

RELIGIA I MORALNOŚĆ W ŚWIADOMOŚCI POLAKÓW: ZALEŻNOŚĆ CZY AUTONOMIA?

RELIGION AND MORALITY IN THE MINDS OF POLES: DEPENDENCE OR AUTONOMY?

Janusz Mariański

Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku

Abstract: In the article the author takes up a few selected issues related to the general relationship between religion and morality and analyzes the correlation between religion and the attitudes of Poles towards the norms of the Catholic morality, marriage and family. All these considerations are concluded with a brief diagnosis of Polish attitudes towards in vitro fertilization. This issue is particularly marked by a discrepancy between the moral doctrine of the Catholic Church and the actual attitudes of Poles, including the Catholics. In sociological analyses we refer both to the selected national surveys on religion and morality (mainly CBOS surveys), as well as sociological research. In the light of the conducted sociological analysis one cannot clearly answer the question posed in the title of the article: "dependence or autonomy?" Without a doubt the bond between religion and morality is weakening and the processes leading to morality's autonomy are reinforcing. However, a precise indication of the scope of this evolution: from dependence to independence, is not easy to establish in the scope of the whole society. The secularization of morality continues.

Keywords: social modernization, religion, morality, secularization.

Postępująca transformacja i modernizacja społeczna oznaczają nie tylko zmiany w materialnych warunkach życia Polaków, w strukturze społeczno-politycznej i w kulturze, ale również w świecie uznawanych wartości i orientacji życiowych oraz religijności i moralności. Społeczeństwo staje się coraz bardziej sfragmentaryzowane, zdecentralizowane, podlega rozbiciu na wiele rozmaitych grup społecznych o zróżnicowanych poglądach, preferencjach, wartościach i normach, gustach i modzie itp. Oznacza to w praktyce odchodzenie w wyborach życiowych od strategii „albo – albo” do taktyki wielokrotnego wyboru „nie tylko to, ale i tamto”. W charakterystyce społeczeństwa polskiego wskazuje się na wiele pozytywnych aspektów, jak np. rozwój gospodarczy, procesy demokratyzacyjne, otwarcie się na Europę i świat globalny, ale i na niektóre negatywne konsekwencje, jak np. emigracja zarobkowa, zapaść demograficzna, poszerzanie się enklaw biedy, słabość społeczeństwa obywatelskiego, brak zaufania do ludzi i instytucji, zwłaszcza do polityków, i wiele patologii w życiu społecznym.

Jedną ze sfer życia Polaków, która nie poddawała się wyraźnym wpływom transformacji lub tylko w niewielkim stopniu, była religijność i moralność. Po ponad dwóch dekadach transformacji społeczno-politycznej i kulturowej po 1989 roku religijność i moralność pozostawała na względnie stabilnym poziomie, co dotyczyło także – z pewnymi zastrzeżeniami – i środowisk młodzieżo-

wych. Zmiany w strukturach społecznych były znacznie szybsze niż w sferze aksjologicznej. Tak naprawdę niewiele się zmieniło, nie nastąpiła wyraźna destabilizacja religijności i moralności kościelnej. Jeżeli mówiliśmy o nowych zróżnicowaniach w religijności i moralności w społeczeństwie polskim, to były one nie tyle czymś radykalnie nowym i nieznanym dotąd, ile raczej nasileniem się pewnych procesów, które miały swój rodowód wcześniejszy, zarówno w procesach modernizacji społecznej, jak i w kontekście globalizującego się świata. Zmiany te następowały stopniowo i w mniejszym lub większym stopniu były niezauważalne.

Wydaje się, że w ostatnich 10 latach (2006-2015) następują i w tej dziedzinie coraz wyraźniejsze zmiany, które pozwalają sformułować hipotezę już nie tylko o pełzającej, ale i o przyspieszonej sekularyzacji w społeczeństwie polskim. Badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej potwierdzają tezę o zarysowującej się zmianie w globalnych postawach młodego i starszego pokolenia Polaków wobec religii, czyli na płaszczyźnie tzw. religijności ogólnonarodowej, jak i przede wszystkim na płaszczyźnie życia codziennego (świadomość i zachowania moralne). Zwłaszcza wartości i normy moralne o proveniencji religijnej są kwestionowane, a nawet odrzucone, podlegają liberalizacji i marginalizacji. Nie mówi się o jednej, lecz o wielu zróżnicowanych moralnościach.

W niniejszych rozważaniach podejmujemy kilka wybranych zagadnień związanych z relacją religijności i moralności w wymiarach ogólnych oraz relacją religijności i postaw Polaków wobec norm katolickiej moralności małżeńskiej i rodzinnej. Całość rozważań zamyka krótka diagnoza postaw Polaków wobec zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro*, w której to kwestii szczególnie dobitnie zaznacza się rozdziew pomiędzy doktryną moralną Kościoła katolickiego a rzeczywistymi postawami Polaków, w tym i katolików. W analizach socjologicznych odwołujemy się zarówno do wybranych sondaży ogólnopolskich dotyczących religijności i moralności (głównie do sondaży CBOS), jak i do badań socjologicznych.

W interpretacji danych sondażowych warto pamiętać o tym, że najczęściej dotyczą one ogółu dorosłych Polaków, a nie tylko samych katolików. Według sondażu CBOS z września 2013 roku 90,5% badanych dorosłych Polaków identyfikowało się – przynajmniej formalnie – z Kościołem katolickim, 4,5% – z innymi wyznaniem chrześcijańskimi lub religijnymi, 3,7% – to bezwyznaniowci, ateści i agnostycy, 1,4% – trudno powiedzieć lub odmowa odpowiedzi. Za głęboko wierzących uważało się 7,5% ankietowanych, za wierzących – 85,7%, za raczej niewierzących – 4,2%, za całkowicie niewierzących – 2,6%; 51,0% – praktykowało przynajmniej raz w tygodniu, 15,0% – przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu, 22,6% – kilka razy w roku, 11,4% – w ogóle nie uczestniczyło w praktykach religijnych (CBOS, 2013b, s. 34-35). Nie wszyscy oceniający zasady moralne katolicyzmu byli katolikami, nie wszyscy byli wierzącymi, nie wszyscy uczestniczyli w praktykach religijnych. Należy przyjąć, że deklaracje osób uznających się za katolików, a zwłaszcza katolików wierzących i praktykujących, byłyby bardziej proreligijne w kwestiach moralnych niż ogółu Polaków.

STOSUNEK POLAKÓW DO OGÓLNYCH ZASAD MORALNYCH

Ważnym wskaźnikiem ogólnych orientacji moralnych w społeczeństwie są postawy zasadnicze i celowościowe, zwane inaczej postawami pryncypialnymi i instrumentalnymi. Chodzi tu o bardzo ważne pytania natury egzystencjalnej: czy można tak żyć, aby od żadnej zasady moralnej uznawanej przez siebie nie odstąpić, czy też wolno przyjąć taką postawę, według której – zależnie od sytuacji czy okoliczności – należy być gotowym do odstąpienia od uznawanych przez sie-

bie zasad? Inaczej mówiąc, czy należy normom moralnym przypisywać bezwarunkowe czy warunkowe obowiązywanie? Koncepcję postaw zasadniczych i celowościowych wprowadził do polskiej socjologii moralności Adam Podgórecki. Postawę zasadniczą można zdefiniować „jako bezpośrednią, spontaniczną akceptację lub negację pewnej reguły, odnoszącej się do wyobrażonego lub rzeczywistego zachowania. <Postawą celowościową> jest, zgodnie z proponowaną definicją, taka postawa, w przypadku której akceptacja lub negacja wyobrażonego lub rzeczywistego zachowania zależy od specyficznego rozważenia kalkulacji różnych możliwych wariantów zachowania oraz od oceny ich skutków” (Podgórecki, 1998, s. 51-52).

Osoby o orientacji celowościowej charakteryzują się na ogół odrzucaniem zasad moralnych jako reguł obiektywnych i powszechnie ważnych lub przyznawaniem im statusu zupełnie drugorzędnego. Rola wiodąca w podejmowaniu decyzji przypada „sile normatywnej” sytuacji, dostrzeżanym skutkom różnych wariantów działań i w konsekwencji wewnętrznemu osądowi jednostki. Drogę moralnego postępowania wybiera w konkretnych sytuacjach sam człowiek, opierając się na przewidywanych skutkach podjętych działań, nie zaś na ustalonych i przyjętych z góry zasadach. Postawa celowościowa, nazywana niekiedy teleologiczną, pragmatyczną lub praktyczystyczną, wynika z przekonania, że stabilność przyjmowanych zasad jest względna, zależna od określonych warunków społeczno-kulturowych.

Socjologom koncepcja „zasadniczości – celowości” służy do opisu i charakterystyki działań nakierowanych na „zasady” lub „sytuacje”. Zarówno postawy zasadnicze, jak i celowościowe mogą być związane z dobrem lub złem moralnym, dotyczyć słusznej sprawy lub prowadzić do zaangażowania się w sprawę uznaną w społeczeństwie za negatywną i niesłuszną. Stąd wartość moralna zajmowanych postaw będzie zależeć nie tyle od tego, czy człowiek jest zdolny do wierności zasadom lub sytuacjom, ile od tego, jakie są to sytuacje i zasady. Z punktu widzenia socjologii obydwie typy postaw mają charakter neutralny, to znaczy same w sobie nie są ani dobre, ani złe w sensie etycznym. Koncepcja postaw zasadniczych i celowościowych ma więc przede wszystkim wymiar empiryczny i jest narzędziem stosowanym do opisu zmian zachodzących w różnych grupach społecznych i w całym społeczeństwie, w różnych okresach czasu.

Według sondażu CBOS z lipca 2005 roku, 31% ankietowanych dorosłych Polaków deklaroowało, że należy mieć wyraźne zasady moralne i nigdy od nich nie odstępować, 30% – należy mieć wyraźne zasady moralne, ale w pewnych sytuacjach można od nich odstąpić, byleby to były sytuacje wyjątkowe, 20% – należy mieć wyraźne zasady moralne, ale nie ma w tym nic złego, kiedy się od nich odstępuje w związku z wymaganiami różnych sytuacji życiowych, 14% – nie należy wiązać swojego postępowania określonymi z góry zasadami moralnymi, ale powinno się w zależności od sytuacji znajdować właściwe sposoby postępowania i zachowania, 5% – trudno powiedzieć; w lutym 2009 roku (odpowiednio) – 31%, 39%, 16%, 9%, 5%; w grudniu 2013 roku – 22%, 42%, 19%, 12%, 5%. W latach 2005-2013 wyraźnie osłabło przekonanie, że należy mieć wyraźne zasady moralne i nigdy od nich nie odstępować (spadek o 9%). Obecnie wyraża je nieco więcej niż jedna piąta ankietowanych. Potrzeba bezwzględnych zasad moralnych jest związana w znacznym stopniu z religijnością badanych osób, a także z prawicową orientacją polityczną i z wyższym wykształceniem (Boguszewski, 2014, s. 2-3).

Wypieranie postaw zasadniczych przez postawy kompromisowe i celowościowe jest charakterystyczne dla etosu współczesnych społeczeństw. Zachwianie wiary w funkcjonowanie kategorycznych i uniwersalnych norm moralnych charakteryzuje przede wszystkim młodzież, ale przenika coraz wyraźniej do środowisk ludzi dorosłych. Od końca pierwszej dekady XXI wieku proces tych zmian staje się coraz bardziej widoczny. Kryzys moralny, jaki przeżywamy, dotyczy podsta-

wowych orientacji w życiu społecznym, a nie tylko niezgodności zachowań codziennych z normami moralnymi. Rzutuje on z pewnością na stosunek Polaków do szczegółowych wartości i norm moralnych, zwłaszcza będących składnikiem chrześcijańskiego modelu życia. Uzależnianie obowiązywania norm moralnych od konkretnych sytuacji jest przejawem żądania autonomii jednostki w podejmowaniu decyzji moralnych. W praktyce prowadzi często do uznawania kategorycznych norm moralnych o tyle, o ile przyczyniają się one do zabezpieczenia indywidualnych i społecznych interesów człowieka, niekiedy do przyjęcia zasady „wszystko jest dozwolone”. Tego rodzaju nastawienia moralne rzutują z kolei na rolę religii w uzasadnianiu norm moralnych.

O dobru i złu nie decyduje człowiek, ale Bóg – naucza Kościół katolicki. Prawo naturalne wyryte przez Boga w sercu człowieka poprzedza wszelkie prawa ustanowione przez ludzi i jest miarą ich wartości. Wskazuje ono na podstawowe wartości i normy, które umożliwiają egzystencję jednostek i społeczeństwa jako całości. „Boże przykazania wskazują nam drogę życia. Negatywne nakazy moralne, to znaczy te, które uznają wybór określonego czynu za moralnie niedopuszczalny, mają dla ludzkiej wolności wartość absolutną: obowiązują zawsze i we wszystkich okolicznościach, bez żadnych wyjątków. Wskazują, że wybór określonych postaw jest radykalnie sprzeczny z miłością do Boga i z godnością osoby, stworzonej na Jego obraz: takiego wyboru nie można zatem uzasadnić żadną dobrą intencją ani konsekwencją; pozostaje on w jaskrawej sprzeczności z komunią między osobami i przeciwstawia się podstawowej decyzji podporządkowania własnego życia Bogu” (Jan Paweł II, 1995, nr 75).

Według ujęć skrajnie indywidualistycznych, każdy człowiek dowolnie poszukuje swojego własnego ukierunkowania moralnego (moralność prywatna). W ambiwalentnych sytuacjach i dylematach moralnych brakuje człowiekowi jednoznacznie właściwych rozwiązań, musi sam ostatecznie poszukiwać reguł moralnego działania. W konsekwencji należałoby przyznać wszystkim normom indywidualnym takie samo znaczenie i moc obowiązującą. W perspektywie indywidualistycznej jednostka tworzy samą siebie jako aktora społecznego oraz stanowi jedyną, albo co najmniej główną zasadę osądu moralnego. Według Alaina Touraine’a, prowadzi to do „eliminacji idei ustanawiającego się społeczeństwa, oznaczającego jako dobro lub zło to, co jest dla niego użyteczne bądź szkodliwe” (2009, s. 565). Eliminuje przede wszystkim Boga jako źródło moralności.

Na powolną ewolucję poglądów Polaków na kryteria rozstrzygania o dobru i złu moralnym wskazują sondaże opinii publicznej i badania socjologiczne. Jeżeli w przekonaniu wielu ludzi współczesnych brak jest „widoczności” kryteriów rozróżniania kryteriów dobra i zła, to nasuwa się uzasadnione pytanie, kto powinien decydować o tym, co jest dobre, a co złe: Bóg, człowiek jako jednostka, społeczeństwo? W poszukiwaniu źródeł prawomocności porządku społecznego (obowiązywania zakazów i nakazów moralnych w życiu zbiorowym) można wskazywać na jeszcze inne, bardziej konkretne instancje i czynniki (np. tradycja, rodzina, władza państwowa, umowa społeczna), a także wyróżnić postawy mniej lub bardziej zdecydowanie odrzucające wszelkie sposoby kontrolowania ludzkich zachowań (np. nihilizm, anarchizm).

W niektórych badaniach socjologicznych i sondażach opinii publicznej stawiano pytanie o instancje rozstrzygające o tym, co jest dobre, a co złe: prawo Boże, społeczeństwo czy pojedynczy człowiek? Respondenci ustosunkowali się do podawanych twierdzeń według następującej skali: zdecydowanie się zgadza, zgadzam się, ani się zgadzam, ani nie zgadzam, nie zgadzam się, zdecydowanie nie zgadzam się, trudno powiedzieć. Oceniali oni trzy twierdzenia: „o tym, czym jest dobro i zło, powinny decydować prawa Boże”; „o tym, czym jest dobro i zło, powinno decydować społeczeństwo”; „to, czym jest dobro i zło, powinno być wewnętrzną sprawą każdego człowieka”.

W sondażach CBOS badani wybierali jedno z tych trzech twierdzeń, w innych oceniali odrębnie każde z tych twierdzeń. Uzyskiwane wyniki empiryczne nie są więc w pełni porównywalne.

Według sondażu CBOS z lipca 2005 roku, 46% badanych dorosłych Polaków deklarowało, że to, czym jest dobro i zło, powinno być przede wszystkim wewnętrzną sprawą każdego człowieka, 22% – o tym, czym jest dobro i zło, powinno decydować przede wszystkim społeczeństwo, 27% – o tym, czym jest dobro i zło, powinny decydować przede wszystkim prawa Boże, 5% – trudno powiedzieć; w lutym 2009 roku (odpowiednio) – 59%, 18%, 18%, 5%; w grudniu 2013 roku – 57%, 20%, 19%, 4%. W latach 2005-2013 zmalała o 8% liczba badanych, którzy sądzili, że o tym, czym jest dobro, a czym zło, powinny decydować przede wszystkim prawa Boże i zarazem znacząco zwiększyła się liczba tych, którzy byli przekonani, iż rozstrzygnięcie o dobru i złu powinno być przede wszystkim wewnętrzną sprawą każdego człowieka. Subiektywizacja norm moralnych charakteryzowała przede wszystkim badanych będących w wieku 35-44 lat (69%), mieszkańców największych aglomeracji miejskich (67%), legitymujących się wykształceniem średnim (67%), posiadających lewicowe poglądy polityczne (68%) i rzadko praktykujących (67%) (Boguszewski, 2014, s. 3-4).

W całym społeczeństwie polskim indywidualne kryteria rozstrzygnięcia o dobru i złu moralnym popiera ponad połowa badanych, co piąty ankietowany wybiera kryteria społeczne i co piąty – kryteria religijne. Religijność w społeczeństwie polskim, silna w autodeklaracjach wiary i w praktykach religijnych, wzmocniona więzią z wartościami narodowymi, nie jest tak samo jednolita w zakresie konkretnych postaw i zachowań religijnych, a zwłaszcza moralnych. Osłabienie ważności religijnych kryteriów decyzji moralnych wskazuje pośrednio na postępujący proces sekularyzacji społeczeństwa polskiego. Orientacje moralne wielu młodych Polaków kształtują się dość często zarówno poza sferą etosu ogólnych obowiązków, jak również i poza sferą wpływów religii (pragmatyczny rozsądek zastępuje moralność religijną). Jeżeli nawet religijne wzorce moralne nie są odrzucane wprost, to jednak nie ceni się ich zbyt wysoko. Etyka religijna traci moc unifikującą w społeczeństwie. Ludzie nie do końca wiedzą, co jest dozwolone, a co niedozwolone w moralności.

Ważna kwestia dotycząca relacji religii i moralności wyraża się w pytaniu o potrzebę uzasadniania słuszności norm moralnych autorytetem religii. W warunkach względnie stałej organizacji ludzkiego świata i struktury zadań życiowych utrwał się związek pomiędzy religijną interpretacją świata a codziennym doświadczeniem ludzkim. Utrzymywała się zasadnicza współzależność struktury społecznej, kultury, religii i moralności. Kościoły chrześcijańskie były trwałym elementem struktury społecznej. W społeczeństwach nowoczesnych (ponowoczesnych) słabnie rola religii w uzasadnianiu norm moralnych. W warunkach zmiennej i uwarunkowanej sytuacyjnie moralności odchodzi na dalszy plan uniwersum etyczne uzasadniane przez religię, nawet jeżeli niektóre badania socjologiczne zrealizowane we współczesnych społeczeństwach (nawet zsekularyzowanych) wskazują na korelację religijności i moralności w jej wersji chrześcijańskiej.

W warunkach postępującej modernizacji społecznej i związanej z nią sekularyzacji słabnie akceptacja wartości i norm głoszonych przez Kościół. Motywacja religijna ustępuje miejsca uzasadnieniom alternatywnym, związanym z czynnikami pozareligijnymi. Następuje stopniowy rozdział religijności i moralności oraz osłabienie rygorystycznego charakteru tradycyjnych norm moralnych. Rozdział religijności i moralności jest silniejszy w krajach o wyższych wskaźnikach modernizacji społecznej i słabszy w krajach mniej zaawansowanych w modernizacji społecznej. Nie przekreśla to tezy, że ludzie związani z religią i Kościołem bardziej skłaniają się do religijnie

uzasadnionych przekonań moralnych niż ci, którzy dystansują się od instytucji kościelnych, albo formalnie wystąpili z Kościoła. Tylko w tym sensie można twierdzić z całą pewnością, że ludzie religijni są bardziej moralni niż osoby niereligijne. Ludzie niereligijni, a nawet część z tych, którzy określają siebie jako wierzących, poszukuje uzasadnień dla moralności poza uniwersum religijnym.

W niektórych badaniach empirycznych stawia się wprost pytanie o rolę uzasadnień religijnych w moralności. W sondażu CBOS z lutego 2009 roku 24% badanych dorosłych Polaków wyrażało pogląd, że tylko religia może uzasadniać słuszne nakazy moralne, 38% – dla mnie religia uzasadnia moje reguły moralne, ale sądzę, że można je sobie uzasadnić i bez niej; 33% – nie czuję potrzeby uzasadniania moralności przez religię, wystarczy mi własne sumienie; 5% – nie interesuję się tą sprawą; w grudniu 2013 roku (odpowiednio) – 16%, 33%, 41%, 10%. W latach 2009-2013 zmniejszył się o 8 punktów procentowych wskaźnik tych, którzy uważali, że tylko religia może uzasadniać słuszne nakazy moralne. Przekonanie to wyraża obecnie tylko co szósty ankietowany dorosły Polak. Nawet wśród głęboko wierzących tylko 46% badanych podziela ten pogląd, a także 46% praktykujących kilka razy w tygodniu, 24% – praktykujących raz w tygodniu i 8% – w ogóle nieuczestniczących w praktykach religijnych (Boguszewski, 2014, s. 7-9).

W świetle danych z sondaży CBOS wynika, że zdecydowana mniejszość ludzi dorosłych akceptuje konieczne związki między religią i moralnością (16%), znacznie więcej jest tych, którzy te związki dostrzegają w sposób mniej kategoryczny (33%). Łącząc obydwie te postawy w społeczeństwie polskim, można by powiedzieć, że około połowa badanych dorosłych Polaków jest przekonana o możliwości uzasadnienia moralności przez religię. Ponad dwie piąte badanych deklaruje pogląd, że religia nie jest potrzebna jako instancja uzasadniająca moralność. Można przypuszczać, że w kwestiach szczegółowych rozdziew pomiędzy religijnością i moralnością będzie się jeszcze pogłębiał. Dotyczy to także wartości i norm odnoszących się do moralności małżeńskiej i rodzinnej.

Etyczny potencjał religii ulega jakby osłabieniu na rzecz postaw zindywidualizowanych, akcentujących wolność i niezależność jednostek w dziedzinie własnych przekonań i wyborów moralnych. Postawy i zachowania moralne coraz rzadziej podlegają ogólnym regułom i normom o proveniencji religijnej, są często i w coraz szerszym zakresie warunkowane sytuacyjnie. W okresie przejściowym, naznaczonym wielorakim kryzysem, ważna jest diagnoza w odniesieniu do wartości i norm moralnych oraz przemian w tej dziedzinie w okresie ostatnich lat. Doświadczenia osobiste i społeczne w okresie transformacji ustrojowej wpływają na zmiany w wyborach moralnych. Zakładamy, że proces przemian postaw i zachowań moralnych ulegnie w warunkach społeczeństwa pluralistycznego pewnemu przyspieszeniu oraz zróżnicowaniu. Spontaniczne i oddolne procesy przemian są także warunkowane oddziaływaniami zaplanowanymi i sterowanymi z góry przez różne ośrodki życia politycznego i ideologicznego. Ogólne przemiany postaw społeczno-moralnych w społeczeństwie polskim można hasłowo opisać jako powolne przejście od moralności ogólnej do moralności sytuacyjnej, od moralności rygorystycznej do moralności permissywnej i relatywistycznej, od moralności zakazu i nakazu do moralności indywidualnego osądu.

Już w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku wprawne oko socjologia dostrzegało dokonujące się przemiany w moralności religijnej, a zwłaszcza w uzasadnianiu norm moralnych. „Zwraca się wreszcie uwagę na pewne przemiany w profilu moralności religijnej. Nie tylko w tym sensie, że kwestionuje się lub odrzuca pewne nakazy religijno-moralne, ale zacieśnia się także zakres religijnych motywacji norm normalnych. Nie zawsze dzieje się tak dlatego, że odrzuca się

motywację religijną, ale bardzo często nie uważa się jej po prostu za potrzebną. Wysuwa się na pierwszy plan raczej naturalne, rozumowe i na nich się poprzestaje. Prowadzi to siłą rzeczy do osłabienia autorytetów religijnych w dziedzinie moralnej. Oczekuje się nie tylko nakazów i zakazów, ale także ich wystarczających uzasadnień. W konsekwencji nie docenia się bardzo często roli łaski w doskonaleniu moralnym człowieka i przyjmuje się nakazy i zakazy moralne podobnie jak dyrektywy techniczne. Uważa się, że ich wykonanie wymaga w większym stopniu szczegółowych instrukcji technologicznych, aniżeli pomocy łaski Bożej. Nawet przy wysokiej kwalifikacji wartości religijno-moralnych w systemie wartości wielu ludzi wydaje się przywiązywać większą wagę do skuteczności zabiegów psychoterapeutycznych, aniżeli do działania łaski uczynkowej” (Majka, 1970, s. 71).

Wydaje się, że proces uniezależniania się moralności od religii wyraźnie pogłębił się na początku XXI wieku. Dla znacznej części Polaków, w tym i katolików, motywacje religijne nie są konieczne dla kształtowania własnej moralności. Zasięg tego rodzaju zjawiska nie da się precyzyjnie określić w skali całego społeczeństwa. Jeżeli nawet wartości i normy moralne stanowią jeszcze dla większości Polaków ważne punkty odniesienia, to coraz częściej tracą one swój absolutny charakter, a kondycja moralna społeczeństwa staje się coraz bardziej ambiwalentna, nieokreślona i wieloznaczna. Zarówno starsze, jak i młodsze pokolenie Polaków, nieprzygotowane do obcowania z pluralistycznym rynkiem idei i wartości, ma znaczne kłopoty z odzyskaniem busoli aksjologicznej (Wnuk-Lipiński, 2003, s. 215).

POSTAWY POLAKÓW WOBEC MAŁŻEŃSTWA I RODZINY

Według nauczania Kościoła katolickiego, fundamentem rodziny jest małżeństwo. Wszelkie alternatywne formy życia rodzinnego należy oceniać w świetle tego ideału małżeńskiej rodziny. „Rodzina oparta na małżeństwie jest dziedzictwem ludzkości, jest wielkim dobrem o najwyższej wartości, koniecznym dla życia, rozwoju i przyszłości narodów” (przemówienie Jana Pawła II do uczestników IV Światowego Spotkania Rodzin w Manili w dniu 26 stycznia 2003 roku). Model rodziny lasowany przez Kościół akcentuje dwa równoznaczne cele małżeństwa: zrodzenie i wychowanie potomstwa oraz miłość wzajemną między małżonkami. Podkreśla ważność czystości przedmałżeńskiej, broni stałości i nierozzerwalności małżeństwa (występuje przeciw rozwodom), dopuszcza tylko naturalne metody regulacji poczęć, głosi poszanowanie wartości życia od poczęcia do naturalnej śmierci, opowiada się za rodziną przyjazną dzieciom, podkreśla godność kobiety, wartość wierności małżeńskiej, domaga się ukierunkowania życia społecznego i polityki państwa na rodzinę. Małżonkowie chrześcijańscy, którzy wypełniają swoje zadania małżeńskie i rodzinne, dochodzą do właściwej sobie doskonałości i wzajemnego uświęcenia.

W rodzinie wyróżnia się funkcje uniwersalne (zaspokojenie ludzkiej seksualności, zrodzenie potomstwa, formacja psychospołeczna jednostki) i funkcje zmienne (ekonomiczne, wychowawcze, rekreacyjne, polityczne). W nowoczesnych społeczeństwach „funkcje zmienne doznały poważnej przemiany: niektóre utraciły swoje znaczenie (np. funkcje polityczne), inne zmieniły przeznaczenie (np. funkcje ekonomiczne: rodzina nie jest społeczną komórką <produkcji>, ale <konsumpcji>), wszystkie zaś zmieniły swoją funkcyjność (jeśli chodzi o cele, zasięg wpływu, intensywność). Również funkcje uniwersalne ulegają zmianom społeczno-kulturalnym: wystarczy pomyśleć o nowym pojmowaniu i przeżywaniu seksualności; o ograniczeniu funkcji prokreatywnej; o możliwości ucieczki do technik reprodukcji itp.” (Vidal, 1995, s. 40).

W warunkach radykalnych zmian społecznych także małżeństwo i rodzina podlegają daleko idącym przekształceniom. Tzw. mentalność „długiego trwania” zostaje zastąpiona mentalnością „krótkiego trwania”. Partnerzy nie liczą już na trwałe związki, małżeństwa „do grobowej deski” stają się rzadkością, zdecydowanie wyszły z mody. Zygmunt Bauman określa te zmiany jako przejście od instytucji małżeństwa do „wolnego związku”, który można zerwać w dowolnym momencie i z dowolnego powodu, w miarę jak znikają pożądanie i potrzeba bliskości (Bauman, 2006, s. 228-231). Zmienia się również rozumienie terminu „rodzina”, którym określa się nie tylko tradycyjny typ rodziny, ale wszelkie związki między ludźmi, których łączą dobrowolne więzi, a nie tylko małżeństwo. Rodziną określa się pary niezwiązane małżeństwem, osoby wspólnie mieszkające i pozostające w długotrwałym związku, grupy ludzi, którzy, mieszkając razem, stali się wspólnotą (Naisbitt, 1997, s. 279). Rodzina tradycyjna przestaje dominować już jako podstawowa, tym bardziej jedyna, komórka społeczeństwa.

Struktury trwałe, o ścisłych zobowiązaniach i rygorach, stoją w obliczu nieuchronnego kryzysu. Dominują przynależności z wyboru i na określony czas (niestabilne związki). Wielu młodych ludzi boi się podejmowania nieodwołalnych decyzji. Ludzie definiują się nie tyle przez stałe przynależności, ile raczej przez indywidualne biografie (opóźnianie zawierania związków małżeńskich i posiadania dzieci oraz ograniczanie ich liczby). Zmienia się kultura rodziny – w stronę kontraktowości. Zawiera się związki oparte na ścisłych umowach finansowych, intercyzie, podziale majątku itp. Wzrasta liczba rozwodów (Kozłowski, Sztompka, 2004, s. 66-67).

Mówi się niekiedy nie tyle o rodzinie, ile raczej o rodzinach, o różnych formach organizacji życia domowego. W wielu społeczeństwach współczesnych istnieją silne naciski w kierunku upromoczenia alternatywnych stylów życia na równi z rodziną. W konsekwencji coraz trudniej określić, czym jest rodzina we współczesnym świecie. Według niektórych socjologów, opisywane przez badaczy zróżnicowania życia małżeńskiego i rodzinnego nie są przejawami kryzysu, lecz symptomami ciągłej zmiany form i struktur rodziny w warunkach modernizacji społecznej (pluralizacja form życia rodzinnego) i nie zagrażają trwałości czy istnieniu rodziny we współczesnych społeczeństwach. Pluralizacja i związana z nią dezinstytucjonalizacja nie musi prowadzić do destabilizacji życia codziennego, oznacza tylko utratę monopolistycznej legitymizacji małżeństwa i rodziny w dotychczasowych formach, określanych niekiedy jako „normalna” rodzina. Dokonywane zmiany (np. spadek liczby dzieci w rodzinie, rozwody, spadek liczby zawieranych małżeństw) świadczą o przemianach strukturalnych, nie zaś o utracie znaczenia czy zmierzchu rodziny.

Według Mirosławy Marody: „podobnie jak w przypadku pozostałych instytucji, również i współczesna rodzina, jakkolwiek byśmy ją zdefiniowali, przestaje być płaszczyzną integracji działań jednostek, podporządkowującą je nadrzędnemu celowi, jakim kiedyś było dobro tej grupy. To raczej dobro jednostek staje się warunkiem trwania rodziny i to do realizacji owego dobra, rozumianego przede wszystkim jako emocjonalne samospełnienie, zależy ich identyfikowanie się już nie tylko z rodziną jako całością, ile z poszczególnymi jej członkami. Z podtrzymywania trwania rodziny jednostki przestają też czerpać poczucie sensu dla swego życia. <Poświęcenie się dla dobra rodziny> jest traktowane raczej jako objaw braku asertywności, niż dowód dojrzałości i odpowiedzialności jednostki” (Marody, 2014, s. 144-145).

Przemiany moralności prorodzinnej polskich katolików dokonują się według różnych scenariuszy, przede wszystkim scenariusza sekularyzacji i indywidualizacji oraz rewitalizacji moralności czy scenariusza ewangelizacji. Nie można z całą pewnością mówić o wyraźnym trendzie w kierunku jednego, określonego modelu moralności, który można by jednoznacznie opisać jako

pozytywny czy pożądanym lub negatywny, ani tym bardziej precyzyjnie zdiagnozować jego rozmiary ilościowe. Przemiany w moralności nie są procesem jednowymiarowym czy linearnym, dostrzegamy w nich wiele rozmaitych kierunków zmian, progresywnych czy regresywnych, dostrzegamy w nich wiele rozmaitych kierunków zmian. W rzeczywistości mamy do czynienia ze zmianami wielokierunkowymi, wskazującymi zarówno na rozpad struktur aksjologicznych w świadomości prorodzinnej, jak i ich rekonstrukcję czy rewitalizację. Do pewnego stopnia jest to ciągle proces zanikania i odradzania się moralności w różnych formach i kształtach.

W Polsce, podobnie jak i na całym świecie, rodzina jest lokowana na pierwszym miejscu w hierarchii wartości uznawanych za najważniejsze w życiu. W latach 1990-2005 wymieniło rodzinę jako bardzo ważną w życiu ponad 90% badanych Polaków, dopiero w 2008 roku wskaźnik ten nieco się zmniejszył (87%). „Większość Polaków akceptuje tradycyjny wzór rodziny, opartej na stabilnym długotrwałym związku małżeńskim, w którym bardzo istotne powinno być posiadanie dzieci i szczególnie akcentowana jest macierzyńska rola kobiet; od rodziców oczekiwane jest poświęcanie się dla dzieci, a od dzieci bezwzględny szacunek dla rodziców. Badania demograficzne ukazują jednak coraz częstsze przypadki konkubinatu, wzrost liczby rozwodów i odsetków urodzeń pozamałżeńskich, opóźnianie zawierania związków małżeńskich i posiadania dzieci oraz ograniczanie ich liczby (w warstwach średnich), a także niestabilne związki, samotne macierzyństwo i porzucanie dzieci (zwłaszcza w warstwach ubogich). Uznawane i odczuwane przez Polaków tradycyjne wzory, wspierane autorytetem Kościoła i uświęcone religijnym ideałem Świętej Rodziny, nie mogą sprostać pragmatycznym wymogom codzienności” (Jasińska-Kania, 2011, s. 229-230).

Rodzina jako wartość jest przez Polaków bardzo wysoko ceniona, jednak dokonały się daleko idące zmiany w poglądach na rodzinę. Nowoczesna mała rodzina w społeczeństwie polskim jest poddawana wpływowi zsekularyzowanych wartości, norm i wzorów zachowań, nie jest w stanie w pełni zapewnić podstawowej socjalizacji religijnej i moralnej. Dezinstytucjonalizacja małżeństwa i rodziny oznacza zmiany strukturalne oraz osłabienie normatywnych zobowiązań. Tzw. ponowoczesna rodzina, jakkolwiek stwarza szansę oparcia życia wewnątrzrodzinnego na uczuciach, autentyczności, osobowej akceptacji, tolerancyjnej atmosferze itp., to jednak nie gwarantuje jednostkom stabilnego porządku społecznego. Instytucjonalny wymiar rodziny słabnie na rzecz wymiaru partnerskiego, zindywidualizowanego. Daleko idące zmiany zaznaczają się w postawach Polaków wobec szczegółowych norm katolickiego modelu małżeństwa i rodziny, co uwidaczniają m.in. wyniki sondaży opinii publicznej.

W sondażu CBOS z lipca 2013 roku dorośli Polacy oceniali niektóre zachowania ludzi według skali od 1 (to jest zawsze złe i nigdy nie może być usprawiedliwione), do 7 (nie ma w tym nic złego i zawsze może być usprawiedliwione). Uprawianie seksu przed zawarciem małżeństwa badani Polacy oceniali następująco: 1 – 10,4%, 2 – 5,5%, 3 – 4,5%, 4 – 14,5%, 5 – 7,8%, 6 – 9,3%, 7 – 42,1% (trudno powiedzieć lub odmowa odpowiedzi – 5,9%); zdradzanie współmałżonka (odpowiednio) – 69,3%, 10,9%, 5,6%, 6,7%, 2,1%, 1,0%, 2,6% (1,8%)); rozwód – 20,5%, 7,3%, 9,9%, 23,2%, 9,7%, 6,5%, 19,7%, (3,3%); stosowanie środków antykoncepcyjnych – 12,3%, 3,8%, 5,4%, 13,2%, 8,3%, 7,1%, 42,7%, (7,1%); przerywanie ciąży – 54,7%, 12,9%, 7,1%, 13,8%, 3,9%, 1,1%, 2,3%, (4,2%). Biorąc pod uwagę trzy pierwsze stopnie skali można powiedzieć, że 20,4% badanych dorosłych Polaków nie aprobowało uprawiania seksu przed małżeństwem, 85,8% – zdradzania współmałżonka, 37,7% – rozwodów, 21,5% – stosowania środków antykoncepcyjnych, 74,7% – przerywania ciąży (CBOS, 2013a, s. 35-38).

Według sondażu CBOS z grudnia 2013 roku, 77% badanych dorosłych Polaków uznawało za dopuszczalne stosowanie środków antykoncepcyjnych („zdecydowanie tak” lub „raczej tak”), 74% – współżycie seksualne przed ślubem, 63% – rozwód, 27% – przerywanie ciąży, 22% – współżycie seksualne osób tej samej płci, 9% – współżycie seksualne pozostającej w związku małżeńskim osoby z kimś innym niż jej mąż lub żona. W latach 2009-2013 tylko nieznacznie wzrosło społeczne przyzwolenie na antykoncepcję (wzrost o 2%) i rozwody (wzrost o 3%), nie zmienił się stosunek badanych do współżycia seksualnego przed ślubem, zmniejszyła się natomiast aprobata aborcji (spadek o 4%) i seksu pozamałżeńskiego (spadek o 6%). Postawy badanych Polaków do omawianych kwestii dość wyraźnie różnią się ze względu na poziom ich religijności, ale i wśród głęboko wierzących jest znaczne przyzwolenie dla stosowania środków antykoncepcyjnych, współżycia seksualnego przed ślubem oraz rozwodów. Wśród praktykujących raz w tygodniu 76% badanych uznawało za dopuszczalne stosowanie środków antykoncepcyjnych, 71% – współżycie seksualne przed ślubem, 57% – rozwód, 19% – przerywanie ciąży, 17% – współżycie seksualne osób tej samej płci, 9% – zdradę małżeńską (Boguszewski, 2014, s. 12-15).

W podsumowaniu wyników sondaży CBOS dotyczących moralności małżeńsko-rodzinnej Rafał Boguszewski stwierdza: „W Polsce coraz wyraźniej uwidaczniają się symptomy <sekularyzacji moralności>, która wyraża się w tym, że Polacy w coraz mniejszym stopniu odczuwają potrzebę religijnego uzasadniania własnych zasad moralnych i w wielu kwestiach deklarują poglądy moralne niezgodne z wyznawaną przez siebie religią. Nierzadko dotyczy to osób określających się jako wierzące (a nawet głęboko wierzące) oraz regularnie praktykujące religijnie. Przypisywanie sobie wysokiej religijności, a – tym bardziej – ponadprzeciętnej moralności bardzo często wiąże się z jednoczesnym przyzwoleniem na stosowanie środków antykoncepcyjnych, seks przedmałżeński czy rozwody. Niemniej jednak zasady moralne proponowane przez Kościół katolicki, choć przez większość katolików uznawane często za niezbyt dobrze przystające do dzisiejszej rzeczywistości i wymagające uzupełnienia, w wielu kwestiach znajdują uznanie i akceptację również osób określających się jako niereligijne lub niewierzące” (Boguszewski, 2014, s. 16).

W sondażu CBOS z kwietnia 2015 roku dorośli Polacy oceniali m. in. kwestię aborcji według 7-punktowej skali, na której 1 oznacza, że respondent zgadza się z takim twierdzeniem, że przerywanie ciąży powinno być całkowicie zakazane, a 7 oznacza, że powinno być dozwolone bez żadnych ograniczeń. Dokonane przez badanych wybory kształtowały się następująco: 1 – 21,7%, 2 – 9,5%, 3 – 9,9%, 4 – 27,0%, 5 – 10,1%, 6 – 5,7%, 7 – 10,3% (trudno powiedzieć lub odmowa odpowiedzi – 5,9%). Łącząc trzy pierwsze stopnie skali otrzymujemy wskaźnik przeciwników aborcji wynoszący 41,1%, łącząc zaś trzy ostatnie stopnie skali uzyskujemy wskaźnik zwolenników aborcji – 26,1%. Stanowisko pośrednie zajmowało 27,0% badanych dorosłych Polaków (CBOS, 2015b, s. 18). Z tych danych empirycznych wynika, że przeciwnicy aborcji przeważają nad jej zwolennikami (różnica 15,0%). Znacznie więcej Polaków uznaje aborcję za zło, które nie może być usprawiedliwione (sondaż z lipca 2013 roku).

Zróżnicowane były reakcje Polaków na decyzję rządu, który w 2015 roku zdecydował, że osoby mające ukończone 15 lat będą mogły kupić pigułkę „dzień po” w aptece bez recepty. W całej zbiorowości dorosłych Polaków w sondażu CBOS z lutego 2015 roku 42,7% badanych oceniło tę decyzję jako słuszną, 44,1% – za niesłuszną, 12,9% – trudno powiedzieć i 0,2% – odmowa odpowiedzi. Wśród tych, którzy byli przeciwni tej decyzji, 54,8% badanych uważało, że pigułka „dzień po” powinna być sprzedawana wyłącznie na receptę po konsultacji z lekarzem, 39,6% było przeciwnych tej formie zapobiegania ciąży, 4,9% – trudno powiedzieć i 0,8% – odmowa odpowiedzi. W całej badanej zbiorowości 48,8% badanych deklarowało pogląd, że pigułka „dzień

po” jest niebezpieczna dla zdrowia kobiety, 44,6% – że jest formą aborcji, 56,6% – że proponuje swobodę seksualną i brak odpowiedzialności za relacje intymne, 55,2% – że zachęci młodzież do wcześniejszej inicjacji seksualnej, 67,3% – że wpłynie na zwiększenie popularności tej metody, 64,0% – że pigułka „dzień po” będzie jedną z częściej wybieranych metod zapobiegania ciąży (CBOS, 2015a, s. 25-26). Aprobata decyzji rządzących w sprawie pigułki „dzień po” częściej wyrażały osoby o politycznej orientacji lewicowej, o mniejszym zaangażowaniu religijnym, mieszkające w wielkich miastach, mające wyższe wykształcenie, a także mężczyźni i osoby w wieku 35-44 lat (Hipsz, 2015, s. 2).

W badaniach Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w latach 1988-2005 skonstatowano w środowiskach młodzieżowych zmiany w relacjach religijności i moralności, zwłaszcza w odniesieniu do życia małżeńskiego i rodzinnego. W warunkach kształtującego się społeczeństwa pluralistycznego w naszym kraju przybiera różnorodnych wartości i norm oraz modeli i wzorów zachowań, liberalizuje się podejście do doktryn religii i Kościołów, a to, co jeszcze do niedawna było społecznie i religijnie zakazane, staje się aprobowane z zastrzeżeniami lub aprobowane bez zastrzeżeń. Kwestionowanie katolickich norm moralności małżeńskiej i rodziny oddziałuje – bez wątplenia – na religijność, a zwłaszcza na trwałość życia małżeńskiego i rodzinnego.

Z zebranego materiału empirycznego wynika, że aktualnie współzycie seksualne przed ślubem kościelnym uważa za dopuszczalne ponad połowa badanej młodzieży: stanowili oni 59% ogółu badanych (1988: 34%; 1998: 62%). Pozytywnie zdradę małżeńską oceniało tylko 3% respondentów (1988: 3%; 1998: 7%), ale rozwód już 21% spośród wszystkich respondentów (1988: 20%; 1998: 30%). Również wysoki wskaźnik przyzwolenia uzyskano, oceniając stosowanie środków antykoncepcyjnych, za czym opowiedziało się 57% badanych (1988: 40%; 1998: 66%). Gdy chodzi o aborcję, to 8% zbadanej młodzieży dopuszcza zabójstwo nienarodzonych (1988: 5%; 1998: 17%). Odsetki aprobaty dla związków homoseksualnych, eutanazji, prostytucji i klonowania kształtowały się odpowiednio: 20%; 18%, 11%, 12%” (Zaręba, 2009, s. 188).

W sondażu CBOS z grudnia 2013 roku wśród młodzieży z liceów, techników i zasadniczych szkół zawodowych 14% badanych zgadzało się z twierdzeniem, że pierwsze kontakty seksualne młodzi ludzie powinni mieć dopiero po zawarciu małżeństwa, 64% – nie zgadzało się i 22% – nie miało zdania na ten temat (w 1996 roku odpowiednio: 23%, 54%, 23%). Drugie twierdzenie: „to zupełnie normalne, że kochający się ludzie utrzymują ze sobą kontakty seksualne, ślub nie jest do tego konieczny” akceptowało w 2013 roku 73% badanych, 14% – nie akceptowało i 13% – to niezdecydowani (w 1996 roku – 64%, 21%, 15%). Trzecie twierdzenie: „seks nie wymaga miłości ani małżeństwa, nawet przelotny związek może dostarczyć przyjemnych, pięknych przeżyć” aprobowano w 2013 roku 33%, nie aprobowano – 47% i nie miało zdania – 20%. Dwa pierwsze twierdzenia były oceniane podobnie przez chłopców i dziewczęta, twierdzenie trzecie znacznie częściej aprobowali chłopcy (48% wobec 17%). W całej zbiorowości młodzieży szkolnej 52% badanych deklarowało przebycie inicjacji seksualnej. Swoją „pierwszy raz” nieco więcej miało za sobą chłopców niż dziewcząt (54% wobec 50%) (Boguszewski, Feliksiak, Gwiazda, Kalka, 2014, s. 140-142).

Wśród maturzystów z pięciu miast (Szprotawa, Puławy, Kraśnik, Dęblin, Gdańsk) w 2009 roku 64,3% badanych uznało współzycie seksualne w okresie oficjalnego narzeczeństwa za dozwolone, 17,5% – to zależy, 7,6% – za niedozwolone, 7,1% – trudno powiedzieć i 3,5% – brak odpowiedzi; współzycie seksualne po ślubie cywilnym a przed kościelnym (odpowiednio) – 66,1%, 16,5%, 6,1%, 7,6%, 3,6%; zdrada małżeńska – 3,5%, 12,0%, 75,9%, 4,2%, 4,3%; rozwody – 18,6%, 49,8%, 20,7%, 7,0%, 3,9%; stosowanie środków antykoncepcyjnych – 58,7%,

23,0%, 7,2%, 6,8%, 4,4%; przerywanie ciąży – 8,9%, 33,7%, 47,4%, 5,8%, 4,2%. Wskaźnik zbiorczy ustosunkowania się do sześciu norm będących składnikiem moralnego nauczania Kościoła katolickiego kształtował się następująco: aprobata – 27,5%, aprobata częściowa i dezaprobata częściowa („to zależy”) – 25,4%, dezaprobata – 36,7%, niezdecydowanie („trudno powiedzieć”) – 6,4%, nieudzielenie odpowiedzi – 4,0% (Mariański, 2012, s. 330-365; por. Štefaňak, 2014, s. 44-45). W roku szkolnym 2009/2010 maturzyści lubelscy w 39,6% aprobowali, według wskaźnika zbiorczego, pięć katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej, w 27,6% – uzależniali tę aprobatę od okoliczności, w 25,9% – dezaprobowali w pełni, w 5,4% – byli niezdecydowani i w 1,5% – nie udzielili odpowiedzi (Rola, 2013, s. 203; por. Adamczyk, 2005, s. 197-202).

Wśród studentów pięciu uczelni lubelskich w 2012 roku przerywanie ciąży zostało ocenione jako dozwolone przez 9,4% badanych, 34,4% – to zależy od okoliczności, 52,9% – niedozwolone, 2,8% – trudno powiedzieć i 0,6% – brak odpowiedzi; stosowanie środków antykoncepcyjnych (odpowiednio) – 62,0%, 22,0%, 10,2%, 5,2%, 0,7%; współżycie seksualne przed ślubem kościelnym – 52,8%, 17,4%, 17,6%, 11,3%, 1,0%; rozwody – 26,4%, 53,6%, 14,2%, 4,9%, 0,9%. Zbiorczy wskaźnik akceptacji czterech norm katolickiej moralności małżeńsko-rodzinnej kształtował się na poziomie 23,7% (Uniwersytet Przyrodniczy – 16,1%, Uniwersytet Medyczny – 24,7%, Politechnika Lubelska – 26,0%, UMCS – 18,9%, KUL – 33,6%), dezaprobaty – 37,6%, relatywizacji („to zależy”) – 31,9%, niezdecydowania – 6,0% i braku odpowiedzi – 0,8% (Kozak, 2014, s. 423-426).

W społeczeństwie polskim moralność małżeńska i rodzinna kształtuje się częściowo jakby niezależnie od religii, a tzw. postawy selektywne wobec religii ujawniają się w najbardziej w dziedzinie moralności seksualnej. Być może świadczy to o pewnym kryzysie etyki instytucjonalnej, rozumianej jako zespół nakazów i zakazów. Mówi się zarówno o ewolucji uznawanych wartości prorodzinnych, o zmianie instytucjonalnych form małżeństwa i rodziny, o kryzysie pewnej formy rodziny, jak i o daleko idącym kryzysie rodziny w ogóle. O sekularyzowaniu się moralności rodzinnej świadczy rosnące przyzwolenie dla postaw i zachowań potępianych przez Kościół katolicki, jak rozwody, stosowanie środków antykoncepcyjnych, eutanazja, zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro*, itp. Wielu ludzi współczesnych, w tym i katolików, nie uznaje „definitywnych norm” w sprawach moralnych, a niektórzy traktują rozwiązania podawane przez Kościół katolicki jako anachroniczne.

Badania socjologiczne w Polsce potwierdzają hipotezę, że negatywne przemiany w społecznej akceptacji moralności opartej na nauczaniu Kościoła katolickiego dotyczą szczególnie moralności małżeńskiej i rodzinnej, zwłaszcza zasad odnoszących się do życia seksualnego. Na ogół akceptowana jest norma nakazująca wierność małżeńską, w mniejszym stopniu norma stojąca na straży życia nienarodzonych dzieci (zmniejsza się świadomość bezprawia lub nieładu moralnego, o jakim świadczy dokonywanie aborcji). W wyraźnym kryzysie są normy związane z nierozzerwalnością małżeństwa, z czystością przedmałżeńską i regulacją poczęć. Trudno jest określić, na ile w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku i na początku XXI wieku mieliśmy do czynienia w środowiskach młodzieżowych i ludzi dorosłych z wahaniem opinii, na ile zaś z wyraźną zmianą kierunkową w świadomości moralnej w stronę permissywizmu i relatywizmu moralnego. W niektórych kwestiach odnotowuje się zmiany pozytywne. Wskazuje się na wzrost świadomości potrzeby ochrony życia nienarodzonych, co jest prawdopodobnie efektem nauczania Kościoła katolickiego i zaangażowania się wielu katolików świeckich w promowanie życia.

Dla wielu Polaków nauczanie Kościoła katolickiego na temat moralności seksualnej to zwykły system retoryki, niebrany na poważnie. Sfera seksu rządzi się odmienną logiką i zasadami niż te, które sugeruje religia chrześcijańska, a zwłaszcza Kościół katolicki. Seks jest oceniany według satysfakcji lub jej braku, a nie według reguł moralności katolickiej. Znaczna część młodzieży polskiej nie podtrzymuje stanowiska Kościoła w sprawie nierozzerwalności małżeństwa. Obserwuje ona, że znaczna część zawartych małżeństw kończy się rozwodem. W społeczeństwach o charakterze pluralistycznym, będących społeczeństwami doznań, w których reorganizacja życia społecznego dokonuje się wokół konsumpcyjnego rynku, kształtują się odmiennie niż dawniej więzi między ludźmi. Nabierają one charakteru tymczasowości i krótkotrwałości. Dyssatisfakcja czerpana ze związku małżeńskiego jest – według wielu – wystarczającą przyczyną rozwiązania małżeństwa. Można przypuszczać, że w warunkach narastającej „spirali rozwodów” przyzwolenie społeczne na tego typu zachowania będzie wzrastać.

Stefan Nowak pisał 35 lat temu: „Problematyka moralności obejmuje u nas również sprawy związane z seksem, zwłaszcza w bardziej tradycyjnych środowiskach społecznych, uznawane normy moralne (różne zresztą w stopniu swej surowości dla mężczyzn i kobiet) potępiają zdradę małżeńską. Ciekawe jest natomiast, iż pożycie seksualne młodych ludzi przed ślubem w coraz mniejszym stopniu spotyka się z dezaprobatą; ten typ sytuacji uznawany jest w wyższych grupach wykształcenia oraz wśród ogółu młodzieży za naturalny. Natomiast takie działania seksualne jak homoseksualizm spotykają się nadal z ogólnym potępieniem. Powszechnie natomiast uznawane i praktykowane jest (choć bez entuzjazmu) przerywanie ciąży” (Nowak, 1979, s. 170). Diagnoza ta nie straciła wiele na trafności, jest wciąż aktualna, nawet jeżeli wystąpiły pewne przesunięcia akcentów, m. in. w kierunku wyższej dezaprobaty aborcji. Zwiększyła się natomiast aprobatą współżycia seksualnego przed ślubem, stosowania środków antykoncepcyjnych i rozwodów.

Stefan Nowak pisał 35 lat temu: „Problematyka moralności obejmuje u nas również sprawy związane z seksem, zwłaszcza w bardziej tradycyjnych środowiskach społecznych, uznawane normy moralne (różne zresztą w stopniu swej surowości dla mężczyzn i kobiet) potępiają zdradę małżeńską. Ciekawe jest natomiast, iż pożycie seksualne młodych ludzi przed ślubem w coraz mniejszym stopniu spotyka się z dezaprobatą; ten typ sytuacji uznawany jest w wyższych grupach wykształcenia oraz wśród ogółu młodzieży za naturalny. Natomiast takie działania seksualne jak homoseksualizm spotykają się nadal z ogólnym potępieniem. Powszechnie natomiast uznawane i praktykowane jest (choć bez entuzjazmu) przerywanie ciąży” (Nowak, 1979, s. 170). Diagnoza ta nie straciła wiele na trafności, jest wciąż aktualna, nawet jeżeli wystąpiły pewne przesunięcia akcentów, m. in. w kierunku wyższej dezaprobaty aborcji. Zwiększyła się natomiast aprobatą współżycia seksualnego przed ślubem, stosowania środków antykoncepcyjnych i rozwodów.

Zreferowane wybrane wyniki z badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej nad wartościami i normami moralności małżeńskiej i rodzinnej nie są w pełni porównywalne i nie prowadzą do jednoznacznych wniosków, przynajmniej gdy chodzi o precyzyjne oszacowania poziomu aprobaty i dezaprobaty wartości i norm prorodzinnych o proveniencji katolickiej. Nie zawsze stawiane respondentom pytania mają tę samą formę, referowane wyniki empiryczne pochodzą z różnych środowisk społecznych. W ocenie uzyskanych wyników empirycznych trzeba też uwzględnić czynnik czasu (zdecydowana większość przywoływanych badań była realizowana w pierwszej dekadzie XXI wieku). Można by ogólnie szacować, że w środowiskach młodzieżowych w Polsce około 25% badanych aprobuje wartości i normy katolickiej etyki małżeńskiej i rodzin-

nej, około 50% prezentuje postawy selektywne i około 25% całkowicie odeszło od tej moralności. W odniesieniu do całego społeczeństwa aprobatą tych wartości i norm kształtuje się na poziomie około 40%, aprobatą częściową i dezaprobatą częściową (postawy selektywne) – 40% i pełną dezaprobatą – 20%.

ZAPŁODNIENIE POZAUSTROJOWE *IN VITRO*

Jedną z najbardziej kontrowersyjnych kwestii jest zapłodnienie pozaustrojowe. Przeciwnicy zapłodnienia *in vitro* widzą tu przede wszystkim zabijanie niewykorzystanych zarodków, zwolennicy wskazują na triumf nauki i wyjście naprzeciw rodzinom, które bez tej metody pozostałyby bezdzietne, co dla niektórych z nich oznaczałoby życie pozbawione sensu. Kościół katolicki nie akceptuje zapłodnienia pozaustrojowego nie tylko dlatego, że łączy się ono ze śmiercią embriónów, ale i dlatego, że uznaje za godziwe jedynie poczęcie dziecka drogą aktu małżeńskiego. Zgodny ze stanowiskiem Kościoła jest całkowity zakaz metody *in vitro* (Szostek, 2009, s. 5-12). Kościół katolicki nie może zaakceptować sytuacji unicestwiania embriónów ludzkich, przywoływanych do życia za pomocą różnych technik sztucznego zapłodnienia.

W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II stwierdził: „Także różne techniki sztucznej reprodukcji, które wydają się służyć życiu i często są stosowane z tą intencją, w rzeczywistości stwarzają możliwość nowych zamachów na życie. Są one nie do przyjęcia z punktu widzenia moralnego, ponieważ oddzielają prokreację od prawdziwie ludzkiego kontekstu aktu małżeńskiego, a ponadto stosujący te techniki do dziś notują wysoki procent niepowodzeń: dotyczy to nie tyle samego momentu zapłodnienia, ile następnej fazy rozwoju embriónu, wystawionego na ryzyko rychłej śmierci. Ponadto w wielu przypadkach wytwarza się większą liczbę embriónów niż jest to konieczne dla przeniesienia któregoś z nich do łona matki, a następnie te tak zwane <embriony nadliczbowe> są zabijane lub wykorzystywane w badaniach naukowych, które mają rzekomo służyć postępowi nauki i medycyny, a w rzeczywistości redukują życie ludzkie jedynie do roli <materiału biologicznego>, którym można swobodnie dysponować” (Jan Paweł II, 1995, nr 14).

Zwolennicy stosowania zapłodnienia pozaustrojowego powołują się na prawo do posiadania potomstwa, traktują bezpłodność jako chorobę, a *in vitro* jako metodę jej leczenia. W stanowisku laickim przedstawia się często procedurę *in vitro* jako najskuteczniejszą, a nawet jedyną metodę zwalczania bezpłodności. Decyzja o poddaniu się zabiegowi *in vitro* jest autonomiczną zgodą dwojga osób lub jednej osoby, nie podlega ona ocenie etycznej. Niektórzy zwolennicy tej metody są skłonni zmienić w sposób arbitralny definicję momentu poczęcia, dla jej usprawiedliwienia. Wszyscy oni podkreślają prawo małżonków do posiadania dziecka. W Europejskiej Konwencji Bioetycznej z dnia 4 kwietnia 1997 roku stwierdza się, że tam, gdzie prawo dopuszcza eksperymenty na embriónach *in vitro*, powinno zapewnić się embriónom adekwatną ochronę, natomiast tworzenie embriónów dla celów eksperymentalnych jest zakazane (Jasudowicz, 1998, s. 8).

Nie wydaje się, by spór ten był kiedykolwiek rozstrzygnięty, bo u jego podstaw leży nieuchronna sprzeczność między różnymi kryteriami tego, co moralnie dobre i moralnie złe. Znaczna część Polaków, w tym i katolików, nie aprobuje doktryny Kościoła katolickiego zakazującego procedur *in vitro*. Prawdopodobnie wielu z nich przyjmuje pogląd, że Kościół w tej kwestii jest zbyt restrykcyjny i konserwatywny, że powinien pozostawić tę sprawę sumieniu swoich wiernych. Kościół nadmiernie eksponuje etykę zakazów, kosztem etyki przyzwoleń. Wielu zapewne

spodziewa się, że Kościół w przyszłości odejdzie od moralności bezwzględnych nakazów, w sprawach doczesnych nikt nie ma patentu na absolutną prawdę. Będzie to jednak „spóźniona reakcja”, przez co Kościół poniesie określone straty w swoim stanie „posiadania” (odpływ wiernych z Kościoła) (Kozielecki, 1995, s. 173-174).

W sondażu CBOS z czerwca 2014 roku 42,7% badanych dorosłych Polaków uznało w zdecydowany sposób za dopuszczalne wykonywanie zabiegu zapłodnienia *in vitro*, 31,3% – raczej dopuszczalne, 7,8% – raczej niedopuszczalne, 4,8% – zdecydowanie niedopuszczalne, 12,7% – trudno powiedzieć, 0,8% – odmowa odpowiedzi. Zdecydowana większość badanych Polaków dopuszcza wykonywanie zabiegów zapłodnienia pozaustrojowego, tylko nieliczni przyznają lekarzowi prawo odmowy wykonania zabiegu *in vitro* w sytuacji, gdy para kwalifikuje się do takiego zabiegu (6,7% – zdecydowanie tak, 17,2% – raczej tak, 26,2% – raczej nie, 32,2% – zdecydowanie nie, 16,8% – trudno powiedzieć, 1,0% – odmowa odpowiedzi) (CBOS, 2014, s. 28-29).

W sondażu CBOS z września 2014 roku 85% dorosłych Polaków deklarowało, że jeśli małżeństwo bezdzietne starające się bezskutecznie o dziecko zgłasza się na zabieg *in vitro*, to ma prawo tak postąpić, 9% – że nie ma takiego prawa i 6% – odmowa odpowiedzi. Nieco mniej badanych uważało takie zachowanie za właściwe (79%; 14% – za niewłaściwe i 7% – odmowa odpowiedzi). Zgłoszenie się na zabieg *in vitro* uznawało za właściwe 42% badanych uczęszczających do kościoła kilka razy w tygodniu, 71% – praktykujących raz w tygodniu, 90% – praktykujących jeden lub dwa razy w miesiącu, 92% – praktykujących kilka razy w roku, 89% – w ogóle nieuczestniczących w praktykach religijnych. W przypadku zabiegów *in vitro* postrzegane społeczne oceny (ludzie mają do nich prawo) i deklarowane odczucia osobiste (uważam takie zachowanie za właściwe) są zbliżone do siebie (różnica 6%). Akceptacji tego rodzaju zachowań sprzyja zamieszkiwanie w dużej aglomeracji, lepsze wykształcenie, lewicowa orientacja polityczna oraz mniejsze zaangażowanie religijne (Hipsz, 2014, s. 2-7).

Krytycyzm wobec doktryny moralnej Kościoła w kwestii zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro* potwierdzają badania socjologiczne wśród studentów. Wśród studentów z pięciu uczelni lubelskich w 2012 roku 46,4% badanych uznało zapłodnienie pozaustrojowe *in vitro* za dozwolone, 26,9% – to zależy od okoliczności, 18,7% – za niedozwolone, 7,2% – trudno powiedzieć i 0,8% – brak odpowiedzi. Stanowisko w pełni zgodne z nauczaniem Kościoła katolickiego zajęło 10,0% ankietowanych z Uniwersytetu Przyrodniczego, 19,1% – z Uniwersytetu Medycznego, 20,1% – z Politechniki Lubelskiej, 14,5% – z UMCS i 31,1% – z KUL. Studenci z wielkich miast (55,5%) znacznie częściej niż studenci ze wsi (40,6%) całkowicie aprobowali procedury *in vitro* (Kozak, 2014, s. 425).

Około dwie trzecie katolików i około trzy czwarte Polaków popiera – zdecydowanie lub umiarkowanie – stosowanie techniki *in vitro*, tylko mniejszość ankietowanych uznaje ją za niedopuszczalną, a jeszcze mniej – prawdopodobnie – za grzeszną. Pewna część katolików określających siebie jako wierzących oddziela kwestie wiary religijnej od moralności, uważając zabieg zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro* za kwestię obojętną moralnie lub nawet za należącą do sfery pozamoralnej. Zapłodnienie pozaustrojowe wielu katolików traktuje przede wszystkim w kategoriach utylitarnych, a argumenty Kościoła w tej sprawie uznaje za tendencyjne. Nie traktują oni poczęcia dziecka metodą *in vitro* jako przekroczenia praw Boskich i ludzkich czy jako naruszenia norm etycznych. W warunkach radykalnego pluralizmu społeczno-kulturowego i swoistej wolności „bez granic” osiągnięcie kościelnego osądu w sprawach moralnych nie jest łatwe, nawet dla tych, którzy czują się jeszcze związani z Kościołem.

UWAGI KOŃCOWE

Sondaże opinii publicznej potwierdzają wniosek, że w społeczeństwie polskim powoli zaznaczają się procesy odchodzenia od absolutyzmu moralnego w stronę umiarkowanego relatywizmu. Być może dalsze badania potwierdzą proces słabnięcia trwałych orientacji moralnych Polaków (w tym i katolików). Oprócz procesów rozpadu ładu aksjologicznego w wymiarach społecznych, dokonuje się coś, co można nazwać autonomizacją lub indywidualizacją moralności. Jednostki we własnym zakresie konstruują swój świat wartości i norm moralnych, który dla nich jest obowiązujący i który starają się respektować w życiu codziennym. Ten nowy, zindywidualizowany ład aksjologiczny często – w mniejszym lub większym stopniu – odbiega od religijnego ładu moralnego. Nie zawsze jednak osłabieniu rygoryzmu w przestrzeganiu moralności religijnej towarzyszy zastępowanie go w wystarczającym stopniu wewnętrznym regulatorem ludzkich działań.

Stosunkowo szeroka akceptacja religii katolickiej w społeczeństwie polskim znajduje tylko częściowe potwierdzenie zarówno w uznaniu religii za jedyne źródło moralności, jak i w aprobachie Boga jako instancji rozstrzygającej o dobru i złu moralnym (prymat kryteriów indywidualnych i społecznych nad religijnymi). Nakazom religijnym nie przypisuje się szczególnej mocy zobowiązującej, a uzasadnienia religijne nie są – według większości badanych Polaków – bezwzględnie konieczne dla uzasadnienia moralności. Zdecydowana większość ankietowanych uznaje, że niewierzący mogą postępować moralnie, kierując się własnymi zasadami moralnymi. Uzasadnienia religijne nie znikają, ale nie są już wyłącznym fundamentem dla etyki. Jeżeli nawet większość Polaków dostrzega w katolicyzmie źródło norm moralnych, nawet jeżeli nie ze wszystkimi się zgadza, to równocześnie dość rozpowszechniony jest pogląd, że i ludzie niewierzący (ateiści) mogą uzasadnić sobie moralność i są zdolni do prowadzenia moralnego życia.

Uzasadnienia religijne nie znikają, ale nie są już wyłącznym fundamentem dla etyki. Człowiek nie zawsze odwołuje się już do Boga, by uświadomić sobie, że trzeba szanować drugiego człowieka, traktować go jako cel a nie środek do celu. Zmiany te są fragmentem szerszego procesu upadku autorytetów i niechęci do przyjmowania argumentów, które do nich się odwołują lub na nich się opierają. Religia nie oddziałuje na moralność w sposób wyizolowany, lecz wiąże się z całym kompleksem oddziaływań socjalizacyjnych i wychowawczych, pozytywnych i negatywnych. Jeżeli nawet wydaje się, że zaznacza się w społeczeństwie polskim wyraźna tendencja do uniezależniania się moralności od religii, a nawet tworzenia się niezależnej moralności, to równocześnie upowszechnione jest w dalszym ciągu przekonanie o ważnej roli, jaką religie i Kościoły mogą odgrywać w krzewieniu moralności.

Dokonujące się w znacznej części społeczeństwa polskiego przemiany w moralności małżeńsko-rodzinnej mają swoje odniesienia zarówno do scenariusza sekularyzacji i dechrystianizacji, jak i do scenariusza indywidualizacji czy nawet postmodernistycznego rozpadu wartości. Odchodzenie od stałych i absolutnych odniesień moralnych przy niezbyt ukształtowanych wartościach samorozwojowych (samorealizacyjnych) może oznaczać bardziej „upadek” niż „syntezę” wartości, ewolucję w stronę subiektywistycznego rozumienia wartości moralnych. Z jednej strony byłby to proces kwestionowania wartości i norm powszechnie obowiązujących, z drugiej zaś wzrost kryteriów zindywidualizowanych i subiektywnie ważnych. Nie można tych przemian orientacji moralnych traktować jako zjawisk o charakterze linearnym, jako zwykłego przeobrażenia, polegającego na prostym przejściu od punktu A do punktu B. Należy brać pod uwagę wielowymiarowość tego zjawiska i niestabilność układu wartości.

Wielu ludzi współczesnych wydaje się przyjmować pogląd, że w kwestiach moralnych nie ma definitywnie słusznych wartościowań. Chętnie podkreślają oni, że z Kościołem katolickim w Polsce nie ma poważnej dyskusji, jest tylko nakaz i posłuszeństwo. Taka postawa nie sprzyja internalizacji chrześcijańskich wartości i norm moralnych. W kulturze współczesnej, w której „zabroniono zabraniać”, wszelkie normy i reguły mogą być uznawane za rodzaj represji. Jednostka staje się sama dla siebie normą. Stąd łatwe jest przejście od absolutyzmu moralnego do upowszechniania się permissywizmu, a nawet relatywizmu. Badania socjologiczne wskazują na osłabienie niektórych wartości i norm moralnych, także u osób deklarujących się jako wierzące i wypełniające podstawowe praktyki religijne. W społeczeństwie i w kulturze współczesnej – częściowo i w społeczeństwie polskim – upowszechnia się permissywizm i relatywizm, coraz mniej jest podstawowych pewników, wartości i norm, które nadają sens życiu. Najbardziej niebezpieczni są popularni nihilści moralni.

Przeprowadzone analizy socjologiczne ukazały, że identyfikacje religijne i moralne Polaków nie zawsze się warunkują, często zachodzi pomiędzy nimi rozbieżność, która może być określana – z kościelnego punktu widzenia – mianem kryzysu postaw, brakiem spójności, permissywizmem i relatywizmem moralnym czy dylematami moralnymi. Tego rodzaju rozbieżności są z pewnością uwarunkowane społecznie, ale mają również swoje źródło w autonomii jednostek, które chcą być kreatorami wartości i norm moralnych. Dzieje się tak zarówno w życiu tzw. katolików selektywnych krytycznych wobec doktryny Kościoła katolickiego, jaki i katolików „odchodzących”, którzy kształtują swoją moralność niezależnie od religii, ale i – chociaż w znacznie mniejszym stopniu – wśród katolików przywiązanych do wiary religijnej. Z drugiej strony, należy podkreślić, że część – co prawda nieznaczna – spośród obojętnych religijnie i niewierzących aprobuje niektóre wskazania etyki religijnej, oczywiście z racji pozareligijnych.

Wartości moralne uznawane w społeczeństwie polskim nie są już do końca legitymizowane przez religię. Istnieją inne, konkurencyjne instancje pełniące funkcje legitymizacyjne wobec wartości i norm ważnych dla funkcjonowania społeczeństw współczesnych. W świetle przeprowadzonych analiz socjologicznych nie można jednoznacznie odpowiedzieć na postawione w tytule artykułu pytanie „zależność czy autonomia”. Bez wątplenia więź religii i moralności słabnie, wzmacniają się procesy autonomizacji moralności, ale precyzyjne określenie zakresu tej ewolucji: od zależności do autonomii, nie jest łatwo zdiagnozować w skali całego społeczeństwa. Proces sekularyzacji moralności trwa.

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk, T. (2005). Uwarunkowania społeczne religijności katolików (na przykładzie archidiecezji lubelskiej). W: Janusz Mariański (red.), *W służbie Ewangelii i człowiekowi. Archidiecezja Lubelska* (s. 11-317). Lublin: Wydawnictwo Gaudium.
- Bauman, Z. (2006). *Płynna nowoczesność* (T. Kunz, tłum.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Boguszewski, R. (2014). Religijność a zasady moralne. Komunikat z badań CBOS (nr 15). Warszawa: CBOS.
- Boguszewski R., Feliksiak M., Gwiazda M., Kalka J. (2014). Młodzież o sobie: wartości, obyczajowość, grupy odniesienia. W: M. Grabowska, J. Kalka (red.), *Młodzież 2013* (Opinie i Diagnozy nr 28). Warszawa: CBOS.

- CBOS. (2013a). Komunikat z badań: „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 278). Warszawa: CBOS.
- CBOS. (2013b). Komunikat z badań: „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 280). Warszawa: CBOS.
- CBOS. (2014). Komunikat z badań: „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 289). Warszawa: CBOS.
- CBOS. (2015a). Komunikat z badań: „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 297). Warszawa: CBOS.
- CBOS. (2015b). Komunikat z badań: „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 299). Warszawa: CBOS.
- Jasudowicz, T. (red.). (1998). *Europejskie standardy bioetyczne. Wybór materiałów*. Toruń: Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa „Dom Organizatora”.
- Hipsz, N. (2014). Prawo a moralność – opinie o zachowaniach kontrowersyjnych społecznie. Komunikat z badań CBOS (nr 153). Warszawa: CBOS.
- Hipsz, N. (2015). Pigułka „dzień po” w ocenie społecznej. Komunikat z badań CBOS (nr 27). Warszawa: CBOS.
- Jan Paweł II. (1995). *Encyklika Evangelium Vitae*. Warszawa: Katolicka Agencja Informacyjna.
- Jasińska-Kania, A. (2011). Dynamika zmian wartości Polaków na tle europejskim: EVS 1990-1999-2008. W: M. Bucholc, S. Mandes, T. Szawiel, J. Wawrzyniak (red.), *Polska po 20 latach wolności* (s. 225-239). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kozak, J. (2014). *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Kozielecki, J. (1995). *Koniec wieku nieodpowiedzialności*. Warszawa: Agencja Wydawnicza Jacek Santorski&CO.
- Koźmiński, A. K., Sztompka, P. (2004). *Rozmowa o wielkiej zmianie*. Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania im. Leona Koźmińskiego.
- Majka, J. (1970). Przemiany społeczne a religijność. *Ateneum Kapłańskie*, (1), 62-76.
- Mariański, J. (2012). *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Marody, M. (2014). *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Naisbitt, J. (1997), *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie* (P. Kwiatkowski, tłum.). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Nowak, S. (1979). System wartości społeczeństwa polskiego. *Studia Socjologiczne*, (4), 155-173.
- Podgórecki, A. (1998). *Socjologiczna teoria prawa* (Ł. M. Kwaśniewska, R. Smogór, tłum.). Warszawa: Wydawnictwo INTERART-TAL.
- Rola, M. (2013). Świadomość moralna maturzystów lubelskich. W: H. Mielicka-Pawłowska (red.), *Religijne wymiary życia społecznego* (s. 193-207). Kielce: Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach.
- Štefaňak, O. (2014). *Religijni i moralni?* Lublin: Wydawnictwo Norbertinum.

- Szostek, A. (2009). Etyczne aspekty zapłodnienia „in vitro”. *Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła*, (1), 5-12.
- Touraine, A. (2009). Od rozumienia społeczeństwa do odkrywania podmiotu. W: A. Manterys, J. Mucha (red.), *Nowa perspektywa teorii socjologicznej* (s. 563-576). Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Vidal, M. (1995). Chrześcijańska wizja rodziny. W: W. Kawecki (red.), *Nadzieje i zagrożenia współczesnej rodziny. Międzynarodowe sympozjum moralno-pastoralne* (s. 37-53). Kraków: Wydawnictwo Homo Dei.
- Wnuk-Lipiński, E. (2003). *Granice wolności. Pamiętnik polskiej transformacji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Zaręba, S. H. (2009). Identyfikacje religijne i dylematy moralne uczniów i studentów w Polsce. *Collectanea Theologica*, (2), 165-195.