



Ondrej Štefaňak

Uniwersytet Konstantyna Filozofa w Nitrze

 <https://orcid.org/0000-0001-9362-993X>

Wiara, wierzenia i praktyki religijne młodzieży słowackiej w procesie przemian*

Abstract: In the sociological study presented in this article, Ondrej Štefaňak deals with the issues of changes in religiosity among Slovak youth. Štefaňak zooms in on three basic dimensions of religiosity, namely, religious faith, beliefs and practices; the period covered by this research concretely is the decade 2006 to 2016. Štefaňak’s discussion is based on theoretical reflection related to the main paradigms and models of religious changes among young people in the postmodern world. Štefaňak refers mainly to empirical data from last four population censuses in Slovakia and to two instances of sociological research of religiosity among the young generation from the Spiš diocese in northern Slovakia (Spiš, Liptov and Orava regions). This empirical data not only supports the model of advancing secularization and the reinforcement of the phenomenon of “belonging without believing”. In fact this research also partially confirms the model of stabilization or even revitalization of religiosity among the young generation of Slovaks.

Key words: religious faith, religious beliefs, religious practices, Slovakian youth, metamorphoses of religiosity

Wstęp

Motywacją do wyboru tematu przemian w zakresie zaangażowania religijnego młodzieży słowackiej na przestrzeni kilku ostatnich lat były przede wszystkim zainteresowania badawcze autora, które obejmują wartości religijne i moralne młodego

* Dzieło było wspierane przez Słowacką Agencję dla Wspierania Badań i Rozwoju w ramach kontraktu nr APVV-17-0158.

pokolenia Słowaków. W ramach tych zainteresowań zrealizowano także dwa projekty dotyczące religijności młodego pokolenia diecezji spiskiej — pierwszy w 2006 roku¹ i drugi w 2016 roku². Nie chodzi o badania reprezentatywne dla populacji młodych Słowaków jako całości, ale tylko dla populacji młodego pokolenia konkretnego terytorium kościelnego. W dynamicznej perspektywie jest jednak ważne, aby badana była ta sama populacja; warunek ten jest spełniony. W zarysowanym kontekście w ramach niniejszego artykułu przedstawiono metamorfozy wiary, wierzeń i praktyk religijnych młodego pokolenia Słowaków (na przykładzie diecezji spiskiej) na przestrzeni lat 2006—2016.

W toku szybkich oraz radykalnych transformacji społecznych i kulturowych zmienia się prawie wszystko. Stwierdzenie to dotyczy także religijności, szczególnie religijności młodego pokolenia. Socjologowie religii próbują opisywać oraz wyjaśniać te metamorfozy w ramach konkretnych teorii, paradygmatów, koncepcji, scenariuszy lub modeli. Zazwyczaj twierdzą, że religijność młodego pokolenia ulega przekształceniu według różnych modeli przemian — wielu młodych ludzi emigruje z organizacji religijnych, niektórzy jednak raczej do nich imigrują. W zarysowanym kontekście można zadać pytanie: jak zmieniają się wiara, wierzenia i praktyki religijne młodego pokolenia Słowaków w pierwszych dekadach trzeciego tysiąclecia? Diagnoza oraz próba eksplikacji prezentowanej kwestii pod kątem dynamicznym to podstawowe cele niniejszego studium socjologicznego. Artykuł składa się z trzech części: Modele przemian religijności; Przemiany przynależności wyznaniowej Słowaków w latach 1991—2001—2011—2021; Dynamika deklaracji wiary, wierzeń i praktyk religijnych młodzieży słowackiej w latach 2006—2016.

¹ Chodzi o badania kwestionariuszowe religijności młodzieży diecezji spiskiej. W celu uzyskania możliwie najbardziej reprezentatywnej próby wybrano trzy większe miasta diecezji spiskiej, z każdego wyróżnionego rejonu jedno. W każdym z tych rejonów losowo wybrano trzy szkoły średnie. Z każdej szkoły starano się dobrać po trzy klasy 17—18-letniej młodzieży. W sumie w badaniu uczestniczyły 24 klasy — po 8 w każdym rejonie. Zbiorowość założona wynosiła 663 respondentów, zrealizowana zaś liczyła 629 respondentów, co oznaczało 94,9% z założonej próby badawczej.

² Chodzi o badania kwestionariuszowe religijności młodzieży diecezji spiskiej. W celu uzyskania możliwie najbardziej reprezentatywnej próby wybrano sześć większych miast diecezji spiskiej, z każdego wyróżnionego rejonu dwa. W każdym z tych rejonów losowo wybrano trzy szkoły średnie. Z każdej szkoły wzięto pod uwagę wszystkie klasy młodzieży maturalnej. W sumie w badaniu uczestniczyło 30 klas — około 10 w każdym rejonie. Zbiorowość założona wynosiła 708 respondentów, zrealizowana zaś liczyła 677 respondentów, co oznaczało 95,6% z założonej próby badawczej.

Modele przemian religijności

Przed przedstawieniem zagadnienia przemian w zakresie przynależności wyznaniowej Słowaków w latach 1991—2021 na podstawie ostatnich czterech spisów ludności oraz przemian wiary, wierzeń i praktyk religijnych młodzieży słowackiej w latach 2006—2016, uchwytnych w badaniach empirycznych, uzasadnione wydaje się przypomnieć główne scenariusze lub modele przemian religijności. Należy podkreślić, iż socjologowie religii obserwują oraz wyjaśniają te transformacje, ale nie mówią o postępie lub zacofaniu religijnym. Nie istnieje jeden ogólny scenariusz lub model przemian religijności młodego pokolenia. W zależności od konkretnego socjologa można wyróżnić przynajmniej kilka podstawowych modeli. Za znanym oraz szanowanym lubelskim socjologiem religii i moralności Januszem Mariańskim należy wyróżnić oraz przedstawić pięć komplementarnych modeli przemian religijności (Mariański, 2008, s. 16—33).

1. Model postępującej sekularyzacji. Teza o nieuchronności zmian w sferze religijności zachodzących w wyniku modernizacji społecznej odnosi się głównie do młodzieży, której modernizacja społeczna dotyczy w znacznym stopniu. Osłabianie religijności zazwyczaj interpretowano jako odwrotną stronę postępu technicznego i społecznego, a Weberowskie „odczarowanie świata” — jako nieuchronny los nowoczesnych społeczeństw. Scenariusz zachodnioeuropejskiej sekularyzacji jest przez wielu socjologów religii uważany za bardzo prawdopodobny również w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Jeżeli nawet Polacy lub Słowacy odznaczają się jeszcze wysokimi wskaźnikami religijności, przynajmniej w niektórych jej wymiarach, to ich obniżenie jest tylko kwestią czasu. Zwolennicy opisywanego modelu przemian zwracają uwagę na to, że proces sekularyzacji dotyczy lub będzie dotyczył wszystkich społeczeństw — szczególnie młodzieży. Jeżeli ten pogląd się upowszechni, może nabrać charakteru samospełniającego się proroctwa. Oba wy tego rodzaju wyraził również papież Benedykt XVI w czasie spotkania z biskupami słowackimi w czerwcu 2007 roku (Mariański, 2008, s. 16—18).

2. Model pluralizacji religijności. Kolejny scenariusz przemian religijności wiąże się z koncepcją pluralizacji. Peter L. Berger podkreśla, iż nowoczesna globalizacja prowadzi do pluralizmu. Podważa ona spójność zespołu przekonań oraz wartości — przez urbanizację i migrację, przez powszechną edukację oraz najprawdopodobniej przez masową komunikację (Berger, 2005). Wszystkie wymienione procesy dotyczą przede wszystkim młodego pokolenia. Model pluralizacji religijności przewiduje, że nastąpi nie jakiś gwałtowny wzrost ateizmu lub agnostycyzmu, ale stopniowe zróżnicowanie zaangażowania religijnego. Poszerzający się rynek religijny zmusza wiernego do dokonywania selekcji. Wybór spośród różnych możliwości staje się kulturowym nakazem, poniekąd koniecznością życiową. Rozchwiany system wartości, a nawet postmodernistyczna pustka aksjologiczna

stają się „normalnym” środowiskiem człowieka, w którym nikt nikomu nie powinien narzucać kryteriów oceny. Religijność okazuje się sprawą prywatną, funkcjonuje raczej jako system różnorodnych ofert na „rynku”, a nie jako zwarty system przekonań i wartości. Na marginesie można odnotować, iż nie zawsze sprawdza się teza, że im więcej Kościołów działa w społeczeństwie, tym bardziej rośnie religijność (Marianański, 2008, s. 27—33).

3. Model synkretyzmu religijnego. Trzeci scenariusz przemian religijności wiąże się z koncepcją indywidualizacji. Franz-Xaver Kaufmann zauważa, iż nie ma już więcej jednej społecznej „całości”, do której jednostka należy. Ludzie zlepiają swe prywatne światopoglądy z wielu kawałków, które pochodzą z ich własnej tradycji religijnej, jak również z innych. Tego typu majsterkowanie jest możliwe przede wszystkim za sprawą procesu globalizacji, który pociąga za sobą transformacje na różnych poziomach i płaszczyznach. W każdym razie rzeczywistości religijnej nie da się w pełni zrozumieć z pominięciem kontekstu globalnego (Kaufmann, 2003). Synkretyzm religijny świadczy o procesach kształtowania się nowych form religijności synkretycznej lub nawet Kościołów synkretycznych, w których mieszają się różne elementy religijne i parareligijne. W ramach synkretyzmu religijnego dochodzi do wymieszania komponentów chrześcijaństwa, innych religii, magii, symboli narodowych oraz wielu innych składników kulturowych. Na marginesie można odnotować, że zjawisko łączenia elementów pochodzących z różnych tradycji religijnych i parareligijnych w świadomości ludności polskiej lub słowackiej jest na razie *in statu nascendi* (Marianański, 2008, s. 22—25).

4. Model fundamentalizmu religijnego. Kolejny scenariusz przemian religijności wiąże się z ideą „powrotu do początków”. Zazwyczaj chodzi o powrót do ortodoksji religijnej, tradycyjnych praktyk religijnych oraz tradycyjnych wartości moralnych. Tak pojmowany fundamentalizm religijno-moralny kojarzy się najczęściej z odrzuceniem sekularyzmu i relatywizmu religijno-moralnego oraz z powrotem do tradycyjnych wierzeń religijnych i zasad moralnych we wszystkich aspektach życia społecznego i osobistego. Źródłem fundamentalizmu religijnego jest przede wszystkim powszechna liberalizacja we wszystkich sferach życia współczesnego człowieka. Eileen Barker podkreśla, że fundamentalizm religijny wiąże się z powrotem do tradycyjnych zasad wiary lub moralności oraz że nie musi być pojmowany jako fanatyzm. Osoby, które wierzą w powrót do fundamentów lub źródeł własnej tradycji religijnej, mogą być zwolennikami fanatyzmu religijnego, ale nie jest to wskazanie konieczne — ani teologicznie, ani socjologicznie (Barker, 2007). Wielu współczesnych ludzi uważa różnorodność oraz relatywizację wierzeń religijnych lub zasad moralnych za niepokojącą. Nie sądzą, że wszystkie kodeksy religijne lub moralne są równie prawdziwe. W związku z tym zabiegają o odbudowanie niekwestionowanego zespołu przekonań i wartości (Marianański, 2008, s. 25—27).

5. Model rewitalizacji religijności. Wreszcie piąty, a zarazem ostatni scenariusz przemian religijności przewiduje „stygnięcie” procesów sekularyzacyjnych oraz powolną rewitalizację religijności w społeczeństwie. Niektórzy ze zwolenników takiego modelu wierzą w ponowne „ureligijnienie” stosunków społecznych. José Casanova w związku z tym podkreśla: „Zachodnia nowoczesność stoi na rozdrożu [...] byłoby to głęboko ironiczne, gdyby religia po tych wszystkich ciosach, które otrzymała od nowoczesności, mogła w jakiś niezamierzony sposób pomóc w jej ocaleniu” (Casanova, 2005, s. 383). Rewitalizacja religijności jest związana przede wszystkim z dynamiczną działalnością organizacji religijnych — szczególnie w środowiskach młodzieżowych, które poszukują wartości nadających życiu prawdziwy sens. Wielu socjologów religii mówi o renesansie religijności, o powrocie sacrum, o powtórny „zaczarowaniu świata”. Można stwierdzić, że w procesie rewitalizacji religijności chodzi przede wszystkim o przywrócenie jej blasku i znaczenia (Mariański, 2008, s. 19—22).

Przemiany przynależności wyznaniowej Słowaków w latach 1991—2001—2011—2021

Przedstawione wyżej modele przemian religijności — ze szczególnym uwzględnieniem religijności młodzieży — stanowią teoretyczną ramę dla empirycznych analiz i refleksji. Zaprezentowane scenariusze przemian można potraktować jako niewykluczające się hipotezy badawcze. Na zmiany, jakie dokonują się w życiu religijnym mieszkańców Słowacji w ostatnich dziesięcioleciach, najbardziej obiektywnie wskazuje ewolucja przynależności wyznaniowej, odnotowywana podczas narodowych spisów powszechnych ludności, dokonywanych co 10 lat.

Przed aksamitną rewolucją w 1989 roku (podczas ustroju komunistycznego w byłej Czechosłowacji) celowo nie ustalano przynależności wyznaniowej ludności słowackiej; mniej lub bardziej wiarygodne dane empiryczne można uzyskać tylko z czterech ostatnich spisów ludności w latach 1991—2001—2011—2021 (rzetelne dane ze spisu ludności w 2021 roku odnośnie do przynależności wyznaniowej ogłoszono pod koniec stycznia 2022 roku). Jak Słowacy podchodzili do kwestii przynależności wyznaniowej w wyżej wspomnianych latach, pokazuje tabela 1.

Tabela 1

Struktura mieszkańców Republiki Słowackiej według wyznania religijnego
w latach 1991, 2001, 2011 oraz 2021 (dane w %)

Kościół lub związki wyznaniowe	1991	2001	2011	2021
Kościół Rzymskokatolicki	60,4	68,9	62,0	55,8
Kościół Greckokatolicki	3,4	4,1	3,8	4,0
Kościół Prawosławny	0,7	0,9	0,9	0,9
Kościół Protestancki	6,2	6,9	5,9	5,3
Reformowany Kościół chrześcijański	1,6	2,0	1,8	1,6
Wspólnota religijna Świadkowie Jehowy	0,2	0,4	0,3	0,3
Inne Kościoły chrześcijańskie	0,3	0,6	0,7	1,0
Inne związki wyznaniowe	0,1	0,2	0,5	0,9
Bez wyznania religijnego	9,8	13,0	13,4	23,8
Brak danych	17,4	3,0	10,6	6,5
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0
N 1991 = 5 274 335				
N 2001 = 5 379 455				
N 2011 = 5 397 036				
N 2021 = 5 449 270				

Źródło: Urząd Statystyczny Republiki Słowackiej.

Na podstawie przedstawionych danych empirycznych pochodzących z ostatnich czterech słowackich spisów ludności można stwierdzić, że — według spisu ludności z 1991 roku — 72,8% Słowaków *explicite* identyfikowało się z jakimś Kościołem lub związkiem wyznaniowym (9,8% mieszkańców Słowacji było bez wyznania religijnego, a 17,4% nie udzieliło na analizowane pytanie odpowiedzi). We wskazanym roku 63,8% mieszkańców Słowacji identyfikowało się z Kościołem katolickim, 0,7% — z Kościołem prawosławnym, 6,2% — z Kościołem protestanckim, 1,6% — z Reformowanym Kościołem Chrześcijańskim na Słowacji oraz 0,6% — z innymi Kościołami lub związkami wyznaniowymi. Na marginesie należy zauważyć, że w epoce kształtowania się wolnego społeczeństwa demokratycznego bezpośrednio po rewolucji aksamitnej w 1989 roku zaskakująco wysoki był wskaźnik osób, które w ramach spisu ludności nie udzieliły odpowiedzi na pytanie o przynależność wyznaniową (aż 17,4%) — być może z powodów pragmatycznych.

Nieco inna sytuacja była w 2001 roku. Na progu trzeciego tysiąclecia zanotowano podczas spisu ludności stosunkowo wysokie wskaźniki dotyczące przynależności wyznaniowej. Wiąże się to przede wszystkim z faktem, iż tylko nieduża

część ówczesnych mieszkańców Słowacji odmówiła odpowiedzi na omawiane pytanie, co dla wiarygodności badań socjologicznych jest bardzo korzystną sytuacją. Na Słowacji — według spisu ludności z 2001 roku — 84,0% mieszkańców *explicite* identyfikowało się z jakimś Kościołem lub związkiem wyznaniowym (13,0% Słowaków było bez wyznania religijnego, a 3,0% nie udzieliło na analizowane pytanie odpowiedzi). We wskazanym roku 73,0% Słowaków identyfikowało się z Kościołem katolickim, 0,9% — z Kościołem prawosławnym, 6,9% — z Kościołem protestanckim, 2,0% — z Reformowanym Kościołem Chrześcijańskim na Słowacji oraz 1,2% — z innymi Kościołami lub związkami wyznaniowymi.

Na początku drugiej dekady trzeciego tysiąclecia (w 2011 roku) do pewnego stopnia powtórzyła się sytuacja z 1991 roku — przynajmniej ze względu na fakt, że stosunkowo wysoki odsetek mieszkańców Słowacji nie udzielił odpowiedzi na pytanie o przynależność wyznaniową. Według spisu ludności z 2011 roku 76,0% Słowaków *explicitie* identyfikowało się z jakimś Kościołem lub związkiem wyznaniowym (13,4% mieszkańców Słowacji było bez wyznania religijnego, a 10,6% nie udzieliło na analizowane pytanie odpowiedzi). We wskazanym roku 65,8% mieszkańców Słowacji identyfikowało się z Kościołem katolickim, 0,9% — z Kościołem prawosławnym, 5,9% — z Kościołem protestanckim, 1,8% — z Reformowanym Kościołem Chrześcijańskim na Słowacji oraz 1,5% — z innymi Kościołami lub związkami wyznaniowymi (Štefaňák, 2021a, s. 103—107).

W najbardziej aktualnym słowackim spisie ludności (z 2021 roku) zanotowano wyraźnie niższe wskaźniki dotyczące przynależności wyznaniowej oraz wyraźnie wyższy wskaźnik ludności bezwyznaniowej. Na Słowacji — według spisu ludności z 2021 roku — 69,7% mieszkańców *explicitie* identyfikowało się z jakimś Kościołem lub związkiem wyznaniowym (23,8% Słowaków było bez wyznania religijnego, a 6,5% nie udzieliło na analizowane pytanie odpowiedzi). We wskazanym roku 59,8% Słowaków identyfikowało się z Kościołem katolickim, 0,9% — z Kościołem prawosławnym, 5,3% — z Kościołem protestanckim, 1,6% — z Reformowanym Kościołem Chrześcijańskim na Słowacji oraz 2,2% — z innymi Kościołami lub związkami wyznaniowymi³.

Aby uzyskać pełniejszy obraz przemian zachodzących w sferze przynależności wyznaniowej Słowaków, wyżej przedstawione dane empiryczne należy metodologicznie poprawnie przeliczyć „na sposób wyborów” (tzn. nie brać pod uwagę braku danych, jeżeli nie wiadomo, czy chodzi o osoby bez wyznania religijnego, czy obojętne wobec religii lub wierzące, które uważają wiarę religijną za sprawę prywatną). Jest to ważne przede wszystkim ze względu na fakt, iż w poszczególnych spisach ludności odsetki braku danych były wyraźnie zróżnicowane (w 1991 oraz 2011 roku były znacznie wyższe niż w 2001 oraz 2021 roku).

³ <https://www.scitanie.sk/obyvatelia/zakladne-vysledky/struktura-obyvatelstva-podla-nabozen-skeho-vyznania/SR/SK0/SR> [dostęp: 15.02.2022].

Jeżeli (metodologicznie poprawnie) nie będziemy brać pod uwagę braku danych, na Słowacji w 1991 roku było 88,1% wierzących lub — poprawniej — identyfikujących się z jakimś wyznaniem religijnym (77,2% katolików) oraz 11,9% niewierzących lub — poprawniej — nieidentyfikujących się z żadną konkretną religią. Następnie w 2001 roku było 86,6% identyfikujących się z jakimś wyznaniem religijnym (75,3% katolików) oraz 13,4% nieidentyfikujących się z żadną religią. Z kolei w 2011 roku było 85,0% identyfikujących się z jakimś wyznaniem religijnym (73,6% katolików) oraz 15,0% nieidentyfikujących się z żadną religią. Wreszcie w 2021 roku było tylko 74,6% wierzących lub identyfikujących się z jakimś wyznaniem religijnym (64,0% katolików) oraz aż 25,4% niewierzących lub nieidentyfikujących się z żadną konkretną religią. Na marginesie należy dodać, że w zakresie przynależności wyznaniowej oraz innych wskaźników religijności istnieją znaczne różnice między poszczególnymi regionami Słowacji, a także ze względu na płeć, wiek, wykształcenie, miejsce zamieszkania i inne cechy demograficzne lub społeczne (Sopóci, Búzik, 2006, s. 135—137).

Należy podkreślić, iż w wyżej zarysowanym podejściu do analizowanej problematyki Słowacja w latach 1991—2001—2011 stosunkowo wolno sekularyzowała się (1991: 88,1% wierzących — 11,9% niewierzących; 2001: 86,6% wierzących — 13,4% niewierzących; 2011: 85,0% wierzących — 15,0% niewierzących). Interesujące jest to, że w 2021 roku zanotowano znaczny spadek przynależności wyznaniowej — w przybliżeniu o 10 punktów procentowych (2021: 74,6% wierzących — 25,4% niewierzących). Trudno jednoznacznie wskazać przyczyny takiego wyraźnego spadku (naturalna wymiana pokoleń, niewystarczająca socjalizacja religijna dzieci i młodzieży, kwestia finansowania Kościołów i związków wyznaniowych — w zależności od wyników w spisie ludności, kryzys związany z Covid-19, kilka publicznie dyskutowanych spraw związanych z działalnością Kościołów lub związków wyznaniowych od poprzedniego spisu ludności — np. przypadek arcybiskupa Róberta Bezáka).

Gdyby wyżej zarysowany trend sekularyzacyjny postępował (za 30 lat spadek o około 13 punktów procentowych), za około 180 lat na Słowacji byłiby tylko niewierzący. Jest oczywiste, że jako socjolog religii owego „proroctwa” nie mogę traktować i nie traktuję poważnie. Popełniłbym bowiem ten sam błąd, co zwolennicy teorii sekularyzacji w XIX i na początku XX wieku, którzy twierdzili, iż religia stopniowo słabnie i faktycznie kończy swoją podróż życiową. Nie tylko socjologowie religii z upływem czasu „nauczyli się”, że przyszłości nie można pojmować w sposób linearny, jako prostą kontynuację teraźniejszości. W każdym razie fakt, że w ostatnich dziesięcioleciach obserwujemy na Słowacji spadek religijności lub — poprawniej — przynależności wyznaniowej, nie musi być i nie jest procesem nieodwracalnym, jak to zakładała, oczekiwała lub prorokowała teoria sekularyzacji (Barker, 2007, s. 132).

Na podstawie wyżej przedstawionych wskaźników empirycznych z czterech ostatnich spisów ludności należy stwierdzić, że przynależność wyznaniowa jest stosunkowo trwałym elementem kultury słowackiej. Możemy przyjąć, że około trzy czwarte Słowaków nadal deklaruje przynależność do wyznania religijnego oraz około dwie trzecie identyfikuje się z Kościołem katolickim. Jest oczywiste, że deklaracje wyznaniowe pochodzące ze spisów ludności są niejednokrotnie formalne i powierzchowne. Z jednej strony — niektórzy wierzący podczas spisu ludności nie deklarują „swojej religii”, z drugiej strony — jeszcze więcej ludzi kwestionuje niektóre lub liczne prawdy religijne „swojej religii” (deklarowanej podczas spisu ludności). W dzisiejszym pluralistycznym świecie można wierzyć bez przynależności wyznaniowej (*believing without belonging*); można też przynależać, nie wierząc (*belonging without believing*). Granice między wiarą oraz niewiarą religijną nie zawsze pokrywają się z granicą między przynależnością oraz brakiem przynależności wyznaniowej (Hervieu-Léger, 1999, s. 219—220).

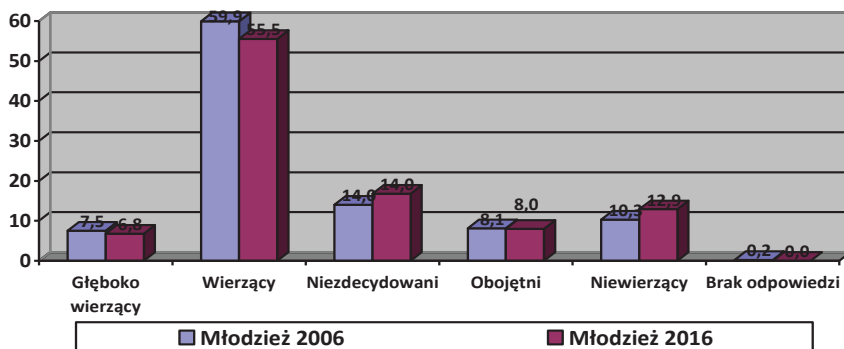
Dynamika deklaracji wiary, wierzeń i praktyk religijnych młodzieży słowackiej w latach 2006—2016

Dane empiryczne z ostatnich czterech spisów ludności na Słowacji świadczą o tym, iż przynależność wyznaniowa jest dość trwałym elementem kultury słowackiej, chociaż zwłaszcza na przestrzeni ostatnich 10 lat nieco spada. Pytanie brzmi: czy podobnie jest również w środowisku młodego pokolenia Słowaków? Aby udzielić odpowiedzi na to pytanie, w następnych częściach niniejszego opracowania przedstawiono porównanie religijności młodego pokolenia diecezji spiskiej w północnych rejonach Słowacji na przestrzeni lat 2006—2016 w ramach jej trzech najbardziej podstawowych wymiarów: globalny stosunek do wiary religijnej, akceptacja doktryny religijnej oraz realizacja praktyk religijnych (Piwowarski, 2000, s. 58—66). Żeby zaprezentować zagadnienie przemian wiary, wierzeń i praktyk religijnych badanego młodego pokolenia Słowaków w sposób systematyczny, na potrzeby niniejszej analizy z każdej przywołanej dymensji religijności wybrano kilka najbardziej podstawowych wskaźników religijności.

Przemiany globalnego stosunku do wiary religijnej

W ramach tzw. religijności ogólnej przedstawiono wskaźniki dotyczące przemian deklaracji wiary religijnej, przynależności wyznaniowej, ogólnego stosunku do praktyk religijnych oraz przemian własnej religijności. Przemiany deklaracji

wiary religijnej młodzieży badanej w 2006 i 2016 roku prezentuje wykres 1. Wśród młodzieży z 2006 roku zaznaczał się stosunkowo wysoki wskaźnik deklaracji wiary religijnej. Za głęboko wierzących lub wierzących uważały się ponad dwie trzecie badanych (67,4%). Dziesięć lat później za głęboko wierzących lub wierzących uważało się 62,3% respondentów. Choć jest to o kilka punktów procentowych mniej, statystycznie istotnych różnic w tym przypadku nie zaznaczono ($p = 0,319$).



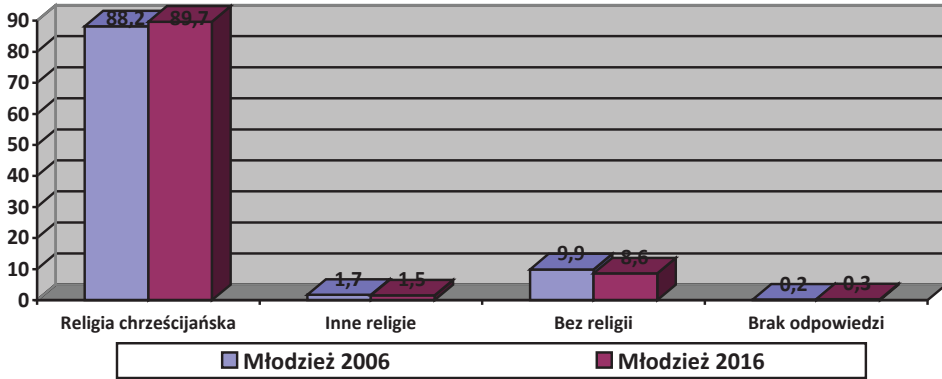
Wykres 1. Zmiany w liczbie osób deklarujących wiarę religijną (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne.

W celu pewnego uogólnienia możemy w tym miejscu przywołać dane z badań religijności populacji słowackiej w 2014 roku, w których wśród młodzieży zanotowano znacznie niższe wskaźniki deklaracji wiary religijnej: bardzo silnie religijni — 2,7%; silnie religijni — 11,4%; raczej religijni — 26,3%; ani religijni, ani niereligijni — 16,8%; raczej niereligijni — 19,1%; silnie niereligijni — 12,2%; bardzo silnie niereligijni — 8,9%; brak odpowiedzi — 2,6% (Tížik, Zeman, 2017, s. 137). W badaniach populacji słowackiej w 2020 roku wśród młodych ludzi zanotowano również nieco niższe wskaźniki deklaracji wiary religijnej: głęboko wierzący — 14,5%; wierzący — 41,1%; niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnej — 19,4%; obojętni — 4,0%; niewierzący — 21,0% (Štefaňak, 2021b, s. 45—47). Religijność młodzieży diecezji spiskiej sytuuje się więc na nieco wyższym poziomie niż religijność ogółu młodzieży słowackiej (choć trudno jest porównywać odpowiedzi na nieidentyczne sformułowania pytań kwestionariuszowych, różnica w odniesieniu do analizowanego wskaźnika religijności wynosi około 10—15%).

Przechodząc do deklaracji przynależności wyznaniowej (wykres 2), należy stwierdzić, że zdecydowana większość młodzieży z 2006 roku identyfikowała się z konkretnym wyznaniem religijnym (89,9%) — do przynależności do różnych Kościołów chrześcijańskich przyznawało się 88,2% ankietowanych. Wskaźniki uzyskane 10 lat później były nawet nieco wyższe. Młodzież z 2016 roku deklarowała przynależność do konkretnej religii w 91,1%, a do przynależności do różnych

Kościółów chrześcijańskich przyznawało się 89,7% respondentów. Także w ramach tego porównania, które nawet nieco bardziej wspiera scenariusz stabilizacji lub nawet rewitalizacji religijności niż postępującej sekularyzacji, nie odnotowano istotnych różnic statystycznych ($p = 0,782$).



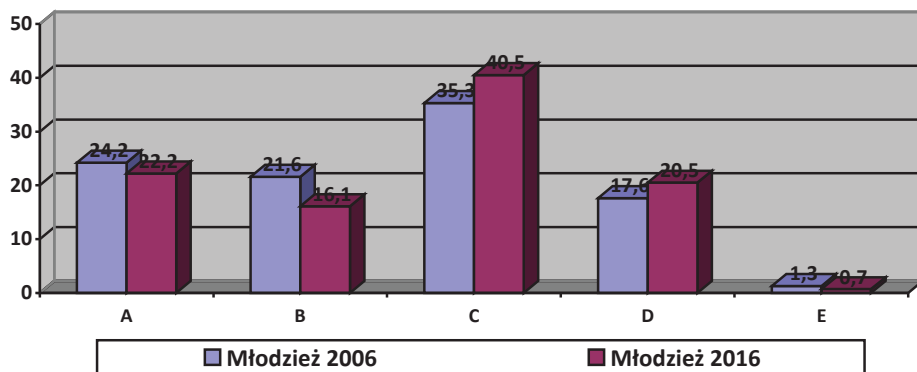
Wykres 2. Zmiany w liczbie osób deklaruujących przynależność wyznaniową (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne.

Przemiany ogólnego stosunku do praktyk religijnych młodych ludzi badanych w 2006 i 2016 roku przedstawia wykres 3. Na podstawie danych empirycznych można stwierdzić, iż ponad cztery piąte młodzieży badanej w 2006 roku przynajmniej rzadko realizowało jakieś praktyki religijne (81,1%). Był to odsetek bardzo zbliżony do wskaźnika młodych ludzi deklarujących się jako wierzący lub przynajmniej związani z tradycją religijną (81,4%). Dziesięć lat później za przynajmniej rzadko praktykujących uważało się 78,8% ankietowanych (w jakiś sposób wierzących było 79,1%). Można jednak zauważyć, iż wśród „dawniejszej” młodzieży było nieco więcej systematycznie lub niesystematycznie praktykujących (różnica wynosi 7,5%), a wśród „nowszej” młodzieży nieco więcej praktykujących rzadko (różnica wynosi 5,2%). Również w tym porównaniu nie zanotowano jednak — na poziomie istotności 0,01 — statystycznie istotnych różnic ($p = 0,033$).

Wreszcie jeżeli chodzi o przemiany własnej religijności (wykres 4), możemy zauważyć, iż młodzież prawie czterokrotnie częściej deklarowała osłabienie własnej religijności niż jej wzmocnienie (2006: 37,4% — 9,9%; 2016: 44,5% — 12,0%). Ponad jedna trzecia „dawniejszej” młodzieży deklarowała osłabienie własnej religijności w porównaniu z tym, co było dawniej. W przypadku „nowszej” młodzieży omawiany wskaźnik jeszcze nieco się podwyższył, co świadczy o postępującej sekularyzacji wśród znacznej części młodych ludzi. Z drugiej strony, jedna dziesiąta „dawniejszej” młodzieży mówiła o pogłębieniu własnej religijności. Interesujące jest to, że w przypadku „nowszej” młodzieży omawiany wskaźnik również nieco wzrósł, co z kolei świadczy o stabilizacji lub nawet rewitalizacji religijności wśród

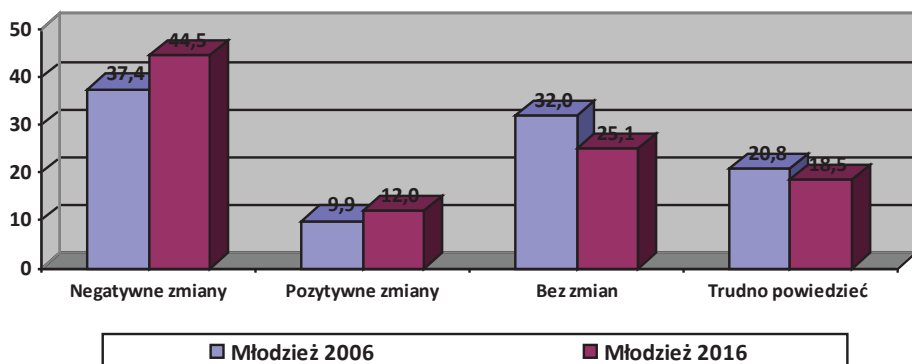
pewnej części młodego pokolenia. Owe różnice, chociaż niezbyt wyraźne, są statystycznie istotne ($p = 0,008$; $V = 0,094$).



Wykres 3. Zmiany w deklaracjach praktyk religijnych (dane w %)

A — praktykują systematycznie; B — praktykują niesystematycznie; C — praktykują rzadko; D — nie praktykują wcale; E — brak odpowiedzi

Źródło: Opracowanie własne.



Wykres 4. Zmiany w deklaracjach przemian własnej religijności (dane w %)

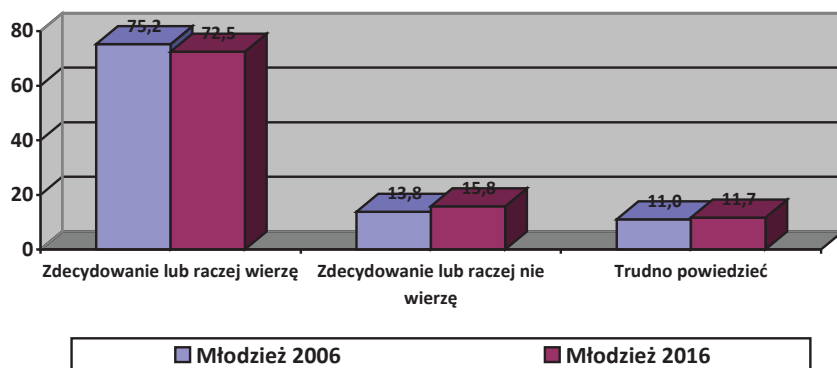
Źródło: Opracowanie własne.

Podsumowując uzyskane wyniki empiryczne w ramach globalnego stosunku do wiary religijnej, można stwierdzić, że młodzież w 2016 roku nieco rzadziej deklarowała wiarę i uczestniczenie w praktykach religijnych, a zarazem nieco częściej była przekonana o osłabieniu własnej religijności niż młodzież w 2006 roku. Chociaż z reguły nie chodziło o statystycznie istotne różnice, model postępującej sekularyzacji znacznej części młodego pokolenia Słowaków wydaje się prawdziwy. Ze względu na odwrotną tendencję przemian w przypadku wskaźnika osób deklarujących pogłębienie własnej religijności można jednak wskazać także na wiarygodność modelu rewitalizacji religijności wśród pewnej części młodzieży słowackiej.

Wreszcie należy przypomnieć zjawisko, które w socjologii religii nazywane jest „przynależnością bez wiary” (Hervieu-Léger, 1999, s. 219—220). Jeżeli bowiem wskaźnik deklaracji wiary religijnej oraz innych elementów religijności się obniża, a wskaźnik deklaracji przynależności wyznaniowej nie lub niezbyt znacząco, to chodzi właśnie o nasilanie się przywołanego zjawiska (Štefaňak, 2018, s. 119—121). Prezentowaną tezę należy jednak szerzej i głębiej przeanalizować w ramach kolejnych — bardziej szczegółowych — dymensji oraz wskaźników zaangażowania religijnego.

Przemiany akceptacji doktryny religijnej

W ramach wierzeń religijnych można przedstawić np. dane odnośnie do wiary w istnienie Siły Wyższej, którą można nazwać Bogiem, wiary w Trójcę Świętą, Bóstwo Jezusa Chrystusa oraz życie pozagrobowe. Przemiany wiary dwukrotnie badanej młodzieży w istnienie Siły Wyższej, którą można nazwać Bogiem, prezentuje wykres 5. Na podstawie danych empirycznych można powiedzieć, że w pierwszej dekadzie XXI wieku około trzy czwarte badanych młodych ludzi było przekonanych o istnieniu Boga jako Transcendentnego Bytu (75,2%). Wśród młodych ludzi z drugiej dekady XXI wieku wskaźnik ten był nieco niższy — wynosił 72,5%. Choć jest to o kilka punktów procentowych mniej, statystycznie istotnej korelacji w tym przypadku nie zanotowano ($p = 0,801$).



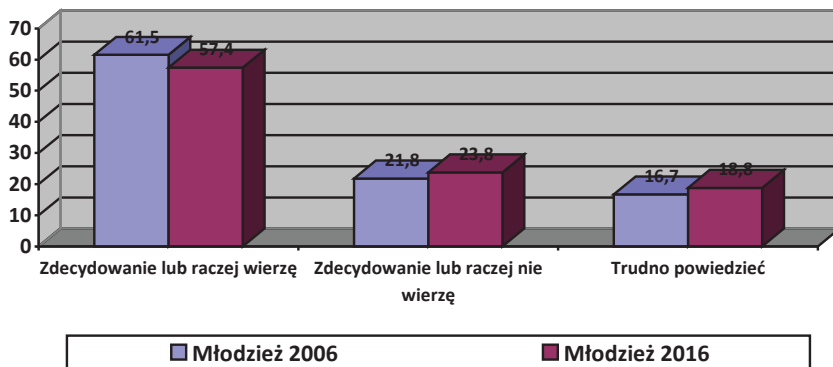
Wykres 5. Zmiany w deklaracjach wiary w istnienie Siły Wyższej, którą można nazwać Bogiem (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne.

W celu pewnego uogólnienia możemy w tym miejscu przywołać dane z badań religijności populacji słowackiej w 2014 roku, w których wśród młodzieży zanotowano znacznie niższe wskaźniki wiary w istnienie Boga: zdecydowanie wierzę — 25,9%; raczej wierzę — 26,6%; raczej nie wierzę — 18,8%; zdecydowanie

nie wierzę — 17,3%; trudno powiedzieć — 11,4% (Tižik, Zeman, 2017, s. 95). W badaniach populacji słowackiej w 2020 roku wśród młodych ludzi zanotowano również nieco niższe wskaźniki wiary w istnienie Boga: Wiem, że Bóg naprawdę istnieje, i nie mam co do tego wątpliwości — 36,3%; Chociaż mam wątpliwości, czuję, że wierzę w Boga — 12,9%; Czasami czuję, że wierzę w Boga, ale czasami nie — 7,3%; Nie wierzę w Boga osobowego, ale wierzę w jakiś Wyższy Byt — 16,9%; Nie wiem, czy Bóg istnieje, i nie sędzę, żeby można było się tego dowiedzieć — 6,5%; Nie wierzę w Boga — 15,3%; Trudno powiedzieć — 4,8% (Štefaňak, 2021b, s. 47—50). Wiara w istnienie Bytu Transcendentnego wśród młodzieży diecezji spiskiej sytuuje się więc na nieco wyższym poziomie niż wśród ogółu młodzieży słowackiej (choć trudno jest porównywać odpowiedzi na nieidentyczne sformułowania pytań kwestionariuszowych, różnica w przypadku omawianego wskaźnika wynosi około 10—15%).

Podstawowym wskaźnikiem religijności chrześcijańskiej, dotyczącej zdecydowanej większości ankietowanej młodzieży (2006: 88,2%; 2016: 89,7%), jest wiara w Trójcę Boskich Osób — Ojca, Syna i Ducha Świętego (wykres 6). O ile w Trójcę Świętą wierzyły ponad trzy piąte młodzieży w badaniach z 2006 roku (61,5%), o tyle w przypadku badań z 2016 roku wskaźnik ten wynosił 57,4%. Jest to więc o kilka punktów procentowych mniej, jednak również w tym porównaniu nie odnotowano statystycznie istotnej korelacji ($p = 0,581$).

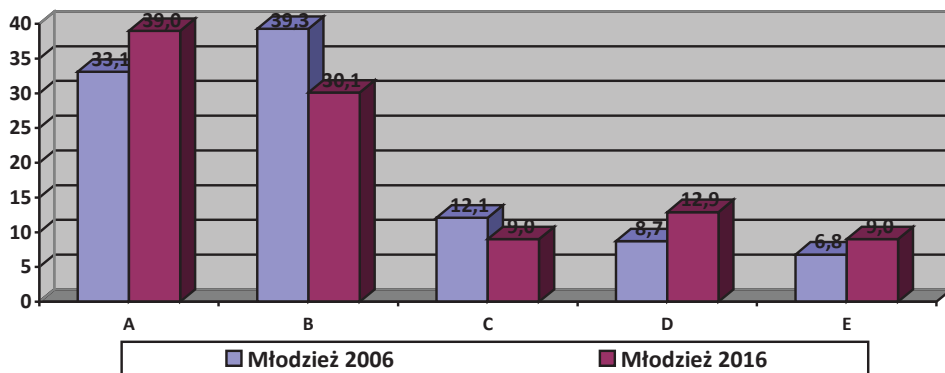


Wykres 6. Zmiany w deklaracjach wiary w Trójcę Świętą (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne.

Innym podstawowym wskaźnikiem religijności chrześcijańskiej jest wiara w Bóstwo Jezusa Chrystusa (wykres 7). Na podstawie uzyskanych danych można stwierdzić, że o ile w Jezusa Chrystusa jako Boga wierzyły prawie trzy czwarte „dawniejszej” młodzieży (72,4%), o tyle w odniesieniu do „nowszej” młodzieży wskaźnik ten wynosił 69,1%. Na marginesie można zauważyć, że w latach 2006—2016 zanotowano przede wszystkim obniżenie wskaźnika ortodoksji

chrześcijańskiej — że Jezus Chrystus jest Bogiem i człowiekiem (2006: 39,3%; 2016: 30,1%) — co prawdopodobnie wiąże się ze spadkiem wiedzy religijnej. Wskazane różnice procentowe zapowiadają, że w tym przypadku istnieje także statystycznie istotna korelacja o słabej sile związku ($p < 0,0005$; $V = 0,127$).



Wykres 7. Zmiany w deklaracjach wiary w Bóstwo Jezusa Chrystusa (dane w %)

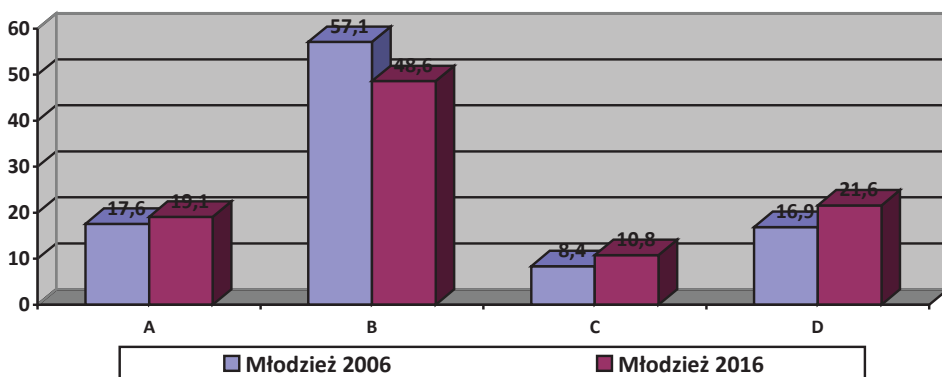
A — wyłącznie Bóg (Syn Boży); B — Bóg i człowiek; C — wybitna postać historyczna; D — postać legendarna, mit; E — trudno powiedzieć

Źródło: Opracowanie własne.

Wreszcie nieco bardziej ogólnym wskaźnikiem związanym z wierzeniami religijnymi jest wiara w życie pozagrobowe, która dotyczy nie tylko religijności chrześcijańskiej, lecz także innych religii lub religijności prywatnej. Na podstawie uzyskanych wyników empirycznych należy stwierdzić, że tylko 17,6% młodych ludzi z 2006 roku oraz 19,1% młodych ludzi z 2016 roku wierzyło w chrześcijańską prawdę wiary o zmartwychwstaniu ciała ludzkiego. Natomiast wiarę w nieśmiertelność duszy ludzkiej deklarowało aż 74,7% „dawniejszej” oraz 67,7% „nowszej” młodzieży. Chociaż jest to o kilka punktów procentowych mniej, w omawianym porównaniu nie można — na poziomie istotności 0,01 — mówić o statystycznie istotnej korelacji ($p = 0,015$).

Na podstawie prezentowanych danych empirycznych w ramach akceptacji doktryny religijnej należy przypomnieć, że młodzi ludzie badani w 2016 roku nieco rzadziej wierzyli w istnienie Siły Wyższej, którą można nazwać Bogiem, Trójcą Boskich Osób, Bóstwo Jezusa Chrystusa oraz nieśmiertelność dusz ludzkich, niż młodzi ludzie badani w 2006 roku. Chociaż z reguły nie chodziło o statystycznie istotne korelacje, model postępującej sekularyzacji znacznej części młodzieży słowackiej oraz nasilenie się wyżej wspomnianego zjawiska „przynależności bez wiary”, lub dokładniej „przynależności bez wierzeń religijnych”, wydają się prawdziwe (Štefaňák, 2019, s. 99—121). Ze względu na odmienny kierunek przemian w przypadku wiary w zmartwychwstanie ciała ludzkiego można jednak wskazać

także na wiarygodność modelu rewitalizacji religijności wśród pewnej części młodego pokolenia Słowaków.



Wykres 8. Zmiany w deklaracjach wiary w życie pozagrobowe (dane w %)

A — po śmierci ludzie zmartwychwstaną z duszą i ciałem; B — po śmierci będą żyć tylko dusze ludzkie; C — po śmierci nie będzie żyć ani dusza, ani ciało; D — trudno powiedzieć

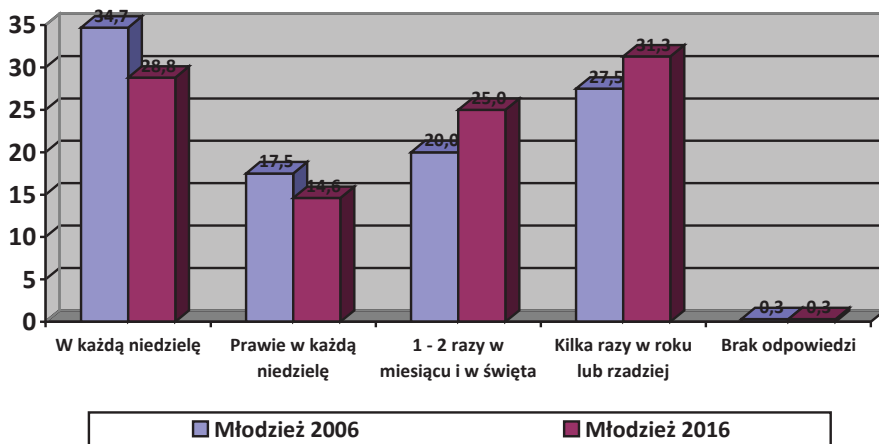
Źródło: Opracowanie własne.

Przemiany realizacji praktyk religijnych

W ramach praktyk religijnych przedstawię wskaźniki dotyczące przemian uczestnictwa we mszy świętej, przystępowania do spowiedzi, realizacji modlitwy prywatnej oraz jej znaczenia. Przemiany uczestnictwa we mszy świętej wśród młodych ludzi ankietowanych w 2006 i 2016 roku prezentuje wykres 9. Na podstawie uzyskanych danych empirycznych należy stwierdzić, iż wskaźnik odwiedzających kościoł przynajmniej co niedzielę był wśród młodego pokolenia z 2006 roku nieco wyższy (34,7%) niż ten sam wskaźnik wśród młodego pokolenia z 2016 roku (28,8%). Z drugiej strony — wśród „nowszej” młodzieży nieco wzrosły wskaźniki odwiedzających kościoł tylko 1—2 razy w miesiącu, w wielkie święta, z okazji ślubu lub pogrzebu oraz nieodwiedzających go wcale (różnica wynosi 8,8%). Obserwowane różnice procentowe nie znaczą jednak, że w tym porównaniu — na poziomie istotności 0,01 — istnieje także statystycznie istotny związek ($p = 0,045$).

W celu pewnego uogólnienia możemy w tym miejscu przywołać dane z badań religijności populacji słowackiej w 2014 roku, w których wśród młodzieży zanotowano nieco niższe wskaźniki uczestnictwa we mszy świętej: przynajmniej w każdą niedzielę — 16,0%; przynajmniej raz w miesiącu — 14,2%; przynajmniej raz w roku — 21,7%; rzadziej — 9,3%; nigdy — 36,1%; brak odpowiedzi — 2,7% (Tížik, Zeman, 2017, s. 121). W badaniach populacji słowackiej

w 2020 roku wśród młodych ludzi zanotowano również nieco niższe wskaźniki uczestnictwa we mszy świętej: częściej niż w każdą niedzielę — 12,9%; w każdą niedzielę — 13,7%; prawie w każdą niedzielę — 4,0%; około 1—2 razy w miesiącu — 6,5%; tylko w wielkie święta — 9,7%; tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. — 27,4%; w ogóle nie chodzę — 25,8% (Štefaňak, 2021b, s. 50—53). Realizacja tzw. praktyk niedzielnych wśród młodzieży diecezji spiskiej sytuuje się więc na nieco wyższym poziomie niż wśród ogółu młodzieży słowackiej (choć trudno jest porównywać odpowiedzi na nieidentyczne sformułowania pytań kwestionariuszowych, różnica w przypadku uczestnictwa we mszy świętej przynajmniej w każdą niedzielę wynosi około 10—15%).



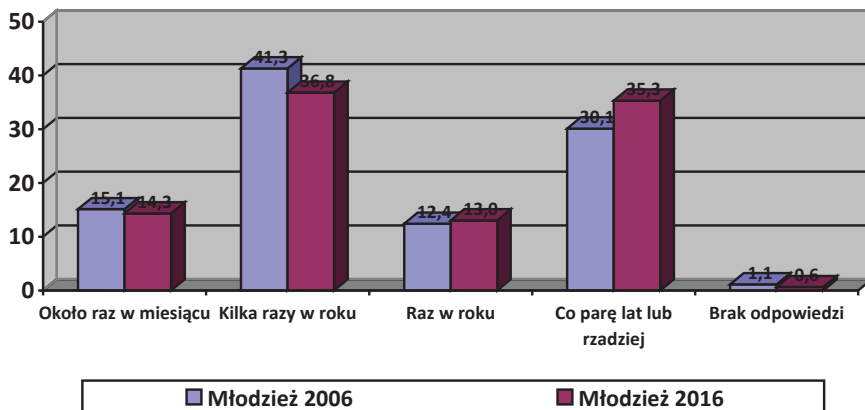
Wykres 9. Zmiany w deklaracjach uczestnictwa we mszy świętej (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne.

Podstawowym wskaźnikiem religijności katolickiej, dotyczącej zdecydowanej większości badanej młodzieży (2006: 82,7%; 2016: 79,2%), jest także częstotliwość przystępowania do spowiedzi (wykres 10). W przypadku przystępowania do spowiedzi co miesiąc wskaźnik dla młodzieży z 2006 roku był nieco wyższy (15,1%) niż wskaźnik dla młodzieży z 2016 roku (14,3%). W przypadku przystępowania do spowiedzi przynajmniej raz w roku kierunek przemian jest taki sam: młodzi ludzie z 2006 roku — 68,8%; młodzi ludzie z 2016 roku — 64,1%. Chociaż jest to o kilka punktów procentowych mniej, w omawianym porównaniu nie odnotowano istotnego związku statystycznego ($p = 0,236$).

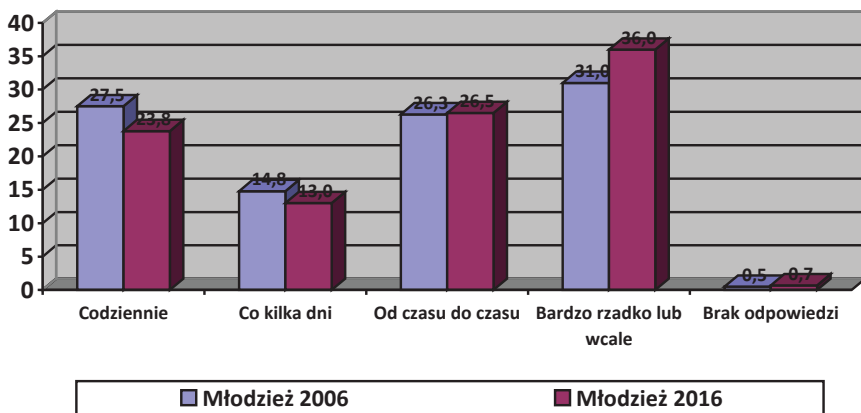
Ogólniejszym wskaźnikiem praktyk religijnych jest modlitwa prywatna, która dotyczy nie tylko chrześcijan lub katolików, lecz także wyznawców innych religii lub też religijności prywatnej (wykres 11). Na podstawie referowanych badań można stwierdzić, że młodzi ludzie z 2006 roku modlili się nieco częściej niż młodzi ludzie z 2016 roku — codziennie 27,5% wobec 23,8%. Z drugiej

strony — wśród „nowszej” młodzieży zanotowano nieco wyższy wskaźnik modlących się bardzo rzadko lub wcale (różnica wynosi 5,0%). Obserwowane różnice procentowe nie znaczą jednak, że w tym porównaniu istnieje statystycznie istotny związek ($p = 0,238$).



Wykres 10. Zmiany w deklaracjach przystępowania do spowiedzi (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne.

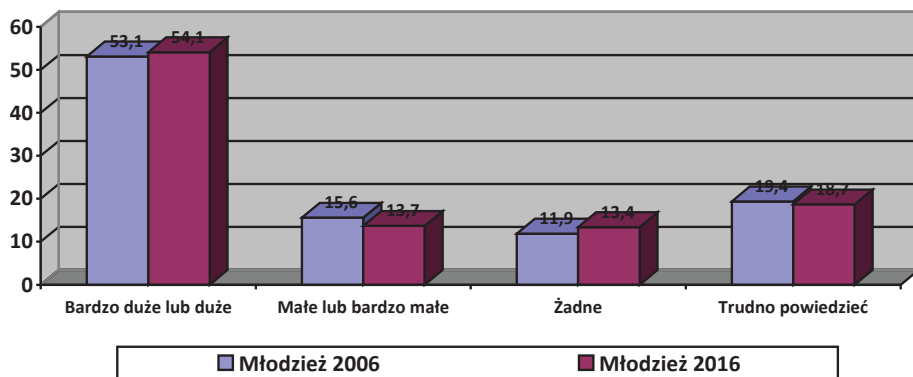


Wykres 11. Zmiany w deklaracjach częstotliwości modlitwy prywatnej (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne.

Wreszcie z punktu widzenia socjologii religii ważne jest nie tylko to, jaki odsetek młodzieży realizuje modlitwę prywatną, lecz także to, jakie przypisuje jej znaczenie (wykres 12). W omawianym porównaniu nie zanotowano prawie żadnych różnic procentowych lub statystycznych. Modlitwa miała bardzo duże lub duże znaczenie dla ponad połowy młodych ludzi w dawniejszych i nowszych badaniach (2006: 53,1%; 2016: 54,1%). Jednocześnie dla ponad jednej dziesiątej

„dawniejszych” i „nowszych” respondentów modlitwa nie miała żadnego znaczenia (2006: 11,9%; 2016: 13,4%). Jest więc zrozumiałe, że również w tym przypadku nie odnotowano istotnych różnic statystycznych ($p = 0,907$).



Wykres 12. Zmiany w deklaracjach znaczenia modlitwy (dane w %)

Źródło: Opracowanie własne.

Podsumowując uzyskane wyniki empiryczne na temat uczestnictwa w praktykach religijnych, można stwierdzić, że młodzi ludzie w 2016 roku nieco rzadziej brali udział we mszy świętej, przystępowali do spowiedzi oraz modlili się, niż młodzi ludzie w 2006 roku. Chociaż w ani jednym przypadku nie chodziło o statystycznie istotne związki, model postępującej sekularyzacji młodzieży słowackiej oraz nasilanie się wyżej wspomnianego zjawiska „przynależności bez wiary”, lub dokładniej „przynależności bez praktyk religijnych”, wydają się prawdziwe (Štefaňák, 2019, s. 77—98). Ze względu na prawie całkowity brak zmian w przypadku znaczenia modlitwy można jednak wskazać także na wiarygodność modelu stabilizacji religijności młodego pokolenia Słowaków — przynajmniej w odniesieniu do niektórych wskaźników zaangażowania religijnego.

Zakończenie

Przywołane wyniki badań empirycznych potwierdziły, że w latach 2006—2016 wiara, wierzenia i praktyki religijne młodych ludzi nieco się zmieniły — chociaż zazwyczaj nie na statystycznie istotnym poziomie. Wracając do głównych scenariuszy przemian religijności, można w związku z tym stwierdzić, że wśród współczesnej młodzieży słowackiej dominuje model postępującej sekularyzacji, ale obecny jest również model rewitalizacji religijności (np. wzrost liczby

deklarujących pogłębienie wiary religijnej, wierzących w zmartwychwstanie ciała ludzkiego lub przypisujących bardzo duże lub duże znaczenie modlitwie). Wydaje się więc, że znaczna część młodego pokolenia Słowaków nadal emigruje z Kościoła, pewna część jednak raczej do niego imigruje.

Ze względu na dosyć wysoki oraz przede wszystkim stosunkowo stabilny wskaźnik autodeklaracji wyznaniowych, który łączy się z osłabieniem zaangażowania religijnego w przypadku większości jego analizowanych wskaźników, należy wreszcie wskazać również na wiarygodność tezy w socjologii religii nazywanej „przynależnością bez wiary” albo też „przynależnością bez wierzeń religijnych” lub „przynależnością bez praktyk religijnych”. Zrealizowane badania empiryczne oraz bazujące na nich analizy i konkluzje są poparte także wynikami innych badań socjoreligijnych — np. Miroslava Tižika i Milana Zemana (2017) lub Jozefa Matulníka (2008) na Słowacji czy Janusza Mariańskiego (2018) lub Sławomira H. Zaręby (2012) w Polsce.

Bibliografia

- Barker E., 2007: *Jeszcze więcej różnorodności doświadczeń i pluralizmu religijnego we współczesnej Europie*. W: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 127—143.
- Berger P.L., 2005: *Alternatywne nowoczesności. Euroświeckość i amerykańska religia*. „Fakt”, nr 220, s. 5—7.
- Casanova J., 2005: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Przeł. T. Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Hervieu-Léger D., 1999: *Religia jako pamięć*. Przeł. M. Bielawska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Kaufmann F.-X., 2003: *Religia i nowoczesność*. W: *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Red. W. Piwowarski. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 361—382.
- Mariański J., 2008: *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Mariański J., 2018: *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988—1998—2005—2017*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Matulník J., red., 2008: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku. Poznatky zo sociologického výskumu*. Bratislava: Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave.
- Piwowarski W., 2000: *Socjologia religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Sopóci J., Búzik B., 2006: *Základy sociológie*. Bratislava: Slovenské Pedagógické Nakladateľstvo.

- Štefaňak O., 2018: *Globalny stosunek do wiary młodzieży słowackiej w procesie przemian*. Katowice: Studio Noa.
- Štefaňak O., 2019: *Religiozita mládeže v procese premien*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- Štefaňak O., 2021a: *Úvod do sociológie náboženstva*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- Štefaňak O., 2021b: *Perspektívy vývoja religiozity na Slovensku na základe sociologického výskumu z roku 2020*. W: *Aktuální otázky filozoficko-sociálního výzkumu*. Red. R. Králik, P. Maturkanič. Terezín: Vysoká škola aplikované psychologie s. r. o., s. 43—64.
- Tížik M., Zeman M., 2017: *Religiozita obyvateľov Slovenska a postoje občanov k náboženstvu*. Bratislava: Sociologický ústav SAV.
- Zaręba S.H., 2012: *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Socjologiczne studium teoretyczno-empiryczne*. Warszawa—Rzeszów: Oficyna Pobitno.

Źródła internetowe

<https://www.scitanie.sk/obyvatelia/zakladne-vysledky/struktura-obyvatelstva-podla-nabozenskeho-vyznania/SR/SK0/SR> [dostęp: 15.02.2022].