

Andrzej Potocki

Katechetyczna formacja sumienia w warunkach sekularyzacji moralności

Colloquia Theologica Ottoniana nr 2, 111-141

2016

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KATECHETYCZNA FORMACJA SUMIENIA W WARUNKACH SEKULARYZACJI MORALNOŚCI

Andrzej Potocki¹
Uniwersytet Warszawski

Wstęp

Sumienie wymaga wychowania. Akcentował to tytuł jednego z przemówień radiowych papieża Piusa XII: *Sumienie chrześcijańskie jako przedmiot wychowania*². Nie należy ono do zadań łatwych, m.in. wobec nader czytelnego dziś procesu sekularyzacji moralności, zatem swoistego emancypowania się poglądów, postaw, zachowań moralnych spod wpływu religii, zwłaszcza spod uzasadnień typu religijnego. Współczesny człowiek w autonomizacji sumienia, w indywidualizacji ocen oraz idących za nimi wyborów moralnych chce upatrywać osobistą drogę do nieskrępowanej wolności. Bywa, że taki człowiek po prostu wręcz nie chce być wychowywany. Bo uważa, że to „on wie lepiej”. Jednym

¹ O. prof. dr hab. Andrzej Potocki – dominikanin, teolog i socjolog; pracuje w Instytucie Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego (Katedra Socjologii Norm, Dewiacji i Kontroli Społecznej); wcześniej pracował na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego i w Akademii Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej w Warszawie; w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym oo. Dominikanów wykładał katechetykę i teologię pastoralną; zajmował się m.in. problematyką wychowania religijnego, duszpasterstwa młodzieży, organizacji katechezy; także socjologią struktur eklezyjalnych, zwłaszcza parafii i diecezji; obecnie prowadzi badania nad polskim kultem maryjnym i organizacją duszpasterstwa sanktuarijnego; członek pięciu towarzystw naukowych. Adres: Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji UW, 00–721 Warszawa, ul. Podchorążych 20; e-mail: potockiop@gmail.com.

² Pius XII, *Sumienie chrześcijańskie jako przedmiot wychowania. Przemówienie radiowe z 23 marca 1952 roku*, w: *Sumienie. Głos Boga w duszy. Wybór tekstów*, oprac. M. Czeakański, Kraków 2002, s. 79–88.

z podstawowych środków, jakimi dysponuje Kościół w swej wychowawczej posłudze, jest katecheza. Przyjrzymy się najpierw fenomenowi sumienia (punkt 1), następnie zjawisku sekularyzacji moralności w warunkach polskich (punkt 2), wreszcie katechezie, w której toku ma się realizować formacja, czyli wychowywanie sumienia (punkt 3). Stąd nasze analizy będą prowadzone w różnych konwencjach badawczych: kolejno w etycznej, socjologicznej i katechetycznej.

1. Sumienie i jego konteksty: prawda i wolność

Z terminem „sumienie” mamy na ogół dobry kontakt. Może nie wszyscy. „Na samo słowo «sumienie» robi mi się niedobrze” – oświadczył swego czasu Jerzy Urban. Termin ten jest obecny tak w potocznym, jak i naukowym obiegu. Konwencja etyczna (filozoficzna) nie jest w myśleniu o sumieniu jedyną, choć z pewnością nadal się wyróżnia. Idzie z nią w parze konwencja teologiczna; istotna wówczas, gdy akcentujemy religijny charakter fenomenu sumienia, w tym jego religijne źródła i odniesienia. Jednakże tuż obok stają koncepcje sumienia obecne na gruncie myślenia socjologicznego (August Comte, Emil Durkheim), psychologicznego (Zygmunt Freud), biologicznego (Karol Darwin).

Zakres stosowania terminu „sumienie” zdaje się jednak ulegać dziś redukcji; nie tylko zresztą w polskich warunkach, co sygnalizuje konstatacja współczesnego niemieckiego etyka Eberharda Schockenhoffa: „Słowo «sumienie» w słownictwie empirycznych nauk humanistycznych i społecznych od pewnego czasu znajduje się na drodze odwrotu. Z powodu trudności w ustaleniu jego definicji i jego podatności na światopoglądowe wpływy znaczeniowe uchodzi ono w języku naukowym za coraz bardziej nieprzydatne”³. Kondycję takich pojęć, jak sumienie czy grzech – zauważa Wojciech Pawlik – nadwerężyły procesy cywilizacyjne związane z kulturą późnej nowoczesności: ponowoczesności, postmodernizmu⁴. Schockenhoff akcentuje redukcję pytań o sumienie w naukach empirycznych. Także we współczesnej etyce odnotowujemy wyraźną marginalizację pojęcia „sumienie”, ale również marginalizację rzeczywistości tradycyjnie pod tym pojęciem rozumianej. Jednakże samej rzeczywistości nie da się łatwo wyeliminować. Ludzie wcale często lubią powoływać się na swoje sumienie; zwłaszcza uzasadniając to, co myślą, i to, co robią.

³ E. Schockenhoff, *Jaką pewność daje nam sumienie? Orientacja etyczna*, Opole 2006, s. 10.

⁴ W. Pawlik, *Grzech. Studium z socjologii moralności*, Kraków 2007, s. 13.

Zważywszy tytuł tego materiału, od wskazania, czym jest sumienie, uciec nie możemy. Szczęśliwie sami nie musimy wiele wymyślać. Już w średniowieczu wykryształizowało się rozumienie sumienia jako swego rodzaju umiejętności stosowania norm moralnych do konkretnych czynów. Dzięki sumieniu owe konkretne czyny zyskiwały właściwą im (pozytywną bądź negatywną) perspektywę moralną. Perspektywa ta miała oczywiste oparcie w bardziej fundamentalnym, sytuującym się już poza sumieniem, prawie. Jak akcentował Jacek Woroniecki, samo sumienie „nie ma władzy prawodawczej. W rzeczy samej nie człowiek stanowi prawa moralne; są one ustanowione przez wyższych od jednostki ludzkiej prawodawców, przez Boga, przez Kościół, przez państwo, a człowiek ma za zadanie je poznać i potem w życiu stosować”. Sumienie nie stanowi „praw postępowania moralnego, ale je stosuje do konkretnych wypadków życia, zarówno przed dokonaniem uczynku, jak i po; rządzi ono naszym życiem i sądzi je”⁵. Stąd wyraźnie obecne w tradycji myśli etycznej, a nawet tę tradycję organizujące, rozróżnienie na obiektywne i subiektywne prawo moralne. Tak sumienie okazuje się subiektywną normą moralną. Dzięki niej człowiek „odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny” (GS, n. 16; KKK, n. 1776). Bez odniesień do obiektywnych norm moralnych – prawa naturalnego, prawa (od)wiecznego – sumieniu jako subiektywnej normie moralnej trudno byłoby funkcjonować. Bowiem – wskazuje Jan Paweł II w encyklice *Dominum et vivificantem* – sumienie nie jest „autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe; głęboko natomiast jest w nie wpisana zasada posłuszeństwa względem normy obiektywnej, która uzasadnia i warunkuje słuszność jego rozstrzygnięć nakazami i zakazami u podstaw ludzkiego postępowania” (n. 43). Zadaniem sumienia jest odnieść obiektywne normy moralne do konkretnej sytuacji konkretnego człowieka. Stąd niezbywalnie normatywny charakter sumienia. W konsekwencji to w akcie sumienia wiemy, że złamaliśmy normę moralną, ale także czujemy się winni⁶. Oto zjawisko wyrzutów sumienia. Już ono samo dowodzi, że sumienie nie jest i być nie może ostateczną instancją moralną; że poza nami są normy, do których winniśmy się stosować. „Wyrzuty sumienia są praktycznym sądem pouczynkowym, którym sami siebie sądzimy i krytykujemy, czyli uznajemy naszą zależność od prawa moralnego”⁷.

⁵ J. Woroniecki, *Sumienie i jego rola w stosunku do norm moralności*, w: *Sumienie. Głos Boga w duszy...*, s. 25.

⁶ J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Warszawa 1993, s. 13.

⁷ J. Woroniecki, *Sumienie i jego rola...*, s. 26.

O niezbędności sumienia jako subiektywnej normy moralnej przekonująco pisał Józef Tischner: „Dopóki prawa moralne są poza nami, jak długo nic o nich nie wiemy, tak długo nie mogą one wytworzyć w nas żadnego zobowiązania etycznego. Potrzebna jest jeszcze jakaś bezpośrednia norma moralności. Ma to być norma wciąż obecna w świadomości człowieka i zawsze gotowa do natychmiastowej reakcji. Stąd [...] twierdzenie etyki chrześcijańskiej: najbliższą normą moralności jest dla człowieka jego sumienie – praktyczny osąd o zgodności jego postępowania z obiektywnym dobrem. Musi to być, oczywiście, sumienie pewne i prawe”⁸. Znany jest daleko idący dyktat sumienia u św. Tomasza. Bez wątpienia wzmacnia on normatywność sumienia. Traktowanie sumienia jako normy oznacza w istocie imperatyw postępowania zgodnie z nakazami sumienia.

Owszem, w doświadczeniu moralnego podmiotu, jakim jest człowiek, sumienie okazuje się subiektywną – bo właściwą dla konkretnego człowieka – normą moralną. Na tej uwadze trudno się zatrzymać. Wypada zapytać o kształt psychiczny procedury konstytuowania się sumienia jako normy moralnej. Pomaga nam Cyprian Wichrowicz, wskazując, że sumienie to „wyprowadzony z ogólnych zasad sąd rozumu praktycznego odnoszący się do moralności czynu spełnionego lub mającego być spełnionym”⁹. To słowo „sąd” jest tu ważne. Za Tadeuszem Styczeńem uwyrażniamy: chodzi w istocie o „mój sąd”¹⁰. Teraz już dwa słowa są ważne. „Mój” akcentuje, że chodzi o mnie. To ja „powiniennem”. Widzę zadanie, które jest zadaniem nie kogokolwiek, ale jest zadaniem moim, własnym. Sumienie „jest strukturą wybitnie indywidualną, własną i charakterystyczną dla każdej konkretnej osoby ludzkiej”¹¹. I jeszcze słowo „sąd”. Jak „mój” odwoływało się do mojej woli, tak „sąd” akcentuje rolę poznania, zaangażowania rozumu. Nakaz ów jest „samo-nakazem”, „auto-imperatywem”. Formułując nakaz dla siebie, zobowiązuję się do posłuszeństwa temu, co sam poznałem i sobie nakazałem. „Sam dla siebie występuję w charakterze moralnego prawodawcy i prawobiorcy”¹². „Sumienie, zanim stanie się sądem, jest wysiłkiem poznawczym całej

⁸ J. Tischner, *Jak żyć?*, Wrocław 1995, s. 23.

⁹ C. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002, s. 71.

¹⁰ T. Styczeń, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1979, t. XXII, nr 1–3.

¹¹ A.L. Szafranski, *Sumienie, jego struktura i wychowanie*, Lublin 1958, s. 16.

¹² T. Styczeń, *Sumienie...*, s. 91.

osoby” – dopowiada Edward Kaczyński¹³. Jednakże zaakcentowanie znaczenia funkcji poznawczej może utrudniać przełożenie jej na imperatyw działania. Tak jest u Jana Krokosa, który analizując sumienie jako swoiste poznanie, czyli jako źródło wiedzy o czymś, nie prowadzi czytelnika do konkluzji o normatywności sumienia¹⁴. Antoni Siemianowski idzie jeszcze dalej, gdy – stając już polemicznie wobec samego św. Tomasza – nie chce w sumieniu widzieć głosu rozumu. Woli dostrzegać w nim przeżycie emocjonalne upodmiotowione w ludzkim sercu¹⁵. Owszem, w realizację zadań moralnych angażuje się na ogół cały człowiek. Rozum ukazuje cel, wola pobudza do starań o osiągnięcie tego celu, a uczucia mogą ułatwić jego osiągnięcie. Trudno jednak nie dopowiedzieć, że niedoskonałości sumienia mają dziś źródło często w przesadnej roli emocji. Te zacierają zdroworozsądkowy ogląd siebie i własnych zobowiązań moralnych. Bywa, że przerost znaczenia emocji idzie w parze ze słabością woli.

To, co zostało powiedziane, warto uzupełnić cytatem z *Veritatis splendor* Jana Pawła II: „Sąd sumienia ma charakter imperatywny i człowiek powinien działać zgodnie z nim. Jeżeli działa wbrew temu sądowi albo jeśli popełnia określony czyn, nie będąc pewnym, czy jest on słuszny i dobry, zostaje potępiony przez własne sumienie, stanowiące bezpośrednią normę osobistej moralności. Godność tej rozumowej instancji oraz autorytet jej głosu i osądów wypływają z prawdy o moralnym dobru i złu, w którą sumienie ma się wsłuchiwać i ją wyrażać. Prawdę tę wskazuje «prawo Boże», uniwersalna i obiektywna norma moralności” (n. 60)¹⁶.

Dziś etycy sygnalizują swoistą ewolucję sposobu pojmowania sumienia. Coraz rzadziej uważa się go za sąd, coraz częściej za decyzję. Mówi się o decyzjach sumienia, co ma akcentować jego aspekt twórczy. Zmienia się rozłożenie akcentów: coś jest dobre nie dlatego, że moje sumienie w trudzie to rozpoznało i uznało, lecz dlatego, że to ja tak zdecydowałem¹⁷.

Pytając o prawidłowo ukształtowane sumienie, a jest to istotne w perspektywie celu całości naszych analiz, faktycznie stawiamy pytanie o powiązanie

¹³ E. Kaczyński, *Prawda. Dobro. Sumienie. Z zagadnień teologii moralnej*, Warszawa 2007, s. 62.

¹⁴ J. Krokos, *Sumienie jako poznanie. Fenomenologiczne dopełnienie Tomaszowej nauki o sumieniu*, Warszawa 2004.

¹⁵ A. Siemianowski, *Sumienie*, Bydgoszcz 1997.

¹⁶ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 772.

¹⁷ E. Kaczyński, *Prawda. Dobro. Sumienie...*, s. 66.

sądów sumienia z prawdą. Ona ma znaczenie zasadnicze, bo to na prawdzie winny się opierać sądy sumienia. Za Stycznem powiedzmy, że sumienie jest „aktem samo-zależności podmiotu od siebie w akcie samo-uzależnienia się od prawdy”¹⁸. Sąd prawidłowo ukształtowanego sumienia nie jest sądem jakimkolwiek i szafowanym byle jak. Wymaga trudu w jego wypracowaniu. Karol Wojtyła akcentował: „Sumienie pojmowane całościowo jest zupełnie swoistym wysiłkiem osoby zmierzającym do ujęcia prawdy w dziedzinie wartości. Jest naprzód szukaniem tej prawdy i jej dociekaniem, zanim stanie się pewnością i sądem”¹⁹.

Nadrzędność prawdy względem sumienia może się ujawnić, a potem zrealizować dzięki pracy rozumu. Wypada dostrzec jego rolę pośredniczącą między sumieniem i prawdą. Stąd znaczenie cnoty roztropności jako cnoty umysłowej. Dla Krokosa ważna jest perspektywa sumienia jako poznania²⁰. Chętnie stawia znak równości między sumieniem i świadomością. Owszem, sumienie jest przestrzenią refleksji intelektualistów, ale również – poniekąd z konieczności – ludzi, którzy z pracą intelektualną mają luźniejszy kontakt, a mimo to do uporządkowanego życia moralnego są zaproszeni. Chciałoby się w tym miejscu powiedzieć, że największym wrogiem sumienia jest ignorancja. Bo zamyka człowieka na poszukiwanie prawdy. Temat ten był bardzo bliski Janowi Pawłowi II. „Nie wystarczy [...] powiedzieć człowiekowi «postępuj zawsze wedle własnego sumienia». Należy koniecznie [...] dodać: «[...] staraj się dążyć niestrudzenie do poznania prawdy»”²¹. Papież akcentował, że prawda sądu sumienia nie pochodzi jedynie od niego samego. Sumienie winno szukać obiektywnych uzasadnień dla swoich sądów. Bez nich bardzo łatwo można byłoby zgodzić się z tezą, że wszystko, co sumienie dyktuje, jest słuszne. Stąd już tylko krok do uzasadniania sumieniem najcięższych zbrodni. Pamiętamy przestrogę Woronieckiego. W *Veritatis splendor* papież zauważył: „Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Wskutek tego zanikł jednak nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, «zgody

¹⁸ T. Styczeń, *Sumienie...*, s. 96.

¹⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 167.

²⁰ J. Krokos, *Sumienie jako poznanie...*

²¹ Jan Paweł II, *Sumienie – miejsce dialogu Boga z człowiekiem. Przemówienie na audiencji generalnej 17 sierpnia 1983 r.*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VI, cz. 2, 1983 (lipiec–grudzień), Poznań 1999, s. 110.

z samym sobą», co doprowadziło do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego” (n. 32).

Kwestia prawdy w sądach sumienia wyraziście dojdzie do głosu wówczas, gdy przypomnimy rozróżnienie na sumienie prawdziwe (prawe) i błędne (fałszywe). Sumienie prawdziwe będzie w zgodzie z obiektywną normą moralności. Odpowiednio sumienie błędne będzie mniejszym lub większym odchyleniem od tej normy²². Sumienie błędne nie jest w stanie osądzić czynu zgodnie z prawdą. „Zdarza się – akcentuje Vaticanum II w konstytucji *Gaudium et spes* – że sumienie błędzi na skutek niepokonalnej niewiedzy, ale nie traci przez to swojej godności. Nie można jednak tego powiedzieć w wypadku, gdy człowiek niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra, a sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega niemal zaślepieniu” (n. 16). Sytuacji sumienia błędnego dotknął szerzej Jan Paweł w *Veritatis splendor*: „Źródłem godności sumienia jest zawsze prawda: w przypadku sumienia prawego mamy do czynienia z przyjętą przez człowieka prawdą obiektywną, natomiast w przypadku sumienia błędnego – z tym, co człowiek subiektywnie uważa mylnie za prawdę. Nie wolno jednak nigdy mylić błędnego «subiektywnego» mniemania o dobru moralnym z prawdą «obiektywną», ukazaną rozumowi człowieka jako droga do jego celu, ani też twierdzić, że czyn dokonany pod wpływem prawego sumienia ma taką samą wartość jak czyn, który człowiek popełnia, idąc za osądem sumienia błędnego. Zło dokonane z powodu niepokonalnej niewiedzy lub niezawinionego błędu sumienia może nie obciążać człowieka, który się go dopuścił, ale także w tym przypadku nie przestaje być złem, nieporządkiem w stosunku do prawdy o dobru” (n. 63). Jeszcze istotna uwaga: „Sumienie jako ostateczna instancja osądzająca konkretny czyn sprzeniewierza się swojej godności, gdy jest błędne z winy człowieka” (n. 63). Tischner wskazywał trzy typy sumienia błędnego: zbyt skrupulatne, zbyt szerokie i zbyt niepewne²³. Różne niedomagania sumienia błędnego pozwalają wyróżnić ponadto sumienie skrupulatne, powikłane, szerokie, przytępione, faryzejskie²⁴.

Warto podkreślić, że zwykło się odróżniać, a to idąc za kryterium pewności w ocenianiu przez sumienie poszczególnych czynów, sumienie pewne i wątpliwe. „Sumienie pewne w sposób jednoznaczny i jasny ocenia, co jest w danym

²² A.L. Szafranski, *Sumienie jego struktura i wychowanie*, s. 10.

²³ J. Tischner, *Jak żyć?*, s. 25.

²⁴ Takie rodzaje sumienia podaje i omawia J. Wichrowicz w *Zarysie teologii moralnej...* (s. 74–75).

wypadku dozwolone, a co zakazane nawet bez względu na obiektywny stan rzeczy”. Rozum w sposób pewny stwierdza, że dany czyn jest moralnie dobry lub zły. Przy sumieniu wątpliwym pojawia się niepewność wobec niemożności zdecydowania, za którą oceną moralnej wartości czynu należy się opowiedzieć; sąd sumienia ulega w istocie zawieszeniu²⁵.

Gdy w wizerunku sumienia identyfikowaliśmy „mój sąd”, za Stycznem podkreślaliśmy powiązanie „sądu” z rozumem, a owego „mój” z wolą człowieka. Istotnie, najpełniej może sumienie się rozwijać u osoby rozumnej i wolnej²⁶. W sumieniu „znajduje się egzystencjalne, osobowe powiązanie wolności i prawdy”²⁷. Tutaj spotyka się obiektywne prawo moralne z wolnością człowieka. Wolność pozostaje niezaprzeczalnie fundamentalnym wyrazem człowieczeństwa. Jej znaczenie wypada dziś podkreślać także w perspektywie funkcjonowania sumienia²⁸. „O tyle jesteśmy ludźmi, o ile potrafimy określić siebie w stosunku do wartości nas rozwijających, dokonać w głębi swego sumienia opcji wolnościowej”²⁹. Moralna normatywność sumienia nie redukuje pola ludzkiej wolności. Przeciwnie, służy realizacji tej wolności. Polega przecież na konstruowaniu osobistych sądów moralnych. Pójście za sądem sumienia „powiniennem” trudno uznać – co czynią niektórzy – za jakiegokolwiek ograniczenie. Wszak ów sąd oparty na rozumnym rozeznaniu własnej sytuacji moralnej jest właśnie udokumentowaniem ludzkiej wolności. Sumienie jest przestrzenią ludzkiej wolności nie w sensie jego uprawnienia do zabiegania o cokolwiek, co jawi mu się jako korzystne, lecz w znaczeniu możliwości otwarcia się na dobro i możliwości jego wolnego wyboru. „Stąd sumienie nie jest przede wszystkim organem dyspensowania się, lecz indywidualną instancją zobowiązania, której zlecone jest postępujące odkrywanie własnych możliwości działania. W sumieniu chodzi w pierwszym rzędzie o odkrywanie horyzontu, o poznawanie zadania, a nie o określanie granic lub odrzucanie etycznych wymogów”³⁰. Jeśli chcemy mówić o jakimkolwiek uszczupieniu wolności, to jedynie wówczas, gdy sumienie jako sąd jest w jakiejś mierze

²⁵ Tamże, s. 75–76.

²⁶ S. Rosik, *Sumienie między wolnością a prawdą*, w: J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Człowiek. Sumienie. Wartości*, Lublin 1997, s. 104.

²⁷ E. Kaczyński, *Prawda. Dobro. Sumienie...*, s. 56.

²⁸ Tematyka ta jest ciekawie podjęta w zbiorze rozpraw i szkiców: J. Jagiełło, W. Zuziak (red.), *Sumienie w świecie wolności*, Kraków 2007.

²⁹ S. Rosik, *Sumienie między wolnością a prawdą*, s. 109.

³⁰ E. Schockenhoff, *Jaką pewność daje nam sumienie?...*, s. 184.

ograniczone i zniewolone. Natomiast prawidłowo ukształtowane sumienie – pozostające w związku z prawdą i w jej imię formułujące sąd „powiniennem” – staje się wręcz manifestacją wolności. Stąd niebawem znaczenie formacji sumienia.

2. Promocja sumienia odpowiedzią na sekularyzację moralności

To, co widzimy poniekąd gołym okiem, to swego rodzaju autonomizacja sumienia. Krzysztof Kiciński przywołuje wyniki badań sondażowych CBOS z 2008 roku na reprezentatywnej próbie ogólnopolskiej. Pytanie „Jak Pana(i) zdaniem powinien postąpić ktoś, kto ma moralny dylemat, bo nie jest pewny, co powinien zrobić?” przyniosło odpowiedzi dokumentujące daleko idącą niezależność decyzji. Oto aż 77,5% respondentów wskazało, iż „w przypadku wyborów moralnych powinienem przede wszystkim słuchać głosu własnego sumienia, nawet jeśli autorytety podpowiadają coś innego”. Natomiast jedynie 20,7% przyznało, że należy „zwrócić się do jakiegoś autorytetu moralnego – na przykład swojego spowiednika – i postąpić według jego wskazań”. Preferencje „głosu własnego sumienia” zyskują statystycznie na znaczeniu w przypadku osób lepiej wykształconych i młodych. Trzeba dostrzec i to, że „nawet osoby uczestniczące w praktykach religijnych kilka razy w tygodniu ponad dwa razy częściej wybierały głos sumienia, a nie wskazówki spowiednika lub innego autorytetu moralnego”³¹.

Maria Ossowska, którą zwykle się uważa za twórczynię polskiej socjologii moralności, nie bez racji zwracała uwagę na średniowieczne źródła koncepcji sumienia. To z nich miało wynikać jego religijne umocowanie³². Konstatacja ta otwiera poważny problem powiązań moralności i religii: problem znaczący dla badaczy tak moralności, jak i religii. Zaliczany do tych drugich, Marian Rusecki akcentuje, iż religia dostarcza człowiekowi zasad postępowania i motywów do działania moralnie dobrego, a „religijne zasady moralne uczą zgodności przekonań wewnętrznych z postępowaniem zewnętrznym, przez co unika się wewnętrznego rozdarcia człowieka. Religia wskazuje również na sankcje niemoralnego postępowania”³³. Jednakże powiązania między moralnością i religią są sprawą złożoną.

³¹ K. Kiciński, *Sumienie jako instancja moralna*, w: J. Baniak (red.), *Socjologia religii*, t. VIII: *Metodologia i problematyka socjologii moralności*, Poznań 2009, s. 122.

³² M. Ossowska, *Motywy postępowania*, Warszawa 1958.

³³ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin–Sandomierz 1997, s. 139.

Mogłyby stać się tu terenem poważniejszej debaty, jednak ze względu na cel tych rozważań niech zostaną jedynie zasygnalizowane³⁴. Tym natomiast, co uczynić wypada przedmiotem bardziej starannej uwagi, jest wynikająca z licznych badań konstatacja mówiąca, że wiara – owszem – jest pożyteczna w poszukiwaniach optymalnych rozstrzygnięć moralnych, nie jest však dla nich nieodzowna.

W warunkach polskich wyraźna jest tendencja do uniezależniania się moralności od religii. Jak wynika z badań Kicińskiego, wprawdzie wiara jest czynnikiem sprzyjającym postępowaniu moralnemu, to nie jest dlań warunkiem koniecznym³⁵. Przed niemal ćwierćwieczem Witold Zdaniewicz, dając syntetyczne wnioski z badań religijności polskich katolików, konstataował: „Religijność, czy dokładniej mówiąc, intensywność religijności, ma bardzo znaczący wpływ na akceptację norm moralnych”³⁶. Z czasem sam udokumentował wzrastający już w latach dziewięćdziesiątych zasięg akceptacji zachowań moralnych niezgodnych z katolickim modelem etyki seksualnej³⁷. 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% na 32%). Zatem mającym religijne zakorzenienie normom obiektywnym przypisuje się wprawdzie bardzo istotne, ale jednak malejące znaczenie³⁸.

³⁴ O powiązaniach moralności i religii, także w perspektywie społeczeństwa polskiego, zob. J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 189–209; tenże, *Spoleczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności*, Tarnów 2008, 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: tenże (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Kraków 2002, s. 485 i n.

³⁵ K. Kiciński, *Młodzież wobec problemów polskiej demokracji*, Warszawa 2001, s. 296–298.

³⁶ W. Zdaniewicz, *Moralność religijna*, w: L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991*, Warszawa 1993, s. 69.

³⁷ W. Zdaniewicz, *Zachowania religijno-moralne*, w: tenże (red.), *Religijność Polaków 1991–1998*, Warszawa 2001, s. 70–81.

³⁸ CBOS, *Co jest ważne, co można, a czego nie wolno – normy i wartości w życiu Polaków. Komunikat z badań BS/99/2010*, Warszawa 2010, s. 3.

Badając zasięg przekonania o potrzebie (niezbędności) religii dla uzasadnienia obowiązywalności norm moralnych ustalono następujący rozrzut stanowisk (w %):

Opinia	Rok badania	
	2002 ^A	2009 ^B
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

^A Informacje udostępnione autorowi przez Ośrodek Sondaży Społecznych „Opinia”.

^B CBOS, *Moralność Polaków po dwudziestu latach. Komunikat z badań BS/40/2009*, Warszawa 2009, s. 7.

Jak widać, w 2002 roku co trzeci respondent akcentował wystarczalność religijnych uzasadnień nakazów moralnych; ledwie kilka lat później już tylko co czwarty. W świetle tych późniejszych badań niemal trzy czwarte Polaków uważało, 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 słuszna, lecz nie ze wszystkimi się zgadzam, a ponadto te, które są słuszne, na pewno nie wystarczają człowiekowi (36%)³⁹”.

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, gdyż dyskusji na szerszą skalę w istocie nie widać. Dla wyraźnej większości społeczeństwa sprawa jest już poza dyskusją. Nauczanie Kościoła na temat zapłodnienia pozaustrojowego 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*?” (w badaniach późniejszych, tj. z 2012 i 2015 roku, tego pytania nie zadano, stąd

³⁹ CBOS, *Polacy wobec różnych religii i zasad moralnych katolicyzmu. Komunikat w badaniach BS/107/2006*, Warszawa 2006, s. 4.

zatrzymujemy się przy wynikach sprzed lat kilku) aż 84% próby ogólnopolskiej dało odpowiedź „Kościół katolicki potępia stosowanie zapłodnienia *in vitro*”, a ledwie 1% oceniało, że Kościół akceptuje tę metodę. Mimo tej wyraźnej orientacji w podstawowej linii nauczania Kościoła większość badanych nie uznała 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%). Czytelny jest zatem szeroki zasięg tych, którzy znając wymóg moralny Kościoła, nie identyfikują się z nim i konstruują na własny użytek osobisty projekt moralny. Dorzucić wszak trzeba, że osoby deklarujące intensywny udział w praktykach religijnych wyraźnie częściej akcentowały grzeszny charakter działań na rzecz stosowania *in vitro*⁴⁰. W toku badań CBOS w 2015 roku ustalono wyraźną pozytywną korelację między intensywnością udziału w praktykach religijnych a deklaracją sprzeciwu wobec tworzenia dodatkowych zarodków⁴¹. Wolno jednak 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 przypadkach wręcz je generować. Wypada tu zresztą dostrzec szerszą perspektywę. W życiu zbiorowym szuka się dziś rozwiązań pragmatycznych, dających szansę sprawnego osiągnięcia celów. Zwraca się większą uwagę na efektywność działania niż na jego wartość.

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

⁴⁰ CBOS, *Etyczne aspekty zapłodnienia in vitro. Komunikat w badań BS/96/2010*, Warszawa 2010.

⁴¹ CBOS, *Opinie o dopuszczalności stosowania zapłodnienia in vitro. Komunikat z badań nr 96/2015*, Warszawa 2015, s. 8.

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 Artur Grzesik i Paweł Grygiel ustalili następujące preferencje stanowisk (w %)⁴²:

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

Oslabienie 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 opinii⁴³:

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 konstruję 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 przekonanie o nieodzownym związku moralności z religią i co do tego, że norm moralnych nie uda się uzasadnić bez odwołania do kryteriów religijnych. Zjawiskiem dominującym jest natomiast sekularyzacja moralności⁴⁴. Wypada, by przyglądaniu się temu zjawisku w kontekście danych empirycznych towarzyszyła próba choćby ostrożnego komentarza dotyczącego usytuowania

⁴² A. Grzesik, P. Grygiel, *Religia a zasady moralne młodzieży akademickiej. Dynamika przemian*, w: J. Baniak (red.), *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje*, Poznań 2001, s. 274.

⁴³ M. Dębski, *Wolność jednostki – wolność wyboru. O konsumpcyjnych postawach w religijności i moralności młodzieży w Polsce*, w: S. Partycki (red.), *Religia a gospodarka*, t. I, Lublin 2005, s. 431 i n.

⁴⁴ O sekularyzacji moralności zob. np. J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?...*, s. 45–81; tenże, *Moralność jako fakt społeczny*, w: J. Baniak (red.), *Socjologia religii*, t. VI: *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość*, Poznań 2008, s. 23 i n.

Kościół jako podmiotu społecznego generującego i utrwalającego oparte na argumentacji religijnej standardy moralne.

Otóż sekularyzacja moralności – podnosi to Kiciński – nie polega na kontrastowaniu, przeciwstawianiu moralności i religii, nie tkwi w „poszukiwaniu alternatywnych wobec tradycji chrześcijańskiej «niezależnych» systemów etycznych, w zasadniczej krytyce Kościoła jako instytucji krzewiącej moralność «falszywą», w planowanym lub rzeczywistym laicyzowaniu się społeczeństwa”⁴⁵. 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”⁴⁶. 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 tak w ramach instytucji kościelnych, jak i poza nimi.

Oslabienie 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, iż 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, by stać prosto. Konsekwencją będzie poszukiwanie własnych, już pozainstytucjonalnych (czytaj: pozakościelnych) modeli działania oraz ich uzasadnień. Im słabsze

⁴⁵ K. Kiciński, *Orientacje moralne społeczeństwa polskiego*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, s. 384.

⁴⁶ J. Mariański, *Religia i moralność w różnych kontekstach społeczno-kulturowych*, w: J. Baniak (red.), *Socjologia religii*, t. VIII: *Metodologia i problematyka socjologii moralności*, Poznań 2009, s. 176 i n.; por. K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Kraków 2008, s. 47.

oparcie moralności na religii, tym intensywniej wypada szukać pozareligijnej legitymizacji własnych postaw i zachowań moralnych. Szuka się już nie tyle zewnętrznej, ile wewnętrznej przestrzeni. 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 nie musi być ono rozumiane tak, jak to je wyżej oglądaliśmy i 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.

To 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 – ujmując tak Janusz Mariański – że poczucie prawa do swoście 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”⁴⁷.

Niech zainteresują nas wyniki badań, w toku 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?” bądź „Czym kierujesz się w rozwiązywaniu problemów moralnych?”. Trudno przy okazji nie zgłosić pewnej wątpliwości. Otóż nie przekonuje to 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.

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

⁴⁷ J. Mariański, *Religia i moralność w społeczeństwie polskim*, w: J. Mariański, L. Smyczek (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, Kraków 2008, s. 291.

Badania	Deklarują kierowanie się		
	własnym sumieniem	nauką Kościoła	radami księży (spowiedników)
Ogólnopolskie badania religijności Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego w 1991 roku ^A	73,3	4,8	0,5
Ogólnopolskie badania religijności Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego w 1998 roku ^B	70,2	11,5	1,5
Badania OSS „Opinia” ISKK w 12 diecezjach Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1996–2006 ^C	67,3–80,2	2,8–10,3	0,1–2,0
Badania katolików Kaliszu w 1997 roku ^D	79,7	X	8,1
Badania policjantów w 1998 roku ^E	87,8	21,6%	5,4

^A W. Piwowarski, *Wartości życia codziennego*, w: *Religijność Polaków 1991–1998*, s. 68.

^B Tamże.

^C J. Mariański, *Moralność katolików w procesie przemian*, w: W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba (red.), *Religia – Kościół – społeczeństwo. Wyniki porównawczych badań socjologicznych w 12 diecezjach 1996–2006*, Warszawa 2006, s. 73.

^D J. Baniak, *Zmiany w moralności rytualnej katolików miejskich. Analiza socjologiczna*, „Ate-neum Kapłańskie” 2003, z. 567–568, s. 260 i n.

^E E. Wiszowaty, *Duszpasterstwo policji. Studium pastoralno-teologiczne*, Szczytno 2002, s. 190.

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 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 z wyższym wykształceniem, osób niezwiązanych z religią⁴⁸. Badani w 1997 roku przez Wojciecha Pawlika licealiści w 59,2% zadeklarowali: „kieruję się wyłącznie własnym sumieniem i rozeznaniem sytuacji”⁴⁹. W toku zrealizowanych przez Ośrodek Sondaży Społecznych „Opinia”

⁴⁸ S.H. Zaręba, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Warszawa 2008, s. 263–266.

⁴⁹ W. Pawlik, *Grzech. Studium z socjologii moralności*, Kraków 2007, s. 245.

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 praktykującej⁵⁰. Dorzućmy, że nauczanie Kościoła wskazało 2,9% chłopców i 3,8% dziewcząt, a rady księży (na przykład spowiedników) 0,8% tak chłopców, jak i dziewcząt. Komentujący te dane Wojciech Świątkiewicz akcentuje ciekawie, że wyniki „wskazują na zaawansowaną sytuację kryzysu kościelnego systemu penitencjarnego”⁵¹. W zbiorowości młodzieży szkół ponadgimnazjalnych z Radomia, Włocławka, Łomży, Ostrowi Maz. (badania Katedry Socjologii Religii KUL w latach 2002–2005) 77,1% respondentów deklaruje kierowanie się w rozwiązywaniu problemów moralnych własnym sumieniem⁵².

Atrakcyjne wyniki badań z 2003 roku przedstawił TNS Ośrodek Badania Opinii Publicznej⁵³. 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 teraz porównać hierarchię wartości ówczesnej i dzisiejszej młodzieży, ale także zidentyfikować ewolucję postaw niegdysiejszych młodych ludzi badanych dzisiaj.

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 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 uwyrażnienia wyniku wyodrębnić młodszych i starszych, to się okaże, że jak „czyste sumienie” w 2003 roku wśród

⁵⁰ W. Świątkiewicz, *Obowiązki katolika i problemy moralne*, w: W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba (red.), *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 2005, s. 126.

⁵¹ Tamże, s. 134.

⁵² J. Mariański, *Religia i moralność w społeczeństwie polskim...*, s. 292.

⁵³ TNS OBOP, *Szczęśliwe życie*, Warszawa 2003.

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%, a 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 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”.

W obszarze refleksji nad sumieniem w doświadczeniu Polaków, których postawy moralne dotknięte są dziś wpływami sekularyzacji, mieści się również kwestia relacji między sumieniem a – szerzej – moralnością i prawem. To temat sam w sobie i niezmiernie obszerny⁵⁴. W konfrontacji z prawem Polacy wyraźnie podkreślają autonomię sumienia i moralności. Za stwierdzeniem „przestrzeganie przykazań i postępowanie zgodne z zasadami religijnymi powinno być sprawą sumienia, a nie

⁵⁴ Zob. np. Z. Perz, *Prawo i sumienie a zobowiązanie moralne*, Warszawa 2001, tamże dalsza bibliografia.

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 poglądów⁵⁵. Rzecz w badaniach społecznych znana. Warto też widzieć współbieżność sądów sumienia z regulacjami prawa pozytywnego. 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 aborcję⁵⁶.

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 na przerywanie ciąży”⁵⁷. 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, a 24% opowiedziało się w tej konfliktowej sytuacji po stronie wymagań prawa. Dziś temat wraca w innym kontekście – tzw. klauzuli sumienia, związanej w potocznym obiegu z prawem lekarza do odmowy wykonania czynności zawodowych w sytuacji, gdy podjęcie tych czynności byłoby sprzeczne z sumieniem lekarza. Jak się okazuje, Polacy w dość ograniczonym zakresie aprobują uprawnienie lekarza do korzystania z klauzuli sumienia. I tak niemal trzy czwarte (73%) reprezentatywnej próby losowej dorosłych mieszkańców Polski uważa, że nawet w sytuacji konfliktu sumienia lekarz nie może odmówić wydania skierowania na badania prenatalne, gdy istnieje

⁵⁵ CBOS, *Opinie o działalności Kościoła, Komunikat BS/37/2007*, Warszawa 2007.

⁵⁶ CBOS, *Opinie na temat dopuszczalności aborcji. Komunikat BS/100/2010*, Warszawa 2010.

⁵⁷ 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 1994.

podwyższone ryzyko wady genetycznej lub rozwojowej płodu. Prawie dwie trzecie (62%) sądzi, że lekarz nie może – powołując się na własne sumienie – odmówić wykonania zabiegu przerwania ciąży, gdy pozwala na to prawo⁵⁸. Sumienie lekarza ma zatem ustąpić przed lojalnością służbową. Te i im podobne wyniki badań uświadamiają, jak jeszcze wiele jest do zrobienia w obszarze kształtowania postaw moralnych Polaków. Rozumiemy, że uprzywilejowaną przestrzenią organizacyjną dla realizacji takiego zadania jest katecheza; i to niezależnie, gdzie się odbywa: w domu rodzinnym, w parafii czy w szkole.

3. Wychowanie moralne w katechezie wychowaniem sumienia

Sięgałiśmy już obficie do wyników badań sondażowych CBOS. To z nich także możemy się dowiedzieć – podoba się to nam czy nie – że polskie społeczeństwo nie bardzo oczekuje od Kościoła podejmowania zadań w obszarze wychowania moralnego. Pytani o dziedziny, w których Kościół powinien mieć wpływ większy niż dotychczas, „moralność, obyczajowość, wychowanie społeczne” (o wychowanie dzieci i młodzieży pytano oddzielnie) respondenci CBOS wskazywali w 1999 roku na poziomie 16%, a w 2006 roku na poziomie 11%. Zatem oczekiwania nie są duże, a przy tym malejące⁵⁹. Trudno wykluczyć, że na takim wyniku ważyło 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 badawczo⁶⁰. Powiedzieć wolno nie bez sarkazmu: szczęśliwie Kościół nie jest jedynym podmiotem wychowania moralnego, w tym wychowania sumienia. Różni autorzy – Roman Ceglarek, Marian Wolicki, Marian Jakubiec – przy różnych okazjach piszą o roli rodziny w kształtowaniu sumienia dziecka⁶¹. Beata Bugaj zajmuje się sumieniem

⁵⁸ CBOS, *Klauzula sumienia i lekarza farmaceuty. Komunikat nr 94/2014*, Warszawa 2014, s. 1.

⁵⁹ CBOS, *Opinie o działalności Kościoła, Komunikat BS/37/2007*, Warszawa 2007.

⁶⁰ A. Potocki, *Dlaczego młodzież boi się Kościoła?*, w: J. Baniak (red.), *Socjologia religii*, t. III: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, Poznań 2005, s. 183–200; tenże, *Młodzież o Kościele – krytycznie i z dystansem*, w: R. Czekalski (red.), *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, Płock 2006, s. 283–303.

⁶¹ R. Ceglarek, *Formacja sumienia małego dziecka w rodzinie chrześcijańskiej*, w: S. Bebas, E. Jusiak (red.), *Prawne, administracyjne i etyczne aspekty wychowania w rodzinie*, t. I, Radom 2011, s. 523–533; tenże, *Wychowanie sumienia dziecka w rodzinie*, w: R. Ceglarek, M. Sztaba (red.), *Być człowiekiem sumienia. Interdyscyplinarny namysł nad fenomenem sumienia*, Częstochowa

w kontekście problematyki rozwoju moralnego dzieci, sygnalizuje problem winy i sumienia w ich kontaktach społecznych⁶².

Niemniej rola Kościoła w kształtowaniu sumień jest zauważana, a i postulowana⁶³. Jan Krucina jednej ze swych książek dał tytuł *Sumienie społeczeństwa*⁶⁴. Co miałyby być owym sumieniem? Właśnie Kościół. Autor widzi go jako „głos moralny”, „instancję moralną”⁶⁵. Podobnie znany nam już Schockenhoff; choć tytułowi jednego z rozdziałów bardzo zresztą atrakcyjnej książki daje konwencję pytania: *Kościół rzecznikiem sumienia?*⁶⁶. Wolno przypuszczać, że o sumieniu sporo się mówi na katechezie. Jak wiele i w jaki sposób, byłoby interesujące się dowiedzieć w toku badań empirycznych⁶⁷. Odnosne treści programowe można już dziś łatwo prześledzić w podręcznikach katechetyki oraz innych opracowaniach z jej zakresu⁶⁸. Także w dotyczących katechezy dokumentach Kościoła⁶⁹, jak i w niektórych pomocach katechetycznych⁷⁰.

wa 2015, s. 229–240; M. Jakubiec, *Rola rodziny w kształtowaniu sumienia dziecka*, w: F. Adamski (red.), *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Kraków 1982, s. 283–305; M. Wolicki, *Dojrzała osobowość. Dojrzałe sumienie*, Wrocław 2000.

⁶² B. Bugaj, *Narodziny sumienia: moralny świat dziecka*, w: J. Kurczewski, W. Pawlik (red.), *Bóg, szatan, grzech. Studia socjologiczne*, t. II: *Dzieje grzechu, obszary grzechu*, Kraków 1992, s. 191–199.

⁶³ M. Nowak, *Wychowanie sumienia*, w: J. Guzowski (red.), *Człowiek sumienia*, Olsztyn 1997, s. 71–108.

⁶⁴ J. Krucina, *Sumienie społeczeństwa*, Wrocław 1995.

⁶⁵ Tamże, s. 185.

⁶⁶ E. Schockenhoff, *Jaką pewność daje nam sumienie?...*, s. 48.

⁶⁷ Próbkę takich interesujących badań już mamy. Zob. M. Zajac, *Wychowanie sumienia na przykładzie lubelskich podręczników do nauki religii*, w: *Być człowiekiem sumienia...*, s. 291–315.

⁶⁸ Zob. np. S. Dziekoński, *Wychowanie moralne w katechezie*, w: J. Stala (red.), *Katechetyka materialna*, Tarnów 2002, s. 135–193; G. Gatti, *Wychowanie moralne*, w: J. Gevaert, K. Misiaszek (red.), *Słownik katechetyczny*, Warszawa 2007, s. 984–987; M. Majewski, *Moralny wymiar katechezy*, „Seminare” 1977, t. II, s. 121–136; J. Stala, E. Osewska, *Działania wychowawcze w katechezie*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 2008, nr 2, s. 29–40; B. Twardzicki, *U źródeł katechezy. Podstawowe zagadnienia z katechetyki fundamentalnej i materialnej*, Przemysł 2011, s. 552–590.

⁶⁹ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Konferencja Episkopatu Polski, Poznań 2001; *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1998; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii*, Kraków 2001; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, Rada do Spraw Rodziny Konferencji Episkopatu Polski, *Program katechezy parafialnej młodzieży szkół ponadgimnazjalnych*, Kraków 2004.

⁷⁰ Zob. np. Kuria Diecezjalna [Kielecka]. Referat Katechetyczny, *Wychowanie sumienia dziecka (0–12 r.ż.)*, Kielce 1985; K. Raczkiwicz, *Sumienie w szkolnej ławie. Materiały pomocni-*

Formacja sumienia w ramach katechezy sytuuje się w mającej oczywiste tradycje tzw. katechezie moralnej⁷¹. Wszak formowanie sumienia dokonuje się nie gdzie indziej, jak w ramach wychowania moralnego. Wychowanie zwykło się dziś postrzegać – przy świadomości zrozumiałej wielości definicji wychowania, konstruowanych zwłaszcza na terenie pedagogiki, socjologii wychowania i psychologii wychowawczej – jako pomoc w rozwoju wychowanka. Wychowanie moralne w ujęciu chrześcijańskim będzie przede wszystkim wychowaniem pragnień i pożądań (KKK, n. 2514–2519) w perspektywie tych wartości moralnych, które są właściwe chrześcijaństwu.

Celem katechezy, tak jak go rozpoznajemy w świetle dokumentów katechetycznych Kościoła katolickiego, jest nie tylko nauczanie, ale i wychowanie (do wiary, do życia sakramentalnego, do uczestnictwa we wspólnocie Kościoła). *Dyrektorium ogólne o katechizacji* z 1997 roku (dalej: DOK) obok rozwijania poznania wiary, wychowania liturgicznego i nauczania modlitwy właśnie formację moralną uznaje za podstawowe zadanie katechezy (n. 85). Katecheza, choć nie jest jedyną okazją dla wychowywania moralnego, ma kształtować dojrzałych chrześcijan. Zatem pomagać w rozwoju wychowanków w kierunku dobra, wprowadzać w znajomość wartości i norm moralnych, ale i – co konieczne – pomagać katechizowanemu w internalizacji tych wartości i norm, w pogłębieniu motywacji do życia w świetle rozpoznanych i przyjętych wartości i norm. Z perspektywy celu katechezy, w którym m.in. mieści się modernizacja postaw moralnych osoby katechizowanej, znaczenie ma nie tylko sama katecheza (cechy katechetycznego przekazu), ale również katecheta⁷² (właściwości osoby katechety, zwłaszcza jego wiarygodność) i odbiorca jego oddziaływań (cechy ucznia-wychowanka, zwłaszcza to, z czym i jaki przychodzi na katechezę).

W tradycji europejskiej wychowanie moralne przez wieki było z definicji wychowaniem chrześcijańskim. Próby separacji projektów wychowawczych od zaplecza religijnego pojawiły się dopiero w oświeceniu. Dokumentuje to wagę społecznego kontekstu wychowywania moralnego przez katechezę. Ze swej natury katecheza jest bowiem zależna z jednej strony od samoświadomości katechizu-

czo-katechetyczne, Warszawa 2006. Są to opowiadania adresowane do dzieci przygotowujących się do I Komunii św., a napisane jako pomoc dla rodziców i wychowawców.

⁷¹ Zob. A. Orczyk, *Wychowanie moralne jako podstawowy wymiar katechezy z perspektywy pedagogiki i katechetyki*, „Katecheta” 2001, nr 10, s. 3–12; por. Z. Marek, *Podstawy wychowania moralnego*, Kraków 2005.

⁷² Zob. S. Jasionek, *Katecheta człowiekiem sumienia*, w: *Być człowiekiem sumienia...*, s. 241–252.

jącego Kościoła (bo to ostatecznie on jest podmiotem katechezy), a z drugiej – od oglądu rzeczywistości ziemskiej (tzw. znaków czasu). Treści moralne katechezy odnoszą się do obu stron.

Kształt wychowania moralnego w katechezie ewoluował stosownie do przemian modeli samej katechezy. Jeśli ograniczyć się do oglądu katechezy od połowy XIX wieku, to wypada wyróżnić trzy takie modele: tzw. Deharbe'owski, kerygmaticzny i antropologiczny⁷³. Szczegółowa prezentacja tych modeli przekraczałaby ramy artykułu, wypada jednak przy każdym z nich zatrzymać się choć na chwilę.

Katechizm Josepha Deharbe'a SJ (1800–1871), niemieckiego teoretyka kaznodziejstwa i dydaktyki religii, w obszarze moralności był skonstruowany według Dekalogu. W swym katechizmie – mającym przez długie lata wiele wersji i różnojęzycznych wydań – Boga przedstawiał jako prawodawcę i sędziego, który za zło karze, a za dobro wynagradza. To określało styl katechezy, obfitującej w zakazy i nakazy odnoszące się do postaw i zachowań moralnych. Dawało to legalistyczny model moralności prawa, akcentujący jako najważniejszą cnotę posłuszeństwo Bogu; moralności sprowadzającej się do osobistej wierności przykazaniom. Społeczna i eklezjalna perspektywa moralności nie była tu akcentowana. W efekcie wychowanie moralne było pojmowane dość wąsko; wręcz minimalistycznie – z zaakcentowaniem przepisów, litery prawa. Katecheza moralna miała być w istocie przygotowaniem do spowiedzi, pokazującym, co nakazują poszczególne przykazania, czego zabraniają i jakie grzechy są tu możliwe do popełnienia. Tak w istocie uczono dzieci grzechów, z których mają się spowiadać, a nie norm moralnych – czy tym bardziej wartości – którymi powinny żyć. Taka katecheza miała nader użytkowy charakter. Jeśli wychowywała sumienie, to o legalistycznym charakterze. Z czasem zwrócono uwagę, że Dekalog nie może być jedynym źródłem Bożego prawa ani jedynym narzędziem kształtowania chrześcijańskiej moralności. Pozostawanie wyłącznie przy Dekalogu sprzyjałoby rozwijaniu minimalizmu moralnego, a moralność sprowadzałoby się do realizacji przepisów. W propozycjach katechetycznych Josepha Deharbe'a charakterystyczny był indywidualizm moralności, brak wychowania społecznego, w tym także brak szerszego spojrzenia na Kościół i na odniesienia wierzącego człowieka

⁷³ O tych modelach zob. S. Dziekoński, *Wychowanie moralne w katechezie...*, s. 174–184. Szersze opracowanie dał: J. Charytański, *Wychowanie moralne w katechezie*, w: tenże (red.), *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 165–192.

do Kościoła. W kształtowaniu moralności brakowało zatem perspektywy eklezjalnej.

Odpowiedzią na krytykę niedostatków katechizmu Josepha Deharbe'a okazał się tzw. ruch kerygmaticzny, zrazu silnie powiązany z ruchem biblijnym. W przekazie katechetycznym zaczęto akcentować wychowawcze znaczenie Pisma Świętego jako płaszczyzny spotkania człowieka z Bogiem. Wskazywano zwłaszcza rolę starotestamentalnych proroków oraz „Kazania na górze”, Chrystusowych przypowieści i Pawłowych listów. Kwestii wychowania moralnego, w tym spraw sumienia, nie akcentowano zbyt mocno; poniekąd zakładając, że dziecko wprowadzone katechezą w osobistą relację z Bogiem będzie umiało żyć moralnie. Dla katechezy oprócz Pisma Świętego ważną miała być liturgia. W obszarze kształtowania moralności ideę ruchu kerygmaticznego widziano w zastąpieniu Deharbe'owskiej moralności prawa moralnością wezwania i odpowiedzi. Oto wzywający Bóg i odpowiadający na to wezwanie człowiek. Przestrzenią tego spotkania ma być nie tylko lektura Pisma Świętego, ale również liturgia i w niej sakramenty. Uwyrażnieniu podlega ich dialogiczna, zatem społeczna, struktura. Odpowiednio zyskuje na znaczeniu katecheza sakramentalna jako wprowadzająca w doświadczenie moralne, w tym osobliwie w doświadczenie miłości jako „nowego przykazania”. To przede wszystkim na miłości ma się opierać ów dialog wezwań i odpowiedzi. Stąd akcentowanie także osoby Jezusa Chrystusa i potrzeby Jego naśladowania. Postulatem formacji moralnej w katechezie staje się pójście za Chrystusem, za Jego nauką, ale także włączenie się w życie wspólnoty, którą założył, a która realizuje się w sakramentach Kościoła. Odnowa kerygmaticzna dała katechezie moralnej perspektywę biblijną i liturgiczną. Zastrzeżenia wobec propozycji ruchu kerygmaticznego wyrażały się w obawach odnośnie do zamknięcia takiej katechezy w swego rodzaju chrześcijańskim getcie, to jest bez należytego otwarcia na wielość moralnych propozycji pluralistycznego i coraz bardziej pluralizującego się społeczeństwa. Wskazywano, że młody człowiek, którego fundamenty orientacji moralnej miały charakter biblijno-liturgiczny, nie odnajdzie się łatwo wśród ludzi, których orientacja ma radykalnie odmienne umocowanie. Krytycznie podkreślano też brak w katechezie problemów ważnych dla adresata katechezy.

W kontekście tego typu zastrzeżeń, a zwłaszcza przy poszukiwaniu odpowiedzi na jednostronność katechezy kerygmaticznej, nastawionej przede wszystkim na głoszenie Słowa, pojawiły się próby dowartościowania katechezy perspektywą antropologiczną, mocno inspirowaną soborową konstytucją

Gaudium et spes. Nowy model miał fundować wychowanie moralne w katechezie na zetknięciu wychowanków z różnymi sytuacjami ich życia, na ich relacjach z ludźmi i to w zróżnicowanych charakterem obszarach życia zbiorowego. Katecheza antropologiczna zachęca do takiego kształtu wychowania moralnego, by wychowanek zyskiwał kontakt z rzeczywistością (także społeczną) i to w odniesieniu do niej przeżywał swe zadania i zobowiązania moralne. Uznaje się znaczenie norm, choć przestrzega przed przecenianiem norm o charakterze zewnętrznym. Stąd zroszwały w tym nowym modelu postulat ostrożności – by nie powiedzieć dystansu – wobec raz na zawsze ustalonych, nienaruszalnych norm moralnych. Te ostatnie kształtują się często w sytuacjach konfliktów, zwłaszcza konfliktów wartości. Pojawia się przestrzeń dla tzw. konfliktów sumienia. Zrozumiałe, że w modelu antropologicznym spore znaczenie przypisuje się ludzkiej wolności. W jej klimacie wychowanek dojrzewa do osobistych wyborów moralnych, a katecheta w tym dojrzewaniu mu towarzyszy. Stąd znaczenie ma mieć autorytet wychowawcy-katechety; choć bez autorytaryzmu, hamującego rozwój osobistej odpowiedzialności i limitującego tak potrzebną dla rozwoju moralnego wolność. W takiej katechezie wychowanie moralne staje się samowychowaniem. Znaczenia nabiera odwoływanie się wychowanka do osobistych doświadczeń życiowych i na ich tle odkrywanie siebie oraz branie odpowiedzialności za podejmowane zadania. W zestawieniu z modelem kerygmaticznym model antropologiczny dostrzega potrzebę korzystania z materiału biblijnego, choć przede wszystkim dla konfrontowania go z życiem i problemami wychowanka. Ów model antropologiczny może być nazwany egzystencjalnym, bo silnie akcentuje egzystencję człowieka, jego życiowe doświadczenie. Czyni je punktem wyjścia katechetycznego przekazu. Stąd wychowanie moralne zyskuje w nim uprzywilejowaną pozycję. Co więcej, bez ryzyka zbytniej przesady powiedzieć można, że cała katecheza staje się tu katechezą moralną. Słabością tego modelu jest tak silne skoncentrowanie na problemach ludzkich i pewien naturalizm w ich interpretacji, że przekaz wymiaru religijnego, w tym inspiracja Słowem Bożym, może zejść na daleki plan. To, co w moralności specyficznie chrześcijańskie, ustępuje przed argumentacją etyki naturalnej, choćby nawet inspirującej się chrześcijaństwem. Nie widać poważniejszego umocowania norm moralnych ani eklezjalnej perspektywy życia chrześcijańskiego. Akcentuje się indywidualny kontakt człowieka z Bogiem. W takim kontekście – to rozumiemy – znacząca okazuje się rola sumienia. Ma ono duże znaczenie w nawiązaniu i w realizacji owego kontaktu.

Z perspektywy rozwoju wskazanych tu modeli katechezy powiedzieć wypada, że dziś w katechetycznym sposobie wychowania moralnego zabiega się o podejście integralne. Wymiar religijny wychowania moralnego chce się opierać na ludzkich predyspozycjach: „Katecheza moralna, przedstawiając, na czym polega życie godne Ewangelii i wskazując na błogosławieństwa ewangeliczne jako ducha, który przenika dekalog, powinna oprzeć się na cnotach ludzkich obecnych w sercu człowieka” (DOK, n. 117). Nie zapomina się o Dekalogu, docenia się Pismo Święte i liturgię. Biblię widzi się jako źródło katechezy, liturgię jako przestrzeń doświadczania jej owoców. Akcentuje się znaczenie norm moralnych oraz ich zakorzenienie w wartościach, a także perspektywę społeczną wychowania moralnego (wrażliwość na innych i ich potrzeby) oraz perspektywę eklezjalną (odpowiedzialność za Kościół). Nauczanie życia moralnego na katechezie z zasady nie wiąże się już wprost z przygotowaniem dziecka do pierwszej spowiedzi. Staje się ono zadaniem samym w sobie; jego realizacja wprowadza dziecko w świat wartości, moralnych ideałów. Wychowanie moralne w katechezie zaczyna się od spojrzenia nie tyle na Dekalog, ile na wrażliwość moralną dziecka. Co oczywiście nie znaczy, że internalizacja Dekalogu ma zostać zignorowana. Dekalog widzi się jako punkt dojścia, a nie punkt wyjścia katechetycznego przekazu. „Kazanie na Górze, w którym Jezus podejmuje na nowo dekalog i wyciska na nim ducha błogosławieństw, jest nieodzownym punktem odniesienia dla formacji moralnej” (DOK, n. 85). Pojawia się szansa na rozwój bardziej otwartej i zindywidualizowanej postawy wychowanka, choć również staje zadanie sporego wysiłku katechetów, indywidualizujących repertuar swych oddziaływań w odniesieniu do poszczególnych wychowanków.

Problematyka moralna w polskiej katechezie nie jest programowo wydzielona; nie stanowi wyodrębnionej części przekazu katechetycznego ani nie trafia do bloku specjalnych zajęć. Przeciwnie – czytelna jest w całości katechezy. Wątki moralne, w tym sprawy sumienia, są inkorporowane w przekaz wiary. W nim treści moralne znajdują ostateczne uprawomocnienie. Ów mechanizm integrowania treści katechetycznych nie dotyczy zresztą tylko wychowania moralnego. We współczesnych ujęciach podręcznikowych pokazuje się (w ramach tzw. katechetyki materialnej) cztery podstawowe wymiary katechezy: biblijny, liturgiczny, moralny i eklezjalny.

W perspektywie swej efektywności dobrze prowadzona katecheza wiele korzysta z dorobku psychologii rozwojowej, a zwłaszcza psychologii rozwoju moralnego, dokumentującej znany proces rozwoju moralnego człowieka od

anomalii przez heteronomię aż po autonomię. Na etapie anomalii trudno jeszcze mówić o wartościowaniu moralnym dochodzącym do głosu w sądach sumienia. Znamieniem moralności heteronomicznej jest podleganie nakazom i zakazom pochodzącym z bliższego lub dalszego środowiska. W programie katechezy są one obecne. Niebezpieczne dla moralnego rozwoju wychowanka może się stać czysto formalne przyjmowanie owych nakazów i zakazów, bez próby internalizacji ich sensu i uzasadnień. Sumieniem człowieka, tak bywa, okazuje się inny człowiek. Pociuszające, że ów etap moralności heteronomicznej w projekcie wychowania moralnego w katechezie nie trwa zbyt długo. Pojawia się etap autonomii: bardziej samodzielnego niż dotąd funkcjonowania w świecie wartości i norm moralnych. W doświadczeniu jednostki wybory moralne mają się teraz charakteryzować większą niż dotąd niezależnością od wpływów wielorako postrzeganego otoczenia. Katecheza przygotowuje do tego etapu świadomości moralnej; nawet za cenę takiej autonomizacji postaw i zachowań moralnych, że religijne uzasadnienia tych ostatnich zostają zakwestionowane. Mamy wówczas do czynienia – widzieliśmy to – z sekularyzacją moralności. Jednym z jej wyrazów okazuje się dziś spory wśród dorosłych respondentów zasięg przekonania, iż w wychowaniu moralnym w szkole – także, a może przede wszystkim przez katechezę – wypada odwoływać się do takich uzasadnień promowanych postaw i zachowań moralnych, które są wspólne wierzącym i niewierzącym. Racje religijne nie muszą należeć do najistotniejszych. Wielu wprost je marginalizuje.

Jak widzieliśmy w świetle badań empirycznych, innym wyrazem autonomizacji moralności jest wzrost znaczenia sumienia jako własnej, osobistej instancji moralnej. Dzięki sumieniu i poprzez nie realizuje się autonomia człowieka wobec wpływów społecznego otoczenia. Człowiek nie przestaje owym wpływem podlegać, choć w swych postawach moralnych nie jest przez nie zdeterminowany. Tak sumienie okazuje się przestrzenią wyborów człowieka.

Rozumiemy, że to w imię rozwoju dziecka nieodzowne jest kształtowanie sumienia. Dopowiemy, że także w imię przeciwstawiania się deprawacji sumienia ze strony zróżnicowanych – acz programowo niechętnych chrześcijaństwu i Kościołowi – środowisk. W ramach katechezy uczeń wchodzi, a przynajmniej wchodzić powinien, w treści pomocne mu w zrozumieniu, czym jest sumienie, jakie jest odniesienie sumienia do obiektywnych norm moralnych oraz w jaki sposób drogą samowychowania uczeń ma pracować nad swoim sumieniem⁷⁴.

⁷⁴ O pracy nad sumieniem i o dojrzewaniu sumienia zob. np. M. Sztaba, *Pedagogiczne implikacje analizy faktu sumienia...*, s. 95–135.

Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce (2001) określa: „Wychowanie moralne polega przede wszystkim na formacji sumienia, bowiem sama tylko wiedza o tym, co jest moralnie dobre, a co złe, nie wystarcza. Sumienie zaś właściwie uformowane odpowiada w sposób wolny i odpowiedzialny na Boże wezwanie. Ponieważ współczesna kultura niejednokrotnie wystawia sumienie wierzącego na próbę, dlatego wychowanie moralne winno z jednej strony otwierać człowieka na łaskę i miłosierdzie, kształtując w ten sposób postawę pokuty i pojednania, a z drugiej – winno ukazywać związek pomiędzy wolnością i prawdą” (n. 26). Stąd rola katechezy w kształtowaniu sumienia, w tym w doprowadzeniu katechizowanego do przekonania o konieczności osobistego wysiłku na rzecz prawidłowego kształtowania własnego sumienia. Katecheza dostarcza narzędzi – zwłaszcza intelektualnych – pomocnych w tej pracy.

Sumienie ma (a przynajmniej mieć powinien) każdy człowiek. Katecheza pomaga w kształtowaniu sumienia aksjologicznie określonego typu: sumienia chrześcijańskiego. Zatem takiego, w którym punktem odniesienia przy formułowaniu sądów sumienia mających mieć walor normatywny staje się osoba Jezusa Chrystusa. Formowanie sumienia w katechezie jest szczególnie intensywne przy omawianiu sakramentów, zwłaszcza sakramentu pokuty i pojednania oraz sakramentu Eucharystii.

Definiując instrumenty wychowywania sumienia pozostające w dyspozycji katechety, wolno wskazać: (1) przekaz werbalny, informacyjny, dotyczący wartości i norm moralnych proponowanych przez Kościół; (2) przykład osobistego życia katechety; (3) świadectwo życia miejscowego środowiska; (4) sankcje pozytywne i negatywne; (5) kontrolę rozumianą jako reakcja środowiska. Ocenia się, że w formacji sumienia najmłodszych katechizowanych większe znaczenie ma wychowanie do stosownych postaw moralnych niż praca intelektualna nad racjonalizacją pojęć i sądów moralnych. Na to przyjdzie czas później, gdy wychowywanie sumienia będzie mogło być powiązane z dojrzałym rozumieniem norm moralnych. „Wychowanie sumienia jest zadaniem całego życia. Od najmłodszych lat wprowadza ono dziecko w poznawanie i praktykowanie prawa wewnętrznego, rozpoznawanego przez sumienie” – akcentuje *Katechizm Kościoła Katolickiego* (n. 1783)⁷⁵. Ukształtowane na katechezie sumienie pomoże wkomponować osobiste wybory moralne w oczekiwania Kościoła jako instytucji będącej promotorem wartości i norm moralnych.

⁷⁵ Por. G.W. Dryl, *Katechetyczne wychowanie do codziennej praktyki rachunku sumienia, w: Być człowiekiem sumienia...*, s. 255.

Wychowywanie sumienia trudno limitować w ten sposób, by owo wychowywanie było działaniem autonomicznym. Wręcz przeciwnie: wychowywać trzeba całego człowieka. W ramach takiego wychowania w sposób naturalny pojawi się wychowanie moralne, a z kolei w jego ramach wychowanie sumienia. Jak widać, trudno sobie wyobrazić człowieka dobrze wychowanego bez moralnego wymiaru wychowania ani skutecznego wychowania moralnego bez prawidłowo ukształtowanego sumienia.

Konstatacje te wydają się oczywiste; oczywiste dla każdego czasu i każdych warunków pracy Kościoła. Jednakże zmierzając do konkluzji, a uwzględniając naszą merytorycznie i metodologicznie trójdzielną (bo etyczną, socjologiczną i katechetyczną) debatę, wypada choć naszkicować odpowiedź na pytanie, czym dziś w warunkach postępującej sekularyzacji moralności winna się charakteryzować formacja sumienia realizowana w ramach katechezy. Wypada, by odpowiedź na to pytanie brała pod uwagę:

- bardzo dziś widoczną autonomizację sumienia, przy której zwykle się akcentować niezależność człowieka od mających regulować jego zachowania wpływów zewnętrznych;
- emancypowanie się moralności spod wpływów religii, zatem uznawanie za życiowo niefunkcjonalne lub wręcz zbędne odwoływanie się do motywacji religijnej bądź religijnych uzasadnień dla własnych, moralnych wyborów;
- zyskujące na powszechności (także w statystycznym wymiarze) przekonanie o istotnym znaczeniu wolności w życiu człowieka; wolności, dzięki której człowiek będzie mógł swobodnie realizować założone przez siebie cele życiowe;
- przyznawanie sumieniu – częściej rozumianemu jako zdolność do samodzielnego podejmowania decyzji niż jako norma moralna – bardzo istotnego znaczenia.

Oslabienie roli religijnego zaplecza moralności zachęca do poszukiwania na wskroś osobistych rozstrzygnięć moralnych, zatem i do przypisywania sumieniu zadań w zakresie tych rozstrzygnięć. Wypada, by nasza katecheza była osobliwie wrażliwa na obecność w niej problematyki moralnej, a w jej ramach szczególnie akcentowała problematykę sumienia. Rozumiejąc kondycję dzisiejszych adresatów tej katechezy, należałoby zwłaszcza:

- pokazywać związek sumienia z prawdą; wszak młode pokolenie bywa bardzo wrażliwe na prawdę i jej oczekuje;

- akcentować znaczenie sumienia jako przestrzeni ludzkiej wolności, lecz uczyć zarazem, czym jest wolność jako szansa na osobisty rozwój; i bardziej środek niż cel.

Tak spotykają się owe trzy perspektywy naszej debaty: (1) debaty o sumieniu jako subiektywnej normie moralnej funkcjonującej w kontekstach prawdy i wolności; (2) debaty o sumieniu, które dziś – w dobie sekularyzacji moralności – chce się radykalnie emancypować spod wpływów religii; (3) debaty o optymalnej na nasze czasy katechezie, w której wypada się zatroszczyć o równowagę między Magisterium Ecclesiae a moralną wrażliwością odbiorcy.

Bibliografia

- Boguszewski R., *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne*, Toruń 2012.
- Ceglarek R., Sztaba M. (red.), *Być człowiekiem sumienia. Interdyscyplinarny namysł nad fenomenem sumienia*, Częstochowa 2015.
- Dziekoński S., *Wychowanie moralne w katechezie*, w: J. Stala (red.), *Katechetyka materialna*, Tarnów 2002, s. 135–193.
- Jagiełło J., Zuziak W. (red.), *Sumienie w świecie wolności*, Kraków 2007.
- Kiciński K., *Sumienie jako instancja moralna*, w: J. Baniak (red.), *Socjologia religii*, t. VIII: *Metodologia i problematyka socjologii moralności*, Poznań 2009, s. 115–128.
- Marek Z., *Podstawy wychowania moralnego*, Kraków 2005.
- Nowak M., *Wychowanie sumienia*, w: J. Guzowski (red.), *Człowiek sumienia*, Olsztyn 1997, s. 71–108.
- Orczyk A., *Wychowanie moralne jako podstawowy wymiar katechezy z perspektywy pedagogiki i katechetyki*, „Katecheta” 2001, nr 10, s. 3–12.
- Rosik S., *Sumienie między wolnością a prawdą*, w: J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Człowiek. Sumienie. Wartości*, Lublin 1997, s. 103–118.
- Styczeń T., *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?* „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1979, t. XXII, nr 1–3, s. 87–97.
- Sumienie. Głos Boga w duszy. Wybór tekstów*, oprac. M. Czekański, Kraków 2002.
- Wolicki M., *Dojrzała osobowość. Dojrzałe sumienie*, Wrocław 2000.

KATECHETYCZNA FORMACJA SUMIENIA W WARUNKACH SEKULARYZACJI MORALNOŚCI

Streszczenie

W wychowaniu moralnym centralne miejsce zajmuje wychowanie sumienia. Nie jest to obecnie zadanie łatwe, m.in. ze względu na silnie dziś się zaznaczający proces sekularyzacji moralności, zatem emancypowania się poglądów, postaw, zachowań moralnych spod wpływu religii, zwłaszcza spod uzasadnień typu religijnego. Współczesny człowiek w autonomizacji sumienia, w indywidualizacji ocen oraz idących za nimi wyborów moralnych, chce upatrywać osobistą drogę do nieskrępowanej wolności. Bywa, że taki człowiek wręcz nie chce być wychowywany. Jednym z podstawowych środków, jakimi dysponuje Kościół w swej wychowawczej posłudze, jest katecheza. Autor przygląda się najpierw fenomenowi sumienia oraz jego związkom z prawdą i wolnością (punkt 1), następnie zjawisku sekularyzacji moralności w warunkach polskich (punkt 2), wreszcie katechezie, w toku której ma się realizować formacja, czyli wychowywanie sumienia (punkt 3). Stąd analizy są prowadzone w różnych konwencjach badawczych: kolejno w etycznej, socjologicznej i katechetycznej.

Słowa kluczowe: katecheza, wychowanie sumienia, sekularyzacja moralności, młodzież

CATECHETICAL FORMATION OF CONSCIENCE IN THE CONDITIONS OF THE SECULARIZATION OF MORALITY

Summary

Education of conscience occupies a central place in moral education. It is not now an easy task, among other things, due to strong today, pointing out the process of secularization of morality, thus emancipating the views, attitudes, moral behavior from the influence of religion, especially from the religious justifications type. Modern man in the autonomy of conscience, individualized assessments and reaching for their moral choices wants to be seen as a personal way to unfettered freedom. It happens that a person simply does not want to be brought up. One of the basic resources of the Church in its educational ministry is catechesis. The author looks at the first phenomenon of conscience, and his ties to the truth and freedom (point 1), then the phenomenon of secularization of morality in Polish conditions (point 2), and finally catechesis, in the course of which is to pursue the formation of conscience (point 3). Thus, the analysis is carried out in various conventions of research: successively in the ethical, sociological and catechetical.

Keywords: catechesis, education of conscience, the secularization of morality, youth

Translated by Mirosława Landowska