

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ
Volumen 10(2015), numer 2(18)
doi: 10.14746/TIM.2015.18.2.1

WOJCIECH PAWLIK¹

Uniwersytet Warszawski
Instytut Stosowanych Nauk Społecznych

Rozumienie i świadomość grzechu – perspektywa socjologiczna

The Understanding and Consciousness of Sin – a Sociological Perspective

CO SOCJOLOGIA MOŻE WNIĘŚĆ DO BADAŃ NAD GRZEchem?

Pojęcie grzechu, jedno z centralnych w teologii i moralności chrześcijańskiej, w naukach społecznych zajmuje miejsce marginalne. Nie ma w tym niczego dziwnego, odsyła nas ono bowiem do porządku *sacrum*, sfery relacji człowieka z Bogiem, zachowań i intencji z założenia skrytych przed oglądem innych ludzi, ujawnianych w konfesjonale tylko duchownym i – w intymnej, wewnętrznej relacji – Bogu.

Perspektywa socjologiczna, w której zjawiska społeczne bada się na ogół w ich subiektywności i intersubiektywności, może co najwyżej pomóc ustalić kulturowe i behawioralne aspekty zachowań definiowanych w moralistyce kościelnej jako grzech, zbadać, jak społeczeństwo i jego poszczególne grupy oceniają, potępiają lub usprawiedliwiają różne kategorie zachowań, oraz prześledzić dyskurs społeczny w obszarze kulturowego i potocznego objaśniania istniejących

¹ Wojciech Pawlik dr hab., prof. UW, socjolog, kierownik Katedry Socjologii Moralności i Aksjologii Ogólnej w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się szeroko rozumianą problematyką wartości i religijności społeczeństwa polskiego. Autor wielu publikacji i ekspertyz dotyczących przemian aksjologicznych i obyczajowych we współczesnej kulturze, m.in. książek *Prawo. Moralność. Gospodarka alternatywna, Grzech. Studia z socjologii moralności*, współredaktor m.in. książek: *Bóg. Szatan. Grzech. Studia socjologiczne*, t. 1-2, *Szkola czy parafia? Nauka religii w świetle badań socjologicznych*, *Emocje a kultura i życie społeczne*, *Idee. Historia. Społeczeństwo*. W swoich zainteresowaniach naukowych skłania się w stronę dowartościowania znaczenia uczuć i emocji jako siły sprawczej dynamizującej działania jednostek i zbiorowości. Podejście to rozwija w ramach prac empirycznych i teoretycznych poświęconych koncepcji „etyki empatycznej”.

nakazów i zakazów. Socjolog nie definiuje znaczeń religijnych, nie ustala ich prawomocności i nie potwierdza (ani nie neguje) ich etycznych sensów. Bardziej interesuje go – w ramach kompetencji przypisanych jego dyscyplinie – jak różne zachowania są postrzegane, jak w praktyce społecznej funkcjonują normy je regulujące, jaka jest ich ewolucja historyczna, jak są one przeżywane itd.

Badając praktyki kulturowe i społeczne, a do nich zaliczyć można praktyki religijne, w tym sakrament pokuty, możemy w opisie socjologicznym spojrzeć na akt przekraczania normy religijnej tak samo, jak na akty przekraczania innych porządków normatywnych. Trzeba tu poczynić, oczywiście, zastrzeżenie – pojęcie grzechu zakłada szczególny charakter porządku normatywnego, do którego odsyła. W ujęciu teologicznym nie są to bowiem normy wytwarzane przez instytucje świeckie, consensus społeczny czy kulturę. Wynikają one z porządku nadprzyrodzonego, mają charakter nakazów boskich lub kościelnych, a sfera *profanum*, choć jest przez ten porządek regulowana, sama na ten porządek – przynajmniej bezpośrednio – nie wpływa (a jeśli wpływa, to raczej na interpretację niż literalne brzmienie tych norm).

Z epistemologicznego punktu widzenia między ujęciem kulturowo-historycznym zjawisk religijnych a ich ujęciem teologicznym nie musi więc być sprzeczności – każde z nich skupia swą uwagę na innym ich aspekcie: funkcjonalnym, treściowym lub ontologicznym. Struktura normatywna regulacji zachowań ludzkich jest zresztą nie tylko wielowymiarowa (wieloaspektowa), ale i w gruncie rzeczy *polinormatywna*, co oznacza, że wiele tych samych zachowań podlega ocenom przez różne porządki normatywne. Zachowania społeczne, będąc wykroczeniami moralnymi, mogą zatem podlegać również repulsji prawnej i potępieniu religijnemu. Moralność, religia i prawo, każde w swoim obszarze, definiuje to, co jest w nim zabronione, dozwolone, zalecane, tolerowane, nakazywane itd. Zakresy empiryczne pojęć: zło moralne, grzech, przestępstwo/zbrodnia mogą wzajemnie krzyżować się i zazębiać, ale też mogą być od siebie odseparowane.

Przykładowo, choć sfera życia seksualnego człowieka odgrywała i nadal odgrywa w moralistyce chrześcijańskiej bardzo ważną rolę, a w niektórych krajach islamu regulowana jest również przez restrykcyjne prawo (*szariat*), to we współczesnych społeczeństwach Zachodu, a w ostatnich latach także w Polsce, podlega ona coraz większej prywatyzacji i w coraz mniejszym stopniu jest obszarem kontroli normatywnej ze strony kultury, religii i społeczeństwa. Badania socjologiczne od wielu lat dobrze ten proces rejestrują, m.in. w badaniach CBOS z 2014 roku 77% respondentów deklaruje przyzwolenie na antykoncepcję, 74% na współżycie seksualne przed ślubem, 63% na rozwody². Zazwyczaj też jeszcze

² Por. CBOS, *Religijność a zasady moralne, Komunikat z badań*, Nr 15/2014, Warszawa, luty 2014, s. 13.

Wyniki badań sondażowych poświęconych ocenom i postawom społeczeństwa polskiego w kwestiach zachowań moralnych różnią się w zależności od terminu realizacji badań, sformuło-

wyższe wskaźniki odpowiedzi uzyskiwane są w sondażach, w których respondenci pytani są nie o „dopuszczalność” pewnych zachowań, ale o przyznanie ludziom „prawa” do takiego postępowania: 85% respondentów opowiadało się w 2014 roku za prawem do rozwodów, 63% za prawem do praktykowania nudyżmu, 52%-56% za prawem pary gejów lub lesbijek do prowadzenia wspólnego gospodarstwa domowego i wspólnego wychowywania dziecka³.

Z drugiej strony coraz większego znaczenia nabierają w dyskursie publicznym takie kwestie etyczne, jak zagrożenia ekologiczne, moralność publiczna, prawa zwierząt, zagrożenia w internecie i cyberprzestrzeni, moralność podatkowa itd., które niekoniecznie wyrażane są i przeżywane w religijnych kategoriach grzechu. Moralistyka kościelna i religijna oraz sfera pragmatyki i codziennej świadomości moralnej nie są od siebie oderwane, ale też natura dynamiki zjawisk społecznych sprawia, że na ogół to sfera refleksji normatywnej podąża za przemianami praktyk i form społecznego życia, a nie na odwrót. Podobna sytuacja ma zresztą miejsce także w przypadku innych systemów normatywnych, praktyka społeczna na ogół wyprzedza ich regulacje normatywne.

Choć Dekalog i podstawowe normy kościelne się nie zmieniają, to z socjologicznego i historycznego punktu widzenia ich interpretacja w wielu wymiarach podlega zmianie. Zmiany te rzadko kiedy są uchwytne w perspektywie kilku czy kilkunastu lat, widać je dopiero w dłuższych interwałach czasu, kilkudziesięciu lat czy stuleci. Szczegółowe, monograficzne analizy historyków francuskiej szkoły *Annales*⁴, a także prace antropologów kultury i socjologii historycznej drobiazgowo udokumentowały i pokazały, że większość pojęć używanych w naszej kulturze: honor, godność, poczucie winy, wstydu i in. nabiera znaczeń dopiero w kontekście konkretnego miejsca, czasu i danej kultury. Uniwersalność i niezmiennosc kategorii grzechu, oczywista w teologii i chrześcijańskiej etyce⁵, w socjologii uzupełniana jest pytaniem o to, co jest w niej zmienne i historycznie różnicujące. Z ahistorycznego punktu widzenia możemy wprawdzie stwierdzić eliptycznie, że kategorie moralne, a zwłaszcza kategoria etycznego zła, mogą funkcjonować

wania pytania ankietowego i doboru badanej próby, generalnie jednak ogólne prawidłowości i procentowy rozkład odpowiedzi są w nich podobne. Por. J. Mariański, *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżności. Studium socjologiczne*, Toruń 2014, s. 128-149, 285-306.

³ Por. CBOS, *Prawo a moralność – opinie o zachowaniach kontrowersyjnych społecznie. Komunikat z badań*, Nr 153/2014, Warszawa, listopad 2014, s. 2.

⁴ Por. J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1994.

⁵ Problematykę grzechu w tym aspekcie przedstawia m.in. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, cz. III, Dział I, Rozdz. I, Artykuł 8, s. 430-436; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Reconciliatio et poenitentia, Ojca Świętego Jana Pawła II do Episkopatu, duchowieństwa i wiernych po synodzie biskupów o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła*, Poznań 1985; por też.: J. Mariański, „Struktury grzechu” w ocenie społecznego nauczania Kościoła, Płock 1998; P. Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Warszawa 1992; C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Wrocław 1998.

w związku z religią bądź też – w pewnych sytuacjach – niezależnie od niej⁶, dopiero jednak szczegółowe studia nad danym przypadkiem historycznym, daną kulturą, pozwalają konkretnie określić, jaki jest tu stopień powiązania, kierunek wzajemnych oddziaływań i funkcjonalnych zależności.

Wskazać tu można co najmniej trzy hipotezy⁷:

1. Zmienność i historyczność pojęcia grzechu przejawia się już na poziomie wskazywania kategorii zachowań społecznych, które podlegają regulacji. Jako grzech pewne z nich są stałe, pewne zaś w nauczaniu kościelnym się pojawiają lub znikają. Zmiany systemu prawnego, ram politycznych i gospodarczych, przemiany technologiczno-cywilizacyjne sprawiają, że w polu refleksji normatywnej Kościoła pojawiają się zachowania i praktyki, których wcześniej być nie mogło (np. problemy transplantologii, *in vitro*, zanieczyszczenia środowiska naturalnego i odpowiedzialności za zmiany klimatyczne), inne zaś stają się już nieaktualne lub praktykowane wyjątkowo rzadko (np. pojedynki, niepoddawanie się obowiązkowym szczepieniom ochronnym, uprawianie praktyk uznawanych za czary itp.).

Również repertuar kar ekspiacyjnych zmieniał się na przestrzeni dziejów. Listy współczesnych pokut są bardzo odległe od praktyk penitencjarnych zalecanych niegdyś grzesznikom. Ich opisy, zawarte w dawnych katechizmach i dokumentach historycznych, pokazują, że sakrament pokuty był traktowany jako instytucja quasi-sądowa, w której spowiednik – „minister Boga” – wysłuchiwał wyznania grzechów, oskarżał i orzekał nieraz bardzo dolegliwe dla penitenta kary. Wielodniowe, rygorystyczne posty, samoumartwianie, biczowanie, a w wiekach średnich jeszcze bardziej wymyślne sposoby odpokutowania za grzechy uświadamiają nam, jak bardzo pod względem mentalnym i kulturowym różni się współczesny katolicyzm od surowej religijności wieków dawnych.

2. Grzech i sakrament pokuty są zjawiskiem historycznym również w tym sensie, że zmienia się teologiczna i religijna ocena niektórych praktyk społecznych. Zachowania, niegdyś uznawane za grzech, mogą zmieniać swoje znaczenia normatywne, przestać być zakazanymi lub reglamentowanymi, a nawet przeciwnie – stać się w Kościele zachowaniami zalecanymi. Tak stało się na przykład z grzechem, jakim było w pewnym okresie historycznym czytanie Biblii bez zezwolenia władz kościelnych⁸ czy wchodzenie w bliższe relacje społeczne (oprócz zawodowych) z Żydami. Teologiczne pomyłki Kościoła są – z socjologicznego punktu widzenia – czymś normalnym, podobnie jak ewolucja jego nauczania. Korpus wiedzy każdej instytucji ma charakter ugruntowany historycznie i kultu-

⁶ Por. M. Ossowska, *Czy moralność zależy od religii*, w: *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, Warszawa 1983, s. 445-452.

⁷ Szczegółowo zagadnienie to analizuję w książce: W. Pawlik, *Grzech. Studium z socjologii moralności*, Kraków 2007, rozdz. *Bunt i nikczemność w dawnych katechizmach*, s. 23-62.

⁸ Podstawy interpretacyjne reglamentacji stworzyła ku temu *Bulla Unigenitus* papieża Klemensa XI z 1713 roku.

rowo, również wiedza naukowa podlega z tego powodu ciągłej autorewizji. Objawiony charakter wiedzy religijnej nie musi stać w sprzeczności z tezą o historyczności pewnych elementów kościelnego nauczania. Socjologia skupia się na tym, co zmienne i kulturowo zróżnicowane, co nie znaczy, że kwestionuje to, co objawione, i to, co uniwersalne. Pytanie i szukanie odpowiedzi o uniwersalność nie ma jednak w socjologii charakteru dedukcyjno-analitycznego, ale charakter historyczno-porównawczy, odpowiedź wywodzona jest w sposób indukcyjny, przy wykorzystaniu metodologii badań empirycznych.

3. O ile w strukturze powierzchniowej historyczność pojęcia grzechu i sakramentu pokuty jest stosunkowo łatwa do opisania, o tyle struktura głęboka nauczania o grzechu jest trudniejsza do uchwycenia i wymaga wejścia w obszar hermeneutyki. W analizie tekstowej rozciągniętego w czasie dyskursu teologicznego o grzechu i sakramencie pokuty zauważymy wówczas znaczące przesunięcia w tym, co można nazwać jego „teorią”. Teologia, objaśniając grzech, stale musi odwoływać się do takich pojęć i koncepcji, jak natura człowieka, natura Boga, relacja pojęć: sprawiedliwość i miłosierdzie, istota grzechu, rola Szatana, rozumienie zła, filozofia kary itd. W tym obszarze socjologia ma niewiele do powiedzenia, struktura głęboka systemu religijnego nie poddaje się bowiem badaniu twardymi metodami ilościowymi, jakimi są sondaże i standardowe metody socjologicznych badań empirycznych. Analizy jakościowe, jak na przykład analizy kazań czy dokumentów kościelnych, wskazują jednak, że w ostatnich kilkudziesięciu latach Kościół katolicki stopniowo odchodzi od „buchalteryjnego” traktowania sakramentu pokuty i problematyki grzechu na rzecz podejścia „empatycznego”, w którym uwaga spowiednika skupiona jest na penitencie jako osobie błędzącej lub zagubionej, rozumieniu jego motywacji i sytuacji życiowej, a nie na procedowaniu quasi-sądowym, w którym ważone są uczynki i pokuty. Znalazło to wyraz w sposobie mówienia i pisania o sakramencie pokuty – częściej jako sakramencie p o j e d n a n i a niż religijnej instytucji prostego wyznania win, kary i rozgrzeszenia⁹. Odwołując się do języka papieża Jana Pawła II, możemy powiedzieć, że w Kościele następuje przechodzenie od cywilizacji sprawiedliwości do cywilizacji miłości, w której centralną postacią jest człowiek i zrozumienie dla niego. Taka transformacja „teorii” grzechu i sakramentu pokuty nie przebiega w próżni kulturowej. Proces ten opisują prace socjologów poświęcone przemianom współczesnej kultury, w której empatia, zrozumienie, tolerancja, życzliwość i otwartość na innego człowieka stopniowo zmieniają kulturę¹⁰, opartą dotychczas na posłu-

⁹ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, cz. II, Dział I II, rozdz. II, art. 4: *Sakrament pokuty i pojednania*, s. 340-356.

¹⁰ Por. J. Rifkin, *The Empathic Civilization*, Cambridge 2009; E. Illouz, *Uczucia w dobie kapitalizmu*, tłum. Z. Simbierowicz, Warszawa 2010; A.R. Hochschild, *Zarządzanie emocjami. Komerjalizacja ludzkich uczuć*, tłum. J. Konieczny, Warszawa 2009.

szeństwie, obowiązku, sprawiedliwym karaniu i nagradzaniu, stawianiu wymagań i rozliczaniu z nich itd. Można powiedzieć, że problem zbawienia wspólnie coraz bardziej odrywa się od sfery uczynkowej, od kategorii zasług i „bogobojnego” życia. Ważność i znaczenie kategorii moralnych w coraz mniejszym stopniu związane są z „metodyką zbawienia” (w sensie Weberowskim), a coraz bardziej uprawomocniane są w kategoriach autotelicznych.

GRZECH, MORALNOŚĆ I SPOŁECZEŃSTWO – UJĘCIE SOCJOLOGICZNE

Religia nie funkcjonuje poza kulturą i poza społeczeństwem, ale we wzajemnym związku i oddziaływaniu z nimi. Procesy zachodzące w kulturze odbijają się na religii (i *vice versa*), która absorbuje niektóre jej treści, pozostaje w dialogu lub w instytucjonalnej i aksjonormatywnej opozycji. Rozwijane w ostatnich kilkudziesięciu latach tezy o sekularyzacji będącej rezultatem procesów modernizacyjnych nie kwestionują tych zależności, skupiają się jednak przede wszystkim na procesie separowania bezpośredniego oddziaływania religii i moralności (zwłaszcza w sensie instytucjonalnym) i poszerzaniu pola autonomii moralności i sfery normatywno-aksjologicznej¹¹. Teza o zaawansowaniu tych procesów ma potwierdzenie również w licznych, szczegółowych polskich badaniach empirycznych. Nie chodzi przy tym o prosty brak znajomości zasad katolickiej nauki moralnej, ale o świadome jej kontestowanie.

Przykładowo, w badaniu sondażowym CBOS w 2010 roku na pytanie: „Czy wie Pan(i), jaki jest stosunek Kościoła katolickiego do stosowania zapłodnienia *in vitro*?”, zdecydowana większość dorosłych Polaków (84%) prawidłowo odpowiada, że „Kościół katolicki potępia stosowanie zapłodnienia *in vitro*”, ale zarazem, pomimo znajomości nauczania Kościoła w tej kwestii, większość nie uznaje praktyk medycznych *in vitro* za grzech: 66% respondentów nie uważa, by lekarze dokonujący takich zabiegów dopuszczali się grzechu (17% – że tak), a 69% uważa, że nie popełniają go również kobiety poddające się taki zabiegom (16% – że tak)¹². Z badań socjologicznych wynika również, że zdecydowana większość polskiego społeczeństwa, pomimo jasno sformułowanego stanowiska Kościoła w tej sprawie, opowiada się za prawem par małżeńskich – gdy nie ma innych medycznych możliwości – do zapłodnienia poza organizmem kobiety:

¹¹ Por. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge-Massachusetts-London 2007, J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago-London 1994, s. 11-38; K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Kraków 2008; J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa 2010, rozdz. *Kontrowersje wokół teorii sekularyzacji*, s. 75-137.

¹² Por. CBOS, *Etyczne aspekty zapłodnienia in vitro. Komunikat z badań*, BS/96/2010, Warszawa, lipiec 2010, s. 9-10.

w 2014 roku 79% respondentów takie rozwiązanie uznało za „właściwe”, a 85% uznało, że małżonkowie powinni mieć takie prawo¹³. Opinia społeczna w ostatnich kilkunastu latach, pomimo wielokrotnego zabierania przez Kościół katolicki głosu w sprawie *in vitro*, utrzymuje się na mniej więcej stałym poziomie akceptacji tych medycznych zabiegów, a nawet ma niewielką, ale zauważalną tendencję wzrostową¹⁴.

Świadomość religijna polskiego społeczeństwa odbiega od nauczania moralnego Kościoła nawet w tak fundamentalnej – zwłaszcza po 1989 roku – kwestii, jak grzech popełnienia aborcji. Choć w badaniach CBOS w 2010 roku 45% respondentów uznało, że kobiety poddające się zabiegowi przerwania ciąży popełniają grzech, to jednak aż 36% uznało, że grzechu one nie popełniają (19% nie miało zdania)¹⁵. I choć 65% respondentów uważa przerwanie ciąży za moralnie niedopuszczalne¹⁶, to zarazem około połowy polskiego społeczeństwa (53%) opowiada się za zmianą obowiązującego prawa o przerywaniu ciąży, z tego 84% ma przekonanie, że powinno ono zostać złagodzone¹⁷. Poglądy polskiego społeczeństwa są zdecydowanie bliższe nauczaniu Kościoła wtedy, gdy mówimy o religijnym i etycznym aspekcie aborcji niż wtedy, gdy respondenci wypowiadają się o prawnych rozwiązaniach regulacji ochrony życia poczętego. Zwolenników prawnego zakazu aborcji (obowiązującego z pewnymi wyjątkami) jest mniej więcej tyle samo co przeciwników, a zauważyć też trzeba, że oceny i postawy badanych w tej kwestii dodatkowo różnicują się w zależności od tego, czy odpowiadają oni na pytania sformułowane ogólnie, czy też ustosunkowują się do konkretnych, szczegółowo opisanych sytuacji „usprawiedliwiających” popełnienie aborcji¹⁸.

Przedstawione tu wycinkowo wyniki badań oczywiście nie dowodzą, i nie mają dowodzić, rozmijania się nauczania moralnego Kościoła ze stanem świadomości polskiego społeczeństwa. Wiele norm moralnych zawartych w tym nauczaniu nadal jest mocno zsocjalizowana i przyswojona i – choć w praktyce życiowej nie zawsze są one rygorystycznie przestrzegane – to na poziomie postaw i świadomości społecznej możemy mówić o trwałości i skuteczności wielu jego elementów. Na przykład, pomimo liberalizowania się poglądów i zachowań związanych ze współżyciem seksualnym przed ślubem, zdecydowana większość spo-

¹³ Por. CBOS, *Prawo a moralność – opinie o zachowaniach kontrowersyjnych społecznie. Komunikat z badań*, s. 2-4.

¹⁴ Por. CBOS, *Postawy wobec stosowania zapłodnienia in vitro. Komunikat z badań*, BS/121/2012, Warszawa, wrzesień 2012, s. 1.

¹⁵ Por. CBOS, *Opinie nt. dopuszczalności aborcji. Komunikat z badań*, BS/100/2010, Warszawa, lipiec 2010, s. 8-9.

¹⁶ Por. CBOS, *Religijność a zasady moralne. Komunikat z badań*, dz. cyt., s. 13.

¹⁷ Por. CBOS, *Opinie o prawnej dopuszczalności i regulacji aborcji. Komunikat z badań*, BS/102/2011, Warszawa, wrzesień 2011, s. 7-8.

¹⁸ Por. tamże, s. 4.

łączeństwa konsekwentnie i zdecydowanie potępia zdradę małżeńską. Współżycie seksualne pozostającej w związku małżeńskim osoby z kimś innym niż jej mąż lub żona za niedopuszczalne uznaje 89% dorosłych Polaków¹⁹, za niewłaściwe – 88,4%²⁰. W badaniach TNS OBOP w 2011 roku cudzołóstwo jako grzech potępia około 90% młodych ludzi w wieku 18-29 lat, wraz z wiekiem badanych potępienie tego grzechu – co ciekawe – nieco słabnie²¹. Być może własne doświadczenia życiowe respondentów w tej sferze sprawiają, że są bardziej niż osoby młodsze wyrozumiali dla tej kategorii grzechu.

Z badań socjologicznych poświęconych znajomości Dekalogu i akceptacji jego poszczególnych przykazań w polskim społeczeństwie wynika, że około 70-90% respondentów stara się przestrzegać wskazań tego kodeksu religijno-moralnego, choć zarazem zaznaczyło się dość wyraźne zróżnicowanie akceptacji jego poszczególnych norm. Największą aprobatę mają trzy przykazania „moralne” (w popularnym brzmieniu katechizmowym „Czcij ojca swego i matkę”, „Nie zabijaj”, „Nie cudzołóż”), dużo niższą zaś przykazania „religijne” („Pamiętaj, abyś dzień święty święcił”, „Nie wzywaj imienia Boga twego nadaremno”)²².

Równie ciekawe poznawczo jest porównanie różnych kategorii zachowań „grzesznych”, dla których badani nie widzą usprawiedliwienia. Okazuje się bowiem, że hierarchia kategoryczności ich potępienia niekoniecznie pokrywa się z ich oceną aksjologiczną i miejscem, jakie zajmują one w nauczaniu moralnym Kościoła. Na pierwszym miejscu zachowań, dla których Polacy nie widzą usprawiedliwienia, jest przyjmowanie łapówek (96%) i wykorzystywanie pracowników przez pracodawcę (96%); dalej: wręczanie łapówek (94%), bicie dzieci (94%), wykorzystywanie stanowiska służbowego dla własnych celów (91%), zdradzanie współmałżonka (85%), zaniebywanie swoich obowiązków w pracy (87%), dokonanie fikcyjnych darowizn lub zaniżanie dochodów, by zapłacić mniejszy podatek (80%), przerywanie ciąży (75%), przekraczanie dozwolonej prędkości na jezdni (78%), jazda na gapę w autobusie lub tramwaju (68%), homoseksualizm (56%), świadome kupowanie rzeczy podrabianych (fałszowanych – 56%), ściąganie na egzaminach (56%), skracanie życia nieuleczalnie chorego na jego prośbę (48%), nieuczestniczenie w wyborach (45%), rozwód (38%), ży-

¹⁹ Por. CBOS, *Religijność a zasady moralne. Komunikat z badań*, dz. cyt., s. 14.

²⁰ Wyniki Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego w 2008. Podaje za: J. Mariański, *Kontrowersje wokół religii i moralności...*, dz. cyt., s. 293.

²¹ TNS OBOP przeprowadził badanie na zlecenie serwisu zakupów grupowych Citeam.pl. Zostało ono wykonane w dniach 23-26 września 2011 r., techniką wywiadu telefonicznego (CATI), na próbie 801 Polaków pracujących zawodowo. Por: *Polacy w sondażu TNS OBOP: Zdrada małżeńska i pijaństwo to ciężkie grzechy, seks przedmałżeński – nie*, <http://www.polskatimes.pl/arttykul/457974,polacy-w-sondazu-tns-obop-zdrada-i-pijanstwo-to-ciezkie-grzechy-seks-przedmalzenski-nie,id,t.html> [dostęp 20.12.2014].

²² Por. J. Mariański, *Kontrowersje wokół religii i moralności...*, dz. cyt., s. 128 i n.

cie w związku bez ślubu (30%), stosowanie środków antykoncepcyjnych (21%), uprawianie seksu przed zawarciem małżeństwa – (20%)²³.

Choć nie wszystkie z przytoczonych powyżej kategorii zachowań mają charakter naruszeń moralno-religijnych i nie dają się jednoznacznie przypisać/zinterpretować w języku Dekalogu i taksonomii grzechów głównych, trudno nie zauważyć, że rygoryzm normatywny społeczeństwa polskiego skupia się na innych kwestiach niż te, które jako tzw. kwestie kontrowersyjne są przedmiotem troski duszpasterskiej Kościoła (świętość życia, kwestie etyki seksualnej).

Świadomość moralna współczesnego społeczeństwa, podobnie jak jego świadomość religijna, nie ma charakteru systemowo-homogenicznego, ale – jak wskazują liczne badania socjologiczne – charakter selektywny i mozaikowy. Społeczeństwo różnicuje swoje oceny nie tylko w stosunku do różnych norm, ale nawet w ramach tej samej ogólnie sformułowanej normy, w zależności od tego, o jaką konkretną sytuację chodzi.

Relatywizm moralny jest stanem współczesnej kultury i – niezależnie od jego krytyki w kategoriach teologicznych czy etycznych – stanem świadomości moralnej. Przekonanie, że: „Istnieją całkowicie jasne zasady określające, co jest dobre, a co złe. Mają one zastosowanie do każdego, niezależnie od okoliczności” w marcu 2009 roku podzielało 45% dorosłych Polaków, przeciwnego zdania było 47%²⁴. Cztery lata później, tj. w lipcu 2013 roku, akceptacja absolutyzmu moralnego wyraźnie spadła: z poglądem tym zgadzało się 34,6%, zdania przeciwnego było 42,4% respondentów²⁵.

Z badań porównawczych europejskich wartości (European Values Study – EVS) w 2008 roku wynika, że Polacy – tak jak i społeczeństwa Europy Zachodniej – są najbardziej rygorystyczni w przestrzeganiu norm w sferze społecznej, nieco mniej rygorystyczni w przypadku naruszania norm w sferze obywatelskiej, najmniej zaś rygorystyczni w ocenie postępowania w życiu prywatnym (życie seksualne, rozwody, *in vitro* itd.)²⁶. Pomimo że we wszystkich tych sferach naruszeń normatywnych w Polsce w okresie ostatnich dwudziestu kilku lat transformacji nastąpił spadek rygoryzmu i wzrost permissywności ocen moralnych, to jednak poziom rygoryzmu w sferze prywatnej nadal jest w społeczeństwie polskim wyższy niż w społeczeństwach zachodnich. Odwrotnie jest z poziomem rygoryzmu w sferze obywatelskiej – jest on w Polsce niższy²⁷.

²³ Por. CBOS, *Wartości i normy. Komunikat z badań*, BS/111/2013, Warszawa, sierpień 2013, s. 5.

²⁴ Por. CBOS, *Moralność Polaków po dwudziestu latach przemian. Komunikat z badań*, Warszawa, marzec 2009, s. 3.

²⁵ Por. J. Mariański, *Kontrowersje wokół religii i moralności...*, dz. cyt., s. 235.

²⁶ Por. A. Jasińska-Kania, *Między rygoryzmem a permissywnością: przemiany moralności w Polsce i w Europie*, w: *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*, red. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2012. s. 108-111.

²⁷ Por. tamże, s. 112-113.

Ponieważ większość norm naruszanych w życiu codziennym – dotyczących życia społecznego, obywatelskiego i prywatnego – ma swoje metaznaczenia (nadznaczenia) normatywne wyrażane w języku religijnym, do rozważenia zostaje hipoteza do dalszych badań: czy w takiej też kolejności Polacy widzą swoje grzechy – o ile w ogóle konkretne naruszenia normatywne definiują i przeżywają w kategoriach grzechu.

Grzechy, potępiane w ich brzmieniu katechizmowym, przeważnie są dużo bardziej liberalnie oceniane, gdy opisywane są jako konkretne zachowania i sytuacje. Taki sytuacjonizm moralny rejestrują sondaże socjologiczne: przekonanie, że można odstępować od zasad moralnych w różnych, konkretnych sytuacjach, deklaruje 61% respondentów, a tylko 22% badanych zgadza się z opinią, że należy mieć zasady moralne i nigdy od nich nie odstępować²⁸. Socjologiczne koncepcje permissywizmu, interpretujące to pojęcie jako werbalną akceptację norm i zasad, ale zarazem postawę pobłażliwości i wstrzymywania się przed repulsją moralną wobec siebie i swoich najbliższych²⁹, dobrze pozwala opisać klimat tolerancji i akceptacji w relacjach społecznych, pozwalający unikać dyskomfortu w samoocenie i interakcjach w swoim najbliższym środowisku. Zasada teologiczna: „Potępiam grzech, nie grzesznika”, paradoksalnie, znalazła swój odpowiednik w praktyce społecznej regulującej stosunki międzyludzkie: sfera norm i wartości nie przekłada się w niej bezpośrednio nie tylko na zachowania, ale również na reakcje społeczne w przypadku zachowań aksjonormatywnie naganych. Moralne potępienie i nagana adresowane są najczęściej w stosunku do kategorii „innych”, w stosunku do „swoich” dominuje postawa empatii i wyrozumiałości.

Socjologicznej tezy o procesie relatywizowania się świadomości religijno-moralnej nie powinno się – mimo wszystko – interpretować jako stanu nihilizmu moralnego czy aksjonormatywnej atrofii. Kradzież, kłamstwo, morderstwo, oszustwo, agresja i przemoc, nielojalność, nieuczciwość itd. to zachowania, które cały czas bardzo mocno potępiane są w polskim społeczeństwie. Pojawia się tu jednak pytanie – dlaczego są potępiane? Jako grzech? Czy jako zachowania aspołeczne?

Pośredniej odpowiedzi dostarczają wyniki tych badań socjologicznych, w których analizowane są struktury uzasadniania moralności. Przykładowo, na pytanie CBOS w 2014 roku o uzasadnianie moralności przez religię zaledwie 16% respondentów odpowiedziało, że tylko religia może uzasadniać słuszne nakazy moralne (w 2005 roku – 24%), pozostali zaś deklarowali, że nie czują potrzeby uzasadniania moralności przez religię, wystarczy im własne sumienie (41%) lub wybierali odpowiedź, że religia uzasadnia ich własne reguły moralne, ale mogą one też być uzasadniane i bez niej (33%)³⁰.

²⁸ Por. CBOS, *Religijność a zasady moralne. Komunikat z badań*, dz. cyt., s. 2.

²⁹ Por. H. Świda-Ziemia, *Permissywizm moralny a postawy polskiej młodzieży*, w: *Kondycja moralna polskiego społeczeństwa*, red. J. Mariański, Kraków 2002, s. 436-452.

³⁰ Por. CBOS, *Religijność a zasady moralne. Komunikat z badań*, dz. cyt., s. 7.

Moralność, jak pokazują badania socjologiczne, staje się współcześnie sferą coraz bardziej autonomiczną wobec religii³¹. Pojęcie grzechu – jako odsyłające do uniwersum symbolicznego, jakim jest chrześcijański system religijny – traci w związku z tym społeczne znaczenie, gdyż kurczy się sfera *sacrum*, definiująca sens ludzkich zachowań, a sensory te wywodzone są z innych zasobów normatywnych i uniwersów symbolicznych.

Na pytanie w ankiecie CBOS o źródło zasad moralnych 57% badanych odpowiedziało w 2013 roku, że: „To, czym jest dobro i zło, powinno być przede wszystkim wewnętrzną sprawą każdego człowieka”, 20% stwierdziło, że powinno o tym decydować społeczeństwo, a tylko 19% – że powinny o tym decydować prawa Boże³². Indywidualistycznie rozumiane sumienie zastępuje powoli miejsce sumienia kształtowanego i pozostającego pod kontrolą Kościoła, rodziców i społeczeństwa³³. Nie oznacza to jednak, że konkretne wybory moralne są dziś jakoś nadzwyczajnie zróżnicowane i zindywidualizowane. Zmiana zaszła głównie w języku, w kulturze i w sposobie uzasadniania wyborów moralnych. Nawet jeśli są one takie same, postrzegane są jako „własne”, podejmowane w sposób wolny i samodzielny. Podmiotowość moralna, ważna w teologii, filozofii, antropologii, dyskursie normatywnym i życiu społecznym, w praktyce społecznej mniej wyraża się w procesie refleksyjnej twórczości normatywnej i aksjologicznej innowacyjności, a bardziej w przywiązaniu do dominującego we współczesnej kulturze przekonania, że ludzie są – i powinni być – w pełni autonomicznymi autorami swoich wyborów. Przekonanie to charakteryzuje postrzeganie siebie nie tylko w kategoriach moralnych, ale również jako wolnych „podmiotów” zachowań konsumenckich, gustów estetycznych, opinii politycznych itd. Wszystkie te wybory są, w przekonaniu konsumentów, audytorów i wyborców „wolne”, bo w takim języku współcześnie przedstawiamy siebie i swoje decyzje. Własne, wolne, indywidualne sumienie jest pojęciem, które stało się punktem wyjścia do chrześcijańskiego personalizmu, egzystencjalizmu, etyki autentyczności³⁴), psychologii humanistycznej i wielu innych nurtów współczesnego myślenia o człowieku, ale w pragmatyce życiowej populistycznym rewersem tego pojęcia może być banalizacja podmiotowości i sprowadzenie jej do prostego, subiektywnego poczucia braku podlegania ograniczeniom zewnętr-

³¹ Por. K. Kiciński, *Świadomość moralna Polaków – główne tendencje*, w: *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości: Polska, Europa, świat*, red. W. Wesołowski, J. Włodarek, Warszawa 2005, s. 341-358; K. Kiciński, *Autonomia moralna – wartość epoki postautorytarnej (w świetle rozważań Stanisława Ossowskiego)*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Kraków 2008, s. 377-411.

³² Por. CBOS, *Religijność a zasady moralne. Komunikat z badań*, dz. cyt., s. 3.

³³ Por. K. Kiciński, *Sumienie jako instancja moralna w świetle teorii i badań*, w: *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*, red. J. Baniak, Kraków 2010, s. 165-189.

³⁴ Por. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków–Warszawa 1996, s. 27-30; Ch. Taylor, *A Secular Age*, s. 473-504.

nym. Badania socjologiczne nie dostarczają nam, niestety, wiedzy o tym, czy podmiotowe sumienie, o którym mówią respondenci, mamy rozumieć w znaczeniu religijno-personalistycznym³⁵, czy też jako wyraz ich pogłębionej, refleksyjnej otwartości w duchu „liberalizmu arystokratycznego”³⁶, czy też jako dobrze przyswojoną, powtarzaną przez nich kalkę językowo-kulturową, poprzez którą autoopisują się w ankietach. Sam jednak fakt, że na poziomie języka i kategorii samoopisu wyboru takiego języka dokonują, jest znaczący. Na sumienie jako autorytet wewnętrzny, którym badani kierują się w rozwiązywaniu własnych problemów moralnych, wskazuje w ostatnich 20 latach około 60-70% (na naukę Kościoła katolickiego – około 10%)³⁷. Zwolenników poglądu o własnej autonomii moralnej w ostatnich latach systematycznie przybywa, odsetek osób odwołujących się do prymatu prawa Bożego maleje.

Tak duże znaczenie zindywidualizowanego sumienia jako podstawowej instancji dokonywania wyborów i zachowań moralnych jest mocnym wskaźnikiem procesów sekularyzacji, indywidualizacji, prywatyzacji i deinstytucjonalizacji religii. Własne, indywidualne sumienie staje się we współczesnym społeczeństwie instancją coraz bardziej autonomiczną w sferze moralnej i jest wyrazem nieufności jednostek wobec instytucji (w tym – religijnych) oraz emancypacji spod aksjonormatywnej kontroli i instytucjonalnego paternalizmu (w tym kościelnego).

GRZECH W KONFESJONALE

Skoro zmienia się świadomość moralna i religijna społeczeństwa, jak przekłada się to na praktyki religijne związane z grzechem i sakramentem pokuty? Na gruncie socjologii empirycznej, jak już zwróciłem na to uwagę, odpowiedzieć jest trudno, zwłaszcza że sakrament pokuty obwarowany jest tajemnicą przebiegu aktu spowiedzi.

Z badań ankietowych CBOS przeprowadzonych w kwietniu 2014 roku wynika, że do spowiedzi wielkanocnej zamierzało przystąpić 70% polskiego społeczeństwa³⁸. Odsetek ten od kilkunastu lat systematycznie maleje – w 1998 było to 81% badanych, w 2010 – 74%. Raz w miesiącu przystępuje do spowiedzi około jednej trzeciej katolików i mniej niż jedna trzecia – kilka razy do roku³⁹.

³⁵ *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1776, s. 418 n.

³⁶ Por. M. Król, *Bezradność liberalów. Myśl liberalna wobec konfliktu i wojny*, Warszawa 2005, s. 62.

³⁷ Por. J. Mariański, *Kontrowersje wokół religii i moralności...*, dz. cyt., s. 153-155.

³⁸ Por. CBOS, *Praktyki Wielkopostne i Wielkanocne Polaków. Komunikat z badań*, Nr 74/2014, Warszawa, kwiecień 2014.

³⁹ Por. J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004, s. 219.

Również czas przebiegu spowiedzi wielkanocnej może być pewną wskazówką co do duchowego wymiaru tego aktu religijnego. Z obserwacji przeprowadzonych w marcu 1996 roku przez zespół moich współpracowników wynika, że średni czas interakcji pomiędzy penitentem a spowiednikiem wynosi 3,3 minuty⁴⁰. Tak krótki czas trwania spowiedzi, zwłaszcza spowiedzi wielkopostnych, często połączonych z oczekiwaniem wraz z innymi penitentami w kolejce do konfesjonału, nie musi jednak świadczyć o braku religijnego przeżywania tego sakramentu – z jego założeń wynika bowiem, że właściwa praca wewnętrzna zmierzająca do *metanoi* odbywa się przed przystąpieniem do tego aktu (rachunek sumienia, żal za grzechy, postanowienie poprawy) oraz po wyjściu z konfesjonału.

W świetle zreferowanych wcześniej wyników badań świadomości moralno-religijnej polskiego społeczeństwa zasadne jest również inne pytanie: jak wygląda kwestia *s z c z e r e g o* żalu za grzechy i postanowienia poprawy, jeśli penitenci nie uznają *o s o b i ś c i e* za grzech pewnych nakazów i zakazów religijnych, a zarazem wiedzą, że jako katolików kościelne definicje pewnych sytuacji ich obowiązują i powinni się z nich spowiadać (lub są o nie w konfesjonale indagowani). Odpowiedź na to drażliwe pytanie wymagałaby jednak zastosowania metodologii badawczej mocno wkraczającej w intymność respondentów i leży poza kompetencjami socjologii.

Parafianie rzadko kiedy podejmują rozmowy i zwracają się z prośbą o porady dotyczące rozwiązywania trudnych problemów moralnych i życiowych do księży. Jak wynika z badań Elżbiety Firlit, 89,3% parafian nigdy nie zwraca się w tej sprawie do swoich proboszczów i księży parafialnych. Jeśli zaś do takich rozmów dochodzi, to poruszają te tematy, udając się specjalnie w tym celu do księdza na plebanię – 86,1%, w trakcie wizyty duszpasterskiej księdza u parafian – 68,9%, podczas nieformalnych, prywatno-towarzyskich spotkań osób świeckich z księdzem – 41%, najrzadziej zaś w czasie spowiedzi – 32,0%⁴¹.

Choć badanie grzechu z perspektywy socjologicznej to przede wszystkim przedstawianie i analizowanie stanu świadomości i zachowań społeczeństwa, to jednak jest możliwa i inna optyka – opisywania społeczeństwa i jego grzechów tak, jak widzą to spowiednicy. To w końcu oni, jako „Kościół słuchający” w konfesjonale najbardziej nawet intymnych wyznań penitentów, mają lepszy, a w każdym razie bardziej pogłębiony niż socjologowie dostęp do tej części ich życia, która

⁴⁰ Badania zrealizowano w Warszawie czasie Wielkiego Postu, prowadząc obserwacje i pomiar czasu pobytu penitentów w konfesjonale. Pomiarów czasu dokonano w 21 kościołach, obserwując spowiedzi w czasie 76 mszy świętej (włączając w to czas tuż przed rozpoczęciem nabożeństw i ich zakończeniu). W czasie objętym obserwacją do spowiedzi przystąpiło 949 osób, w tym 598 kobiet i 351 mężczyzn.

⁴¹ Por. E. Firlit, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej. Studium socjologiczne*, Warszawa 1998, s. 187-188.

ma charakter wstydlivy, ukryty i obwarowana jest religijną sankcją zachowania tajemnicy.

Z socjologicznego punktu widzenia wiedza o zjawiskach moralnych pochodząca z konfesjonu jest trudna do przecenienia⁴², a zarazem – ze względu na swą drażliwość – z trudem poddaje się ona uogólnieniom, metodologicznym procedurom falsyfikacji, powtarzalności itd. Cechą wspólną takich socjologizujących obserwacji wywodzonych z praktyki spowiedniczej jest możliwość formułowania uogólnień co do częstotliwości występowania poszczególnych kategorii grzechów, a także ich społecznej dystrybucji, rozkładu ich występowania w różnych grupach socjodemograficznych. W czasie przeprowadzonych przeze mnie wywiadów z księżmi katolickimi na temat grzechów Polaków⁴³ potwierdziło się, że grzech, choć jest doświadczeniem wszystkich ludzi, podlega różnicowaniu nie tylko w biografiach indywidualnych, ale i różnicowany jest strukturalnie i społecznie – tak samo jak język, gusta i kompetencje kulturowe, habitusy, style życia itd.

Z uwagi na śledzenie przemian współczesnej religijności te różnicowania są ważne, ale równie ważne jest różnicowanie świadomości i praktyk spowiedniczych samych księży. Niezależnie bowiem od religijno-normatywnej standaryzacji przebiegu spowiedzi spowiednicy w konfesjonale indywidualizują je zgodnie ze swoim doświadczeniem życiowym oraz własnym rozumieniem i interpretacją nauki moralnej Kościoła. Prowadzone przez nich spowiedzi mają, w zależności od spowiednika, przebieg bardziej „dialogowy” lub bardziej rutynowy i podporządkowany formule katechetycznego rachunku sumienia. Spowiednicy są w konfesjonale dociekliwi lub ograniczają się do wysłuchania penitentów, a jeśli dociekliwi, to w sferze etyki seksualnej lub przeciwnie – nie dopytując się o te kwestie, skupiają swoją uwagę na rozwoju duchowym penitenta i jego „wewnętrznym” ukierunkowaniu na Boga oraz na ludzi.

Nawrócenie, pojednanie, przebaczenie, uzdrowienie, a nie skrupulatna „buchalteryjność” w rozliczaniu grzechu, to rys charakteryzujący klimat moralny sporej części wypowiedzi spowiedników. Grzech jako kategoria kodeksowo-katechetyczna stopniowo znika z ich pola widzenia (tak jak i z pola widzenia penitentów), w centrum uwagi jest pozytywna relacja człowiek-Bóg oraz relacja człowieka z innymi ludźmi.

⁴² Przykładem może być raport na ten temat przedstawiony w 2009 r. w Watykanie na podstawie studium spowiedzi opracowanego przez jezuitę o. Roberta Busa. Częstotliwość grzechów głównych popełnianych przez mężczyzn, wskazana w tym raporcie, to: nieczystość, łakomstwo, lenistwo, gniew, pycha, zazdrość, chciwość, zaś w przypadku kobiet: pycha, zazdrość, gniew, nieczystość, łakomstwo, chciwość, lenistwo. Por. *We're all sinners but the gate to Hell are marked His and Hers* – <http://www.thetimes.co.uk/tto/faith/article2100190.ece> [dostęp 20.12. 2014].

⁴³ Badania (28 pogłębionych wywiadów) przeprowadzono na przełomie roku 1993/1994. Szczegółowe omówienie wyników, w: W. Pawlik, *Grzech. Studium z socjologii moralności*, dz. cyt., s. 97-157.

Pamiętam – stwierdził z wywiadzie jeden z rozmówców – jak byłem zaszokowany bardzo pozytywnie, kiedy on [ksiądz T.] te moje grzeszki zostawił, on w ogóle tego nie dotknął. On powiedział: „Słuchaj, czy ty dużo myślisz o drugim człowieku, czy pragniesz jego zbawienia – tych ludzi, których na ulicy spotykasz? Myśl o nich, módl się o nich, to jest ważne, żebyś ty w tym drugim człowieku widział kogoś, na kim ci powinno zależeć”. A ja myślałem, że on mnie tu ochrzani: „Co, ty, ksiądz tak postępujesz?” A on nie. On przestawił akcent w moim myśleniu duchowym. To, co mnie przygniatało, że ja myślałem, że ja jestem łotr, a on mi pokazał moje łotrostwo, ale w innej dziedzinie. Może to była drzazga, której nie trzeba było zauważać, a belka była gdzie indziej⁴⁴ (ksiądz nr 28, lat 37).

Wątki eschatologiczne, zwłaszcza traktowane z perspektywy pytania o los poszczególnych ludzi, powoli przestają być zasadniczym pytaniem kultury i religii i zastępowane są pytaniem etycznym o to, jak być lepszym człowiekiem i jak realizować postulat miłości do Boga i ludzi. Można powiedzieć, że grzech w jakimś sensie współcześnie się ześwieccza – jego potępienie ma coraz mniej wspólnego z przeżyciem religijnym, a coraz więcej z przeżywaniem go jako zła moralnego polegającego na krzywdzeniu siebie i innych ludzi. Z kolei relacja z Bogiem, Jego adoracja, staje się – w sensie Giddensowskim⁴⁵ – „relacją czystą”, w której sfera uczynkowa grzechu staje się coraz mniej ważna.

Zarówno księży, jak i penitenci operują coraz bardziej w paradygmacie sytuacyjnego *a g a p i z m u*⁴⁶ (czyli kierowania się nadrzędną zasadą miłości i życzliwości), który wypiera styl moralizowania oparty na kodeksowo zdefiniowanych normach i obowiązkach.

Czy styl ten będzie się upowszechniać, czy pedagogika kształtowania empatii i „wrażliwości sumienia” zastąpi tradycyjne, zgodne z nauką Kościoła rozumienie grzechu (które wymaga bezpośredniego odwołania się do porządku *sacrum*)? Moralność uczuć, wedle Kościoła, nie wystarcza, by stać się fundamentem życia społecznego⁴⁷. Etyka empatyczna, niewidzialna religia, kulturowa fetyszyzacja indywidualnego sumienia, dobrze wpasowują się w proces sekularyzacji, a tym samym są trudne do pogodzenia z religijnością instytucjonalno-kościelną. Elementem tej religijności jest sakrament pokuty i pojednania. Jest on nierozłączną częścią nauczania i praktyki duszpasterskiej Kościoła katolickiego, jego treść i sposób przeżywania cały czas jednak ewoluuje.

⁴⁴ Cytat z badań socjologicznych (28 wywiadów z księżmi katolickimi) przeprowadzonych przez Autora w 1994 r.

⁴⁵ Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2001.

⁴⁶ Por. J. Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality*, Philadelphia 1966.

⁴⁷ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, cz. III, Dział 1, rozdz. 1, Artykuł 5: „Moralność uczuć”, s. 416-418.

SUMMARY

In the article, the concept of sin is analysed within the social sciences, i.e. as an act of transgressing the normative order, which is subject to sociological, anthropological and historical description. Based on documents and empirical materials (surveys, sociological interviews) it is shown how the processes of secularization and change in moral-religious consciousness influence the experience of sin in daily life. Moral relativism, removal from institutions and selective faith, as well as autonomous morality, are an axionormative context where the religious is beginning to be displaced by the “only” ethical. The sociological thesis of the sacrum sphere shrinking in public and social life is analysed in relation to the practice of confession – from this point of view, the sacrament of penance is another area where religious meanings and experience are confronted with those of modern changes in culture and morality.

Keywords

sin, sacrament of penance and reconciliation, confession, relativism, conscience, moral autonomy, sacrum

BIBLIOGRAFIA

- Casanova J., *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1994, ISBN 0-226-09535-5.
- CBOS, *Moralność Polaków po dwudziestu latach przemian. Komunikat z badań*, CBOS, Warszawa, marzec 2009.
- CBOS, *Opinie nt. dopuszczalności aborcji. Komunikat z badań*, BS/100/2010, Warszawa, lipiec 2010.
- CBOS, *Etyczne aspekty zapłodnienia in vitro. Komunikat z badań*, BS/96/2010, Warszawa, lipiec 2010.
- CBOS, *Opinie o prawnej dopuszczalności i regulacji aborcji. Komunikat z badań*, BS/102/2011, Warszawa, wrzesień 2011.
- CBOS, *Postawy wobec stosowania zapłodnienia in vitro. Komunikat z badań*, BS/121/2012, Warszawa, wrzesień 2012.
- CBOS, *Wartości i normy. Komunikat z badań*, CBOS, BS/111/2013, Warszawa, sierpień 2013.
- CBOS, *Religijność a zasady moralne, Komunikat z badań*, Nr 15/2014, Warszawa, luty 2014.
- CBOS, *Praktyki Wielkopostne i Wielkanocne Polaków, Komunikat z badań*, Nr 74/2014, CBOS, Warszawa, kwiecień 2014.
- CBOS, *Prawo a moralność – opinie o zachowaniach kontrowersyjnych społecznie. Komunikat z badań*, Nr 153/2014, Warszawa, listopad 2014.
- J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, tłum. A. Szymanowski, Instytut Wydawniczy PAX, Oficyna Volumen, Warszawa 1994, ISBN 83-85218-59-9.

- Dobbelaere K., *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, NOMOS, Kraków 2008, ISBN 978-83-60490-78-5.
- Fletcher J., *Situation Ethics: The New Morality*, Westminster Press, Philadelphia 1966, ISBN 0-664-25761-5.
- Hochschild A.R., *Zarządzanie emocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć*, tłum. J. Koniczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, ISBN 978-83-01-15696-1.
- A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2001, ISBN 83-01-13549-2.
- Firlit E., *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej. Studium socjologiczne*. Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 1998, ISBN 83-7151-146-9.
- Illouz E., *Uczucia w dobie kapitalizmu*, tłum. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, ISBN 978-83-7459-105-8.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Reconciliatio et paenitentia, Ojca Świętego Jana Pawła II do Episkopatu, duchowieństwa i wiernych po synodzie biskupów o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła*, Pallotinum, Poznań 1985, ISBN 83-7014-015-7.
- Jasińska-Kania A., *Między rygoryzmem a permissywnością: przemiany moralności w Polsce i w Europie*, w: *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*, red. A. Jasińska-Kania, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2012, ISBN 978-83-7383-488-0, s. 105-130.
- Kiciński K., *Autonomia moralna – wartość epoki postautorytarnej (w świetle rozważań Stanisława Ossowskiego)*, w: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. J. Mariański, L. Smyczek, Wyd. WAM, Kraków 2008, ISBN 978-83-7505-176-6, s. 377-411.
- Kiciński K., *Świadomość moralna Polaków – główne tendencje*, w: *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości: Polska, Europa, świat*, red. W. Wesołowski, J. Włodarek, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2005, ISBN 83-7383-141-X, s. 341-358.
- K. Kiciński, *Sumienie jako instancja moralna w świetle teorii i badań w: W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*, red. J. Baniak, ZW Nomos, Kraków 2010, ISBN 978-83-7688-0, s. 165-189.
- Król M., *Bezradność liberalistów. Myśl liberalna wobec konfliktu i wojny*, Pruszyński i S-ka, Warszawa 2005, ISBN 83-7337-937-1.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, ISBN 83-7014-221-4.
- Mariański J., *„Struktury grzechu” w ocenie społecznego nauczania Kościoła*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 1998, ISBN 83-87403-35-0.
- Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, ISBN 978-83-7459-122-5.
- Mariański J., *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżności. Studium socjologiczne*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2014, ISBN 978-83-7780-945-7.

- Ossowska M., *Czy moralność zależy od religii*, w: *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983, ISBN 83-01-00801-6 (pierwodruk artykułu 1958), s. 445-452.
- Pawlik W., *Grzech. Studium z socjologii moralności*, ZW NOMOS, Kraków 2007, ISBN 978-83-60490-00-6.
- Ricoeur P., *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, tłum. E. Burska, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1992, ISBN 83-211-1461-X.
- Rifkin J., *The Empathic Civilization. The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*, Polity Press, Cambridge 2009, 13: 978-0-7456-4146-1.
- Świda-Ziemia H., *Permisywizm moralny a postawy polskiej młodzieży*, w: *Kondycja moralna polskiego społeczeństwa*, red. J. Mariański, Wyd. WAM, Polska Akademia Nauk, Kraków 2002, ISBN 83-7318-058-3, s. 435-452.
- Taylor Ch., *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 2007, ISBN 10: 0-674-02676-4.
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1996, ISBN 83-7006-517-1.
- Wodziński C., *Światłocienie zła*, Leopoldinum, Wydawnictwo Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, ISBN 83-85220-90-9.

Źródła internetowe

- Polacy w sondażu TNS OBOP: Zdrada małżeńska i pijaństwo to ciężkie grzechy, seks przedmałżeński – nie*, <http://www.polskatimes.pl/artykul/457974,polacy-w-sondazu-tns-obop-zdrada-i-pijanstwo-to-ciezkie-grzechy-seks-przedmalzenski-nie,id,t.html> [dostęp 20.12.2014].
- We're all sinners but the gate to Hell are marked His and Hers* -<http://www.thetimes.co.uk/tto/faith/article2100190.ece> [dostęp 20.12.2014].