rozproszenia wyników grupa czytających stała się relatywnie bardziej spójna, a lektura Biblii wśród osób praktykujących przybrała bardziej regularny charakter.

Wyniki te pokazują istotną różnicę między całą populacją a grupą aktywną religijnie. W skali ogólnej lektura Pisma Świętego pozostaje praktyką marginalną i nie uległa upowszechnieniu w czasie pandemii. Natomiast wśród osób, które już wcześniej sięgały po Biblię, nastąpiło wyraźne wzmocnienie tej praktyki. Można więc mówić o selektywnym pogłębieniu kontaktu ze Słowem Bożym: pandemia nie zachęciła większości młodzieży do czytania Biblii, ale mogła sprzyjać większej intensywności tej praktyki wśród uczniów bardziej religijnie zaangażowanych. W perspektywie teologiczno-pastoralnej oznacza to, że Pismo Święte nie funkcjonuje jeszcze jako powszechne źródło duchowego oparcia dla młodzieży, nawet w sytuacji kryzysu, lecz pozostaje praktyką węższej grupy osób o bardziej uwewnętrznionej religijności. Wynik ten wskazuje na potrzebę pogłębionej formacji biblijnej, która nie ograniczałaby się do przekazu szkolnego, lecz pomagała młodym odkrywać Biblię jako żywe Słowo pozwalające lepiej rozumieć ich doświadczenia, pytania i niepokoje.

Tabela 3.2.3 przedstawia zróżnicowanie regionalne w zakresie przeciętnej tygodniowej częstości czytania Pisma Świętego przez młodzież z uwzględnieniem okresu przed pandemią oraz czasu jej trwania. Zestawienie obejmuje zarówno całą badaną populację (0–7), jak i subpopulację osób deklarujących przynajmniej minimalną aktywność w tym zakresie (1–7), co umożliwia równoczesną ocenę ogólnego poziomu tej praktyki oraz jej intensywności wśród osób zaangażowanych.

Tabela 3.2.3. Przeciętne częstości czytania Biblii w tygodniu w wybranych subpopulacjach przed i w czasie pandemii według regionów

	Przed pandemią		**W czasie pandemii**	
	0–7	**1–7**	**0–7**	**1–7**
Region A (najwyższa religijność)	0,82	2,92	0,81	3,28
Region B	0,66	2,60	0,69	3,10
Region C	0,90	2,73	0,85	3,23
Region D (najniższa religijność)	0,92	2,84	0,99	3,33

Uwaga: średnie arytmetyczne: **0–7** – obejmuje całą badaną populację (w tym osoby, które w ogóle nie czytają Biblii), **1–7** – obejmuje wyłącznie osoby czytające Biblię co najmniej raz w tygodniu (a więc po wykluczeniu „zer"). Takie zestawienie pozwala jednocześnie określić ogólny poziom praktyki w regionie oraz intensywność lektury wśród osób zaangażowanych.

Analiza zróżnicowania regionalnego wskazuje, iż w ujęciu obejmującym całą populację badanych (0–7) praktyka lektury Pisma Świętego pozostaje na niskim i względnie stabilnym poziomie. Wynikać to może z jednorodnego rozkładu nieczytających Pisma według regionów. Środowisko kulturowe nie miało wpływu na zachowania tej subpopulacji.

Koncentrując się na subpopulacji osób czytających Biblię co najmniej raz w tygodniu (1–7), zauważamy odmienną tendencję. We wszystkich regionach odnotowano wzrost średnich wartości: w regionie A średnia wzrosła z 2,92 do 3,28, w regionie B z 2,60 do 3,10, w regionie C z 2,73 do 3,23, a w regionie D z 2,84 do 3,33. Zatem częstość czytania Biblii w okresie pandemicznym wzrosła w porównaniu z gimnazjalnym okresem edukacji bez względu na region kulturowy zamieszkania. Można przyjąć, iż silniejsze były indywidualne motywy zachowań od środowiskowego wpływu. Warto podkreślić, że najwyższą wartość w czasie pandemii osiąga region D (3,33), mimo że charakteryzuje się on najniższym poziomem religijności w ujęciu ogólnym. Wskazuje to na obecność relatywnie silnej grupy młodzieży zaangażowanej religijnie także w środowiskach mniej sprzyjających praktykom instytucjonalnym.

Zestawienie obu perspektyw prowadzi do wniosku o wyraźnej dychotomii w recepcji Słowa Bożego: przy braku istotnych zmian w całej populacji obserwuje się systematyczne pogłębianie praktyki wśród osób już zaangażowanych. W ujęciu teologicznym można interpretować to jako przejaw selektywnego dojrzewania wiary. Lektura Pisma Świętego nie staje się doświadczeniem powszechnym, lecz intensyfikuje się tam, gdzie wcześniej była obecna jako świadoma praktyka duchowa. Pandemia nie tyle zatem rozszerzyła zasięg kontaktu ze Słowem Bożym, ile pogłębiła jego znaczenie w życiu tych, którzy już wcześniej wchodzili w tę przestrzeń relacji z Bogiem.

Chcąc odpowiedzieć na pytanie, na ile statystycznie istotne są zdiagnozowane w próbie tendencje, zastosowano test istotności dla wielkości różnic między średnimi, a wynikowe wielkości umieszczono w tabeli 3.2.4. Analiza obejmuje zarówno całą populację badanych, jak i subpopulację uczniów podejmujących regularną lekturę Biblii.

W ujęciu obejmującym całą badaną populację średnia częstość czytania Biblii pozostaje niezmienna, a uzyskany wynik nie osiąga standardowej istotności statystycznej. Wskazuje to, że doświadczenie pandemii nie

Tabela 3.2.4. Wielkość i istotność różnic między średnimi częstościami czytania Biblii w ciągu tygodnia przed pandemią i w czasie jej trwania w wybranych subpopulacjach uczniów

Lp.	Wyszczególnienie	Średnia arytmetyczna		Różnica między próbami	Różnica istotna „D"	Wartość sprawdzianu „Z" i prawd (p)
		Przed pandemią	W czasie pandemii			
1.	Ogółem badani	0,83	0,83	0,00	0,00	1,49 (p = 0,068)
2.	Czytający co najmniej raz (>0)	2,77	3,24	0,47	0,20	1,74 (p = 0,041

Uwaga: dla poziomu istotności α = 0,05 Z = 1,64.

doprowadziło do powszechnego zwrócenia się młodzieży ku Słowu Bożemu. Z teologicznego punktu widzenia można odczytać tę stabilność jako przejaw ograniczonego zakorzenienia Pisma Świętego w codziennym życiu wiary młodego pokolenia. Słowo nie stało się dla większości spontanicznym punktem odniesienia w sytuacji egzystencjalnego kryzysu.

W subpopulacji uczniów czytających Biblię co najmniej raz w tygodniu zwiększenie częstości czytania Biblii jest statystycznie istotne. W próbie tej następuje wzrost średniej z 2,77 do 3,24. Badanie upoważnia do stwierdzenia, iż w całej populacji czytających nastąpił wzrost średniej arytmetycznej o 0,20 w ciągu tygodnia. Oznacza to, że dla tej części młodzieży pandemia stała się impulsem do pogłębienia kontaktu ze Słowem Bożym. Można to interpretować jako przejaw dojrzewania wiary, w której lektura Biblii przestaje być jedynie praktyką sporadyczną, a zaczyna pełnić funkcję realnego źródła sensu, nadziei i duchowego umocnienia.

Uzyskane wyniki potwierdzają zróżnicowany charakter podejścia do Słowa Bożego wśród młodzieży. Pandemia nie stała się impulsem do powszechnego odkrycia Biblii jako przestrzeni spotkania z Bogiem, lecz raczej uwidoczniła i pogłębiła istniejące już różnice. W skali całej populacji brak istotnych zmian wskazuje na utrzymanie się dystansu wobec tej formy praktyki religijnej. Jednocześnie wśród młodzieży już zaangażowanej obserwuje się istotne pogłębienie lektury, co można interpretować jako przejaw wewnętrznej dynamiki wiary: sytuacja kryzysowa sprzyjała intensyfikacji relacji ze Słowem Bożym u tych, którzy wcześniej byli na nią otwarci. W konsekwencji można mówić o selektywnej aktualizacji

funkcji Pisma Świętego: nie stało się ono powszechnym narzędziem interpretacji doświadczenia pandemii, lecz odegrało istotną rolę w życiu duchowym węższej grupy młodzieży. W perspektywie teologicznej zjawisko to stanowi element procesu przechodzenia od religijności kulturowej do bardziej świadomej i uwewnętrznionej wiary, w której Słowo Boże jest przyjmowane nie jako obowiązek, lecz jako osobiste źródło życia duchowego.

Przeprowadzone analizy empiryczne, wskazują, że lektura Pisma Świętego nie stanowi dla większości badanej młodzieży istotnej przestrzeni spotkania ze Słowem Bożym. W świetle doktryny Kościoła, według której „w księgach świętych Ojciec, który jest w niebie, spotyka się z miłością ze swoimi dziećmi”[55], brak regularnego kontaktu z Biblią może być interpretowany jako osłabienie dialogicznego wymiaru wiary. Wzrost odsetka osób w ogóle nieczytających Pisma Świętego (69,90% → 74,43%) oraz spadek tych, którzy podejmują choć minimalną lekturę (30,10% → 25,57%), wskazują, że doświadczenie pandemii nie stało się dla większości impulsem do zwrócenia się ku Słowu w poszukiwaniu sensu i nadziei.

Z perspektywy teologii Objawienia oznacza to, że Słowo Boże, choć obiektywnie pozostaje „żywe i skuteczne” (por. Hbr 4,12), nie zostało w pełni przyjęte jako egzystencjalny punkt odniesienia przez znaczną część młodego pokolenia. Stabilność bardzo niskiej średniej częstości lektury (0,83 → 0,83) potwierdza, iż Biblia nie pełni funkcji powszechnego narzędzia interpretacji doświadczeń życiowych, nawet w sytuacji kryzysu o charakterze granicznym. Jednocześnie wyniki pokazują, że wśród młodzieży już religijnie zaangażowanej lektura Pisma Świętego stała się w czasie pandemii częstsza. Można więc uznać, że dla części badanych pandemia sprzyjała pogłębieniu kontaktu ze Słowem Bożym. Zjawisko to znajduje odzwierciedlenie w słowach Benedykta XVI, że „Słowo Boże wzrasta wraz z tym, kto je czyta”[56]. Oznacza to, że jego oddziaływanie ujawnia się szczególnie u tych, którzy już wcześniej pozostawali na nie otwarci. W tym sensie pandemia nie tyle zainicjowała tę praktykę, ile raczej ją umocniła. Można ją zatem interpretować jako moment próby,

[55] Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, dz. cyt., 21.

[56] Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Verbum Domini”*, dz. cyt., 30.

który ujawnił stopień zakorzenienia wiary i w niektórych przypadkach przyczynił się do jej pogłębienia.

Zestawienie wyników prowadzi do wniosku o selektywnym charakterze recepcji Objawienia. Słowo Boże nie stało się doświadczeniem powszechnym, lecz ujawniło swoją skuteczność w życiu tych, którzy wcześniej weszli w przestrzeń jego słuchania. Można tu mówić o swoistej eklezjalnej ekonomii Słowa, w której jego skuteczność zależy od dyspozycji podmiotu: otwartości, wiary i gotowości do odpowiedzi. W tym sensie pandemia nie tyle zmieniła strukturę praktyk, ile odsłoniła stopień ich zakorzenienia w codziennym życiu religijnym młodzieży.

Wyniki te wskazują na pogłębiające się przejście od religijności dziedziczonej do religijności wyboru. Lektura Pisma Świętego przestaje być elementem kulturowego habitusu, a staje się praktyką podejmowaną świadomie przez tych, którzy odkrywają w niej przestrzeń osobistego spotkania z Chrystusem, „Słowem, które stało się ciałem" (J 1,14). Tym samym obserwowane zjawiska można interpretować jako przejaw polaryzacji nie tylko socjologicznej, ale także duchowej: między wiarą powierzchowną, słabo zakorzenioną w Objawieniu, a wiarą bardziej dojrzałą, karmiącą się Słowem i zdolną do jego egzystencjalnej aktualizacji. Ostatecznie przeprowadzone analizy ukazują, że choć Pismo Święte zachowuje swój obiektywny status „pokarmu duszy"[57], to jego rzeczywista recepcja wśród młodzieży pozostaje ograniczona. Jednocześnie w węższej grupie badanych ujawnia się jego potencjał, potwierdzając, że tam, gdzie Słowo jest przyjmowane w wierze, staje się ono nie tylko przedmiotem lektury, lecz wydarzeniem zbawczym kształtującym życie człowieka.

3.3. Korzystanie z sakramentu pokuty i pojednania

Sakrament pokuty i pojednania stanowi istotny wymiar życia sakramentalnego Kościoła, będąc uprzywilejowanym miejscem doświadczenia Bożego miłosierdzia oraz odnowienia komunii z Bogiem i wspólnotą

[57] Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum"*, dz. cyt., 21.

wierzących. Nie jest on jedynie praktyką ascetyczną, lecz wydarzeniem zbawczym, w którym uobecnia się paschalne dzieło Chrystusa, a człowiek odzyskuje utraconą jedność poprzez dar przebaczenia[58]. Tym samym jego znaczenie wykracza poza wymiar moralny, wpisując się w dynamikę nawrócenia i dojrzewania wiary. W odniesieniu do młodzieży praktyka ta ujawnia jednak wyraźne zróżnicowanie oraz tendencję spadkową. Towarzyszy temu osłabienie poczucia grzechu oraz przesunięcie akcentu z sakramentalnego pojednania ku bardziej subiektywnym formom radzenia sobie z doświadczeniem winy[59]. W konsekwencji sakrament pokuty coraz rzadziej postrzegany jest jako konieczny element życia duchowego.

Celem niniejszego podrozdziału jest ukazanie częstotliwości przystępowania młodzieży do sakramentu pokuty przed pandemią oraz w czasie jej trwania. Analiza ta pozwala uchwycić nie tylko zmiany ilościowe, lecz także ich znaczenie w kontekście przemian świadomości moralnej i religijnej młodego pokolenia,.

Tabela 3.3.1 przedstawia strukturę badanej młodzieży według deklarowanej średniej rocznej częstości przystępowania do sakramentu pokuty i pojednania w dwóch analizowanych okresach: w czasie nauki w gimnazjum, a więc przed pandemią COVID-19 oraz w czasie jej trwania. Zestawienie obejmuje pełne spektrum postaw: od całkowitego braku praktyki po regularne i częste korzystanie z sakramentu, co umożliwia całościową ocenę jego miejsca w życiu religijnym młodego pokolenia. Ujęcie porównawcze pozwala określić kierunek i skalę zmian zachodzących w praktykach sakramentalnych w warunkach ograniczonego dostępu do życia kościelnego, a także odsłania stopień ich uwewnętrznienia. W perspektywie teologicznej dane te można interpretować jako wskaźnik recepcji sakramentalnego wymiaru pojednania rozumianego nie tylko jako obowiązek religijny, lecz jako doświadczenie łaski i nawrócenia.

Analiza rozkładu odpowiedzi stanowi punkt wyjścia do refleksji nad dynamiką uczestnictwa młodzieży w sakramencie pokuty, ukazując zarówno jego osłabienie w wymiarze praktycznym, jak i zróżnicowanie postaw wobec tej formy życia sakramentalnego w sytuacji kryzysu.

[58] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1440–1446.

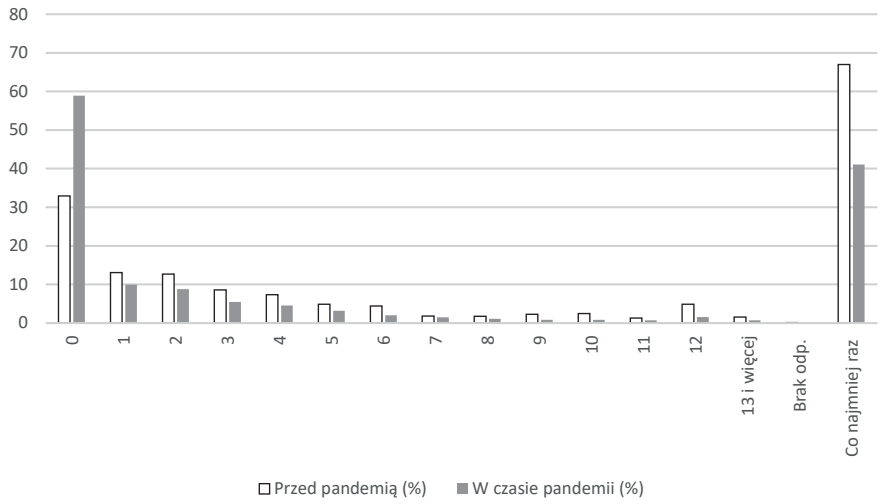
[59] Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et Paenitentia"*, Rzym 1984, nr 18.

Tabela 3.3.1. Struktura badanych według deklarowanej (średniej) rocznej częstości przystępowania do sakramentu pokuty w okresie przed i w czasie pandemii (w %)

Lp.	Ile razy	Przed pandemią (%)	W czasie pandemii (%)
1.	0	32,91	58,93
2.	1	13,06	9,97
3.	2	12,69	8,79
4.	3	8,61	5,44
5.	4	7,34	4,53
6.	5	4,90	3,17
7.	6	4,44	1,99
8.	7	1,81	1,45
9.	8	1,72	1,09
10.	9	2,27	0,82
11.	10	2,45	0,82
12.	11	1,27	0,73
13.	12	4,90	1,54
14.	13 i więcej	1,54	0,73
15.	Brak odpowiedzi	0,09	0,00
16.	Co najmniej raz	67,00	41,07
17.	Ogółem	100,00	100,00

Analiza danych ukazuje wyraźne osłabienie praktyki sakramentu pokuty i pojednania wśród młodzieży w okresie pandemii. Najbardziej znaczącą zmianą jest gwałtowny wzrost odsetka osób w ogóle nieprzystępujących do spowiedzi: z 32,91% przed pandemią do 58,93% w jej trakcie. Równocześnie udział respondentów deklarujących przystąpienie do sakramentu choć raz w roku zmniejszył się z 67,00% do 41,07%. Skala tych zmian wskazuje nie tylko na ograniczenia zewnętrzne, lecz także na osłabienie wewnętrznej motywacji religijnej części badanych.

Spadek widoczny jest we wszystkich kategoriach częstotliwości spowiadania się, także wśród osób praktykujących sporadycznie, i tak: 1 raz: 13,06% → 9,97%, 2 razy: 12,69% → 8,79%, 3 razy: 8,61% → 5,44%, jak i tych, które wcześniej korzystały z sakramentu w sposób bardziej systematyczny (np. 4 razy: 7,34% → 4,53%, 6 razy: 4,44% → 1,99%, 12 razy: 4,90% → 1,54%). Oznacza to, że pandemia nie tylko ograniczyła praktykę okazjonalną, lecz także naruszyła regularność życia sakramentalnego u osób bardziej zaangażowanych religijnie. Nawet w najwyższych kate-



Rysunek 3.3.1. Struktura badanych według deklarowanej (średniej) rocznej częstości przystępowania do sakramentu pokuty w okresie przed i w czasie pandemii (w %)

goriach częstotliwości widoczny jest wyraźny regres (13 i więcej razy: 1,54% → 0,73%), co potwierdza osłabienie również intensywnych form uczestnictwa.

W perspektywie teologicznej uzyskane wyniki można interpretować jako przejaw osłabienia świadomości sakramentalnej, wyrażającego się w postrzeganiu sakramentu pokuty jako realnego miejsca spotkania z miłosiernym Bogiem. Jak podkreśla Jan Paweł II, „kryzys sakramentu pokuty łączy się ściśle z kryzysem poczucia grzechu”[60]. W tym kontekście obserwowany spadek może wskazywać nie tylko na ograniczoną dostępność, lecz także na pogłębiające się problemy w rozumieniu grzechu, nawrócenia i potrzeby pojednania. Jednocześnie dane nie ukazują zjawiska selektywnego wzmocnienia (jak w przypadku modlitwy czy lektury Pisma Świętego), lecz raczej ogólne osłabienie praktyki sakramentalnej. Sugeruje to, że sakrament pokuty, jako rzeczywistość wymagająca zarówno osobistego zaangażowania, jak i relacji eklezjalnej, okazał się szczególnie wrażliwy na zerwanie więzi wspólnotowych oraz zakłócenie rytmu życia religijnego. W przeciwieństwie do praktyk indywidualnych

[60] Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et Paenitentia”*, dz. cyt., 18.

nie uległ on przeniesieniu do sfery prywatnej, co dodatkowo uwidacznia eklezjalny charakter.

W konsekwencji pandemia może być interpretowana jako moment ujawniający rzeczywisty stopień zakorzenienia sakramentu pokuty w życiu młodzieży. W przypadku wielu badanych praktyka ta nie była na tyle uwewnętrzniona, aby można ją utrzymać w warunkach kryzysu. W sensie teologicznym oznacza to osłabienie wymiaru nawrócenia i pojednania w strukturze religijności respondentów, co może mieć długofalowe konsekwencje zarówno dla ich relacji z Kościołem, jak i dla integralności życia sakramentalnego.

Tak jak w przypadku poprzednio omawianych praktyk religijnych zastosowano syntetyczne statystyczne miary zachowań badanej młodzieży odnośnie do częstości spowiadania się w ciągu roku. Tabela 3.3.2 prezentuje podstawowe parametry statystyczne dotyczące tej zmiennej w dwóch okresach: przed pandemią oraz w czasie jej trwania, z uwzględnieniem wszystkich badanych oraz wyodrębnionych subpopulacji osób praktykujących. Takie ujęcie umożliwia zidentyfikowanie nie tylko przeciętnego poziomu uczestnictwa w sakramencie pojednania, lecz także stopnia jego zróżnicowania oraz stabilności w poszczególnych grupach religijnego zaangażowania. W perspektywie teologiczno-pastoralnej dane te można interpretować jako wskaźnik zakorzenienia praktyki pokuty w życiu

Tabela 3.3.2. Parametry tendencji centralnej (struktury) rocznej częstości przystępowania do sakramentu pokuty w okresie przed i w czasie pandemii

Wyszczególnienie	Przed pandemią	W czasie pandemii
Ogółem badani		
Średnia arytmetyczna	3,16	1,62
Odchylenie standardowe	3,92	2,90
Współczynnik zmienności w %	123,99	178,83
Subpopulacja spowiadających się co najmniej raz w roku (>0)		
Średnia arytmetyczna	4,71	3,95
Odchylenie standardowe	3,95	3,36
Współczynnik zmienności w %	83,75	85,10
Subpopulacja spowiadających się co najmniej raz w roku i maks. co miesiąc (>0 <13)		
Średnia arytmetyczna	4,41	3,73
Odchylenie standardowe	3,39	2,96
Współczynnik zmienności w %	76,84	79,21

młodzieży zarówno w jej wymiarze instytucjonalnym, jak i egzystencjalnym związanym z doświadczeniem nawrócenia i pojednania.

W całej badanej populacji nastąpiło wyraźne ograniczenie praktyki sakramentu pokuty. Średnia roczna częstość przystępowania do spowiedzi obniżyła się z 3,16 do 1,62. Jest to zmiana znacząca wskazująca na głębokie osłabienie tej formy religijności w okresie pandemii. Równocześnie zaobserwowane zmiany miar dyspersji pozwalają na stwierdzenie, że w ogólnym ujęciu procesy są niejednoznaczne, wynikają raczej z asymetryczności rozkładu. Dlatego szczególnego znaczenia nabiera analiza procesów w subpopulacjach. W subpopulacji osób przystępujących do spowiedzi przynajmniej raz w roku odnotowano spadek intensywności praktyki z 4,71 przystąpień do spowiedzi do 3,95. Względną stabilność tej grupy potwierdzają relatywnie podobne wartości miar dyspersji. Oznacza to, że osoby już wcześniej praktykujące wykazały większą odporność na zakłócenia wynikające z sytuacji pandemicznej.

Podobną tendencję obserwujemy w grupie najbardziej systematycznej pod względem przystępowania do sakramentu pokuty (1–12 razy w roku), gdzie średnia spadła z 4,41 do 3,73. Jednoczesne obniżenie odchylenia standardowego oraz niewielki wzrost współczynnika zmienności wskazują na względną stabilność tej subpopulacji przy jednoczesnym umiarkowanym ograniczeniu intensywności praktyki. Zestawienie wyników trzech analizowanych grup ujawnia wyraźną zależność: im wyższy poziom wcześniejszego zaangażowania religijnego, tym mniejsza skala spadku praktyki sakramentalnej.

Uzyskane wyniki można odczytać jako przejaw zróżnicowanego stopnia uwewnętrznienia sakramentu pokuty. Tam, gdzie praktyka ta była zakorzeniona w dojrzałej świadomości religijnej, wykazywała ona względną trwałość mimo ograniczeń zewnętrznych. Natomiast jej osłabienie w szerszej populacji wskazuje, że często funkcjonowała raczej jako element rytmu instytucjonalnego niż jako osobiste doświadczenie nawrócenia. Pandemia ujawniła zatem nie tylko spadek częstotliwości tej praktyki, lecz także jej rzeczywistą głębię duchową. Przyczyniła się ona do systemowego osłabienia praktyki sakramentu pokuty przy jednoczesnym zachowaniu względnej stabilności wśród osób najbardziej zaangażowanych religijnie. Ostatecznie potwierdza to proces polaryzacji religijności młodzieży: obok rosnącej grupy rezygnującej z praktyk utrzymuje

się mniejszość, dla której sakrament pojednania pozostaje istotnym elementem życia duchowego.

Następna tabela (3.3.3) prezentuje przeciętne częstości przystępowania młodzieży do sakramentu pokuty w rozpatrywanych regionach Polski w dwóch analizowanych okresach: przed pandemią COVID-19 oraz po jej zakończeniu. Zestawienie uwzględnia zarówno wszystkich badanych, jak i osoby deklarujące regularne korzystanie z sakramentu pojednania. Rozróżnienie to umożliwia jednoczesną ocenę ogólnego poziomu praktyki sakramentalnej w danym regionie oraz jej intensywności wśród osób faktycznie uczestniczących w tej formie życia religijnego. Ujęcie regionalne pozwala ponadto na identyfikację wpływu uwarunkowań kulturowych, społecznych i środowiskowych na kształtowanie się zachowań w odniesieniu do sakramentu pokuty. Szczególnie interesowało nas porównanie danych z okresu przedpandemicznego i popandemicznego.

Tabela 3.3.3. Przeciętne częstości przystępowania do sakramentu pokuty w wybranych subpopulacjach przed i w czasie pandemii według regionów (średnie arytmetyczne)

Region Polski	Przed pandemią		Po pandemii	
	Spowiadający się w roku		Spowiadający się w roku	
	maksymalnie raz w miesiącu (0–12)	co najmniej raz w roku i maks. co miesiąc (1–12)	maksymalnie raz w miesiącu (0–12)	co najmniej raz w roku i maks. co miesiąc (1–12)
Region A (najwyższa religijność)	3,49	4,81	1,84	3,84
Region B	2,78	4,41	1,27	3,31
Region C	2,84	4,25	1,42	3,71
Region D (najniższa religijność)	2,59	4,17	1,61	4,12

Analiza zróżnicowania regionalnego wskazuje na ograniczenie częstości przystępowania młodzieży do sakramentu pokuty we wszystkich badanych regionach i to zarówno w całej badanej próbie (0–12), jak i subpopulacji osób przystępujących do spowiedzi co najmniej raz w roku (1–12). Badanie wykazało też bardzo wyraźnie, iż spadki częstości przystępowania do sakramentu pokuty w okresie pandemicznym w porównaniu z przedpandemicznym są zdecydowanie większe w całej

badanej grupie, aniżeli w subpopulacji przystępującej do spowiedzi choć raz w roku. Wskazuje to na relatywną trwałość zachowań religijnych wśród młodzieży bardziej zaangażowanej. Zestawienie obu poziomów analizy ujawnia istotną zależność: im silniejsze było wcześniejsze zakorzenienie w praktykach religijnych, tym większa odporność na zakłócenia wywołane sytuacją pandemiczną. Szczególnie znamienna jest sytuacja regionu D, który mimo ogólnie niższego poziomu religijności wykazuje najwyższą stabilność wśród praktykujących, co może świadczyć o obecności wąskiej, lecz silnie uwewnętrznionej grupy religijnej.

Uzyskane wyniki potwierdzają proces selektywnej transformacji religijności młodzieży: pandemia doprowadziła do wyraźnego osłabienia praktyk sakramentalnych w populacji ogólnej przy jednoczesnym utrzymaniu, a miejscami stabilizacji, ich intensywności wśród osób wcześniej zaangażowanych religijnie. Zjawisko to można interpretować jako pogłębianie się polaryzacji religijnej, w której praktyki instytucjonalne tracą charakter powszechny, stając się domeną coraz bardziej wyselekcjonowanej grupy wierzących.

Tabela 3.3.4 prezentuje wyniki analizy statystycznej dotyczącej wielkości oraz istotności różnic między średnimi częstościami przystępowania do sakramentu pokuty w okresie przed pandemią COVID-19 oraz w czasie jej trwania w rozpatrywanych subpopulacjach uczniów. Ujęcie to pozwala na pogłębioną interpretację wpływu uwarunkowań pandemicznych na funkcjonowanie praktyk sakramentalnych oraz na identyfikację tendencji regresywnych w tym obszarze życia religijnego.

Dokładna analiza wskazuje, że we wszystkich badanych grupach nastąpił statystycznie istotny spadek średniej częstości przystępowania młodzieży do sakramentu pokuty w czasie pandemii w porównaniu z okresem wcześniejszym. Wyniki uzyskane w próbie upoważniają do stwierdzenia, że w badanej populacji generalnej w porównywanych okresach nastąpił spadek częstości korzystania w ciągu roku z sakramentu pokuty o 1,30 przystąpień, w subpopulacji spowiadających się choć raz o 0,40, a w subpopulacji najczęściej korzystających z tego sakramentu o 0,35. Oznacza to, że pandemia nie tylko ograniczyła ogólną dostępność i częstotliwość spowiedzi, lecz także realnie obniżyła intensywność tej praktyki wśród osób, które wcześniej z niej korzystały. Szczególnie istotne i niepokojące jest przy tym to, że w grupach praktykujących spadek ten

Tabela 3.3.4. Wielkość i istotność różnic pomiędzy średnimi częstościami przystępowania do spowiedzi przed pandemią i w czasie jej trwania w wybranych subpopulacjach uczniów

Lp.	Wyszczególnienie	Średnia arytmetyczna		Różnica między próbami	Różnica istotna „D”	Wartość sprawdzianu „Z” i (p)
		Przed pandemią	W czasie pandemii			
1.	Badani ogółem	3,16	1,62	1,54	1,30	1,63 (p = 0,051)
2.	Subpopulacja co najmniej raz (>0)	4,71	3,95	0,76	0,40	1,71 (p = 0,044)
3.	Subpopulacja co najmniej raz i maks. co miesiąc (1–12)	4,41	3,73	0,68	0,35	1,74 (p = 0,041)

Uwaga: dla poziomu istotności $\alpha = 0,05$ $Z = 1,64$.

nie ma jedynie charakteru opisowego, ale został potwierdzony istotnością statystyczną.

Wniosek ogólny jest następujący: sakrament pokuty okazał się jedną z najbardziej wrażliwych na warunki pandemii form religijności instytucjonalnej. Może to świadczyć o osłabieniu regularnego rytmu nawrócenia i pojednania, a zarazem o naruszeniu więzi młodzieży z sakramentalnym wymiarem życia Kościoła.

3.4. Uczestnictwo w Eucharystii

Eucharystia zajmuje w życiu Kościoła miejsce uprzywilejowane, stanowiąc nie tylko centrum celebracji liturgicznej, lecz także rzeczywistość konstytuującą wspólnotę wierzących. W niej Kościół nieustannie „staje się tym, czym jest”, gdyż poprzez anamnezę misterium paschalnego Chrystusa aktualizuje się zbawcze wydarzenie Jego śmierci i zmartwychwstania[61]. W tym sensie uczestnictwo w Eucharystii nie jest jedynie praktyką religijną, lecz aktem o charakterze ontologicznym, w którym wierzący

[61] Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, dz. cyt., 47.

zostaje włączony w dynamikę życia samego Boga oraz we wspólnotę Ciała Chrystusa[62].

W wymiarze teologicznym, obecność na Mszy św. wyraża nie tylko posłuszeństwo normie kościelnej, ale przede wszystkim jest odpowiedzią wiary na dar Bożej obecności. Eucharystia jako sakrament jedności zakłada bowiem rzeczywiste uczestnictwo wierzącego w misterium *communio*, zarówno w wymiarze wertykalnym, odnoszącym się do relacji z Bogiem, jak i horyzontalnym związanym z relacją ze wspólnotą Kościoła[63]. Tym samym częstotliwość udziału w liturgii można interpretować jako wskaźnik stopnia eklezjalnego zakorzenienia wiary oraz jej sakramentalnej dojrzałości.

W kontekście współczesnych przemian kulturowych obserwuje się jednak stopniowe przesunięcie akcentu z religijności wspólnotowej ku formom bardziej zindywidualizowanym. Zjawisko to znajduje swoje odzwierciedlenie w malejącym udziale młodzieży w niedzielnej Eucharystii, co bywa iodczytywane nie tylko jako przejaw sekularyzacji, lecz także jako symptom redefinicji sposobów przeżywania wiary[64]. Liturgia, która z natury ma charakter wspólnotowy i normatywny, coraz częściej nie odpowiada oczekiwaniom młodych ukierunkowanym na doświadczenie subiektywne, emocjonalne i bezpośrednie.

W niniejszym podrozdziale podjęta zostanie analiza danych empirycznych dotyczących uczestnictwa uczniów w Eucharystii przed pandemią oraz w okresie jej trwania. Celem jest nie tylko ukazanie zmian ilościowych, lecz także próba interpretacji ich znaczenia w perspektywie teologicznej i pastoralnej, zwłaszcza w odniesieniu do procesu kształtowania się religijności młodego pokolenia.

Tabela 3.4.1 ukazuje strukturę badanej młodzieży według deklarowanej średniej miesięcznej częstości pełnego uczestnictwa we Mszy św., czyli z uwzględnieniem przyjęcia Komunii św., w dwóch analizowanych okresach: przed pandemią COVID-19 oraz w czasie jej trwania. W badanej próbie wyodrębniono pełne spektrum respondentów, od osób całkowicie

[62] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., nr 1322–1327.

[63] Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia"*, Rzym 2003, nr 34–36.

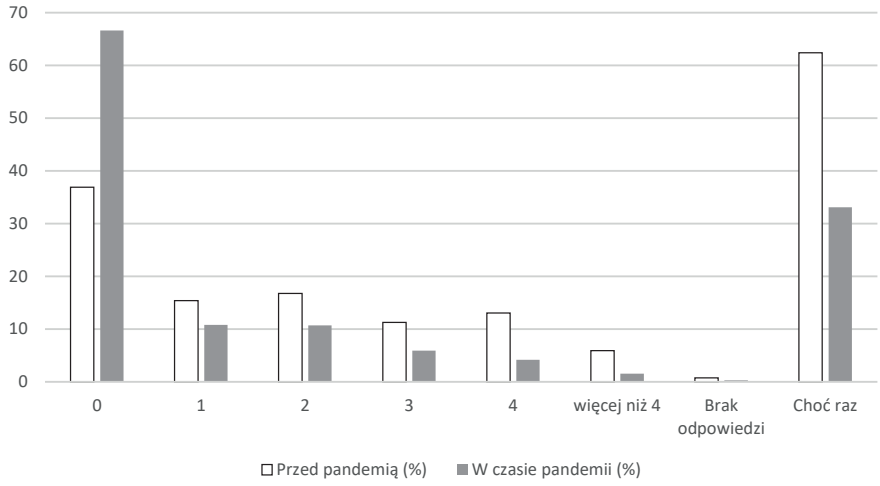
[64] Por. Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS), *Religijność młodzieży w Polsce*, Warszawa 2021; Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, *Annuarium Statisticum Ecclesiae in Polonia 2023*, dz. cyt.

nieuczestniczących w Eucharystii po tych, którzy podejmują tę praktykę regularnie. Pozwoliło to na ukazanie zarówno ogólnego poziomu zaangażowania liturgicznego młodzieży, jak i jego wewnętrznego zróżnicowania.

Ujęcie porównawcze dwóch okresów nadaje analizie wymiar dynamiczny, pozwalając na ocenę kierunku oraz skali zmian zachodzących w praktyce eucharystycznej pod wpływem sytuacji pandemicznej. W konsekwencji wyniki te stanowią istotny punkt wyjścia do dalszej interpreta-

Tabela 3.4.1. Struktura badanych według deklarowanej miesięcznej (średniej) częstości pełnego uczestnictwa we Mszy św. wraz z przyjęciem Komunii św. w okresie przed i w czasie pandemii (w %)

Lp.	Deklarowana częstość	Przed pandemią (%)	W czasie pandemii (%)
1.	0	36,90	66,64
2.	1	15,41	10,79
3.	2	16,77	10,70
4.	3	11,24	5,89
5.	4	13,06	4,17
6.	Więcej niż 4	5,89	1,54
7.	Brak odpowiedzi	0,73	0,27
8.	Choć raz	62,38	33,09
9.	Razem	100,00	100,00



Rysunek 3.4.1. Struktura badanych według deklarowanej miesięcznej (średniej) częstości pełnego uczestnictwa we Mszy św. wraz z Komunią św. w okresie przed i w czasie pandemii (w %)

cji przemian religijności instytucjonalnej młodzieży, a także do refleksji nad miejscem Eucharystii w strukturze ich życia wiary, zarówno w wymiarze deklaratywnym, jak i praktycznym.

Analiza danych wskazuje na wyraźny spadek deklarowanego pełnego uczestnictwa młodzieży w Eucharystii w czasie pandemii. Najbardziej znaczący jest wzrost odsetka osób nieuczestniczących w ogóle od 36,90 przed pandemią do 66,64 w jej trakcie, przy równoczesnym spadku kategorii młodzieży uczestniczącej choć raz w miesiącu (62,38% → 33,09%). Spadki obejmują wszystkie poziomy częstotliwości, w tym także uczestnictwo regularne.

Interpretacja tych wyników wymaga jednak uwzględnienia kontekstu pandemicznego. Ograniczenia sanitarne, czasowe zamknięcie świątyń, limity wiernych oraz dyspensy od obowiązku niedzielnego sprawiły, że uczestnictwo w Eucharystii było w wielu okresach obiektywnie utrudnione, a niekiedy wręcz niemożliwe. W konsekwencji znaczna część zaobserwowanego spadku ma charakter strukturalny, a nie wynika wyłącznie ze zmiany postaw religijnych młodzieży. Jednocześnie jednak dane te nie pozostają neutralne w perspektywie teologicznej. Skala spadku, szczególnie w wyższych kategoriach częstotliwości wyższej (np. >4 razy: 5,89% → 1,54%), sugeruje, że nawet tam, gdzie istniała możliwość uczestnictwa, nie zawsze następował powrót do wcześniejszych praktyk. Oznacza to, że pandemia mogła nie tylko ograniczyć dostęp do Eucharystii, ale także ujawnić stopień jej rzeczywistego zakorzenienia w życiu młodzieży. można więc mówić o podwójnym mechanizmie: z jednej strony o przymusowym zawieszeniu praktyki wynikającym z okoliczności zewnętrznych, z drugiej zaś o zróżnicowanej zdolności respondentów do jej podtrzymania lub odzyskania zależnej od wcześniejszego poziomu ich zaangażowania religijnego.

Fakt, że mimo ograniczeń 33,09% badanych deklaruje choć minimalne uczestnictwo, wskazuje na istnienie grupy, dla której Eucharystia zachowała znaczenie jako istotny element życia wiary. Można to interpretować jako przejaw bardziej uwewnętrznionej religijności, w mniejszym stopniu zależnej od samego kontekstu instytucjonalnego. Należy zatem stwierdzić, że pandemia doprowadziła do wyraźnego spadku uczestnictwa eucharystycznego, jednak jego interpretacja nie może być redukowana wyłącznie do kryzysu religijności. Jest to zjawisko złożone, w którym na

czynniki zewnętrzne (ograniczenia sanitarne) nałożyły się przemiany zachodzące w postawach i doświadczeniach religijnych młodzieży, ujawniając zróżnicowany stopień zakorzenienia Eucharystii w ich życiu wiary.

Kolejna tabela (3.4.2) prezentuje syntetyczne parametry opisu statystycznego badanych pod względem pełnego uczestnictwa w Eucharystii w dwóch analizowanych okresach: przed pandemią COVID-19 oraz w czasie jej trwania. Oprócz całej próby wyodrębniono subpopulacje respondentów różniących się zakresem uczestnictwa w liturgii. Tym samym analiza wykracza poza prosty opis częstotliwości, bowiem wyodrębniając subpopulacje jako kryterium, przyjęto przedziały częstości uczestnictwa. Pozwoliło to ukazać zróżnicowane poziomy stosunku do Eucharystii, od minimalnej obecności w życiu religijnym po regularne i częstsze uczestnictwo. Takie ujęcie umożliwia pośrednie rozpoznanie stopnia zakorzenienia liturgii w życiu wierzących, a także jej miejsca w życiu. Informacje zawarte w tabeli stanowią podstawę do dalszej refleksji nad stabilnością bądź podatnością praktyk liturgicznych na czynniki zewnętrzne oraz nad ich znaczeniem w kształtowaniu religijności młodego pokolenia.

Tabela 3.4.2. Parametry tendencji centralnej (struktury) częstości pełnego uczestnictwa we Mszy św. w analizowanych subpopulacjach w okresie przed i w czasie pandemii

Wyszczególnienie	Przed pandemią	W czasie pandemii
Całość badanych		
Średnia arytmetyczna	1,84	0,82
Odchylenie standardowe	2,35	1,68
Współczynnik zmienności w %	127,91	205,58
Subpopulacja uczestniczących co najmniej raz		
Średnia arytmetyczna	2,93	2,46
Odchylenie standardowe	2,37	2,11
Współczynnik zmienności w %	81,02	85,69
Subpopulacja uczestniczących co najmniej raz do 4 (>0 i <5)		
Średnia arytmetyczna	2,39	2,11
Odchylenie standardowe	1,12	1,02
Współczynnik zmienności w %	46,73	48,48

Analiza danych zawartych w tabeli 3.4.2 wskazuje na wyraźne obniżenie średniej częstości pełnego uczestnictwa młodzieży w Eucharystii

w okresie pandemii, jednak interpretacja tego zjawiska wymaga uwzględnienia specyficznego kontekstu społeczno-religijnego, w jakim funkcjonowali badani. W całej populacji średnia częstość uczestnictwa spadła z 1,84 do 0,82, co oznacza redukcję o ponad połowę. Zmiana ta ma charakter znaczący, jednak w dużej mierze należy ją wiązać z obiektywnymi ograniczeniami dostępu do liturgii: czasowym zamknięciem kościołów, limitami wiernych, dyspensą od obowiązku niedzielnego oraz ogólną izolacją społeczną. Poziom miar dyspersji oznacza w praktyce, że przy ogólnym spadku uczestnictwa utrzymuje się wyraźne rozróżnienie między osobami całkowicie rezygnującymi z praktyki a tymi, które, mimo ograniczeń, starają się ją podtrzymać.

W subpopulacji osób uczestniczących w pełni w Eucharystii przynajmniej raz w miesiącu spadek średniej jest znacznie łagodniejszy (2,93 → 2,46; –0,47). Wskazuje to, że osoby już wcześniej zaangażowane w praktyki liturgiczne wykazały większą zdolność adaptacji do warunków pandemicznych. Można przypuszczać, że korzystały one z dostępnych form uczestnictwa (np. mniejsze zgromadzenia, zmienione godziny liturgii), a także podejmowały wysiłek podtrzymania praktyki mimo obiektywnych utrudnień.

Jeszcze wyraźniej zjawisko to widoczne jest w subpopulacji osób uczestniczących z umiarkowaną regularnością (1–4 razy w miesiącu). Spadek średniej (2,39 → 2,11; –0,28) ma charakter ograniczony, a zmiany w zakresie zmienności nie są wielkie. Oznacza to, że grupa ta wykazała najwyższą odporność na zakłócenia zewnętrzne, zachowując względną ciągłość praktyki liturgicznej. Można zatem stwierdzić, że obserwowany spadek uczestnictwa eucharystycznego ma charakter dwojaki. Z jednej strony jest konsekwencją czynników strukturalnych, niezależnych od badanych (ograniczenia pandemiczne), które uniemożliwiały lub utrudniały fizyczną obecność na liturgii. Z drugiej strony dane ujawniają zróżnicowaną zdolność podtrzymywania praktyki w zależności od wcześniejszego poziomu zaangażowania religijnego.

W ujęciu teologiczno-pastoralnym można to interpretować jako ujawnienie stopnia zakorzenienia Eucharystii w życiu młodzieży: tam, gdzie była ona przeżywana jako centralny i osobisty wymiar wiary, wykazała większą trwałość mimo ograniczeń zewnętrznych; natomiast w szerszej populacji przystępowanie do Eucharystii okazało się silnie zależne

od dostępności instytucjonalnej. Pandemia nie tyle więc jednoznacznie osłabiła religijność eucharystyczną, ile raczej odsłoniła jej zróżnicowany poziom i stopień uwewnętrznienia wśród młodego pokolenia.

Uzyskane wyniki pozwalają również określić przeciętne częstości pełnego uczestnictwa młodzieży we Mszy św. w miesiącu wraz z przyjmowaniem Komunii św. w wybranych regionach Polski w okresie przed pandemią COVID-19 oraz w czasie jej trwania [tab. 3.4.3]. Zestawione dane uwzględniają zarówno całą badaną populację respondentów, jak i osoby deklarujące przynajmniej sporadyczne uczestnictwo w liturgii, co umożliwia wielowymiarową analizę praktyk eucharystycznych w zróżnicowanych uwarunkowaniach regionalnych. Ujęcie regionalne pozwala na ocenę wpływu czynników kulturowych, społecznych i środowiskowych na poziom zaangażowania liturgicznego młodzieży, natomiast porównanie danych z dwóch okresów stwarza możliwość identyfikacji zmian zachodzących pod wpływem doświadczeń pandemicznych.

Tabela 3.4.3. Przeciętne pełne uczestnictwo we Mszy św. w ciągu miesiąca w wybranych subpopulacjach przed i w czasie pandemii według regionów (średnie arytmetyczne)

Region Polski	Przed pandemią		W czasie pandemii	
	Uczestniczący w pełni		Uczestniczący w pełni	
	maksymalnie 4 razy (0–4)	choć raz i maksymalnie 4 razy (1–4)	maksymalnie 4 razy (0–4)	choć raz i maksymalnie 4 razy (1–4)
Region A (najwyższa religijność)	1,65	2,43	0,74	2,01
Region B	1,40	2,50	0,74	2,29
Region C	1,37	2,37	0,59	2,08
Region D (najniższa religijność)	1,37	2,25	0,70	2,09

Przeciętne pełne uczestnictwo w Eucharystii we wszystkich regionach uległo zmniejszeniu i to w obu rozpatrywanych subpopulacjach. W regionie A: 1,65 → 0,74 (–0,91); w regionie B: 1,40 → 0,74 (–0,66); w regionie C: 1,37 → 0,59 (–0,78); w regionie D: 1,37 → 0,70 (–0,67). Największe ograniczenie praktyk odnotowano w regionie A. Oznacza to, że nawet regiony o wysokim poziomie religijności doświadczyły wyraźnego spadku pełnego uczestnictwa w skali całej populacji.

W subpopulacji osób praktykujących i regularnie przystępujących do Komunii św. spadki były wyraźnie mniejsze: region A: 2,43 → 2,01 (–0,42); region B: 2,50 → 2,29 (–0,21); region C: 2,37 → 2,08 (–0,29); region D: 2,25 → 2,09 (–0,16). Największy spadek wystąpił w regionie A, a najmniejszy w regionie D. Wskazuje to, że osoby już zaangażowane religijnie wykazywały większą odporność na skutki pandemii.

Uzyskane wyniki potwierdzają widoczną zależność między poziomem wcześniejszego zaangażowania religijnego a skalą spadków. Młodzież regularnie uczestnicząca w pełni w Eucharystii w mniejszym stopniu ograniczyła swoje praktyki, co potwierdza większą trwałość postaw religijnych w tej grupie. Interesujące jest również to, że region D, określany jako najsłabszy religijnie, wykazuje jedną z najwyższych stabilności w grupie pełnego uczestnictwa od jednego razu do czterech w ciągu miesiąca. Może to świadczyć o istnieniu niewielkiej, lecz silnie zmotywowanej grupy młodzieży, która zachowała swoje praktyki mimo trudnych warunków. W konsekwencji można stwierdzić, że pandemia COVID-19 przyczyniła się do znaczącego osłabienia pełnego uczestnictwa młodzieży w Eucharystii, jednocześnie pogłębiając proces zróżnicowania religijnego w skali regionalnej.

Kolejna tabela (3.4.4) przedstawia wyniki analizy statystycznej dotyczącej wielkości oraz istotności różnic między średnimi częstościami uczestnictwa młodzieży we Mszy św. połączonego z przyjmowaniem Komunii św. w okresie przed pandemią COVID-19 oraz w czasie jej

Tabela 3.4.4. Wielkość i istotność różnic pomiędzy średnią pełnego uczestnictwa we Mszy św. (w ciągu miesiąca) przed pandemią i w czasie jej trwania w wybranych subpopulacjach uczniów

Lp.	Wyszczególnienie	Średnia arytmetyczna		Różnica między okresami (2–3)	Różnica istotna „D”	Wartość sprawdzianu „Z”
		Przed pandemią	W czasie pandemii			
1.	Całość badanych	1,840	0,815	1,025	0,88	1,66
2.	Subpopulacja uczestniczących co najmniej raz (>0)	2,929	2,458	0,471	0,20	1,90
3.	Subpopulacja uczestniczących co najmniej raz i maks. 4 razy (>0 i <5)	2,388	2,109	0,279	0,15	1,82

Uwaga: dla poziomu istotności $\alpha = 0,05$ $Z = 1,64$.

trwania w wyodrębnionych wcześniej subpopulacjach uczniów. Ujęcie to pozwala na pogłębioną, uogólniającą interpretację wpływu uwarunkowań pandemicznych na funkcjonowanie praktyk eucharystycznych oraz na identyfikację tendencji rozwojowych i regresywnych w tym obszarze życia religijnego.

Analiza tych danych wskazuje na systematyczne obniżenie częstości pełnego uczestnictwa młodzieży w Eucharystii w okresie pandemii przy zróżnicowanej skali tego zjawiska w zależności od poziomu wcześniejszego zaangażowania religijnego. Zastosowane procedury statystyki matematycznej upoważniają do stwierdzenia, iż w populacji generalnej młodzież obniżyła pełne uczestnictwo o 0,88 mszy/jednostek i jest to największy istotny statystycznie spadek. W subpopulacji osób uczestniczących w pełni w Eucharystii co najmniej raz w miesiącu odnotowano statystycznie istotne obniżenie o 0,20 mszy/jednostek, a w ostatniej subpopulacji o 0,15 mszy/jednostek. Kluczowe jest jednak uwzględnienie kontekstu. Spadki należy w dużej mierze wiązać z ograniczeniami dostępu do liturgii, co oznacza, że zmiana ta ma charakter przede wszystkim strukturalny, a nie wyłącznie wynikający z przemian postaw religijnych. Znamienne jednak, że w obu subpopulacjach, uwzględniających tylko osoby w pełni uczestniczące w Eucharystii, zmniejszenie się wartości było mniejsze i może wskazywać na większą stabilność tych grup oraz ich większą odporność na trudności zewnętrzne.

Porównanie trzech poziomów analizy ujawnia wyraźną zależność: im wyższy był poziom wcześniejszego pełnego uczestnictwa, tym mniejsza była skala jego ograniczenia. Najbardziej zaangażowane grupy wykazały większą stabilność, podczas gdy w skali całej populacji nastąpiło wyraźne osłabienie uczestnictwa połączonego z przystępowaniem do Komunii św. W konsekwencji wyniki te potwierdzają mechanizm selektywnej odporności religijnej: praktyki eucharystyczne utrzymują się tam, gdzie są wcześniej zakorzenione, natomiast w szerszej populacji pozostają silnie zależne od warunków zewnętrznych.

Przeprowadzona analiza czterech podstawowych wymiarów religijności młodzieży: modlitwy osobistej, lektury Pisma Świętego, praktyki sakramentu pokuty oraz uczestnictwa w Eucharystii, ukazuje wyraźne zróżnicowanie kierunku i dynamiki zmian zachodzących w okresie pandemii COVID-19 w porównaniu z latami poprzednimi. W wymiarze

ogólnym obserwuje się istotne ograniczenie praktyk o charakterze instytucjonalnym, zwłaszcza tych, które wymagają fizycznej obecności we wspólnocie kościelnej. Spadek uczestnictwa w Eucharystii oraz korzystania z sakramentu pokuty należy jednak interpretować z uwzględnieniem obiektywnych ograniczeń pandemicznych, co nadaje tym zmianom częściowo charakter strukturalny.

Odmienny obraz wyłania się w odniesieniu do praktyk indywidualnych. W skali całej populacji brak wyraźnych oznak ich intensyfikacji, natomiast wśród części młodzieży, zwłaszcza już wcześniej zaangażowanej, zaznacza się tendencja do pogłębienia życia duchowego. Wskazuje to na selektywny charakter oddziaływania pandemii, która nie uruchomiła powszechnego wzrostu religijności, lecz raczej wzmocniła istniejące wcześniej postawy i zachowania. Kluczowym wnioskiem jest pogłębiające się zróżnicowanie religijności młodzieży. Z jednej strony rośnie grupa dystansująca się od praktyk religijnych, z drugiej utrzymuje się, a miejscami konsoliduje mniejszość wykazująca względną stabilność, a nawet intensyfikację zaangażowania. Zjawisko to potwierdzają zarówno analizy opisowe, jak i wyniki testów istotności statystycznej. W konsekwencji pandemia nie tyle zainicjowała nowe procesy, ile ujawniła i przyspieszyła już istniejące tendencje: osłabienie religijności instytucjonalnej oraz selektywne pogłębianie religijności uwewnętrznionej. Uzyskane wyniki wskazują na potrzebę reinterpretacji form duszpasterstwa młodzieży w kierunku większego uwzględnienia indywidualnych dróg przeżywania wiary oraz odbudowy znaczenia wspólnotowego i sakramentalnego wymiaru życia chrześcijańskiego.

3.5. Zmiany i adaptacje form praktyk religijnych w okresie pandemii

W celu syntetycznego ujęcia przemian religijności młodzieży w okresach przed pandemią COVID-19 i w czasie jej trwania zestawiono dane dotyczące podstawowych praktyk religijnych: uczestnictwa we Mszy św., pełnego uczestnictwa eucharystycznego, modlitwy osobistej, przystępowania do sakramentu pokuty oraz lektury Pisma Świętego. W tabeli 3.5.1.

przedstawiono subpopulacje młodzieży nieuczestniczącej w poszczególnych praktykach, natomiast w tabeli 3.5.2. subpopulacje respondentów deklarujących przynajmniej minimalne uczestnictwo w tych praktykach. Oba zestawienia pozwalają uchwycić zarówno skalę spadku aktywności religijnej, jak i zakres wzrostu nieuczestnictwa w tych praktykach.

Tabela 3.5.1. Wielkość i istotność różnic pomiędzy frakcjami uczniów nieuczestniczących w wymienionych praktykach religijnych przed pandemią i w czasie jej trwania

Lp.	Wyszczególnienie	Względna liczba nieuczestniczących w określonej praktyce religijnej (% ogółu)		Różnica w badaniu pomiędzy okresem w czasie i przed pandemią (w %) (różnica między kolumną 3 i 2)	Sprawdzian „Z" dla frakcji w czasie i przed pandemią	Porównanie istotności różnic pomiędzy okresem pandemii i okresem przed pandemią: D – istotna różnica; Z – wartość sprawdzianu	
		Przed pandemią	W czasie pandemii			D	Z
1.	Uczestnictwo we Mszy św.	30,55	54,03	23,48	11,18	20,00	1,66
2.	Pełne uczestnictwo we Mszy św. połączone z przyjęciem Komunii św.	36,50	66,64	30,14	14,15	26,00	1,94
3.	Odmawianie choć raz w tygodniu modlitwy	41,07	48,23	7,16	3,38	3,60	1,68
4.	Przystępowanie choć raz w roku do sakramentu pokuty	32,91	58,93	26,02	12,26	22,00	1,89
5.	Czytanie choć raz w tygodniu Biblii	69,90	74,43	4,53	2,37	1,30	1,69

Uwaga: dla poziomu istotności $\alpha = 0{,}05$ $Z = 1{,}64$.

Powyższe dane wskazują, że w czasie pandemii we wszystkich analizowanych obszarach wzrósł odsetek młodzieży nieuczestniczącej w prak-

tykach religijnych. Zmiany te miały charakter statystycznie istotny, co pozwala traktować je jako tendencje odnoszące się nie tylko do badanej próby, lecz także do populacji generalnej.

Największy wzrost rezygnacji z Mszy św. odnotowano w odniesieniu do pełnego uczestnictwa. Odsetek osób nieuczestniczących w tej praktyce wzrósł z 36,50% przed pandemią do 66,64% w czasie jej trwania, co oznacza zmianę o 30,14 (p.p.). W wymiarze statystycznym istotna różnica wyniosła 26,00 (p.p.). Tak duża skala zmiany wskazuje na szczególną podatność praktyk sakramentalnych na ograniczenia instytucjonalne, sanitarne i organizacyjne, gdyż ich realizacja, w przeciwieństwie do samej obecności na liturgii, była w okresie pandemii dodatkowo ograniczona normami sanitarnymi oraz indywidualnymi decyzjami dotyczącymi bezpieczeństwa zdrowotnego. Znaczny wzrost nieuczestnictwa dotyczył również samego udziału we Mszy św. W tym wypadku odsetek młodzieży wzrósł z 30,55% do 54,03%, czyli o 23,48 (p.p.). Istotna statystycznie różnica wyniosła 20,00 (p.p.). Spadek uczestnictwa w liturgii należy interpretować zarówno w kontekście ograniczeń pandemicznych, jak i wcześniejszych tendencji osłabiania więzi młodzieży z religijnością instytucjonalną.

Bardzo wyraźne zmiany wystąpiły także w odniesieniu do sakramentu pokuty. Odsetek osób nieprzystępujących do spowiedzi wzrósł z 32,91% do 58,93%, a więc o 26,02 (p.p.). Statystycznie istotna różnica wynosiła 22,00 (p.p.). Oznacza to, że pandemia szczególnie silnie wpłynęła na praktyki wymagające bezpośredniego kontaktu z instytucją Kościoła oraz fizycznej obecności w przestrzeni sakralnej.

Mniejszą dynamikę zmian odnotowano w przypadku praktyk indywidualnych. Odsetek młodzieży nieodmawiającej modlitwy przynajmniej raz w tygodniu wzrósł z 41,07% do 48,23%, czyli o 7,16 (p.p.). Statystycznie istotna skala spadku wyniosła 3,6 (p.p.). Modlitwa osobista, jako praktyka niezależna od dostępu do instytucji kościelnych, okazała się bardziej odporna na zakłócenia pandemiczne niż praktyki wspólnotowe i sakramentalne. Indywidualny charakter modlitwy, niezależny od bezpośredniej dostępności instytucji kościelnych, sprzyjał utrzymaniu praktyki nawet w warunkach izolacji społecznej.

Najmniejszą zmianę odnotowano w zakresie lektury Pisma Świętego. Odsetek osób nieczytających Biblii przynajmniej raz w tygodniu wzrósł

z 69,90% do 74,43%, czyli o 4,53 (p.p.). Relatywna stabilność tej praktyki potwierdza jej autonomiczny charakter oraz niewielką zależność od struktur instytucjonalnych. Należy jednak podkreślić, że niski poziom regularnej lektury Biblii był widoczny już przed pandemią, dlatego pandemia nie tyle radykalnie zmieniła ten obszar, ile raczej utrwaliła istniejący wcześniej stan słabego zakorzenienia tej praktyki.

Zestawienie analizowanych praktyk ujawnia wyraźną gradację ich podatności na oddziaływanie pandemii. Najsilniejsze zmiany dotyczą praktyk o charakterze wspólnotowo-sakramentalnym: pełnego uczestnictwa eucharystycznego, sakramentu pokuty oraz udziału we Mszy św. Praktyki indywidualne: modlitwa osobista i lektura Biblii, wykazały względną stabilność, choć również w ich przypadku odnotowano statystycznie istotny wzrost nieuczestnictwa. Oznacza to, że pandemia w największym stopniu ograniczyła religijność realizowaną w przestrzeni instytucjonalnej, natomiast słabiej oddziaływała na praktyki możliwe do podejmowania indywidualnie.

Tabela 3.5.2. stanowi uzupełnienie wcześniejszej analizy frakcji nieuczestniczących, prezentując zmiany w odsetkach respondentów deklarujących uczestnictwo w praktykach religijnych. Umożliwia to całościowe rozpoznanie kierunku zmian w praktykach religijnych młodzieży oraz identyfikację procesów ograniczania uczestnictwa, jego podtrzymywania oraz ewentualnej zmiany form zaangażowania religijnego w warunkach kryzysu pandemicznego. Zestawienie obejmuje te same formy aktywności religijnej co w odniesieniu do frakcji nieuczestniczących [tab. 3.5.2]. Przedstawione dane potwierdzają wyniki uzyskane w analizie frakcji nieuczestniczących. We wszystkich analizowanych obszarach nastąpił spadek uczestnictwa w praktykach religijnych, a zmiany te miały charakter statystycznie istotny.

Największy spadek dotyczył pełnego uczestnictwa we Mszy św. Przed pandemią uczestnictwo w niej deklarowało 62,38% badanych, natomiast w czasie pandemii już tylko 33,00%. Oznacza to spadek o 29,38 (p.p.) przy istotnej statystycznie różnicy wynoszącej 25,50 (p.p.). Wynik ten ma szczególne znaczenie, ponieważ dotyczy praktyki centralnej dla życia sakramentalnego Kościoła.

Udział we Mszy św. bez przyjmowania Komunii św. ogółem zmniejszył się z 68,72% do 45,42%, czyli o 23,30 (p.p.). Istotna statystycznie różni-

Tabela 3.5.2. Wielkość i istotność różnic pomiędzy frakcjami uczniów uczestniczących choć raz w wymienionych praktykach religijnych przed pandemią i w czasie jej trwania

Lp.	Praktyka religijna	Względna liczba uczestniczących choć raz w określonej praktyce religijnej (% ogółu)		Różnica w badaniu pomiędzy okresem w czasie i przed pandemią (w %) (różnica między kolumną 3 i 2)	Sprawdzian „Z" dla frakcji w czasie i przed pandemią	Porównanie istotności różnic pomiędzy okresem pandemii i okresem przed pandemią: D – istotna różnica; Z – wartość sprawdzianu	
		Przed pandemią	W czasie pandemii			D	Z
1.	Uczestnictwo we Mszy św.	68,72	45,42	–23,30	–11,06	–19,50	–1,80
2.	Pełne uczestnictwo we Mszy św. połączone z przyjęciem Komunii św.	62,38	33,00	–29,38	–13,79	–25,50	–1,82
3.	Odmawianie choć raz w tygodniu modlitwy	58,84	51,68	–7,16	–3,38	–3,50	–1,73
4.	Przystępowanie choć raz w roku do sakramentu pokuty	67,00	41,07	–25,93	–12,23	–22,00	–1,85
5.	Czytanie choć raz w tygodniu Biblii	30,10	25,57	–4,53	–2,37	–1,00	–1,85

ca wyniosła 19,50 (p.p.). Spadek ten wskazuje na wyraźne ograniczenie zasięgu praktyki liturgicznej wśród młodzieży, choć należy go interpretować z uwzględnieniem obiektywnych ograniczeń pandemicznych.

Analogiczne znaczące zmniejszenie wystąpiło w odniesieniu do sakramentu pokuty. Przed pandemią przystępowanie do spowiedzi przynajmniej raz w roku deklarowało 67,00% badanych, natomiast w czasie pandemii 41,07%. Różnica wyniosła 25,93 (p.p.), a statystycznie istotny spadek 22,00 (p.p.). Oznacza to osłabienie jednego z podstawowych wymiarów praktyk sakramentalnych młodzieży umożliwiających do-

świadczenie osobistego nawrócenia i pojednania z Bogiem oraz wspólnotą Kościoła.

W przypadku modlitwy osobistej obniżenie średniej częstotliwości było wyraźnie mniejsze. Odsetek młodzieży modlącej się przynajmniej raz w tygodniu zmniejszył się z 58,84% do 51,68%, czyli o 7,16 (p.p.). Istotna statystycznie różnica wyniosła 3,50 (p.p.). Wynik ten potwierdza większą odporność praktyk indywidualnych na ograniczenia związane z pandemią, ale jednocześnie pokazuje, że kryzys pandemiczny nie stał się impulsem do powszechnego pogłębienia modlitwy osobistej.

Najmniejszy spadek dotyczył lektury Pisma Świętego. Odsetek młodzieży czytającej Biblię przynajmniej raz w tygodniu zmniejszył się z 30,10% do 25,57%, czyli o 4,53 (p.p.). Istotna statystycznie różnica wyniosła 1,00 (p.p.). Choć zmiana ta jest najmniejsza spośród analizowanych praktyk, potwierdza ogólny kierunek zmniejszenia aktywności religijnej.

Łączna analiza powyższych wyników pozwala stwierdzić, że pandemia COVID-19 nie wpłynęła jednakowo na wszystkie formy religijności młodzieży. Najsilniej ograniczone zostały praktyki wymagające bezpośredniego uczestnictwa w życiu sakramentalnym i wspólnotowym Kościoła. Praktyki indywidualne wykazały większą stabilność, lecz także w ich przypadku nie nastąpił wzrost zaangażowania religijnego. Brak kompensacyjnego wzrostu modlitwy osobistej czy lektury Biblii wskazuje, że pandemia nie stała się dla większości młodzieży impulsem do pogłębienia indywidualnej religijności. W konsekwencji można stwierdzić, że pandemia COVID-19 pełniła funkcję czynnika przyspieszającego proces transformacji religijności młodzieży. Z jednej strony doprowadziła do ograniczenia uczestnictwa w praktykach instytucjonalnych, z drugiej ujawniła selektywną stabilność postaw wśród części osób bardziej zaangażowanych religijnie. Świadczy to o przechodzeniu od religijności opartej na uczestnictwie wspólnotowym do bardziej zróżnicowanych, często niespójnych form przeżywania wiary, w których centralne praktyki Kościoła tracą swój powszechny charakter.

Uzupełnieniem powyższych analiz jest perspektywa dotycząca form uczestnictwa we Mszy św. w warunkach pandemicznych. Dane zawarte w kolejnej tabeli (3.5.3.) pokazują, że młodzież korzystała z różnych form udziału w liturgii. W ujęciu wielokrotnego wyboru ponad połowa respondentów deklarowała udział we Mszy św. w budynku kościelnym (55,82%),

ale jednocześnie duża część korzystała z form zapośredniczonych medialnie: transmisji telewizyjnych (42,60%), internetowych z własnej parafii (32,15%) oraz internetowych z innych parafii (20,12%). Najrzadziej wskazywano transmisje radiowe (7,10%). Dane te wskazują na ukształtowanie się hybrydowego modelu uczestnictwa religijnego. Dla części młodzieży fizyczna obecność w kościele pozostała istotnym elementem religijnego doświadczenia, jednak znaczna grupa respondentów korzystała również z form medialnych. Oznacza to, że pandemia nie tylko ograniczyła uczestnictwo w liturgii, ale także przyczyniła się do zmiany sposobów jego realizacji.

Tabela 3.5.3. Pytanie 11. Z jakiej formy udziału we Mszy św. korzystałeś w czasie pandemii? Zaznacz wszystkie

Forma udziału	Liczba odp.	%
W budynku kościelnym	283	55,82
Transmisja telewizyjna	216	42,60
Internet – transmisja z Twojej parafii	163	32,15
Internet – transmisja z innej parafii	102	20,12
Radio – słuchałem transmisji radiowej	36	7,10
Odpowiadało	800	100,00

Jeszcze wyraźniej ten trend pokazuje tabela 3.5.4. dotycząca najczęściej wybieranej formy udziału we Mszy św. Obecność w budynku kościelnym jako formę dominującą wskazało 35,90% respondentów. Transmisję telewizyjną wybierało najczęściej 27,42%, transmisję internetową z własnej parafii 21,70%, transmisję z innej parafii 11,44%, a transmisję radiową 3,55% badanych. Oznacza to, że choć ponad połowa młodzieży przynajmniej raz uczestniczyła w liturgii w kościele, dla wielu respondentów formą dominującą były transmisje medialne.

Tabela 3.5.4. Pytanie 12. Z jakiej formy udziału we Mszy św. korzystałeś w czasie pandemii najczęściej? Zaznacz jedną odpowiedź

Forma udziału	Liczba odp.	%
W budynku kościelnym	182	35,90
Transmisja telewizyjna	139	27,42
Internet – transmisja z Twojej parafii	110	21,70
Internet – transmisja z innej parafii	58	11,44
Radio – słuchałem transmisji radiowej	18	3,55
Razem	507	100,00

Porównanie obu zestawień (Tabele 3.5.3 oraz 3.5.4) prowadzi do istotnego wniosku: fizyczna obecność w kościele nie zanikła, ale przestała być jedyną formą uczestnictwa w liturgii. W czasie pandemii nastąpiło przesunięcie od modelu jednoznacznie wspólnotowego ku częściowo zapośredniczonej formie uczestnictwa, w której praktyka religijna realizowana była za pomocą mediów elektronicznych. Zjawisko to można interpretować w kategoriach mediatyzacji religijności rozumianej jako przeniesienie istotnych elementów doświadczenia religijnego do przestrzeni technologicznej. Szczególnie znaczące jest korzystanie z transmisji internetowych z własnej parafii. Może ono wskazywać na próbę zachowania więzi ze wspólnotą lokalną mimo fizycznego oddalenia. Z kolei korzystanie z transmisji z innych parafii ujawnia większą selektywność i indywidualizację uczestnictwa religijnego, ponieważ młodzież mogła wybierać formę, miejsce i styl transmisji zgodnie z własnymi preferencjami.

Wyniki te ukazują napięcie pomiędzy sakramentalno-wspólnotową naturą Eucharystii a jej formami zapośredniczonymi medialnie. Transmisja liturgii mogła pomóc podtrzymywać więź religijną i umożliwiać duchową łączność ze wspólnotą, nie zastępowała jednak pełnego uczestnictwa sakramentalnego, zwłaszcza możliwości przyjęcia Komunii św. Oznacza to, że część młodzieży funkcjonowała w warunkach ograniczonego uczestnictwa obejmującego przede wszystkim wymiar percepcyjny i symboliczny. Nie można jednak jednoznacznie rozstrzygnąć, jakie motywy decydowały o wyborze określonych form uczestnictwa: lęk przed zakażeniem, ograniczenia rodzinne, wygoda, przyzwyczajenie do form medialnych czy rzeczywiste poszukiwanie kontaktu z liturgią. Można natomiast stwierdzić, że pandemia ujawniła zdolność młodzieży do dostosowywania sposobów realizacji praktyk religijnych do warunków kryzysowych. Adaptacja ta miała jednak charakter ambiwalentny: z jednej strony umożliwiała podtrzymanie kontaktu z liturgią, z drugiej mogła sprzyjać osłabieniu jej eklezjalnego i sakramentalnego wymiaru poprzez utrwalenie modelu uczestnictwa pośredniego.

Analiza form uczestnictwa we Mszy św. w okresie pandemii pokazuje zatem przejście od jednolitego modelu uczestnictwa wspólnotowego ku bardziej zróżnicowanym i hybrydowym formom obecności religijnej. Pandemia nie doprowadziła do całkowitego zerwania praktyk litur-

gicznych, lecz przyczyniła się do ich przekształcenia. Fizyczna obecność w zgromadzeniu eucharystycznym przestała być dla części młodzieży jedynym punktem odniesienia, a coraz większą rolę zaczęły odgrywać formy medialne. Zmiany te nie oznaczają wyłącznie spadku poziomu religijności, lecz wskazują na jej transformację: od form silnie instytucjonalnych ku bardziej selektywnym, zapośredniczonym i zindywidualizowanym sposobom przeżywania wiary.

***

Analiza praktyk religijnych młodzieży przed pandemią COVID-19 oraz w czasie jej trwania prowadzi do wniosku, że pandemia nie tyle stworzyła nowe formy religijności, ile raczej ujawniła i przyspieszyła procesy obecne już wcześniej wśród młodego pokolenia. Najwyraźniej widoczne jest to w obszarze religijności instytucjonalnej, zwłaszcza uczestnictwa w Eucharystii i korzystania z sakramentu pokuty. Uzyskane wyniki pokazują wyraźny spadek uczestnictwa w praktykach wspólnotowo-sakramentalnych, choć interpretacja tych zmian wymaga uwzględnienia ograniczeń wynikających z restrykcji sanitarnych oraz utrudnionego dostępu do liturgii. Oznacza to, że obserwowane przemiany nie mogą być wyjaśniane wyłącznie osłabieniem wiary, lecz należy je analizować również w kontekście zewnętrznych warunków funkcjonowania życia religijnego.

Analiza form uczestnictwa we Mszy św. wskazuje jednak, że ograniczenie praktyk religijnych nie oznaczało całkowitego zerwania więzi z religią, lecz ich przekształcenie. Obok uczestnictwa w liturgii sprawowanej w budynku kościelnym, które deklarowała ponad połowa badanych, znaczącą rolę zaczęły odgrywać formy zapośredniczone: transmisje telewizyjne i internetowe. Dla części młodzieży nie były one jedynie rozwiązaniem tymczasowym lub uzupełniającym, lecz podstawowym sposobem kontaktu z liturgią. Można więc mówić o przechodzeniu od jednolitego modelu uczestnictwa wspólnotowego do bardziej zróżnicowanej formy hybrydowej, łączącej obecność fizyczną i medialną.

Wyniki badania nie potwierdzają natomiast wyraźnego wzrostu praktyk indywidualnych. Modlitwa osobista i lektura Pisma Świętego okazały się bardziej stabilne niż praktyki sakramentalne, jednak również w ich przypadku odnotowano niewielkie spadki. Oznacza to, że ograniczenie uczestnictwa w życiu liturgicznym nie doprowadziło automatycznie

do pogłębienia religijności prywatnej. W konsekwencji trudno mówić o kompensacyjnym przesunięciu od religijności wspólnotowej ku religijności indywidualnej w skali całej badanej populacji.

Istotnym rezultatem przeprowadzonych analiz jest również ujawnienie postępującej polaryzacji religijności młodzieży. Z jednej strony pandemia przyczyniła się do ograniczenia zasięgu praktyk religijnych, z drugiej jednak część młodzieży utrzymała względnie stabilny poziom zaangażowania religijnego. Równocześnie upowszechnienie transmisji internetowych i medialnych form uczestnictwa wskazuje na wzrost indywidualizacji wyboru oraz osłabienie związku z konkretną wspólnotą parafialną. Religijność młodzieży staje się tym samym bardziej selektywna i zróżnicowana.

Uzyskane wyniki ukazują narastające napięcie między wspólnotowo-sakramentalnym charakterem Kościoła a praktyką religijną realizowaną w formach zapośredniczonych medialnie. Transmisje liturgiczne pozwalały podtrzymywać więź religijną, jednak nie zastępowały pełnego uczestnictwa sakramentalnego. Pandemia ujawniła więc nie tyle kryzys samej wiary, ile osłabienie tradycyjnych, eklezjalnych form jej wyrażania przez młode pokolenie. Ostatecznie można stwierdzić, że praktyki religijne młodzieży coraz wyraźniej tracą charakter powszechny i społecznie utrwalony charakter stając się wyborem bardziej selektywnym, indywidualnym i częściowo zmediatyzowanym. Wyzwanie pastoralne nie sprowadza się zatem jedynie do przywrócenia poziomu uczestnictwa, lecz wymaga poszukiwania takich form duszpasterstwa, które pozwolą młodzieży doświadczać religii nie tylko jako instytucjonalnego obowiązku, ale także jako przestrzeni budowania autentycznej relacji z Bogiem i poszukiwania wspólnoty.

Rozdział 4

Przyczyny spadku aktywności religijnej młodzieży

Zjawisko spadku aktywności religijnej wśród młodzieży należy dziś do kluczowych tematów analiz prowadzonych na gruncie socjologii religii, pedagogiki oraz teologii pastoralnej. Liczne badania empiryczne, zarówno krajowe, jak i międzynarodowe, potwierdzają, że młode pokolenie coraz rzadziej uczestniczy w praktykach religijnych, słabiej identyfikuje się z instytucjonalnym Kościołem i częściej deklaruje obojętność lub dystans wobec wiary[65]. Proces ten, choć wpisany w szerszy kontekst globalnych przemian kulturowych i cywilizacyjnych, ma konkretne uwarunkowania, które wymagają pogłębionej i zróżnicowanej analizy.

Aktywność religijna młodzieży, rozumiana jako uczestnictwo w praktykach, sakramentach, katechezie oraz życiu wspólnotowym, jest zjawiskiem wieloczynnikowym. Jej osłabienie nie wynika z jednego dominującego powodu, lecz z nawarstwienia się różnych czynników: osobistych, rodzinnych, społecznych, instytucjonalnych i medialnych. W niniejszym rozdziale podjęta zostanie próba ich systematycznego omówienia w oparciu o wyniki przeprowadzonego badania, obserwacje socjologiczne oraz refleksję teologiczną i pastoralną.

W pierwszej kolejności przedstawione zostaną czynniki osobiste i psychologiczne, takie jak brak zrozumienia sensu praktyk religijnych, wstyd przed rówieśnikami, wygodnictwo czy osłabiona motywacja wewnętrzna. Czynniki te mogą wpływać na pierwsze decyzje młodzieży dotyczące uczestniczenia lub rezygnacji z udziału w życiu religijnym, często emocji, nastrojów bądź presji otoczenia. Następnie analizie zostaną podda-

[65] Por. CBOS, *Uczestnictwo w sakramentach w czasie pandemii*, Komunikat BS/70/2021, Warszawa 2021.

ne czynniki rodzinne i środowiskowe, w tym brak religijnego przykładu w domu, obojętność religijna rodziców oraz dominujące w środowisku rówieśniczym postawy dystansowania się od wiary. Współczesna młodzież coraz częściej dorasta w rodzinach, w których religia jest obecna tylko formalnie lub nieobecna, co istotnie wpływa na jej własne wybory. Kolejnym analizowanym zagadnieniem będzie wpływ negatywnego obrazu Kościoła w mediach, kształtowanego m.in. przez nagłaśnianie przypadków nadużyć oraz krytykę postaw duchownych. Obniżone zaufanie do instytucji Kościoła przekłada się na postawy młodzieży, która niekiedy odrzuca religijność nie ze względu na treść wiary, lecz z powodu postrzeganej niespójności między jej przesłaniem a postawami części jej przedstawicieli. W dalszej części rozdziału omówiona zostanie kwestia formy katechezy szkolnej, często postrzeganej przez uczniów jako nieinteresująca, nieprzystająca do ich doświadczeń i niewchodząca w dialog z ich światem wartości. W tym kontekście istotne znaczenie mają sposób prowadzenia lekcji religii, osobowość katechety oraz klimat panujący na zajęciach, które mogą sprzyjać zarówno kształtowaniu, jak i osłabianiu zaangażowania religijnego. Ostatnim analizowanym obszarem będzie zaangażowanie Kościoła w sprawy polityczne, które przez część młodzieży postrzegane jest jako nadmierne i stronnicze, a także jako oddalające Kościół od uniwersalnego przekazu Ewangelii. Zdaniem wielu młodych ludzi wiara powinna być przestrzenią wolną od doraźnych sporów politycznych, a jej upolitycznienie zniechęca ich do identyfikowania się z Kościołem jako instytucją.

Tabela 4.1. Wpływ COVID-19 i pozostałych czynników (w %) na zmniejszenie uczestnictwa w praktykach religijnych w subpopulacji, która ograniczyła (zmniejszyła) uczestnictwo w czasie pandemii

Lp.	Przyczyna ograniczenia uczestnictwa	Wpływ w % – średnia arytmetyczna
1.	Wpływ ogółem	100,00
	W tym:	
2.	COVID-19	48,04
3.	Inne czynniki (przyczyny)	51,96

Uwaga: liczebność subpopulacji wynosi 708 osób, tj. 64,19%.

Celem niniejszego rozdziału nie jest wyłącznie krytyczna diagnoza, lecz przede wszystkim rzetelne zrozumienie przyczyn spadku aktywno-

ści religijnej młodzieży. Dopiero rozpoznanie tych mechanizmów może stać się podstawą wypracowania adekwatnych i skutecznych odpowiedzi zarówno w wymiarze duszpasterskim, jak i edukacyjnym.

Analiza wyników pytania 15 ankiety [tab. 4.1], odnoszącego się do przyczyn spadku uczestnictwa młodzieży w praktykach religijnych, pozwala sformułować kilka istotnych, choć wciąż ogólnych, wniosków interpretacyjnych. Po pierwsze, uzyskane dane wskazują, że ograniczenie praktyk religijnych w czasie pandemii miało charakter wieloczynnikowy. W badanej subpopulacji, obejmującej 708 osób (64,19% całej próby), które zadeklarowały zmniejszenie uczestnictwa, wpływ pandemii COVID-19 odpowiadał średnio za 48,04% przyczyn tego zjawiska. Oznacza to, że niemal połowa respondentów wiąże osłabienie swoich praktyk bezpośrednio z sytuacją epidemiczną, ograniczeniami sanitarnymi, utrudnionym dostępem do kościołów oraz obawą przed zakażeniem.

Równie istotną rolę odgrywają czynniki pozapandemiczne, określone jako „inne przyczyny", które stanowią 51,96% wskazań. Przewaga tej kategorii nad wpływem samego COVID-19 sugeruje, że pandemia nie była jedynym ani decydującym czynnikiem osłabienia religijności młodzieży, lecz raczej ujawniła i przyspieszyła wcześniej istniejące tendencje. Przypatrzmy się bliżej, w jaki sposób wynika to z przeprowadzonego badania.

4.1. Czynniki osobiste i psychologiczne

Jedną z istotnych grup przyczyn ograniczenia uczestnictwa młodzieży w praktykach religijnych, zwłaszcza we Mszy św., stanowią czynniki osobiste i psychologiczne. Obejmują one m.in.: wygodnictwo, brak zainteresowania religią, poczucie wstydu związane z publicznym okazywaniem religijności oraz niezrozumienie form praktyk religijnych. Czynniki te mają charakter subiektywny i odnoszą się do indywidualnych postaw oraz motywacji młodych ludzi.

Najsilniej oddziałującymi czynnikami okazały się: nagłaśniane przez media nieetyczne zachowania duchownych (88,31%), angażowanie się Kościoła w politykę (88,17%) oraz brak zainteresowania sprawami religijnymi (84,02%). Wysokie wartości osiągnęły także wygodnictwo lub

Tabela 4.1.1. Struktura subpopulacji, która ograniczyła uczestnictwo we Mszy św. według uznania wpływu na postępowanie i według poszczególnych czynników (w %)

Wyszczególnienie	Czynnik ograniczający uczestnictwo							
	a. Wygodnictwo/lenistwo	b. Brak zainteresowania sprawami religijnymi	c. Nieetyczne zachowania niektórych duchownych nagłaśniane przez media	d. Brak przykładu ze strony rodziców	e. Niezrozumiała dla mnie, mało interesująca forma praktyk religijnych	f. Wstyd przed okazywaniem wobec innych swojej religijności	g. Zniechęciły mnie do praktyk i Kościoła nieciekawie prowadzone lekcje religii	h. Angażowanie się Kościoła w politykę
Zupełny brak wpływu	18,49	15,98	11,69	38,76	20,12	50,74	25,15	11,83
Wpływ (o różnej sile)	81,51	84,02	88,31	61,24	79,88	49,26	74,85	88,17
Ogółem	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00

lenistwo (81,51%) oraz przekonanie o niezrozumiałej i mało interesującej formie praktyk religijnych (79,88%). Istotne znaczenie przypisywano również negatywnym doświadczeniom związanym z lekcjami religii (74,85%) oraz brakiem przykładu religijnego ze strony rodziców (61,24%). Relatywnie najmniejsze znaczenie miał wstyd przed publicznym okazywaniem religijności, choć i tutaj niemal połowa respondentów (49,26%) dostrzegała jego wpływ. Bardziej szczegółową strukturę ocen przedstawia tabela 4.1.2 (ukazująca siłę oddziaływania poszczególnych czynników w skali od 1 do 6) oraz kolejne tabele. Analiza rozkładu ocen siły wpływu poszczególnych czynników wskazuje, że młodzież różnicuje nie tylko sam fakt oddziaływania określonych zjawisk, lecz także intensywność ich wpływu na ograniczenie uczestnictwa we Mszy św. Najsilniej oddziałującymi czynnikami okazały się zaangażowanie Kościoła w politykę oraz nagłaśniane w mediach nieetyczne zachowania duchownych. W przypadku zaangażowania Kościoła w politykę aż 41,44% respondentów wskazało ocenę 6, jako zdecydowany wpływ, natomiast w odniesie-

Tabela 4.1.2. Rozkład ocen siły wpływu poszczególnych czynników na decyzję ograniczenia uczestnictwa we Mszy św. w subpopulacjach uznających czynnik za ważny (w %)

Ocena siły wpływu	Czynnik ograniczający							
	a. Wygodnictwo/lenistwo	b. Brak zainteresowania sprawami religijnymi	c. Nieetyczne zachowania niektórych duchownych nagłaśniane przez media	d. Brak przykładu ze strony rodziców	e. Niezrozumiała dla mnie, mało interesująca forma praktyk religijnych	f. Wstyd przed okazywaniem wobec innych swojej religijności	g. Zniechęciły mnie do praktyk i Kościoła nieciekawie prowadzone lekcje religii	h. Angażowanie się Kościoła w politykę
1 minimalny wpływ	21,42	20,42	13,23	27,30	18,89	35,44	22,93	10,23
2	14,16	15,49	9,09	14,97	14,81	15,02	15,62	9,23
3	21,06	19,02	15,59	20,53	19,26	26,13	21,74	13,26
4	17,96	15,84	19,59	20,53	21,11	14,11	16,99	14,93
5	9,25	11,09	12,55	8,21	12,04	5,70	10,47	10,91
6 zdecydowany wpływ	16,16	18,84	29,98	8,46	13,88	3,61	12,25	41,44
Subpopulacja uznająca znaczenie czynnika = 100,00%	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00

niu do nieetycznych zachowań duchownych odsetek ten wyniósł 29,98%. Oznacza to, że czynniki związane z wiarygodnością instytucji Kościoła mają dla młodzieży szczególnie silne znaczenie demotywujące. Relatywnie wysoką siłę wpływu przypisywano również brakowi zainteresowania sprawami religijnymi (18,84% ocen maksymalnych) oraz wygodnictwu lub lenistwu (16,16%), co wskazuje na współwystępowanie motywów zarówno kulturowo-instytucjonalnych, jak i indywidualnych. Czynniki związane z formą przekazu religijnego, takie jak nieciekawe lekcje reli-

gii czy niezrozumiała forma praktyk, częściej uzyskiwały oceny średnie niż skrajne, co sugeruje ich umiarkowany, lecz systematyczny wpływ.

Najmniejsze znaczenie przypisywano wstydowi przed publicznym okazywaniem religijności oraz brakowi religijnego przykładu ze strony rodziców. W tych przypadkach dominowały oceny niskie, a odsetek wskazań „zdecydowany wpływ" był relatywnie niewielki (odpowiednio 3,61% i 8,46%). Wyniki te sugerują, że współczesne ograniczanie praktyk religijnych młodzieży jest silniej związane z kryzysem zaufania do instytucji Kościoła oraz osłabieniem atrakcyjności przekazu religijnego niż z bezpośrednią presją środowiska społecznego.

Analiza średnich wartości potwierdza wcześniejsze ustalenia dotyczące dominującej roli czynników związanych z wiarygodnością instytucji Kościoła [tab. 4.1.3]. Najwyżej oceniono angażowanie się Kościoła w politykę (średnia 4,31) oraz nagłaśniane przez media nieetyczne zachowania duchownych (3,99). Oznacza to, że zjawiska te są postrzegane przez respondentów jako czynniki najsilniej wpływające na ograniczenie uczestnictwa młodzieży we Mszy św. Jednocześnie relatywnie niskie wartości współczynników zmienności dla tych czynników (40,79 i 43,67) świadczą o stosunkowo dużej zgodności opinii badanych.

Średnie wartości dla braku zainteresowania sprawami religijnymi (3,36), niezrozumiałej formy praktyk religijnych (3,34) oraz wygodnictwa lub lenistwa (3,28) wskazują na umiarkowanie silny wpływ czynników indywidualnych i kulturowych. Uzyskane wyniki pozwalają dostrzec, że proces ograniczania praktyk religijnych ma charakter zarówno instytucjonalny, jak i motywacyjny. Najniżej oceniono wstyd związany z publicznym okazywaniem religijności (2,50) oraz brak przykładu religijnego ze strony rodziców (2,93). Rezultaty przeprowadzonego badania, że czynniki środowiskowe i presja społeczna mają obecnie mniejsze znaczenie niż kryzys zaufania wobec Kościoła oraz osłabienie atrakcyjności przekazu religijnego. Całość wyników pozwala stwierdzić, że ograniczenie uczestnictwa młodzieży w praktykach religijnych nie wynika przede wszystkim z otwartej negacji religii, lecz raczej z narastającego dystansu wobec instytucjonalnego wymiaru Kościoła i osłabienia jego autorytetu kulturowego oraz moralnego.

W celu oceny zróżnicowania siły oddziaływania poszczególnych czynników zastosowano jednoczynnikową analizę wariancji ANOVA umoż-

Tabela 4.1.3. Parametry oceny czynników wpływających na zmniejszenie uczestnictwa we Mszy św. w subpopulacji, która zmniejszyła uczestnictwo i wskazała je jako (istotne) ważne w skali od 1 do 6

Lp.	Czynniki	Parametry struktury			Kolejność uszeregowania wg wartości średniej (max. „1" do min. „8")
		Średnia arytmetyczna	Odchylenie standardowe	Współczynnik zmienności	
1.	a. Wygodnictwo/lenistwo	3,28	1,71	52,19	5
2.	b. Brak zainteresowania sprawami religijnymi	3,36	1,76	52,23	3
3.	c. Nieetyczne zachowania niektórych duchownych nagłaśniane przez media	3,99	1,74	43,67	2
4.	d. Brak przykładu ze strony rodziców	2,93	1,59	54,41	
5.	e. Niezrozumiała dla mnie, mało interesująca forma praktyk religijnych	3,34	1,65	49,47	4
6.	f. Wstyd związany z okazywaniem wobec innych swojej religijności	2,50	1,42	56,77	8 MIN.
7.	g. Zniechęciły mnie do praktyk i Kościoła nieciekawie prowadzone lekcje religii	3,13	1,66	52,97	
8.	h. Angażowanie się Kościoła w politykę	4,31	1,76	40,79	1 MAX.

liwiającą porównanie średnich ocen przypisywanych poszczególnym czynnikom wpływającym na ograniczenie uczestnictwa we Mszy św. Analiza opiera się na dekompozycji całkowitej zmienności wyników na dwa główne składniki: SSTR (zmienność między grupami) odzwierciedla różnice między średnimi ocenami poszczególnych czynników, wskazując, w jakim stopniu różnią się one pod względem siły oddziaływania; SSE (zmienność wewnątrz grup) obrazuje zróżnicowanie ocen w obrębie tego samego czynnika, czyli rozproszenie indywidualnych opinii respondentów.

Tabela 4.1.4. Parametry i charakterystyki. Analiza wariancji jednoczynnikowa ANOVA

Źródło wariancji Suma kwadratów		Liczba stopni swobody (df)		MS	
SSTR – pomiędzy grupami	1107,518	licznik	7	MSTR	158,2168
SSE – w obrębie grup	11594,07	mianownik	4097	MSE	2,829894
Wartość – p	8,89E-77	Sprawdzian F	55,9091		
Test F	2,011816				

Przeprowadzona analiza wariancji ANOVA wykazała, że różnice między średnimi ocenami poszczególnych czynników ograniczających uczestnictwo młodzieży we Mszy św. są statystycznie istotne. Świadczy o tym bardzo niska wartość poziomu istotności (p = 8,89E-77), która pozwala jednoznacznie odrzucić hipotezę o jednakowej sile oddziaływania analizowanych czynników. Istotność uzyskanych wyników potwierdza również wartość statystyki F = 55,91 znacznie przewyższającą wartość krytyczną F = 2,01.

Oznacza to, że zróżnicowanie ocen respondentów nie ma charakteru przypadkowego, lecz odzwierciedla rzeczywiste różnice w postrzeganiu znaczenia poszczególnych czynników. Jednocześnie wyższa wartość zmienności wewnątrz grup (SSE = 11594,07) w porównaniu ze zmiennością między grupami (SSTR = 1107,518) wskazuje, że mimo wyraźnych różnic między czynnikami, występuje również znaczne zróżnicowanie indywidualnych opinii respondentów w obrębie poszczególnych kategorii.

Wyniki analizy ANOVA pozwalają stwierdzić, że proces ograniczania praktyk religijnych przez młodzież ma charakter wielowymiarowy i nie może być wyjaśniany za pomocą jednego dominującego czynnika.. Poszczególne determinanty tworzą wyraźnie zróżnicowaną strukturę wpływu, co uzasadnia ich dalsze porządkowanie według siły oddziaływania oraz interpretowanie w szerszym kontekście przemian religijności młodego pokolenia. Analiza statystyczna wskazuje ponadto, że młodzież w sposób relatywnie spójny różnicuje znaczenie poszczególnych przyczyn ograniczania praktyk religijnych, co zwiększa wiarygodność uzyskanych wyników i pozwala traktować je jako przejaw bardziej trwałych tendencji światopoglądowych i kulturowych.

W celu pogłębienia analizy znaczenia poszczególnych czynników dokonano porównań między czynnikami skrajnymi oraz wybranymi czynnikami o wysokiej randze. W tabeli 4.1.5 przedstawiono różnice między średnimi ocenami oraz ich istotność statystyczną, co pozwala określić, które czynniki różnią się między sobą w sposób istotny. Takie ujęcie umożliwia nie tylko uporządkowanie czynników według siły oddziaływania, ale także ocenę, czy obserwowane różnice mają charakter przypadkowy, czy też odzwierciedlają rzeczywiste zróżnicowanie postaw badanej młodzieży.

Tabela 4.1.5. Wartość istotnej różnicy D pomiędzy czynnikiem ocenianym najwyżej (1) i innymi wybranymi czynnikami (min. 2)

Wyszczególnienie Średnia arytmetyczna		Wartości w próbach		Istotność różnic	
		Różnica w próbach	Różnica D	Sprawdzian Z	
Porównywane czynniki	Angażowanie się Kościoła w politykę (1)	4,31	1,81	1,63	1,69
	Wstyd przed okazywaniem wobec innych swojej religijności (8)	2,50			
Porównywane czynniki	Angażowanie się Kościoła w politykę (1)	4,31	0,32	0,15	1,70
	Nieetyczne zachowania niektórych duchownych nagłaśniane przez media (2)	3,99			

Największa różnica wystąpiła pomiędzy zaangażowaniem Kościoła w politykę (średnia 4,31) a wstydem przed okazywaniem religijności (średnia 2,50). Różnica średnich wyniosła 1,81 punktu, co wskazuje na zdecydowanie odmienne znaczenie tych czynników w świadomości badanej młodzieży. Wynik sprawdzianu Z (1,69) sugeruje, że różnica ta ma charakter systematyczny, a nie przypadkowy. Znacznie mniejszą różnicę odnotowano między zaangażowaniem Kościoła w politykę a nieetycznymi zachowaniami duchownych nagłaśnianymi przez media. Różnica średnich wyniosła jedynie 0,32 (p.p.), co wskazuje na zbliżoną siłę oddziaływania obu czynników. Oznacza to, że młodzież podobnie ocenia znaczenie kryzysu moralnego duchowieństwa oraz obecności Kościo-

ła w sferze politycznej jako przyczyn ograniczania praktyk religijnych. Wynik sprawdzianu Z (1,70) sugeruje również, że różnice między tymi czynnikami mają charakter systematyczny.

W badaniu obliczono również współczynnik korelacji Pearsona (r), który mierzy siłę i kierunek zależności między dwiema zmiennymi[66]. W analizie porównano dla każdego czynnika (a–h) dwie wielkości: odsetek osób uznających dany czynnik za ważny [tab. 4.1.1] oraz średnią ocenę siły jego wpływu [tab. 4.1.3]. Innymi słowy, sprawdzono, czy czynniki częściej wskazywane przez młodzież są jednocześnie oceniane jako bardziej wpływowe.

Wyniki wskazują na wyraźne zróżnicowanie siły oddziaływania analizowanych czynników. Największa różnica występuje pomiędzy czynnikiem najwyżej ocenianym – zaangażowaniem Kościoła w politykę (średnia 4,31), a czynnikiem najniżej ocenianym, czyli wstydem związanym z okazywaniem religijności (średnia 2,50), co potwierdza znaczną dysproporcję ich wpływu na decyzje młodzieży. Z kolei niewielka różnica między najwyżej ocenianym czynnikiem a nieetycznymi zachowaniami duchownych (różnica średnich 0,32) wskazuje na zbliżoną siłę ich oddziaływania. Wyniki sprawdzianu Z sugerują, że obserwowane różnice mają charakter systematyczny, co pozwala na wyodrębnienie czynników dominujących oraz marginalnych w strukturze przyczyn ograniczania praktyk religijnych.

[66] W celu obliczenia współczynnika „r" zestawiono dla każdego czynnika parę wartości (np. dla czynnika „angażowanie się Kościoła w politykę": 88,17% – odsetek wskazań oraz 4,31 – średnia ocena siły wpływu), a następnie obliczono korelację między tymi dwiema listami danych dla wszystkich ośmiu czynników. W wyniku tego otrzymano jedną wartość współczynnika korelacji: r = +0,874. Interpretacja tej wartości jest następująca: r = +1 oznacza idealną dodatnią zależność (im więcej wskazań, tym wyższa ocena), r = 0 – brak zależności, natomiast r = –1 – zależność odwrotną. W analizowanym przypadku r = +0,874 wskazuje na bardzo silną dodatnią korelację, co oznacza, że im większa część młodzieży uznaje dany czynnik za ważny, tym wyżej ocenia jego rzeczywisty wpływ. Wynik ten potwierdza wysoką spójność i wewnętrzną zgodność deklaracji respondentów. Można zatem stwierdzić, że wraz ze wzrostem odsetka osób uznających dany czynnik za istotny, rośnie również jego średnia ocena znaczenia w procesie decyzyjnym.

Analiza danych zawartych w powyższych tabelach pozwala na pogłębioną ocenę roli czynników osobistych i psychologicznych w procesie ograniczania uczestnictwa młodzieży we Mszy św. w okresie pandemii. Aż 81,51% respondentów uznało wygodnictwo i lenistwo za czynnik wpływający na ograniczenie uczestnictwa w praktykach religijnych. Oznacza to, że dla zdecydowanej większości badanych brak systematyczności i motywacji wewnętrznej stanowił istotną barierę w utrzymaniu regularnego uczestnictwa. Analiza rozkładu ocen pokazuje, że wpływ tego czynnika był zróżnicowany, dominują oceny umiarkowane (poziomy 1–4), przy jednoczesnym stosunkowo wysokim udziale ocen „zdecydowanego wpływu" (16,16%). Średnia wartość 3,28 plasuje wygodnictwo w środkowej części hierarchii czynników. Wyniki te sugerują, że pandemia sprzyjała osłabieniu dyscypliny religijnej i utracie nawyku uczestnictwa w praktykach religijnych. W warunkach ograniczonej możliwości fizycznej obecności w kościele wielu młodych ludzi nie wykazywało wystarczającej motywacji do podtrzymywania praktyk religijnych, także w formach alternatywnych.

Wstyd związany z publicznym manifestowaniem wiary okazał się najsłabszym spośród analizowanych czynników osobistych. Zgodnie z tabelą 4.1.1 jedynie 49,26% respondentów uznało go za istotny, co oznacza, że ponad połowa badanych nie traktowała go jako bariery ograniczającej uczestnictwo w praktykach religijnych. Rozkład ocen [tab. 4.1.2] potwierdza marginalne znaczenie tego czynnika: dominują oceny niskie (1–3), a jedynie 3,61% badanych wskazało na jego zdecydowany wpływ. Średnia arytmetyczna na poziomie 2,50 [tab. 4.1.3] jest najniższa spośród wszystkich analizowanych zmiennych. Wysoki współczynnik zmienności (56,77%) wskazuje jednocześnie na znaczne zróżnicowanie indywidualne uzyskanych odpowiedzi. Oznacza to, że choć dla większości młodzieży wstyd nie stanowi czynnika decydującego, dla niewielkiej grupy może on być istotną barierą psychologiczną, zwłaszcza w środowiskach o niskiej akceptacji dla religijności.

Analiza wariancji ANOVA [tab. 4.1.4] wykazała bardzo wysoką istotność statystyczną różnic między ocenami poszczególnych czynników ($p < 0{,}001$). Oznacza to, że czynniki osobiste i psychologiczne nie oddziałują na młodzież w jednakowym stopniu, lecz tworzą wyraźnie zróżnicowaną strukturę motywacyjną. Ponadto wysoki współczynnik korelacji (r

= 0,874) między częstością wskazań a średnią oceną potwierdza, że im częściej dany czynnik jest uznawany za ważny, tym silniej wpływa on na decyzje badanych. Dotyczy to w szczególności wygodnictwa oraz braku zrozumienia praktyk religijnych.

Przedstawione wyniki pozwalają stwierdzić, że istotną rolę w procesie ograniczania praktyk religijnych odgrywają czynniki związane z motywacją wewnętrzną oraz sposobem postrzegania religii przez młodzież. Wygodnictwo i brak zainteresowania religią mogą świadczyć o osłabieniu trwałych nawyków religijnych oraz spadku osobistego zaangażowania. Z kolei niezrozumiała lub mało interesująca forma praktyk religijnych wskazuje na trudności w komunikowaniu treści religijnych w sposób odpowiadający doświadczeniom młodego pokolenia. Relatywnie niskie znaczenie wstydu związanego z publicznym okazywaniem religijności pozwala przypuszczać, że presja rówieśnicza nie należy obecnie do głównych barier uczestnictwa religijnego młodzieży. Większe znaczenie mają czynniki związane z oceną instytucji Kościoła oraz osobistym stosunkiem do wiary. Uzyskane wyniki wskazują na potrzebę dostosowania form duszpasterstwa i katechezy do sposobu percepcji młodzieży oraz wzmacniania motywacji wewnętrznej uczestników życia religijnego.

4.2. Czynniki rodzinne i środowiskowe

Wśród przyczyn spadku aktywności religijnej młodzieży należy wskazać także czynniki rodzinne i środowiskowe związane przede wszystkim z brakiem religijnego przykładu ze strony rodziców oraz osłabieniem religijnego kontekstu kulturowego w najbliższym otoczeniu młodych ludzi. Uwarunkowania te odnoszą się do procesu socjalizacji religijnej, który tradycyjnie dokonywał się głównie w rodzinie i środowisku lokalnym.

W celu syntetycznego ujęcia wyników dotyczących przyczyn ograniczania praktyk religijnych zestawiono odpowiedzi respondentów dotyczące trzech analizowanych obszarów, w których zaobserwowano największy spadek poziomu praktyk religijnych: uczestnictwa we Mszy św. (pyt. 16), modlitwy (pyt. 17) oraz przystępowania do sakramentu pokuty (pyt. 18). Tabela 4.2.1 prezentuje wyłącznie odpowiedzi „0 – zu-

pełny brak wpływu", wskazując odsetek badanych, którzy uznali, że dany czynnik nie miał żadnego znaczenia dla ograniczenia określonych praktyk. Takie ujęcie pozwala zidentyfikować nie tylko czynniki postrzegane jako istotne, ale również te, które w świadomości młodzieży zostały wyraźnie odrzucone jako nieoddziałujące na ich zachowania religijne. Analiza porównawcza trzech praktyk umożliwia ponadto ocenę, czy mechanizmy ograniczania religijności mają charakter wspólny, czy też różnicują się w zależności od rodzaju praktyki religijnej.

Tabela 4.2.1. Połączenie wyników odpowiedzi na pytania: 16, 17 i 18 dla wariantu „zupełny brak wpływu" (w %)

	a. Wygodnictwo/lenistwo	b. Brak zainteresowania sprawami religijnymi	c. Nieetyczne zachowania niektórych duchownych nagłaśniane przez media	d. Brak przykładu ze strony rodziców	e. Niezrozumiała dla mnie, mało interesująca forma praktyk religijnych	f. Wstyd przed okazywaniem wobec innych swojej religijności	g. Zniechęciły mnie do praktyk i Kościoła nieciekawie prowadzone lekcje religii	h. Angażowanie się Kościoła w politykę	i. Strach przed zarażeniem
Pyt. 16	18,49	15,98	11,69	38,76	20,12	50,74	25,15	11,83	X
Pyt. 17	27,51	22,93	24,70	44,82	29,73	53,40	33,23	22,93	X
Pyt. 18	26,48	23,96	20,27	41,21	25,74	46,75	30,92	21,01	28,25

Analiza wpływu rodziców na decyzje religijne młodzieży wskazuje, że czynnik rodzinny nadal odgrywa istotną rolę w kształtowaniu praktyk religijnych, jednak jego znaczenie nie jest już dominujące i wyraźnie słabnie. Dane zawarte w powyższej tabeli pokazują, że brak religijnego przykładu ze strony rodziców wiąże się z ograniczeniem aktywności religijnej młodzieży, ale oddziaływanie to ma najczęściej charakter umiarkowany i zróżnicowany w zależności od rodzaju praktyki.

W odniesieniu do uczestnictwa we Mszy św. 61,24% respondentów uznało brak przykładu religijnego rodziców za czynnik wpływający na ograniczenie uczestnictwa w niej, natomiast 38,76% badanych deklarowa-

ło jego całkowity brak wpływu. Oznacza to, że dla większości młodzieży środowisko rodzinne pozostaje ważnym punktem odniesienia w zakresie praktyk religijnych o charakterze wspólnotowym i instytucjonalnym. Jednocześnie wysoki odsetek osób negujących wpływ rodziców wskazuje na postępującą autonomizację decyzji religijnych młodego pokolenia.

Jeszcze wyraźniej proces ten widoczny jest w przypadku modlitwy indywidualnej. Aż 44,82% respondentów stwierdziło, że brak przykładu religijnego rodziców nie miał żadnego wpływu na jej ograniczenie. Wynik ten sugeruje, że modlitwa indywidualna jest coraz częściej traktowana przez młodzież jako sfera prywatna i niezależna od rodzinnego modelu religijności. Staje się ona bardziej kwestią indywidualnego wyboru niż efektem bezpośredniej socjalizacji rodzinnej.

Podobne tendencje obserwujemy w odniesieniu do sakramentu pokuty. W tej grupie 41,12% badanych uznało brak przykładu ze strony rodziców za całkowicie nieistotny dla ograniczenia korzystania z niego. Jednocześnie ponad połowa respondentów dostrzegała jednak pewien wpływ tego czynnika. Można więc stwierdzić, że religijność rodziców nadal pełni funkcję formacyjną, szczególnie w odniesieniu do praktyk wymagających utrwalonych nawyków religijnych i regularnego kontaktu z Kościołem.

Porównanie trzech analizowanych obszarów pokazuje, że wpływ rodziców jest najsilniejszy w odniesieniu do praktyk wspólnotowych i sakramentalnych, natomiast słabszy wobec praktyk indywidualnych. Wskazuje to na osłabienie tradycyjnego modelu międzypokoleniowego przekazu religijności. Rodzina pozostaje ważnym środowiskiem socjalizacji religijnej, jednak jej zdolność do trwałego kształtowania praktyk religijnych młodzieży wyraźnie maleje. Coraz większą rolę odgrywają natomiast czynniki indywidualne, środowiskowe i związane z oddziaływaniem mediów, które konkurują z wpływem rodziców w procesie kształtowania postaw religijnych młodego pokolenia.

Podobną tendencję obserwujemy w odniesieniu do części czynników środowiskowych, zwłaszcza wstydu przed okazywaniem religijności. Analiza znaczenia wstydu związanego z okazywaniem religijności wskazuje, że był on jednym z najsłabiej oddziałujących czynników ograniczających praktyki religijne młodzieży w okresie pandemii. Najwyższy odsetek odpowiedzi wskazujących na brak znaczenia tego czynnika

(od 46,75% do 53,40%), co sugeruje, że dla większości młodzieży presja rówieśnicza lub obawa przed społeczną oceną nie stanowi obecnie głównej bariery uczestnictwa w praktykach religijnych. Ich ograniczanie wynika częściej z osłabienia motywacji religijnej, krytycznej oceny instytucji Kościoła lub zmian światopoglądowych niż z lęku przed reakcją otoczenia. Można przypuszczać, że młodzież funkcjonuje w warunkach większego pluralizmu światopoglądowego, w którym zarówno religijność, jak i brak religijności są społecznie bardziej akceptowane niż w poprzednich pokoleniach.

Jednocześnie wysoki współczynnik zmienności ocen wskazuje na znaczne zróżnicowanie indywidualnych doświadczeń. Oznacza to, że choć dla większości respondentów wstyd nie był czynnikiem istotnym, dla części młodzieży, szczególnie wychowującej się w środowiskach zsekularyzowanych lub krytycznych wobec religii, mógł stanowić realną barierę psychologiczną utrudniającą otwarte identyfikowanie się z praktykami religijnymi.

Tak więc można stwierdzić, że ograniczanie praktyk religijnych młodzieży ma obecnie bardziej złożone podłoże niż tradycyjnie rozumiane oddziaływanie rodziny czy lokalnego środowiska. Coraz większe znaczenie odgrywają czynniki związane z oceną wiarygodności instytucji Kościoła oraz indywidualnym stosunkiem młodych ludzi do religii i jej społecznej obecności. Pandemia nie tyle osłabiła rodzinny przekaz religijny, ile raczej ujawniła wcześniejsze procesy indywidualizacji religijności młodzieży. W konsekwencji rodzina pozostaje ważnym, lecz już niewyłącznym i niedecydującym środowiskiem kształtowania praktyk religijnych młodego pokolenia. Malejący wpływ rodziny na sferę duchową można interpretować jako przejaw głębszych przemian kulturowych związanych z procesami indywidualizacji i sekularyzacji współczesnego modelu wychowania.

4.3. Krytyka kościoła i niewłaściwe zachowania duchownych nagłaśniane przez media

Kolejną istotną grupę czynników wpływających na ograniczenie uczestnictwa młodzieży w praktykach religijnych stanowią uwarunkowania

związane z krytyką Kościoła oraz negatywnym wizerunkiem duchowieństwa kształtowanym m.in. przez przekaz medialny. Uwarunkowania te mają charakter środowiskowo-instytucjonalny, jednak ich oddziaływanie jest w dużej mierze pośrednie, dokonuje się poprzez interpretację i internalizację treści obecnych w przestrzeni publicznej. W okresie pandemii rola mediów cyfrowych uległa dodatkowemu wzmocnieniu. Nauka zdalna, ograniczenie kontaktów bezpośrednich oraz wzrost aktywności w Internecie sprawiły, że młodzież była w większym stopniu narażona na jednostronny lub selektywny przekaz dotyczący Kościoła.

Szczególne znaczenie w tym kontekście mają media społecznościowe. Ich algorytmy sprzyjają eksponowaniu treści kontrowersyjnych i polaryzujących, co może prowadzić do utrwalania negatywnego obrazu instytucji religijnych. W efekcie młodzi ludzie częściej konfrontują się z krytyką Kościoła niż z jego pozytywnymi formami działalności duszpasterskiej i charytatywnej. Przekaz medialny nierzadko przyjmuje formę uproszczoną i emocjonalną, sprzyjającą kształtowaniu postaw krytycznych, sceptycznych lub wręcz wrogich wobec religii instytucjonalnej. W przypadku młodzieży, znajdującej się na etapie formowania tożsamości światopoglądowej, tego typu komunikaty mogą mieć szczególnie silny wpływ. Oddziaływanie krytyki medialnej na religijność młodzieży ma charakter wielowymiarowy. Po pierwsze, nagłaśnianie skandali moralnych prowadzi do osłabienia zaufania wobec duchownych jako autorytetów moralnych i duchowych przewodników. Po drugie, sprzyja procesowi generalizacji polegającemu na przenoszeniu negatywnej oceny jednostkowych przypadków na całą instytucję Kościoła.

Z danych zawartych w tabeli 4.1.1 wynika, że aż 88,31% respondentów uznało nieetyczne zachowania niektórych duchownych, nagłaśniane przez media, za czynnik wpływający na ograniczenie uczestnictwa we Mszy św., co czyni go jednym z najczęściej wskazywanych przyczyn ograniczenia uczestnictwa. Jednocześnie jedynie 11,69% badanych deklaruje jego całkowity brak wpływu, co świadczy o powszechności oddziaływania tego typu przekazów w świadomości młodzieży. Jeszcze wyraźniej znaczenie tego czynnika ujawnia się w analizie siły wpływu [tab. 4.1.2]. W przeciwieństwie do wielu innych uwarunkowań rozkład odpowiedzi przesunięty jest w stronę wyższych ocen, aż 29,98% respondentów przypisuje temu czynnikowi zdecydowany wpływ (ocena 6),

co stanowi jeden z najwyższych wyników w całym zestawieniu. Relatywnie niski udział ocen minimalnych (13,23%) dodatkowo potwierdza jego silne oddziaływanie.

Potwierdzeniem wysokiej rangi tego czynnika są również dane syntetyczne zawarte w tabeli 4.1.3. Średnia ocena wynosi 3,99, plasując ten czynnik na drugim miejscu w rankingu wszystkich analizowanych przyczyn, ustępując jedynie angażowaniu się Kościoła w politykę. Jednocześnie stosunkowo niski współczynnik zmienności (43,67) wskazuje na względnie dużą zgodność ocen wśród respondentów, co świadczy o ugruntowanym charakterze tej opinii w badanej populacji.

Wyniki testów statystycznych dodatkowo potwierdzają znaczenie analizowanego czynnika. Analiza wariancji ANOVA [tab. 4.1.4] wykazała istotne różnice w sile oddziaływania poszczególnych czynników ($F = 55{,}91$; $p < 0{,}001$). Oznacza to, że krytyka Kościoła i zachowania duchownych należą do czynników realnie różnicujących decyzje młodzieży. Z kolei porównania szczegółowe [tab. 4.1.5] wskazują, że różnica między tym czynnikiem a najwyżej ocenianym (zaangażowanie Kościoła w politykę) jest relatywnie niewielka (różnica średnich 0,32), potwierdzając jego bardzo wysoką rangę.

Interpretując uzyskane wyniki, można stwierdzić, że negatywny obraz Kościoła i duchowieństwa obecny w przestrzeni medialnej stanowi jeden z kluczowych czynników osłabiających zaangażowanie religijne młodzieży. Oddziaływanie to ma charakter nie tylko informacyjny, ale także emocjonalny i normatywny, podważa autorytet instytucji religijnej, osłabia zaufanie oraz utrudnia identyfikację młodych ludzi z Kościołem jako wspólnotą. Wysoka pozycja tego czynnika w hierarchii determinant wskazuje na istotne znaczenie kryzysu wizerunkowego Kościoła w osłabianiu religijności instytucjonalnej młodzieży.

Utrata zaufania do duchowieństwa może prowadzić do: ograniczenia uczestnictwa w praktykach sakramentalnych, dystansowania się od struktur parafialnych, selektywnego traktowania nauczania Kościoła oraz przechodzenia do form religijności prywatnej lub pozainstytucjonalnej. Dla części respondentów krytyka medialna mogła również pełnić funkcję racjonalizacji własnego wycofania się z praktyk religijnych, dostarczając argumentów uzasadniających tę decyzję. W konsekwencji można stwierdzić, że medialna krytyka Kościoła oraz nagłaśnianie nie-

etycznych zachowań duchownych odgrywają kluczową rolę w procesie osłabiania więzi młodego pokolenia z instytucjonalnym wymiarem religii, stanowiąc jedno z najpoważniejszych wyzwań dla współczesnego duszpasterstwa młodzieży. Czynniki te należą do najsilniej oddziałujących uwarunkowań ograniczających praktyki religijne młodzieży, przewyższając znaczeniem większość czynników osobistych i rodzinnych. Wyniki te wskazują na rosnącą rolę kontekstu medialno-społecznego w kształtowaniu postaw religijnych młodego pokolenia.

4.4. Forma katechezy i stosunek do lekcji religii

Forma prowadzenia katechezy szkolnej oraz sposób jej odbioru przez uczniów stanowią kolejny istotny element kształtowania postaw religijnych młodzieży. Lekcja religii, funkcjonująca na styku systemu edukacyjnego i duszpasterstwa Kościoła, pełni jednocześnie funkcję informacyjną, formacyjną i wychowawczą. Jej skuteczność zależy nie tylko od treści programowych, lecz także od kompetencji pedagogicznych katechetów, stosowanych metod dydaktycznych oraz zdolności do nawiązywania dialogu z młodym pokoleniem. Z przeprowadzonych badań wynika, że istotnym obszarem czynników wpływających na ograniczenie uczestnictwa młodzieży w praktykach religijnych są uwarunkowania związane z formą katechezy oraz doświadczeniem szkolnych lekcji religii. W przeciwieństwie do czynników stricte osobistych czy rodzinnych mają one charakter instytucjonalno-edukacyjny, jednak ich oddziaływanie realizuje się poprzez bezpośredni kontakt młodzieży z przekazem religijnym i sposobem jego prezentacji.

Z danych zawartych w tabeli 4.1.1 wynika, że 74,85% respondentów uznało nieatrakcyjnie prowadzone lekcje religii za czynnik zniechęcający do praktyk religijnych i do Kościoła, natomiast jedynie 25,15% deklaruje brak wpływu tego czynnika. Oznacza to, że katecheza szkolna stanowi ważny element kształtujący postawy religijne młodzieży i może zarówno wzmacniać jej zaangażowanie religijne, jak i przyczyniać się do jego osłabienia.

Analiza rozkładu siły wpływu [tab. 4.1.2] wskazuje na umiarkowany, lecz wyraźny charakter oddziaływania tego czynnika. Udział ocen naj-

wyższych (6 – zdecydowany wpływ) wynosi 12,25%, natomiast największe skupienie odpowiedzi występuje w środkowych kategoriach skali (3–4). Sugeruje to, że dla znacznej części młodzieży wpływ katechezy ma charakter stopniowy i kumulatywny, a nie skrajny. Jednocześnie relatywnie wysoki udział ocen minimalnych (22,93%) wskazuje na znaczne zróżnicowanie doświadczeń uczniów w tym zakresie.

Dane syntetyczne zawarte w tabeli 4.1.3 potwierdzają umiarkowaną siłę oddziaływania tego czynnika, średnia ocena wynosi 3,13, lokując go w środkowej części rankingu analizowanych przyczyn. Współczynnik zmienności (52,97) świadczy o znacznym zróżnicowaniu opinii respondentów, co może wynikać z różnic w jakości nauczania religii, kompetencjach katechetów oraz lokalnym kontekście szkolnym. Interpretacja wyników wskazuje, że o znaczeniu katechezy dla postaw religijnych młodzieży decyduje nie tyle jej obecność w systemie edukacyjnym, ile przede wszystkim jej forma, atrakcyjność i adekwatność przekazywanych treści do oczekiwań młodzieży. Niedostosowanie przekazu religijnego do języka, doświadczeń i potrzeb młodego pokolenia, może prowadzić do zniechęcenia, a nawet do dystansowania się od instytucjonalnych form religijności.

Wyniki analizy wariancji ANOVA [tab. 4.1.4] potwierdzają, że wpływ poszczególnych czynników, w tym także formy katechezy, jest zróżnicowany i statystycznie istotny ($F = 55{,}91$; $p < 0{,}001$). Oznacza to, że choć katecheza nie należy do najsilniejszych determinant decyzji młodzieży dotyczących praktyk religijnych, jej rola nie jest marginalna i powinna być uwzględniana w analizie procesów sekularyzacyjnych.

Forma katechezy oddziałuje nie tylko na poziom wiedzy religijnej, lecz również na sposób postrzegania Kościoła jako instytucji postrzeganej przez uczniów. Nieatrakcyjne lub nadmiernie schematyczne formy nauczania mogą utrwalać wizerunek Kościoła jako struktury zamkniętej na dialog i niedostosowanej do realiów współczesności. W efekcie negatywne doświadczenia szkolnej katechezy mogą przenosić się na inne sfery życia religijnego uczniów, prowadząc do ograniczenia praktyk sakramentalnych, dystansu wobec duszpasterstwa, osłabienia identyfikacji wspólnotowej oraz wzrostu selektywnej religijności. Pandemia COVID-19 dodatkowo uwidoczniła problemy związane z formą katechezy. Nauczanie zdalne często ograniczało interakcję, pogłębiało pasywność

uczniów oraz utrudniało budowanie relacji z nimi. W wielu przypadkach katecheza online sprowadzała się do realizacji minimalnych wymagań programowych, co sprzyjało dalszemu spadkowi zaangażowania uczestników. Dla części młodzieży był to moment utrwalenia negatywnych postaw wobec lekcji religii jako mało wartościowej formy edukacji.

Podsumowując, forma katechezy i sposób prowadzenia lekcji religii stanowią istotny, choć umiarkowanie silny czynnik wpływający na ograniczenie praktyk religijnych młodzieży. Znaczenie tych elementów wynika przede wszystkim z pełnionej przez nie funkcji formacyjnej. Mogą one wspierać rozwój religijny, ale w przypadku niewłaściwej realizacji przyczyniają się do osłabienia zainteresowania religią oraz dystansowania się od Kościoła. W świetle uzyskanych wyników zasadne wydaje się podjęcie refleksji nad dostosowaniem form katechezy do współczesnych realiów kulturowych i komunikacyjnych młodego pokolenia. Brak adekwatności w tym zakresie może sprzyjać osłabieniu religijności instytucjonalnej, natomiast odnowa form katechezy może stanowić istotny element ożywienia duszpasterstwa młodzieżowego.

4.5. Angażowanie się Kościoła w politykę

Zaangażowanie Kościoła w sferę publiczną, w tym w debatę polityczną, od wielu lat stanowi przedmiot intensywnych dyskusji społecznych i naukowych. W tradycji katolickiej obecność w przestrzeni publicznej uzasadniana jest troską o dobro wspólne, porządek moralny oraz ochronę fundamentalnych wartości. Jednocześnie nadmierna identyfikacja instytucji religijnej z konkretnymi nurtami politycznymi może prowadzić do osłabienia jej autorytetu moralnego oraz osłabienia więzi części wiernych od Kościoła, zwłaszcza młodego pokolenia. Jednym z najsilniej oddziałujących czynników ograniczających uczestnictwo młodzieży w praktykach religijnych jest postrzegane przez nich zaangażowanie Kościoła w sprawy polityczne. Czynnik ten ma charakter instytucjonalno-społeczny i dotyczy nie tyle bezpośrednich doświadczeń religijnych młodzieży, ile sposobu funkcjonowania Kościoła w przestrzeni publicznej oraz jego relacji ze sferą polityczną.

Z danych zawartych w tabeli 4.1.1 wynika, że aż 88,17% respondentów uznało angażowanie się Kościoła w politykę za czynnik wpływający na ograniczenie ich uczestnictwa w praktykach religijnych, podczas gdy jedynie 11,83% uznało ten czynnik za nieistotny. Oznacza to, że angażowanie się Kościoła w politykę jest jednym z najczęściej dostrzeganych przez młodzież problemów związanych z jego funkcjonowaniem.

Jeszcze wyraźniej znaczenie tego czynnika ujawnia się w analizie siły wpływu [tab. 4.1.2]. Aż 41,44% respondentów przypisuje mu zdecydowany wpływ (ocena 6), co stanowi najwyższy wynik spośród wszystkich analizowanych czynników. Jednocześnie udział ocen minimalnych jest stosunkowo niski (10,23%), wskazując na wyraźną koncentrację opinii wokół wysokiej oceny jego oddziaływania. Wynik ten potwierdza szczególną wrażliwość młodzieży na upolitycznienie przekazu religijnego oraz sugeruje, że relacja Kościoła z polityką stanowi dla wielu badanych istotną barierę w utrzymywaniu więzi z instytucją religijną.

Potwierdzeniem dominującej roli tego czynnika są dane syntetyczne zawarte w tabeli 4.1.3. Średnia ocena wynosi 4,31, co lokuje go na pierwszym miejscu w rankingu wszystkich analizowanych przyczyn ograniczenia uczestnictwa we Mszy św. Relatywnie niski współczynnik zmienności (40,79) świadczy o dużej spójności ocen respondentów, Wskazuje to na szerokie rozpowszechnienie i utrwalenie negatywnej percepcji zaangażowania Kościoła w politykę.

Wyniki testów statystycznych dodatkowo potwierdzają znaczenie tego czynnika. Analiza wariancji ANOVA [tab. 4.1.4] wykazała istotne zróżnicowanie siły oddziaływania poszczególnych czynników ($F = 55,91$; $p < 0,001$). Wynik ten jednoznacznie wskazuje, że zaangażowanie Kościoła w politykę wyróżnia się jako czynnik o szczególnie wysokiej randze. Porównania szczegółowe [tab. 4.1.5] pokazują natomiast znaczącą różnicę między tym czynnikiem a najniżej ocenianym (wstyd przed okazywaniem religijności) – różnica średnich 1,81. Różnica ta dodatkowo podkreśla skalę oddziaływania analizowanego czynnika.

Interpretując uzyskane wyniki, można stwierdzić, że młodzież postrzega angażowanie się Kościoła w politykę jako zjawisko naruszające jego duchowy i uniwersalny charakter. W konsekwencji prowadzi to do osłabienia identyfikacji młodzieży z instytucją Kościoła, spadku zaufania oraz dystansowania się od praktyk religijnych, które są z nim utoż-

samiane. Czynnik ten ma zatem nie tylko wymiar poznawczy, ale także aksjologiczny, dotyka oczekiwań młodzieży wobec autentyczności i neutralności religii. Z perspektywy socjologii religii uzyskane wyniki odzwierciedlają proces narastającego dystansu młodego pokolenia wobec instytucjonalnej formy religijności. Młodzież coraz częściej postrzega religię jako sferę prywatną, osobistą, niezależną od sporów ideologicznych. Upolitycznienie Kościoła może być interpretowane jako naruszenie autonomii sumienia jednostki, instrumentalizacja wiary do celów pozareligijnych, odejście od uniwersalnego charakteru przesłania religijnego czy utrata neutralności światopoglądowej. W efekcie młodzi ludzie mogą doświadczać napięcia między osobistą duchowością a publicznym wizerunkiem Kościoła.

Zaangażowanie Kościoła w politykę stanowi najsilniejszy z analizowanych czynników ograniczających praktyki religijne młodzieży. Jego znaczenie przewyższa zarówno czynniki osobiste, jak i edukacyjne czy rodzinne, wskazując na istotną rolę kontekstu społeczno-politycznego w kształtowaniu współczesnej religijności młodego pokolenia. Uzyskane wyniki podkreślają potrzebę refleksji nad sposobem obecności Kościoła w przestrzeni publicznej oraz nad konsekwencjami tej obecności dla postaw religijnych młodzieży.

***

Rozdział czwarty poświęcony został analizie przyczyn ograniczenia uczestnictwa młodzieży w praktykach religijnych. Jego zasadniczym celem było ustalenie, które czynniki: osobiste, rodzinne, środowiskowe, instytucjonalne i społeczno-kulturowe, odgrywają największą rolę w procesie osłabiania religijnego zaangażowania młodego pokolenia. Przeprowadzone analizy pozwalają stwierdzić, że spadek aktywności religijnej młodzieży ma charakter wieloczynnikowy, a jego źródeł nie można sprowadzać do jednego obszaru.

Pierwszą grupę przyczyn stanowią czynniki osobiste i psychologiczne, takie jak: wygodnictwo, brak zainteresowania sprawami religijnymi, poczucie niezrozumienia form praktyk religijnych czy wstyd przed publicznym okazywaniem własnej religijności. Analiza wykazała, że szczególnie istotne znaczenie mają tu dwa elementy: brak zainteresowania religią oraz postrzeganie praktyk religijnych jako niezrozumiałych i mało inte-

resujących. Czynniki te były wskazywane przez znaczną część badanych i uzyskały relatywnie wysokie średnie oceny siły wpływu. Oznacza to, że osłabienie religijności młodzieży nie jest jedynie skutkiem zewnętrznych ograniczeń czy przemian instytucjonalnych, ale wiąże się także z obniżeniem osobistej motywacji religijnej oraz z trudnością odnalezienia sensu w tradycyjnych formach praktykowania wiary. Stosunkowo najmniejsze znaczenie miał wstyd przed manifestowaniem religijności, który wprawdzie był obecny, lecz uzyskał najniższą średnią ocenę spośród wszystkich analizowanych czynników.

Drugą grupę stanowią czynniki rodzinne i środowiskowe związane przede wszystkim z brakiem przykładu religijnego ze strony rodziców oraz osłabieniem religijnego tła kulturowego w najbliższym otoczeniu młodzieży. Wyniki badań wskazują, że wpływ rodziny pozostaje istotny, ale nie ma już charakteru dominującego. Brak przykładu religijnego ze strony rodziców został wskazany przez znaczną część respondentów, jednak siła tego wpływu okazała się umiarkowana. Można to interpretować jako przejaw osłabienia tradycyjnej transmisji religijności w rodzinie. Rodzina pozostaje ważnym środowiskiem socjalizacji religijnej, lecz nie stanowi już jednoznacznie decydującego czynnika kształtującego religijne wybory młodzieży. Świadczy to o rosnącym znaczeniu indywidualnych decyzji światopoglądowych oraz większej autonomii młodego pokolenia wobec wzorców wyniesionych z domu.

Szczególnie wyraźnie w badaniu ujawniły się czynniki związane z krytyką Kościoła oraz nagłaśnianym przez media nieetycznym zachowaniem duchownych. Były one wskazywane przez zdecydowaną większość respondentów, a ich średnia ocena siły wpływu należała do najwyższych spośród wszystkich analizowanych przyczyn. Oznacza to, że negatywny obraz Kościoła w przestrzeni publicznej nie pozostaje bez konsekwencji dla postaw religijnych młodzieży. Wpływa on na poziom zaufania do instytucji kościelnej, osłabia jej autorytet moralny i utrudnia identyfikację młodych ludzi z Kościołem jako wspólnotą religijną. W tym sensie kryzys instytucjonalny nie jest przez młodzież postrzegany jako zjawisko zewnętrzne, lecz przekłada się na konkretne decyzje dotyczące uczestnictwa w praktykach religijnych.

Istotnym obszarem poddanym analizie była forma katechezy i sposób prowadzenia lekcji religii. Wyniki wskazują, że dla znacznej części

badanych nieatrakcyjnie prowadzone lekcje religii stanowiły czynnik zniechęcający nie tylko do szkolnej katechezy, ale również do praktyk religijnych i samego Kościoła. Średnia siła wpływu tego czynnika była umiarkowana, jednak jego znaczenia nie można uznać za marginalne. Wskazuje to na potrzebę refleksji nad jakością katechezy, jej językiem, metodami dydaktycznymi oraz stopniem dostosowania do rzeczywistych potrzeb młodzieży. Katecheza, zamiast pełnić funkcję formacyjną, może w niektórych przypadkach stawać się dla uczniów źródłem zniechęcenia i wzmacniać ich dystans wobec religii instytucjonalnej.

Najsilniejszym spośród wszystkich analizowanych czynników okazało się zaangażowanie Kościoła w politykę. Czynnik ten został wskazany przez niemal dziewięciu na dziesięciu respondentów jako istotny, a jego średnia ocena siły wpływu była najwyższa spośród wszystkich badanych zmiennych. Wynik ten ma szczególne znaczenie interpretacyjne: pokazuje, że młodzież oczekuje od Kościoła przede wszystkim wiarygodności religijnej, duchowej i moralnej, natomiast jego silna obecność w sporach politycznych bywa odbierana jako odejście od tych wartości. W konsekwencji prowadzi to do osłabienia zaufania, dystansowania się od instytucji oraz ograniczania uczestnictwa w praktykach religijnych. Czynnik ten wyraźnie przewyższa pod względem siły oddziaływania zarówno czynniki osobiste, jak i rodzinne czy edukacyjne, co wskazuje na bardzo dużą rolę kontekstu społeczno-politycznego w kształtowaniu religijnych postaw młodzieży.

Ważnym wnioskiem o charakterze metodologicznym jest to, że poszczególne czynniki nie działają z jednakową siłą. Wyniki analizy wariancji jednoznacznie wykazały istotne statystycznie różnice między nimi, co oznacza, że nie można traktować wszystkich przyczyn osłabienia praktyk religijnych jako równorzędnych. Z kolei wysoka dodatnia korelacja między częstością wskazań danego czynnika a średnią oceną jego siły wpływu pokazuje, że czynniki częściej dostrzegane przez młodzież są zarazem oceniane jako realnie ważniejsze w procesie decyzyjnym. Oznacza to, że deklaracje respondentów tworzą spójny i wiarygodny obraz mechanizmów ograniczania zaangażowania religijnego.

Spadek aktywności religijnej młodzieży nie jest wyłącznie efektem osłabienia indywidualnej wiary czy „naturalnego" procesu laicyzacji. Stanowi raczej rezultat nakładania się kilku grup uwarunkowań. Z jednej

strony działają czynniki osobiste: brak zainteresowania, wygodnictwo, trudność w odnalezieniu sensu praktyk religijnych. Z drugiej strony znaczącą rolę odgrywają czynniki instytucjonalne i społeczne: kryzys autorytetu Kościoła, negatywny obraz duchowieństwa, upolitycznienie religii oraz niska jakość katechezy. Czynniki rodzinne i środowiskowe, choć nadal obecne, mają znaczenie bardziej pośrednie i osłabione.

Ograniczanie praktyk religijnych przez młodzież należy rozumieć jako złożony proces społeczno-kulturowy, a nie prostą konsekwencję jednego dominującego czynnika. Wyniki badań wskazują na narastający dystans między młodym pokoleniem a instytucjonalnym wymiarem religijności, związany z przemianami kulturowymi, medialnymi i politycznymi. Jednocześnie ujawniają potrzebę pogłębionej refleksji duszpasterskiej i pedagogicznej nad sposobami odbudowywania wiarygodności przekazu religijnego, wzmacniania doświadczenia sensu praktyk oraz kształtowania takich form obecności Kościoła, które będą przez młodzież odbierane jako autentyczne, zrozumiałe i wolne od instrumentalizacji. W tym sensie rozdział czwarty stanowi istotne ogniwo całej monografii: nie tylko diagnozuje przyczyny spadku aktywności religijnej młodzieży, lecz także wskazuje główne obszary napięć, wokół których będzie kształtować się przyszłość religijności młodego pokolenia Polaków.

Rozdział 5

Interpretacja wyników badań oraz perspektywy religijności młodzieży

Rozdział piąty poświęcony jest interpretacji wyników badań empirycznych przedstawionych we wcześniejszych częściach pracy oraz próbie ich osadzenia w szerszym kontekście społeczno-kulturowym. Jego celem jest nie tylko syntetyczne podsumowanie zaobserwowanych tendencji w zakresie religijności młodzieży, lecz przede wszystkim próba ich wyjaśnienia w świetle współczesnych koncepcji socjologii religii oraz przemian zachodzących w kulturze współczesnej.

Uzyskane wyniki wskazują na wyraźne przemiany sposobów przeżywania i praktykowania wiary przez młode pokolenie. Procesy te przejawiają się zarówno w osłabieniu religijności instytucjonalnej, jak i w stopniowym przesuwaniu religijności w kierunku bardziej zindywidualizowanych i selektywnych form przeżywania wiary. Pandemia COVID-19 nie tyle stworzyła nowe tendencje, ile raczej uwidoczniła oraz częściowo przyspieszyła procesy obecne już wcześniej w strukturze postaw religijnych młodzieży.

W niniejszym rozdziale podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytanie, czy obserwowane zmiany należy interpretować przede wszystkim w kategoriach sekularyzacji, indywidualizacji religijności czy też transformacji współczesnych form religii. Szczególna uwaga zostanie poświęcona relacji między religią a tożsamością młodych ludzi oraz przemianom znaczenia religii w ich życiu osobistym i społecznym. Ostatnia część rozdziału dotyczy perspektyw religijności młodzieży w warunkach postpandemicznych. Analiza ta uwzględnia zarówno zagrożenia związane z dalszym osłabieniem praktyk religijnych i więzi instytucjonalnych, jak i możliwość rozwoju bardziej świadomych oraz uwewnętrznionych form religijności.

5.1. Sekularyzacja, indywidualizacja czy transformacja religijności?

Analiza uzyskanych wyników badania wskazuje, że przemiany religijności młodzieży nie mogą być interpretowane wyłącznie w kategoriach klasycznej sekularyzacji rozumianej jako stopniowy zanik religii w życiu jednostek. Choć dane potwierdzają wyraźne osłabienie uczestnictwa w praktykach religijnych, ujawniają jednocześnie bardziej złożony charakter tych przemian obejmujący również procesy indywidualizacji i transformacji religijności.

W wymiarze empirycznym najsilniejszym przejawem procesu sekularyzacji jest ograniczenie praktyk instytucjonalnych. Dane kumulacyjne wskazują na znaczący wzrost udziału młodzieży nieuczestniczącej w praktykach religijnych w okresie pandemii, zwłaszcza w odniesieniu do Eucharystii i sakramentu pokuty. Odsetek osób niebiorących udziału w pełnym uczestnictwie we Mszy św. wzrósł z 36,50% do 66,64% (+30,14 p.p.), a w przypadku uczestnictwa w Mszy ogółem z 30,55% do 54,03% (+23,48 p.p.). Podobnie wyraźny spadek dotyczy sakramentu pokuty (z 32,91% do 58,93%, +26,02 p.p.). Równocześnie zmniejszył się udział młodzieży uczestniczącej choć sporadycznie w tych praktykach. Skala tych zmian, potwierdzona analizami statystycznymi, wskazuje na osłabienie religijności instytucjonalnej młodzieży i może być interpretowana jako przejaw postępującej sekularyzacji młodego pokolenia Polaków.

Odmienny obraz wyłania się jednak z analizy praktyk indywidualnych. W przypadku modlitwy osobistej oraz lektury Pisma Świętego zmiany miały wyraźnie mniejszą skalę. Odsetek osób niepraktykujących modlitwy wzrósł o 7,16 (p.p.), natomiast w przypadku czytania Biblii o 4,53 (p.p.). Wyniki te wskazują, że religijność prywatna wykazuje większą trwałość niż praktyki wspólnotowe i instytucjonalne. Jednocześnie brak wyraźnego wzrostu tych form aktywności religijnej sugeruje, że pandemia nie doprowadziła do powszechnego pogłębienia życia duchowego, lecz raczej uwidoczniła selektywny charakter religijności młodzieży.

W tym kontekście istotnego znaczenia nabiera proces indywidualizacji religijności. Wyniki badań dotyczących przyczyn ograniczenia praktyk religijnych wskazują na wyraźną rolę czynników osobistych i subiektyw-

nych w decyzjach młodzieży. Brak zainteresowania religią został wskazany przez 84,02% respondentów, natomiast 79,88% badanych uznało formę praktyk religijnych za niezrozumiałą lub mało interesującą. Średnie ocen tych czynników potwierdzają ich istotne znaczenie w procesie ograniczania praktyk religijnych. Może to oznaczać, że część młodzieży nie odrzuca całkowicie religii, lecz podchodzi do niej w sposób bardziej selektywny i zindywidualizowany, dostosowując jej znaczenie do własnych doświadczeń i potrzeb.

Proces transformacji religijności szczególnie wyraźnie ujawnia się natomiast w analizie czynników instytucjonalnych i społecznych. Najwyżej ocenionym czynnikiem ograniczającym praktyki religijne okazało się angażowanie się Kościoła w politykę (średnia 4,31; 88,17% wskazań), a niewiele niższe wartości uzyskały nieetyczne zachowania duchownych nagłaśniane przez media (średnia 3,99; 88,31% wskazań). Wyniki te wskazują na wyraźny kryzys zaufania wobec instytucjonalnego Kościoła. Silna dodatnia korelacja pomiędzy częstością wskazań a oceną siły wpływu ($r = +0{,}874$) potwierdza spójność ocen respondentów oraz wysoką rangę tych czynników w ich świadomości.

W świetle uzyskanych wyników zasadne wydaje się przyjęcie interpretacji transformacyjnej. Religijność młodzieży nie zanika całkowicie, lecz ulega przekształceniu, od form bardziej wspólnotowych i instytucjonalnych ku formom bardziej prywatnym, selektywnym i uwewnętrznionym. Proces ten nie ma jednak charakteru jednolitego. Obok rosnącej grupy młodzieży dystansującej się od praktyk religijnych utrzymuje się mniejszość osób zachowujących względnie stabilny poziom zaangażowania religijnego.

Uzyskane wyniki wskazują więc, że przemiany religijności młodzieży należy interpretować jako rezultat współwystępowania procesów sekularyzacji, indywidualizacji oraz transformacji religijności. Sekularyzacja przejawia się przede wszystkim w osłabieniu praktyk instytucjonalnych, indywidualizacją, selektywnym podejściem do religii, natomiast transformacja dotyczy zmiany sposobów i znaczeń przeżywania wiary. Dominującym kierunkiem zmian wydaje się proces transformacji religijności. Pandemia COVID-19 nie doprowadziła do całkowitego zaniku religijności, lecz raczej przyspieszyła przemiany obecne już wcześniej w strukturze postaw religijnych młodzieży. Religia coraz częściej staje się obszarem

indywidualnych wyborów i osobistych poszukiwań, a tradycyjne modele religijności instytucjonalnej stopniowo tracą swoją dominującą pozycję. W konsekwencji można stwierdzić, że współczesna religijność młodzieży podlega istotnym przemianom: tradycyjne modele instytucjonalne ulegają osłabieniu, a równocześnie pojawiają się bardziej zróżnicowane sposoby przeżywania wiary. Charakter i kierunek tych przemian wymagają dalszych pogłębionych badań ilościowych i jakościowych.

5.2. Religia jako element tożsamości, tradycji czy osobistego wyboru?

Przeprowadzona analiza pozwala stwierdzić, że religijność młodzieży coraz wyraźniej przestaje być oczywistym elementem dziedziczonej tożsamości i tradycji, a w większym stopniu staje się przedmiotem indywidualnego wyboru. Nie oznacza to jednak całkowitego zaniku znaczenia religii, lecz zmianę sposobu jej obecności w życiu młodego pokolenia, od form silniej zakorzenionych społecznie, do form bardziej refleksyjnych, selektywnych i autonomicznych.

Tradycyjnie religia pełniła istotną funkcję jako element tożsamości kulturowej przekazywanej w rodzinie i środowisku społecznym. Wyniki badań wskazują jednak na osłabienie tego mechanizmu transmisji religijnej. Choć 61,24% respondentów uznało brak religijnego przykładu ze strony rodziców za czynnik wpływający na ograniczenie praktyk religijnych, średnia ocena siły oddziaływania tego czynnika była relatywnie umiarkowana (2,93). Oznacza to, że rodzina nadal odgrywa istotną rolę w kształtowaniu postaw religijnych młodzieży, jednak jej wpływ nie ma już charakteru dominującego. Religia coraz rzadziej funkcjonuje jako bezwarunkowo dziedziczony element tożsamości społecznej.

Równocześnie zgromadzone dane empiryczne wskazują na osłabienie religii jako praktyki zakorzenionej w tradycji wspólnotowej. Znaczący spadek uczestnictwa w praktykach religijnych, zwłaszcza liturgicznych i sakramentalnych, sugeruje, że młodzież coraz rzadziej podtrzymuje je wyłącznie jako element kulturowego dziedzictwa. Wzrost odsetka osób nieuczestniczących w pełni we Mszy św. z 36,50% do 66,64% oraz spadek

udziału respondentów uczestniczących choć sporadycznie w Eucharystii dowodzą, że praktyki religijne tracą stopniowo charakter społecznej normy i przestają być oczywistym elementem codzienności młodego pokolenia.

Wobec powyższych ustaleń szczególnego znaczenia nabiera religia rozumiana jako osobisty wybór jednostki. Wyniki badania pokazują, że decyzje dotyczące uczestnictwa w praktykach religijnych są w dużym stopniu związane z subiektywną oceną sensu i atrakcyjności religii. Brak zainteresowania sprawami religijnymi został wskazany przez 84,02% respondentów jako czynnik ograniczający uczestnictwo w praktykach religijnych, natomiast 79,88% badanych uznało formy praktyk religijnych za niezrozumiałe lub mało interesujące. Średnie ocen tych czynników potwierdzają ich istotne znaczenie. Może to wskazywać, że młodzież coraz częściej dokonuje samodzielnej oceny religii w odniesieniu do własnych doświadczeń, potrzeb i oczekiwań.

Jeszcze wyraźniej autonomia wyboru ujawnia się w odniesieniu do czynników instytucjonalnych, które mogą sprzyjać ograniczaniu praktyk religijnych młodzieży. Bardzo wysokie wartości uzyskały takie czynniki jak angażowanie się Kościoła w politykę (88,17%, średnia 4,31) oraz nieetyczne zachowania duchownych nagłaśniane przez media (88,31%, średnia 3,99). Wyniki te wskazują, że młodzież dokonuje krytycznej oceny instytucjonalnego wymiaru religii a postrzegana wiarygodność Kościoła może mieć znaczenie dla decyzji dotyczących uczestnictwa w praktykach religijnych. Uczestnictwo w praktykach religijnych przestaje być oczywistością wynikającą z przynależności kulturowej, a coraz częściej staje się decyzją opartą na osobistej ocenie autentyczności i społecznej roli instytucji religijnej.

W świetle uzyskanych wyników można stwierdzić, że religia w świadomości młodzieży coraz rzadziej pełni funkcję oczywistego elementu tradycji i tożsamości zbiorowej. Coraz częściej przybiera ona formę wyboru jednostkowego zależnego od osobistej refleksji, doświadczeń oraz indywidualnej oceny instytucji religijnych. Proces ten prowadzi do większego zróżnicowania postaw religijnych oraz pluralizacji sposobów przeżywania wiary.

Przedstawione dane świadczą o przesunięciu akcentu od religii jako elementu dziedziczonej tradycji ku religii rozumianej jako przestrzeń

indywidualnego wyboru. Nie oznacza to całkowitego zaniku znaczenia religii, lecz zmianę jej funkcji społecznej i kulturowej. Coraz większe znaczenie zyskują osobiste doświadczenia, przekonania i oceny, które wpływają na decyzje dotyczące uczestnictwa w praktykach instytucjonalnych. Proces ten stanowi istotne wyzwanie dla Kościoła wymagające poszukiwania nowych form komunikacji i budowania relacji z młodym pokoleniem.

5.3. Perspektywy religijności młodzieży po pandemii

Analiza odpowiedzi na pytanie dotyczące przyszłego uczestnictwa w praktykach religijnych ujawnia wyraźną przewagę postaw wskazujących na dalsze ograniczenie lub całkowite zerwanie z praktykowaniem [tab. 5.3.1]. Najliczniejszą kategorię stanowią respondenci deklarujący, że nie będą praktykować w przyszłości (40,25%). Jest to wynik szczególnie istotny, ponieważ sugeruje trwały charakter procesów dystansowania się od religijności instytucjonalnej wykraczający poza kontekst pandemiczny.

Tabela 5.3.1. Pytanie 21. Przewidywania co do uczestnictwa w praktykach religijnych w przyszłości

Przewidywania	Ogółem	Płeć				Szkoła				
		Kobiety		Mężczyźni		LO		Technikum		
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
a) będę częściej praktykować	267	24,21	84	23,20	183	24,70	147	22,90	120	26,03
b) będę praktykować tak samo często jak w czasie pandemii	265	24,03	95	26,24	170	22,94	154	23,99	111	24,08
c) będę rzadziej praktykować	127	11,51	51	14,09	76	10,26	73	11,37	54	11,71
d) nie będę praktykować	444	40,25	132	36,46	312	42,11	268	41,74	176	38,18
Razem	1103	100,00	362	100,00	741	100,00	642	100,00	461	100,00

Jednocześnie jedynie 24,21% badanych deklaruje zamiar częstszego praktykowania, a niemal identyczny odsetek (24,03%) zamierza utrzymać dotychczasowy poziom aktywności religijnej. Oznacza to, że łącz-

nie niespełna połowa respondentów przewiduje utrzymanie lub wzrost zaangażowania religijnego, podczas gdy druga połowa skłania się ku jego ograniczeniu lub całkowitemu zaniechaniu. Relatywnie najmniejszą grupę stanowią osoby deklarujące stopniowe ograniczanie praktyk (11,51%), co sugeruje, że proces odchodzenia od religii ma często charakter radykalny niż stopniowy, przybierając formę wyraźnej decyzji o zaprzestaniu praktyk. Choć można zauważyć pewne różnice, np. nieco wyższy odsetek mężczyzn deklarujących całkowite zaprzestanie praktyk (42,11%) wobec (36,46%) kobiet oraz większą skłonność kobiet do utrzymania dotychczasowego poziomu religijności (26,24%) wobec mężczyzn (22,94%), nie mają one jednak charakteru systematycznego. Podobnie niewielkie różnice między uczniami liceów i techników nie wskazują na istotne znaczenie środowiska edukacyjnego dla prognoz religijności. Oznacza to, że obserwowane procesy mają charakter szeroki i obejmują całe młode pokolenie niezależnie od podstawowych zmiennych społeczno-demograficznych.

Istotne zróżnicowanie ujawnia się natomiast w odniesieniu do regionu zamieszkania [tab. 5.3.2]. Pogłębienie analizy regionalnej wskazuje, że różnice te nie mają charakteru przypadkowego. Zestawienie wskazuje na dominację postaw związanych z dystansowaniem się od praktyk religijnych, przy czym szczególnie wysoki odsetek deklaracji rezygnacji występuje w regionie B (47,66%). Region ten wyróżnia się najwyższym udziałem osób deklarujących całkowite zaprzestanie praktyk, co można interpretować jako przejaw tendencji sekularyzacyjnych. Jednocześnie

Tabela 5.3.2. Przewidywania co do uczestnictwa w praktykach religijnych w przyszłości według zróżnicowania regionalnego

Przewidywania	Ogółem		Region A		Region B		Region C		Region D	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
a) będę częściej praktykować	267	24,21	72	27,69	48	20,43	102	24,70	45	23,08
b) będę praktykować tak samo często jak w czasie pandemii	265	24,03	80	30,77	50	21,28	88	21,31	47	24,10
c) będę rzadziej praktykować	127	11,51	19	7,31	25	10,64	57	13,80	26	13,33
d) nie będę praktykować	444	40,25	89	34,23	112	47,66	166	40,19	77	39,49
Razem	1103	100,00	260	100,00	235	100,00	413	100,00	195	100,00

region A charakteryzuje się większą stabilnością religijną, odnotowuje najwyższy odsetek deklaracji utrzymania praktyk (30,77%) oraz stosunkowo wysoki poziom ich intensyfikacji (27,69%).

W regionach C i D obserwuje się zbliżoną strukturę przewidywań religijności. W obu przypadkach dominuje deklaracja zaprzestania praktyk religijnych (odpowiednio 40,19% i 39,49%) przy umiarkowanym udziale osób planujących ich zwiększenie (24,70% w regionie C i 23,08% w regionie D). Region C wyróżnia się nieco wyższym odsetkiem deklaracji ograniczenia praktyk (13,80%), natomiast w regionie D widoczny jest wyższy poziom stabilizacji religijnej wyrażony większym udziałem osób deklarujących utrzymanie dotychczasowej aktywności (24,10%). Zestawienie to stanowi podstawę do dalszej analizy statystycznej, umożliwiając identyfikację potencjalnych różnic między regionami przed ich weryfikacją za pomocą testu chi-kwadrat.

Tabela 5.3.3 zawiera wyniki testu chi-kwadrat, którego celem było sprawdzenie, czy istnieje zależność pomiędzy przewidywaniami młodzieży dotyczącymi przyszłego uczestnictwa w praktykach religijnych a wybranymi zmiennymi społeczno-demograficznymi (płeć, typ szkoły, region)[67]. Wyniki testu chi-kwadrat (dla płci: $\chi^2 = 6{,}35$; dla szkoły: $\chi^2 = 1{,}96$) pozostają poniżej wartości krytycznych, co oznacza, że obserwowane różnice mają charakter przypadkowy. Innymi słowy, obserwowane procesy zmian religijności mają charakter powszechny i nie są istotnie zróżnicowane przez te cechy społeczne.

Tabela 5.3.3. Wyniki testu chi-kwadrat dla zależności między przewidywaniami dotyczącymi przyszłych praktyk religijnych a płcią, typem szkoły i regionem

Wartość parametrów	Płeć: kobiety, mężczyźni	Szkoła: liceum technikum	Region: A, B, C, D
1	2	3	4
Test	0,095737	0,579817	6,09E-03
Chi-kwadrat	6,350766	1,964455	23,05

[67] Dla zmiennych płci i typu szkoły (kolumny 2 i 3) liczba stopni swobody wynosi 3; wartość krytyczna dla poziomu istotności 0,001 wynosi 16,268, a dla poziomu 0,01 – 11,345. W przypadku zróżnicowania regionalnego (kolumna 4) liczba stopni swobody wynosi 9; wartość krytyczna dla poziomu 0,001 wynosi 27,877, natomiast dla poziomu 0,01 – 21,666.

W przypadku zróżnicowania regionalnego test χ^2 wynosi 23,05, co wskazuje, iż wartość ta przekracza próg istotności i oznacza, że różnice między regionami są statystycznie istotne. Można zatem stwierdzić, że kontekst regionalny w istotny sposób różnicuje prognozy religijności młodzieży. Uzyskane wyniki wskazują, że zmiany w religijności młodzieży mają charakter ogólnopokoleniowy, a czynniki regionalne, kulturowe i społeczne odgrywają istotną rolę w różnicowaniu postaw wobec przyszłego praktykowania religii. W konsekwencji przyszłość religijności młodzieży nie ma charakteru jednolitego, lecz jest zróżnicowana przestrzennie, co potwierdza znaczenie lokalnych kontekstów kulturowych w procesach sekularyzacji i transformacji religijności.

W celu pogłębienia analizy zróżnicowania regionalnego zastosowano test Z dla wskaźników struktury umożliwiający porównanie udziałów poszczególnych odpowiedzi pomiędzy regionem A a pozostałymi regionami (B, C i D). Test ten pozwala określić, czy obserwowane różnice w strukturze odpowiedzi mają charakter istotny statystycznie oraz w których kategoriach odpowiedzi występują. Przyjęto, że wartości statystyki Z przekraczające poziom ±1,96 wskazują na istotne różnice między porównywanymi grupami. Uzyskane wyniki umożliwiają bardziej precyzyjną identyfikację kierunku i skali zróżnicowania regionalnego przewidywań religijności młodzieży.

Tabela 5.3.4. Test Z dla wskaźników struktury – porównanie regionu A z pozostałymi

	Przewidywania	Regiony		
		A i B	A i C	A i D
a)	będę częściej praktykować	1,88	0,86	1,11
b)	będę praktykować tak samo często jak w czasie pandemii	2,40	2,76	3,18
c)	będę rzadziej praktykować	–1,30	–2,58	–2,13
d)	nie będę praktykować	–3,04	–1,55	–1,15

Wyniki testu Z wskazują, że region A różni się od pozostałych regionów w sposób selektywny i zróżnicowany, przy czym największe różnice dotyczą postaw stabilizacyjnych i sekularyzacyjnych. Wartości Z dla deklaracji zwiększenia praktyk religijnych (A–B: 1,88; A–C: 0,86; A–D: 1,11) nie przekraczają poziomu istotności statystycznej. Oznacza to, że deklaracje intensyfikacji praktyk są względnie podobne we wszyst-

kich regionach. Można zatem uznać, że potencjał „odnowy religijnej" ma charakter raczej uniwersalny niż regionalnie zróżnicowany.

W przypadku deklaracji utrzymania praktyk na dotychczasowym poziomie obserwujemy natomiast wyraźne różnice (A–C: 2,76; A–D: 3,18). Wartości te przekraczają próg istotności, co oznacza, że region A istotnie częściej niż regiony C i D charakteryzuje się postawą stabilizacji religijnej. Region ten jawi się jako bardziej „konserwatywny" religijnie, z większą skłonnością do podtrzymywania dotychczasowych praktyk.

Ograniczenie praktyk religijnych przedstawia się w sposób bardziej zróżnicowany. Istotna różnica pojawia się w relacji A–C (–2,58), co wskazuje, że w regionie C częściej niż w regionie A występują deklaracje stopniowego ograniczania praktyk religijnych. W pozostałych porównaniach różnice nie osiągają poziomu istotności statystycznej. Wynik ten wskazuje na umiarkowany charakter tego zjawiska. Najbardziej wyrazista różnica dotyczy deklaracji całkowitego zaprzestania praktyk religijnych, zwłaszcza w relacji A–B (–3,04). Oznacza to, że region B charakteryzuje się istotnie wyższym odsetkiem osób deklarujących całkowite odejście od praktyk religijnych w porównaniu z regionem A. Jest to kluczowy wynik potwierdzający wcześniejsze obserwacje o silniejszych tendencjach sekularyzacyjnych w regionie B.

Analiza testu Z potwierdza, że różnice regionalne nie mają charakteru przypadkowego, lecz koncentrują się w określonych obszarach postaw religijnych. Region A wyróżnia się większą stabilnością religijną i niższym poziomem radykalnych deklaracji odejścia od praktyk, natomiast region B reprezentuje najbardziej zaawansowany poziom sekularyzacji. Region C cechuje się z kolei wyraźniejszą tendencją do stopniowego ograniczania praktyk religijnych. W szerszym kontekście pracy wyniki te wpisują się w tezę o nierównomiernym przebiegu procesów sekularyzacyjnych silnie uwarunkowanych kontekstem społeczno-kulturowym. Pandemia COVID-19 nie tyle zainicjowała te różnice, ile raczej je uwidoczniła i częściowo pogłębiła.

Szczególnie interesującym aspektem analizy jest porównanie deklaracji własnych z oceną przyszłości religijności rówieśników [tab. 5.3.5]. W odróżnieniu od wcześniejszego pytania, odnoszącego się do osobistych planów respondentów, przedmiotem oceny były tutaj przewidywania dotyczące rówieśników. Takie ujęcie ma istotne znaczenie interpretacyjne,

ponieważ pozwala określić nie tylko indywidualne deklaracje religijne, lecz także szerszy klimat społeczny oraz obraz religijności młodego pokolenia w świadomości samych badanych. Zestawienie to stanowi ważne uzupełnienie analizy prognostycznej, umożliwiając porównanie między tym, jak młodzież ocenia własną przyszłość religijną a tym, jak postrzega przyszłe zachowania religijne swoich rówieśników. Dzięki temu możliwe jest lepsze rozpoznanie, czy dominują nastroje optymistyczne, stabilizacyjne czy raczej pesymistyczne w odniesieniu do dalszych losów religijności młodego pokolenia.

Tabela 5.3.5. Przewidywania respondentów dotyczące przyszłego uczestnictwa w praktykach religijnych ich rówieśników (w %)

B. Twoich rówieśników	Ogółem	%
a) będą częściej praktykować	97	8,79
b) będą praktykować tak samo często jak w czasie pandemii	303	27,47
c) będą rzadziej praktykować	339	30,73
d) nie będą praktykować	364	33,00
Razem	1103	100,00

Uzyskane wyniki wskazują jednoznacznie, że badana młodzież postrzega przyszłość religijności swoich rówieśników w sposób wyraźnie bardziej pesymistyczny niż własną. Najmniej liczną kategorię stanowią respondenci przekonani, że ich rówieśnicy będą częściej praktykować – stanowisko to podziela jedynie 8,79% badanych. Oznacza to, że tylko niewielka część respondentów dopuszcza możliwość wyraźnego ożywienia religijnego wśród młodego pokolenia. Nieco ponad jedna czwarta badanych (27,47%) przewiduje, że ich rówieśnicy będą praktykować z taką samą częstotliwością jak w czasie pandemii. Odpowiedź tę można interpretować jako oczekiwanie względnej stabilizacji, należy jednak podkreślić, że odnosi się ona do poziomu praktyk już wcześniej osłabionego. Nie oznacza więc powrotu do wcześniejszego, wyższego poziomu religijności, lecz raczej utrwalenie ograniczonego uczestnictwa. Najliczniejszą grupę stanowią respondenci przewidujący dalsze osłabienie praktyk religijnych swoich rówieśników. 30,73% badanych uważa, że młodzież będzie praktykować rzadziej, a kolejne 33,00% sądzi, że rówieśnicy całkowicie zrezygnują z praktyk. Łącznie aż 63,73% respondentów zakłada dalszy spadek religijności młodego pokolenia. Wynik ten ma istotne zna-

czenie, ponieważ wskazuje na dominację przekonania o postępującym regresie praktyk religijnych.

Z perspektywy socjologicznej dane te można interpretować jako przejaw utrwalania się zbiorowego przekonania o sekularyzacji. Respondenci nie tylko dostrzegają osłabienie religijności w swoim pokoleniu, lecz także traktują je jako proces trwały i rozwijający się. Szczególnie znamienne jest to, że przewidywania dotyczące rówieśników są wyraźnie bardziej pesymistyczne niż deklaracje odnoszące się do własnej przyszłości religijnej. W pytaniu o plany osobiste 24,21% badanych deklarowało zamiar częstszego praktykowania, natomiast w odniesieniu do rówieśników podobne przekonanie wyraziło jedynie 8,79%. Jednocześnie odsetek osób przewidujących całkowite zaprzestanie praktyk wśród rówieśników (33,00%) pozostaje bardzo wysoki i tylko nieznacznie niższy od deklaracji odnoszących się do własnych planów (40,25%).

Rozbieżność można interpretować na kilka sposobów. Po pierwsze, może odzwierciedlać skłonność do bardziej krytycznej oceny otoczenia niż samego siebie. Po drugie, może świadczyć o przekonaniu, że religijność młodzieży jako grupy społecznej znajduje się w fazie systematycznego osłabienia. Po trzecie, może wyrażać poczucie zmiany pokoleniowej, w której religia traci status oczywistego punktu odniesienia. Warto również zauważyć, że odpowiedzi koncentrują się przede wszystkim wokół scenariuszy spadkowych. Sugeruje to, że pandemia nie jest postrzegana jako impuls do religijnej odnowy, lecz raczej jako czynnik przyspieszający wcześniej obecne tendencje osłabienia praktyk. Obraz ten pozostaje spójny z wcześniejszymi analizami, które wykazały wyraźne ograniczenie uczestnictwa młodzieży w Eucharystii, sakramencie pokuty oraz rzadsze podejmowanie modlitwy i lekturę Biblii.

W konsekwencji można stwierdzić, że przedstawione wyniki ujawniają nie tylko indywidualne przekonania badanych, lecz także ich szerszą diagnozę religijności młodego pokolenia. Prognoza ta jest wyraźnie pesymistyczna: religijność rówieśnicza postrzegana jest przede wszystkim jako zmierzająca ku dalszemu osłabieniu, a nie ku odbudowie czy wyraźnemu wzmocnieniu. W kontekście całej pracy wynik ten ma istotne znaczenie interpretacyjne, ponieważ pokazuje, że młodzież dostrzega możliwość dalszego pogłębiania się procesów sekularyzacyjnych. Stanowi to ważny wskaźnik społecznego postrzegania zmian religijności i potwierdza, że

nie są one traktowane przez respondentów jako zjawisko przejściowe, lecz jako trwały kierunek przemian kulturowych.

W świetle ustaleń badawczych można stwierdzić, że pandemia COVID-19 nie była jedynie epizodem zakłócającym praktyki religijne, lecz czynnikiem przyspieszającym głębsze przemiany religijności młodzieży. Jej przyszłość nie jawi się jako prosty proces zaniku, lecz jako złożone współwystępowanie sekularyzacji, indywidualizacji oraz selektywnej kontynuacji praktyk. Z perspektywy pastoralnej szczególnym wyzwaniem staje się odbudowa zaufania do Kościoła oraz dostosowanie form duszpasterstwa do zmieniających się oczekiwań młodego pokolenia. Bez uwzględnienia tych wyzwań trudno oczekiwać odwrócenia obserwowanych trendów. Jednocześnie źródłem nadziei pozostaje znacząca grupa młodzieży deklarująca stabilność lub wzrost religijności (ok. 48%). Jej obecność wskazuje, że mimo obserwowanych tendencji sekularyzacyjnych utrzymuje się potencjał ciągłości i odnowy życia religijnego. Grupa ta może stanowić ważny punkt odniesienia dla rozwoju bardziej świadomych i pogłębionych form przeżywania wiary.

***

Rozdział piąty poświęcono interpretacji wyników badań empirycznych dotyczących przemian religijności młodzieży w kontekście doświadczeń związanych z pandemią COVID-19 oraz szerszych procesów społeczno-kulturowych. Analizę przeprowadzono z wykorzystaniem trzech komplementarnych perspektyw: sekularyzacji, indywidualizacji i transformacji religijności. Takie ujęcie pozwoliło na wielowymiarową interpretację współczesnych przemian postaw religijnych młodego pokolenia. Analiza wyników wskazuje, że pandemia COVID-19 nie zapoczątkowała zasadniczo nowych tendencji w religijności młodzieży, lecz przyspieszyła procesy obecne już wcześniej. Dotyczy to przede wszystkim osłabienia religijności instytucjonalnej, spadku uczestnictwa w praktykach sakramentalnych i wspólnotowych oraz wzrostu znaczenia autonomii jednostki w kształtowaniu własnych postaw religijnych. Zjawiska te wpisują się w szersze procesy sekularyzacyjne charakterystyczne dla współczesnych społeczeństw.

Jednocześnie osłabienie więzi z Kościołem instytucjonalnym nie oznacza jednoznacznego zaniku potrzeb duchowych. Wyniki badania wska-

zują raczej na przesunięcie religijności ku formom bardziej prywatnym, selektywnym i sytuacyjnym. Religijność młodzieży coraz częściej przybiera charakter indywidualnego wyboru, w którym jednostka samodzielnie określa znaczenie wiary, tradycji i praktyk religijnych w swoim życiu.

Istotnym wnioskiem jest również postępująca polaryzacja postaw religijnych. Z jednej strony rośnie grupa młodzieży dystansującej się od religii instytucjonalnej lub całkowicie rezygnującej z praktyk religijnych, z drugiej natomiast utrzymuje się mniejszość osób wykazujących względną stabilność zaangażowania oraz silniejszą identyfikację religijną. Proces ten prowadzi do stopniowego osłabienia grupy umiarkowanie zaangażowanej, która wcześniej stanowiła istotny element struktury religijności młodego pokolenia.

Deklaracje dotyczące przyszłości potwierdzają trwałość obserwowanych tendencji. Znaczny odsetek respondentów przewidujących rezygnację z praktyk religijnych, a także pesymistyczne oceny dotyczące religijności rówieśników wskazują na utrwalanie się przekonania o dalszej marginalizacji religii w życiu młodzieży. Jednocześnie obecność grupy deklarującej stabilność lub wzrost zaangażowania religijnego wskazuje na istnienie potencjału odnowy, choć jego zakres pozostaje selektywny, a nie masowy.

Zróżnicowanie regionalne ujawnione w badaniu potwierdza znaczenie kontekstu kulturowego i środowiskowego w kształtowaniu postaw religijnych. Regiony o silniejszych tradycjach religijnych wykazują większą stabilność praktyk oraz bardziej optymistyczne prognozy, co wskazuje na rolę kapitału religijnego przekazywanego w rodzinie i społeczności lokalnej. W perspektywie pastoralnej i wychowawczej wyniki badania wskazują na potrzebę redefinicji dotychczasowych modeli pracy z młodzieżą. Strategie oparte głównie na obowiązku, normie społecznej i presji środowiskowej tracą skuteczność. Coraz większego znaczenia nabierają: autentyczne świadectwo wiary, relacje dialogiczne, indywidualne towarzyszenie duchowe oraz umiejętne łączenie tradycyjnych form duszpasterstwa z nowymi narzędziami komunikacyjnymi.

Religijność młodzieży jawi się zatem jako zjawisko dynamiczne, zróżnicowane i podatne na wpływ czynników kryzysowych. Pandemia COVID-19 stała się katalizatorem procesów sekularyzacji, indywidualizacji i transformacji religijności, prowadząc do trwałych zmian w strukturze

postaw i praktyk religijnych. Przyszłość religijności młodego pokolenia będzie w dużej mierze zależeć od zdolności instytucji religijnych do budowania wiarygodnych relacji, odpowiadania na realne potrzeby młodzieży oraz tworzenia przestrzeni sprzyjających dojrzałemu i autentycznemu przeżywaniu wiary.

Wnioski z badania i zakończenie

Przeprowadzone analizy teoretyczne i empiryczne pozwalają na całościowe ujęcie przemian religijności młodzieży w kontekście współczesnych procesów społeczno-kulturowych oraz doświadczenia pandemii COVID-19. Uzyskane wyniki wskazują, że mamy do czynienia nie z jednorazowym kryzysem religijności, lecz z pogłębionym i wielowymiarowym procesem transformacji obejmującym zarówno sferę praktyk religijnych, jak i sposób rozumienia oraz przeżywania wiary.

Zgromadzony materiał empiryczny ukazuje przede wszystkim wyraźne osłabienie religijności instytucjonalnej młodzieży, szczególnie w obszarze praktyk sakramentalnych i wspólnotowych. Najsilniejsze spadki dotyczą uczestnictwa w Eucharystii oraz korzystania z sakramentu pokuty i pojednania. Wzrost liczby osób nieuczestniczących w tych praktykach oraz równoczesne zmniejszenie grupy utrzymującej choć minimalny kontakt z życiem sakramentalnym wskazują na rosnący dystans wobec instytucjonalnego wymiaru religii. Jednocześnie praktyki indywidualne: modlitwa osobista oraz lektura Pisma Świętego, wykazują większą stabilność niż praktyki wspólnotowe, choć również w ich przypadku nie odnotowano wyraźnego wzrostu. Oznacza to, że pandemia nie stała się impulsem do powszechnego pogłębienia religijności, lecz raczej ujawniła selektywny charakter zaangażowania duchowego młodzieży. Tym samym można mówić o procesie indywidualizacji religijności, polegającym na relatywnym wzroście znaczenia bardziej osobistych sposobów przeżywania wiary w sytuacji osłabienia form wspólnotowych.

Na szczególną uwagę zasługuje narastająca polaryzacja postaw religijnych. Z jednej strony zwiększa się liczba osób całkowicie rezygnujących z praktyk religijnych lub ograniczających je do minimum, z drugiej natomiast utrzymuje się grupa młodzieży deklarującej względnie stabilny lub nawet rosnący poziom zaangażowania religijnego. Proces ten prowadzi do stopniowego osłabienia „religijnego środka", czyli grupy osób praktykujących nieregularnie i umiarkowanie zaangażowanych religijnie.

Analiza przyczyn ograniczenia praktyk religijnych wskazuje na ich wieloczynnikowy charakter. Istotną rolę odgrywają czynniki osobiste, takie jak brak zainteresowania religią, osłabienie motywacji czy niski poziom uwewnętrznienia wiary. Znaczenie mają również czynniki rodzinne i środowiskowe związane z osłabieniem religijnego przykładu w rodzinie oraz zmniejszeniem społecznego znaczenia religii. Szczególnie istotne okazały się jednak czynniki instytucjonalne i społeczne, zwłaszcza postrzegane zaangażowanie Kościoła w politykę oraz nagłaśniane przez media nieetyczne zachowania duchownych. Wyniki analiz statystycznych potwierdzają, że czynniki te istotnie różnią się siłą oddziaływania oraz pozostają ze sobą powiązane.

W wymiarze prognostycznym badania ukazują przewidywania młodzieży dotyczące dalszego osłabiania praktyk religijnych. Znaczna część respondentów przewiduje dalsze ograniczanie praktyk religijnych zarówno we własnym życiu, jak i wśród rówieśników. Może to świadczyć o utrwalonym przekonaniu o postępującej sekularyzacji młodego pokolenia. Jednocześnie zróżnicowanie regionalne pokazuje, że proces ten nie ma charakteru całkowicie jednolitego: w środowiskach o silniejszych tradycjach religijnych widoczna pozostaje większa stabilność praktyk religijnych. W świetle przeprowadzonych analiz pandemia COVID-19 jawi się nie jako zasadnicza przyczyna przemian religijności młodzieży, lecz jako czynnik przyspieszający procesy obecne już wcześniej. Dotyczy to zwłaszcza sekularyzacji, indywidualizacji oraz transformacji sposobów przeżywania religii przez młode pokolenie.

Przeprowadzone badanie posiada istotne implikacje pastoralne i wychowawcze. Wskazuje na konieczność rewizji dotychczasowych modeli duszpasterstwa młodzieży oraz dostosowania ich do zmieniających się realiów społecznych i kulturowych. Najsilniej oddziałującymi czynnikami ograniczającymi uczestnictwo młodzieży w praktykach religijnych okazały się postrzegane angażowanie się Kościoła w politykę oraz nagłaśniane nieetyczne zachowania duchownych. W związku z tym szczególnego znaczenia nabiera potrzeba odbudowy wiarygodności instytucji Kościoła poprzez większą transparentność, odpowiedzialność oraz autentyczne świadectwo życia. Zgromadzony materiał empiryczny sugeruje, że młodzież oczekuje przede wszystkim autentyczności, dialogu i relacji opartych na zaufaniu, a nie wyłącznie przekazu normatywnego.

Istotnym wyzwaniem pozostaje również forma katechezy i duszpasterstwa młodzieży. Niska ocena atrakcyjności katechezy wskazuje na potrzebę odejścia od modelu opartego przede wszystkim na przekazie na rzecz metod bardziej dialogicznych, aktywizujących i uwzględniających doświadczenia młodych ludzi. Konieczne wydaje się także lepsze przygotowanie katechetów i duszpasterzy w zakresie komunikacji oraz pracy z młodzieżą funkcjonującą w warunkach dynamicznych przemian kulturowych. Zgromadzony materiał empiryczny potwierdza ponadto znaczenie środowiska rodzinnego w procesie przekazywania religijności. Osłabienie religijnego przykładu ze strony rodziców może utrudniać trwałe zakorzenienie wiary w życiu młodzieży, dlatego istotne znaczenie ma wspieranie duszpasterstwa rodzin oraz wzmacnianie rodziny jako podstawowego środowiska transmisji religijnej.

Pandemia ujawniła również potencjał mediów cyfrowych w działalności duszpasterskiej. Narzędzia internetowe mogą pełnić ważną funkcję wspierającą i komunikacyjną, szczególnie w kontakcie z młodzieżą bardziej zdystansowaną wobec tradycyjnych form życia religijnego. Nie zastąpią jednak w pełni wspólnotowego i sakramentalnego wymiaru religii, dlatego powinny być traktowane jako uzupełnienie, a nie alternatywa dla życia kościelnego.

Religijność współczesnej młodzieży nie zanika całkowicie, lecz ulega głębokiej transformacji. Proces ten wyraża się w osłabieniu bardziej instytucjonalnych i wspólnotowych form religijności oraz rosnącym znaczeniu indywidualnych, selektywnych i refleksyjnych sposobów przeżywania wiary. Pandemia COVID-19 przyspieszyła te przemiany, ujawniając jednocześnie ograniczenia dotychczasowych modeli duszpasterstwa. Jednym z istotnych wyzwań dla przyszłości religijności młodego pokolenia pozostaje zdolność Kościoła do odbudowy zaufania, prowadzenia autentycznego dialogu z młodzieżą oraz tworzenia przestrzeni sprzyjających dojrzałemu i świadomemu przeżywaniu wiary. Potencjał religijny młodego pokolenia Polaków nadal pozostaje obecny, wymaga jednak nowych form wyrazu odpowiadających doświadczeniom i realiom współczesnego świata.

Bibliografia

Dokumenty Kościoła

Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Verbum Domini"*, Rzym 2010.
Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii Gaudium"*, Rzym 2013.
Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et Paenitentia"*, Rzym 1984.
Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia"*, Rzym 2003.
Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum"*, Rzym 1965.
Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium"*, Rzym 1963.

Literatura pomocnicza

Aczel A.D., *Statystyka w zarządzaniu*, Warszawa 2000.
Augustyniak H., *Statystyka opisowa z elementami demografii*, Poznań 2003.
Baniak J., *Modlitwa młodzieży jako wyraz tożsamości religijnej*, Poznań 2013.
Baniak J., *Motywacje wiary religijnej i praktyk religijnych dorosłych katolików w Polsce w XX i XXI wieku. Na podstawie badań socjologicznych*, „Roczniki Nauk Społecznych" 14(50), nr 1, 2022, s. 99–118 [online first DOI: https://doi.org/10.18290/rns22501.5].
Baniak J., *Przemiany religijności młodzieży w społeczeństwie ponowoczesnym*, Poznań 2015.
Baniak J., *Religijność młodzieży w ponowoczesnym społeczeństwie polskim*, Poznań 2013.
Bazarnik J., Grabiński T., Kąciak E., Mynarski S., Sagan A., *Badania marketingowe. Metody i opracowania komputerowe*, Warszawa–Kraków 1992.
Berger, P. L. (red.), *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1999.
Berger P.L., *Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York 1997. Berger, P. L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1990.
Bruce S., *God is dead: secularization in the West*, Oxford 2002.

Campbell H., *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds.* London 2013.
Campbell H., *Religion and the Internet*, „Communication Research Trends" 26(1), 2006, s. 3–24.
Campbell H., *When religion meets new media*, London 2010.
Casanova J., *Public religions in the modern world*, Chicago 1994.
CBOS, *Uczestnictwo w sakramentach w czasie pandemii*, Komunikat BS/70/2021, Warszawa 2021.
CBOS, *Zmiany w religijności i uczestnictwie w praktykach religijnych w Polsce w czasie pandemii*, Warszawa 2021.
Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS), *Religijność młodych Polaków – kontynuacja czy zmiana?*, Komunikat BS/63/2021, Warszawa 2021.
Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS), *Religijność młodzieży w Polsce*, Warszawa 2021.
Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS), *Religijność Polaków w czasie pandemii COVID-19*, Warszawa 2020–2022.
Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS), *Uczestnictwo młodzieży w lekcjach religii w szkołach ponadpodstawowych*, Komunikat BS/85/2021, Warszawa 2021.
Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS), *Zmiany w religijności młodzieży*, Komunikat z badań nr 72/2021, Warszawa 2021, https://www.cbos.pl (dostęp: 12.05.2025).
Davie G., *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford 1994.
Draguła A., *Kościół w czasach zarazy. Eseje pandemijne*, Kraków 2021, s. 45–67.
Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2006.
Główny Urząd Statystyczny (GUS), *Informacje statystyczne*, Warszawa 2021.
Główny Urząd Statystyczny (GUS), *Rocznik Demograficzny*, Warszawa 2004.
Grabowska M., *Bóg a sprawa polska*, Warszawa 2018.
Hervieu-Léger D., *Religion as a Chain of Memory*, „Nova Religio" 8(3), 2000, s. 128–129.
Hoover S., *Religion in the Media Age*, London 2006.
Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, *Annuarium Statisticum Ecclesiae in Polonia 2023*, Warszawa 2024.
Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Niewyłączna i bezterminowa licencja na korzystanie z BAZY danych zawarta w Warszawie z dn. 10.01.2022.
Luckmann T., *The invisible religion*, New York 1967.
Mariański J., *Młodzież a wartości i religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010.

Mariański J., *Religia i Kościół w społeczeństwie ponowoczesnym*, Lublin 2021.
Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Lublin 2021.
Mynarski S., *Badania rynkowe w warunkach konkurencji*, Kraków 1995.
Ostrowska K., *Socjalizacja religijna w kontekście przemian społeczno-kulturowych*, Kraków 2010.
Piwowarski W., *Socjologia religii*, Lublin 1996.
Ratzinger J., *Duch liturgii*, Warszawa 2005.
Roeske-Słomka I., *Statystyka opisowa*, Poznań 2010.
Rószkiewicz M., *Metody ilościowe w badaniach marketingow*ych, Warszawa 2002.
Rószkiewicz M., Perek-Białas J., Węziak-Białowolska D., Zięba-Pietrzak A., *Projektowanie badań społeczno-ekonomicznych. Rekomendacje i praktyka badawcz*a, Warszawa 2013.
Sadłoń P., *Przemiany religijności młodych Polaków*, Warszawa 2019.
Sobczak M., *Statystyka*, Warszawa 1996.
Steczkowski J., *Metoda reprezentacyjna w badaniach zjawisk ekonomiczno-społecznych*, Warszawa–Kraków 1995.
Tomka M., *Religijność w Europie Środkowo-Wschodniej: kontinuum i zmiana*, Kraków 2009.
Tyrała R., *Sekularyzacja w Polsce*, Kraków 2013.
Wilson B., *Religion in secular society: Fifty years on*, Oxford 1966.
Witkowski M. (red.) *Statystyka matematyczna w zarządzaniu*, Poznań 2010.
Zaręba S., *Młodzież a religia*, Warszawa 2003.
Zarzycka B., *Postawy młodzieży wobec Boga i religii a uczestnictwo w katechezie szkolnej*, „Studia Teologiczne" (29)2011, s. 29–44.
Zarzycka B., *Postawy młodzieży wobec Pisma Świętego – analiza psychologiczno-religijna*, Lublin 2011.
Zarzycka B., *Postawy uczniów wobec lekcji religii – motywacje, uwarunkowania, oczekiwania*, Lublin 2011.
Zasępa T., *Media, religia, ewangelizacja*, Lublin 2000.
Zasępa T., *Wiara, modlitwa, media*, Lublin 2000.
Zmiany systemowe w szkołach ponadpodstawowych, online: www.nowaera.pl ,13.02.2025.

Streszczenie

Monografia poświęcona jest przemianom praktyk religijnych młodzieży w Polsce w kontekście pandemii COVID-19. Punktem wyjścia prowadzonych analiz było założenie, że pandemia nie tyle zapoczątkowała nowe procesy religijne, ile ujawniła oraz przyspieszyła wcześniej obserwowane procesy sekularyzacji, indywidualizacji religii oraz osłabiania więzi młodego pokolenia z instytucjonalnym wymiarem religii. Rozważania teoretyczne osadzono w perspektywie współczesnej socjologii religii odwołującej się do teorii sekularyzacji, indywidualizacji religii oraz koncepcji religii cyfrowej.

Celem pracy była analiza praktyk religijnych młodzieży przed pandemią COVID-19 oraz w czasie jej trwania, a także identyfikacja czynników wpływających na zachodzące zmiany. Badania przeprowadzono wśród 1103 uczniów klas maturalnych liceów ogólnokształcących i techników z różnych regionów Polski. Przedmiotem badań uczyniono wspólnotowe, sakramentalne i indywidualne formy religijności, uwzględniając przy tym regionalne zróżnicowanie religijności.

Wyniki badania wskazują na wyraźne osłabienie religijności instytucjonalnej młodzieży, szczególnie w zakresie uczestnictwa w Eucharystii oraz korzystania z sakramentu pokuty i pojednania. Praktyki indywidualne, takie jak modlitwa osobista czy lektura Pisma Świętego, okazały się relatywnie bardziej stabilne, jednak również w ich przypadku nie odnotowano wyraźnego wzrostu. Uzyskane dane ukazują postępujące zróżnicowanie religijności młodzieży przejawiający się zarówno wzrostem liczby osób ograniczających praktyki religijne, jak i utrzymywaniem się mniejszej grupy młodzieży bardziej zaangażowanej religijnie.

Istotnym elementem analiz była identyfikacja przyczyn ograniczania praktyk religijnych. Za czynniki najsilniej wpływające na dystansowanie się młodzieży od religijności instytucjonalnej respondenci uznali zaangażowanie Kościoła w politykę oraz medialne doniesienia dotyczące

niewłaściwych postaw przedstawicieli duchowieństwa. Znaczenie miały również czynniki osobiste, rodzinne i środowiskowe związane między innymi z osłabieniem motywacji religijnej oraz malejącą rolą religijnego przykładu w rodzinie.

Przeprowadzone badanie ukazuje także wzrost znaczenia cyfrowych form kontaktu z religią w okresie pandemii. Transmisje internetowe oraz aktywność religijna online pełniły funkcję podtrzymującą kontakt części młodzieży z religią, nie zastępując jednak wspólnotowego i sakramentalnego wymiaru życia religijnego.

Całość przeprowadzonych analiz prowadzi do wniosku, że religijność młodzieży nie zanika całkowicie, lecz podlega głębokim przemianomwyrażającym się przede wszystkim w osłabieniu form wspólnotowych i instytucjonalnych oraz większym znaczeniu zindywidualizowanych, selektywnych i refleksyjnych sposobów przeżywania wiary. Monografia wskazuje jednocześnie na potrzebę poszukiwania nowych form duszpasterstwa młodzieży oraz odbudowy wiarygodności Kościoła w relacji z młodym pokoleniem.

Słowa kluczowe: religijność młodzieży, pandemia COVID-19, sekularyzacja, praktyki religijne, religia cyfrowa

Abstract

The monograph entitled *Religious Practices among Polish Youth before and during the COVID-19 Pandemic: A Sociological and Theological Study* is devoted to transformations in religious practices among young people in Poland in the context of the COVID-19 pandemic. The study was based on the assumption that the pandemic did not initiate entirely new religious processes, but rather revealed and accelerated processes that had already been observed, including secularization, the individualization of religion, and the weakening of young people's ties with the institutional dimension of religion. The analyses were grounded in the perspective of contemporary sociology of religion, drawing on theories of secularization, the individualization of religion, as well as the concept digital religion.

The aim of the study was to analyze the religious practices of young people before and during the COVID-19 pandemic and to identify the factors influencing changes in those practices. The research was conducted among 1,103 final-year students from general secondary schools and technical secondary schools across Poland. The study examined communal, sacramental, and individual forms of religiosity, while also taking into account regional differences in religious involvement.

The results indicate a clear weakening of the institutional dimension of young people's religiosity, particularly with regard to participation in the Eucharist and the sacrament of reconciliation. Individual practices, such as personal prayer and Bible reading, proved to be relatively more stable, although no significant increase was observed in either areas. The findings reveal a process of increasing differentiation in young people's religiosity, reflected, on the one hand, in a growing number of young people limiting or abandoning religious practices, and, on the other hand, a smaller group maintaining a relatively high level of religious commitment.

An important element of the study was the analysis of the factors contributing to the decline in religious practices. The factors perceived as having the strongest influence were the involvement of the Church in politics and media reports concerning inappropriate conduct among members of the clergy. Personal, family-related, and environmental factors also played a role, including weakened religious motivation and the declining role of religious example within the family.

The study also demonstrates the growing importance of digital forms of religious engagement during the pandemic. Online liturgical broadcasts and other forms of online religious activity helped maintain some young people's connection with religion; however, they did not replace the communal and sacramental dimensions of religious life.

The findings lead to the conclusion that the religiosity of young people is not disappearing completely, but is instead undergoing profound transformation. This transformation is reflected primarily in the weakening of communal and institutional forms of religiosity and the growing significance of more individualized, selective, and reflective ways of experiencing faith. The monograph also highlights the need to seek new forms of youth ministry and to rebuild the credibility of the Church in its relationship with the younger generation.

Keywords: youth religiosity, COVID-19 pandemic, secularization, religious practices, digital religion

Aneksy

Aneks 1. Kwestionariusz badania

Praktyki religijne polskiej młodzieży przed i w czasie trwania pandemii

Ankieta ma na celu poznanie, jak polska młodzież z klas III liceów ogólnokształcących i techników wykonywała praktyki religijne *przed* i *w czasie trwania* pandemii COVID-19. Badanie jest przeprowadzane na zlecenie Zakładu Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i jest anonimowe. Dziękuję za poświęcony czas i wypełnienie kwestionariusza.

ks. prof. UAM dr hab. Andrzej Bohdanowicz

I. Metryczka

1. Z jakiego jesteś województwa:
   a) dolnośląskie
   b) kujawsko-pomorskie
   c) lubelskie
   d) lubuskie
   e) łódzkie
   f) małopolskie
   g) mazowieckie
   h) opolskie
   i) podkarpackie
   j) podlaskie
   k) pomorskie
   l) śląskie
   m) świętokrzyskie
   n) warmińsko-mazurskie
   o) wielkopolskie
   p) zachodniopomorskie

2. Płeć:
a) mężczyzna b) kobieta

3. Rodzaj szkoły:
a) liceum ogólnokształcące b) technikum

4. Skąd pochodzisz?
a) duże miasto (100 tys. i więcej mieszkańców)
b) średnie lub małe miasto (poniżej 100 tys. mieszkańców)
c) wieś

5. Podaj swoje wyznanie:
a) katolik
b) prawosławny
c) ewangelik
d) świadek Jehowy
e) inne
f) bezwyznaniowiec

6. Określ swój stosunek do Boga:
a) jestem głęboko wierzący/a
b) jestem wierzący/a
c) jestem niewierzący/a
d) nie potrafię jednoznacznie określić

7. Czy w gimnazjum uczęszczałeś/aś na religię?
a) TAK – regularnie b) TAK – ale nieregularnie c) NIE

8. Czy w obecnej szkole uczęszczasz na religię lub bierzesz udział w zdalnym nauczaniu?
a) TAK – regularnie b) TAK – ale nieregularnie c) NIE

9. Kto prowadzi lekcje religii?
a) ksiądz b) katecheta/katechetka c) nie wiem

II. Gimnazjum i pandemia
Przypomnij sobie (pomyśl chwilę) Twoje uczestnictwo w praktykach religijnych w gimnazjum (przed pandemią, tj. sprzed marca 2020 roku) i później, w czasie pandemii. Spróbuj, a na pewno potrafisz, podać przeciętne liczby dotyczące Twoich praktyk w tych dwóch okresach.

10. Zaznacz, ile razy w miesiącu (średnio miesięcznie) uczestniczyłeś/aś we Mszy św.?
A* – *w okresie gimnazjalnym (przed pandemią)

0	1	2	3	4	więcej niż 4, podaj ile……

***B* – w okresie pandemii (UWAGA – dotyczy zarówno Mszy św. w kościele, jak i za pośrednictwem mediów)**

0	1	2	3	4	więcej niż 4, podaj ile……

Jeżeli w B podałeś/aś liczbę **różną od 0 –** *przejdź* do pyt. 11.
Jeżeli w B podałeś/aś **0 –** *przejdź* do pyt. 13.

11. Z jakiej formy udziału we Mszy św. korzystałeś/aś w czasie pandemii? Zaznacz wszystkie dotyczące Ciebie.

Forma udziału we Mszy św.	Zaznacz wszystkie, z których korzystałeś/aś
W budynku kościelnym	a
Transmisja telewizyjna	b
Internet – transmisja z Twojej parafii	c
Internet – transmisja z innej parafii	d
Radio – słuchałem transmisji radiowej	e

12. Z jakiej formy udziału we Mszy św. korzystałeś w czasie pandemii najczęściej? Zaznacz jedną odpowiedź.

Forma udziału we Mszy św.	Zaznacz formę wykorzystywaną najczęściej (zaznacz tylko jedną odpowiedź)
W budynku kościelnym	a
Transmisja telewizyjna	b
Internet – transmisja z Twojej parafii	c
Internet – transmisja z innej parafii	d
Radio – słuchałem transmisji radiowej	e

13. UWAGA: odpowiadają wszyscy.
Podaj średnią liczbę uczestnictwa w poniższych praktykach religijnych:

Lp.	Praktyka religijna	„A" W okresie gimnazjalnym (przed pandemią)	„B" W czasie pandemii
a	Ile razy **w miesiącu** uczestniczyłeś/aś **w pełni** we Mszy św., czyli przystępowałeś/aś także do Komunii św.?	0 | 1 | 2 | 3 | 4 | więcej niż 4, podaj ile……	0 | 1 | 2 | 3 | 4 | więcej niż 4, podaj ile……
b	W ile dni **w tygodniu** choć raz odmawiałeś/aś jakąś modlitwę?	0 | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 i więcej	0 | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 i więcej
c	Ile razy **w roku** przystępowałeś/aś do sakramentu pokuty (do spowiedzi)?	0 | 1 | 2 | 3 | 4 5 | 6 | 7 | 8 | 9 10 | 11 | 12 | 13 i więcej, podaj ile……	0 | 1 | 2 | 3 | 4 5 | 6 | 7 | 8 | 9 10 | 11 | 12 | 13 i więcej, podaj ile……
d	W ile dni w tygodniu choć raz czytałeś/aś Biblię?	0 | 1 | 2 | 3 4 | 5 | 6 | 7	0 | 1 | 2 | 3 4 | 5 | 6 | 7

14. Czy w okresie od rozpoczęcia nauki w gimnazjum do jej zakończenia zauważyłeś/aś zniechęcenie do realizowania praktyk religijnych?

A – u siebie

a) tak b) nie c) nie dotyczy (nigdy nie praktykowałem)

B – we własnej grupie rówieśniczej/koleżeńskiej

a) tak b) nie c) nie wiem

III. Przyczyny zmian i perspektywy zachowań w odniesieniu do praktyk religijnych
Proszę bardzo uważnie przeczytać instrukcję do pytań w tej części kwestionariusza.
Odpowiedz na pytanie 15, jeśli w okresie pandemii rzadziej niż przed uczestniczyłeś/aś w praktykach religijnych (dotyczy odpowiedzi udzielonych w pytaniu 13).

15. Podaj w procentach, w jakim stopniu na zmniejszenie uczestnictwa w wymienionych praktykach religijnych wpłynęła pandemia COVID-19, a w jakim stopniu inne czynniki, o których myślałeś/aś już wcześniej (a pandemia przyspieszyła tylko Twoje zachowania).

Lp.	Przyczyny zmniejszenia częstości praktyk religijnych	Stopień wpływu (w %)
a	COVID-19	
b	INNE CZYNNIKI (PRZYCZYNY)	
	Razem	**100%**

Odpowiedz na pytanie 16, 17 i 18, jeśli w pytaniu 15 punkt b. podałeś/aś wartość różną od zera.

16. Zastanów się i powiedz, jakie czynniki i w jakim stopniu wpłynęły na to, **że w czasie pandemii rzadziej uczestniczyłeś/aś we Mszy św**. Zaznacz krzyżykiem ocenę od 0 do 6, gdzie **„0" – oznacza zupełny brak wpływu, „6" – oznacza zdecydowany wpływ.**

a. Wygodnictwo/lenistwo

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

b. Brak zainteresowania sprawami religijnymi

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

c. Nieetyczne zachowania niektórych duchownych nagłaśniane przez media

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

d. Brak przykładu ze strony rodziców

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

e. Niezrozumiała dla mnie, mało interesująca forma praktyk religijnych

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

f. Wstyd przed okazywaniem wobec innych swojej religijności

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

g. Zniechęciły mnie do praktyk i Kościoła nieciekawie prowadzone lekcje religii

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

h. Angażowanie się Kościoła w politykę

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

17. Zastanów się i powiedz, jakie czynniki i w jakim stopniu wpłynęły na to, **że w czasie pandemii rzadziej modliłeś/aś się (odmawiałeś/aś pacierz).** Zaznacz krzyżykiem ocenę od 0 do 6, gdzie **„0" – oznacza zupełny brak wpływu, „6" – oznacza zdecydowany wpływ.**

a. Wygodnictwo/lenistwo

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

b. Brak zainteresowania sprawami religijnymi

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

c. Nieetyczne zachowania niektórych duchownych nagłaśniane przez media

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

d. Brak przykładu ze strony rodziców

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

e. Niezrozumiała dla mnie, mało interesująca forma praktyk religijnych

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

f. Wstyd przed okazywaniem wobec innych swojej religijności

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

g. Zniechęciły mnie do praktyk i Kościoła nieciekawie prowadzone lekcje religii

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

h. Angażowanie się Kościoła w politykę

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

18. Zastanów się i powiedz, jakie czynniki i w jakim stopniu wpłynęły na to, **że w czasie pandemii rzadziej przystępowałeś/aś do sakramentu pokuty**. Zaznacz krzyżykiem ocenę od 0 do 6, gdzie **„0" – oznacza zupełny brak wpływu, „6" – oznacza zdecydowany wpływ.**

a. Wygodnictwo/lenistwo

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

b. Brak zainteresowania sprawami religijnymi

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

c. Nieetyczne zachowania niektórych duchownych nagłaśniane przez media

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

d. Brak przykładu ze strony rodziców

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

e. Niezrozumiała dla mnie, mało interesująca forma praktyk religijnych

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

f. Wstyd przed okazywaniem wobec innych swojej religijności

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

g. Zniechęciły mnie do praktyk i Kościoła nieciekawie prowadzone lekcje religii

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

h. Angażowanie się Kościoła w politykę

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

i. Strach przed zarażeniem się

0 zupełny brak wpływu	1 minimalny wpływ	2	3	4	5	6 zdecydowany wpływ

Odpowiedz na pytanie 19, jeśli w okresie pandemii częściej niż przed uczestniczyłeś/aś w praktykach religijnych (dotyczy odpowiedzi udzielonych w pytaniu 13).

19. Podaj przyczynę zwiększenia Twojego uczestnictwa w praktykach religijnych w czasie pandemii:

Przyczyna	A Zaznacz wszystkie dotyczące Ciebie	B Zaznacz najważniejszą **(zaznacz tylko jedną odpowiedź)**
Wstrząs egzystencjalny/uświadomienie sobie kruchości ludzkiego życia	a	a
Strach przed chorobą/śmiercią moją	b	b
Strach przed chorobą/śmiercią najbliższych	c	c
Zachęta katechety/księdza	d	d
Presja ze strony rodziców/rodziny	e	e
Inne	f	f

20. **UWAGA**: odpowiadają wszyscy

Czy po zniesieniu obostrzeń COVID-owych brałeś/aś udział, choć raz, w poniższych praktykach religijnych?

Praktyka religijna	Zaznacz krzyżykiem stosowane praktyki
Msza św.	a
Msza św. z Komunią	b
Modlitwa	c
Sakrament pokuty	d
Czytanie Pisma Świętego	e

21. Jakie są Twoje przewidywania co do uczestnictwa w praktykach religijnych w przyszłości?

A. Twoich

a) będę częściej praktykować
b) będę praktykować tak samo często jak w czasie pandemii
c) będę rzadziej praktykować
d) nie będę praktykować

B. Twoich rówieśników

a) będą częściej praktykować
b) będą praktykować tak samo często jak w czasie pandemii
c) będą rzadziej praktykować
d) nie będą praktykować

Dziękujemy za udział w badaniu.

Aneks 2. Metodologiczne i statystyczne podstawy badania

Niniejszy aneks zawiera wzory statystyczne przeniesione z rozdziału pierwszego. Wzory zostały odtworzone na podstawie obiektów równań występujących w pliku rozdziału pierwszego.

A.2.1. Test istotności dla dwóch średnich:

$$z = \frac{\bar{x}_1 - \bar{x}_2}{\sqrt{\frac{s_1^2}{n_1} + \frac{s_2^2}{n_2}}}$$

gdzie:

$\bar{x}_1$, $\bar{x}_2$ – średnie arytmetyczne z prób odpowiednio z pierwszej i drugiej populacji
s_1, s_2 – odchylenia standardowe z prób odpowiednio z pierwszej i drugiej populacji
n_1, n_2 – liczebności prób odpowiednio z pierwszej i drugiej populacji

A.2.2. Statystyka testowa:

Sprawdzian (statystyka testu) *z* obliczano, wykorzystując formułę:

$$z = \frac{(\bar{x}_1 - \bar{x}_2) - D}{\sqrt{\frac{s_1^2}{n_1} + \frac{s_2^2}{n_2}}}$$

A.2.3. Test dla różnicy średnich *z* zadaną wartością D:

Wykorzystując wyniki pochodzące z prób losowych, obliczamy sprawdzian (statystykę testu) *z*.

$$Z = \frac{\frac{m_1}{n_1} - \frac{m_2}{n_2}}{\sqrt{\frac{\bar{p}\bar{q}}{n}}}$$

gdzie:

n_1, n_2 – odpowiednio liczebności prób z pierwszej i drugiej populacji (pierwsza i druga próba)
m_1, m_2 – liczba jednostek posiadających interesujący nas wariant badanej cechy jakościowej w próbach odpowiednio w pierwszej i drugiej populacji (frakcje)
Wzór stosowano wtedy, gdy precyzowano wartość różnicy D i sprawdzano, czy obserwowana różnica średnich przekracza przyjętą wartość progową.

Wielkość pomocnicza n, p, q:

$$n = \frac{n_1 \cdot n_2}{n_1 + n_2}$$

$$\bar{p} = \frac{m_1 + m_2}{n_1 + n_2}$$

$$\bar{q} = 1 - \bar{p}$$

Wielkość ta została przeniesiona z oryginalnego zapisu wzoru w rozdziale pierwszym.

A.2.4. Test istotności dla dwóch wskaźników struktury

Sprawdzian (statystykę testu) *z* obliczano, wykorzystując formułę

$$Z = \frac{\left(\frac{m_1}{n_1} - \frac{m_2}{n_2}\right) - D}{\sqrt{\frac{\bar{p}\bar{q}}{n}}}$$

Test dla różnicy wskaźników struktury z zadaną wartością D:

$$Z = \frac{\left(\frac{m_1}{n_1} - \frac{m_2}{n_2}\right) - D}{\sqrt{\frac{\bar{p}\bar{q}}{n}}}$$

Wzór stosowano przy weryfikacji różnicy między frakcjami, gdy określano wartość progową D.

A.2.5. Współczynnik korelacji liniowej i test jego istotności, współczynnik korelacji

z próby *n*-elementowej ma postać

$$r = \frac{\frac{1}{n} \cdot \sum_{i=1}^{n} x_i y_i - \bar{x}\,\bar{y}}{s_x s_y}$$

gdzie:
x_i, y_i – wartości zmiennych X i Y, które posiada *i*-ta jednostka próby
s_x, s_y – odchylenia standardowe odpowiednio zmiennej X i Y w próbie

Wartość sprawdzianu (statystyki testu) hipotezy zerowej ma postać:

$$t = \frac{r}{\sqrt{1 - r^2}} \cdot \sqrt{n - 2}$$

A.2.6. Test niezależności chi-kwadrat:

$$\chi^2 = \sum_{i=1}^{r} \sum_{j=1}^{c} \frac{\left(n_{ij} - np_{ij}\right)^2}{np_{ij}}$$

gdzie:

n – liczebność próby
r i *c* – liczba wariantów odpowiednio cechy X i cechy Y
n_{ij} – liczba jednostek w próbie posiadających *i*-ty oraz *j*-ty wariant odpowiednio cechy X i cechy Y

np_{ij} – oczekiwana liczba jednostek w próbie posiadających *i*-ty oraz *j*-ty wariant odpowiednio cechy X i cechy Y przy założeniu niezależności obu cech

A.2.7. Analiza wariancji ANOVA:

Informacje badania empirycznego to informacje z prób losowych (liczebność ich to n_i, suma $n_i = n$) x_{ij} wartość zmiennej X o *j*-tym numerze w *i*-tej próbie.
W analizie wariancji testuje się hipotezy:
H_0: $\mu 1 = \mu_2 = \mu_3 = \ldots \mu_r$
H_1: nie wszystkie μ_i (i = 1, 2, 3, …, *r*) są sobie równe

gdzie:
μ_i – średnie arytmetyczne w populacjach
r – liczba populacji

Sprawdzian stosowany w analizie wariancji ma, przy założeniu prawdziwości hipotezy zerowej, rozkład F.

Sprawdzian $F_{(r-1,\, n-r)}$ ma postać:

$$F_{(r-1,\, n-r)} = \frac{\text{MSTR}}{\text{MSE}},$$

gdzie:

$\text{MSTR} = \frac{SSTR}{r-1}$, $\text{MSE} = \frac{SSE}{n-r}$
SSTR – suma kwadratów odchyleń zabiegowych (odchylenie zabiegowe to odchylenie średniej z próby pobranej z danej populacji od średniej ogólnej) – $t_i = t_i = \bar{x}_i - \bar{\bar{x}}$
SSE – suma kwadratów błędów (różnica między wynikiem obserwacji a średnią z odpowiedniej próby) – $e_{ij} = x_{ij} - \bar{x}_i$

W metodzie: *i* oznacza *i*-tą próbę (z *i*-tej populacji), *j* oznacza kolejny numer (doświadczenie) w *i*-tej próbie (z *i*-tej populacji). Przy założeniach ANOVA, jeśli hipoteza zerowa jest prawdziwa, to iloraz MSTR/MSE ma rozkład F o liczbach stopni swobody *r* – 1 w liczniku i *n* – *r* w mianowniku.

Aneks 3.
Reforma systemu oświaty w Polsce z roku 2017 oraz jej wpływ na szkolnictwo ponadpodstawowe

Liceum ogólnokształcące

Dnia 1 września 2019 roku zaczęły funkcjonować 4-letnie licea ogólnokształcące, które docelowo zastąpiły dzisiejsze licea 3-letnie. W roku szkolnym 2020/2021 nie było już rekrutacji do pierwszych klas 3-letniego liceum ogólnokształcącego, tym samym rozpoczęło się stopniowe wygaszanie tego typu szkoły. Ostatni absolwenci gimnazjum uczyli się w oddziałach 3-letniego liceum ogólnokształcącego do czasu ukończenia cyklu kształcenia, czyli do 31 sierpnia 2022 roku.

Technikum

Dnia 1 września 2019 roku zaczęły funkcjonować 5-letnie technika, które docelowo zastąpiły dzisiejsze technika 4-letnie. Do roku szkolnego 2019/2020 dla absolwentów gimnazjum była jeszcze prowadzona rekrutacja do 4-letniego technikum, natomiast w roku 2020/2021 już się ona nie odbyła, a tym samym rozpoczęło się wygaszanie 4-letniego technikum. Jednocześnie od roku szkolnego 2019/2020 do 5-letniego technikum byli przyjmowani absolwenci 8-letniej szkoły podstawowej.

Tabela A.3.1. Licea ogólnokształcące

Nowy system (po 8 klasie)				
Lata nauki	**2019/2020**	**2020/2021**	**2021/2022**	**2022/2023**
Klasa	I	II	III	IV
Klasa		I	II	III
Klasa			I	II
Klasa				I
Stary system (po gimnazjum)				
Klasa	I	II	III	

Tabela A.3.2. Technika

Nowy system (po 8 klasie)					
Lata nauki	**2019/2020**	**2020/2021**	**2021/2022**	**2022/2023**	**2023/2024**
Klasa	I	II	III	IV	V
Klasa		I	II	III	IV
Klasa			I	II	III
Klasa				I	II
Stary system (po gimnazjum)					
Klasa	I	II	III	IV	

Źródło: www.nowaera.pl. Zmiany systemowe w szkołach ponadpodstawowych. Populację generalną stanowi młodzież klas zaznaczonych na szaro.

Tabela A.3.3. /1.4.1./ Zmiany systemowe w szkołach ponadpodstawowych (licea ogólnokształcące). Populację generalną stanowi młodzież klas zaznaczonych na szaro

Nowy system (po 8 klasie)				
Lata nauki	**2019/2020**	**2020/2021**	**2021/2022**	**2022/2023**
Klasa	I	II	III	IV
Klasa		I	II	III
Klasa			I	II
Klasa				I
Stary system (po gimnazjum)				
Klasa	I	II	III	

Źródło: www.nowaera.pl.

Tabela A.3.4. 1.4.2. Zmiany systemowe w szkołach ponadpodstawowych (technika). Populację generalną stanowi młodzież klas zaznaczonych na szaro

Nowy system (po 8 klasie)					
Lata nauki	**2019/2020**	**2020/2021**	**2021/2022**	**2022/2023**	**2023/2024**
Klasa	I	II	III	IV	V
Klasa		I	II	III	IV
Klasa			I	II	III
Klasa				I	II
Stary system (po gimnazjum)					
Klasa	I	II	III	IV	

Źródło: www.nowaera.pl.

Aneks 4.
Struktura młodzieży urodzonej w 2003 roku według województw

Tabela A.4.1. Struktura młodzieży urodzonej w 2003 roku według województw i rozliczenie próby liczącej 1100 osób dla jednostki zbiorowej (grupowej)

Województwo	Liczba osób	Struktura osób (w %)	Struktura próby w osobach	Liczebność próby		Liczebność próby	
				Licea ogólnokształcące **614**	Technika **486**	Licea ogólnokształcące **614**	Technika **486**
Ogółem	356 131	100,00	1100	WARIANT A – liczebność klasy 25 osób		WARIANT B – liczebność klasy 20 osób	
				Liczba klas – **25**	Liczba klas – **19**	Liczba klas – **31**	Liczba klas – **24**
Dolnośląskie	24 915	7,00	77	1,75	1,33	2,17	1,68
Kujawsko-pomorskie	20 068	5,63	62	1,40	1,07	1,75	1,35
Lubelskie	20 794	5,84	64	1,46	1,11	1,81	1,40
Lubuskie	9857	2,77	30	0,69	0,53	0,86	0,66
Łódzkie	22 473	6,31	69	1,58	1,20	1,96	1,51
Małopolskie	31 978	9,00	99	2,25	1,71	2,79	2,16
Mazowieckie	48 366	13,58	149	3,39	2,58	4,21	3,26
Opolskie	8204	2,30	25	0,57	0,44	0,71	0,55
Podkarpackie	20 533	5,78	64	1,44	1,09	1,79	1,38
Podlaskie	10 602	3,00	33	0,75	0,57	0,93	0,72
Pomorskie	22 829	6,41	71	1,60	1,22	1,99	1,54
Śląskie	40 134	11,27	125	2,82	2,14	3,49	2,70
Świętokrzyskie	11 274	3,17	35	0,79	0,60	0,98	0,76
Warmińsko-mazurskie	14 513	4,08	45	1,02	0,77	1,26	0,98
Wielkopolskie	33 575	9,43	104	2,36	1,79	2,92	2,26
Zachodniopomorskie	15 926	4,47	49	1,12	0,85	1,39	1,07

Źródło: www.edubaza.pl, *Liczba uczniów i szkół w Polsce – Edukacja – dane statystyczne. Oświata i wychowanie w roku szkolnym 2019/2020*, Informacje Statystyczne, GUS, s. 16; *Ludność. Stan i struktura ludności oraz ruch naturalny w przekroju terytorialnym* (stan w dniu 31.12.2020), GUS, Warszawa 2021; *Rocznik Demograficzny 2004*, GUS, Warszawa 2005, s. 304; *Rocznik Demograficzny 2021*, GUS, Warszawa 2022, s. 28, 29.

Aneks 5. Uszeregowanie województw według wartości *dominicantes* oraz *communicantes*

Tabela A.5.1. Uszeregowanie województw według wartości *dominicantes* oraz *communicantes*

Kolejność wg wartości *dominicantes*	Województwo	*Dominicantes*	*Communicantes*	
			Kolejność wg wartości wskaźnika	Wartość wskaźnika
1	Podkarpackie	58,9	5	18,5
2	Małopolskie	53,8	3	21,0
3	Podlaskie	44,6	1	22,6
4	Lubelskie	41,4	2	21,2
5	Opolskie	40,7	4	20,0
6	Wielkopolskie	37,3	6	17,8
7	Pomorskie	37,1	7	17,5
8	Świętokrzyskie	36,4	9	17,0
9	Śląskie	35,6	8	17,1
10	Mazowieckie	32,7	10	15,5
11	Kujawsko-pomorskie	31,5	11	14,5
12	Dolnośląskie	29,3	12	14,1
13	Warmińsko-mazurskie	28,8	13	13,8
14	Łódzkie	28,8	14	13,5
15	Lubuskie	26,1	15	12,2
16	Zachodniopomorskie	23,2	16	11,0
Ogółem	Polska	36,8		

Tabela A.5.2. Województwa według uśrednionego wskaźnika przy indeksacji składowych 0,5

Numer wg wartości wskaźnika	Województwo	Wartość uśrednionego wskaźnika
1	Podkarpackie	38,70
2	Małopolskie	37,40
3	Podlaskie	33,60
4	Lubelskie	31,30
5	Opolskie	30,35
6	Wielkopolskie	27,55
7	Pomorskie	27,30
8	Świętokrzyskie	26,70
9	Śląskie	26,35
10	Mazowieckie	24,10
11	Kujawsko-pomorskie	23,00
12	Dolnośląskie	21,70
13	Warmińsko-mazurskie	21,30
14	Łódzkie	21,15
15	Lubuskie	19,15
16	Zachodniopomorskie	17,10
Ogółem	Polska	26,75