Przegląd Tomistyczny, t. XVIII (2012), s. 113–127
ISSN 0860-0015

Andrzej Potocki OP
Kolegium Filozoficzno-Teologiczne
Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków
Uniwersytet Warszawski

SUMIENIE W DOŚWIADCZENIU MORALNYM POLAKÓW

Na samo słowo »sumienie«
robi mi się niedobrze.
Jerzy Urban

Sumienie to rzecz interesująca: termin to potoczny, już wprowadzany w językowy uzus dzieci i młodzieży, będący w obiegowym języku ludzi dorosłych o zróżnicowanym poziomie i charakterze wykształcenia, wreszcie stający się obiektem intelektualnej penetracji naukowców branż różnych; zwłaszcza etyki, teologii moralnej, psychologii moralności, socjologii moralności. To w tej ostatniej usytuujemy niniejszy przyczynek.

Jednakże sięgam najpierw do konspektu wykładów z etyki, jakie przed wielu laty prowadziłem na dwóch warszawskich uczelniach. I znajduję różnorodność spojrzeń. Sumienie to dla Indonezyjczyków na Sumatrze „mały bębenek", dla Lutra Słowo Boże, dla Bonhoeffera życie Jezusa, dla Freuda superego, dla Sokratesa boski głos, dla komunistów to (według podręcznika z NRD) partia. A dla dzisiejszych Polaków? Dla Jerzego Urbana wyraźne źródło dyskomfortu. A dla reszty spośród nas? Oto jest pytanie.

Przyzwyczailiśmy się, i słusznie, traktować sumienie jako subiektywną normę moralną. Jednak wygląda na to, że w społecznym obiegu — a takiemu próbuje się przyglądać socjologia moralności — sumienie funkcjonuje bardziej jako zdolność do formułowania dyrektyw moralnych, decyzji niźli moralna norma.

Zestawimy wyniki kilkunastu badań socjologicznych, podczas których pytano o rolę sumienia w doświadczeniu moralnym respondentów, w tym zwłaszcza o jego znaczenie jako podmiotu moralnych decyzji. Uwagę szczególną skupimy na religijnym zapleczu sumienia, a to odnosząc się do obiegowego dziś paradygmatu socjologii moralności chcącego interpretować przemiany postaw moralnych fenomenem sekularyzacji moralności, zatem emancypowania się tej

ostatniej spod wpływów religii. W tym zwłaszcza religijnych instytucji, ale także religijnych uzasadnień.

W kierunku sekularyzacji moralności

Maria Ossowska, którą uznać wypada za twórczynię polskiej socjologii moralności, zwracała uwagę na średniowieczne źródła koncepcji sumienia. To z nich miało wynikać jego religijne umocowanie[1]. Konstatacja ta otwiera poważny problem powiązań moralności i religii: problem znaczący zarówno dla badaczy moralności, jak religii. Zaliczany do tych drugich ks. Marian Rusecki akcentuje, że religia dostarcza człowiekowi zasad postępowania i motywów do działania moralnie dobrego, zaś „religijne zasady moralne uczą zgodności przekonań wewnętrznych z postępowaniem zewnętrznym, przez co unika się wewnętrznego rozdarcia człowieka. Religia wskazuje również na sankcje niemoralnego postępowania"[2]. Jednakże powiązania między moralnością i religią to sprawa złożona. Mogłaby stać się tu terenem poważniejszej debaty, jednak ze względu na cel tych rozważań niech zostanie jedynie zasygnalizowana[3]. To natomiast, co uczynić wypada przedmiotem bardziej starannej uwagi, to wynikająca z licznych badań konstatacja mówiąca, że wiara — owszem — jest pożyteczna w poszukiwaniu optymalnych rozstrzygnięć moralnych, nie jest wszak dla nich nieodzowna.

W warunkach polskich wyraźna jest tendencja do uniezależniania się moralności od religii. Jak wynika z badań Krzysztofa Kicińskiego, wprawdzie wiara jest czynnikiem sprzyjającym postępowaniu moralnemu, jednak nie jest dlań warunkiem koniecznym[4]. Przed dwudziestu laty ks. Witold Zdaniewicz, dając syntetyczne wnioski z badań religijności polskich katolików, jeszcze konstatował: „Religijność, czy dokładniej mówiąc, intensywność religijności, ma bardzo

---

[1] M. Ossowska, *Motywy postępowania*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1958.

[2] M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin — Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne, 1997, s. 139.

[3] O powiązaniach moralności i religii, także w perspektywie społeczeństwa polskiego zob. J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2001, s. 189–209; tenże, *Społeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności*, Tarnów: Biblos, s. 339–364. Materiał empiryczny dokumentujący zasięg różnego typu wyobrażeń na temat związku moralności z religią przedstawia tenże, *Religia i moralność w społeczeństwie polskim: współzależność czy autonomia?* w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. J. Mariański, Kraków: WAM — PAN Komitet Socjologii, 2002, s. 485n.

[4] K. Kiciński, *Młodzież wobec problemów polskiej demokracji*, Warszawa: LTW, 2001, s. 296–298.

znaczący wpływ na akceptację norm moralnych"[5]. Z czasem sam udokumentował wzrastający w latach 90. zasięg akceptacji zachowań moralnych niezgodnych z katolickim modelem etyki seksualnej[6]. Polacy pytani (badania CBOS, reprezentatywna próba losowa dorosłych mieszkańców kraju), czy starają się kierować w życiu zasadami Dekalogu, w 2010 roku w 90% dali odpowiedź pozytywną, ale pięć lat wcześniej takich odpowiedzi było 94%. Nastąpiło przy tym wyraźne osłabienie frakcji deklarującej „zdecydowanie tak" (spadek z 42% do 32%). Zatem mającym religijne zakorzenienie normom obiektywnym przypisuje się wprawdzie bardzo istotne, ale jednak malejące znaczenie[7].

Badając zasięg przekonania o potrzebie (niezbędności) religii dla uzasadnienia obowiązywalności norm moralnych, ustalono taki rozrzut stanowisk (w procentach):

Opinia	Rok badania	
	2002[8]	2009[9]
Tylko religia może uzasadniać słuszne nakazy moralne	34	24
Dla mnie religia uzasadnia moje reguły moralne, ale sądzę, że można je sobie uzasadnić i bez niej	38	38
Nie czuję potrzeby uzasadniania moralności przez religię, wystarczy mi własne sumienie	21	33

Jak widać, jeszcze przed 10 laty co trzeci respondent akcentował wystarczalność religijnych uzasadnień nakazów moralnych; ledwie kilka lat później już tylko co czwarty. W świetle tych późniejszych badań niemal ¾ Polaków uważa, że religia nie musi uzasadniać nakazów moralnych, choć dla większości to deklarujących faktycznie je uzasadnia.

W świetle sondaży CBOS w 2006 roku wprawdzie 95% próby ogólnopolskiej określało się jako katolicy, ale tylko 31% stwierdzało, że „zasady moralne katolicyzmu są najlepszą i wystarczającą moralnością". Największy zasięg akceptacji zyskała w tych badaniach opinia: „większość zasad moralnych katolicyzmu jest

[5] W. Zdaniewicz, *Moralność religijna*, w: *Religijność Polaków 1991*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego — GUS. Zespół Wyznań Religijnych, 1993, s. 69.

[6] W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne*, w: *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa: Pax — Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, 2001, s. 70–81.

[7] CBOS, *Co jest ważne, co można, a czego nie wolno — normy i wartości w życiu Polaków.* Komunikat z badań BS/99/2010, s. 3.

[8] Informacje udostępnione autorowi przez Ośrodek Sondaży Społecznych „Opinia".

[9] CBOS, *Moralność Polaków po dwudziestu latach*. Komunikat z badań BS/40/2009, s. 7.

słuszna, lecz nie ze wszystkimi się zgadzam, a ponadto te, które są słuszne, na pewno nie wystarczają człowiekowi (36%)"[10].

Przekonującą ilustracją poszukiwania własnych opcji moralnych sytuujących się poza obszarem nauczania Kościoła jest dziś dyskusja na temat zapłodnienia pozaustrojowego (metody in vitro). Zresztą już sam termin „dyskusja" wydaje się mocno na wyrost, dyskusji na szerszą skalę w istocie bowiem nie widać. Dla wyraźnej większości społeczeństwa sprawa jest już poza dyskusją. Nauczanie Kościoła na temat zapłodnienia ustrojowego jest klarowne. Co więcej, na pytanie w sondażu CBOS z 2010 roku: „Czy wie Pan(i), jaki jest stosunek Kościoła katolickiego do stosowania zapłodnienia in vitro?" aż 84% próby ogólnopolskiej daje odpowiedź: „Kościół katolicki potępia stosowanie zapłodnienia in vitro", zaś ledwie 1% ocenia, że Kościół akceptuje tę metodę. Mimo tej wyraźnej orientacji w podstawowej linii nauczania Kościoła większość badanych nie uznaje za grzech stosowanie bądź wspieranie zapłodnienia in vitro. Zdaniem respondentów CBOS nie popełniają grzechu ani kobiety poddające się temu zabiegowi (według opinii 69% badanych), ani osoby popierające prawo dopuszczające zapłodnienie in vitro (68%), ani politycy uchwalający odnośne prawo (67%), ani lekarze wykonujący zabiegi (66%). Widać zatem jak wiele osób znających wymóg moralny Kościoła nie identyfikuje się z nim i konstruuje na własny użytek osobisty projekt moralny. Dorzucić wszak trzeba, że osoby deklarujące intensywny udział w praktykach religijnych wyraźnie częściej akcentują grzeszny charakter działań na rzecz stosowania in vitro[11]. Wolno skomentować, że metodę in vitro Polacy rozpatrują przede wszystkim w kategoriach utylitarnych, słabiej w kategoriach moralnych. Z pewnością widać tu wpływ mediów promujących in vitro jako skuteczną drogę do rodzicielskiej satysfakcji małżonków i niestawiających pytania o cenę poczętego życia, jaką na tej drodze — i to na kolejnych jej etapach — trzeba zapłacić. Dochodzą tu jeszcze notowania szczęścia rodzinnego tradycyjnie sytuującego się bardzo wysoko w rankingach wartości życiowych Polaków. Metoda in vitro ma temu szczęściu sprzyjać; w niektórych wypadkach wręcz je generować. Wypada tu zresztą dostrzec szerszą perspektywę. W życiu zbiorowym szuka się dziś rozwiązań pragmatycznych, dających szansę sprawnego osiągnięcia celów. Powie się tu raczej o efektywności niż o wartości działania.

Owa wspomniana szersza perspektywa to całościowo traktowany obszar życia seksualnego i małżeńskiego. Wiadomo z wielu badań, że mocno wyemancypował się on spod wpływów religijnych instytucji normotwórczych. Wolno sądzić, że to zjawisko osłabienia związku między moralnością i religią nie ma u nas — przynajmniej w szerszej skali — charakteru światopoglądowego. Jest

[10] CBOS, *Polacy wobec różnych religii i zasad moralnych katolicyzmu*. Komunikat z badań BS/107/2006, s. 4.

[11] CBOS, *Etyczne aspekty zapłodnienia in vitro*. Komunikat z badań BS/96/2010.

raczej odpowiedzią na doraźne potrzeby respondentów opowiadających się za łatwiejszymi w zastosowaniu wzorcami postaw moralnych.

Symptomy sekularyzacji moralności są nader czytelne zwłaszcza u młodych Polaków. Badający studentów Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie, a stosujący takie same narzędzie badawcze, Artur Grzesik i Paweł Grygiel ustalili następujące preferencje stanowisk (w procentach)[12]:

Opinia	Rok badania	
	1996	1999
Tylko religia może uzasadniać słuszne nakazy moralne	24,0	21,2
Dla mnie religia uzasadnia moje reguły moralne, ale sądzę, że można je sobie uzasadnić i bez niej	45,5	45,8
Nie czuję potrzeby uzasadniania moralności przez religię, wystarczy mi własne sumienie	24,2	28,4

Osłabienie normotwórczej roli religii jest bardzo czytelne. Silny dystans studentów wobec Kościoła jako instancji moralnej udokumentowały przed kilku laty badania na uczelniach Pomorza Gdańskiego. Oto rozkład opinii[13]:

Opinia	%
Kościół nie ma prawa ingerować w moją moralność	50,3
Kościół jako organizacja religijna nie jest mi potrzebny do rozwoju duchowego	50,5
Sam konstruuję swój własny kodeks moralny i etyczny	76,0
Moja religijność jest tylko i wyłącznie moją sprawą prywatną	82,4

Jak widać z przeglądu przywołanych tu danych, stosunkowo niewielu Polaków żywi dziś przekonanie o nieodzownym związku moralności z religią i co do tego, że norm moralnych nie uda się uzasadnić bez odwołania do kryteriów

[12] A. Grzesik, P. Grygiel, *Religia a zasady moralne młodzieży akademickiej. Dynamika przemian*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje*, red. J. Baniak, Poznań: UAM Wydział Teologiczny, 2001, s. 274.

[13] M. Dębski, *Wolność jednostki — wolność wyboru. O konsumpcyjnych postawach w religijności i moralności młodzieży w Polsce*, w: *Religia a gospodarka*, t. I, red. S. Partycki, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005, s. 431n.

religijnych. Zjawiskiem dominującym jest natomiast sekularyzacja moralności[14]. Wypada, by przyglądaniu się temu zjawisku w kontekście danych empirycznych towarzyszyła próba choćby ostrożnego komentarza dotykającego usytuowania Kościoła jako podmiotu społecznego generującego i utrwalającego oparte na argumentacji religijnej standardy moralne.

Otóż sekularyzacja moralności — podnosi to Krzysztof Kiciński — nie polega na kontrastowaniu, przeciwstawianiu moralności i religii, na „poszukiwaniu alternatywnych wobec tradycji chrześcijańskiej »niezależnych« systemów etycznych, w zasadniczej krytyce Kościoła jako instytucji krzewiącej moralność »fałszywą«, w planowanym lub rzeczywistym laicyzowaniu się społeczeństwa"[15]. Owszem, przy zakwestionowaniu związku między moralnością i religią społeczne standardy aksjologiczne coraz wyraźniej obywają się bez uzasadnień typu religijnego, zatem instytucje religijne (czytaj: Kościoły) z coraz większą trudnością szukają uzasadnień dla swych regulacyjnych roszczeń w sferze moralnej. Szukają i — dodajmy — nie zawsze znajdują. A te, które znajdują, nie zawsze mogą liczyć na pełną społeczną aprobatę. Przy osłabieniu znaczenia motywacji religijnej redukuje się, co oczywiste, znaczenie instytucji promujących tę motywację. „Odmawia się Kościołom kompetencji w sprawach moralnych. […] W dziedzinie moralności religia traci swoje znaczenie, coraz więcej spraw przechodzi tu ze sfery sacrum do sfery profanum. Moralność, podobnie jak wcześniej polityka, gospodarka, edukacja i nauka uzyskuje swoją autonomię, co oznacza stopniowe zakwestionowanie nadrzędnego charakteru religii"[16]. Znamienne, że to swego rodzaju odkościelnienie odnosi się już nie tylko do moralności, lecz również — co uznać wolno za paradoks — do religii. Pojawia się religijność pozakościelna, przy czym zindywidualizowane formy religijności mogą funkcjonować zarówno w ramach instytucji kościelnych, jak poza nimi.

Osłabienie roli religijnych uzasadnień wcale nie musi być tożsame z osłabieniem moralnych standardów, przesunięciem w kierunku postaw i zachowań amoralnych. Bez próby najmniejszego usprawiedliwienia, a tym bardziej aprobaty tej sytuacji, przypuścić wolno, że ta ostatnia wręcz sprzyja intensywnemu poszukiwaniu własnych, osobistych rozstrzygnięć moralnych. A to zgodnie z zasadą, że skoro nie mam na kim się oprzeć, muszę samemu się postarać,

---

[14] O sekularyzacji moralności zob. np.: J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?*, s. 45–81; tenże, *Moralność jako fakt społeczny*, w: *Socjologia religii*, t. 6: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2008, s. 23n.

[15] K. Kiciński, *Orientacje moralne społeczeństwa polskiego*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, s. 384.

[16] J. Mariański, *Religia i moralność w różnych kontekstach społeczno-kulturowych*, w: *Socjologia religii*, t. 8: *Metodologia i problematyka socjologii moralności*, red. J. Baniak, Poznań 2009, s. 176n. Por. K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2008, s. 47.

by stać prosto. Konsekwencją będzie poszukiwanie własnych, już pozainstytucjonalnych (czytaj: pozakościelnych) modeli działania oraz ich uzasadnień. Im słabsze oparcie moralności na religii, tym intensywniej wypada szukać pozareligijnej legitymizacji własnych postaw i zachowań moralnych. Szuka się już nie tyle przestrzeni zewnętrznej, ile wewnętrznej. Zatem już nie Pana Boga, nawet nie prądów filozoficznych, nawet nie społeczeństwa. Raczej siebie samego. Tak odnajduje się sumienie jako osobisty podmiot moralnych wyborów. Wiele tu znaczy przymiotnik „osobisty". Sygnalizuje autonomię, wolność. A te są dziś w cenie. Tak docenia się najpierw własne przekonania i wybory moralne. Rośnie ranga sumienia, choć już nie musi być ono rozumiane tak, jak je tradycyjnie zwykliśmy traktować. Ci, którzy stawiają wolność przed prawdą, wcale nie muszą się starać, by sumienie mówiło im prawdę. Wystarczy, jeśli zaaranżuje im atrakcyjną przestrzeń wolności. Zresztą być może dlatego sumienie cenią — jako gwaranta własnej swobody.

Promocja sumienia odpowiedzią na sekularyzację moralności?

Widzieliśmy: sekularyzacja moralności prowadziła do pewnego typu moralnej autonomii oraz do indywidualizacji postaw i zachowań moralnych. Emancypując się spod wpływu instytucji i autorytetów, wypadało szukać bardziej wsobnego odniesienia dla własnych ocen i wyborów moralnych. Stąd wysokie notowania sumienia. „Z badań socjologicznych wynika — ujmuje tak ks. Janusz Mariański — że poczucie prawa do swoiście pojmowanej autonomii moralnej wyraża się w przekonaniu o ważności sumienia jako najbardziej prawomocnego źródła wyborów moralnych jednostki. Sumienie stanowi nadrzędną instancję wobec jakichkolwiek zewnętrznych autorytetów z religijnymi włącznie"[17].

Oto przykładowe wyniki badań, podczas których pytano o instancję pomocną respondentowi przy poruszaniu się po świecie wartości i norm, także użyteczną przy rozstrzyganiu dylematów związanych z konkurencyjnymi wartościami i normami. Zadawano pytania typu: „Czym przede wszystkim kieruje się Pan(i) w rozwiązywaniu swoich konfliktów moralnych?, „Czym kierujesz się w rozwiązywaniu problemów moralnych?". Trudno przy okazji nie zgłosić pewnej wątpliwości. Otóż nie przekonuje to — jak widzieliśmy — wręcz programowe kojarzenie sumienia z konfliktami. Wszak nie tylko w sytuacjach konfliktowych sumienie warto uruchamiać. Co więcej, częste i sprawne korzystanie z sumienia działa profilaktycznie, chroniąc przed takimi sytuacjami.

---

[17] J. Mariański, *Religia i moralność w społeczeństwie polskim*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków: WAM — Polskie Towarzystwo Socjologiczne, 2008, s. 291.

Oto wybrane elementy wyników niektórych badań (dane w procentach).

Badania	Deklarują kierowanie się		
	własnym sumieniem	nauką Kościoła	radami księży (spowiedników)
Ogólnopolskie badania religijności Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego w 1991 r.[18]	73,3	4,8	0,5
Ogólnopolskie badania religijności Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego w 1998 r.[19]	70,2	11,5	1,5
Badania OSS „Opinia" ISKK w 12 diecezjach Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1996–2006[20]	67,3–80,2	2,8–10,3	0,1–2,0
Badania katolików w Kaliszu w 1997 r.[21]	79,7	X	8,1
Badania policjantów w 1998 r.[22]	87,8	21,6	5,4

Jak widać, sumienie wygrywa zdecydowanie. Za nim — ale z wyraźnym dystansem — sytuują się rady rodziny. Nas jednak niech zainteresuje przy okazji zasięg wskazań nauki Kościoła i rad księży. Jest na ogół niewielki, a znaczenie księży (spowiedników), zwłaszcza w świetle badań o szerszym zasięgu, znikome. Albo penitenci nie chcą słuchać, albo spowiednicy stronią od dawania rad.

Bardzo zbliżone wyniki uzyskano w badaniach młodzieży. Referujący rezultaty badań Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego ks. Sławomir H. Zaręba informuje, że sumienie jako najważniejszą instancję w rozstrzyganiu konfliktów moralnych wskazywało w 1988 roku 72,4% młodych ludzi, w 1998 roku 63,1%, w 2005 roku 67,3% (badania ogólnopolskie). Najwięcej osób preferujących rolę sumienia w rozstrzyganiu konfliktów moralnych było wśród dziewcząt, młodzieży starszej (studentów), mieszkającej w wielkich miastach, mającej rodziców

[18] W. Piwowarski, *Wartości życia codziennego*, w: *Religijność Polaków 1991–1998*, s. 68.

[19] Tamże.

[20] J. Mariański, *Moralność katolików w procesie przemian*, w: *Religia — Kościół — Społeczeństwo. Wyniki porównawczych badań socjologicznych w 12 diecezjach 1996–2006*, red. W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba, Warszawa 2006, s. 73.

[21] J. Baniak, *Zmiany w moralności rytualnej katolików miejskich. Analiza socjologiczna*, „Ateneum Kapłańskie", 567–568 (2003), s. 260n.

[22] E. Wiszowaty, *Duszpasterstwo policji. Studium pastoralno-teologiczne*, Szczytno: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Policji, 2002, s. 190.

z wyższym wykształceniem, osób niezwiązanych z religią[23]. Badani w 1997 roku przez Wojciecha Pawlika licealiści w 59,2% zadeklarowali: „kieruję się wyłącznie własnym sumieniem i rozeznaniem sytuacji"[24]. W toku zrealizowanych przez Ośrodek Sondaży Społecznych „Opinia" w 2003 roku badań młodzieży warszawskiej z różnego typu szkół (na próbie 2814 respondentów) zadano pytanie: „Czym kierujesz się w rozwiązywaniu konfliktów moralnych?". Na własne sumienie wskazało tu 65,0% chłopców i 66,9% dziewcząt. Zasada sumienia była najczęściej respektowana wśród młodzieży nieco starszej (20–21 lat), pochodzącej z rodzin niepełnych, będącej w średniej sytuacji materialnej, rzadko praktykującej[25]. Dorzućmy, że nauczanie Kościoła wskazało 2,9% chłopców i 3,8% dziewcząt, zaś rady księży (na przykład spowiedników) 0,8% zarówno chłopców, jak dziewcząt. Komentujący te dane Wojciech Świątkiewicz akcentuje ciekawie, że wyniki „wskazują na zaawansowaną sytuację kryzysu kościelnego systemu penitencjarnego"[26]. W zbiorowości młodzieży szkół ponadgimnazjalnych z Radomia, Włocławka, Łomży, Ostrowi Mazowieckiej (badania Katedry Socjologii Religii KUL w latach 2002–2005) 77,1% respondentów deklarowało kierowanie się w rozwiązywaniu problemów moralnych własnym sumieniem[27].

Atrakcyjne wyniki badań z 2003 roku przedstawił TNS Ośrodek Badania Opinii Publicznej[28]. Otóż zapytano Polaków o cele, jakie ludzie stawiają sobie w życiu: które spośród 16 wskazanych w ankiecie są ważne, by żyć szczęśliwie, a które mniej ważne. Spośród tych uznanych za ważne respondenci mieli wybrać trzy najważniejsze. Zadanie to było odwzorowaniem procedury badawczej, jaką OBOP objął w 1971 roku młodzież w wieku 16–29 lat. Pozwoliło to porównać hierarchię wartości młodzieży w roku 1971 i ponad 30 lat później, ale także zidentyfikować ewolucję postaw niegdysiejszych młodych ludzi.

Rezygnując z pokazywania zmiany preferencji w odniesieniu do wszystkich celów, ograniczmy się do uwagi, że cel „czyste sumienie" wyraźnie zyskał na atrakcyjności. W 1971 roku wskazało go 88% ludzi młodych; po z górą 30 latach aż 95%. Najwięcej wskazań dostało w obu sondażach udane życie rodzinne. Dla orientacji: najmniejszy zasięg wyborów zyskał u młodzieży tak w 1971, jak

---

[23] S.H. Zaręba, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych, 2008, s. 263–266.

[24] W. Pawlik, *Grzech. Studium z socjologii moralności*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2007, s. 245.

[25] W. Świątkiewicz, *Obowiązki katolika i problemy moralne*, w: *Młodzież Warszawy — pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, red. W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba, Warszawa: Ośrodek Sondaży Społecznych Opinia. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego — Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 2005, s. 126.

[26] Tamże, s. 134.

[27] J. Mariański, *Religia i moralność w społeczeństwie polskim*, s. 292.

[28] TNS OBOP, *Szczęśliwe życie*, Warszawa, wrzesień 2003 r.

w 2003 roku cel „władza nad innymi ludźmi". U starszych „czyste sumienie" ma nieco wyższe notowania niż u młodszych. W 2003 roku przy wskazaniu trzech najważniejszych celów „czyste sumienie" ogół badanych preferuje na poziomie 27%, ale młodzież (16–29 lat) na poziomie 17%. Jeśli dla uwyraźnienia wyniku wyodrębnić młodszych i starszych, to się okaże, że jak „czyste sumienie" w 2003 roku wśród celów najważniejszych podało wspomniane 17% młodzieży, tak 31% respondentów w wieku 30 i więcej lat. Z biegiem lat wartość „czystego sumienia" wzrasta wyraźnie. Ci, którzy w 1971 roku mieli 16–29 lat, „czyste sumienie" wśród trzech celów najważniejszych dla swego szczęśliwego życia wskazali na poziomie 25%, zaś respondenci tego samego pokolenia badani w 2003 roku (mający teraz 48–61 lat) „czyste sumienie" wśród trzech najważniejszych celów podawali na poziomie 32%.

Próba refleksji nad usytuowaniem ważności sumienia w kontekście postępującej sekularyzacji moralności zobowiązuje do ostrożności. Owszem, w świetle badań są przesłanki do wstępnej hipotezy przewidującej, że osoby o niższym poziomie religijności (a w efekcie przywiązujący mniejsze znaczenie do wartości moralnych traktowanych jako konsekwencyjny wymiar religijności) przywiązują do wartości sumienia większe znaczenie niż osoby o religijności bardziej zaawansowanej. Odpowiednio ci ostatni właśnie w swej religijności, to jest w wierze czy w więzi z Kościołem, szukać będą skutecznego oparcia moralnego. Szukać będą w tym, co dla nich zewnętrzne, a nie wewnętrzne — jak sumienie. Jednakże tego mechanizmu oparcia nie wolno nam — w świetle wyników badań — przeceniać. Moralna autonomizacja jednostki, którą chciałoby się raczej nazwać personalizacją, prowadzi nieuchronnie do traktowania wielkich struktur z pewnym dystansem. O ile są to struktury programowo generujące i utrwalające normy moralne, odpowiedzią okaże się dystans wobec nich. Oczywiście nie zawsze musi być to równoznaczne z odrzuceniem ich aksjologicznej oferty. To, że w deklaracjach definiujących instancje legitymizujące własne preferencje moralne nie ma na szerszą skalę obecności Kościoła, nie musi być tożsame z nieobecnością głoszonych przezeń treści w osobistym doświadczeniu moralnym respondentów. Inaczej mówiąc, słabość oddziaływań instytucji Kościoła, w tym jego organizacyjnych liderów, nie musi oznaczać kontestowania samej treści kościelnych oddziaływań. Przecież te treści mogą być na tyle zinternalizowane przez respondentów, że faktycznie sytuują się już w ramach „własnego sumienia".

Niemniej rola Kościoła w kształtowaniu sumień jest zauważana, a i postulowana. Ksiądz Jan Krucina jednej ze swych książek dał tytuł *Sumienie społeczeństwa*[29]. Co miałoby być owym sumieniem? Właśnie Kościół. Autor widzi

[29] J. Krucina, *Sumienie społeczeństwa*, Wrocław: Tum, 1995.

go jako „głos moralny", „instancję moralną"[30]. Podobnie Eberhard Schockenhoff, ale tytułowi jednego z rozdziałów bardzo zresztą atrakcyjnej książki daje konwencję pytania: „Kościół rzecznikiem sumienia?"[31]. Wolno przypuszczać, że o sumieniu sporo się mówi na katechezie. Jak wiele i w jaki sposób — byłoby interesujące się dowiedzieć w toku badań empirycznych. Odnośne treści programowe można już dziś łatwo prześledzić w podręcznikach katechetyki[32]. Także w dotyczących katechezy dokumentach Kościoła[33], jak i w niektórych pomocach katechetycznych[34].

Ten ostatni wątek zachęca do istotnego dopowiedzenia. Otóż polskie społeczeństwo nie bardzo oczekuje od Kościoła podejmowania zadań w obszarze wychowania moralnego. Pytani o dziedziny, w których Kościół powinien mieć większy wpływ niż dotychczas, respondenci CBOS wskazywali moralność, obyczajowość, wychowanie społeczne (o wychowanie dzieci i młodzieży pytano oddzielnie) w 1999 roku na poziomie 16%, a w 2006 roku na poziomie 11%. Oczekiwania zatem nie są duże, a przy tym malejące[35]. Trudno wykluczyć, że na takim wyniku waży w jakiejś mierze rozczarowanie stylem funkcjonowania — również duszpasterskiego — niektórych księży. Także medialny wizerunek tego funkcjonowania. Zwłaszcza u młodego pokolenia autorytet duchowieństwa słabnie. To już w skromnej mierze jest udokumentowane badawczo[36].

---

[30] Tamże, s. 185.

[31] E. Schockenhoff, *Jaką pewność daje nam sumienie? Orientacja etyczna*, tłum. A. Marcol, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2006, s. 48.

[32] Zob. np. S. Dziekoński, *Wychowanie moralne w katechezie*, w: *Katechetyka materialna*, red. J. Stala, Tarnów: Biblos, 2002, s. 135–193; B. Twardzicki, *U źródeł katechezy. Podstawowe zagadnienia z katechetyki fundamentalnej i materialnej*, Przemyśl: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2011, s. 552–590.

[33] Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Pallottinum: Poznań 1998; Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków: WAM, 2001; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii*, Kraków: WAM, 2001; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach,* Kraków: WAM, 2010; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, Rada do spraw Rodziny Konferencji Episkopatu Polski, *Program katechezy parafialnej młodzieży szkół ponadgimnazjalnych*, Kraków: WAM, 2004.

[34] Zob. np. Kuria Diecezjalna [Kielecka]. Referat Katechetyczny, *Wychowanie sumienia dziecka (0–12 r.ż.)*, Kielce 1985; K. Raczkiewicz, *Sumienie w szkolnej ławie. Materiały pomocniczo-katechetyczne*, Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna Adam, 2006. Są to opowiadania adresowane do dzieci przygotowujących się I Komunii Św., a napisane jako pomoc dla rodziców i wychowawców.

[35] CBOS, *Opinie o działalności Kościoła*, Komunikat BS/37/2007.

[36] A. Potocki, *Dlaczego młodzież boi się Kościoła?*, w: *Socjologia religii*, t. 3: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań: Wydział Teologiczny UAM, 2005, s. 183–200; tenże, *Młodzież o Kościele — krytycznie i z dystansem*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. R. Czekalski, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy, 2006, s. 283–303.

Powiedzieć wolno nie bez sarkazmu: szczęśliwie Kościół nie jest jedynym podmiotem wychowania moralnego, w tym wychowania sumienia. Ksiądz Marian Wolicki pisze o roli rodziców w kształtowaniu sumienia dziecka[37]. Beata Bugaj zajmuje się sumieniem w kontekście problematyki rozwoju moralnego dzieci, sygnalizuje problem winy i sumienia w ich kontaktach społecznych[38]. To także (i w sposób ścisły) problematyka określona tytułem tego tekstu. Szkoda, że musimy się ograniczyć jedynie do jej zasygnalizowania.

W obszarze refleksji nad sumieniem w doświadczeniu moralnym Polaków mieści się również kwestia relacji między sumieniem, a szerzej moralnością, i prawem. Temat sam w sobie i niezmiernie obszerny[39]. Dotknijmy jedynie jego empirycznych akcentów. Otóż Polacy wyraźnie podkreślają autonomię sumienia i moralności. Za stwierdzeniem „przestrzeganie przykazań i postępowanie zgodne z zasadami religijnymi powinno być sprawą sumienia, a nie przepisów prawa" opowiedziało się w badaniach CBOS z 2007 roku aż 85% reprezentatywnej próby losowej dorosłych mieszkańców Polski; przeciw temu stwierdzeniu 7%. Ale jednocześnie 61% uznało, że Dekalog winien stanowić nie tylko podstawę moralności ludzkiej, ale i obowiązującego prawa. Przeciw tej opinii było 27%. Część respondentów pewnie nie zauważyła niekonsekwencji własnych poglądów[40]. Rzecz w badaniach społecznych znana. Warto też widzieć współbieżność sądów sumienia z regulacjami prawa pozytywnego. Otóż pytani o akceptację prawa do aborcji w 36% dają odpowiedź, zgodnie z którą przerywanie ciąży winno być zakazane, lecz z pewnymi wyjątkami, a 38% uznaje przerywanie ciąży za dozwolone, ale z pewnymi ograniczeniami. Okazuje się, że jako wyjątki i ograniczenia wskazywane były te sytuacje, w których dziś prawo dopuszcza aborcję[41].

Wygląda na to, że wiodąca orientacja moralna naszego społeczeństwa w sferze ogólnych deklaracji kieruje się raczej w stronę zasad etycznych niż prawa. Myślenie to charakteryzuje częściej osoby z wyższym wykształceniem (73%) i o prawicowych poglądach politycznych (75%). Takie ustalenia przyniosły badania OBOP z 1994 roku „Prawny obowiązek czy nakaz sumienia? Opinia publiczna o zapowiedzi prezydenta Wałęsy, że nie podpisze ustawy zezwalającej

---

[37] M. Wolicki, *Dojrzała osobowość. Dojrzałe sumienie*, Wrocław: Tum, 2000.

[38] B. Bugaj, *Narodziny sumienia: moralny świat dziecka*, w: *Bóg, szatan, grzech. Studia socjologiczne*, t. 2: *Dzieje grzechu, obszary grzechu*, red. J. Kurczewski, W. Pawlik, Kraków: Wydawnictwo Miniatura, 1992, s. 191–199.

[39] Zob. np. Z. Perz, *Prawo i sumienie a zobowiązanie moralne*, Warszawa: Bobolanum, 2001. Tamże dalsza bibliografia.

[40] CBOS, *Opinie o działalności Kościoła*.

[41] CBOS, *Opinie na temat dopuszczalności aborcji*. Komunikat BS/100/2010.

na przerywanie ciąży"[42]. Respondentów z ogólnopolskiej próby losowej zapytano, czy osoba sprawująca wysokie stanowisko państwowe powinna odmówić wypełnienia swoich obowiązków, jeśli uważa, że sumienie nie pozwala jej na ich wypełnienie. Otóż 64% akceptowało przyznanie osobom pełniącym funkcje państwowe prawa do odmowy wykonania obowiązków, jeśli są one sprzeczne z nakazem sumienia. 24% opowiedziało się w tej konfliktowej sytuacji po stronie wymagań prawa.

Słowo podsumowania

Wysoką rangę sumienia mieliśmy udokumentowaną. Na pytanie o źródło tej wysokiej rangi wypadałoby po prostu wskazać współczesny klimat kulturowy i to w miarę szeroko traktowany. Klimat zbudowany i wciąż budowany na takich wartościach, ale i hasłach, jak demokracja (zatem równość uprawnień), prawa człowieka, wolność. Przyznajmy, że są to wartości i hasła mocno obecne w mentalności współczesnej. Nie muszą, ale przecież mogą, generować postawy kontestacji wobec różnorakich autorytetów formalnych. Zwłaszcza takich, które wypowiadają się w sprawach dyskutowalnych, niepoddających się jednoznacznym rozstrzygnięciom. Do spraw takich według obiegowej opinii należą te, które zaliczymy do materii moralnej.

Swego rodzaju narzędziem, za pomocą którego funkcjonujemy w owej moralnej materii, jest właśnie sumienie. Ze wzrostem jego znaczenia iść musi w parze taka wizja sumienia, dzięki której przyzna się sumieniu w miarę wysoki poziom funkcjonalności. Taki poziom, dzięki któremu sumienie — mówiąc prosto — będzie ludziom potrzebne. Ludzie opowiadają się za sumieniem, ale przecież najczęściej (autor jest świadomy, że używa tu mocnego, może nazbyt mocnego, określenia) nie wiedzą, co to jest. Świadomość, że w sumieniu chodzi o sumowanie własnego życia z obiektywną normą moralną, faktycznie nie istnieje. Osoby informowane o tym — choćby w konfesjonale — reagują niekiedy zaskoczeniem. Tradycyjne rozumienie sumienia jako sądu, mojego sądu i zwłaszcza sądu nad sobą, nie jest powszechne[43]. Częściej, o czym wspomnieliśmy na wstępie, widzi się tutaj decyzję. Bardzo osobistą decyzję. Ta bywa potrzebna. Aksjologiczne oddalenie instytucji tradycyjnie proponujących, a może dyktujących, rozstrzygnięcia moralne, obliguje dziś do samodzielności w podejmowaniu decyzji moralnych. I tak sumienie tutaj się przydaje. Oczywiście sumienie funkcjonuje

---

[42] Telewizja Polska S.A. Ośrodek Badania Opinii Publicznej, *Prawny obowiązek czy nakaz sumienia? Opinia publiczna o zapowiedzi prezydenta Wałęsy, że nie podpisze ustawy zezwalającej na przerywanie ciąży*, Warszawa, sierpień 1994 roku.

[43] Por. T. Styczeń, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, „Zeszyty Naukowe KUL", 1–3 (1979), s. 87–97.

nie tylko w swej roli dyrektywnej, wyznaczającej zadania moralne, ale i poznawczej, dającej rozeznanie zarówno w zakresie norm, jak i sytuacji, w której owe normy mogą znaleźć zastosowanie.

Wysokie notowania sumienia wiązaliśmy z osłabieniem konkurencyjnych wobec niego instancji moralnych, w tym szczególnie autorytetów instytucjonalnych tradycyjnie postrzeganych jako oferenci społecznie wiążących rozstrzygnięć w sferze moralności. Nie trzeba długo szukać, by na ich czele odnaleźć Kościół wraz z jego agendami usytuowanymi na różnych piętrach hierarchicznej struktury. Stąd wypadało nam mocniej dotknąć kwestię sekularyzacji moralności. Oto wysoka ranga sumienia może być interpretowana jako zjawisko odwrotnie proporcjonalne do pozycji instytucjonalnych autorytetów religijnych. Trzeba też widzieć w warunkach polskich równoległy do sekularyzacji proces polaryzacji: jedni odchodzą od katolicyzmu, inni szukają katolicyzmu pogłębionego, ambitnego. Jedni się oddalają, inni przychodzą bliżej. Zjawisko nader widoczne. Stąd zrozumiałe wzmacnianie się frakcji katolików wyraźnie zatroskanych o moralne konsekwencje własnych wyborów religijnych. Ci deklarujący się jako bardziej religijni optują za wysoką pozycją sumienia przy dokonywaniu moralnych wyborów. Zaś widoczne gołym okiem kolejki do konfesjonałów mają oczywistą wartość wskaźnikową dla zjawiska wiązania moralności z religią; wiązania pracy nad sumieniem z osobistym doświadczeniem religijnym.

To, co wyżej, staje się sygnałem, że z ową sekularyzacją moralności nie jest wcale prosto. Otóż z badań wynika, że jeśli postawimy respondentów wobec konieczności wyboru instancji pomocnej w rozstrzygnięciu dylematów moralnych i obok sumienia wskażemy alternatywne instancje typu „Boże przykazania", „prawo Boże", „nauka Chrystusa", to przewaga wskazań sumienia nie będzie wielka. Natomiast jeśli sumienie zestawimy z instancjami moralnymi typu „zalecenia spowiednika", „nauczanie księży", a nawet „nauczanie Kościoła", to się okaże, że te ostatnie instancje w zawodach z sumieniem, a faktycznie z jego rolą, nie mają szans. Wypada stąd wnioskować, że sekularyzacja moralności sprowadza się w praktyce do utraty pozycji przede wszystkim Kościoła i jego instytucjonalnych reprezentantów — spowiedników[44]. Sam Pan Bóg też traci pozycję, lecz w mniejszej mierze.

Traci pozycję, bo Jego rola jako układu odniesienia aksjonormatywnego podlega redukcji. Ludzie mniej patrzą na Pana Boga i Jego propozycje. Częściej i chętniej orientują się na ludzi, zarówno z grup przynależności, jak — zwłaszcza — odniesienia. Bywa, że kreuje to mentalność, ale i moralność, stada. Dobrze nam znana metafora „pasterz — owczarnia" wyprowadzona z pasterskiej kultury Starego Testamentu nie jest już adekwatna do współczesnej mentalno-

[44] Zwracał na to uwagę K. Kiciński w tekście *Sumienie jako instancja moralna* (w: *Socjologia religii*, t. 8, s. 117).

ści człowieka chętnego — zwłaszcza gdy jest wykształcony i ambitny — do poszukiwania własnych rozstrzygnięć. Choć być może takich ludzi nie jest zbyt wielu. Inni, zatem większość, jak owce idące w stadzie wędrują za pasterzem, ale niezbyt często podnoszą głowę i mu się przyglądają. Częściej orientują się na te owce-towarzyszki, które podążają obok[45]. Tak moralność autonomiczna i zindywidualizowana, wyrosła z hasła wolności, wyzwolenia z religijnych determinant, łatwo staje się moralnością stada. A przynajmniej nader blisko z nią sąsiaduje.

Na zakończenie niech znajdzie się tutaj refleksja pastoralna. Otóż trzeba poszukiwać takich modeli pracy duszpasterskiej, dzięki którym ta ostatnia da adekwatną odpowiedź zarówno na sekularyzację moralności, jak i na rosnące znaczenie sumienia jako punktu odniesienia dla decyzji moralnych[46]. Po pierwsze, do ludzi nieprzywiązujących większego znaczenia do związku moralności i religii trzeba wychodzić z propozycjami wypracowanymi w ramach projektu nowej ewangelizacji, zwłaszcza zaś głosić Chrystusa na gruncie doświadczeń adresatów tego głoszenia. Po drugie, ludziom legitymującym się przekonaniem o związku moralności i religii należy oferować staranną posługę ich sumieniom w konfesjonale. Po trzecie, duszpasterzy trzeba zaopatrzyć w kompetencje pozwalające rozróżniać i rozumieć różne kategorie osób, do których Kościół kieruje swą pracę. Stąd znaczenie psychologii i socjologii dla warsztatu pracy zarówno pastoralisty, jak duszpasterza[47]. Stąd i znaczenie psychologii i socjologii w formacji seminaryjnej. Bo tak, jak filozofia daje intelektualne narzędzie dla kompetentnego podejmowania problematyki teologii systematycznej, tak psychologia i socjologia oferują narzędzia do poruszania się po współczesnej problematyce teologii praktycznej: po katechetyce, homiletyce, liturgice, teologii pastoralnej.

potockiop@gmail.com

[45] Do naszkicowania tego obrazka zachęciła autora uwaga K. Kicińskiego o współczesnej dezaktualizacji metafory owczarni podążającej ślepo za pasterzem — instytucjonalnym autorytetem moralnym. Zob. K. Kiciński, *Sumienie jako instancja moralna*, s. 123.

[46] Warto się cieszyć, że mające już poważną tradycję Duszpasterskie Wykłady Akademickie na KUL-u 29–30 sierpnia 2007 r. poświęcono właśnie pastoralnej perspektywie sumienia. Zob. materiały z tych dni: *Wrażliwe sumienie wobec nowych wyzwań duszpasterskich*, red. J. Popławski, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008.

[47] Szerzej o tym A. Potocki, *Duszpasterz wobec socjologicznych badań religijności i Kościoła*, „Pastores", 1 (2007).

THE PROBLEM OF CONSCIENCE IN THE MORAL EXPERIENCE OF PEOPLE IN POLAND

Summary

Questions about the origin of moral attitudes and behaviors usually lead us to the phenomenon of religion. Traditionally, religion was seen as the foundation of morality. It also provided justifications for moral norms. However, contemporary sociological research in Poland clearly demonstrates the existence of an ongoing process of secularization of morality, which means that morality is becoming independent from the influence of religion. This process does not involve a planned rejection of religion, yet a growing number of Poles presume that religion is superfluous in the search for optimal moral decisions, and even more irrelevant in the domain of moral justifications. Instead of turning to religion, people say that they derive justification for their moral choices from their own consciences. In light of the empirical evidence, we may observe that personal conscience has taken precedence over other sources of justification of moral choices, such as the advice of friends, family members or priests, or even the teaching of the Church. Many who claim to depend on their conscience have an understanding of conscience that favors their subjective experience, their attachment to particular rights, and an emphasis on freedom as a primary value. It seems, however, that most of these people cannot define what conscience is. It is nearly impossible for them to relate conscience, which constitutes a subjective norm of morality, to objective moral norms. All of this poses some serious challenges in the domain of the moral education of the Polish people.