

**Katarzyna Górak-Sosnowska,  
Miroslaw Milewski, Janusz  
Mariański, Eugeniusz Sakowicz**

---

**Biuletyn socjologii religii**

---

Collectanea Theologica 78/2, 133-172

---

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII (59)

**ZAWARTOŚĆ:** I. Stosunek młodzieży licealnej do islamu i muzułmanów – możliwości modyfikacji. Perspektywa socjologiczno-religijna; II. Rola Kościoła w społeczeństwie obywatelskim; III. Religia i moralność w świadomości pielęgniarek\*.

### I. STOSUNEK MŁODZIEŻY LICEALNEJ DO ISLAMU I MUŻULMANÓW – MOŻLIWOŚCI MODYFIKACJI. PERSPEKTYWA SOCJOLOGICZNO-RELIGIJNA

Według badań sondażowych CBOS, Arabowie należą w Polsce do najbardziej nie lubianych narodów. W 2007 r. sympatię do nich deklarowało zaledwie 12% respondentów, a niechęć aż 55%, co uplasowało ich na ostatnim miejscu wśród wymienionych w badaniu narodów. Negatywny stereotyp Araba jest stosunkowo świeży, a mimo tego bardzo silny. Co więcej, można przypuszczać, że w opinii społecznej kategoria „Arab” jest znacznie pojemniejsza niż w rzeczywistości i obejmuje większość (jeżeli nie wszystkich) wyznawców islamu<sup>1</sup>.

W takiej sytuacji działania zmierzające do zmiany negatywnych stereotypów kulturowych i religijnych dotyczących islamu i jego wyznawców wydają się konieczne. W Polsce żyje od 20 do 40 tys. muzułmanów, w zależności od instytucji dokonującej szacunków. Marginalna liczba muzułmanów wpływa na tego rodzaju działania w dwójnasób. Z jednej strony, w większości państw Europy Zachodniej należą oni do najniższych segmentów struktury społecznej, a ich obecność wiąże się z problemami społecznymi – należy przypuszczać, że w Polsce mogłoby być podobnie, jeśli ich udział w populacji byłby porównywalny. Z drugiej, brak muzułmanów w Polsce sprawia, że jakakolwiek dyskusja o nich jest teoretyczna i bazuje niemalże wyłącznie na informacjach ze źródeł wtórnych – głównie środków masowego przekazu. To jest z kolei krzywdzą-

---

\* Redaktorem Biuletynu socjologii religii jest Eugeniusz S a k o w i c z , Warszawa.

<sup>1</sup> Np. w badaniu OBOP Arabowie kojarzą się ze słowem „islam” 12% respondentów, przy czym jest to trzecie najczęstsze wskazanie. Pozostałe wskazania o charakterze narodowym bądź etnicznym uzyskały mniej niż 2%; por. *Z czym kojarzy się Polakom słowo „Islam”*, OBOP, grudzień 2001, s. 2-3.

ce dla mieszkających muzułmanów, którzy, w zdecydowanej większości, są dobrze zintegrowani z resztą społeczeństwa.

Z tego względu w 2005 r. rozpoczęto cykl warsztatów o świecie muzułmańskim, których celem jest modyfikacja negatywnych stereotypów kulturowych i religijnych rozpowszechnionych wśród młodzieży, przez zapoznanie jej z religią i kulturą muzułmańską. Program nosi nazwę *W kręgu kultury islamu*, a realizuje go Stowarzyszenie ARABIA.pl i Polski Komitet ds. UNESCO.

Siedmiogodzinne warsztaty, prowadzone przez pracowników naukowych wyższych uczelni i arabistów, podzielone są na część teoretyczną i praktyczną. W części teoretycznej uczniowie, przez dyskusje i zajęcia grupowe, poznają podstawowe pojęcia związane z islamem i mają możliwość weryfikacji swojej dotychczasowej wiedzy i przekonań o muzułmanach oraz ich religii, a także dowiadują się o różnicach i podobieństwach między islamem a innymi religiami monoteistycznymi. W tej części zajęć omawiane są także „tematy gorące”, takie jak pozycja kobiety w państwach muzułmańskich oraz kwestia motywowanego religijnie terroryzmu.

Nieodłącznym elementem warsztatów są zajęcia praktyczne, dzięki którym uczniowie mają możliwość bliskiego kontaktu z kulturą świata muzułmańskiego oraz poznania jej bogactwa i różnorodności. Uczestnicy zajęć warsztatowych poznają podstawy czytania i pisania w języku arabskim, uczą się m.in. podpisywać za pomocą liter alfabetu arabskiego; zapoznają się z przedmiotami codziennego użytku pochodzącymi z państw muzułmańskich; mają okazję przymierzyć tradycyjne stroje z różnych regionów świata muzułmańskiego; słuchają tradycyjnej i współczesnej muzyki z różnych państw muzułmańskich (od Maroka po Pakistan); a także poznają podstawy kuchni arabskiej, ucząc się parzyć herbatę i kawę po arabsku.

Warsztaty zrealizowano dotychczas w dwudziestu szkołach w całym kraju, a ich lista – wraz z relacjami i zdjęciami – dostępna jest na łamach portalu ARABIA.pl<sup>2</sup>. Jesienią 2007 r. wydano materiały dydaktyczne *W kręgu kultury islamu* dla nauczycieli szkół ponadpodstawowych zawierające dwadzieścia ćwiczeń opracowanych na podstawie warsztatów, które można wykorzystywać na różnych lekcjach – od przedmiotów humanistycznych po nauki ścisłe, na plastyce i muzyce kończąc<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Por. <http://www.arabia.pl/warsztaty/>.

<sup>3</sup> Więcej na temat programu por. K. Górak-Sosnowska, M. Kubarek, *W kręgu kultury islamu. Materiały dydaktyczne dla nauczycieli szkół ponadpodstawowych*, Stowarzyszenie ARABIA.pl i Polski Komitet ds. UNESCO, Warszawa 2007.

### Dobór próby

Badanie zrealizowano w ramach ewaluacji omawianych warsztatów edukacyjnych. Jej celem było zbadanie wpływu warsztatów na wiedzę i postawy wobec muzułmanów u licealistów. W trakcie realizacji programu warsztatowego przebadano na tyle liczną grupę młodzieży (łącznie 741 osób), że zdecydowano się na oddzielną analizę wyników grupy kontrolnej (która nie miała zajęć warsztatowych), będącej na potrzeby niniejszego artykułu docelową grupą badaną.

Badanie przeprowadzono w okresie 16 XI-11 XII 2007 za pomocą ankiety audytoryjnej w dziewięciu liceach ogólnokształcących<sup>4</sup> należących do sieci Szkół Stowarzyszonych UNESCO. Szkoły te stanowią próbę dosyć zróżnicowaną: znajdują się w czterech różnych województwach: mazowieckim (2), łódzkim (2), świętokrzyskim (2) i dolnośląskim (3); w dużych i małych miejscowościach (od ok. 30 tys. mieszkańców do ponad 500 tys.); niektóre zajmują czołowe miejsca w rankingu najlepszych szkół średnich w Polsce (ranking „Rzeczpospolitej” i „Perspektyw”) – inne nie zostały nim objęte.

Próbę podzielono na dwie grupy, z których jedna (eksperymentalna) została poddana oddziaływaniu edukacyjnemu, a druga (kontrolna) nie (odpowiednio 327 i 424 osób). W grupach, które miały zajęcia warsztatowe (najczęściej były to klasy), ankietę przeprowadzali trenerzy tuż po zakończeniu warsztatów, natomiast w grupach kontrolnych (klasach) – przeszkoleni nauczyciele, szkolni koordynatorzy ds. UNESCO. Stosując taką metodę, trudno było o pełną randomizację (losowy dobór próby). Z tego względu niniejsze badanie ma charakter wstępnego studium. W obydwu grupach większość respondentów stanowią kobiety (odpowiednio 264 i 244, w porównaniu do mężczyzn: 154 i 77). Znaczące dysproporcje między czterema podgrupami wydzielonymi ze względu na udział w zajęciach warsztatowych i płeć zdecydowały o tym, że analizą efektów warsztatów edukacyjnych objęto osobno kobiety i mężczyzn.

### Typowy muzułmanin

Jedno z pytań w ankiecie dotyczyło cech typowego muzułmanina. Zawierało listę dziesięciu par przeciwstawnych cech, które znajdowały się na przeciwległych końcach odcinka o długości 7,5 cm. Badani proszeni byli o zaznaczanie na odcinkach natężenia danej cechy u typowego wyznawcy islamu.

<sup>4</sup> XLIV LO im. A. Dobiszewskiego w Warszawie, III LO im. J. Sowińskiego w Warszawie, II LO im S. Żeromskiego w Tomaszowie Mazowieckim, XIII LO im. M. Piotrowiczowej w Łodzi, I LO im. T. Kościuszki w Starachowicach, III LO im. S. Żeromskiego w Kielcach, III LO im. Bohaterów Westerplatte w Głogowie, II LO im. C.K. Norwida w Jeleniej Górze oraz I LO im S. Banacha w Żaganii.

**Tabela 1. Wartościowanie muzułmanina w grupie kobiet (%)**

Cecha +	1		2		3		Cecha -
	W	B	W	B	W	B	
nieagresywny	28,9	22,7	49,6	56,3	21,4	21,1	agresywny
czysty	61,1	37,6	30,9	41,7	8,2	20,7	brudny
niefanatyczny	14,8	12,3	45,9	45,1	39,4	42,7	fanatyczny
dobry	38,3	28,8	54,2	52,5	7,6	18,7	zły
gościnnie	42,0	33,0	44,9	45,2	13,2	21,8	niegościnnie
ładny	28,2	19,0	57,3	48,0	14,6	33,0	brzydki
mądry	33,1	26,7	61,0	59,0	6,0	14,4	niemądry
postępowy	19,6	13,6	50,6	46,6	29,8	39,8	zaczofany
religijny	89,4	86,2	9,7	13,4	0,8	0,4	niereligijny
tolerancyjny	24,1	12,0	44,3	44,2	31,6	43,8	nietolerancyjny

Legenda: dla przejrzystości prezentowanych wyników 1 i 3 oznaczają przedziały o długości 3 cm, a 2 – o długości 1,5 cm. W – po zajęciach warsztatowych, B – bez zajęć warsztatowych.

Badane licealistki postrzegają typowego muzułmanina przede wszystkim jako osobę religijną (86% badanych zaznaczyła tę cechę w dwóch pierwszych kwintylach, w tym przypadku w dwóch pierwszych kolumnach od lewej). Jest to zarazem jedyna cecha, której rozkład jest liniowy, a nie normalny. Typowy muzułmanin jest także nietolerancyjny, fanatyczny, czysty i zaczofany (od 36 do 43% wskazań). Dobór cech pozornie się wyklucza, jednak osoby, które uważały muzułmanina za nietolerancyjnego i/lub zaczofanego i/lub fanatycznego nie uważały go za czystego<sup>5</sup>. Licealistki są w mniejszym stopniu zdecydowane, czy muzułmanie są dobrzy, mądrzy i gościnni, jednak odpowiedzi te uzyskały ok. 10 punktów procentowych więcej niż ich antonimy. Zdania na temat agresywności typowego muzułmanina są podzielone.

Po oddziaływaniu edukacyjnym wartościowanie typowego muzułmanina poprawiło się w przypadku siedmiu z dziesięciu cech. Muzułmanie stali się przede wszystkim jeszcze bardziej czystszy (61%) i bardziej gościnnie (42%), a także mniej nietolerancyjni i zaczofani<sup>6</sup>. O ok. 10 punktów procentowych zwiększyły

<sup>5</sup> Korelacje dla wszystkich cech są istotne statystycznie, współczynnik korelacji waha się od 0,145 do 0,384,  $p < 0,005$ .

<sup>6</sup> ANOVA odpowiednio  $F=40,984$ ,  $p < 0,000$ ,  $F=8,904$ ,  $p < 0,003$ ,  $F=15,431$ ,  $p < 0,000$  i  $F=5,904$ ,  $p < 0,015$ .

się także wskazania na mądrość i dobroć<sup>7</sup>. W przypadku pozostałych cech (agresywności, fanatyczności i religijności) nie zaszły statystycznie istotne zmiany. Tymczasem wydaje się, że to właśnie one stanowią sedno stereotypu muzułmanina (nawet jeżeli nie występują w dużym natężeniu, w porównaniu do innych cech w pytaniu). Można zatem powiedzieć, że – choć badane licealistki zmieniły obraz typowego muzułmanina na skutek oddziaływania edukacyjnego – zmiana miała charakter kosmetyczny.

**Tabela 2. Wartościowanie muzułmanina w grupie mężczyzn (%)**

Cecha +	1		2		3		Cecha -
	W	B	W	B	W	B	
nieagresywny	19,5	19,2	53,2	39,1	27,3	41,8	agresywny
czysty	45,5	21,4	44,2	38,0	10,4	40,6	brudny
niefanatyczny	9,1	12,8	41,6	32,9	49,4	54,3	fanatyczny
dobry	29,8	20,0	58,1	49,0	12,2	31,0	zły
gościnnie	46,8	29,4	37,7	37,7	15,6	32,8	niegościnnie
ładny	13,2	11,0	65,8	46,6	21,1	42,4	brzydki
mądry	28,6	22,3	58,4	48,0	13,0	29,7	niemądry
postępowy	17,1	10,8	48,7	40,9	34,2	48,3	zaczofany
religijny	85,7	85,3	7,8	10,7	6,5	4,0	niereligijny
tolerancyjny	11,7	14,6	4,8	18,7	40,3	56,7	nietolerancyjny

Legenda: jak w tabeli 1.

Badani licealiści postrzegają typowego muzułmanina – podobnie jak licealistki – przede wszystkim jako osobę religijną (85%). Wysoką liczbę wskazań (ponad połowę) uzyskała także nietolerancyjność i fanatyzm. W ten sposób religijność – która sama w sobie nie jest cechą jednoznaczną – uzyskała zabarwienie negatywne. Typowy muzułmanin jest także zaczofany, brzydki, agresywny i brudny (ponad 40% wskazań). Kolejne dwie cechy – niegościnnosć i zło – uzyskały ok. 10 punktów przewagi nad swoimi antonimami. W przypadku mądrości zdania licealistów są podzielone, aczkolwiek także większa ich część skłania się ku przekonaniu, że typowy muzułmanin jest niemądry.

Po oddziaływaniu edukacyjnym wartościowanie typowego muzułmanina zdecydowanie się poprawiło. Podobnie jak w przypadku licealistek, dotyczy to przede wszystkim czystości (z 21% do 45%). W przypadku pozostałych cech

<sup>7</sup> ANOVA odpowiednio  $F=9,093$ ,  $p<0,003$  i  $F=6,516$ ,  $p<0,011$ .

można zaobserwować raczej obniżenie się wartościowania negatywnego aniżeli wzrost faworyzacji. A zatem typowy muzułmanin jest mniej brzydki (z 42% do 21%), mniej zły (z 31% do 12%), a także trochę mniej niegościnnie, zacofany i nietolerancyjny<sup>8</sup>. W przypadku pozostałych trzech cech (agresywność, fanatyzm, religijność) nie wystąpiły zależności istotne statystycznie. Można zatem powiedzieć, że zmiana w wartościowaniu muzułmanina w grupie mężczyzn ma podobny charakter, jak w grupie kobiet – nie dotyka sedna stereotypu.

### Dystans psychologiczny

Drugie pytanie dotyczyło dystansu psychologicznego do wyznawców islamu. Zawierało ono dziesięć sytuacji kontaktu z muzułmaninem, które były uporządkowane w dwie skale – społeczną oraz indywidualną. W pierwszym przypadku pomiar dotyczył stopnia akceptacji funkcjonowania muzułmanów w przestrzeni publicznej. Skala zawierała kolejno: przyjazd muzułmanina do Polski w celach turystycznych, pracę w gastronomii, pracę w polskim urzędzie oraz możliwość wybudowania meczetu w okolicy. W drugim przypadku pomiar dotyczył bezpośredniego kontaktu z wyznawcą islamu, a skala przedstawiała następujące sytuacje: uczenie się muzułmanina razem w klasie, siedzenie w ławce, przyjście do domu, oraz relacje: muzułmanin jako kolega/koleżanka, przyjaciel/przyjaciółka i chłopak/dziewczyna.

**Tabela 3. Dystans wobec muzułmanów w grupie kobiet (%)**

Czy muzułmanin/ka może:	Tak		Nie		Trudno powiedzieć	
	W	B	W	B	W	B
przyjechać jako turysta	96,3	91,6	2,5	6,2	1,2	2,3
pracować w gastronomii	83,0	68,3	13,2	23,3	3,7	8,4
pracować w urzędzie	59,9	47,3	32,2	42,7	7,9	10,0
wybudować meczet	60,8	53,3	30,6	37,4	8,7	9,3
uczyć się w klasie	98,3	90,4	0,8	3,1	0,8	6,5
siedzieć w ławce	95,0	82,4	3,7	10,4	1,2	7,3
przyjść do domu	88,4	82,4	3,7	10,4	1,2	7,3
być koleżanką	95,1	89,6	1,6	4,6	3,3	5,8
być przyjaciółką	87,6	75,0	5,3	13,1	7,1	11,9
być chłopakiem	56,0	35,1	25,3	43,3	18,7	21,2

<sup>8</sup> ANOVA odpowiednio  $F=25,578$ ,  $p<0,000$ ;  $F=12,641$ ,  $p<0,000$ ;  $F=8,508$ ,  $p<0,004$ ;  $F=4,906$ ,  $p<0,28$ ;  $F=6,915$ ,  $p<0,009$  i  $F=4,550$ ,  $p<0,034$ .

Dla przejrzystości zamieszczonej na poprzedniej stronie tabeli odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak” oraz „zdecydowanie nie” i „raczej nie” zsumowano w dwie kategorie – tak i nie.

Badane licealistki w grupie kontrolnej deklarują niewielki dystans wobec muzułmanów w skali indywidualnej. Prawie wszystkie (90%) uważają, że muzułmanie mogą uczyć się z nimi w klasie. Zdecydowana większość z nich (ponad 80%) mogłaby mieć muzułmańskiego kolegę, siedzieć z nim w ławce czy zaprosić go do domu. Trzy na cztery badane mogłyby mieć w muzułmaninie przyjaciela. Dopiero w przypadku najbliższej relacji – chodzenia z wyznawcą islamu – znaczna grupa respondentek (ponad 40%) wyraża dystans. Odmiennie przedstawiają się wyniki w skali społecznej. O ile prawie wszystkie licealistki nie mają nic przeciw przyjazdom turystycznym muzułmanów do Polski, w mniejszym stopniu przyzwalają na ich pracę w gastronomii (68%), wybudowanie meczetu w okolicy miejsca zamieszkania (53%) i pracę w urzędzie (47%). Ciekawy wydaje się niski stopień przyzwolenia na pracę muzułmanów w urzędzie – być może zaważyło przypisanie muzułmanina do kategorii „imigrant” i założenie, że osoba tego wyznania nie może być lojalna.

Po oddziaływaniu edukacyjnym dystans wobec muzułmanów zmniejszył się istotnie w obu skalach. Największa zmiana wystąpiła w przypadku chodzenia z muzułmaninem oraz możliwości pracy w gastronomii i w urzędzie (o 13-21 punktów procentowych wzrosła liczba odpowiedzi twierdzących)<sup>9</sup>. Jedną z przyczyn może być bazowy relatywnie wysoki deklarowany dystans. Niemalże wszystkie licealistki (ponad 90%) mogą uczyć się w klasie z muzułmaninem, siedzieć z nim w ławce i mieć go za kolegę<sup>10</sup>, a niewiele mniej (ponad 80%) – za przyjaciela czy osobę, która przychodzi do ich domu<sup>11</sup>. Na budowę meczetu w okolicy zamieszkania zgadzają się dwie na trzy licealistki<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> ANOVA odpowiednio  $F=23,801$ ,  $p<0,000$ ,  $F=12,937$ ,  $p<0,000$  i  $F=10,446$ ,  $p<0,001$ .

<sup>10</sup> ANOVA odpowiednio  $F=13,010$ ,  $p<0,000$ ,  $F=8,938$ ,  $p<0,003$  i  $F=7,855$ ,  $p<0,005$ .

<sup>11</sup> ANOVA odpowiednio  $F=12,770$ ,  $p<0,000$  i  $F=11,839$ ,  $p<0,001$ .

<sup>12</sup> ANOVA  $F=3,916$ ,  $p<0,048$ , a więc jest to związek bardzo słaby.



**Tabela 4. Dystans wobec muzułmanów w grupie mężczyzn (%)**

Czy muzułmanin/ka może:	Tak		Nie		Trudno powiedzieć	
	W	B	W	B	W	B
przyjechać jako turysta	92,1	72,2	7,9	23,2	0,4	4,6
pracować w gastronomii	82,9	58,3	14,5	36,5	2,6	5,3
pracować w urzędzie	54,0	35,1	46,0	57,6	0,7	7,3
wybudować meczet	60,5	38,5	35,5	52,3	3,9	9,3
uczyć się w klasie	90,9	68,9	7,8	23,1	1,3	7,9
siedzieć w ławce	82,9	61,6	14,5	29,8	2,6	8,6
przyjść do domu	81,6	53,6	14,5	35,8	3,9	10,6
być kolegą	86,9	64,2	9,2	25,2	3,9	10,6
być przyjacielem	77,6	49,0	11,9	35,8	10,5	15,2
być dziewczyną	57,9	32,6	15,8	52,7	26,3	14,7

Legenda: jak w tabeli 3.

Badani licealiści deklarują umiarkowany dystans wobec muzułmanów w skali indywidualnej. Około dwóch na trzech licealistów zgadza się na to, by muzułmanin uczył się z nim w klasie, siedział w ławce i był kolegą, jednak dwóch na pięciu jest przeciwnego zdania. Jedynie połowa badanych zaprosiłaby muzułmanina do swojego domu lub przyjaźniłaby się z nim; tyle samo nie chciałoby chodzić z muzułmanką. Jeszcze większy dystans deklarują badani licealiści na skali społecznej – co piąty nie zgodziłby się na to, by muzułmanin przyjechał do Polski jako turysta, 32% – aby pracował w gastronomii, a ponad połowa, by pracował w urzędzie lub wybudował meczet.

Po oddziaływaniu edukacyjnym dystans wobec muzułmanów zdecydowanie się zmniejszył. Zdecydowana większość licealistów (80-90%) zgadza się na to, by muzułmanin uczył się z nimi w klasie, siedział w ławce, był kolegą i przyjechał do domu<sup>13</sup>. Niewielu mniej mogłoby mieć wyznawcę islamu za przyjaciela<sup>14</sup>, a dwóch na trzech – dopuszcza możliwość chodzenia z muzułmanką<sup>15</sup>. Podobnie na skali społecznej dystans do muzułmanów zdecydowanie zmalał. Zdecydowana większość respondentów zgadza się, by muzułmanin przyjechał

<sup>13</sup> ANOVA odpowiednio  $F=21,292$ ,  $p<0,000$ ,  $F=17,089$ ,  $p<0,000$ ,  $F=24,736$ ,  $p<0,000$  i  $F=16,935$ ,  $p<0,000$ .

<sup>14</sup> ANOVA odpowiednio  $F=22,032$ ,  $p<0,000$  i  $F=27,850$ ,  $p<0,000$ .

<sup>15</sup> Inna sprawa, że z religijnego punktu widzenia nie mogłoby dojść do zawarcia związku małżeńskiego, bowiem muzułmanka może poślubić wyłącznie muzułmanina.

do Polski jako turysta lub aby pracował w gastronomii<sup>16</sup>. Większość uważa także, że muzułmanin może pracować w polskim urzędzie, a także przyzwala na budowę meczetu w okolicy swojego miejsca zamieszkania<sup>17</sup>.

### Stosunek do islamu

Osobny blok pytań dotyczył stosunku badanej młodzieży do islamu, a dokładniej tego, czy postrzega go jako źródło przemocy, czy w oderwaniu od działalności radykalnych ugrupowań. W tym celu sformułowano osiem twierdzeń, z których połowa przedstawiają islam w pozytywnym świetle (1, 2, 4, 8), a połowa w negatywnym (3, 5, 6, 7). Rozkład odpowiedzi ilustruje poniższe zestawienie.

**Tabela 5. Rozkład odpowiedzi na twierdzenia o islamie w grupie kobiet (%)**

Twierdzenia	Tak		Nie		Trudno powiedzieć	
	W	B	W	B	W	B
1. Fundamentalisci muzułmańscy stanowią grupę marginalną wśród wyznawców islamu	29,2	26,1	14,6	15,4	56,1	58,5
2. Większość muzułmanów to zwykli ludzie pokojowo nastawieni do świata	69,4	47,7	15,9	34,8	14,6	17,6
3. Islam sprzyja występowaniu u swoich wyznawców skłonności terrorystycznych	35,7	59,2	45,7	22,7	18,7	18,0
4. Islam należy oddzielić od działalności niektórych grup ekstremistycznych, które wykorzystują go do swoich celów	57,6	57,4	13,4	11,7	29,2	30,9
5. Wyznawcy islamu są nietolerancyjni wobec innych wyznań	27,0	43,6	49,0	29,6	24,1	26,8
6. W Koranie znajdują się zdania zachęcające muzułmanów do agresji	14,9	18,1	59,3	43,5	25,7	38,4
7. Islam jest religią pokoju	38,8	24,5	23,4	38,6	37,9	37
8. Obowiązkiem muzułmanów jest prowadzenie świętej wojny	20,4	43,3	51,4	27,3	28,2	29,4

Legenda: jak w tabeli 3.

<sup>16</sup> ANOVA odpowiednio  $F=17,950$ ,  $p<0,000$  i  $F=14,549$ ,  $p<0,000$ .

<sup>17</sup> ANOVA odpowiednio  $F=8,562$ ,  $p<0,004$  i  $F=9,401$ ,  $p<0,002$ .

Obraz islamu w wyobrażeniu badanych licealistek nie jest jednoznaczny. Większość z nich uważa, że religia ta sprzyja występowaniu u swoich wyznawców skłonności terrorystycznych (3), a zarazem, że należy ją oddzielić od działalności niektórych ugrupowań radykalnych (4)<sup>18</sup>. Niemalże połowa badanych uważa, że w Koranie nie ma zdań zachęcających do agresji (6), a większość muzułmanów to ludzie pokojowo nastawieni do świata (2). Z drugiej strony podobny odsetek badanych jest zdania, że obowiązkiem muzułmanów jest prowadzenie świętej wojny (8), a muzułmanie są nietolerancyjni wobec innych wyznań (5)<sup>19</sup>. W przypadku pozostałych dwóch twierdzeń zdania respondentek były podzielone.

Na skutek oddziaływania edukacyjnego poprawił się stosunek respondentek do islamu. Ponad dwie trzecie z grupy eksperymentalnej uważa, że większość muzułmanów to ludzie pokojowo nastawieni do świata (2)<sup>20</sup>; znacznemu zmniejszeniu (ok. 20 punktów procentowych) uległa liczba respondentek, które uważają, że muzułmanie mają obowiązek szerzenia świętej wojny (8) i że wykazują skłonności terrorystyczne (3)<sup>21</sup>. W większym stopniu twierdzą także, że w Koranie nie ma zdań zachęcających do agresji (6), muzułmanie nie są nietolerancyjni wobec innych wyznań (5), a islam jest religią pokoju (7)<sup>22</sup>. W przypadku pozostałych twierdzeń nie wystąpiły zależności statystyczne.

**Tabela 6. Rozkład odpowiedzi na twierdzenia o islamie w grupie mężczyzn (%)**

Twierdzenia	Tak		Nie		Trudno powiedzieć	
	W	B	W	B	W	B
1. Fundamentalisci muzułmańscy stanowią grupę marginalną wśród wyznawców islamu	39,2	30,4	24,4	15,6	36,5	54,1
2. Większość muzułmanów to zwykli ludzie pokojowo nastawieni do świata	74,7	49,0	17,3	34,2	8,0	16,8
3. Islam sprzyja występowaniu u swoich wyznawców skłonności terrorystycznych	56,0	59,1	25,4	22,8	18,7	18,1

<sup>18</sup> Między odpowiedziami na te twierdzenia nie istnieje istotna statystycznie korelacja.

<sup>19</sup> W tym przypadku twierdzenia pozytywne i negatywne są ze sobą skorelowane ujemnie.

<sup>20</sup> ANOVA  $F=20,498$ ,  $p<0,000$ .

<sup>21</sup> ANOVA odpowiednio  $F=45,156$ ,  $p<0,000$  i  $F=46,380$ ,  $p<0,000$ .

<sup>22</sup> ANOVA odpowiednio  $F=10,205$ ,  $p<0,002$ ,  $F=19,162$ ,  $p<0,000$  i  $F=12,350$ ,  $p<0,001$ .

## BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII

Twierdzenia	Tak		Nie		Trudno powiedzieć	
	W	B	W	B	W	B
4. Islam należy oddzielić od działalności niektórych grup ekstremistycznych, które wykorzystują go do swoich celów	72,0	54,4	9,3	14,1	18,7	31,5
5. Wyznawcy islamu są nietolerancyjni wobec innych wyznań	40,0	45,6	37,3	27,6	22,7	26,5
6. W Koranie znajdują się zdania zachęcające muzułmanów do agresji	24,4	31,6	43,2	34,9	32,4	33,6
7. Islam jest religią pokoju	34,7	15,3	41,4	48,0	24,0	36,7
8. Obowiązkiem muzułmanów jest prowadzenie świętej wojny	27,4	42,3	43,8	34,2	28,8	23,5

Legenda: jak w tabeli 3.

W grupie mężczyzn stosunek do islamu jest znacznie bardziej wyważony, a nawet miejscami negatywny. Ponad połowa respondentów uważa, że islam sprzyja występowaniu terroryzmu (3), a zarazem, że należy go oddzielić od działalności grup ekstremistycznych (4). Niewiele mniej wskazań uzyskały twierdzenia, że większość muzułmanów to ludzie pokojowo nastawieni do świata (2), a z drugiej strony, że obowiązkiem muzułmanów jest święta wojna (8), że islam nie jest religią pokoju (7), a także że wyznawcy islamu są nietolerancyjni wobec innych wyznań (5).

Po oddziaływaniu edukacyjnym stosunek licealistów do islamu uległ umiarkowanej zmianie. Przede wszystkim znaczna większość respondentów z grupy eksperymentalnej uważała, że muzułmanie w większości są zwykłymi ludźmi pokojowo nastawionymi do świata (2; różnica 26 punktów procentowych w odpowiedziach twierdzących). Dwukrotnie zwiększył się także odsetek respondentów, którzy uważają, że islam jest religią pokoju (7), zmniejszył się natomiast udział odpowiedzi twierdzących na zdanie mówiące o obowiązku prowadzenia przez muzułmanów świętej wojny (8)<sup>23</sup>. W pozostałych przypadkach istotne statystycznie różnice nie wystąpiły.

<sup>23</sup> ANOVA odpowiednio  $F=11,557$ ,  $p<0,001$ ,  $F=9,799$ ,  $p<0,002$  i  $F=8,855$ ,  $p<0,003$ .

## Wyniki i dyskusja

Warsztaty edukacyjne wniosły istotne zmiany w proces wartościowania muzułmanów, deklarowany dystans oraz stosunek do islamu zarówno u kobiet jak i u mężczyzn. W przypadku wartościowania muzułmanina, respondenci poddani oddziaływaniu edukacyjnemu postrzegali typowego wyznawcę islamu w bardziej pozytywnym świetle – jako lepszego, bardziej gościnnego, czystszeo i mądrzejszego. Zmianie nie uległa jednak zasadnicza treść stereotypu, a zatem wizerunek muzułmanina jako osoby agresywnej, fanatycznej i religijnej. Warto zwrócić uwagę na różnice między płciami w sposobie wartościowania. Kobiety wartościowały go lepiej niż mężczyźni, a różnice między grupami kontrolnymi dochodziły nawet do 20 punktów procentowych. Kobiety i mężczyźni różnią się także sposobem reagowania na oddziaływanie edukacyjne – w pierwszej grupie doszło do zwiększenia faworyzacji, zaś w drugiej – zmniejszenia defaworyzacji. Ponadto, wydaje się, że oddziaływanie edukacyjne miało większy wpływ na mężczyzn niż na kobiety. O ile w grupach kontrolnych różnice między średnimi wartościowaniami były istotne statystycznie w przypadku ośmiu cech, w grupach eksperymentalnych dotyczyły sześciu cech, a zależności były generalnie słabsze.

Oddziaływanie edukacyjne przyniosło zasadnicze zmniejszenie dystansu psychologicznego i społecznego wobec wyznawców islamu zarówno wśród kobiet jak i mężczyzn. Po warsztatach licealiści w większym stopniu chcieliby siedzieć z muzułmaninem w ławce, zaprosić go do domu i zaprzyjaźnić się z nim. Niemalże nikt nie był przeciwny przyjazdowi muzułmanów do Polski w celach turystycznych, a większość respondentów przyzwalała im na pracę w gastronomii, a także w urzędzie i wreszcie wybudowanie meczetu. Należy jednak zwrócić uwagę na istotne różnice w deklarowanym dystansie między kobietami a mężczyznami; dystans kobiet był znacznie niższy niż mężczyzn, a różnice na wszystkich poziomach istotne statystycznie. Po zajęciach warsztatowych część różnic między kobietami a mężczyznami w poziomie deklarowanego dystansu przestała być istotna statystycznie. Dotyczy to sześciu zmiennych – wszystkich ze skali społecznej oraz kolegowania się i chodzenia z wyznawcą islamu na skali indywidualnej. Oznacza to, że oddziaływanie edukacyjne wpłynęło w większym stopniu na mężczyzn niż na kobiety.

O ile w dwóch poprzednich przypadkach oddziaływanie edukacyjne wpłynęło w większym stopniu na mężczyzn, w zakresie stosunku do islamu zmiany wystąpiły przede wszystkim w grupie kobiet. W obu grupach znacznie zwiększył się odsetek respondentów, którzy uważali, że większość muzułmanów to zwykli ludzie pokojowo nastawieni do świata. Osoby z grup eksperymentalnych były także bardziej skłonne do tego, by postrzegać islam jako religię po-

koju, a zarazem rzadziej twierdziły, że muzułmanie mają obowiązek szerzenia świętej wojny. Ponadto, w grupie kobiet nastąpiły dalsze zmiany w zakresie stosunku do islamu. Respondentki poddane działaniu edukacyjnemu częściej negowały twierdzenia ukazujące islam w złym świetle (np. Koran zachęca do przemocy, islam sprzyja terroryzmowi). Podobne zależności nie wystąpiły w grupie mężczyzn. Różnice w średnich odpowiedzi między kobietami a mężczyznami w grupach kontrolnych były niewielkie. Silna różnica wystąpiła w przypadku jednego twierdzenia (islam jest religią pokoju), a nieznaczne – w przypadku dwóch innych<sup>24</sup>. We wszystkich przypadkach kobiety bardziej faworyzowały islam. W grupach eksperymentalnych faworyzacja islamu przez kobiety utrzymała się w przypadku trzech powyższych twierdzeń, a także wystąpiła w przypadku kolejnego (3)<sup>25</sup>. Co ciekawe, w przypadku twierdzenia mówiącego o tym, że islam należy oddzielić od działalności grup ekstremistycznych wystąpiła zależność odwrotna – mężczyźni częściej niż kobiety zgadzali się z tym twierdzeniem<sup>26</sup>. Jest to zależność słaba, ale istotna. Wskazuje ona zarazem na ambiwalencję respondentów jeżeli chodzi o ocenę islamu i jego związków z przemocą, która ujawniła się przy analizie rozkładów odpowiedzi na poszczególne pytania w grupach kontrolnych. Z drugiej strony w grupie kontrolnej mężczyzn odpowiedzi na poszczególne twierdzenia były bardzo silnie ze sobą skorelowane<sup>27</sup>, co może wskazywać na bardziej czarno-biały obraz islamu niż w grupie kobiet.

Wydaje się, że warsztaty edukacyjne *W kręgu kultury islamu* okazały się dobrym narzędziem służącym modyfikacji negatywnych stereotypów kulturowych i religijnych dotyczących islamu i jego wyznawców. Muzułmanie przestali być obcymi znanymi ze środków masowego przekazu, kojarzonymi z aktami przemocy. Zaczęli być postrzegani jako potencjalni koledzy, sąsiedzi, zwykłe osoby, które mają swoje wady i zalety. Nawet jeżeli nie wyeliminowano skojarzeń islamu z przemocą (co mogłoby wskazywać na nierealność uzyskanych wyników) udało się wprowadzić inne cechy do obrazu „typowego muzułmanina”. Trudno jest jednak ocenić trwałość uzyskanych efektów, albowiem ankietę przeprowadzono tuż po zajęciach warsztatowych.

<sup>24</sup> ANOVA  $F=15,137$ ,  $p<0,000$ . Podobne, ale bardzo słabe, zależności występują w przypadku twierdzenia (5) i (6) –  $F=5,569$ ,  $p<0,019$  i  $F=8,179$ ,  $p<0,005$ .

<sup>25</sup> ANOVA odpowiednio  $F=4,159$ ,  $p<0,043$ ,  $F=8,349$ ,  $p<0,004$ ,  $F=5,853$ ,  $p<0,016$  oraz  $F=10,261$ ,  $p<0,002$ .

<sup>26</sup> ANOVA  $F=4,966$ ,  $p<0,027$ .

<sup>27</sup> W przypadku czterech zależności  $r>0,500$ . Na 28 potencjalnych związków korelacyjnych między zmiennymi wystąpiło 18 istotnych statystycznie.

Warto zwrócić uwagę na różnice między kobietami a mężczyznami zarówno jeżeli chodzi o rozkład odpowiedzi, jak i o siłę oddziaływania edukacyjnego. Kobiety lepiej wartościują muzułmanów, wykazują wobec nich mniejszy dystans, a także w lepszym świetle postrzegają islam. To może tłumaczyć różnice w sposobie reagowania na oddziaływanie edukacyjne. Po zajęciach warsztatowych kobiety w jeszcze większym stopniu faworyzowały islam i muzułmanów. W grupie mężczyzn efekty były bardziej złożone: w przypadku wartościowania muzułmanów można mówić o mniejszej defaworyzacji aniżeli faworyzacji muzułmanów; dystans psychologiczny wobec muzułmanów zdecydowanie się zmniejszył; stosunek do islamu pozostał ambiwalentny, a opinie na temat twierdzeń prezentujących islam w negatywnym świetle nie zmieniły się. Zarazem siła reakcji mężczyzn, w przypadku dystansu i wartościowania, była większa. Być może wynikało to z niższego bazowego poziomu akceptacji muzułmanów, ale równie dobrze przyczyną może być inny sposób przyswajania nowych informacji i bodźców. To zaś wskazywałoby na zasadność konstruowania programów edukacji wielokulturowej, tak aby uwzględniały potrzeby obu płci. Niektóre badania stereotypów u dzieci i młodzieży wskazują na płeć jako istotny czynnik różnicujący postrzeganie obcych<sup>28</sup>, jednak w wielu innych różnice między płciami nie są istotne statystycznie<sup>29</sup>. Wskazuje to na potrzebę dalszych badań nad płcią jako czynnikiem wpływającym na sposób reagowania na warsztaty edukacyjne. Uzyskane wyniki podtrzymują jednocześnie zasadność prowadzenia zajęć warsztatowych takich jak program *W kregu kultury islamu*. Negatywne stereotypy i uprzedzenia można (i trzeba) modyfikować – nawet jeżeli są tak silne, jak te w stosunku do muzułmanów.

*Katarzyna Górak-Sosnowska, Warszawa*

---

<sup>28</sup> Por. np. M. Formanowicz, B. Weigl, *Co o Cyganach myślą młodzi Polacy – raport z czterech badań*, w: ciż (red.), *Romowie 2007. Od edukacji młodego pokolenia do obrazu w polskich mediach*, Academica, Warszawa 2008, s. 22-36.

<sup>29</sup> B. Weigl, *Stereotypy i uprzedzenia etniczne u dzieci i młodzieży*, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa 1999.

## II. ROLA KOŚCIOŁA W SPOŁECZEŃSTWIE OBYWATELSKIM

Budowa nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego przypomina budowę nienowoczesnych katedr gotyckich. Proces ich wznoszenia scalał społeczność w nim uczestniczącą. Gmach świątyni był widocznym dobrem wspólnym, za którym stało niewidoczne dobro wyższej, transcendentnej rangi<sup>1</sup>. Ludzie organizowali się wokół wspólnego celu, wspólnego projektu. Budowano najpierw solidne fundamenty, potem kolejne elementy katedry.

Od obalenia komunizmu, obserwujemy proces budowy nowej Polski, oznaczający m.in. tworzenie społeczeństwa obywatelskiego. Jesteśmy świadkami wielu znaczących procesów społecznych i religijnych. Kościół katolicki, w tych obszarach przestrzeni społecznej, w których może i powinien, włącza się aktywnie w budowanie społeczeństwa obywatelskiego i jest czynnikiem skupiającym obywateli – uczestników życia społecznego wokół wspólnych wartości. Wynika to z przeświadczenia, iż polskiej, a także europejskiej tożsamości kulturowej nie da się pomyśleć bez chrześcijaństwa.

Niniejszy tekst jest próbą odpowiedzi na pytanie, jaka jest rola Kościoła katolickiego w społeczeństwie obywatelskim. Chodzi o ukazanie, jak Kościół rozumie społeczeństwo obywatelskie i uczestniczy w jego budowaniu. Tak ujęta problematyka jest ciekawa nie tylko z teoretycznego – akademickiego – punktu widzenia, ale również z powodów praktycznych. Pozwala ukazać znaczącą rolę Kościoła katolickiego w społeczeństwie obywatelskim, jak również jej przemiany.

### Czym jest społeczeństwo obywatelskie?

Pojęcie „społeczeństwo obywatelskie” jest obecnie jednym z podstawowych pojęć nauk społecznych. Zakorzeniło się ono na dobre w filozofii społecznej, filozofii politycznej, politologii, socjologii, naukach o państwie, a także w teoriach stosunków międzynarodowych. Choć pojęcie to ma swoje korzenie w czasach starożytnej Grecji i Rzymu i choć rozwijało się w czasach oświecenia, pojawiało się u różnych autorów<sup>2</sup> XIX i XX w. – to pozostawało jakby na uboczu głównego nurtu rozwoju idei politycznych i społecznych. „Pojęcie społeczeństwa obywatelskiego było cokolwiek zapomniane, a przynajmniej nie należało

---

<sup>1</sup> Szerzej na ten temat zob. P. Paliwoda, *Kościół jak gotycka katedra*, Rzeczpospolita z 2 X 2007 r., s. A. 5 n.

<sup>2</sup> Np. u Kanta i Hegla.



do pierwszoplanowych kategorii analitycznych”<sup>3</sup>. Powróciło na dobre, po dłuższej nieobecności, do nauk społecznych pod koniec XX w.

Ten znaczący powrót idei społeczeństwa obywatelskiego zapoczątkowany został z rozwojem ruchów niepodległościowych w krajach bloku sowieckiego w ostatnim ćwierćwieczu XX w. Z pojawieniem się tej idei w krajach komunistycznych rozpoczął się renesans zainteresowania tą tematyką w świecie demokratycznym. Stało się tak, ponieważ idea społeczeństwa obywatelskiego złączona jest integralnie z procesem wyzwolenia się od wszelkich form despotyzmu.

Nie oznacza to jednak, że pojęcie to jest jednoznaczne. Konieczne wydaje się więc pokazanie różnych sposobów ujmowania tego zjawiska, a także jego doprecyzowanie i uściślenie.

Jeśli chodzi o sposób definiowania społeczeństwa obywatelskiego to kształtował się on w zależności od tradycji filozoficznej i socjologicznej, z jakiej wyrastał.

W definiowaniu społeczeństwa obywatelskiego za punkt wyjścia przyjmuje się rozmaite założenia na temat roli jednostki w zbiorowości. Zasadniczo wyróżniamy dwie kategorie założeń, których przyjęcie skutkuje konsekwencjami teoretycznymi. Można założyć prymat jednostki nad zbiorowością lub prymat zbiorowości nad jednostką. Te dwa odmienne założenia są przedmiotem długotrwałego sporu między liberalnym i komunitarnym rozumieniem społeczeństwa obywatelskiego. Uwzględniając te założenia w refleksji nad społeczeństwem obywatelskim, mówi się zazwyczaj o dwóch nurtach, dwóch rozumieniach społeczeństwa obywatelskiego<sup>4</sup>:

- pierwszy z nich to tradycja konserwatywna (republikańska, tradycja komunitariańska i dystrybucjonistyczna)<sup>5</sup>;
- drugi nurt to nurt liberalny<sup>6</sup>.

Przyjrzyjmy się bliżej tym dwóm sposobom definiowania społeczeństwa obywatelskiego<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2005, s. 117.

<sup>4</sup> Powyższy podział należy do najczęściej przywoływanych. Istnieje jednak wiele typologii, w których wymienia się np. jako odrębną koncepcję Antonio Gramsciego; por. P. Thierry, *Zivilgesellschaft*, w: D. Nohlen, R.O. Schultze (red.), *Lexikon der Politikwissenschaft*, t. 2, München 2002.

<sup>5</sup> Reprezentują go, np. Arystoteles, Montesquieu, A. Tocqueville, J. Milton, J. Harrington.

<sup>6</sup> Reprezentują go, np. T. Hobbes, J. Locke, J. S. Mill, H. Rawls, R. Dworkin, T. Nalega.

<sup>7</sup> Wnikliwe omówienie tych koncepcji zob. D. Pietrzyk-Reeves, *Spółczesność obywatelskie*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 1281-1291.

Tradycja republikańska (konserwatywna) sięga swoimi korzeniami do czasów demokracji ateńskiej i rzymskich cnót obywatelskich. Arystoteles używał określenia *koinonia polityke*, której odpowiednikiem było w filozofii rzymskiej *societas civilis*. Pojęciem tym opisywano ład społeczny republiki. Uważano, że człowiek realizuje się przez partycypowanie w życiu publicznym państwa-wspólnoty. W tradycji republikańskiej obywatel był aktywnym członkiem zbiorowości (miasta-republiki) w życiu politycznym. W pewnym sensie nie było, w czasach starożytnych, rozdziału między społeczeństwem obywatelskim a państwem, dlatego, czasami, opisując koncepcję Arystotelesa, mówi się o „wspólnocie obywatelskiej”.

Punktem wyjścia do tradycji republikańskiej (konserwatywnej) jest traktowanie osoby jako istoty społecznej, jako członka społeczności, którą określają i integrują wartości, szczególnie etyczne. To one stanowią fundament wspólnoty. W tym rozumieniu wartości etyczne są elementem tworzącym i umacniającym więzi społeczne. Podstawą społeczności definiowanej według koncepcji komunitarystów są podzielane przez wszystkich wyobrażenia na temat dobra etycznego i wartości, których realizacja stanowi konieczną gwarancję dobrego życia<sup>8</sup>. Dobro wspólnoty rozumiane jest substancjalnie, jako niesprowadzalne do sumy dóbr jednostkowych. Obywatel ujmowany jest przez przynależność do określonej wspólnoty etycznej i kulturalnej, której tradycję reprodukuje się aktywną partycypacją społeczną i polityczną.

Nurt republikański rozumie uczestnictwo w lokalnych wspólnotach jako uczestnictwo w procesach ogólnospołecznych i odwrotnie: wspólna tożsamość narodowa, umacniana w trakcie procesów demokratycznych, stoi w interesie każdego obywatela. Społeczeństwo obywatelskie w ujęciu komunitarystycznym służy celom indywidualnym i wspólnym. W praktyce zaś, reprodukcji wartości wspólnotowych, ważnych zarówno dla indywidualnej jak i wspólnotowej samoświadomości.

Niezwykle interesującą charakterystykę tak rozumianego społeczeństwa i jego wartości opisał w XIX w. Alexis de Tocqueville w swym słynnym dziele *O demokracji w Ameryce*: „Niezależnie od wieku, pozycji i poziomu umysłowego Amerykanie nieustannie się stowarzyszają. Mają nie tylko towarzystwa handlowe i przemysłowe, do których należą wszyscy, ale również mnóstwo innych: istnieją stowarzyszenia religijne i moralne, stowarzyszenia o poważnym i blahym charakterze, stowarzyszenia zajmujące się ogólnymi i bardzo szczegółowymi sprawami, stowarzyszenia wielkie i małe. Amerykanie stowarzysza-

<sup>8</sup> B. van den Drink, *Die politisch-philosophische Debatte über die demokratische Bürgergesellschaft*, w: R. von den Brink, W. van Reijen (red.), *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt am Main 1995, s. 16 n.

ją się w celu organizowania zabaw, tworzenia seminariów, budowania zajazdów, wznoszenia kościołów, rozpowszechniania książek, wysyłania misjonarzy na antypody. W ten właśnie sposób zakłada się w Ameryce szpitale, więzienia, szkoły. Amerykanie stowarzyszą się również i po to, by głosić jakąś prawdę lub przez dostarczenie przykładu rozwijać w społeczeństwie jakieś uczucia”.

W nurcie liberalnym ontologiczną podstawą społeczeństwa obywatelskiego nie jest wspólnota oraz jej dobro, ale jednostka i jej prawa. Status obywatela definiowany jest przez jego prawa indywidualne, obywatela postrzega się jako samodzielnego uczestnika wolnej gospodarki. Zadaniem państwa jest gwarancja praw poszczególnych jednostek, ochrona ich prywatności i umożliwienie im realizacji własnych celów, w tym celów etycznych. To, co łączy obywateli, to ich prawa: polityczne i socjalne<sup>9</sup>.

Tradycja liberalna traktuje więzi wspólnotowe jako zabezpieczenie praw jednostki. Więzy społeczne pełnią rolę utylitarną, wręcz ekonomiczną. Według tej tradycji, opłaca się inwestować we wspólnotę. To przynosi zyski. Opłaca się pielęgnować więzi. To zabezpiecza. Opłaca się zdobyć przyjaciół. To pomaga w karierze.

W ujęciu liberalnym państwo jest jakby abstrakcyjną osobą prawną, istnieje po to, by chronić własność i zabezpieczać wolność jednostki. Państwo jest „nocnym stróżem”. W tej koncepcji społeczeństwo obywatelskie przybiera formę społeczeństwa indywidualistycznego. Jego główną „przestrzenią publiczną” nie jest wspólnota, lecz jednostka, jej uprawnienia i realizacja własnych celów. Życie wspólnotowe opisywane jest głównie za pomocą czynników ekonomicznych, procesów produkcji, wymiany i konsumpcji.

Podsumowując ten wątek naszych rozważań, należy stwierdzić, że tradycja konserwatywna (republikańska, komunitariańska i dystrybucjonistyczna), w dużej mierze wykorzystana jest dziś w społecznej nauce Kościoła. Zakłada ona *explicitie* odniesienie do wartości, które są warunkiem istnienia społeczeństwa obywatelskiego. Każde społeczeństwo – w pełnym tego słowa znaczeniu – musi być normatywnie zintegrowane. Nie sprostą temu zadaniu koncepcja liberalna.

Model republikański daje obywatelom przestrzeń wolności odpowiedzialnej i twórczej, niezależności indywidualnej, wolności politycznej, przestrzeń aktywności uczestnictwa w życiu publicznym i politycznym. Dynamiczne społeczeństwo obywatelskie, w tym ujęciu, daje podstawy do rozwoju demokracji, wolnego rynku, czy do aktywności ducha obywatelskiego<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Tamże, s. 14 n.

<sup>10</sup> Por. D. Pietrzyk-Reeves, *Spółczesność obywatelska*, s. 1282; por. także *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, nr 356.

### Spółeczeństwo obywatelskie w Polsce

Po analizach dotyczących kwestii definicyjnych i prezentacji koncepcji społeczeństwa obywatelskiego należy przyrzeć się bliżej zagadnieniu, jakie odbicie idea ta znajdowała w Polskiej rzeczywistości.

Ruchy obywatelskie mają w Polsce długą i piękną tradycję. W czasach zaborów i zaborów pełniły rolę strażników tożsamości narodowej. Po odzyskaniu niepodległości były wsparciem dla nowo powstających struktur państwowych. Okupacja niemiecka powstrzymała rozwój ruchów obywatelskich. Należy jednak pamiętać o heroicznej i bardzo skutecznej działalności obywateli w konspiracji. Równie szkodliwy dla sfery aktywności obywatelskiej okazał się, wprowadzony w Polsce po II wojnie światowej, system socjalistyczny. Zdelegalizowano działające stowarzyszenia i wspólnoty. W niektórych przypadkach poddano je całkowitemu nadzorowi politycznemu. Istnienie niezależnych od państwa organizacji i stowarzyszeń było w sprzeczności z ideologią komunistyczną. W ten sposób systematycznie niszczone wartości, poczucie obywatelskiej aktywności społecznej oraz patriotyzmu.

Narodziny autentycznego społeczeństwa obywatelskiego w Polsce, autonomicznego wobec państwa i zdolnego do generowania kapitału społecznego, ma miejsce w drugiej połowie lat 70. XX w.<sup>11</sup> Wtedy właśnie zaczyna działać opozycja demokratyczna i powstają nieformalne struktury, które stały się zarysem późniejszej erozji całego systemu komunistycznego w Polsce. „Nowe instytucje opozycji demokratycznej opierały się na sieci kontaktów już wcześniej istniejących, przeważnie o charakterze środowiskowym, towarzyskim. Korzystały ze wsparcia takich instytucji jak Kluby Inteligencji Katolickiej, oraz struktury Kościoła katolickiego”<sup>12</sup>.

Bez wątpienia podstawową przyczyną rozwoju społeczeństwa obywatelskiego w naszym kraju i w bloku sowieckim była pierwsza wizyta Jana Pawła II w Polsce w 1979 r. „Wizyta ta naruszyła dwa filary systemu komunistycznego: izolację społeczną oraz kontrolę komunistycznego państwa nad dyskursem publicznym. Dodatkowo, stała się istotnym doświadczeniem w oddolnej samoorganizacji społecznej; doświadczeniem, które było udziałem dziesiątków tysięcy ludzi”<sup>13</sup>. Masowe uczestnictwo w spotkaniach z papieżem, zaangażowanie w or-

---

<sup>11</sup> M. Grabowska, T. Szawiel, *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce*, Warszawa 2003, s. 149 n.

<sup>12</sup> E. M. Frankowski, *Od społeczeństwa totalitarnego do obywatelskiego (doświadczenia stalowowskie)*, Referat wygłoszony 15 V 2006 r. podczas konferencji naukowej na temat *Spółeczeństwo obywatelskie: szanse i zagrożenia* na Wydziale Zamiejscowym Nauk o Spółeczeństwie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Stalowej Woli, s. 4 n.

<sup>13</sup> E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, s. 128.

ganizowanie tych spotkań, a przede wszystkim język, którym mówił papież, na nowo rozbudziły w Polakach poczucie wspólnoty religijnej i obywatelskiej. Potencjał ten został wykorzystany niespełna rok później. Jego faktyczną emanacją była pierwsza „Solidarność”. Przystąpiło do tego ruchu ok. 10 mln Polaków. Wydarzenia z 1980 r. stanowią kolejne stadium budowania społeczeństwa obywatelskiego w naszej ojczyźnie.

Wprowadzenie stanu wojennego 13 grudnia 1981 r. spowolniło, ale nie zdołało zatrzymać raz rozpoczętych procesów. Choć „Solidarność” została zdelegalizowana i wypchnięta z zajmowanej wcześniej przestrzeni publicznej, to nie zaprzestała swojej działalności. Rolę substytutu społeczeństwa obywatelskiego pełnił wówczas Kościół katolicki, który jednocześnie był dla podziemnej działalności opozycyjnej swoistym parasolem ochronnym. Kościół stał się także poniekąd naturalnym schronieniem i wsparciem dla różnych przejawów działalności społeczeństwa obywatelskiego w sferze kulturalnej i edukacyjnej, politycznej a nawet ekonomicznej. „W pomieszczeniach przykościelnych dawał schronienie jednostkom i grupom ludzi o różnych orientacjach ideowych; wspierał różne symboliczne akty protestu wobec reżimu komunistycznego i stwarzał alternatywną przestrzeń publiczną w stosunku do ówczesnego państwa; pomagał ludziom zachować wierność zasadom, bronił ich godności i człowieczeństwa, występował w obronie i dla umocnienia praw człowieka i praw ludzi pracy”<sup>14</sup>.

Po 1989 r. i upadku komunizmu rozpoczęła się w Polsce nowa faza budowania społeczeństwa obywatelskiego. Śmiało można powiedzieć, że trwa do dnia dzisiejszego – gdyż jest to rzeczywistość dynamiczna. Po prawie 50 latach komunizmu i dziesięcioleciach tworzenia się struktur tzw. społeczeństwa drugiego obiegu stało się możliwe, po raz pierwszy, pełne budowanie tegoż społeczeństwa. Choć trudności są o wiele większe niż przewidywano w 1989 r.

### **Kościół wobec społeczeństwa obywatelskiego (aspekt teoretyczny)**

W nauczaniu społecznym Kościoła znaleźć można następującą definicję społeczeństwa obywatelskiego: „To całość relacji między jednostkami i społecznościami pośrednimi, które powstają i występują na poziomie podstawowym dzięki «twórczej podmiotowości obywatela»”<sup>15</sup>. Społeczeństwo obywatelskie stano-

<sup>14</sup> E. M. Frankowski, *Od społeczeństwa totalitarnego do obywatelskiego*, s. 7.

<sup>15</sup> *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 185.

wi całość stosunków i zasobów kulturowych i wspólnotowych, względnie niezależnych zarówno od polityki, jak też ekonomii ...”<sup>16</sup>

Katolicka nauka społeczna wskazuje też właściwości społeczeństwa obywatelskiego, mówi, że „cechuje się własną umiejętnością planowania, ukierunkowanego na bardziej wolne i sprawiedliwe współżycie społeczne, w którym różne grupy obywateli łączą się ze sobą, mobilizując się w celu wypracowania wspólnych zamierzeń, aby zarządzić swoim podstawowym potrzebom i bronić słusznych interesów”<sup>17</sup>.

Fundamentem społeczeństwa obywatelskiego w społecznym nauczaniu Kościoła jest godność człowieka<sup>18</sup>, „twórcza podmiotowość obywatela”, która jest „sercem” społeczeństwa obywatelskiego.

W centrum zainteresowania Kościoła jest człowiek, który ma samoistną wartość i nie może być podporządkowany społeczeństwu, nie może być środkiem czy narzędziem do osiągania celów, „nawet w imię dobrobytu i postępu całej wspólnoty”<sup>19</sup>. Człowiek jako osoba przerasta wszystkie cele społeczne, dlatego nigdy nie może być traktowany jako przedmiot i środek do celu. W żadnej sytuacji człowiek nie może tracić swej podmiotowości i prawa do inicjatywy.

Kościół widzi wartość i szczególną rolę osoby ze względu na nią samą, i dostrzega w człowieku nie tylko byt biologiczny i historyczny, ale też wykraczający poza naturę i historię. Dobro osoby ludzkiej stoi w centrum świata wartości. W życiu społeczności każda osoba, dzięki swej godności naturalnej i nadprzyrodzonej, staje się podmiotem uprawnień i odpowiedzialności za społeczeństwo. A to oznacza, że nie można zbudować żadnej społeczności bez odwołania się do sumienia człowieka i jego godności.

Osoba ludzka jest źródłem i celem porządku społecznego. To właśnie dzięki takiemu pojmowaniu człowieka i jego godności możliwe jest budowanie społeczeństwa bardziej braterskiego i solidarnego, a także tworzenie ładu społecznego, czyli w konsekwencji społeczeństwa obywatelskiego.

Należy dodać, że przyjęcie personalistycznej perspektywy implikuje bardzo ważne konsekwencje! „Z właściwego rozumienia godności osoby ludzkiej wynikają wartości podstawowe życia społecznego. Są one niezbędne dla rozwoju człowieka oraz stanowią fundament porozumienia i działania społecznego (...). Są podstawą obywatelskiej samoświadomości zbiorowej. Wśród wartości pod-

---

<sup>16</sup> *Tamże*, nr 417.

<sup>17</sup> *Tamże*.

<sup>18</sup> *Tamże*, nr 185.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji poświęconej umysłowo chorym*, L'Osservatore Romano 2/1997, s. 47.

stawowych wymienia się najczęściej: wolność, życia, równość, sprawiedliwość, prawdę, solidarność, pokój, patriotyzm itp.<sup>20</sup>

Dla Kościoła katolickiego ważnym zadaniem w obrębie społeczeństwa obywatelskiego jest również troska o rodzinę, grupy, stowarzyszenia, lokalne organizacje terytorialne<sup>21</sup>. Do tego należałoby dołączyć wspieranie zrzeszeń i instytucji o charakterze ekonomicznym, społecznym, kulturalnym sportowym, rekreacyjnym, zawodowym, politycznym, które ludzie spontanicznie powołują do życia, a które umożliwiają im rzeczywiste wzrastanie<sup>22</sup>.

### **Rola Kościoła jako uczestnika społeczeństwa obywatelskiego (aspekt praktyczny)**

Spróbujmy w tym momencie, te teoretyczne, choć niezwykle istotne rozważania, „przekonwertować” na grunt codziennej, pastoralnej obecności Kościoła katolickiego w społeczeństwie obywatelskim, jako jego uczestnika. Ujmę to w kilka punktów:

1. Z powyższych analiz wynika, że społeczeństwo obywatelskie i religia są ze sobą powiązane. „Społeczeństwo obywatelskie potrzebuje Boga, ale tylko Boga osobowego. To za jego sprawą społeczności mogą sobie przypomnieć, skąd się biorą normy, jakie nimi władają w konkretnej wspólnoty”<sup>23</sup>.

2. Polska jest krajem katolickim w ponad 90%. Członkowie społeczeństwa są jednocześnie członkami Kościoła. Znacząca część badań religijności pokazuje, że ludzie religijni częściej i głębiej angażują się w działalność społeczną i polityczną. Innymi słowy, religia sprzyja aktywności obywatelskiej. Uczestnictwo w organizacjach kościelnych uczy odpowiedzialności za dobro wspólne, tworzy międzyludzkie więzi, ogranicza egoizm jednostek. W przestrzeni wypełnionej przez rodzinę, organizacje, stowarzyszenia, jednostka uczy się współodpowiedzialności za dobro wspólne, buduje więzi społeczne, hamuje egoizm i przewycięża bierność. „Rozwój inicjatyw społecznych, wykraczający poza sfery państwowe, stwarza nowe pola dla aktywnej obecności i bezpośredniego działania obywateli, uzupełniając funkcje sprawowane przez państwo”<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie obywatelskim*, Lublin 1988, s. 60.

<sup>21</sup> *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 185.

<sup>22</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1882; Jan XXIII, *Mater et Magistra*, nr 60.

<sup>23</sup> M. Tański, *Religia, człowiek a społeczeństwo obywatelskie*, w: B. Krauz-Mozer, P. Borowiec (red.), *Czas społeczeństwa obywatelskiego. Między teorią a praktyką*, Kraków 2006, s. 140 n.

<sup>24</sup> *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 419.

3. Można więc stwierdzić, że społeczeństwo obywatelskie w Polsce powinno mieć charakter chrześcijański, bo taka jest kulturowa tożsamość naszego narodu. Wspólnie mamy dbać o budowę tkanki moralnej naszego społeczeństwa, łączącego w sobie wolność z odpowiedzialnością, prawa z obowiązkami, interes jednostki z interesem ogółu.

4. Adekwatnym przykładem działalności Kościoła w społeczeństwie obywatelskim są, np. Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski odnoszące się zazwyczaj do konkretnych problemów. Promowanie i ukazywanie postaw obywatelskich znalazło odbicie chociażby w słowie biskupów polskich przed tegorocznymi wyborami parlamentarnymi. Czytamy tam m.in., „jako pasterze, którym Chrystus powierzył religijną, duchową i moralną troskę o wiernych, także w społecznym wymiarze życia, nie przestaniemy przypominać o potrzebie budowania życia społecznego i politycznego na niezmiennych wartościach wypływających z prawdy o człowieku. Ojciec Święty Benedykt XVI przypomniał nam ostatnio szereg wartości nie podlegających żadnym negocjacjom. Są to: szacunek i obrona ludzkiego życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci, rodzina oparta na trwałym małżeństwie mężczyzny i kobiety, prawo – obowiązek rodziców do wychowania dzieci oraz promocja dobra wspólnego we wszystkich jego formach”<sup>25</sup>.

5. Nie tylko Kościół instytucjonalny wypowiada się na temat zasad moralnych odnoszących się do życia społecznego. Również chrześcijanie – wierni świeccy, jako obywatele, działają w przestrzeni publicznej, także na scenie politycznej. Ich zadaniem, jako członków Kościoła, jest realizowanie zasad w praktyce życia codziennego, tzn. w życiu politycznym, gospodarczym, w strukturach pośrednich, w rodzinach, na uniwersytetach itd. Dziś można zaobserwować palącą potrzebę angażowania ludzi – chrześcijan – zdolnych i gotowych do włączania się w budowanie społeczeństwa obywatelskiego. Odpowiedzią na takie potrzeby jest aktywnie działalność fundacji katolickich, jak choćby Fundacja Świętego Mikołaja czy szczególnie Fundacja „Dzieło Nowego Tysiąclecia”, której jednym z celów jest kształcenie młodych Polaków, którzy w przyszłości byliby liderami życia religijnego i społecznego<sup>26</sup>.

6. „W warunkach polskich niewątpliwie największą instytucją społeczeństwa obywatelskiego jest właśnie Kościół katolicki”<sup>27</sup>. Kościół znacząco uczestniczy w życiu społeczeństwa obywatelskiego, w jego budowie i rozwoju. Dane wska-

<sup>25</sup> *Słowo biskupów polskich przed wyborami parlamentarnymi 2007 r.*, Okólnik Diecezji Płockiej 26/2007.

<sup>26</sup> Szerzej na ten temat zob. [www.dzielo.pl](http://www.dzielo.pl)

<sup>27</sup> *Komunikat prasowy dotyczący informacji rocznej Rzecznika Praw Obywatelskich za 2006 r.*, s. 4.



zują na znaczącą aktywność polskich katolików. Aktywność, która scala lokalne społeczności, a także buduje solidarność ponadlokalną i ponadnarodową. Kilka przykładów:

– W Polsce istnieje 9359 parafii diecezjalnych i 651 zakonnych<sup>28</sup> a więc miejsc, gdzie, mniej lub bardziej skutecznie, budowana jest obywatelskość, patriotyzm, działalność charytatywna itd.

– Przy parafiach istnieje blisko 340 wspólnot, ruchów i stowarzyszeń, w których działa ok. 2,5 mln katolików. Przykładami takiej działalności są, np. znany bardzo dobrze Ruch Światło – Życie, Odnowa w Duchu Świętym itd., a także rozmaite rady parafialne, rady duszpasterskie itd.

– Jedne z największych organizacji pomocowych i charytatywnych powiązane z Kościołem są swoistym „trzecim sektorem”. To oczywiście w pierwszym rzędzie Caritas, hospicja i domy pomocy samotnym matkom. „Caritas” prowadzi w Polsce pięć biur aktywizacji bezrobotnych, 21 hospicjów i 18 domów samotnej matki oraz domów dla ofiar przemocy w rodzinie<sup>29</sup>. Wydaje ze zbierek (głównie wśród wiernych) ponad 200 milionów złotych na pomoc potrzebującym.

\*\*\*

Podsumowując, stwierdzić należy, że:

1. Głównym zadaniem Kościoła katolickiego w społeczeństwie obywatelskim jest przede wszystkim wypełnienie swojego odwiecznego posłannictwa, a więc roli bycia depozytariuszem Ewangelii i misji duszpasterskiej. To jest niezawodny środek w uczestniczeniu i budowaniu społeczeństwa obywatelskiego.

2. Kościół katolicki pełniący posłannictwo w społeczeństwie obywatelskim obecny jest na trzech obszarach działania, gdzie realizuje się jako Kościół służebny, kapłański i profetyczny<sup>30</sup>:

– Kościół służebny troszczy się o ubogich, słabych, bezrobotnych, wykluczonych ze społeczeństwa, tracących nadzieję itp. (opcja preferencyjna na rzecz ubogich), w duchu uniwersalnej misji zbawczej Kościoła.

– W wymiarze kapłańskim Kościół staje się miejscem wiarygodnej i sprzyjającej rozwojowi człowieka komunikacji religijno-duchowej (budowanie chrześcijańskiej tożsamości osobowej).

---

<sup>28</sup> Szczegółowe, coroczne, statystyki opracowuje Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego. Dane zaczerpnięte zostały z [www.iskk.ecclesia.org.pl](http://www.iskk.ecclesia.org.pl)

<sup>29</sup> Por. P. Paliwoła, *Kościół jak gotycka katedra*.

<sup>30</sup> Szerzej na ten temat K. Gabriel, *Hat das Christentum Zunkunft?* w: K. Von Hilpert (red.), *Wiederkehr des Religiösen? Metaphysische Sehnsucht, Christentum und Esoterik*, Trier 2001, s. 137 n.

– W funkcji prorockiej staje się alternatywą wobec panującej kultury relatywistycznej przez akcentowanie i umacnianie wartości uniwersalnych jak godność osoby ludzkiej, sprawiedliwość, solidarność, pokój, pojednanie itp.

*ks. Mirosław Milewski, Płock*

### III. RELIGIA I MORALNOŚĆ W ŚWIADOMOŚCI PIELĘGNIAREK

Pielęgniarstwo – wraz z rozwojem medycyny – przekształciło się w samodzielny i wymagający dużych kwalifikacji zawód<sup>1</sup>. Liczba pracujących w zawodzie pielęgniarki i położna w Polsce uległa w latach 1995-2003 wyraźnemu zmniejszeniu, z 261,8 tys. osób, do 224,2 tys. w 2003 r., czyli było ich o 37,6 tys. mniej<sup>2</sup>. Wszystkie procesy przemian dokonujących się obecnie i w przyszłości w społeczeństwie polskim, które będzie stawać się coraz bardziej społeczeństwem wyboru, ryzyka, doznań i troski o interes własny, dotyczą również środowiska pielęgniarskiego. Społeczeństwo polskie bardzo wysoko ocenia uczciwość i rzetelność pielęgniarek. Według sondażu CBOS z sierpnia 2000 r., 9% badanych dorosłych Polaków oceniło rzetelność i uczciwość pielęgniarek bardzo wysoko, 48% – raczej wysoko, 34% – średnio, przeciętnie, 4% – raczej nisko, 1% – bardzo nisko i 4% – to niezdecydowani. Według dwóch najwyższych pozytywnych ocen, pielęgniarki znalazły się na drugim miejscu (57%), po naukowcach (62%), ale przed nauczycielami (43%), dziennikarzami (41%), stomatologami (38%), rzemieślnikami (37%), duchownymi (33%), lekarzami (30%) i bankowcami (26%)<sup>3</sup>.

W rozwijającym się społeczeństwie ryzyka, dążenia do własnego interesu i przyjemności, zagrożone są podstawowe wartości i standardy zachowań etosu pielęgniarskiego. W pracy pielęgniarki nie wystarcza terapia medyczna i środki techniczne, nawet jeżeli są stosowane z wzorcową kompetencją zawodową. Potrzebna jest umiejętność ofiarowania chorym także szczególnego lekarstwa duchowego, jakim jest autentyczna, serdeczna relacja międzyludzka i duch służby. To wszystko zakłada internalizację wartości i norm moralnych. Praca zawodowa pielęgniarek powinna być zgodna z normami etyki zawodowej, zawsze inspirowana wartościami moralnymi, stanowiącymi jej solidny fundament, przede wszystkim godność człowieka i wspólne dobro.

---

<sup>1</sup> B. Gramilewicz, *Zawód pielęgniarki w okresie przeobrażeń w służbie zdrowia*, w: Z. Zagórski (red.), *Socjologiczne portrety grup społecznych. Tom szkiców i studiów*, Wrocław 1999, s. 111.

<sup>2</sup> Materiały Naczelnej Izby Pielęgniarek i Położnych z lutego 2005 r.

<sup>3</sup> W. Derczyński, *Opinie o uczciwości i rzetelności zawodowej*, Komunikat z badań CBOS (sierpień), Warszawa 2000, s. 3.

Można założyć, że w etosie pielęgniarstwa ważną rolę odgrywa religia i wartości z nią związane, a procesy odłączenia moralności od religii nie są (jeszcze) zaawansowane. Powoli i w tych środowiskach społecznych zaznaczają się zjawiska sekularyzacji religii i moralności, a wartości i normy moralne nie zawsze są legitymizowane religijnie. Odłączenie moralności od teologicznego dziedzictwa kulturowego nazywane jest sekularyzacją moralności<sup>4</sup>. Religia byłaby ograniczona do rozwiązywania problemów, które nie poddają się kontroli ludzkiej, jak doświadczenie cierpienia i umierania czy przewyżczanie ograniczonej ludzkiego życia. Mówi się też o swoistej etyzacji religii<sup>5</sup>.

W nowoczesnych społeczeństwach religia i moralność są faktycznie nie związane z sobą – twierdzą niektórzy badacze życia społecznego. Bezwzględna ważność wartości i norm moralnych opiera się nie na przesłankach metafizycznych czy teologicznych, lecz na podzielanych przez wszystkich dążeniach do uregulowania międzyludzkiego współżycia w duchu kooperacji. W nowoczesnych społeczeństwach coraz trudniejsze jest ustalenie i uzasadnienie norm moralnych obowiązujących zarówno w działaniach jednostkowych, jak i społecznych. W życiu codziennym coraz częściej jest to możliwe i dozwolone, ale coraz więcej jest też sytuacji, na które jednostki nie mają żadnego wpływu. Odłączenie moralności od religii pociąga za sobą określone konsekwencje dla życia indywidualnego i zbiorowego. Ogólnie uznawane normy moralne są zastępowane racjonalną kalkulacją lub działaniem w imię partykularnych interesów. Mimo wielu niewątpliwych zmian zarówno religia jak i moralność odgrywają ważną rolę w życiu społeczeństw współczesnych oraz ujawniają się w rozmaity sposób w różnych środowiskach społecznych.

W niniejszym opracowaniu uwzględnimy wyniki kilku badań socjologicznych: w szkołach pielęgniarstwa z byłego woj. lubelskiego, chełmskiego i częściowo tarnobrzeskiego w roku szkolnym 1997/1998, obejmującym słuchaczki i słuchaczy z klas I-III<sup>6</sup>, w policealnym Studium Medycznym w Zamościu i Tomaszowie Lubelskim w roku szkolnym 1997/1998<sup>7</sup>, wśród słuchaczek i słu-

---

<sup>4</sup> A. Nassehi, *Religion und Moral – Zur Säkularisierung der Moral und der Moralisierung der Religion in der modernen Gesellschaft*, w: G. Pickel, M. Krüggeler (red.), *Religion und Moral. Entkoppelt oder Verknüpft?* Opladen 2001, s. 22.

<sup>5</sup> H. Tyrell, *Polemogene Moral: Religionssoziologische Anmerkungen zu Gut und Böse*, w: *tamże*, s. 68.

<sup>6</sup> I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży (na przykładzie szkół pielęgniarstwa)*, Lublin 1999.

<sup>7</sup> B. Tabaczk, *Wartości życiowe młodzieży (na podstawie badań socjologicznych w policealnym Studium Medycznym w Zamościu i Tomaszowie Lubelskim)*, Lublin 1999 (mps. pracy magisterskiej).

chaczy szkół medycznych w woj. lubelskim w 2001 r.<sup>8</sup>, wśród pielęgniarek w Samodzielnym Publicznym Zespole Opieki Zdrowotnej w Chełmie w latach 1999-2000<sup>9</sup>, wśród pielęgniarek w latach 2001-2002 w Lublinie podczas kursów kwalifikacyjnych, doszkalających i specjalistycznych<sup>10</sup>. Badania socjologiczne zostały wykonane w ramach prac Katedry Socjologii Moralności w Instytucie Socjologii KUL.

Rozważania socjologiczne na temat: *Religia i moralność – razem czy osobno* poprzedzimy analizą przynależności wyznaniowej i religijnej w środowiskach pielęgniarskich oraz postaw wobec moralności katolickiej. Problem autonomii lub współzależności religii i moralności rozpatrujemy w kontekście tezy, według której w warunkach modernizacji społecznej utrata znaczenia społecznego Kościoła i religii nie musi oznaczać rozpadu wartości i norm moralnych. Moralne przekonania – z socjologicznego punktu widzenia – mają znaczenie także i bez legitymizacji religijnej. Dla wielu współczesnych ludzi moralność nie wiąże się już ze wskazaniami Kościoła. Co więcej, światowe sondaże opinii publicznej z lat 1990-2000 wskazywały, że zmniejsza się liczba osób, które oczekują od Kościoła odpowiedzi na moralne problemy i potrzeby jednostki<sup>11</sup>. Moralność emancypuje się ustawicznie spod wpływów religii. Z socjologicznego punktu widzenia rozpatrujemy religię i moralność w kontekście społeczno-kulturowym, a próba odpowiedzi na pytanie o związek religii i moralności w świadomości pielęgniarek będzie podjęta na podstawie badań empirycznych.

### Przynależność wyznaniowa i religijna

Przynależność wyznaniowa jest zewnętrznym kryterium do określenia sytuacji religijno-kościelnej. Socjologowie często podkreślają społeczno-kulturowy charakter polskiego katolicyzmu. Powszechność wierzeń i praktyk religijnych usprawiedliwia poniekąd twierdzenie, że religia jest dla Polaków przede wszystkim wartością wspólną, odświętną, zewnętrzną, nie zaś osobistą, przeżywaną

<sup>8</sup> A. Skiert, *Wartości moralne młodzieży we współczesnej średniej szkole medycznej (na przykładzie wybranych szkół medycznych z woj. lubelskiego)*, Lublin 2002 (mps. pracy doktorskiej).

<sup>9</sup> K. Szpak-Lipińska, *Etos pielęgniarek w warunkach transformacji ustrojowej (na podstawie badań socjologicznych w Samodzielnym Publicznym Zespole Opieki Zdrowotnej w Chełmie)*, Lublin 2002 (mps. pracy doktorskiej).

<sup>10</sup> K. Tokarska, *Etos pracy pielęgniarek. Studium socjologiczne*, Lublin 2003 (mps. pracy magisterskiej).

<sup>11</sup> G. Nunner-Winkler, *Metaphysische Liaison zwischen Religion und Moral? Ein Kommentar zu Armin Nassehi*, w: *Religion und Moral. Entkoppelt oder Verknüpft?* s. 41-42.

i wewnętrzną. Faktem jest, że bycie katolikiem, i do pewnego stopnia także katolikiem praktykującym, jest swoistą normą kulturową.

Wśród słuchaczek i słuchaczy szkół pielęgniarzkich 89,9% badanych identyfikowało się z Kościołem rzymskokatolickim, 2,6% – nie identyfikowało się, 5,1% – nie potrafiło określić w sposób zdecydowany swojej przynależności wyznaniowej i 2,3% – nie udzieliło odpowiedzi. Mieszkający na wsi (92,7%) i w miastach do 20 tys. mieszkańców (93,7%), częściej niż mieszkający w średnich (87,5%) i w wielkich miastach (84,0%), uważali siebie za katolików. Wskaźnik przynależności do katolicyzmu był nieco wyższy wśród badanych o dobrej (90,4%) i przeciętnej sytuacji materialnej (91,3%) niż złej (87,4%); wyższy wśród respondentów pochodzenia chłopskiego (93,1%) niż robotniczego (92,5%) i inteligenckiego (84,7%).

Młodzież z Medycznego Studium Zawodowego w Zamościu i Tomaszowie Lubelskim w 1998 r. deklarowała w 93,2% przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego, w 1,0% – do innych Kościołów i wspólnot wyznaniowych oraz 5,8% – to niezdecydowani. Wśród pielęgniarzek z Chełma 96,4% badanych identyfikowało się z Kościołem rzymskokatolickim (0,8% – inne Kościoły i wyznania, 1,1% – bezwyznaniowi, 1,7% – nie udzielający odpowiedzi); wśród pielęgniarzek z Lublina: 99,2% – katolicy, 0,8% – bezwyznaniowi.

Z przynależnością wyznaniową tylko częściowo korespondują pozytywne autodeklaracje wiary. Wyniki badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej wskazują, że znacznie więcej jest takich, którzy deklarują przynależność do jakiejś religii (w Polsce najczęściej do katolicyzmu), aniżeli tych, którzy wierzą w Boga (zwłaszcza osobowego), że więcej jest osób uznających się za religijne niż aprobujących poszczególne elementy doktryny chrześcijańskiej.

W całej zbiorowości młodzieży szkół pielęgniarzkich 10,2% badanych uważało siebie za głęboko wierzących, 71,5% – za wierzących, 12,7% – za niezdecydowanych w sprawach wiary, 3,4% – za obojętnych religijnie, 0,3% – za niewierzących (1,9% – brak odpowiedzi). Wskaźnik głęboko wierzących i wierzących kształtował się w całej badanej zbiorowości na poziomie 81,7%. Różnica między formalną przynależnością wyznaniową a deklarowaną identyfikacją wierzeniową wynosiła 8,2%. Wśród młodzieży szkół pielęgniarzkich wskaźnik osób określających siebie jako głęboko wierzących lub wierzących był wyższy u respondentów mieszkających na wsi (84,3%) i w małych miastach (86,3%) niż w średnich (78,9%) i wielkich miastach (76,0%).

Młodzież z Medycznego Studium Zawodowego charakteryzowała się następującymi postawami wobec religii: głęboko wierzący – 9,7%, wierzący – 73,8%, niezdecydowani w sprawach wiary – 13,6%, obojętni religijnie – 1,9%, niewierzący – 1,0%, nie udzielający odpowiedzi – 0,0%; młodzież szkół me-

dycznych odpowiednio: 8,2%, 65,8%, 16,4%, 7,4%, 1,2%, 1,0%; pielęgniarki z Chełma: 9,8%, 73,2%, 13,2%, 2,1%, 0,2%, 1,5%; pielęgniarki z Lublina: 10,4%, 83,2%, 5,6%, 0,0%, 0,8%, 0,0%.

Autodeklaracje praktyk religijnych młodzieży szkół pielęgniarskich wskazywały na jeszcze stosunkowo wysoki poziom uczestnictwa w życiu religijnym (kościelno-rytualny wymiar religijności). Wśród ogółu zbadanej młodzieży 30,2% praktykowało w każdą niedzielę i czasami w dni powszednie, 26,9% – w każdą niedzielę, 20,3% – dwa lub trzy razy w miesiącu, 4,8% – raz w miesiącu, 12,8% – kilka razy w roku, 2,2% – w ogóle nie praktykowało (2,8% – brak odpowiedzi). Jeżeli uznać za tzw. katolików niedzielnych tych, którzy uczęszczają do kościoła przynajmniej raz w miesiącu, wówczas wśród badanych słuchaczek i słuchaczy szkół pielęgniarskich było takich 82,2%. Wskaźniki deklarowanego uczestnictwa w praktykach religijnych tylko nieco przewyższały wskaźniki deklarowanej wiary (różnica 0,5%).

Wśród uczennic Medycznego Studium Zawodowego w 1998 r. wskaźniki uczestnictwa w praktykach religijnych kształtowały się następująco: 37,9% – w każdą niedzielę i czasami w dni powszednie, 30,1% – w każdą niedzielę, 13,6% – dwa lub trzy razy w miesiącu, 5,8% – raz w miesiącu, 8,7% – kilka razy w roku, 3,9% – w ogóle nie praktykuje, 0,0% – brak odpowiedzi (pielęgniarki z Chełma odpowiednio: 17,2%, 21,8%, 25,5%, 5,6%, 21,5%, 5,9%, 2,5%; pielęgniarki z Lublina: 24,0%, 26,4%, 23,2%, 6,4%, 17,6%, 2,4%, 0,0%).

Zarówno deklaracje wiary, jak i praktyk religijnych kształtują się jeszcze w środowiskach pielęgniarskich na względnie wysokim poziomie. Na płaszczyźnie globalnych postaw i zachowań religijnych nie zaznacza się wyraźna ewolucja w kierunku niewiary i pełnego braku uczestnictwa w działaniach rytualno-kulturowych. Młodzież szkół pielęgniarskich i pielęgniarki charakteryzują się skłonnością do przyjmowania umiarkowanych postaw w sprawach religijnych. Kategoria osób głęboko wierzących jest stosunkowo nieliczna w proporcji do ogółu wierzących. Niewielka jest również liczba osób niewierzących i w ogóle niepraktykujących. Spadek intensywności związków z religią przebiega raczej w sposób łagodny.

Deklarowane ogólne postawy wyznaniowe i religijne pielęgniarek będą rzucać z pewnością na inne wymiary religijności. Obecnie daleko nam jeszcze do europejskiej „normy” sekularyzacji społeczeństwa. Można przypuszczać, że religijność kulturowa, osadzona silnie w strukturach społecznych, ugruntowana przez masowe uczestnictwo w praktykach religijnych, będzie podlegać w najbliższych latach pewnym przemianom, których kierunek trudno jest obecnie jednoznacznie określić. Nie da się wykluczyć osłabienia społeczno-integracyjnych funkcji religii, jak też i procesu przekształcania się motywacji społeczno-kulturowej i narodowej w motywację społeczno-religijną.

### Postawy pielęgniarek wobec moralności katolickiej

W społeczeństwie polskim istniały długotrwałe powiązania historyczne między religią i moralnością, warunkujące wpływ religii na różne dziedziny życia, nawet luźno związane ze sferą religijną. W tradycyjnej kulturze ludowej religia stanowiła podstawę moralności. Obydwie były zasadniczym, uświęconym elementem infrastruktury społecznej. Religia dostarczała nadprzyrodzonej legitymizacji wartościom i normom moralnym. W katolicyzmie ludowym wierni mieli ugruntowane przekonanie o zależności postaw moralnych od postaw religijnych. Moralność jako szczególna forma reglamentacji społecznej, zakładająca rozróżnienie dobra i zła, pozostawała pod przemożnym wpływem religii. Wiara w Boga była traktowana jako niezbędny warunek postępowania moralnego. Bóg jako najwyższy prawodawca ustanawiał prawa, zadania zaś człowieka sprowadzały się do ich rygorystycznego przestrzegania. Niewiele miejsca pozostawało na osobistą odpowiedzialność i samorealizację.

Poglądy na relację między religią i moralnością obejmują ogromną skalę możliwości: od pełnej zgodności, przez częściową zgodność i częściową niezgodność, aż do przeciwstawności i sprzeczności. W rozważaniach empirycznych będziemy odnosić się do religii katolickiej w społeczeństwie polskim i głoszonej przez nią moralności. Jest ona elementem wielowiekowej tradycji narodowej Polaków. Z socjologicznego punktu widzenia traktujemy religię i moralność jako zjawiska kształtujące się w warunkach międzyludzkiego współżycia i interakcji, czyli jako „komunikatywne konstrukcje”<sup>12</sup>. Skupiamy się na relacjach religii i etyki (ściślej: religijności, Kościoła i moralności), istniejących w zbiorowej myśli i działaniu ludzi w społeczeństwie polskim w ostatniej dekadzie XX w. Chodzi nam o *nexus* tego, co religijne, i tego, co moralne w rzeczywistości społecznej. Czy w społeczeństwie polskim na przełomie wieków dokonywał się – podobnie jak w krajach zachodnich – daleko idący proces autonomizacji moralności, czyli uniezależnienia się jej od wpływów religii i Kościoła katolickiego? Czy odchodzeniu od instytucjonalnie ustalonych reguł religijnych i związanych z nimi moralnych wyobrażeń towarzyszył „upadek” moralności, czy też kształtowały się nowe, pluralistyczne formy życia moralnego?

Wśród słuchaczek i słuchaczy szkół pielęgniarstwa z lat 1997-1998 z kilku byłych województw wschodniej Polski 19,3% badanych opowiedziało się z zasadami moralnymi katolicyzmu jako najlepszą i wystarczającą moralnością, 37,3% deklaroowało, że uznaje zasady moralne religii katolickiej, ale odczuwa potrzebę ich uzupełnienia innymi zasadami, 36,7% nie uznawało części zasad moralnych

<sup>12</sup> J. Bergmann, Th. Luckmann, *Moral und Kommunikation*, w: ciż (red.), *Kommunikative Konstruktion von Moral*, t. 1, *Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation*, Opladen-Wiesbaden 1999, s. 17-28.

katolicyzmu (postawa krytycznej akceptacji), 3,6% akceptowało tylko niektóre zasady, odrzucając generalnie moralność religijną, 1,2% zakwestionowało całkowicie moralność religijną i 1,9% nie miało zdania lub nie udzieliło odpowiedzi (młodzież z Medycznego Studium Zawodowego w Zamościu i Tomaszowie Lubelskim odpowiednio: 27,2%, 40,8%, 29,1%, 1,0%, 1,9%, 0,0%; młodzież ze szkół medycznych Lublina, Chełma, Zamościa i Łukowa: 17,8%, 32,0%, 35,6%, 7,6%, 2,6%, 4,4%; pielęgniarki z Chełma: 18,8%, 45,0%, 29,5%, 4,4%, 2,3%, 0,0%; pielęgniarki z Lublina: 17,6%, 49,6%, 31,2%, 0,8%, 0,8%, 0,0%).

Wśród młodzieży szkół pielęgniarstwa i wśród pielęgniarek prawie dwie trzecie badanych nie wyrażało zastrzeżeń w odniesieniu do zasad moralnych religii katolickiej, co najwyżej domagało się ich uzupełnienia innymi zasadami moralnymi. Nieco mniej niż trzecia część ankietowanych zajmowała w tym względzie postawę selektywną, kwestionując część zasad moralnych głoszonych przez Kościół katolicki, a ok. 5% respondentów odrzucało całkowicie moralność religijną. Prawdopodobnie w kwestiach szczegółowych odrzucenie zasad moralnych religii katolickiej jest jeszcze bardziej wyraźne. Warto zauważyć, że wskaźniki tych, którzy nie określali siebie według kategorii „głęboko wierzący” lub „wierzący”, były wyższe niż tych, którzy traktowali zasady moralne katolicyzmu jako im obce lub całkowicie obce. Można hipotetycznie założyć, że dalszy rozwój społeczeństwa pluralistycznego o znamionach ponowoczesności nie będzie sprzyjać pełnej akceptacji zasad moralnych katolicyzmu.

Uzyskane wyniki empiryczne dotyczące środowisk pielęgniarstwa są nieco wyższe od rezultatów z badań ogólnopolskich. Według sondażu CBOS z grudnia 2000 r., 21,9% badanych dorosłych Polaków aprobowało pogląd, że zasady moralne katolicyzmu są najlepszą i wystarczającą moralnością; 27,4% – wszystkie zasady katolicyzmu są słuszne, ale wobec skomplikowania życia trzeba je uzupełniać jakimiś innymi zasadami; 43,8% – większość zasad moralnych katolicyzmu jest słuszna, lecz nie ze wszystkimi się zgadzam, a ponadto te, które są słuszne, na pewno nie wystarczają człowiekowi, 3,8% – moralność religijna jest mi obca, ale niektóre zasady moralne katolicyzmu uważam za słuszne; 2,0% – zasady moralne katolicyzmu są mi zupełnie obce; 1,0% – trudno powiedzieć<sup>13</sup>. Około połowa badanych Polaków odznaczała się ogólną akceptacją zasad moralnych katolicyzmu i niemal tyle samo prezentowało postawę krytycznej akceptacji. Tylko zdecydowana mniejszość kwestionowała całkowicie moralność katolicką.

<sup>13</sup> *Aktualne problemy i wydarzenia (127), Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, Warszawa 2001, s. 19.



### Religia jako uzasadnienie moralności

Ważna kwestia dotycząca relacji religii i moralności wyraża się w pytaniu o potrzebę uzasadniania słuszności norm moralnych autorytetem religii. W odpowiedzi na pytanie, dlaczego należy postępować moralnie, można odwoływać się do różnych instancji uzasadniających: do własnego sumienia czy przekonania, do autorytetów zewnętrznych, do swoistego imperatywu moralnego („bo trzeba”) i wreszcie do religii. Religia ma dla moralności szczególne znaczenie jako system ją inspirujący i dający ostateczne uzasadnienia. Bez transcendentnych sankcji moralność może przekształcać się w dowolną ludzką konstrukcję, pasującą do naszych wyobrażeń o udanym życiu i do aktualnie odczuwanych potrzeb.

Według zwolenników religijnego ufundowania moralności, religia nadaje wartościom i normom moralnym ważność powszechną i absolutną. Brak religijnego uzasadnienia grozi swoistą hipotetyzacją tych wartości i norm. Religia chroni moralną „substancję” społeczeństwa, spełnia wobec niego funkcję etyczno-krytyczną, przyczynia się do integracji normatywnej społeczeństwa. „Jeśli sekularyzacja instytucji cywilnych jest czymś pozytywnym w tym sensie, iż są one «świeckie» i właściwe społeczności politycznej, to sekularyzacja sumień nie pomaga w życiu ludu: bez inspiracji religijnej jego podmiotowość nie wyrazi się skutecznie i nie stworzy społeczeństwa, które nie byłoby tylko systemem potrzeb. (...) Ale czy etyka konkretnie i egzystencjalnie może utrzymać się sama, poza religią? Ogólnie najlepsze stanowisko, jakie można zająć, jest takie: sama etyka nie wystarcza do dobrego życia, przynajmniej w tym sensie, że bez wyższego wsparcia egzystencjalnego osiągnięcie pełni życia moralnego pozostaje problematyczne”<sup>14</sup>. Bez wiary w Boga brakuje istotnego uzasadnienia dla moralności, które zabezpieczałoby moralne zachowania ludzi.

Etyk Alasdair MacIntyre stwierdza natomiast, że stanowisko teistyczne powinno zakładać istnienie pewnej rzeczywistości moralnej (wartości i praktyki), niezależnej od założeń wiary. Coś ma rangę dobra nie dlatego, że tego żąda Bóg, tylko Bóg coś nakazuje, ponieważ jest to dobre. Jeżeli istnieje taka naturalna moralność ludzka, to zakwestionowanie wiary religijnej nie musi pociągać za sobą upadku moralności. Według niego, utrata wiary teistycznej nie prowadzi do rozpadu moralnych zachowań i zmieniającej się praktyki moralnej, natomiast zmiany w charakterze moralności powodują nowoczesną niezdolność wielu współczesnych ludzi do akceptacji wiary religijnej. Teizm zarówno w swoich teoretycznych sformułowaniach, jak i w praktyce, zakłada i potrzebuje pewnych określonych postaw wobec moralności<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 2005, s. 151.

<sup>15</sup> A. MacIntyre, *Die Debatte über Gott: Die Relevanz der Viktorianer und ihre heutige*

Niezależnie od różnorodnych stanowisk etyków w sprawie relacji religii i moralności należy zauważyć, że dla wielu ludzi współczesnych religijne uzasadnienia nie są konieczne do akceptacji określonych wartości i norm moralnych. Można mówić o zasadach etycznych bez odwoływania się do religii jako czynnika je uzasadniającego. W niektórych środowiskach społecznych jest upowszechnione przekonanie o istnieniu etyki niezależnej, laickiej czy humanistycznej, oddzielonej od założeń religijnych i przyjmowanej bez organizowanych presji kościelnych. Sankcjonowany przez religię tzw. wyższy autorytet stanowi zagrożenie dla indywidualnej autonomii i osądu jednostkowego, gwarantującego moralność bardziej dojrzałą i wolną, wyrastającą na podstawie społecznego doświadczenia dobra i zła – twierdzą przeciwnicy moralności religijnej.

W społeczeństwach współczesnych narastają pytania o źródła i uzasadnienia moralnych wskazań oraz wątpliwości co do koniecznego związku religii i moralności. Zwłaszcza zinstytucjonalizowanym religiom, czyli Kościołom, odmawia się kompetencji w sprawach moralnych, sakralizuje się własne „ja” jako źródło moralności. Niektórzy socjologowie twierdzą, że po wyeliminowaniu z moralności wszystkiego, co religijne, moralność nie zniknie, pod warunkiem że na miejsce religii wprowadzi się jakieś racjonalne substytuty i „przetłumaczy się” religijne wartości i normy na język świeckiej moralności<sup>16</sup>. Przyjmuje się możliwość uzasadnienia moralności niezależnie od tradycji religijnych, a w krańcowych ujęciach – konieczność zastąpienia religijnie legitymizowanej moralności moralnością laicką. Nie grozi nam sytuacja „świata bez moralności”, co najwyżej „świata bez kościelnie ukształtowanej moralności”<sup>17</sup>.

Przekonanie o religii jako jedynym źródle moralności jest wyrażane w zróżnicowany sposób w badanych środowiskach społecznych. Wśród słuchaczy i słuchaczek szkół pielęgniarskich 27,2% badanych ujawniło pogląd o religii jako jedynym źródle moralności, 34,1% – to osoby opierające się na autorytecie religii w uzasadnianiu moralności, ale dopuszczające jako uprawnione uzasadnienia poza religią, 32,5% – to osoby skłonne szukać autorytetu moralnego w autonomicznie pojmowanym własnym sumieniu, 4,5% – to osoby nie interesujące się omawianą kwestią i 1,7% – to osoby nie udzielające odpowiedzi; wśród młodzieży z Medycznego Studium Zawodowego odpowiednio: 24,3%, 44,7%,

---

*Irrelevanz*, w: A. MacIntyre, P. Ricoeur, *Die religiöse Kraft des Atheismus*, Freiburg im Breisgau-München 2002, s. 40-46.

<sup>16</sup> I. Bocken, *Streit um das Absolute. Religion, Politik und Gottesgedanke*, w: J.-P. Wils (red.), *Die Moral der Religion. Kritische Sichtungen und konstruktive Vorschläge*, Paderborn 2004, s. 54-57.

<sup>17</sup> G. Pickel, *Moralische Vorstellungen und ihre religiöse Fundierung im europäischen Vergleich*, w: *Religion und Moral. Entkoppelt oder Verknüpft?* s. 130.

26,2%, 4,9%, 0,0%; wśród młodzieży szkół medycznych: 19,4%, 39,8%, 28,6%, 8,2%, 4,0%; wśród pielęgniarek z Chełma: 18,8%, 45,0%, 29,5%, 4,4%, 2,3%; wśród pielęgniarek z Lublina: 20,0%, 45,6%, 28,0%, 5,6%, 0,8%.

Ogólnie w badanych zbiorowościach młodzieży szkół pielęgniarskich i pielęgniarek stanowiska akceptujące pozytywny, ale niekonieczny związek między uzasadnieniem religijnym a regułami moralnymi oraz stanowisko akcentujące brak istotnych związków między analizowanymi zjawiskami były prezentowane w zbliżonym zakresie. Łącząc obydwie wypowiedzi, można by powiedzieć – z innego punktu widzenia – że zdecydowana większość badanych osób jest przekonana o możliwości uzasadnienia moralności bez religii. Opinia o nieodzowności religii w uzasadnianiu moralności dominowała w świadomości co piątego respondenta. Wśród tych, którzy prezentowali stanowisko pośrednie, znajdują się zapewne i ci, którzy uważają moralność religijną za prawdziwą czy najlepiej uzasadnioną, ale zdają sobie sprawę, że ich wartości moralne nie muszą być przyjęte przez wszystkich.

Uzyskane wyniki empiryczne korespondują – przynajmniej częściowo – z rezultatami badań sondażowych dotyczących mocy obowiązującej nakazów religijnych. W badaniach ogólnopolskich z 1993 r., zrealizowanych przez Zakład Socjologii Obyczajów i Prawa UW, 22,3% respondentów podzieliło pogląd, że powinno się zawsze przestrzegać nakazów religii, nawet jeśli, naszym zdaniem, są one niesłuszne; 13,6% – jeśli napotyka się nakazy religijne naszym zdaniem niesłuszne, należy się do nich stosować tylko na pozór, a praktycznie starać się je omijać; 53,5% – do nakazów, które uważamy za niesłuszne, nie należy w ogóle się stosować. Tylko co piąty badany opowiadał się za przestrzeganiem nakazów religijnych uznanych za niesłuszne. Temu rygoryzmowi religijnemu sprzyjał starszy wiek respondentów, brak wyższego wykształcenia, niższa pozycja społeczno-zawodowa, mieszkanie na wsi lub w małym mieście, bycie rencistą, emerytem czy gospodynią domową, przynależność do organizacji kościelnych. Moc normatywna nakazów kościelnych jest słabsza – w świadomości badanych – niż nakazów prawnych. W tej samej bowiem zbiorowości 43,1% badanych sądziło, że zawsze powinno się przestrzegać prawa, nawet jeśli naszym zdaniem jest ono niesłuszne<sup>18</sup>.

Nakazom religijnym nie przypisuje się szczególnie silnej mocy zobowiązaniowej, a uzasadnienia religijne nie są – według większości badanych – bezwzględnie konieczne do uzasadnienia moralności. Wynika z tego, że przemiany w moralności współczesnej dotyczą nie tylko jej form, ale i sposobów jej

<sup>18</sup> I. Jakubowska-Branicka, *Stosunek do prawa w rozwoju myślenia moralnego i prawnego dzieci i młodzieży a stosunek do prawa dorosłych*, w: Katedra Socjologii Obyczajów i Prawa UW, *O prawie obyczajach i społeczeństwie*, Warszawa 2003, s. 63-64.

uzasadniania oraz są zróżnicowane w poszczególnych społeczeństwach i kulturach. Społeczeństwa wysoko rozwinięte gospodarczo (społeczeństwa dobrobytu), pluralistyczne i postmodernistyczne (ponowoczesne) wypracowują swój własny system legitymizacji o charakterze częściowym, niezależny od legitymizacji religijnej. Procesy te zaznaczają się coraz wyraźniej w społeczeństwie polskim, także w środowiskach pielęgniarskich, chociaż nie są tak zaawansowane jak w społeczeństwach zachodnioeuropejskich.

### **Religijne, społeczne i indywidualne kryteria dobra i zła moralnego**

Z dotychczasowych badań socjologicznych wynika, że znaczna część młodzieży polskiej i ludzi dorosłych wykazuje swoisty sceptycyzm, a przynajmniej niechęć do ogólnych, zwłaszcza odgórnie narzuconych, rozwiązań w kwestiach moralnych. Jest objęta procesami relatywizacji postaw moralnych<sup>19</sup>. Jeżeli w przekonaniu wielu badanych osób brak jest „widoczności” kryteriów rozróżniania 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 moralnego można wskazywać na jeszcze inne, bardziej konkretne, instancje i czynniki (np. tradycja, władza państwowa, umowa społeczna, dyskurs komunikacyjny), a także wyróżnić postawy mniej lub bardziej zdecydowanie odrzucające wszelkie sposoby kontrolowania ludzkich zachowań (np. nihilizm, anachronizm)<sup>20</sup>.

W relacjonowanych badaniach socjologicznych postawiono pytanie o instancje rozstrzygające o tym, co jest dobre, a co złe: prawo Boże, społeczeństwo czy pojedynczy człowiek? Respondenci ustosunkowali się do sformułowanych twierdzeń według następującej skali: zdecydowanie się zgadzam; zgadzam się; ani się zgadzam, ani się nie zgadzam; nie zgadzam się; zdecydowanie się nie zgadzam; trudno powiedzieć. Pierwsze twierdzenie dotyczyło aprobaty prawa Bożego jako instancji rozstrzygającej o tym, co jest dobre, a co złe. Nakazy i zakazy religijne odnoszą się nie tylko do relacji człowieka z Bogiem i zobowiązań wobec Kościoła, ale i wobec człowieka jako takiego i jego stosunków z innymi ludźmi. Według ujęcia teologicznego, porządek normatywny obejmuje nakazy i zakazy ustanowione mocą Boską i tym samym są one włączone w porządek

<sup>19</sup> J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 142-215.

<sup>20</sup> Badani w 1997 r. podchorążowie w 54,6% uznali, że moralność jest „dominującym zespołem norm, ocen oraz zasad obowiązujących w danej społeczności narodowej; 42,9% – „systemem nakazów i zakazów wyrastającym z tradycji kulturowej”; 30,2% – „niezmiennym i trwałym systemem norm i zasad nadanym człowiekowi przez Stwórcę” i inne; M. A d a m k i e w i c z, *Świadomość moralna studentów WP*, Wojsko i Wychowanie 4/1999, s. 64.

*sacrum*. Naruszenie tego porządku jest określane jako grzech<sup>21</sup>. Bóg-prawodawca jest źródłem zasad moralnych, przyjęcie zaś tezy, że kodeksy moralne są wyłącznie dziełem człowieka – jest według tego stanowiska – dość niebezpieczne.

Twierdzenie, iż o tym, czym jest dobro i zło, powinno decydować prawo Boże, akceptowało w sposób zdecydowany 20,9% badanych słuchaczek i słuchaczy szkół pielęgniarstwa, 31,3% – akceptowało, 18,3% – ani akceptowało ani odrzucało, 6,7% – nie akceptowało, 1,2% – zdecydowanie nie akceptowało, 15,9% – nie zajęło wyraźnego stanowiska i 5,7% – to nie udzielający odpowiedzi (młodzież z Medycznego Studium Zawodowego odpowiednio: 26,2%, 33,0%, 17,5%, 2,9%, 2,9%, 13,6%, 3,9%; młodzież ze szkół medycznych: 16,8%, 32,4%, 19,2%, 7,2%, 4,4%, 14,4%, 5,6%; pielęgniarki z Chełma: 16,1%, 28,7%, 16,1%, 11,3%, 3,1%, 11,9%, 12,8%; pielęgniarki z Lublina: 16,8%, 34,4%, 16,0%, 9,6%, 3,2%, 16,8%, 3,2%)<sup>22</sup>.

Teologiczny pogląd, że o dobru i złu powinno decydować prawo Boże, potwierdziła około połowa badanych osób („zdecydowanie zgadzam się” i „zgadzam się”). Nieco mniejsza jest zbiorowość tych, którzy ani się zgadzają, ani nie zgadzają się, nie zgadzają się lub nie mają zdania na ten temat. Wskaźnik więc wyraźnie aprobujących teologiczny rodowód kryteriów dobra i zła moralnego jest zdecydowanie niższy od wskaźnika przyznających się do wierzeń religijnych.

Drugą ważną instancją rozstrzygającą o dobru i złu moralnym jest społeczeństwo, czyli ogół opinii, przekonań i postaw członków społeczeństwa. Twierdzenie, że o tym, czym jest dobro i zło, powinno decydować społeczeństwo, wskazuje na społeczny (pozareligijny) rodowód kryteriów dobra i zła moralnego. Oznacza ono zdecydowane przywiązywanie wagi i generalizowanie wpływów społecznych. Według teorii emanacji, miejscem tworzenia wartości i norm jest społeczeństwo i nie poza nim. Wartości są jakimś momentem organizacji społeczeństwa, są „produkowane” w procesach interakcji i mają funkcje kierownicze w systemach interakcji<sup>23</sup>. W rzeczywistości społeczeństwo nie zostawiało osądu moralnego do decyzji człowieka, lecz jego zachowania poddawało zewnętrznym normom, które oddzielały to, co dopuszczalne, od tego, co niewłaściwe, dobre od złego<sup>24</sup>. Według tego socjologicznego stanowiska, re-

<sup>21</sup> W. Pawlik, *O grzechu, grzeszeniu i grzesznikach*, Kultura i Społeczeństwo 1/1989, s. 72.

<sup>22</sup> K. Szpak-Lipińska, *Wartości życiowe w świadomości pielęgniarek*, w: *VII Kongres Pielęgniarek Polskich. Współczesne pielęgniarstwo, to wiedza, profesjonalizm, pasja*. Sopot 14-15 maja 2004, Sopot 2004, s. 210-212.

<sup>23</sup> G. Schmidtchen, *Wie weit ist der Weg nach Deutschland? Sozialpsychologie der Jugend in der postsozialistischen Welt*, Opladen 1997, s. 34-35.

<sup>24</sup> Z. Bauman, *Zacieranie twarzy. O społecznym zawiadywaniu dystansem moralnym*, Więź 11-12/1990, s. 87.

gulatorywne idee moralności mają „zakorzenie” w społeczeństwie, a zasady moralne są całkowicie zależne od ludzkiego doświadczenia, są wytworem społeczeństwa.

Istotną rolę w określaniu dobra i zła przyznawało społeczeństwu w sposób zdecydowany 2,8% badanych słuchaczek i słuchaczy szkół pielęgniarstkich, 13,3% – przyznawało w sposób umiarkowany, 20,2% – ani nie przyznawało, ani nie odmawiało, 30,0% – odrzucało w sposób umiarkowany, 8,4% – odrzucało w sposób zdecydowany, 15,9% – nie miało zdania w tej sprawie i 9,6% – nie udzieliło odpowiedzi (młodzież z Medycznego Studium Zawodowego odpowiednio: 0,0%, 9,7%, 13,6%, 35,9%, 10,7%, 22,3%, 7,8%; młodzież ze szkół medycznych: 3,4%, 17,4%, 22,6%, 28,2%, 9,6%, 11,6%, 7,2%; pielęgniarki z Chełma: 4,2%, 18,2%, 13,0%, 23,6%, 5,2%, 15,3%, 20,5%; pielęgniarki z Lublina: 2,4%, 16,0%, 16,8%, 34,4%, 7,2%, 17,6%, 5,6%). Tylko więc mniej niż co piąty badany preferował społeczeństwo jako instancję określającą kryteria dobra i zła moralnego, czyli przyjmował socjologiczny punkt widzenia na rodowód moralności (społeczeństwo jako jedyne źródło moralności).

Według trzeciego kryterium, źródłem odróżniania dobra i zła moralnego jest jednostka ludzka (ujęcie indywidualistyczne). Twierdzenie, że to, czym jest dobro i zło, powinno być wewnętrzną sprawą każdego człowieka, przesuwają istotny punkt moralności ze społeczeństwa na jednostkę. Człowiek jako jednostka sama siebie zobowiązuje w sposób wolny i przyjmuje pewne normy i wzory zachowań jako własne. Sumienie rozumiane indywidualistycznie staje się najważniejszą lub nawet wyłączną instancją rozstrzygającą, bez odniesienia do obiektywnego dobra. Jednostki dokonują autonomicznych wyborów i decydują o włączeniu nowych norm moralnych do ich dotychczasowego systemu aksjologicznego. Same też nadają im społeczną „zobowiązaniowość” i poszukują kryteriów oceny moralnej. Według opinii wielu współczesnych ludzi, zasady moralne pochodzą od jednostek, tworzą się w trakcie współżycia międzyludzkiego.

Twierdzenie, że o dobru i złu powinien decydować człowiek, aprobowano w sposób zdecydowany 29,4% badanej młodzieży ze szkół pielęgniarstkich, 39,5% – aprobowano w sposób umiarkowany, 7,3% – ani nie aprobowano, ani dezaprobowano, 7,4% – dezaprobowano umiarkowanie, 3,4% – dezaprobowano w sposób zdecydowany, 7,6% – nie wypowiadało zdania na ten temat i 5,4% – nie udzieliło odpowiedzi. W sumie ponad dwie trzecie respondentów przyznawało człowiekowi jako jednostce rangę instancji określającej kryteria dobra i zła moralnego. Odpowiedzi młodzieży z Medycznego Studium Zawodowego kształtowały się następująco: 27,2%, 36,9%, 6,8%, 10,7%, 4,9%, 9,7%, 3,9%; młodzież szkół medycznych: 24,6%, 38,2%, 12,8%, 9,2%, 5,0%, 5,8%, 4,4%; pielęgniarki z Chełma: 22,8%, 39,3%, 4,6%, 10,3%, 2,9%, 9,8%, 10,3%; pielęgn-

niarki z Lublina: 22,4%, 49,6%, 6,4%, 12,8%, 0,8%, 6,4%, 1,6%. We wszystkich badanych zbiorowościach wskaźniki uznania indywidualnych kryteriów moralności przekraczały 60%.

Wśród młodzieży uczącej się w szkołach pielęgniarских i medycznych oraz wśród pielęgniarek na pierwszym miejscu są aprobowane indywidualne kryteria dobra i zła moralnego, na drugim – religijne, na trzecim – społeczne. Z prostego zestawienia trzech wyróżnionych kryteriów można wnosić, że część badanych wyznaje sprzeczne, a przynajmniej niespójne poglądy w kwestii instancji decydujących o dobru i złu moralnym. Wybiera jednocześnie dwa twierdzenia sugerujące, że społeczeństwo i pojedynczy człowiek określa wartość moralną ludzkich działań lub nawet trzy twierdzenia mówiące o prawach Boskich, społeczeństwie i pojedynczym człowieku. W pełni konsekwentną religijną świadomość moralną prezentuje tylko mniejszość badanych słuchaczek i słuchaczy szkół pielęgniarских oraz pielęgniarek.

Kultura współczesna, zdominowana przez naturalny sposób wyjaśniania rzeczywistości, ignoruje w mniejszym lub większym stopniu odniesienia do Transcendencji. Religijnie obowiązujące kryteria dobra i zła moralnego są wówczas odrzucane, jednostka czuje się odpowiedzialna jedynie przed sobą i swoim sumieniem (indywidualne przekonania). Już nie Bóg, społeczeństwo czy inne instancje zewnętrzne, lecz przede wszystkim człowiek, jako jednostka, chce decydować o swoim miejscu w świecie, o swoich relacjach z innymi członkami społeczeństwa<sup>25</sup>.

\*\*\*

Już ponad 100 lat temu Emile Durkheim pisał, że „religia obejmuje coraz mniejszą część życia społecznego. Początkowo ogarnia sobą wszystko; wszystko, co społeczne, jest religijne. Te dwa słowa są synonimami. Następnie stopniowo funkcje polityczne, gospodarcze i naukowe wyzwalają się od funkcji religijnej, konstytuują się oddzielnie i przybierają coraz wyraźniejszy charakter świecki. Bóg, jeśli można tak się wyrazić, który początkowo uczestniczył we wszystkich stosunkach międzyludzkich, wycofuje się z nich stopniowo; porzuca świat ludzi i ich spory”<sup>26</sup>. W społeczeństwach tradycyjnych moralność była za-

<sup>25</sup> Wśród badanych w 1995 r. Polaków różnorodne wizje legitymizacji norm moralnych (umowa społeczna, Bóg, natura ludzka, władza, tradycja, wola większości oraz stanowisko anarchistyczne) miały zbliżony odsetek zwolenników. J. Kwaśniewski, *Pokoleniowe orientacje normatywne i światopoglądowe*, w: J. Kurczewski (red.), *Socjologia prawa. Prof. Adam Podgórecki in memoriam*, Warszawa 1999, s. 548-549.

<sup>26</sup> E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, Warszawa 1999, s. 217.

wsze związana z tym, co sakralne, i w religii znajdowała swoje oparcie<sup>27</sup>. Jeżeli nawet w ostatnim stuleciu religia straciła na znaczeniu społecznym, to jednak nie na tyle, by jej związki z moralnością uległy całkowitemu unicestwieniu. W poszczególnych krajach oraz w różnych środowiskach społecznych kształtują się one na rozmaitym poziomie.

Podsumowując wnioski z rozważań nad zależnością religii i moralności, należy stwierdzić, że zasady moralne katolicyzmu znajdują się w polu akceptacji pielęgniarek i osób przygotowujących się do zawodu pielęgniarskiego, ale jest to akceptacja częściowa i dość często krytyczna. Tylko co piąty badany nie wyrażał zastrzeżeń w odniesieniu do moralności katolickiej ani nie domagał się uzupełnienia jej innymi zasadami moralnymi („moralność katolicka jest słuszna i wystarczająca”). Co dwudziesty badanych stwierdzał, że moralność katolicka jest mu całkowicie obca. We wszystkich badanych zbiorowościach przeważały postawy – z punktu widzenia doktryny kościelnej – selektywne, wybiórcze czy niespójne, niełatwo dające się pogodzić z logiką wiary katolickiej. Jest to przejawem szerszej zmiany kulturowej, w której ludzie współcześni odnoszą się ze sceptycyzmem do wszelkich wartości i norm roszcujących sobie prawo do ogólnie obowiązujących. Jednocześnie są zagubieni i na ogół poszukujący udanego i szczęśliwego życia, za świadomością, że nie wszystko zależy od nich.

Stosunkowo szeroka ogólna akceptacja moralności katolickiej znajduje tylko częściowe potwierdzenie w uznaniu religii za źródło moralności. Mniejszość badanej młodzieży i ludzi dorosłych akceptuje konieczne związki między religią i moralnością, znacznie więcej jest tych, którzy dostrzegają te związki w sposób mniej kategoriyczny lub w ogóle je kwestionują. Prawdopodobnie traktowanie religii jako źródła moralności znacznie rzadziej ma odniesienie do określonej postawy filozoficznej czy teologicznej, częściej wiąże się z podejściem instrumentalnym, wynikającym z kryteriów swoistej przydatności społecznej religii w kształtowaniu moralności. Stosunkowo rozpowszechniona w środowiskach pielęgniarskich tendencja do akceptacji zasad moralnych katolicyzmu nie jest na tyle głęboka, by mogła oznaczać konieczny związek między religią i moralnością oraz wpływała w istotny sposób na decyzje w trudnych sytuacjach związanych z konfliktami moralnymi. Związki między religią i moralnością nie są jednoznaczne. Sama moralność staje się poznawczą i emocjonalną nieokreślonością.

Spośród trzech instancji rozstrzygających o dobru lub złu moralnym najsilniejsza wydaje się ta, która lokalizuje moralne kryteria w człowieku jako jed-

<sup>27</sup> C. Mongardini, *Die Rolle der Moral und die politische und ideologische Krise im zeitgenössischen Europa*, w: Th. Faulhaber, B. Stillfried (red.), *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau 1998, s. 28-29.



nostce. W społeczeństwach poddanych ustawicznym zmianom, także w dziedzinie wartości i norm, jednostka „skazana” jest na siebie (lub małe grupy pierwotne) jako punkt odniesienia swoich decyzji moralnych. Odwoływanie się do własnego sumienia w warunkach różnorodnych ofert aksjologicznych jest społecznie uzasadnione, ale jednocześnie prowadzi do nadmiernego wyeksponowania własnego „ja”, które stoi na czele wszelkich hierarchii znaczeń, często bez bezpośrednich odniesień do treściowo określonych i teologicznie wylegitymizowanych norm moralnych.

Przeprowadzone powyżej opisy i analizy socjologiczne objęły tylko wybrane kwestie związane z religijnością i moralnością pielęgniarek oraz młodzieży ze szkół pielęgniarskich i medycznych. Nie można na ich podstawie wyciągać wniosków dotyczących całokształtu życia religijnego i moralnego w warunkach radykalnych zmian społeczno-kulturowych w naszym kraju. Niemniej badania socjologiczne mają doniosłe znaczenie w zrozumieniu siły i charakteru polskiej religijności, nawet jeżeli nie dają ostatecznych odpowiedzi na wszystkie pytania i wątpliwości. Socjologia, jako nauka wolna od wartościowania, nie opowiada się ani za transcendentnym, ani immanentnym sposobem uzasadniania moralności, zachowuje jednakowy dystans wobec nich, opisując i interpretując jedynie ich obecność w świadomości moralnej współczesnych Polaków.

*ks. Janusz Mariański, Lublin*