

Wprowadzenie

Problematyka badań i opis źródeł wykorzystanych w treści książki

W ocenie wielu socjologów religia od dawna należy do trudnych obiektów badań socjologicznych ze względu na swoją specyfikę i przeznaczenie. Problem zwiększa się wtedy, kiedy badacz nie postrzega jej jako swoistej całości, aby następnie ujmować ją poprzez prostsze elementy, łatwiejsze i bardziej dostępne badaniom, czy też jako całości nadającej się do podziału na części składowe, natomiast widzi w niej określony sposób życia (czy sposób na życie), w którym zasadniczą rolę odgrywają relacje człowieka wierzącego z Bogiem (Grabowska, 1989: 150).

Wiara religijna jako forma świadomości społecznej oznacza całość osobistych odniesień jednostki do wyznawanej religii i do jej składników, a także do religii pojmowanej teoretycznie, abstrakcyjnie. Wiarę tak ujmowaną tworzą elementy poznawcze i emocjonalne – wiedza, poglądy, przekonania, pojęcia, wyobrażenia, stereotypy i uczucia, które łączą i determinują się wzajemnie, a adresowane są do Boga, Absolutu, rzeczywistości nieempirycznej, nadnaturalnej, sakralnej, transcendentnej (Pickel, 2011: 43–47). W jej skład wchodzi elementy obiektywne odnoszące się do religii: dogmaty, wartości, normy, role społeczne, instytucje, organizacje religijne i kościelne, oraz elementy subiektywne: poglądy, opinie, wyobrażenia, przekonania, emocje, oceny – a oba aspekty życia religijnego pozostają we wzajemnych związkach i oddziaływaniach. Janusz Mariański zaznacza:

Ważnym problemem socjologicznym jest zależność poziomu wiary religijnej jednostki i jej grupy przynależności religijnej od wszelkich wpływów ze strony innych grup i całego społeczeństwa, a także od ogólnego stanu rozwoju społecznego. Wiara religijna kształtuje się w wyniku uczestniczenia i komunikowania się we wspólnocie osób, zwłaszcza osób wierzących. Nie jest ona dana raz na zawsze, ulega przemianom i modyfikacjom, można ją kształtować w sposób świadomy lub wolny od procesów socjalizacyjno-wychowawczych. Każdy wierzący do pewnego stopnia buduje własną hierarchię ważności celów, dążeń, odczuć i społecznych kontekstów. (Mariański, 2014a: 28)

Wiara w katolicyzmie przybiera postać dogmatów religijnych, które Kościół katolicki ujmuje w oficjalne formuły i podaje do akceptacji swoim członkom. W społeczeństwie tradycyjnym Kościół miał duże możliwości kontroli ich akcep-

tacji przez swoich członków. Wówczas wierzenia ludzi miały większe znaczenie niż ich osobista i wewnętrznie spójna wiara religijna. W społeczeństwach industrialnych pluralizm społeczno-kulturowy i światopoglądowy przyczynił się do krytycznego nastawienia wierzących do ideologii religijnej, ale też ułatwił przyjęcie bardziej osobistych oraz świadomych postaw wobec wiary. Wyznawcy są zobligowani do pełnej akceptacji zespołu dogmatów wiary i systemu wartości religijnych podawanych przez Kościół, ale w rzeczywistości nie wszyscy katolicy uznają w pełni doktrynę dogmatyczną swojego Kościoła. Niektórzy przyjmują jedynie pewne artykuły wiary i żądania duchownych, inne zaś kwestionują lub odrzucają. Problem ortodoksyjności katolików jest ważnym zagadnieniem w analizie i ocenie ich religijności (Baniak, 1990: 193–194). Maria Libiszowska-Żółtkowska dodaje w tym kontekście: „Wiara religijna jest podstawowym atrybutem i cechą każdej religii. Doktryna religijna jest systemem wierzeń, które odnoszą się do tego, co religia uznaje za nadprzyrodzone, jak definiuje Boga, fenomen człowieka, a także jak wyjaśnia genezę życia i sens śmierci oraz interpretuje procesy zachodzące we wszechświecie, życiu społecznym i jednostkowym” (Libiszowska-Żółtkowska, 2000: 17).

Socjologowie religii inaczej definiują wiarę religijną i wierzenia religijne. Wiara religijna to osobisty akt wiary jednostki („ja wierzę”), a w aspekcie socjologicznym jest ujmowana jako globalne wyznanie wiary (autodeklaracje wiary, autodeklaracje praktyk religijnych, samoocena zmian w postawach religijnych). Wierzenia religijne oznaczają akceptację prawd wiary: teoretycznych i konkretnych, wywierających bezpośredni wpływ na codzienne życie ludzi wierzących. Rozróżnienie to wskazuje, że im bardziej prawda wiary jest abstrakcyjna, tym częściej jest akceptowana, natomiast im bardziej jest praktyczna, tym częściej nie jest akceptowana; mówi się wtedy o selektywności postaw religijnych (Piwowski i Podgórska, 1999: 448–449). W rozeznaniu Janusza Mariańskiego

Wiara religijna i wierzenia religijne odnoszą się do nieco odmiennych kwestii. Wiara odnosi się do obiektywnych treści jakiejś religii, a wierzenia religijne stanowią swoiste odzwierciedlenie wiary w świadomości członków jakiejś religii, Kościoła lub ugrupowania religijnego. Między wiarą i wierzeniami nie musi zachodzić – i często nie zachodzi – pełna zgodność. Wierzący mogą w niektórych kwestiach odchodzić od normatywnych ustaleń danej religii. W tym kontekście pojawia się problem ortodoksji, a więc rozumienia i akceptacji doktryny religijnej. Ortodoksi uznają wszystkie prawdy wiary swojego Kościoła, heterodoksi zaś odchylają się w większym lub mniejszym stopniu od nauki swojego Kościoła. W ujęciach socjologicznych nie chodzi o teologiczną ocenę wiary, lecz o uchwycenie faktycznych postaw ludzi wobec wiary. (Mariański, 2014a: 35–36)

Ważnym wskaźnikiem stanu religijności ludzi deklarujących osobiście wiarę w Boga są praktyki religijne, gdyż spadek udziału w nich, zwłaszcza w obowiązko-

wych niedzielnych mszach świętych, powoduje negatywne zmiany w stosunku do nich. Zmniejszanie się zaangażowania w praktyki religijne oddziałuje na system normatywny. Wraz ze spadkiem religijności kościelnej zanika moralny konsens w społeczeństwie i etyka działań społecznych (Meulemann, 1993: 631–633). Akceptacja norm Dekalogu zależy istotnie od poziomu wiary religijnej i więzi katolików z Kościołem, w efekcie czego silniej potępiają oni aborcję, rozwody, kłamstwa, oszustwa podatkowe, obłudę czy homoseksualizm, a równocześnie aprobują gotowość pomagania innym ludziom będącym w potrzebie, poświęcenie się dla własnej rodziny, tradycyjną rolę kobiety i dzieci w rodzinie. Ponadto przekonania religijne pomagają w zwalczaniu lub osłabianiu postaw i działań hedonistycznych (Rosenmayr, 1986: 64–65).

Jak zaznacza Janusz Mariański:

Praktyki religijne stanowią ważny parametr religijności, zwłaszcza u katolików. Jako wskaźnik tradycyjnych religijno-kościelnych praktyk wybiera się najczęściej uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej lub w innych nabożeństwach czy spotkaniach religijnych wyznawców poszczególnych religii. Przynależność do jakiejś religii oznacza nie tylko podzielanie jej ogólnych zasad i podstawowych dogmatów, ale i rytualno-kultowych procedur. Dzięki zachowaniom rytualno-kultowym członkostwo kościelne staje się bardziej widzialne, umożliwia spotkania ze współwyznawcami, legitymizuje role przywódcze, wzmacnia przynależność i pogłębia motywacje oparte na wartościach. Im częściej wierni uczestniczą w działaniach rytualno-kultowych, tym bardziej są przekonani o słusności swojego wyboru, utrwała się w nich pewien zwyczaj związany z wartościami, który utrzymuje się dłużej niż widzialna religijność. Według niektórych badaczy praktyki religijne w Polsce są nacechowane w dużej mierze rytualizmem, nie są one – lub są w niewystarczającym stopniu – rytuałem odmieniającym ludzkie życie. W praktykach religijnych dostrzegamy przede wszystkim zewnętrzny wymiar religijności. (Mariański, 2014b: 30)

Artur Wysocki stwierdza:

Rozwój badań socjologicznych poświęconych parafiom rzymskokatolickim ma już długą tradycję zarówno w Polsce, jak i w wielu innych krajach. Wyjątkowe miejsce w tej historii zajmuje jeden z uczniów Floriana Znanięckiego, ks. Franciszek Mirek. Jego praca opublikowana w 1928 roku pt. *Elementy społeczne parafii rzymskokatolickiej. Wstęp do socjologii parafii*, została uznana za pierwsze opracowanie na ten temat wychodzące poza ramy socjografii i zawierające istotne elementy analizy socjologicznej podjętego zagadnienia. (...) Na pewno jednak do krajów, w których badania nad parafiami rozwijały się najwcześniej i najintensywniej, należy Francja, wraz z takimi postaciami jako Gabriel Le Bras czy Fernand Boulard. Najbardziej dynamiczny okres rozwoju tych badań przypada na lata pięćdziesiąte, sześćdziesiąte i jeszcze siedemdziesiąte, zaś w Polsce także trochę później, ze względu na zmianę systemu. Stopniowo następował jednak wyraźny spadek zainteresowań badaniami parafii, zwłaszcza jeśli chodzi o refleksję nad parafią jako grupą społeczną, jej strukturą, funkcjonowa-

niem i znaczeniem społecznym. Ustępowała ona coraz bardziej badaniom religijności wiernych i to najczęściej w odniesieniu do szerszego terytorium: diecezji, regionu czy kraju, choć często w oparciu o reprezentatywny dobór parafii. Z czasem również i te badania stawały się coraz rzadsze, choć nie oznacza to, że ich całkowicie zaprzestano. Po roku 2000 szerzej zakrojone badania poświęcone strukturze, funkcjonowaniu i przemianom parafii prowadzono na przykład w Stanach Zjednoczonych. Niemniej jednak, obecnie wyraźnie widać brak szerszej refleksji nad funkcjonowaniem parafii rzymskokatolickiej w perspektywie socjologicznej, a tym bardziej refleksji dotyczącej długofalowych zmian w nich zachodzących, zwłaszcza że tradycja tych badań pozwala na objęcie analizą już dość długiego okresu. Najnowsze opracowanie pt. *Pastoralne aspekty koncepcji socjologii parafii ks. Franciszka Mirka (1893–1970)* z 2013 roku jest dziełem ks. Janusza Kościelniaka. (...) Druga, trochę wcześniejsza monografia Dariusza Malinowskiego pt. *Franciszka Mirka koncepcja socjologii humanistycznej* poświęcona postaci i dorobkowi ucznia Floriana Znanickiego, została opublikowana w 2005 roku. (Wysocki, 2018: 9–11)

Kapłaństwo instytucjonalne w wymiarze społecznym jest ściśle związane z grupą społeczno-religijną, w związku z czym ma ono charakter wspólnotowy. Realizacja idei kapłaństwa wymaga jednocześnie świadczenia usług religijnych i świeckich dla wiernych w parafii oraz społecznego mandatu – upoważnienia i określenia jej celu. Z tej racji kapłaństwo musi przybrać formę umowy społecznej jako kontraktu będącego faktem społecznym. Kontrakt ten ma charakter zobowiązania społecznego, określanego przez przepisy prawa kościelnego oraz zasady religijne i normy moralne, przeznaczone bezpośrednio dla stanu kapłańskiego. Przedmiotem zobowiązania księdza, z woli Kościoła instytucjonalnego, są posługi kapłańskie adresowane do jego wiernych świeckich. Kandydat na księdza, jakim jest alumn seminarium duchownego, akceptując rady ewangeliczne i ustalenia kościelne, zobowiązuje się dobrowolnie respektować i realizować ustawy Kościoła dotyczące stanu kapłańskiego, a więc przyjmując odpowiedni styl życia osoby duchownej i wykonywać zadania należące do księdza. Kościół na tej podstawie udziela mu święceń kapłańskich i pozwala korzystać z przywilejów przysługujących kapłanowi. Do wypełnienia zobowiązań swojego stanu księdzu potrzebne są odpowiednie kwalifikacje, czas i siły, czyli takie elementy, jakich wymaga racjonalne i owocne wykonywanie każdego zawodu. Ogólnie mówiąc, instytucjonalne kapłaństwo katolickie jest zawodem o charakterze religijnym, spełniającym wszystkie parametry zawodu; dotyczy to także kapłanów zakonnych i innych osób zakonnych, kobiet i mężczyzn, które życie zakonne wybrały jako własną drogę życia i służby innym ludziom poprzez własną modlitwę oraz różnego rodzaju posługi religijne i świeckie, znajdujące się w statutach zakonnych (Taras, 1972: 14–15; Baniak, 1994: 49–50).

Janusz Mariański pytał:

Czy socjolog potrafi bezbłędnie rozpoznać to, co jest religijne w zjawiskach społecznych, za pomocą swoich narzędzi badawczych, które analizuje i wyjaśnia, a także czy

potrafi określić granice społecznej „przestrzeni” religii, biorąc zarazem pod uwagę ograniczenia socjologii religii jako nauki dostarczającej wiedzy opisowej o faktach i zjawiskach religijnych? Religijność rozumiana jako zdarzenie transcendentne, w którym człowiek przekracza samego siebie i zbliża się do świętego i boskiego „TY”, do „Kogoś całkowicie innego”, do „*misterium, tremendum et fascinosum*”, nie może być rozważana w wymiarach społecznych. Jednakże religia wciela się w rzeczywistość konkretną i ludzką, przejawia się w wierzeniach, języku, rytach, obrzędach, działaniach, instytucjach itp., wtedy ma więc swoje odniesienia historyczne i społeczne. Gdyby religia była tylko uczuciem, irracjonalnym impulsem, niewytłumaczalną i wzniosłą tajemnicą, nie mogłaby być przedmiotem badań socjologicznych. Religijność jako zjawisko społeczno-kulturowe nie jest czymś niezależnym od społeczeństwa i od jego tendencji rozwojowych. (Mariański, 2004a: 7–8)

Kwestię tę precyzyjnie wyjaśnił pod koniec ubiegłego wieku Roland Robertson: „(...) musimy sobie zdać sprawę z tego, że w niektórych systemach społecznych religia jest zmienną relatywnie niezależną, natomiast w innych stanowi zmienną raczej zależną. A zatem może być w jakimś okresie i w jakimś miejscu relatywnie bardziej autonomiczna i wywierać wpływ na inne procesy i struktury w systemie społecznym, natomiast w innym czasie i miejscu może być z kolei sama «na łasce» czynników politycznych, ekonomicznych oraz innych czynników społecznych” (Robertson, 1998: 174).

Oddziaływanie religii jako zmiennej niezależnej na fakty i zjawiska społeczne i kulturowe może być zarówno pozytywne, jak negatywne, o czym trafnie pisał John Milton Yinger: „Wpływ religii jest czasem stymulujący, czasami hamujący; jej funkcje mogą być jawne bądź ukryte i nieoczekiwane; jej konsekwencje mogą być dobre lub złe z punktu widzenia przyjętej wartości. Niezależnie od tego, jakie byłyby te konsekwencje, badacz nie może pominąć zmian, które w religii dokonują się pod wpływem środowiska” (Yinger, 1998: 315). W ocenie Janusza Mariańskiego

Kościelność, rozumiana jako więź z Kościołem, podlega we współczesnym świecie radykalnym przemianom, idącym często w kierunku jej osłabienia, przede wszystkim zaś rozbicia jedności Kościoła, religii, kultury i społeczeństwa. Kościół staje się jedną z wielu instytucji i ugrupowań, które działają na „religijnym rynku” w warunkach ustawicznej konkurencji. Według zwolenników tezy sekularyzacyjnej wraz ze spadkiem znaczenia religijności kościelnej mamy już do czynienia ze zmniejszaniem się religijności w ogóle. Społeczeństwo współczesne ewoluuje w stronę bezreligijności (społeczeństwo sekularne), a nie tylko zanikania religijności ekskluzywno-kościelnej. Nowoczesność i związana z nią sekularyzacja doprowadziły religię do kryzysu, coraz mniej ludzi poszukuje pełnej identyfikacji z tradycyjnymi religiami. Rosnący indywidualizm prowadzi w nieuchronny sposób do rozpadu utrwalonych porządków społecznych, w tym i religijnych. Według teorii globalnej sekularyzacji, wraz z historycznymi i nieodwracalnymi procesami modernizacji społecznej, zmniejsza się znaczenie religii, aż po jej całkowity upadek. Wraz ze wzrostem poziomu modernizacji społecznej zanika religijność w wymiarach społecznych, utrzymuje się jedynie w sferze

prywatnej. Funkcjonalne zróżnicowanie społeczeństwa było jakby rdzeniem teorii sekularyzacji (społeczeństwo bez religii). Sekularyzacja to nie tylko spadek uczestnictwa w praktykach religijnych, ale i zanikanie wszelkich potrzeb religijnych. (Mariański, 2004a: 42–44)

Religijność tradycyjna trwała w społeczeństwie polskim do połowy XX wieku. W latach osiemdziesiątych nastąpiło wyraźne wzmocnienie obecności religii i Kościoła na scenie publicznej. Wielu socjologów mówiło o tak zwanym nasyceniu religijności Polaków problematyką społeczno-ustrojową, o jej swoistym „upolitycznieniu”. Kościół coraz wyraźniej włączał się w sprawy ogólnospołeczne i pośredniczył między stronami w sporach władzy z kilkoma różnymi ugrupowaniami opozycyjnymi, przede wszystkim bronił praw przysługujących każdemu człowiekowi i całej wspólnotie (Nowak, 1988a: 193; Mariański, 2004a: 110). Do 1989 roku Kościół w Polsce mówił przede wszystkim o utraconej wolności i o konieczności jej odzyskania. Z tego powodu w społeczeństwie zniewolonym przez totalitaryzm nazistowski i komunistyczny był postrzegany nie tylko jako „instytucja oporu”, lecz także jako „religia wolności”. Walczył zarówno o własną autonomię, jak i o zapewnienie ludziom minimum wolności wobec roszczeń totalitarnego państwa socjalistycznego. W okresie tak zwanego realnego socjalizmu dokonywał się w społeczeństwie polskim proces „ukościelnienia” religii – jeśli ktoś był religijny, czuł się zarazem związany z Kościołem (Nitecki, 2001: 248–249). Po 1989 roku nie nastąpił w Polsce gwałtowny rozpad dotychczasowych struktur kościelnych, wolność i demokracja nie spowodowały przyspieszenia procesu laicyzacji, jednak w okresie transformacji ustrojowej Kościół przeżywał pewne trudności w zakresie przystosowania do nowych dla siebie warunków społeczno-kulturowych, będąc do pewnego stopnia „ofiara” swojego sukcesu sprzed 1989 roku. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku próbował na nowo zdefiniować swoją tożsamość społeczną w warunkach transformacji ustrojowej, chciał też określić swoje miejsce w całym społeczeństwie o kształtującym się ładzie wolnościowo-demokratycznym. U wielu Polaków świadomość katolicka stała się bardziej nieokreślona i płynna, nie miała wpływu na ich codzienne myślenie i działanie, dało się też dostrzec psychiczne znużenie Kościołem i spadek zaufania do niego. Nie znaczyło to jednak, że przynależność do Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim przestała być ogólną normą. Katolik zaangażowany i katolik „wybiórczy” należeli do Kościoła, aczkolwiek utożsamiali się z nim w różny sposób (Mariański, 2004a: 113–115).

W ostatniej dekadzie minionego wieku Władysław Piwowarski pisał: „(...) religijność w Polsce zachowuje ciągłość i utrzymuje się na wysokim poziomie, w pewnych okolicznościach nawet wzrasta, ale tylko w płaszczyźnie życia publicznego, natomiast w płaszczyźnie życia prywatnego podlega już znaczącym zmianom, które dokonują się w różnych kierunkach, najbardziej w kierunku selektywności” (Piwowarski, 1992c: 136–137).

Na początku obecnego wieku Edward Ciupak przypominał w odniesieniu do badań socjologicznych religijności: „Socjolog bada wiarę religijną nie ze względu na jej treść (o czym ona orzeka), lecz jako zobiektywizowany wzór zachowań społecznych, postaw, gestów, zwrotów i symboli kulturowych, które wyznaczają konkretne zachowania i umożliwiają porozumienie się w sprawach życia religijnego oraz tworzenie związków społecznych o charakterze religijnym” (Ciupak, 2003: 8).

Po dokładnym i wielostronnym rozpoznaniu sytuacji religijności katolików w Polsce, jaka ukształtowała się z biegiem czasu i broniła swojego miejsca w codziennym i świątecznym czasie ich życia, trafnie ukazał ją Janusz Mariański, pisząc, że:

W warunkach transformacji ustrojowej nie dokonał się w społeczeństwie polskim gwałtowny rozpad dotychczasowych struktur religijno-kościelnych, powstają jednak nowe zróżnicowania religijne. Pełna diagnoza stanu religijności jest w chwili obecnej raczej wątpliwa, nie ma charakteru udokumentowanej ekspertyzy. Jedno jest pewne: w zmienionej sytuacji społeczno-kulturowej, coraz bardziej „nieprzejrzystej”, wiele dotychczasowych poglądów dotyczących religii i Kościoła w społeczeństwie polskim, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych, wymaga ponownego przemyślenia i sformułowania. (...) Socjologia religii w Polsce stoi przed pokusą akceptacji skrajnej wersji tezy sekularyzacyjnej, nawiązującej do dokonujących się obecnie gwałtownych przekształceń roli i pozycji Kościoła w społeczeństwie. Łatwo w tych warunkach o pokusę przepowiadania przyspieszonej sekularyzacji. Tymczasem zarówno procesy sekularyzacji, jak i strukturalnej indywidualizacji, nie muszą oznaczać pełnego odchodzenia od religii, lecz zmianę jej charakteru i funkcji; nie muszą oznaczać końca czy zmierzchu Kościoła ludowego, lecz jego osłabienie, które nie wyklucza szans na modernizację. (...) Niezależnie od niekiedy niespójnych z sobą diagnoz polskiej religijności, pozostaje bardzo ważne „pole” zmieniającej się religijności i więzi z Kościołem katolickim i innymi wyznaniem religijnymi w Polsce. Obejmuje ono – w warunkach dominującej jeszcze religijności kościelnej – bardzo różne formy i kształty tego, co religijne poza Kościołem, łącznie z okultyzmem, New Age i innymi różnymi formami indywidualizowanej religijności. (Mariański, 2004a: 15, 24)

Edward Ciupak pisał zasadnie w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku:

Wśród badań socjologicznych realizowanych w Polsce nad kulturą światopoglądową można wyróżnić dwie orientacje zasługujące na szczególną uwagę. Pierwsza światopogląd określa jako „własność” albo wyróżniającą cechę kulturową jednostki lub grupy społecznej, postuluje potrzebę badań światopoglądu w trzech układach: we wzorach myślenia, w wyobrażeniach, w ideologii, następnie we wzorach zachowań moralnych, obyczajach politycznych, międzyludzkich oraz we wzorach przekonań i postaw wobec określonych wartości. Druga określa światopogląd jako „system znaków i znaczących przekazów”, czyli system symboli kodujących różne inne wartości, na przykład filozoficzne, etyczne, obyczajowe, naukowe i inne. Jakie problemy szczegółowe są przedmiotem zainteresowań w badaniach i studiach nad światopoglądem człowieka? W świetle literatury przedmiotu można wyodrębnić co najmniej trzy grupy problemów owych zainteresowań. Pierwsza dotyczy struktury światopoglądu, czyli hierar-

chii wartości preferowanych w postawach i obiektywizowanych w zachowaniach; druga grupa problemów wiąże się z badaniem zmian światopoglądowych, a trzecia z funkcją światopoglądu, rozpatrywaną w aspekcie socjalizacji wzorów osobowych i wzorów zachowań. Problematyka funkcji światopoglądu, dominująca w badaniach naukowych, wynika z założeń, że światopogląd jako system wartości spełnia doniosłą rolę jedynie wówczas, gdy staje się składnikiem osobowości, wtedy bowiem partycypuje w procesie socjalizacji jednostki do zmieniających się układów życia społecznego, określając zarazem wzory kultury współżycia w grupie. Społeczne aspekty światopoglądu, zwłaszcza postaw wobec religii, stanowią najbardziej życiowe kwestie w kręgu dyskutowanej w Polsce od wielu lat problematyki młodzieżowej. W istniejącej obecnie w Polsce sytuacji ścierania się wpływów dwóch kontrowersyjnych syndromów kulturowych: tradycyjno-katolickiego i zurbanizowanego – wraz z jego specyficznym systemem wartości – sprawy te nabierają szczególnego znaczenia, a ich powiązanie ze światopoglądem w tym świetle ukazuje się bardzo wyraźnie. Kościół katolicki i religia w polskiej tradycji kulturowej wyznaczały modele i wzory życia indywidualnego i zbiorowego, stymulowały jego treść i formy przez system symboli, wartości i norm, organizując stosunki i więzi grupowe, a także tworząc wzory osobowe i typ umysłowości; utrwalane w kulturze treści religijne zachowały nadal swoją żywotność. I chociaż treści te pełnią dzisiaj mniej uniwersalną funkcję, to jednak często stanowią istotny element światopoglądu młodego i dorosłego Polaka. (Ciupak, 1984: 27–31)

Starając się dokładnie ustalić czas badań naukowych dotyczących postaw Polaków wobec religii czy ich światopoglądu, Edward Ciupak wskazywał:

Eksplzja badań nad społecznymi aspektami światopoglądu, a ściślej nad postawami religijnymi ludzi, przypada w Polsce na drugą połowę lat pięćdziesiątych i na początek lat sześćdziesiątych XX wieku. W następstwie tych badań powstały liczne opracowania socjologiczne i psychospołeczne, publikowane na łamach czasopism naukowych i społeczno-kulturalnych w latach 1959–1963. Eksplzja ta miała dosyć jednoznaczne, a jednocześnie wieloczynnikowe podłoże. Odzwierciedlała ona społeczne dążności do określenia funkcji i miejsca religii w procesie kształtowania się osobowości młodej jednostki w warunkach przeobrażeń ustrojowych, ideologicznych i społeczno-kulturowych kraju. Dążeniom tym sprzyjała konfrontacja ideowych postaw Polaków przypadająca na lata 1956–1957, która zapoczątkowała etap otwartej dyskusji światopoglądowej. (Ciupak, 1984: 31)

W jego rozpoznaniu

Druga eksplzja zainteresowań postawami religijnymi Polaków nastąpiła na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku. W tym okresie polaryzacja postaw religijnych, przy widocznym jednocześnie spadku religijności, inspirowała refleksję badawczą, której przedmiotem są społeczne warunki wpływające na postawy i zachowania ludzi. Znalazło to swoje odbicie w pracach niektórych socjologów ze środowisk uniwersyteckich, dążących do określenia społeczno-kulturowych uwarunkowań światopoglądu i religijności młodych Polaków, a szczególnie ich aktywnego ustosunkowania się do religii. (Ciupak, 1984: 32–33)

Dokonując oceny efektów badań na ten temat, Edward Ciupak tak pisał w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku:

Porównując pod względem merytorycznym prace socjologiczne o światopoglądzie i religijności młodych i dorosłych katolików z dwóch wymienionych wyżej okresów, można dostrzec istotne różnice zarówno w zainteresowaniach badaczy, jak i w celach podejmowanych badań. O ile bowiem w opracowaniach z pierwszego okresu dość wyraźnie uwydatniły się, jako istotne cele badań, konfrontacje wpływu dwóch przeciwstawnych sobie tendencji, z jednej strony – do szukania uwarunkowań istniejącego stanu rzeczy, zaś z drugiej strony – do odkrycia uznawanych przez nich wartości, wpływających na ich postawy życiowe, określających osobowość społeczną i sens istnienia. Dla potwierdzenia tej tezy można wykazać, że wśród prac z drugiego okresu znajdujemy więcej analiz opartych na poprawniejszych zasadach metodologii naukowej, poszukujących socjologicznych związków procesu kształtowania się światopoglądu z szerszymi zjawiskami społeczno-kulturowymi, ze ścierającymi się tendencjami tradycjonalizmu i dynamicznej nowoczesności. Przy tym w badaniach inspirowanych przez ośrodki katolickie można dostrzec skoncentrowanie na psychologicznych czynnikach kryzysu religijności, na metodach i możliwościach zahamowania owego kryzysu i przeciwstawienia się procesom sekularyzacji i dechrystianizacji. (Ciupak, 1984: 32–33)

W jego trafnej ocenie

Głównym przedmiotem badań współczesnych jest jednak współzależność między światopoglądem młodych katolików i ich postawami wobec religii a wzorcami i modelami kulturowymi funkcjonującymi w szerszej zbiorowości. Konsekwencją tych zależności są określone interakcje społeczne oraz określone relacje między postawami wobec „teoretycznych i empirycznych aspektów” treści światopoglądowych. Kwestie te są bardzo istotne w poznaniu, w jaki sposób współczesna rzeczywistość w Polsce warunkuje i motywuje różne aspekty postaw światopoglądowych, religijnych i społecznych ludzi. (Ciupak, 1984: 33–34)

W literaturze metodologicznej można spotkać różne określenia problemu badawczego i problematyki badawczej, formułowane przez przedstawicieli nauk społecznych i humanistycznych. Na przykład Stefan Nowak uważał, że problemem badawczym jest „(...) określone zagadnienie, które badacz naukowy musi rozwiązać za pomocą procedur i metod stosowanych w danej dziedzinie wiedzy. Zagadnienie to może być ujęte w postaci jednego pytania ogólnego lub zestawu pytań szczegółowych, na które socjolog (lub inny badacz) powinien znaleźć adekwatną odpowiedź, zgodnie z przedmiotem uprawianej dyscypliny naukowej” (Nowak, 1970: 220). Chava Frankfort-Nachmias i David Nachmias twierdzą, że

(...) problem badawczy to bodziec intelektualny wywołujący reakcje w postaci badań naukowych. Nie wszystkie bodźce intelektualne mogą być badane w sposób empiryczny i nie każde ludzkie zachowanie jest sterowane wiedzą naukową. W rzeczywistości

podstawowych założeń przyjmowanych w nauce nie da się badać empirycznie. Generalnie rzecz biorąc, problemy, których nie można empirycznie uzasadnić (tzn. nie można zidentyfikować z obserwowalnymi zachowaniami) lub te, które dotyczą subiektywnych preferencji, wierzeń, wartości czy upodobań, nie poddają się badaniom empirycznym. Mimo to niektóre z preferencji czy wierzeń subiektywnych można badać, stosując środki naukowe w taki sposób, w jaki naukowcy badają inne zjawiska empiryczne. Podkreślimy jednak, że to nie preferencje subiektywne są przedmiotem badania, lecz przyczyny, dla których ludzie zajmują określone stanowiska, a także niekiedy zachowania wynikające z tych wierzeń. Ponadto, aby problem badawczy był empirycznie uzasadniony, musi zostać w sposób jasny i dokładny sformułowany. Brak jasności i dokładności może prowadzić do niejasnych wyników, które mogą być sprzecznie interpretowane. (Frankfort-Nachmias i Nachmias, 2001: 67–68)

Podstawowym problemem badawczym, na którym skoncentruję się w tym studium, jest socjologiczna analiza dynamiki religijności i kościelności dorosłych katolików polskich dokonana na podstawie wyników badań socjologicznych zrealizowanych w latach 1956–2020. W ramach tego problemu nie uwzględniłam nastawienia badanych dorosłych katolików do innych niż rzymskokatolicka religii i wspólnot kościelnych, gdyż wzięcie ich pod uwagę przekraczałoby, i tak już bardzo obszerny, zakres treściowy i metodologiczny tego studium. Wiadomo jednak, że dorośli katolicy polscy z okresu objętego analizą mają pewną wiedzę dotyczącą innych religii oraz Kościołów chrześcijańskich i wspólnot religijnych niechrześcijańskich funkcjonujących w naszym kraju dawnej i obecnie. Przyjęty problem badawczy mieści się w ogólnym pytaniu: jak kształtowała się dynamika religijności i kościelności dorosłych katolików polskich w drugiej połowie XX wieku (1956–1999) oraz w pierwszej i drugiej dekadzie XXI wieku (2000–2020), widziana w ich postawach, przekonaniach, postępowaniu i działaniach? Czy realizacja tej religijności była zgodna z wymaganiami religijnymi i oczekiwaniami kulturowymi Kościoła instytucjonalnego? W jakim zaś zakresie odbiegała ona od tych wymagań i oczekiwań Kościoła?

Czym jest problematyka badawcza i co ją stanowi w badaniach socjologicznych religijności? Należy zaznaczyć, że istnieje wiele definicji problematyki badawczej. Stefan Nowak zaznacza, że

(...) problematyka badań naukowych to pewien zbiór pytań lub częściej zhierarchizowany system pytań tego rodzaju, iż warunkiem udzielenia odpowiedzi na pytanie bardziej ogólne w tym systemie są wcześniejsze odpowiedzi na pytania bardziej szczegółowe. Pytania te dotyczą pewnych „przedmiotów” w sensie dosłownym i zdarzeń czy procesów, którym one nie podlegają, a które określają już swobodniej rozumiany „przedmiot” zainteresowania, to jest interesującą badacza dziedzinę zjawisk społecznych, które chce on poznać. Ważnym zabiegiem przed przystąpieniem do określenia problematyki badań jest wyłączenie i wyczerpujące rozróżnienie między przedmiotem badań (obiektami, zjawiskami) i problemem badawczym (pytań dotyczących owych zjawisk). (Nowak, 1970: 30)

Przedmiotem w tym opracowaniu są dorośli katolicy polscy, którzy brali udział w sondażach opinii społecznej i w badaniach socjologicznych na temat uczestniczenia w obowiązkowych powtarzalnych praktykach religijnych i sakramentalnych. Z kolei problemem badawczym, istotnym od strony poznawczej i naukowej, jest świadomość religijna i religijność tych katolików widoczna w dynamice spełniania tak określonych praktyk kultowych i sakramentalnych. Pytania szczegółowe to na przykład: Jaki jest poziom uczestniczenia badanych dorosłych katolików w obowiązkowych powtarzalnych praktykach religijnych i sakramentalnych? Jaki był stosunek tych katolików do tradycji religijnych katolicyzmu i świąt kościelnych? Jaki był wpływ warunków terytorialnych, typu parafii, kontaktów z księżmi, miejsca zamieszkania, środowiska rodzinnego, wieku, płci, wykształcenia, zawodu, przynależności politycznej, światopoglądu, wiary religijnej na spełnianie obowiązkowych praktyk religijnych, jak i na odstąpienie od ich spełniania? Jakie były główne tendencje przemian w uczestnictwie badanych dorosłych katolików w obowiązkowych praktykach powtarzalnych w zależności od czynników zewnętrznych i wewnętrznych? Jaką rolę odgrywała wiara religijna w dynamice ciągłości i zmiany w obowiązkowych praktykach powtarzalnych badanych dorosłych katolików polskich? Z pytania ogólnego wynikają liczne pytania (problemy) szczegółowe, dotyczące poszczególnych cech religijności badanych dorosłych katolików, które będą uwzględnione w kolejnych rozdziałach tematycznych książki. Inne pytanie ogólne dotyczy wpływu na religijność dorosłych katolików polskich różnych czynników zewnętrznych charakterystycznych dla obu wieków. Czym specyficznym odznaczała się religijność i kościelność dorosłych katolików polskich w drugim półwieczu XX wieku, a czym w obu pierwszych dekadach XXI wieku – jakie są podobieństwa i różnice w obu tych sferach ich religijnego życia osobistego i społecznego? W jakim stopniu i kierunku procesy społeczne i kulturowe mające miejsce w okresie przełomu wieków w kraju i w Kościele oddziaływały na trwałość i zmianę religijności badanych dorosłych katolików? Na pytania ogólne i szczegółowe odpowiedzi będą udzielane w treści kolejnych rozdziałów i podrozdziałów książki. Przywoływane w oryginale wyniki badań socjologicznych na ten temat pozwolą na dostrzeżenie tych podobieństw i zmian oraz ich kierunków.

Pojęcie procesu badawczego (myślowego), zmierzającego do rozwiązania postawionego problemu badawczego, opiera się na prawidłowości wysunięcia hipotez – ogólnej i szczegółowych. Hipotezy mają określić zależności między zmiennymi i mieć ściśle ograniczony zasięg, być zbudowane w oparciu o wiedzę naukową. O prawidłowości lub fałszywości danej hipotezy rozstrzygają wyniki badań empirycznych. Czym jest więc hipoteza? Definicji hipotezy jest wiele, a ich różnorodność zależy w dużym zakresie od specyfiki dyscypliny naukowej, którą reprezentuje konkretny badacz. Zdaniem Stefana Szostkiewicza „(...) hipoteza to racja jeszcze nie przyjęta, rozważana w trakcie prób wyjaśniania jakiegoś faktu, którą poddajemy dopiero procedurze sprawdzania” (Szostkiewicz, 1964: 38). Waclaw

Pytkowski dopowie tu, że „(...) hipotezę stawiamy wtedy, kiedy stwierdzonych faktów i zjawisk nie jesteśmy w stanie wyjaśnić za pomocą zdań wcześniej uznanych osobiście za prawdziwe” (Pytkowski, 1985: 155–156). Hipotezy postawione w tym opracowaniu mają zarówno charakter teoretyczny, jak i empiryczny, a nadto oscylują wokół problemów szczegółowych ukazanych w kolejnych jego częściach. Hipoteza główna przyjmuje, że religijność i kościelność dorosłych katolików polskich postrzegana w granicach drugiej połowy XX wieku i obu pierwszych dekad XXI wieku będzie oscylować między ciągłością i zmianą. Z jednej strony u pewnego odsetka tych katolików (kobiet i mężczyzn) zostanie zachowana trwałość i ciągłość z tradycją religijną i ze standardami kultowymi Kościoła po przejściu z XX do XXI wieku mimo różnorodności czynników oddziałujących ujemnie na ich życie religijne i kościelność. Z drugiej strony zaś w religijności i kościelności badanych dorosłych katolików polskich może wystąpić kryzys świadomościowy pod wpływem różnych czynników w sferze ich religijności i kościelności, w efekcie którego zostanie załamana ciągłość i stabilność ich wiary religijnej, przekonań religijnych, praktyk religijnych i sakramentalnych, a także postaw i działań moralnych. Pod wpływem tego kryzysu niektórzy spośród tych katolików staną się obojętni religijnie, zwątpią w sens dogmatów wiary chrześcijańskiej, będą zaniedbywać praktyki kultowe i sakramentalne, a nawet staną się osobami niewierzącymi i niepraktykującymi. Trwałość i zmienność w religijności i kościelności badanych dorosłych katolików będzie związana z ich cechami społecznymi i demograficznymi, z postawami wobec religii i norm moralności katolickiej, z postawami wobec Kościoła, parafii i duchowieństwa. Prawdziwość tej hipotezy, jak i licznych hipotez szczegółowych, zostanie potwierdzona wynikami badań socjologicznych zrealizowanych w tym okresie.

Konceptualizacja prezentowanych studiów teoretycznych i wyników wielu badań empirycznych, rozproszonych w rozlicznych publikacjach zwartych i w czasopismach naukowych w tym okresie, czyli w drugiej połowie XX i w obu początkowych dekadach XXI wieku, nie była ani łatwa, ani prosta w realizacji. Wyjaśnienie problemu głównego, sprawdzenie i porównanie założeń metodologicznych stosowanych przez tak wielu autorów, jak i wyników ich badań empirycznych, wymagało wiele czasu oraz starań organizacyjnych. Zgromadzenie wartościowych poznawczo materiałów źródłowych, wyników wielu różnych badań monograficznych i ogólnopolskich, które pozwoliłyby na ujęcie w miarę pełnego obrazu kondycji religijnej dorosłych Polaków, a zarazem na opracowanie odrębnego studium socjologicznego tegoż obrazu i udzielenie w nim miarodajnych odpowiedzi na pytanie podstawowe i liczne pytania szczegółowe, wymagało przyjęcia złożonej procedury badawczej, czyli takiego sposobu postępowania badawczego, który umożliwiłby osiągnięcie przyjętego celu i zamiaru. W jego osiągnięciu pomogły też odpowiednie metody i techniki stosowane w socjologii empirycznej i analitycznej. Podczas opracowywania różnych materiałów źródłowych, zebra-

nych w postaci wyników licznych i zróżnicowanych metodologicznie badań socjologicznych, zastosowałem metodę historyczno-porównawczą, selekcji i doboru wyników tych badań, socjologicznej analizy zastanych opracowań i wyników badań, metodę statystyczną i korelacji zmiennych (zob. McKinney, 1957: 176–195; Frankfort-Nachmias i Nachmias, 2001: 220–249; Szulc, 1968: 190–253; Lissowski, 1968: 58–69; Blalock, 1977: 24–26).

W treści książki ukazuję w dosłownym, oryginalnym ujęciu wyniki wielu różnych badań socjologicznych, zrealizowanych zarówno w drugiej połowie XX wieku, czyli w latach 1956–1999, jak i w obu pierwszych dekadach XXI wieku, czyli w latach 2000–2020, przez socjologów i częściowo przez psychologów religii, a także wyniki licznych sondaży zrealizowanych przez takie placówki badawcze, jak Centrum Badania Opinii Społecznej, Ośrodek Badania Opinii Publicznej, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Ośrodek Studiów Społecznych OPI-NIA, Ośrodek Badań GfK Polonia, Pentor, Polskie Generalne Sondaże Społeczne, jak i przez ośrodki naukowo-badawcze różnych uczelni wyższych w Polsce, na przykład Katolicki Uniwersytet Lubelski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytet Wrocławski, Uniwersytet Opolski, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie i inne uczelnie wyższe. Inaczej mówiąc, w analizach socjologicznych uwzględniłem zarówno wyniki badań socjologicznych i sondaży reprezentatywnych o zasięgu ogólnokrajowym, jak i wyniki wielu badań zrealizowanych w wymienionych naukowo-badawczych ośrodkach lokalnych. O selekcji i doborze materiałów zastanych zdecydowała konieczność porównania wyników badań obejmujących określony problem lub szerszą problematykę, z myślą o wyprowadzeniu na tej podstawie wniosków ogólnych.

Cytowane badania autorzy zrealizowali w przyjętym okresie, wykorzystując w tym celu różnorodne metody i techniki socjologiczne czy też biorąc pod uwagę odmienne cele, a wymagane w swoich badaniach. Ta różnorodność metodologiczna utrudniała do pewnego stopnia dobór opracowań i wyników badań oraz operacjonalizację pojęcia religijności i kościelności. Jednak, pomimo wskazanych trudności i różnic w stosowanych procedurach badawczych, uwzględnione szczegółowo w tej książce badania i ich wyniki dotyczące religijności i kościelności dorosłych katolików polskich z obu podokresów pozwalają na obiektywne i rzetelne ukazanie całokształtu oraz obrazu religijności tych katolików w jej wymiarze osobistym i społecznym. W kolejnych rozdziałach książki poszczególne zagadnienia dotyczące religijności i kościelności badanych dorosłych katolików będą omawiane w ujęciu chronologicznym, powiązanim z terminami realizacji badań przez autorów. Specyfika pozyskanych materiałów empirycznych, ale i rozproszonych, zachęciła mnie do pogrupowania ich według wielowymiarowego modelu religijności: globalny stosu-

nek do religii, wiedza religijna, wierzenia religijne, praktyki religijne, postawy wobec Kościoła instytucjonalnego, nastawienie do parafii i wspólnoty parafialnej, postawy wobec hierarchicznego kapłaństwa i duchowieństwa parafialnego.

Kościół instytucjonalny na ogół ujmuje się tu w trzech wymiarach: personalnym, doktrynalnym i strukturalnym. W wymiarze personalnym uwzględnia się duchowieństwo ujęte hierarchicznie w zakresie zstępującym (od papieża, przez kardynałów i biskupów, do księży) lub w zakresie wstępującym (od księży do papieża). W wymiarze doktrynalnym uwzględnia się założenia religijne i moralne Kościoła, za pomocą których wpływa on na religijność i moralność swoich wiernych świeckich. W wymiarze strukturalnym uwzględnia się różnego typu instytucje i organizacje o profilu religijnym i świeckim, funkcjonujące w ramach kompetencji i zadań czy misji podstawowej oraz roli pomocniczej Kościoła. Tak postrzegany Kościół instytucjonalny jest obiektem (przedmiotem) badań socjologicznych. Janusz Mariański zaznacza, że „Socjolog ujmuje Kościół jako przedmiot badania empirycznego o tyle, o ile wyraża się on w określonych formach i kształtach społecznych. Tylko taki Kościół jest dostępny analizom socjologicznym, czyli jego widzialny kształt” (Mariański, 2005: 8). George Weigel także zaznacza, że Kościół ma swój niezbędny wymiar instytucjonalny, chociaż jest on przede wszystkim wspólnotą ludzi wierzących w Boga, wspólnotą religijną o charakterze aktualnym, w wielu wzajemnych związkach, jak również o profilu eschatologicznym, powiązaną z przodkami, którzy już odeszli od nich do Boga jako swego ostatecznego przeznaczenia (Weigel, 2003: 53–54).

Autorzy badań socjologicznych tu prezentowanych w kategorii „dorosłych katolików” ujmowali osoby (kobiety i mężczyźni) będące w wieku od 18 do 70 lat, pomijając osoby mające poniżej 18 i powyżej 70 lat.

Według tego modelu religijności i kościelności badanych dorosłych katolików złożona jest struktura tej książki, na którą składają się: wprowadzenie, osiem rozdziałów tematycznych, zakończenie i bibliografia. Książka ta ukazuje kondycję religijności i kościelności dorosłych katolików polskich z drugiej połowy XX i z obu pierwszych dekad XXI wieku na podstawie odnalezionych i przywołanych wyników licznych badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej z całego uwzględnionego okresu 1956–2020, spośród których duża część została do pewnego stopnia „zapomniana” czy „zagubiona”, bardzo rzadko przypomniana w cytatach różnych publikacji naukowych i innych, zwłaszcza w obecnym wieku. W treści tej książki wyniki licznych badań naukowych poświęconych kondycji religijnej dorosłych Polaków zostały przywrócone i przypomniane na nowo, co ma też cel praktyczny, bowiem, dysponując tym opracowaniem, różni badacze tego tematu i autorzy opracowań naukowych będą mogli bez trudu skorzystać i cytować je według własnej potrzeby. Oczywiście walor naukowo-poznawczy tej publikacji jest pierwszorzędny. Należy mieć świadomość i tego, że wśród licznych pozyskanych materiałów empirycznych są jeszcze takie, których zabraknie w treści książki,

choćby z tego powodu, że nie udało się mi ich odnaleźć i tu zastosować. Niemniej materiały empiryczne uzyskane w licznych badaniach z obu podokresów stanowią wystarczającą bazę danych do należytego opracowania przyjętej metodologicznie problematyki i napisania tej książki.

W pierwszym rozdziale, o charakterze teoretycznym, ukazuję istotę, definicje, typologię oraz zakres znaczeniowy pojęć religii, religijności i kościelności oraz jej modeli prezentowanych w badaniach.

Tematem drugiego rozdziału są autodeklaracje wyznaniowe, religijne i kultyczne badanych dorosłych katolików, wyrażane przez nich podczas badań, a także ich motywacje oraz zależności od różnych czynników zewnętrznych.

Trzeci rozdział został poświęcony wiedzy religijnej dorosłych katolików polskich i źródłom jej pozyskiwania oraz rozumieniu przez nich istoty dogmatów wiary katolickiej. W ramach źródeł wiedzy religijnej uwzględniono: rozmowy i dyskusje o religii w środowisku rodzinnym katolików, książki religijne, czasopisma i prasę katolicką oraz odrębnie Biblię, radio, telewizję i Internet. Do zakresu ich wiedzy religijnej włączono następujące wskaźniki: dogmaty dotyczące Trójcy Świętej, człowieczeństwa i bóstwa Jezusa Chrystusa, przymiotów Matki Bożej, losu duszy po śmierci człowieka, znajomość ksiąg i autorstwa Ewangelii, liczby i nazw sakramentów oraz nazw i roli głównych świąt kościelnych w religijności ludzi.

Czwarty rozdział obejmuje wiarę i wierzenia religijne dorosłych katolików, uwzględniając wszystkie kategorie dogmatów wiary: a) teocentryczne (Bóg jako Siła Wyższa, Bóg w Trójcy Osób Boskich, Bóg jako stwórca świata i ludzi, kwestia opatrności Bożej); b) chrystologiczne (człowieczeństwo i bóstwo Jezusa Chrystusa, męka i śmierć krzyżowa Jezusa, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Jezusa Chrystusa, realna obecność Chrystusa w Eucharystii); c) eschatologiczne (grzech pierworodny ludzi i jego skutki, koniec świata i paruzja Chrystusa oraz sąd ostateczny, zmartwychwstanie ludzi cieleśnie i duchowo, nieśmiertelność duszy ludzkiej, życie wieczne i osobiste zbawienie ludzi, nagroda wieczna w niebie, kara wieczna w piekle, czas oczekiwania na zbawienie w czyśćcu, kwestia wiary w reinkarnację); d) maryjne (niepokalane poczęcie Maryi, dziewicze poczęcie i urodzenie przez Maryję Jezusa, Maryja jako Matka Chrystusa jako Syna Bożego, wniebowzięcie Maryi – matki Jezusa Chrystusa); e) eklezjalne (Kościół jako wspólnota religijna założona przez Jezusa, Kościół jako wspólnota duchowa – Mistyczne Ciało Chrystusa, podstawowe cechy Kościoła, religijna i zbawcza rola Kościoła).

W piątym rozdziale ukazuję deklaracje dorosłych katolików dotyczące praktyk religijnych: powtarzalnych obowiązkowych (mszy niedzielnej i spowiedzi wielkanocnej) i nadobowiązkowych indywidualnych (codzienna modlitwa, praktyki pobożne, rytuały i obrzędy religijne w rodzinie, i publicznych (udział w mszy i komunii w dni robocze, spowiedź w ciągu roku) oraz motywacje ich realizacji i zaniedbywania.

Szósty rozdział został poświęcony nastawieniu dorosłych katolików polskich do Kościoła instytucjonalnego – jego istoty, funkcji, roli religijnej i świeckiej w społeczeństwie; zaufaniu i nieufności do Kościoła, jego społeczno-politycznej aktywności w kraju, jego autorytetowi i władzy w społeczeństwie.

W siódmym rozdziale zostały ukazane postawy i działania dorosłych katolików polskich dotyczące parafii jako instytucji religijnej i wspólnoty wiernych oraz więzi i styczności z nią wiernych, a także świadomość parafialna katolików, widoczna w zainteresowaniu sprawami i potrzebami parafii i parafian, w identyfikacji z własną parafią i z kościołem parafialnym.

Rozdział ósmy ukazuje nastawienie dorosłych katolików polskich do kapłaństwa instytucjonalnego oraz do duchowieństwa parafialnego, do roli księży w religijności i życiu katolików świeckich; wielowymiarowość zawodu księdza katolickiego; ocenę jego prestiżu i autorytetu w parafii i społeczeństwie; wizję zapotrzebowania na księdza we własnej rodzinie i w społeczeństwie; spojrzenie na oficjalny i środowiskowy model i wzór osobowy kapłana; styczności i więzi katolików z księżmi w parafii i w innych okolicznościach.

W zakończeniu dokonuję syntetycznego podsumowania wyników prezentowanych badań obejmujących okres 65 lat z przełomu XX i XXI wieku, ukazuję kierunki zmian w religijności badanych dorosłych katolików oraz zarysowuję hipotezy perspektywicznych postaw, przekonań światopoglądowych i zachowań badanych katolików obejmujących ich religijność i kościelność.

Książka ta mogła zaistnieć i zostać opublikowana dzięki pomocy i życzliwości wielu instytucji i autorów artykułów poświęconych problematyce w niej poruszanej, za którą dziękuję Im uprzejmie. Szczególną wdzięczność jestem winien Pani Rektor UAM prof. zw. dr hab. Bogumile Kaniewskiej za życzliwość i wsparcie finansowe wydania tej książki. Głębokie podziękowanie przekazuję Księdzu Profesorowi Januszowi Mariańskiemu za przyjęcie książki do recenzji oraz za niezwykle cenne uwagi merytoryczne i metodologiczne, które przyczyniły się do jej jakości i komunikatywności. Panu Dyrektorowi Wydawnictwa Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi uprzejmie dziękuję za włączenie tej książki do planu wydawniczego i za osobistą pomoc w pozyskaniu środków na jej opublikowanie. Pani Redaktor Bożenie Kapuście bardzo dziękuję za pracę redakcyjną nad poszczególnymi częściami książki, bez której nie stałaby się ona dziełem naukowym przystępnym dla różnych czytelników. Z kolei mojej Żonie Elżbiecie wyrażam serdeczną wdzięczność za stworzenie warunków domowych i rodzinnych, które umożliwiły mi skupienie się na pisaniu książki, jak i innych prac naukowych, a także za trwałą cierpliwość dla mojego niemal nieustannego siedzenia przy biurku i komputerze. Tę pomoc i zrozumienie wagi mojej pracy naukowej oraz wrażliwość doceniam w najwyższym stopniu i dziękuję Jej za nią uprzejmie.