

Seweryn Rosik

Prawo moralne a wolność sumienia

Collectanea Theologica 39/3, 49-63

1969

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. SEWERYN ROSIK, LUBLIN

PRAWO MORALNE A WOLNOŚĆ SUMIENIA

Sformułowany w tytule niniejszego artykułu problem ujawnia powracającą stale w teologiczno-moralnych rozważaniach dramatyczną antynomię, jaka zachodzi między prawem moralnym a wolnością sumienia, które stanowi subiektywny wyznacznik działań etycznych. Podjęta tu analiza pominie zagadnienie struktury i elementów istotowych prawa moralnego, jego podstaw zarówno filozoficznych, jak i teologicznych. Zagadnienia te niejednokrotnie były już przedmiotem głębokich studiów¹, ponownie więc ich omówienie jest bezprzedmiotowe. Ponieważ prawo moralne ma być analizowane w zestawieniu z wolnością sumienia, narzuca się więc przede wszystkim potrzeba omówienia imperatywnej funkcji tego prawa, jego charakteru zobowiązującego.

Drugi korelat tej antynomii — „wolność sumienia” jest tu ujmowany jako wolność sytuacyjnego wyboru², owej wolnej odpowiedzi człowieka na wezwanie Boże, które zawarte jest w prawie Bożym³. Takie ujęcie wolności sumienia jest ujęciem wertykalnym jako sy-

¹ Por. J. Fuchs, *De valore legis naturalis in ordine redemptionis*, *Periodica de re morali canonica liturgica* 44 (1955) 45—64; *Le droit naturel. Essai théologique*, Tournai 1960; E. Hamel *Loi naturelle et Loi du Christ*, *Sciences Ecclésiastiques* 10 (1958) 49—76; B. Häring, *Die Stellung des Gesetzes in der Moraltheologie*, w: *Moralprobleme im Umbruch der Zeit*, München 1957, 133—152; J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, München 1956; J. B. Schuster *Natürliches und übernatürliches Sittengesetz*, *Scholastik* 13 (1938) 392—399.

² „Wolność sumienia” — jako wolność głoszenia bez przeszkód swych przekonań światopoglądowych i religijnych, prawo do opierania się naciskom nietolerancji, ingerencji w sferę osobistych przeżyć — stanowi zagadnienie osobne i nie leży na linii podjętej analizy.

³ Wezwanie Boga zawarte jest w prawie moralnym, o ile pamiętamy, że funkcją prawa powinno być odsłanianie osób, które się do siebie obiektywnie odnoszą, że za tym prawem zawsze stoi osoba Boska, owszem, że ta osoba jest właśnie prawem moralnym. W przeciwnym razie prawo, które przestaje być „osobo-centriczne”, autonomizuje się, ulega hipostazie i odgradza człowieka od Boga. Por. T. Styczeń, *Psychoanaliza metodą odnowy?*, *Więź* 11 (1968) Nr 4, 64 n.

tuacja człowieka, który staje wobec wymagań moralnych, kierowanych doń przez Boga i musi wobec nich zająć podstawę odpowiedzialnego i zaangażowanego w sumieniu wyboru. Oczywiście, musi to rzutować na wolność jego decyzji oraz granice tej wolności.

Zobowiązująca moc prawa moralnego

Prawo moralne dzięki swej mocy imperatywnej i dyrektywnej nakazuje działać w określonym kierunku. Kierunek działania uwarunkowany jest słuszną wartością, ku której zmierza działający podmiot. Tak więc w konkretnym działaniu moralnym krzyżują się następujące prawidłowości: prawidłowa norma nakazująca działać, prawidłowość czynu zmierzającego ku wartości i wreszcie prawidłowość wartości, będącej celem działania⁴. Z pojęciem prawidłowości łączy się pojęcie p o w i n n o ś c i. Kiedy stawiamy pytanie, dlaczego powinno się realizować wartość etyczną, odpowiedź brzmi: ponieważ jest ona słuszną. Bliższą podstawą tej powinności nie jest Wola wyższa, aczkolwiek pogląd taki nie jest fałszywy. Nie stanowi jednak pierwszego stopnia w uzasadnieniu powinności⁵. Poczucie powinności, jakie związane jest z prawem moralnym, odniesionym do działania, przejawia pewną ambiwalencję. Z jednej strony cechuje je pewien imperatyw wewnętrzny nakazujący wybór i sposób działania, z drugiej strony nie niszczy on autonomii podmiotu i nie determinuje go w sposób fizyczny⁶. Imperatyw ten usiłowano uzasadniać wielorako, nie zawsze słusznie⁷, niemniej jednak zawsze łączono go z podłożem aksjologicznym. Dlatego też „normy etyczne zobowiązują, choć w stopniu różnym, z różną siłą i w różnym zakresie, w zależności od wartości, z którymi są związane”⁸. W konkluzji możemy stwierdzić, że moralna powinność jako zobowiązująca siła dobra moralnego wykazuje potrójne odniesienie: pierwsze ukazuje bezpośrednio zawartą w wartości powinność; drugie tkwi głębiej, w osobowości moralnej wezwanej powinnością do decyzji angażującej jej godność; trzecie odniesienie powinności sięga najgłębiej,

⁴ Analiza uwzględnia działanie etyczne pozytywne. Wiadomo, że można działać wbrew nakazowi prawa moralnego i zmierzać ku wartości etycznie negatywnej.

⁵ Por. M. Reding, *Philosophische Grundlegung der katholischen Moraltheologie*, München 1953, 78.

⁶ Por. St. Olejnik, *Normatywny charakter wartości etycznych*, *Collectanea Theologica* 25 (1954) 164.

⁷ W etyce starożytnej zobowiązujący charakter moralności nie osiąga pełnego wyrazu. W czasach nowożytnych zagadnienie to absorbuje takich myślicieli, jak E. Kant, N. Hartmann, M. Scheler... Por. J. Hessen, *Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik*, Leiden 1958, 82—85.

⁸ St. Olejnik, *art. cit.*, 175.

mianowicie do ujawniającej się w niej świętej woli osobowego Boga⁹.

Powinność oddziałuje na podmiot moralny zobowiązująco. Stawia go więc wobec nowego zjawiska, mianowicie moralnego obowiązku. Jednakże w płaszczyźnie powinności nie wszystko stanowi obowiązek. Nie wszystko, co jest moralnie dobre i znajduje się w sferze powinności, stanowi dla podmiotu bezwzględny obowiązek moralny. Gdyby każdy moralny czyn prawidłowy był obowiązkiem, działający człowiek musiałby równocześnie spełnić wiele różnych aktów, co jest rzeczą niemożliwą. Wybór i decyzja na jedno określone działanie wykluczają inne poprawne działania jako obowiązujące, jakkolwiek te ostatnie nie tracą swego charakteru powinności. Powinność więc i obowiązek nie pokrywają się wzajemnie¹⁰. Obowiązkiem jednak staje się powinność wybrana. Obowiązek moralny można określić „jako konieczność moralną czynienia dobrze, a unikania złego, wynikającą z poznania, że Bóg, najwyższy nasz Pan, tego od nas bezwarunkowo się domaga, a przeciwne postępowanie uważa za swą osobistą obrazę. Stąd właśnie pochodzi świętość obowiązku i jego nienaruszalność”¹¹.

Powyższa definicja obowiązku moralnego uzasadnia konieczność jego wypełnienia faktem poznania, że Bóg tego chce. Dotykamy tu tej ostatecznej racji, na jakiej opiera się zobowiązująca siła normy moralnej. W doktrynie tomistycznej pytanie, dlaczego obca wola ma być zobowiązująca traci swą przedmiotowość. Wola Boża bowiem nie sprawia, jak to ma miejsce w doktrynie skotystycznej, że to, co byłoby bez Boga obojętne, staje się obowiązujące, lecz sprawia, że istnieją wartości obowiązujące same w sobie, ponieważ taka jest ich natura i celowość¹². W takim ujęciu wola Boża nie jest tu prawodawczą, ale stwórczą. Nałożenie prawa moralnego stanowi tu nałożenie ideału lub celu, a nałożenie ideału lub celu nie jest niczym więcej, jak nadaniem natury czyli stworzeniem¹³.

Moralny porządek nie jest jednak dziełem naszej niezależnej autonomii narzucającej prawo moralne. Treść tego prawa wynika z naszej istoty, ale istnieje ona niezależnie od naszej woli. Nie dajemy sobie prawa moralnego, lecz je odkrywamy. Tym niemniej wymagania naszej natury nie wykluczają pozytywnego stosunku do woli Bożej. Transcendentny Bóg może w aktualnym porządku historii zbawczej przekazać najwyższe objawienie Swej woli i uwydatnić jej moc zobowiązującą. Mamy wtedy do czynienia z heterono-

⁹ Por. J. Hessen, *op. cit.*, s. 91; B. Häring, *Das Heilige und das Gute*, München 1950, 71.

¹⁰ Por. M. Reding, *op. cit.*, s. 81; St. Olejnik, *art. cit.*, 172.

¹¹ Por. St. Zegarliński, *Źródła moralności*, Poznań 1914, 78.

¹² Por. A. D. Sertillanges, *L'activité morale d'après saint Thomas d'Aquin*, *Revue Thomiste* 33 (1928) 517.

¹³ Por. *tamże*.

mią nadprzyrodzonego prawa moralnego¹⁴. Jawi się nam synteza scalająca imperatywy sfery moralnej: prawo moralne naturalne od-twarza ideę stwórczą, która ustanowiła celowość ludzkiej natury, prawo moralne nadprzyrodzone od-twarza ideę zbawczą i przejawia wolę Bożą, która w akcie odwiecznej miłości wzywa człowieka do współdziału w swym boskim życiu poprzez doskonałość najwyż-szego stopnia. Zobowiązująca siła tych praw wypływa z prawa wiecznego, którym jest Bóg przekazujący Swoje wezwanie sumieniu chrześcijanina¹⁵.

Zakres wolności sumienia w działaniu etycznym

Rozważanie nasze stanęło w tym miejscu, gdzie krzyżuje się ze sobą pewien nacisk moralny Bożego wezwania, zawartego w prawie moralnym, z odpowiedzią człowieka na to wezwanie. Imperatyw Bożego wezwania wymaga od człowieka jako odpowiedzi realizacji moralnego dobra. Otóż realizacja moralnego dobra zakłada wolność człowieka, Moment więc decyzji i wyboru to moment spotkania pewnej konieczności, jaką jest powinność wynikająca z prawa, z wolną i świadomą reakcją człowieka. Potrzebę tej wolności wyraźnie podkreślił II Sobór Watykański w swej konstytucji *Gaudium et spes*: „Człowiek ... może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny ... Wolność prawdziwa zaś to szczególnieśny znak obrazu Bożego w człowieku... Tak więc godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrzznego lub też zgola przymusu zewnętrznego. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu drogą wolnego wyboru dobra oraz zapewnia sobie skutecznie i pilnie odpowiednie pomoce”¹⁶. Należy z kolei zaznaczyć, że do tego wolnego i moralnie dobrego działania człowiek bywa wezwany przez swoje sumienie. I w tym tkwi najbardziej podstawowe znaczenie sumienia dla moralności, że ono wzywa człowieka całościowo w wolności i odpowiedzialności przed Boga¹⁷.

¹⁴ Por. M. Wittmann, *Ethik*, München 1923, 299, 301; A. D. Sertilanges, *art. cit.*, 518.

¹⁵ Por. H. D. Noble, *Le discernement de la conscience*, Paris 1934, 319; S. Th. I—II, q. 93 a. 3; O. Lottin, *Principes de morale*, Louvain 1946, t. I, 147 n.

¹⁶ *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*, pars I, cap. 1, a. 17, w: Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 1968, 853.

¹⁷ Por. B. Schüller, *Das irrige Gewissen*, w: *Theologische Akademie*, Bd. II, Frankfurt am Main 1965, 12 n.

1. Jak pojmować sumienie?

Dziś po II Soborze Watykańskim wiadomo już, że Kościół nie dysponuje dla wszystkich i dla każdego z osobna konkretnymi wskazaniami, że wierny coraz bardziej zdany jest na własne kroki i odpowiedzialność, na własne sumienie w dziedzinie moralnej. Nie oznacza to, że uległy przez to zachwianiu zasady moralne, a życie chrześcijańskie stało się „łżejsze”. Przeciwnie, własny, samodzielny wybór moralny stał się bardziej trudny i często ryzykowny. Stąd tak natarczywy postulat właściwej formacji chrześcijańskiego sumienia. W tym względzie podstawowe znaczenie ma właściwe uchwycenie jego funkcji i roli, jaką odgrywa w życiu chrześcijanina.

Fenomen sumienia stanowi osobiste doświadczenie każdego człowieka, który zdolny jest do autorefleksji. Zjawisko to jawi się w nas nie jako obojętne, bezstronne poznanie i osiąganie wiedzy o moralnych zasadach, ale jako najbardziej wewnętrzny, osobisty wstrząs, gdy stajemy przed ważnymi decyzjami moralnymi, jako pewien wewnętrzny nie do usunięcia nakaz, który wywiera na nasze wewnętrzne „ja” swoistą presję¹⁸. Głos ten jest tak kategoriyczny i absolutny, że nie może on pochodzić ani od idei lub ideałów, ani od nieosobowych praw, lecz źródłem jego musi być rzeczywistość osobowa, osoba absolutna, tzn. Bóg. Wskazuje na to i ta okoliczność, że nasze sumienie wiąże nas z wartością, że pozwala nam dostrzec, iż w danej sytuacji nie chodzi o jakąś korzyść, o zdrowie czy inne dobra, lecz o to, co święte (*um das Heil, sacrum*)¹⁹.

Sposób, w jaki ujawnia się w człowieku przeżycie sumienia, pozwala ustalić dwa zasadnicze fakty: a) jednorazowość poszczególnego człowieka wobec swego Boga; b) relację jednostki wobec wspólnoty ludzkiej, wobec społeczności. Jakkolwiek zasadnicze tezy skrajnej etyki sytuacyjnej są nie do przyjęcia, zupełnie słusznym jej postulatem jest konieczność dostrzegania jednorazowości każdego człowieka i jego sumienia. Każdy człowiek jest jednorazowym i szczególnym zamysłem Bożym. Jego sumienie nie stanowi wyłącznie teoretycznego poznania praw moralnych, ale jest ono dostrzeżeniem, że teraz

¹⁸ Por. A. Sauer, *Gewissen — nach dem Konzil*, Klerusblatt 47 (1967) Nr 17, 297. Zjawisku temu przypisywano różne przyczyny. Jedni widzieli w nim przejaw naturalnego przywiązania do dobra lub zła (gdy chodzi o „złe sumienie”), inni upatrywali źródła jego w pewnym rodzaju instynkcie samozachowawczym (tak niektórzy przedstawiciele szkoły stoickiej); jeszcze inni widzieli w nim kategoriyczny imperatyw praktycznego rozumu (E. Kant); Hegel uważał je za przejaw zewnętrznego autorytetu państwa jako normy. M. Heidegger twierdzi, że przyczyna tak tkwi immanentnie w świecie i człowieku i objawia się jako głos z zewnątrz (*Ruf nach vorn*). Por. J. Gründel, *Das Gewissen als „norma normans” und als „norma normata”*, w: *Grenzfragen des Glaubens*, wyd. Charlotte Hörgl i Fritz Rau, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 408.

¹⁹ Por. A. Sauer, *art. cit.*, 297.

właśnie, w tym momencie, należy dokonać decyzji, która ma ścisły związek z moją postawą wobec Boga i moją świętością²⁰. Jest to podstawowe uprawnienie chrześcijanina, by z pełną autonomią swego sumienia odpowiedział Bogu „tak”, by nic nie stało na przeszkodzie jego wolnej decyzji złączenia się z Bogiem, jeśli ta wolna decyzja zachowuje czystość motywów²¹. W ten sposób jednostka urzeczywistnia samą siebie, kiedy spełnia to, co dla niej w tej sytuacji jest dobre, a unika tego, co moralnie przeciwnie. Mimo powszechnej ważności moralnych zasad i norm nie istnieje przecież żaden jednolity schemat moralny dla wszystkich ludzi i wszystkich przypadków, ponieważ w grę wchodzi zawsze niezamienna osobowość poszczególnego człowieka i ponieważ Bóg do każdej jednostki odnosi się w sposób indywidualnie uświęcający, przy czym podobieństwo swoje wyciska On w niej zupełnie odrębnie²².

Jednorazowość człowieka nie przekreśla jednak i tego drugiego faktu, że człowiek wezwany w sumieniu przez Boga czuje się powołany nie tylko jako jednostka, ale czuje się wezwany w relacji, jaką zajmuje wobec wspólnoty ludzkiej, wobec społeczności. Toteż nawet najtajniejsza, najbardziej osobista decyzja podjęta w sumieniu, spełniona w słowie lub czynie, dotyka nie tylko danego podmiotu, ale także i innych w sposób moralnie dobry lub zły. Dobro i świętość drugiego dotyczy również mnie i narzuca współodpowiedzialność. Każdy człowiek oddziałuje stale na innego i nie powinien nigdy osądzać apodyktycznie sumienia bliźniego czy nim kierować²³.

Czym więc jest sumienie? Jest aktem osoby, która staje wobec decyzji moralnej, dokonuje tej decyzji i przeżywa jej następstwa. Ażeby sumienie mogło się zaktualizować, musi ono stanowić zasadę działań moralnych, musi być uzdolnieniem (*habitus*) dostrzegania wymagań Bożych. Inaczej mówiąc, jawi się ono jako nakazujące, stwórcze i uświęcające wezwanie Boga, które należy *hic et nunc* urzeczywistnić. Wezwanie to może wpływać i być poznane z „natury rzeczy”, z porządku zbawienia i uświęcenia, zinterpretowanego przez Kościół, a także z wewnętrznego poruszenia i oświecenia łaski. Jest ono nie tylko obiektywną prawidłowością, ale w świetle wiary dostrzegamy w nim Boga wymagającego miłości, oczekującego na miłość spełnianą najintensywniej w braterstwie Mistycznego Ciała Chrystusowego. Sumienie więc jest najpierwotniejszym aktem ludzkiej istoty. W sposób przedrefleksyjny kieruje ono nas istotowo ku Dobru, ku świętemu Bogu. Tego rodzaju pojmowanie sumienia nie

²⁰ Por. *tamże*.

²¹ Por. J. Leclercq, *La liberté d'opinion et les catholiques*, Paris 1963, 335.

²² Por. A. Sauer, *art. cit.*, 297. Powyższe stwierdzenia nie sugerują fałszywej etyki sytuacyjnej, ani też własnowolnego subiektywizmu, ponieważ sumienie tu wyrażnie odniesione jest do Boga.

²³ Por. *tamże*.

jest tylko owocem filozoficznej spekulacji; owszem, rozum dostrzeżga, że potwierdza je samo życie. Ale podkreślić należy, że uzasadnienie swoje osiąga ono również w przekazach Pisma św. Starego i Nowego Testamentu ²⁴.

Do całościowego zrozumienia rzeczywistości sumienia teologia dzisiejsza dorzuca jeszcze jeden ważny aspekt, mianowicie podkreślenie dialogowego charakteru tej rzeczywistości. W sumieniu spełnia się spotkanie Boga i człowieka, toczy się dialog między boskim „Ty” i ludzkim „ja”. Pojmowanie rzeczywistości sumienia jako immanentnego dialogu ujawnia równocześnie responsoryczność ludzkiej egzystencji. Człowiek ukazuje się tu jako osoba, która istotowo nastawiona jest na spotkanie z pewnym „ty”. Określenie istoty ludzkiej jako *animal rationale* lub jako „duchowość samoistnie istniejąca” (*subsistens*) staje się niewystarczające. Do osobowości człowieka w sposób istotny należy odniesienie do „ty bliźniego a zarazem i do „Ty” Boga. Jest to znamienna cecha dialogowego charakteru osobowej egzystencji. Uwzględniając ten aspekt A. Auer określa sumienie jako „miejsce dialogu między Bogiem a człowiekiem” ²⁵. Ściśle mówiąc ono jest nie tylko miejscem dialogu, ale samym jego zapoczątkowaniem. Głos sumienia jako „echo głosu Bożego” ujawnia wezwanie do tego dialogu, którego początek zostaje udzielony człowiekowi w akcie stwórczym i staje się realny już wprzód, nim człowiek w sposób wolny się doń ustosunkuje. Zadaniem jednak człowieka jest osobiście go podjąć i prowadzić ²⁶.

Sumienie jako stała dyspozycja zasad moralnych stanowi niezniszczalny i wolny od błędu dar Boga, jako głos (*conscientia*) stanowi zadanie wyznaczone człowiekowi, aby dokonywał wolnych i w poczuciu pełnej odpowiedzialności wobec Boga wyborów dobra ²⁷. Tu właśnie otwiera się przed sumieniem perspektywa wolności, tzn. takich decyzji, które zogniskują w sobie wymiar Bożego imperatywu zawartego w prawie oraz wymiar nieuszczerplonej godności ludzkiej afirmującej w sposób wolny realizowane dobro. Jest w tym fakcie urzeczywistniona specyficznie ludzka strona moralnych działań, mianowicie poznanie i wolna decyzja. Bóg nie pragnie w nas

²⁴ Por. *tamże*. Teologię sumienia w St. Testamencie znajdujemy w opisie zachowania się pierwszego człowieka po grzechu pierworodnym, bratobójcy Kaina, w kazaniach proroków o sumieniu ludu Bożego, w niezliczonych modlitwach St. Testamentu. Jeśli chodzi o Nowy Testament klasyczną w tym względzie wydaje się być nauka św. Pawła. Por. zwłaszcza następujące teksty: Rz 2, 14nn; 9, 1; 13, 5; 14, 23b, 1 Kor 8 i 10. Pisali na ten temat również: R. Egenter, *Bildung und Verbildung des Gewissens*, Lebendiges Zeugnis (1965) H. 4, 59—74; J. Gründel, *art. cit.* 395—398.

²⁵ Por. A. Auer, *Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz. Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip*, w: *Studien und Berichte der Kathol. Akademie in Bayern*, H. 18, Würzburg 1962, 50.

²⁶ Por. J. Gründel, *art. cit.*, 410.

²⁷ Por. *tamże*, 413—415.

niewolników ani drżących odbiorców nakazów przyjmowanych bez osobistego przekonania. Jedyną godną odpowiedzią „partnerów Boga” na Jego osobiste wezwanie to wolny wybór sumienia. To stanowisko nie jest wymysłem naszych dni. Odnajdujemy je w Piśmie św. i tradycji Kościoła²⁸. Jeżeli dzisiejsza teologia moralna tak silnie zwraca się ku problematyce sumienia, to nie dlatego, by uwolnić je od obiektywnego porządku moralnego i wprowadzić wolność od prawa. W moralności chrześcijańskiej bowiem zarówno sumienie, jak i prawo spełniają podstawową rolę i muszą w działaniu — jako norma obiektywna i subiektywna — być do siebie wzajemnie odniesione²⁹.

2. Sumienie w wolności i zobowiązaniu

a) Czy istnieje wolność absolutna?

Jest rzeczą bardzo charakterystyczną, że wielu współczesnych autorów zwraca uwagę na zjawisko pewnego rodzaju konfliktu, jaki zachodzi między prawem moralnym a sumieniem. Wydaje się to paradoksalne, ponieważ zarówno prawo, jak i sumienie mają tę samą genezę: Boga. W człowieku następuje zejście się bezwzględnej powinności prawa Bożego z wolnością, która stanowi zasadniczy atrybut ludzkiej osoby. Stosunek ten jest na wskroś dynamiczny, ponieważ następuje spięcie dwóch zda się biegunowo przeciwstawnych elementów. Spięcie to jest dramatyczne, ale nie dezintegrujące, ponieważ sens jego jest następujący: bezwzględna powinność prawa wskazuje człowiekowi, w jaki sposób ma on użyć swej wolności. Ma on z pozycji niezaangażowania wyjść poprzez wolną decyzję i wybór sumienia naprzeciw dobru odrzucając tak samo w sposób wolny możliwość podjęcia decyzji przeciwnej dobru. Bezwzględna powinność zakłada niejako wolny wybór sumienia³⁰. Uwarunkowane to jest przygodnością ludzkiej egzystencji, która nie jest ani absolutnie wolna³¹, ani całkowicie zdeterminowana³². Ani więc wolność, ani

²⁸ Rz 14, 23: „A wszystko, co nie jest z przekonania, jest grzechem”. S. Th. I—II, q. 19 a. 5: Quaevis voluntas a ratione sive errante sive non arrante discordans, semper est mala.

²⁹ Por. G. Teichtweier, *Welche sittlichen Normen gelten noch? w: Alte Fragen neue Antworten. Neue Fragen alte Antworten?*, Würzburg 1967, 91.

³⁰ Por. B. Schüller, *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung*, Düsseldorf 1966, 21.

³¹ Zawsze bywali myśliciele, a dziś są oni szczególnie liczni w różnych odłamach egzystencjalizmu, głoszący, że przedmiotem moralności nie jest dobro, ale wolność sama w sobie. Celem działania ludzkiego to zapewnienie sobie całkowitej wolności. Akt człowieka ma być afirmacją wolności bez odniesienia do jakiegokolwiek kryterium dobra i zła. Wystarczy tu wskazać na

zależność nie są czymś absolutnym. Jedyną wartością absolutną jest dobro, które człowiek winien realizować na miarę swoich możliwości, sam i wspólnie z innymi ludźmi w społeczeństwie³³. Wolność tylko w tej mierze stanowi wartość moralną i zasadniczy warunek moralnego życia, w jakiej umożliwia nam dojście do wyższej formy osobowej i społecznej egzystencji. Właśnie poddanie się zadaniom, decydowanie się na akty o wzniosłej moralnie celowości — są przejawem coraz to wyższego stopnia wolności³⁴. Toteż dojrzały duchowo człowiek wie, iż jest równocześnie wolny i poddany ograniczeniu, w ramach swej wolności zależny i kierowany³⁵.

Wybór sumienia stwarza okazję do aktualizowania tej wolności, jaka przysługuje człowiekowi. Ale ta możliwość bycia wolnym nie wszystkim ludziom jest dana w równej mierze, nigdy zaś nie jest absolutna. Ani święci, ani geniusze nie cieszyli się absolutną wolnością, taką, jaką Jean-Paul Sartre uważa za element konstytutywny ludzkiej egzystencji³⁶. Konkretna bowiem wolność człowieka związana jest z sytuacją. Tę sytuację zaś kształtuje z jednej strony fizyczna realność świata, z drugiej strony fakt barier kulturalnych, ekonomicznych, społecznych naszej epoki. Ponadto w grę wchodzi czynniki indywidualne: środowisko, dziedziczenie, stan zdrowia, poziom wykształcenia, zawód i wiele innych. Gdyby się jednak pragnęło dopatrzeć w tym powiązaniu sytuacyjnym zniesienia lub pomniejszenia wolności, byłby to poważny błąd. Powiązanie to stanowi konieczną ramę dla wolnych działań. Oczywiście, nie wszystkie komponenty naszej egzystencjalnej sytuacji sprzyjają wolnym decyzjom, niemniej jednak w niektórych okolicznościach walka z ich ograniczającą mocą umożliwia osiągnięcie wysokiego stopnia osobistej wolności³⁷. Jeśli więc weźmiemy pod uwagę sumienie to ono w swej funkcji jako *norma normans* decyduje w sposób wolny

działa J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943; *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1960. Por. też artykuł E. Brisbois, *Le sartrisme et le problème moral*, Nouvelle Revue Théologique 74 (1952) 30—48; 124—145.

³² Freud i jego uczniowie np. uważają, że świadome „ja” w człowieku ulega złudzeniu, gdy sądzi, że działa w sposób wolny. Według nich moralna postawa człowieka jest ściśle zdeterminowana przez nieubłagane biologiczne założenia. Złudzenie powstaje, że nacisk biologiczny siłą wywierany jest na sferę nieświadomą. W tej sytuacji nie ma mowy o jakiejś obiektywnej moralności. Moralność obowiązkowi, zasługi lub kary miałyby sens, gdyby istota ludzka dysponowała minimum autonomii. Skoro zaś podkreśla się mocno, że człowiek takiej autonomii nie posiada, wówczas moralność należy uważać po prostu za okaleczenie życia instynktowego. Cel życia więc powinna określać zasada rozkoszy, ona to bowiem dominuje nad przebiegiem psychicznego mechanizmu. Por. Ig. Lepp, *Die neue Moral*, Würzburg 1966, s. 47.

³³ Por. J. Leclercq, *op. cit.*, 353n.; I. Lepp, *op. cit.*, 84.

³⁴ Por. I. Lepp, *op. cit.*, 56.

³⁵ Por. *tamże*, 48.

³⁶ Por. *tamże*, 49.

³⁷ Por. *tamże*.

i zobowiązuje bezwzględnie. Bezwzględnie jednak nie oznacza „całkowicie niezależnie”. Nosiciel głosu sumienia w każdej sytuacji pozostaje z nim związany, ta „subiektywna więź” określa wszystkie jego działania, które w pełni są wolne i świadomie wybrane. Ale z drugiej strony sumienie jest również *norma normata*, tzn. otrzymuje ono „obiektywne związanie i kierunek”, podlega wyższej normie. Dzięki tej normie głos sumienia ma charakter zobowiązujący. Samowolne, czysto autonomiczne sumienie nie byłoby sumieniem słusznym i stałoby się właściwie grobem osobowej wolności ³⁸.

b) Waler prawa moralnego w ujęciu sumienia

Jak już wspomniano, zejście się powinności prawa i wolności wyboru w człowieku jest stosunkiem napięcia cechującego ludzką egzystencję. W tej sytuacji dadzą się wyróżnić dwie formy wolności: a) wolność, która jest możliwością wyboru (*libertas indifferentiae activae*); b) wolność decyzji, która zawiera już w sobie dokonany wybór (*libertas differentiae activae*). Ich wzajemna relacja przypomina stosunek możliwości do aktu ³⁹. Na tę wolność nakłada się konieczność prawa zakazującego działać wbrew jego wymaganiom (*als Nicht-anders-Dürfen*). Pozostaje jednak możliwość działania „inaczej”, konieczna wolność psychologiczna, która musi w człowieku pozostać, aby mógł on w sposób wolny wypełnić „mus” prawa. Bóg nie daje najpierw wolności, a potem ją przekreśla przez wymaganie prawa. Przeciwnie — dając prawo umieszcza je w sytuacji wyboru, w wolności. Powinność więc i wolność to pewien stosunek napięcia, wzajemnego do siebie przynależenia. Prawo moralne wskazuje, jaki użytek ma sumienie zrobić ze swej wolności, „zmusza” je do wolnego wyboru ⁴⁰.

Aby nie utracić swej wolności, sumienie musi właściwie odczytać treść i waler prawa moralnego. Potrzeba zrozumienia, że naturalne prawo moralne wypływa z samej istoty Boga, a poznane bywa w oparciu o samą naturę rzeczy i istotę człowieka. Ponieważ poznanie to ujawnia się w sumieniu — mamy więc znów do czynienia ze stykiem prawa i wolności. Postępując za nakazem sumienia sprawiamy, że prawo to staje się naszym własnym, osobistym prawem, a nie zewnętrznym narzuconym imperatywem ⁴¹.

Podobnie, gdy chodzi o objawione wskazania moralne — sumienie ma pełne prawo skorzystać ze swej wolności i z pomocą wiedzy i egzegezy biblijnej ustalić to, co obowiązuje ponadczasowo i ponadprzestrzennie, a oddzielić to wszystko, co uwarunkowane jest histo-

³⁸ Por. J. Gründel, *art. cit.*, 415.

³⁹ Por. B. Schüller, *Gesetz und Freiheit...*, 21n.

⁴⁰ Por. A. Sauer, *art. cit.*, 298.

⁴¹ Por. G. Teichtweier, *art. cit.*, 99—101; A. Sauer, *art. cit.*, 298.

rycznie i ma cechy względności⁴². Wolnością sumienia jest również istotowe nakazy ukonkretnić zgodnie z dzisiejszą życiową sytuacją człowieka⁴³.

Padło tutaj określenie: życiowa sytuacja człowieka. Wprowadza to nowe zagadnienie, mianowicie element historyczności. Prawo moralne, choć obiektywne i stałe, musi być dostosowane do nowych danych w zbawczej historii. Choć bowiem wymagania prawa pozostają to jednak rzeczywistość, na którą natrafiają i w której zachowują swą ważność, zmienia się w ciągu historii i to w znacznym stopniu. Stwarza to dla funkcji sumienia nową szansę „zindywidualizowania” w sposób wolny i ukonkretnienia sytuacyjnego owych norm moralnych. Sumienie ma tutaj zadanie odczytać właściwie treść moralnych nakazów i zastosować je w działaniu z całą moralną poprawnością, na jaką je stać⁴⁴. W aspekcie historiozbawczym dla sumienia będzie to niekiedy „szczególna godzina łaski”, *kairos*, w której decyzja będzie przypominała „skok w ciemność”, ale od strony wiary ciemność ta jest światłem Boga, ryzykiem ufności⁴⁵.

Wyraźniej niż dotąd trzeba wyodrębnić różnicę między *mandata* (lub *leges*) a *praecepta*. Pierwsze bowiem są nakazami niezmiennymi Boga i wobec nich margines wolności sumienia jest poważnie ograniczony, drugie natomiast jako wskazania nałożone przez autorytet ludzki dopuszczają uprawiony zakres wolności, na jaką pozwala za-

⁴² W Piśmie św. wiele jest wskazań, które uwarunkowane były sytuacją historyczną i aktualnie przestały w sumieniu obowiązywać, np. sprawa przykrycia i obcinania włosów u kobiet (1 Kor 11, 7—16), skrajne uprwanienia mężczyzn w małżeństwie (Ef 5, 22—33). Podobnie niektóre terminy biblijne nie mogą być dosłownie tłumaczone, np. *porneia* u św. Pawła oznacza nie rozpustę, lecz służbę bożkom (Ef 4, 3—5). Tekst o stuczerdziesięciu czterech tysiącach dziewic idących za barankiem w świetle egzegezy nie uzasadnia chrześcijańskiego dziewictwa i jego wysokiej rangi (Apok 14, 3n). Por. G. Teichtweier, *art. cit.*, 98n.

⁴³ Por. *tamże*.

⁴⁴ Pomijanie w decyzjach i działaniach moralnych aspektu historyczności prowadziło do wielu fałszywych interpretacji. Fałszywe i niedostateczne rozumienie człowieka wpłynęło np. na upośledzenie kobiety w historii. Fałszywym również modelem myślowym była manichejska pogarda sił afektywnych, przyjemności i uczucia, a stąd i fałszywa koncepcja małżeństwa i jego zadań. Aktualizacja sfery seksualnej odnoszona tylko do celów prokreacji pomijała zasadniczy moment wzajemnej, osobowej miłości małżonków. Można powiedzieć, że w praktyce moralnej i pastoralnej Kościoła wiele stawiano wymagań, które ani z naturalną, ani z objawioną normą nic nie miały wspólnego, a ludziom kierującym się sumieniem utrudniały życie, a często były niesłusznym pretekstem do ośmieszania moralności chrześcijańskiej. Obecnie *Konstytucja pastoralna o Kościele w świecie współczesnym* stara się w wielu punktach przywrócić wymagana prawidłowość. Por. A. Sauer, *art. cit.*, 298; G. Teichtweier, *art. cit.*, 95—98.

⁴⁵ Por. G. Teichtweier, *art. cit.*, 93; W. Dirks, *Comment reconnaître ce que Dieu attend de moi? Pour justifier une „Ethique de la situation”*, *La vie spirituelle* (Supplément) 18 (1951) 263.

sada epikei i roztropnego namysłu, sądu czy wyboru⁴⁶. Człowiek więc kierujący się prawidłowym sumieniem pyta nie tyle o brzmienie prawa, ile raczej o jego treść i wewnętrzny sens. Jest to droga, która prowadzi do Pawłowej „wolności dzieci Bożych” (Rz 8, 15), w której wymaganie prawa przyjmowane jest nie jako zewnętrznie nakładany przymus, lecz jako sercem, tzn. wewnętrznym usposobieniem, przyjmowana powinność⁴⁷.

c) Znaczenie wewnętrznego przekonania w decyzji i czynie

Ostatnie stwierdzenie o powinności przyjmowanej wewnętrznym usposobieniem serca rzuca dodatkowe światło na problem wolności sumienia. Karol Rahner w jednym ze swych artykułów⁴⁸ podkreślił, że funkcja sumienia jest przede wszystkim funkcją egzystencjalną. Polega ona na tym, że uchwycenie woli Bożej w konkretnej sytuacji etycznej nie może być osiągnięte ani na drodze sytuacyjnej adaptacji ogólnych norm, ani zastąpione zwierzchnim nakazem. Nie jest to uchylenie prawnego autorytetu, np. Kościoła, bo byłoby to naruszeniem żądania Chrystusowego: „kto was słucha, mnie słucha” (Łk 10, 16), ale podkreślenie, że i przyjęcie zobowiązania ze strony autorytetu uzależnione jest od wewnętrznego nastawienia sumienia⁴⁹. Wewnętrzne przekonanie ma tak samo wielkie znaczenie w działaniu człowieka jak sumienie. Jest ono przywilejem człowieka i potwierdza jego niezależność od narzucanych mu z zewnątrz decyzji. Przekonanie jest aktem wolnym, dzięki któremu chrześcijanin otwiera się na dobro w głębi swej osoby, według swego wewnętrznego, autentycznego nastawienia. Jak bardzo zasada wewnętrznego przekonania idzie w parze z wolnością sumienia ujawnia sytuacja współczesnego społeczeństwa, które staje się coraz bardziej pluralistyczne. Współczesny chrześcijanin dokonywać musi wyborów nieraz wbrew tendencjom środowiska, zastanym zwyczajom, okolicznościowym naciskom⁵⁰. Chrześcijański etos w istocie nie polega tylko na wypełnianiu przykazań. To, czego wymaga Chrystus, jako najwyższa Norma, sięga głębiej; nie chodzi tu tyle o jakiś akt zewnętrzny czy jego zaniechanie, lecz o decyzję serca, choćby ta decyzja była „umieraniem”⁵¹. Sumienie nastawia się na wezwanie już nie tyle

⁴⁶ Por. A. Sauer, *art. cit.*, 298; G. Teichtweier, *art. cit.*, 98, 102.

⁴⁷ Por. J. Gründel, *art. cit.*, 418.

⁴⁸ Por. K. Rahner, *Über die Frage einer formalen Existentialethik*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd. II, Einsiedeln-Zürich-Köln⁵ 1961, 227—246.

⁴⁹ Por. M. Laros, *Das christliche Gewissen in der Entscheidung*, Köln 1940, 89nn.; J. Gründel, *art. cit.*, 417.

⁵⁰ Por. J. Leclercq, *op. cit.*, 327—332; G. Teichtweier, *art. cit.*, 92. Na marginesie warto przypomnieć postawę Chrystusa, który bardzo surowo oceniał faryzejskie pełnienie prawa, za którym nie stało wewnętrzne usposobienie serca.

⁵¹ Por. J 12, 24—26; Mt 10, 39; 16, 25; Mk 8, 34—35.

prawa, które dokładnie precyzuje nakazy i zakazy, lecz utożsamia swoje decyzje z duchem Ewangelii, duchem Chrystusowym, który wypełnia wnętrze człowieka. Rozjaśniające światło prawdy o Bożej miłości nakłada się na sumienie wyższym imperatywem (por. Łk 11, 34—36). W każdym razie „serce” czyli wnętrze duchowe człowieka jest tym najbardziej wewnętrznym korzeniem, jest prąźródłem moralnej postawy człowieka. Sumienie, które w decyzjach kieruje się wewnętrznym usposobieniem realizuje już nie etykę nakazów, ale etykę przekonania (*Gesinnungsethik*), która bardziej odpowiada chrześcijańskiej duchowości⁵². Tym samym sumienie uwalnia się od zmory legalizmu, który tak nieszczęśliwie zaciążył zarówno na teologii moralnej, jak i praktyce duszpasterskiej⁵³.

3. Miłość chrześcijańska „pełnia prawa” i wolności

Jeżeli rozważamy na tym miejscu zagadnienie zasięgu wolności sumienia, to trzeba uświadomić sobie podstawowe założenie tych rozważań, to mianowicie, że rozpatrujemy człowieka w ramach zbawczej historii. Ten fakt stanowi zasadniczą przesłankę wszystkich analiz i wniosków. On też na koniec powinien dorzucić klamrujące naświetlenie do tego zagadnienia. Nowotestamentalna nauka moralna jako punkt wyjściowy przyjmuje koncepcję człowieka zgubionego przez grzech i na nowo wezwanego przez czyn zbawczy Chrystusa do nowego bytu⁵⁴. To nowe stworzenie (Gal 6, 15) polega na uczestnictwie w Boskiej naturze, na kroczeniu przez wiarę drogą Jezusową i na wolności, jaka jest udziałem dziecka Bożego⁵⁵. W teo-

⁵² Por. G. Reidick, *Freiheit als Heilsgut*, w: *Grenzfragen des Glaubens* wyd. Ch. Hörgl i Fritz Rauh, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 377, 379, 383; J. Gründel, *art. cit.*, 393n.

⁵³ Chrystus wyraźnie zwalczał trzymanie się litery przy interpretacji prawa. W swych wymaganiach wzniósł się ponad autorytet mojżeszowy stwierdzając, że ludzka, uwarunkowana historyczną sytuacją interpretacja nie ma godności ani rangi wskazania Bożego. W N. Testamencie „duch” i „prawo” nie przeciwstawiają się sobie, jeżeli prawo ujmujemy duchem i przyznajemy mu tylko funkcję służebną. Powinność chrześcijańska rozpatrywana jest wtedy nie na płaszczyźnie prawnej, ale w płaszczyźnie rzeczywistej woli Bożej w ramach Bożego Królestwa. Nie ma tu miejsca na legalizm. Por. G. Reidick, *art. cit.*, 370—383.

⁵⁴ Św. Paweł w liście do Efezjan 2, 3—5 stwierdza wyraźnie, że z natury byliśmy dziećmi gniewu Bożego, że znajdowaliśmy się wskutek grzechów w stanie śmierci, ale Bóg w Chrystusie nas na nowo ożywił.

⁵⁵ Por. G. Teichtweier, *art. cit.*, 85n., 90; G. Reidick, *art. cit.*, 365 n. F. Böckle stwierdza, że gdyby w katolicyzmie punktem wyjściowym działań moralnych stało się w łasce i w Duchu św. nowe bytowanie, stworzyłoby to podstawę do głębszego dialogu z teologią ewangelicką, por. *Gesetz und Gewissen*, Luzern-Stuttgart 1965, 49.

logii św. Pawła „wolność dziecka Bożego” nie jest jednym z wielu elementów określających owe „novum” w Chrystusie, lecz egzystencją potrójną wolności od „prawa”, „grzechu” i „śmierci”, a więc zasadniczego i węzłowego punktu naszego zbawienia. To, co chrześcijanin przez łaskę otrzymuje jako nowe stworzenie, musi się moralnie sprawdzić w jego działaniu. Moralność jego będzie więc odpowiedzią na zbawcze wezwanie Boga. Indyktyw nowego życia w Chrystusie powinien człowiek przekształcić w realizację nadprzyrodzonego imperatywu miłości. Miłość zaś jest wolna. Całość moralnego życia, stosunki z Bogiem i ludźmi, są kontaktami na wskroś osobowymi, a ich ocena i kierowanie nimi należy wyłącznie do sumienia. Miłość przenikająca sumienie daje mu pełnię wolności. Sumienie nasze staje się sumieniem Chrystusa⁵⁶. Przez tę miłość sumienie zyskuje pełnię chrześcijańskiej autonomii. W takim ujęciu żadne prawo, nawet najdoskonalsze, nie może wyrazić, czym jest życie według Chrystusa. Jest zbyt ogólne, by ująć wszystkie szczegóły i zbyt sztywne, aby oddać całą spontaniczność i wolność impulsów i natchnień Ducha św. Sumienie, które przyswoiło sobie wartość darmowej i nieskończonej miłości Boga, zdobywa się na jeden akt wolny, wybiera świadomie i decyduje się z głębi szczerego przekonania na jedną odpowiedź: odpowiedź totalnej miłości, dar całkowitego oddania. To właśnie w takiej sytuacji sprawdza się aksjomat św. Augustyna: *ama et quod vis, fac*⁵⁷. Serce ludzkie wypełnione prawdą, że Bóg je kocha, staje się wolne dla bezwarunkowej, wolnej od ograniczeń, nieodwołalnej miłości. Jest to moralność otwarta, w której sumienie zdobywa się na decyzje dobra nie dlatego, że jest do tego zobowiązane, ale dlatego, że kocha. Powinnością jego jest miłość, dzięki której następuje takie uwewnętrznienie sfery moralnej, że w niej to, co obiektywne i subiektywne zlewa się w jedno⁵⁸. Tylko przez miłość prawo godzi się w sumieniu z wolnością, zgodnie z nauką św. Pawła, który stwierdza, że „pełnią prawa jest miłość” (Rz 13, 10).

Zagadnienie wzajemnej relacji sumienia i prawa stanowi bardzo aktualny przedmiot rozważań teologicznomoralnych, podejmowanych przez współczesnych teologów. Wysiłki uczonych nie ulegając tendencjom liberalizującym lub oportunistycznym w swych analizach nawiązują do wypowiedzi Pisma św. i tradycji. Jeżeli zaś podkreśla się w nich silnie walor osobowej, odpowiedzialnej decyzji

⁵⁶ „Żyję ja, już nie ja, ale Chrystus żyje we mnie” (Gal 11, 20).

⁵⁷ Por. G. Leclercq, *La conscience du chrétien*, Paris 1947, 199—201; G. Teichtweier, *art. cit.*, 88; René le Troquer, *Homme qui sui-je? Essai d'anthropologie chrétienne*, Paris 1957, 46; G. Söhnngen, *Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit theologisch philosophisch staats-bürgerlich*, Freiburg-München 1957, 44—47.

⁵⁸ Por. I. Lepp, *op. cit.*, 90—94; G. Reidick, *art. cit.*, 373.

sumienia, to nie w duchu skrajnego sytuacjonizmu etycznego. Ze względu na współczesną sytuację ważną jest rzeczą podkreślać godność i znaczenie sumienia. Naukę II Soboru Watykańskiego na temat sumienia cechuje wielki umiar i skromność. Kościół rozumie, że nie może dać nieraz natychmiast dostatecznej odpowiedzi na wiele nowych i konkretnych pytań w dziedzinie moralnej. Stojąc na gruncie pasterskiego i nauczycielskiego obowiązku strzeże obiektywizmu prawa moralnego, ale podkreślając dialogowy charakter sumienia⁵⁹ nie chce stawiać między Bogiem a człowiekiem w sytuacjach, które wymagają spontanicznej autonomii tego stosunku.

DAS SITTENGESETZ UND DIE GEWISSENSFREIHEIT

Die heutige moraltheologische Literatur befasst sich mit der Antinomie von Gesetz und Gewissensfreiheit. Die Situation eines Menschen, der von einer sittlichen Entscheidung steht, scheint besonders dramatische zu sein. Einerseits muss nämlich der Handelnde auf den unbedingten Imperativ des Sittengesetzes Rücksicht nehmen, andererseits erfordert seine personale Würde, dass seine Entscheidungen und Handlungen in der Atmosphäre vollkommener Freiheit vorgenommen werden. Das Sittengesetz drückt den göttlichen Anruf und sittliche Pflicht aus. Diese Forderung des Gesetzes wird dem Menschen von Gewissen übermittelt. Im Gewissen wird auch die Spannung zwischen der Notwendigkeit des Gesetzes und der Freiheit der Entscheidung ausgetragen. Als Prinzip der sittlichen Handlungen drückt es die Objektivität der natürlichen und übernatürlichen sittlichen Ordnung aus als „Stimme“ (*conscientia*) befiehlt es diese Ordnung frei zu verwirklichen. Trotzdem sich das Gewissen den Forderungen des Gesetzes fügt, bleib es frei, denn die Gesetzespflicht zerstört nicht die Freiheit, sondern setzt sie voraus. Es ist dies nicht eine unbedingte sondern bedingte Freiheit, die vom kontingenten Charakter der menschlichen Existenz begründet ist. Das Gewissen äussert seine Freiheit durch bewussten und freien Empfang der sittlichen Forderungen und die Bejahung des ihnen zukommenden Inhaltes. Eine sittliche Handlung, die nicht so sehr unter Einfluss der Forderung des Gesetzes, als vielmehr aus der inneren Überzeugung des „Herzens“ heraus vollzogen wird, verwirklicht die sog. Gesinnungsethik und nicht Gesetzesethik. Die Fülle des Gesetzes und der Freiheit zugleich entdeckt das Gewissen in der christlichen Liebe.

⁵⁹ „Conscientia est nucleus secretissimus atque sacrarium hominis, in quo solus est cum Deo, cuius vox resonat in intimo eius.” *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*, pars I, cap. 1 a. 16, w: *Sobór Watykański II...*, 852.