

# Stanisław Kisiel

---

## Związek rozwoju moralnego z rozwojem religijnym człowieka

---

Collectanea Theologica 55/2, 29-41

---

1985

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

ks. STANISŁAW KISIEL, SIEDLCE

## ZWIĄZEK ROZWOJU MORALNEGO Z ROZWOJEM RELIGIJNYM CZŁOWIEKA

Badacze stojący na pozycji krytycznej obserwacji życia religijno-moralnego młodzieży twierdzą, że wśród dużej liczby młodzieży wierzącej z jednej strony rozpowszechnione jest przekonanie o nierozdzielnym związku wiary religijnej z moralnością, z drugiej strony obserwuje się mały wpływ religii na codzienne postępowanie młodego człowieka, szczególnie w zakresie jego stosunków z innymi ludźmi<sup>1</sup>. Na potwierdzenie swej tezy, że wiara religijna ma nikły wpływ na postępowanie człowieka, w większości wypadków powołują się na wypowiedzi młodzieży, która za najwyższy autorytet w postępowaniu uznaje własne sumienie<sup>2</sup>. Wskazywano już, że tego rodzaju wnioski są nieuzasadnione<sup>3</sup>, argumentacja jednak sprowadzała się do teologicznych koncepcji sumienia. Nie negując tej argumentacji autor zechce dodać uzasadnienie psychologiczne.

O związku moralności z religijnością świadczy fakt, że w rozważaniach teoretycznych i badaniach empirycznych jednym z powszechnie uznawanych wskaźników religijności jest moralność<sup>4</sup>. Zanim przejdziemy do omówienia związku moralności z religijnością, naszą uwagę zatrzymamy na postawach religijnych i moralnych, z których jedno są sytymem religijności, a drugie — moralności.

---

<sup>1</sup> Z. Skórzyńska, *Młodzież w świetle ankiety „Mój światopogląd”*, Wychowanie 1960 nr 7—8; Z. Włodarski, *Młodzież wierząca o religii*, tamże 1959 nr 24; tenże, *Młodzież a religia*, tamże 1961 nr 7.

<sup>2</sup> Z. Józefowicz, S. Nowak, A. Pawełczyńska, *Studenci — religia a polityka*, Nowa Kultura 1958 nr 39; A. Korzon, *Światopogląd przyszłych pielęgniarek*, Wychowanie 1962 nr 3; tenże, *Etyka religijna czy etyka świecka w oczach młodzieży Śląska*, tamże nr 16. Por. R. Dyoniziak, *Młodzież a kultura dorosłych*, Życie Literackie 1961 nr 26/492; tenże, *Z badań nad światopoglądem młodzieży licealnej*, Wychowanie 1963 nr 1; tenże, *Młodzieżowa podkultura*, Warszawa 1965, 110.

<sup>3</sup> T. Bogacki, *Stosunek studentów warszawskich do religii*, Homo Dei 28 (1959) 90—91.

<sup>4</sup> A. Stanowski, *Moralność jako wskaźnik religijności*, Roczniki Filozoficzne 14 (1966) z. 2, 99—114. Por. A. Kościukiewicz, *Bibliografia badań socjologicznych nad podstawami religijno-moralnymi*, Studia Socjologiczne 1964 nr 4, 195—215; W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971.

## 1. Postawy religijne i moralne

Postawa jest to psychiczny stan gotowości do czegoś (do jakiegoś czynu lub zachowania)<sup>5</sup>. Występuje w nim połączenie elementów intelektualno-przekonaniowych i emocjonalno-dążeńiowych. Podstawową cechą postawy jest ustosunkowanie się podmiotu do przedmiotu. Formami tego stosunku są: przekonanie, stosunek emocjonalny oraz reakcja uzewnętrzniona (działanie)<sup>6</sup>. Jest to więc zespół trzech komponentów: intelektualnego, emocjonalnego i behawioralnego (reaktywnego). Postawę można zdefiniować jako trwały system trzech komponentów skupiających się wokół przedmiotu: przekonanie o przedmiocie — komponent poznawczy, uczucia związane z przedmiotem — komponent uczuciowy, dyspozycja do działalności wobec tego przedmiotu — komponent tendencji do działania<sup>7</sup>.

Ten stosunek podmiotu do przedmiotu ma charakter dynamiczny, względnie stały, dwubiegunowy<sup>8</sup>.

Charakter dynamiczny postawy oznacza, że jednostka posiadająca postawę odznacza się skłonnością do określonego odczuwania i reagowania wobec przedmiotu tej postawy. Reakcje te nie zawsze mogą być uzewnętrznione.

Cecha względnej trwałości oznacza dyspozycję do reagowania w stosunku do pewnych przedmiotów, osób lub sytuacji zewnętrznych w jakiś ustalony sposób<sup>9</sup>. Nie jest to więc ustosunkowanie się chwilowe, lecz utrwalone, chociaż mogące ulec zmianie.

Cecha dwubiegunowości postawy oznacza ustosunkowanie się przychylne lub nieprzychylne, pozytywne lub negatywne<sup>10</sup>.

W formowaniu się ustosunkowania podmiotu do przedmiotu

<sup>5</sup> G. W. Allport, *Attitudes*, w: *Handbook of Social Psychology*, Worcester 1935, 789 nn.

<sup>6</sup> W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, 17—18.

<sup>7</sup> D. Krech, E. L. Crutchfield, E. L. Ballachery, *Individual in Society. A Textbook of Social Psychology*, New York 1962, 146. Por. M. Gołaszewska, *Z badań nad funkcjami postaw. Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa 1964, 291; J. Ekel, J. Jaroszyński, *Mały słownik psychologiczny*, Warszawa 1965, 105; T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977, 22nn.

<sup>8</sup> E. R. Hilgard, *Introduction to Psychology*, New York 1957, 519; C. T. Morgan, R. A. King, *Introduction to Psychology*, New York 1961, 594; D. Rogers, *Psychology of Adolescence*, New York 1962, 166; W. Prężyna, *dz. cyt.*, 19—20.

<sup>9</sup> N. Han-Ilgiewicz, *Osobowość kobiety a jej postawa religijna*, *Ateneum Kapiańskie* 57 (1958) 337—348; M. Grzywak-Kaczyńska, *Postawy afektywno-społeczne*, *Roczniki Filozoficzne* 9 (1961) z. 4, 62.

<sup>10</sup> L. L. Thurstone, *Comment*, *American Journal of Sociology* 52 (1946) 39; C. T. Morgan, R. A. King, *dz. cyt.*, 594; D. Rogers, *dz. cyt.*, 166; K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, Warszawa 1966, 64.

dużą rolę odgrywa przedmiot postawy — to, do czego ustosunkowuje się podmiot.

Tak więc postawą można nazwać względnie stałe ustosunkowanie, które wyraża się w gotowości podmiotu do pozytywnych lub negatywnych reakcji intelektualno-orientacyjnych, emocjonalno-motywacyjnych oraz behawioralnych wobec jej przedmiotu<sup>11</sup>.

Przedmiotem postawy może być ten sam człowiek, inni ludzie, ideologie, Bóg, wartości itd.<sup>12</sup>

Gdy przedmiotem postawy jest Bóg lub ogólniej mówiąc — religijna treść przedmiotu, wówczas występują postawy religijne lub w zakresie religijności. W postawach tych występują wszystkie trzy wyżej omówione komponenty religijności: intelektualno-poznawczy, emocjonalny i behawioralny — zachowania religijne.

Ponieważ głównym elementem religii jest wiara w nadprzyrodzoność, w postawach więc w zakresie religijności będzie chodziło o ustosunkowanie się do nadprzyrodzoności włącznie z Bogiem. Postawa wobec religii będzie więc rozumiana jako względnie stałe, pozytywne lub negatywne, ustosunkowanie się (intelektualno-przekonaniowe, emocjonalno-motywacyjne i behawioralne) jednostki wobec nadprzyrodzoności<sup>13</sup>.

O moralnym charakterze postawy decyduje moralność jej przedmiotu — kryterium treści czyni postawę moralną.

Przez postawę moralną będziemy rozumieli względnie trwałe, pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się (intelektualne, emocjonalne i behawioralne) jednostki lub grupy wobec dobra i zła moralnego.

Przedmiotem postawy moralnej mogą być wszystkie przedmioty jako wartości z różnych dziedzin życia moralnego, problemy psychiczne i społeczne, naturalne i nadprzyrodzone.

Treść i jakość postawy moralnej kształtuje się w oparciu o wartości. Moralna cecha postawy moralnej wynika stąd, że jest to relacja do przedmiotu, który ukazuje się jako wartość. Człowiek przez realizację wartości zajmuje odpowiednią postawę — przedmiotem postawy jest wartość. Postawa moralna wyraża się w ustosunkowaniu wobec przedmiotu — wartości. Kiedy wartość zostanie zinterioryzowana przez jednostkę lub grupę, przyjmuje funkcję postawy.

Według kardynała K. Wojtyły wartości moralne są wartościami czynu spełnianego wynikającymi z odniesienia do normy<sup>14</sup>.

Norma decyduje więc o moralnej wartości czynu. Z tej racji

<sup>11</sup> W. Prężyna, *dz.cyt.*, 20; D. Krech, E. L. Crutchfield, E. L. Ballachey, *dz.cyt.*, 177.

<sup>12</sup> W. Prężyna, *dz.cyt.*, 20.

<sup>13</sup> W. Prężyna, *dz.cyt.*, 45; Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1978, 143—153.

<sup>14</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, 288—292.

w postawie moralnej ważna jest znajomość norm moralnych. Za znajomością norm winna iść ich akceptacja, czyli przekonania moralne i wypływające z nich postępowanie.

Norma jest to jakaś reguła, przepis, nakaz lub zakaz, to „wypowiedź tego, co powinno być”<sup>15</sup>. Ma ona charakter stałej reguły, która nie dopuszcza odchylenia się od niej<sup>16</sup>. Przez normę moralną w ścisłym sensie rozumie się taką regułę, która ma moc zobowiązującą. Nadaje ona kierunek działania — czynność zgodna z nią jest prawidłowa, odchylenia od niej rodzą poczucie „nieprawidłowości” działania<sup>17</sup>.

Przedmiotem pojęcia „norma moralna” jest czyn zewnętrzny. Przedmiot normy moralnej ukierunkowuje działanie człowieka, określa to, co człowiek ma robić.

W pojęciu normy moralnej znajduje się także uzasadnienie, dlaczego człowiek ma robić to lub tamto. Jest to motywacja, która skłania podmiot do dążenia zgodnie z kierunkiem wyznaczonym przez przedmiot normy moralnej. Istotne dla motywacji jest przedstawienie, któremu od strony przeżyć człowieka odpowiada poznanie wartości. Motywacja porusza człowieka ku poznanej i wybranej wartości<sup>18</sup>.

Moralny charakter działania zależy nie tylko od właściwości przedmiotowych, ale i podmiotowych. Moralność czynu wyznaczona jest obiektywną zgodnością czynu z przedmiotem normy moralnej, jak i wartością, która ma być przez to działanie osiągnięta<sup>19</sup>.

Zarówno w postawach moralnych, jak i religijnych występują trzy czynniki: intelektualny, emocjonalno-wolitywny i behawioralny, stąd wynikałby wniosek o związku postaw moralnych i religijnych.

## 2. Poglądy filozoficzne na temat związku moralności z religijnością

Różni autorzy różnie ujmują ten związek, czyli stosunek religijności do moralności.

Hartmann uważał, że religia niesie ze sobą etykę, ale moralność jest autonomiczna w stosunku do religijności<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> *Wielka Encyklopedia Powszechna*, Warszawa 1966, t. 8, 9.

<sup>16</sup> J. Keller, *Etyka katolicka*, Warszawa 1957, 134.

<sup>17</sup> J. Keller, *dz. cyt.*, 135.

<sup>18</sup> M. Ossowska, *Motywy postępowania*, Warszawa 1958, 28—38; Z. Szulc, *Kształtowanie przekonań moralnych*, Wrocław 1969, 59—60; K. Wojtyła, *dz. cyt.*, 134; J. Reykowski, *Z zagadnień psychologii motywacji*, Warszawa 1970; tenże, *Motywacja, postawy prospołeczne a osobowość*, Warszawa 1979; S. Privatera, *L'uomo e la norma morale*, Bononiae 1975; A. H. Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, Olten<sup>2</sup> 1977.

<sup>19</sup> J. Podgórecki, *Postawy moralne*. Argumenty 1976 nr 8.

<sup>20</sup> B. Häring, *Świętość a dobro. Wzajemny stosunek religii i moralności*, Poznań 1963, 61—71.

I. Kant głosił naukę o autonomii moralności twierdząc, że nakazy moralne są usakralnione przez religię: „religia uznaje wszystkie obowiązki za przykazania Boże”, a „prawo moralne wiedzie nas poprzez pojęcie najwyższego dobra do religii”, religia zaczyna się więc od moralności. Kant z jednej strony podkreśla, że „moralność nie potrzebuje na własny użytek religii”, z drugiej pragnie oprzeć religię na moralności. Religia zaczyna się wiarą w istnienie Boga, a wiarę tę zdobywa się przez czynne usposobienie etyczne. Uzasadnienie moralności nie potrzebuje więc religii, moralność musi istnieć przed religijnością, a religia musi się wyczerpywać w moralności<sup>21</sup>. Wnioski Kanta są za daleko posunięte: pozbawia on religię wszelkich aktów nie mających związku z moralnością i żąda, by religia nie nakładała nowych obowiązków. Każdy akt religijny, według niego, winien służyć moralności. Tak więc religia winna zawsze być w służbie moralności<sup>22</sup>.

F. D. Schleiermacher twierdził, że religia zawiera w sobie także moralność: rozum zajmuje się metafizyką, wola postępuje moralnie, uczucie jest religijne<sup>23</sup>.

Według E. Brunnera nie ma moralności bez objawienia Bożego. Twierdzi on, że „wiarę należy okazać czynem”, łączy się ona bowiem nierozdzielnie z postępowaniem moralnym. „Wiara jest moralną energią, (...) jest wyposażeniem do chodzenia, działania i walczenia”, „wiarę pojmuje się należycie tylko jako nową oznakę moralnego działania”, „nie ma wiary jako takiej abstrahując od postępowania”, „etyczne poznanie tkwi korzeniami w dogmatycznym poznaniu”. Brunner dopuszcza jednak istnienie moralności bez religii, jak również pojęcie religii, które nic nie mówi o moralności. Chociaż „historia ludzkości wykazuje daleko posuniętą niezależność zarówno moralności od religii, jak i religii od moralności”, „religijność jest równocześnie moralnością a moralność religijnością”. Tak więc religia uzasadnia moralność, a „nie ma wiary jako takiej abstrahując od postępowania”<sup>24</sup>.

R. Otto utrzymuje autonomię moralności w stosunku do religijności. Twierdzi, że istnieje religia bez moralności. Dokonał on podziału teologicznej etyki na sakralną i usankcjonowaną. Mimo to uważał, że etyka łączy się z religią: „Religia to nie moralność i od-

<sup>21</sup> *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, b.m.w. 1785; *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, b.m.w. 1793. Por. B. Jansen, *Die Religionsphilosophie Kants*, b.m.w. 1929.

<sup>22</sup> B. Häring, *dz.cyt.*, 72—86.

<sup>23</sup> *Über die Religion*, b.m.w. 1799; *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, b.m.w. 1803. Por. B. Häring, *dz.cyt.*, 86—95.

<sup>24</sup> *Die Mystik und das Wort*, b.m.w. 1924; *Das Gebot und die Ordnungen*, b.m.w. 1933; *Gott und Mensch*, b.m.w. 1930. Por. B. Häring, *dz.cyt.*, 95—105.

wrotnie (...), lecz ścisły, organiczny stosunek obojga, o czym jedno-  
myslnie świadczy historia religii”<sup>25</sup>.

M. Scheler sądził, że „religia jest całkowicie samoistną dziedziną wartości”. Postawa moralna jest spokrewniona z religijną, interesuje się bowiem wartościami jako dążność do coraz wyższej wartości. Jeżeli pojawi się wartość najwyższa, należy ją przenieść nad wszelką inną wartość i będzie to stanowiło „moralność religii”. Religijny, miłujący Boga człowiek miłując Boga będzie miłował wszelkie stworzone istoty i wartości. Dla człowieka religijnego wszelka służba światowym wartościom jest miłowaniem świata w Bogu. Wszelkie moralne działanie, pojęte w duchu religijnym, jest współmiłowaniem z Bogiem wszelkiego człowieka, a nawet wszelkiego stworzenia. Nie ma prawdziwej miłości Boga, która nie byłaby „zawsze równocześnie współmiłowaniem wszystkich osób skończonych miłością Boga jako Osoby wszystkich osób”. Widzimy tu najgłębszą łączność moralności i religii. Człowieka znajdującego się w obliczu Boga nie wzywa nakaz do jakiegokolwiek zadania. Człowiek ten działa jako osoba moralna z miłości. Miłowanie wszystkiego w Bogu stanowi schelerowską religijną moralność. „Wszędzie, gdzie religia jest prawdziwa, wypływa z niej jej właściwy spłot moralnie obowiązujących wartości, norm, życiowych ideałów, który zajmuje najwyższe piętro już skądinąd obowiązujących wartości, ponad tymi wartościami i normami, które religia tylko później sankcjonuje”. Tylko oparcie moralności na religijności gwarantuje jej głębię i rozległość. Tak samo prawdziwa religijność tylko tam istnieje, gdzie moralność, jako podstawowa otwartość dla wszelkich wartości, jest w zgodzie z wymaganiami religii<sup>26</sup>.

Heidegger sądził, że moralność opiera się na religijności, lecz nią nie jest. „Wołaniem troski” o samego siebie, o to „by być sobą” jest sumienie<sup>27</sup>. W tej trosce o własne „ja” ludzka osoba dostrzega swoje oddanie bez reszty królestwu wartości<sup>28</sup>.

### 3. Rozwój moralny według Kohlberga

Psycholog amerykański L. Kohlberg<sup>29</sup> twierdzi, że rozwój moralny jest niezależny od przekonań religijnych. Wyróżnił on trzy poziomy rozwoju moralnego: przedkonwencjonalny, konwencjonalny i pokonwencjonalny.

<sup>25</sup> *Das Heilige*, b.m.w. 1917. Por. B. Häring, *dz.cyt.*, 106—119.

<sup>26</sup> *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Leipzig 1923; *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympatiegefühle*, b.m.w. 1913. Zob. B. Häring, *dz.cyt.*, 119—136. Por. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959.

<sup>27</sup> *Sein und Zeit*, b.m.w. 1927, 277.

<sup>28</sup> B. Häring, *dz.cyt.*, 57.

<sup>29</sup> L. Kohlberg, E. Turiel, *Moralische Entwicklung und Moralerziehung*, w: G. Portele (wyd.), *Sozialisation und Moral. Neuere Ansätze zur moralischen Entwicklung und Erziehung*, Weinheim-Basel 1978, 13—80.

Poziom przedkonwencjonalny zawiera ocenę czegoś jako dobre lub złe na podstawie fizycznych następstw czynów i w zależności od ocen moralnych opiekunów. Na pierwszym stopniu tego poziomu podstawowe kryterium oceny moralnej stanowi unikanie kary i ślepe podporządkowanie się władzy (moralność kary i posłuszeństwa). Na drugim stopniu ocena moralna czynu zależy od możliwości zaspokojenia potrzeb własnych lub innych ludzi. Jest to orientacja „instrumentalno-relatywistyczna”, ponieważ wszystko służy jako narzędzie zaspokojenia potrzeb (moralność konsumpcji).

Na poziomie konwencjonalnym dominującą wartością jest dążenie, aby niezależnie od następstw fizycznych, odpowiedzieć na oczekiwania rodziny, grupy społecznej, narodu. Postawa ta zawiera w sobie konformizm i lojalność wobec innych. Na pierwszym stopniu tego poziomu (kolejny stopień trzeci) robi się coś dla zyskania przychylności innych (moralność „dobrego chłopca i grzecznej dziewczynki”), na drugim stopniu (kolejnym czwartym) kryterium oceny moralnej stanowi dążenie do zachowania określonego porządku społecznego (moralność prawa i porządku).

Poziom pokonwencjonalny charakteryzuje dążenie, aby przyswoić sobie powszechnie uznawane wartości i zasady moralne, które uważa się za słuszne i na których można oprzeć się niezależnie od autorytetu osób lub grup społecznych reprezentujących te zasady i niezależnie od własnej identyfikacji z tymi osobami lub grupami. W obrębie tego poziomu również występują dwa stopnie. Na kolejnym stopniu piątym jednostka poszukuje równowagi między osobistymi poglądami moralnymi a normami moralnymi społeczeństwa. Normy te pojmuje zgodnie ze swoim osobistym poczuciem, przekonaniem moralnym. Moralność ma tutaj wydzźwięk nieco utylitarystyczny. Na kolejnym szóstym stopniu (drugim poziomie pokonwencjonalnego) moralność jest oparta na powszechnie uznawanych zasadach moralnych. Ocena moralna jest inspirowana osobiście przyjętymi i wewnątrznie akceptowanymi zasadami moralnymi o charakterze powszechnym.

Autor stwierdził w badaniach, że dzieci przechodzą te stopnie rozwoju moralnego po kolei i zawsze w tym samym porządku, przy czym żaden z nich nie może być pominięty. Uważa on także, że oceny moralne pociągają za sobą postępowanie i zachowanie jednostki.

Zgodnie z tymi założeniami celem wychowania moralnego jest pobudzanie rozwoju moralnego aż do najwyższego jego stopnia. Jednostka, która osiągnęła najwyższy stopień rozwoju moralnego, stosuje ogólne zasady w sytuacjach konfliktowych oraz interpretuje nimi konkretne reguły i normy moralne. Z tej racji osoba taka nie jest ślepo poddana wpływom procesów socjalizacji, potrafi krytycznie ustosunkować się do wzorów propagowanych w środowisku społeczno-kulturowym, sama rozstrzyga opierając się na normach



ogólnych, co jest słuszne lub niesłuszne, co należy zachować lub nie.

Chociaż, według Kohlberga, rozwój moralny jest niezależny od przekonań religijnych, religijne zasady moralne zdają się u dzieci rozwijać również według tych samych stopni co ogólne zasady moralne.

#### 4. Stosunek rozwoju moralnego do rozwoju religijnego

W roku 1981 autor niniejszego artykułu przeprowadził badania nad studentami warszawskimi przedstawiając im do rozwiązania różne problemy moralne<sup>30</sup>. Za pomocą skali religijnej Prężyny<sup>31</sup> wyodrębnił wśród badanych trzy grupy postaw wobec religii: 80 osób niewierzących (W-), 85 obojętnych religijnie (Wo) i 210 osób wierzących katolików (W+). Kolejność tych grup stanowi ciąg rozwoju religijnego: od niewiary poprzez obojętność do wiary. Uzyskane wyniki badań potwierdziły tezę teoretyków o związku moralności z religijnością, a ściślej z postawami wobec religii. Okazało się, że rozwój ocen moralnych wiąże się z postawami wobec religii i jest uzależniony od rozwoju tychże postaw.

Związek rozwoju moralnego z rozwojem religijnym ujawnił się w rozwiązaniach problemów moralnych, w załączonej do tych rozwiązań motywacji, we wpływie na rozwiązania problemów czynników kierujących postępowaniem respondentów i w zależności rozwiązań problemów od częstotliwości praktyk religijnych. Wyniki badań z racji metodologicznych odnoszą się do osób badanych.

a) Z postawami wobec religii wiążą się rozwiązania następujących problemów moralnych:

Problemu hierarchii wartości: Z negatywną postawą wobec religii (W-) mężczyźni wiąże się wzrost oceny wartości estetycznych, hedonistycznych, humanistycznych, politycznych i prestiżowych, z zajęciem pozytywnej postawy wobec religii (W+) wzrasta ocena wartości religijnych. Z zajmowaniem negatywnej postawy wobec religii kobiet wiąże się wzrost oceny wartości estetycznych, hedonistycznych, humanistycznych, materialnych, naukowych, politycznych, prestiżowych, społecznych i zdrowotnych, z pozytywną postawą wiąże się wysoka ocena wartości religijnych.

Z przejściem od negatywnej do pozytywnej postawy wobec religii wiąże się wzrost tendencji do usprawiedliwiania osób nisko uposażonych naruszających mienie społeczne.

<sup>30</sup> S. Kisiel, *Uwarunkowania rozwiązań problemów moralnych postawami wobec religii. Badania studentów ze środowiska warszawskiego*, Siedlce 1983, 79—92.

<sup>31</sup> Skala postaw religijnych, *Roczniki Filozoficzne* 16 (1968) z. 4, 75—89; tenże, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, *dz.cyt.*, 51—52.

Odrzucenie seksualnego współżycia przedmałżeńskiego wiąże się z dodatnią postawą wobec religii, akceptacja zaś z ujemną.

Gotowość do ponoszenia konsekwencji czynów popełnionych w dziedzinie seksualnej z osobą niekochaną i kochaną wzrasta wraz z religijnością, uchylenie się zaś od ponoszenia tychże konsekwencji idzie w parze ze spadkiem religijności (od W+ do W-).

Tolerancyjna postawa wobec zjawiska onanizmu i homoseksualizmu zwiększa się z przejściem od pozytywnej do negatywnej postawy wobec religii, potępienie zaś wiąże się ze wzrostem religijności.

Z przejściem od negatywnej do pozytywnej postawy wobec religii wzrasta tendencja utrzymania bezdzietnego oraz nieudanego bezdzietnego i dzietnego małżeństwa kościelnego, przy spadku tendencji do zawarcia powtórnego małżeństwa cywilnego.

Chociaż na trwałość małżeństwa we wszystkich trzech grupach badanych (W-, Wo i W+) w dużym stopniu wpływa fakt posiadania dzieci, grupa wierzących wykazała najbardziej wartościowe pod względem moralnym rozwiązanie problemu na rzecz trwałości faktycznej i prawnej małżeństwa kościelnego.

Pozytywna postawa wobec religii pociąga za sobą przyjęcie wymogów *Humanae vitae* na temat regulacji urodzeń, negatywna i obojętna — odrzucenie tychże wymogów.

Wraz ze wzrostem religijności (od W- do W+) wzrasta tendencja ratowania samobójców. Pozytywna postawa wobec religii powoduje, że wszyscy respondenci wierzący wyrażają bezwarunkową gotowość ratowania życia ludzkiego. Ocena dopuszczalności samobójstwa zmniejsza się wraz z przejściem od negatywnej do pozytywnej postawy wobec religii.

Podobne postawy stwierdzono wobec eutanazji: dodatnia postawa wobec religii wiąże się z postawą przeciwną eutanazji i samobójstwu na rzecz ratowania i przedłużania życia ludzkiego.

Wraz z przejściem od negatywnej do pozytywnej postawy wobec religii wzrasta tendencja odmowy alkoholu w wypadku nadużycia go i akceptacja abstynencji od napojów alkoholowych.

Z przejściem od negatywnej do pozytywnej postawy wobec religii wzrasta liczba osób wskazujących jako najważniejszy czynnik postępowania przykazania Boże i kościelne, zmniejsza się zaś liczba osób powołujących się na zasady humanitarne, własne upodobania i czynniki zewnętrzne takie, jak nakaz rodziców, opinia środowiska i kolegów oraz prawa państwowe.

Ze wzrostem religijności zmniejsza się tendencja uwolnienia się od przykazań Bożych, zaleceń Kościoła i nakazu rodziców, wzrasta zaś tendencja do uwolnienia się od własnych upodobań i opinii kolegów.

Siła zależności rozwiązań powyższych problemów od postaw wobec religii mierzona współczynnikiem Cramera jest różna i waha

się od 0,14 do 0,8 (średnia wynosi 0,3555). Zależność tę można nazwać wpływem postaw wobec religii na rozwiązania wskazanych problemów.

b) Wpływ ten stał się także widoczny w podanej przy rozwiązaniach problemów motywacji.

Motywacja religijna nie została dołączona do rozwiązań wszystkich problemów, a jeżeli wystąpiła to nie zawsze w wysokim stopniu. Zanotowano ją w grupie wierzących przy rozwiązaniach następujących problemów:

- eutanazji (29,05<sup>0</sup>/o),
- dopuszczalności samobójstwa (23,81<sup>0</sup>/o),
- ratowania samobójców (16,19<sup>0</sup>/o),
- jedności i nierozzerwalności małżeństwa (14,75<sup>0</sup>/o) przy braku dzieci (18,57<sup>0</sup>/o) i gdy one są (14,29<sup>0</sup>/o),
- seksualnego współżycia przedmałżeńskiego (14,76<sup>0</sup>/o),
- regulacji urodzeń (12,38<sup>0</sup>/o),
- homoseksualizmu (7,62<sup>0</sup>/o),
- własności społecznej naruszanej przez osoby dobrze sytuowane (6,19<sup>0</sup>/o) i niezamożne (3,81<sup>0</sup>/o),
- onizmu (3,33<sup>0</sup>/o),
- trzeźwości (1,91<sup>0</sup>/o),
- odpowiedzialności za czyny seksualne z osobą niekochaną (1,43<sup>0</sup>/o) i kochaną (0,48<sup>0</sup>/o),
- uczciwości (0,48<sup>0</sup>/o).

W grupie obojętnych religijnie motywacja religijna wystąpiła sporadycznie przy rozwiązaniach dwóch problemów (po 1,18<sup>0</sup>/o). W grupie niewierzących nie stwierdzono motywacji religijnej.

Obok tej motywacji w grupie wierzących wystąpiła w największym stopniu motywacja alocentryczna i w najmniejszym — egocentryczna.

Motywacja alocentryczna dotyczyła następujących zagadnień:

- uczciwości (94,28<sup>0</sup>/o W+, 98,22<sup>0</sup>/o Wo i 91,25<sup>0</sup>/o W-),
- ponoszenia konsekwencji czynów seksualnych z osobą kochaną (89,58<sup>0</sup>/o W+, 85,88<sup>0</sup>/o Wo, 76,25<sup>0</sup>/o W-) i niekochaną (81,42<sup>0</sup>/o W+, 65,88<sup>0</sup>/o, Wo 63,75<sup>0</sup>/o W-),
- jedności małżeństwa nieudanego z dziećmi (65,24<sup>0</sup>/o W+, 60,01<sup>0</sup>/o Wo, 45,0<sup>0</sup>/o W-) i bez dzieci (33,34<sup>0</sup>/o W+, 18,83<sup>0</sup>/o Wo i 8,75<sup>0</sup>/o W-),
- opieki nad starymi rodzicami (61,9<sup>0</sup>/o W+, 51,76<sup>0</sup>/o Wo i 57,75<sup>0</sup>/o W-),
- homoseksualizmu (51,01<sup>0</sup>/o W+, 44,71<sup>0</sup>/o Wo, 37,5<sup>0</sup>/o W-),
- regulacji urodzeń (46,71<sup>0</sup>/o W+, 15,3<sup>0</sup>/o Wo, 27,05<sup>0</sup>/o W-),
- dozwoloności samobójstwa (46,67<sup>0</sup>/o W+, 43,53<sup>0</sup>/o Wo, 33,75<sup>0</sup>/o W-),

- seksualnego współżycia przedmałżeńskiego (39,52% W+, 14,13% Wo, 13,75% W-),
- onanizmu (przeciwko tej dewiacji 10,48% W+, 8,24% Wo),
- abstynencji (6,66% W+, 10,59% Wo i 5,0% W-).

Motywacja alocentryczna w poszczególnych grupach różni się między sobą: w grupie niewierzących i obojętnych ma w większości charakter subiektywno-utyliarystyczny, w grupie zaś wierzących w motywacji tej stwierdzono tendencję do realizacji zasad ogólnie obowiązujących nie wykluczając relacji osobistych płynących z miłości bliźniego.

Motywacja egocentryczna wystąpiła przy rozwiązaniach następujących problemów:

- onanizmu 45,23% W+, 63,54% Wo i 77,5% W-),
- opieki nad starymi rodzicami (27,62% W+, 51,76% Wo, 42,5% W-),
- dopuszczalności samobójstwa (23,34% W+, 61,18% Wo, 48,75% W-),
- regulacji urodzeń (21,41% W+, 90,58% Wo i 67,85% W-),
- jedności i rozerwalności małżeństwa (przeciętnie 11,74% W+, 38,05% Wo i 33,02% W-),
- uczciwości (6,19% W+, 5,88% Wo, 7,5% W-),
- trzeźwości (5,24% W+, 7,06% Wo, 12,5% W-),
- prawdopodobności (2,38% W+, 2,95% Wo i 3,75% W-),
- ponoszenia konsekwencji czynów seksualnych z osobą niekochaną (1,43% W+, 25,88% Wo, 25,0% W-) i kochaną (0,48% W+, 3,53% Wo i 3,75% W-),
- eutanazji (0,95% W+, 3,53% Wo i 3,75% W-).

W grupie niewierzących motywacja egocentryczna ma cechy naturalistyczno-utyliarystyczne.

c) W grupie wierzących czynnikiem wpływającym w największym stopniu na rozwiązania problemów moralnych są przykazania Boże. W pozostałych grupach na pierwszym miejscu stoją zasady humanitarne, po nich własne upodobania i czynniki zewnętrzne; czynniki te mają podrzędny wpływ w grupie wierzących. Poza tym stwierdzono w grupie W- i Wo specyficzne rozumienie zasad humanitarnych: nazwę tę odnosi się do sytuacji urastającej do rangi decydującej normy interpretowanej utyliarystycznie.

d) Stwierdzono także związek zależności między rozwiązaniami problemów moralnych a praktykami religijnymi: duża częstotliwość praktyk wiąże się z najbardziej wartościowymi rozwiązaniami problemów.

Według autora uzyskane wyniki badań wskazują, że rozwój ocen moralnych wiąże się z postawami wobec religii i jest uzależniony od rozwoju tychże postaw: od niewiary poprzez obojętność

do wiary. Autor opierając się na tych wynikach i opowiadając się za teorią Kohlberga wnioskuje, że większość badanych studentów z grupy niewierzących, obojętnych religijnie i wierzących jest na różnych stopniach rozwoju moralnego, co wiąże się z ich postawą wobec religii.

Większość studentów niewierzących wykazała orientację instrumentalno-relatywistyczną. Ich ocena moralna czynów zależy od możliwości zaspokojenia potrzeb własnych i innych ludzi. Wykazały to w większości rozwiązywanych przez siebie problemów moralnych i w załączonej do tych rozwiązań motywacji egocentrycznej. Motywacja ta przeważała w grupie niewierzących w porównaniu z innymi grupami. Ocena etyczna w tej grupie opiera się w większości rozwiązywanych problemów na subiektywnym, wewnętrznym i indywidualnym kryterium, niezależnym od jakiegokolwiek normy obiektywnej. Kształtuje się ona na drodze relacji do podmiotu i jego subiektywnego przekonania, a nie do obiektywnego porządku, sytuacja bowiem urasta do rangi decydującej normy i jest rozumiana jako „zasady humanitarne” postępowania. Taką orientację kwalifikuje Kohlberg do przedkonwencjonalnego poziomu rozwoju moralnego nazwanego „moralnością konsumpcji”.

Według autora, zgodnie z teorią Kohlberga, większość badanych studentów wierzących znajduje się na poziomie pokonwencjonalnym rozwoju moralnego. Ich ocena moralna jest inspirowana w przeważającej większości osobiście przyjętymi i wewnętrznie zaakceptowanymi zasadami moralnymi chrześcijaństwa o charakterze powszechnym. Kierują się oni w postępowaniu przede wszystkim i w największym stopniu przykazaniami Bożymi i kościelnymi, a przy ocenach moralnych dominuje u nich motywacja alocentryczna i religijna według zasad katolicyzmu. Część młodzieży katolickiej poszukuje równowagi między osobistymi poglądami a normami moralnymi chrześcijaństwa. Na jej poglądy moralne duży wpływ wywiera zróżnicowane środowisko studenckie. Konfrontacja zasłyszanych, a nieraz już utartych w tym środowisku poglądów moralnych z zasadami moralnymi głoszonymi przez Kościół powoduje u części młodzieży wierzącej postawę zdeorientowaną, z tej racji młodzież ta w największym stopniu wysuwa dezyderat uwolnienia się od opinii środowiska koleżeńskiego.

Studenci religijnie obojętni wykazali dużą ambiwalencję w rozwiązaniach problemów moralnych i w podawanej motywacji. Na tej podstawie można wnioskować, że większość z nich w swoim rozwoju moralnym oscyluje między poziomem przed- i pokonwencjonalnym.

Reasumując powyższe rozważania stwierdzamy, że rozwój moralny wiąże się z rozwojem religijnym i jest od niego zależny: im wyższy jest poziom rozwoju religijnego, tym wyższy poziom

rozwoju moralnego. W przeprowadzonych przez autora badaniach studenci niewierzący, obojętni i wierzący rozwiązywali problemy moralne zgodnie z własnym sumieniem, lecz każda z tych grup inaczej. Wyniki empirycznych badań nie tylko potwierdziły tezę teoretyków o związku moralności z religijnością, ale wykazały także, że związek ten przejawia się w fenomenie sumienia, które jest wskaźnikiem rozwoju moralnego człowieka.

#### **LIEN DE LA CROISSANCE MORALE AVEC LA CROISSANCE RELIGIEUSE DE L'HOMME**

L'auteur débute et termine son article par la constatation que la jeunesse reconnaît la conscience comme la suprême autorité du comportement. C'était un reproche aux critiques de la vie religieuse et morale de la jeunesse, alors qu'on a constaté que la conscience est l'indice de la croissance morale de l'homme qui a un lien strict avec la croissance religieuse: plus est élevé le niveau de la croissance religieuse, plus est élevé le niveau de la croissance morale. L'auteur est arrivé à cette conclusion grâce à l'analyse des résultats obtenus par les questionnaires proposés aux étudiants de Varsovie. L'auteur distingue trois groupes d'attitudes face à la religion: incroyants, indifférents et croyants. La succession de ces groupes constitue la succession de la croissance religieuse: de l'incroyance par l'indifférence à la foi. La croissance morale adopte la même direction. Le lien de la croissance morale avec la croissance religieuse est apparu dans les solutions des problèmes moraux, dans la motivation liée à ces solutions, dans l'influence sur la solution des problèmes des facteurs qui dirigent le comportement des étudiants et dans la dépendance des solutions des problèmes par rapport à la fréquence de la pratique religieuse.

Avant de résoudre le problème essentiel annoncé dans le titre, l'auteur présente la notion des attitudes religieuses et morales, certaines opinions philosophiques sur le lien de la moralité avec la religiosité et la théorie, de Kohlberg qu'il a adoptée et complétée.