

Seweryn Rosik

Sumienie jako norma wolności

Studia Philosophiae Christianae 25/1, 117-139

1989

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.

SEWERYN ROSIK

SUMIENIE JAKO NORMA WOLNOŚCI

1. Obszar wolności sumienia. 2. Podstawa aktywności sumienia. 3. Moc wiążąca sumienia. 4. Moc uświęcająca sumienia. 5. Wolność sumienia a prawo moralne. 5.A. Niebezpieczeństwo błędów w funkcji sumienia. 5.B. Sumienie w wolności i zobowiązaniu. a) Czy istnieje wolność abolutna? b) Wątpliwość prawa moralnego w ujęciu sumienia. c) Znaczenie wewnętrzznego przekonania w decyzji i czynie.

Współczesny człowiek jest „chory” na wolność. Być może zaciążyły na nim złe doświadczenia przeszłości, niewątpliwie czuje w aktualnej sytuacji jak wiele czynników ogranicza jego wolność, ale nie wolno też pominąć określonych nurtów myślowych, które od renesansu aż do doby obecnej coraz silniej podkreślały autonomię człowieka. Nic więc dziwnego, że w świadomości powszechnej dzisiejszego człowieka postulat wolności jest tak oczywisty, iż jej ograniczenie czynią jeszcze bardziej dojmującą jej potrzebę. Owo pragnienie przejawia nieraz dojsć skrajną normę doktrynalną (np. egzystencjalistyczny sytuacjonizm etyczny, moralność nadczłowieka F. Nietzschego, podważanie świeckich i religijnych autorytetów) nie wspominając przejawów egzystencjalnej, praktycznej konfrontacji moralnych, prawnych i społecznych rygorów.

Niezależnie jednak, od zagrożeń, jakie wnosi ze sobą tendencja skrajnej, niekontrolowanej niczym, autonomii, trzeba uznać, że wolność jest wyrazem człowieczeństwa, że jest ona niezbywalnym atrybutem ludzkiej osoby, a św. Paweł powie, że jest ona przywilejem i darem dziecka Bożego¹. Na tyle jesteśmy ludźmi, na ile potrafimy dokonać określenia siebie w stosunku do wartości nas rozwijających, dokonać w głębi swego sumienia opcji wolnościowej, choćby akt ten okupiony być musiał bolesnymi konsekwencjami. I. Kant w jednym ze swoich dzieł napisał: „Wierzę i mam powód, aby spodziewać się właściwego zrozumienia ze strony świata, któremu poświę-

¹ Por. J. Fuchs: *Teologia moralna* (Tłum. w j. polskim), Warszawa 1974, s. 97; Ga 4,31; 5,1; 2 Kor 3,3; 6,17.

cam te kartki, że ta oto wolność, jaką zdobywam dla siebie przeciwstawiając się wielkim mężom, nie będzie skomentowana jako przestępstwo. Był czas, kiedy takiej odwadze towarzyszyła wielka obawa, ale jestem przekonany, że ten czas już minął, a ludzki rozum szczęśliwie uwolnił się od kajdan, jakie nałożyły nań ongiś ignorancja i podziw. Dziś trzeba wielkiej odwagi, by przeciwstawić się odkryciom prawdy, aby nie być posłusznym rozumowym dowodom, a poglądy Newtona i Leibniza uważać za nic nie warte”². Pisząc te słowa Kant sięga do wypowiedzi rzymskiego stoika Seneki: „Nie należy zważać na nic, jak tylko na to, by nie postępować jak bydle w trzodzie, popychane naprzód i które zdąża nie tam, gdzie się właśnie idzie, ale tam, gdzie się iść powinno”³.

Niezależnie od kontekstu kulturowego, w jakim te opinie zostały wyrażone, uwyraźniają one problem bardzo istotny w ludzkim życiu: prawa sumienia do wolności swych przekonań, tj. tej wolności, która może być ryzykiem wobec twardego muru powszechnie przyjmowanych schematów, utrwalonych sposobów myślenia i działania, wolności, której podstawą jest najgłębsze i poważne rozumienie prawdy, jaką się odkryło. Na tej drodze odnaleźli swą wielkość święci Kościoła, genialni odkrywcy, wielcy przywódcy narodów. Jest to problem zaakceptowania własnej wolności, możności oderwania się od gromady, stania się innym, skoro ich pochod nie jest drogą odkrywania prawdy. Ten aspekt wolności sumienia — uzasadnia nie tylko świadectwo, jakie dali święci, ale stanowi zadanie, stojące przed zwyczajnym chrześcijaninem. W tym też sensie rozumiemy podjętą w tym fragmencie refleksję: sumienie jako norma wolności.

1. OBSZAR WOLNOŚCI SUMIENIA

Klimat moralny społeczeństwa tworzą „ludzie sumienia”. Dzięki świadectwu swego sumienia poruszają oni swoje środowiska, wywołują w nim twórczy ferment, a postępując za zasadą wyższej wolności — przekonują innych, że osobowość moralna wyrasta z wierności niezachwianej prawdzie, którą uważa się za istotną. Zasada ta weryfikowała się w przeszłości, a jest pewne, że człowiek będzie jej również

² *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*. W: *Kant-Werke*. Bd. I (Hrsg. von W. Weischedel). Frankfurt a.M. 1968, s. 15.

³ „Nihil magis praestandum est, quam ne pecorum ritu sequemur antecedentium gregem, pergentes non qua eundum, sed qua itur”. *De beata vita*. Cap. I. Cyt. za I. Kant. J.w.

broniał w swej przyszłej historii. Jest to po prostu dążenie do nadania swej moralności kształtu personalistycznego odcięcie się od grawitacji moralności „sterowanej”, narzucanej, to, co już Seneka określił jako postawę „trzody”. Przyjmując tę zasadę wolności za słuszną nie można przeoczyć faktu, iż wolność rodząca „moralność przekonania” stanowi problem złożony i trudny. Człowiek będąc z natury istotą społeczną, dialogiczną — posiada jakby naturalną skłonność ulegania impulsom zachowań zbiorowych bez krytycznego ich oceniania, wtapienia się w anonimowe reakcje wspólnoty. Tymczasem autentyzm personalistycznej moralności wymaga odwagi, by zdobyć się niejednokrotnie na „samotne” poglądy i działanie, nieraz dla innych niezrozumiałe i w ten sposób pozostać „sobą”. Realizacja takiej postawy wymaga ponawiania swych wyborów w zależności od zmiany okoliczności, jakie występują w ludzkim życiu. Człowiek przekonania narażony bywa na podwójną próbę: na nieufność i krytycyzm przełożonych oraz na odruchy własnej bójki, która podsuwa wielokrotnie racje, by od tej zasady odstąpić. Gra w tym wypadku toczy się o wielką stawkę, ponieważ chodzi o ocalenie w sobie prawdziwej godności człowieka i chrześcijanina, który akceptuje autentyczne wartości moralne względnie określa swoją praktyczną postawę życiową nie dlatego, że „tak się dziś postępuje”, ale dlatego, że poddaje się w sumieniu jawiącej się przed nim prawdzie moralnej. Takie sytuacje stanowiły dramatyczną treść wyborów najwyższych w minionej historii i nie obce są naszym czasom⁴.

W każdym razie uwarunkowania ludzkiej egzystencji podlegają zmianie, historia nawet jednego życia wyłania różne procesy, które negują stałość i tożsamość działających w nim czynników. W rezultacie podmiot moralny, jeśli chce autentycznie kształtować swoją postawę moralną, musi być gotów nieraz wybrać drogę szczególną (*kairos*), odrębną od innych, ponieważ inaczej, niż innych objawiła się mu prawda moral-

⁴ Przypomnijmy wybór św. Maksymiliana Kolbe w obozie oświęcimskim. W roku 1940 ks. bp Michał Kozal, sufragan włocławski, aresztowany przez Gestapo spotkał się z propozycją wyrażoną przez dwóch duchownych niemieckich (O. Breitinger i O. Wiege), podobno z polecenia nuncjusza papieskiego w Berlinie Orsenige, objęcia ordynariatu biskupstwa w Lublinie. Propozycja spotkała się ze stanowczym protestem, którego konsekwencją była śmierć męczeńska w Dachau. Zob. ks. dr Stef. Biskupski: *Męczeńskie biskupstwo księdza Michała Kozala*. Włocławek 1946, s. 45—49; T. Bojarska: *Cierniowa mitra*. Warszawa 1971, s. 101—106.

na. Wyraża się w tym istotny postęp moralny. W obszarze takich decyzji rodzi się jak gdyby kairologiczna solidarność „niepokornych”, którzy wskutek swych wyborów musieli nieraz zrezygnować z wielu powiązań życiowych, społecznych, aby w nowych warunkach zweryfikować swoje człowieczeństwo i chrześcijaństwo⁵. Tylko tam mamy do czynienia ze sferą moralną ludzkiej egzystencji, gdzie „ja” człowieka dochodzi do najbardziej własnej postawy, do przyjęcia na siebie odpowiedzialności jako rezultatu samookreślenia, wyzwolenia się od biernego poddania kolektywnej opinii i praktyki. Właśnie w tym momencie sumienie zdobywa szansę autentyczności swej funkcji. Jakkolwiek aktywność jego uwarunkowana bywa poprzez niezłomne pokłady naszego wnętrza, a także naznaczona różnicznymi wpływami zewnętrznymi, to jednak najbardziej własną jego godziną (*kairos*) jest ten moment, kiedy ono samo przyjmuje wezwanie prawdy, a nie idzie za nią tylko dlatego, że ją podpowiada ktoś drugi. Najwyraźniejszy przejaw osobowości moralnej występuje szczególnie wtedy, kiedy przeciwstawia się ona w imię poznanej prawdy naciskom środowiska i gotowa narazić się nawet na konflikt z nim, choćby to była własna rodzina, własne społeczeństwo, nieformalna lub instytucjonalna wspólnota. Jest w tym zawarte uprawnienie sumienia do ocalenia obszaru swej wolności, którą uszanować powinno środowisko społeczne, a zarazem uczucie, że sumienie określić się może tylko przez prawdę, jaka objawia się w jego własnym wnętrzu.

Powyższe stwierdzenia mogą niepokoić swą radykalną wymową. W ich cieniu kryje się stan napięcia, tworzącego się w polu uprawnień jednostki a wymagań społeczności, a nie jest to pole stosunków tylko politycznych (np. dramaty epoki hitlerowskiej). Wszak obserwujemy współcześnie, że uczniowie kontestują autorytet nauczyciela, studenci — profesora lub rektora, dzieci — rodziców, obywatele — władzy, a wierni — nakazy swego Kościoła. Może więc rodzić się niepokój, że eksponując zasadę wolności sumienia — legitymuje się skrajny prymat sumienia jednostkowego i usprawiedliwia postawę tych wszystkich, którzy w imię odnowy (*aggiornamento*) atakują porządek w świecie i w Kościele — wprowadzając zamiast reformy — anarchię? Czy zasada ta nie oznacza w momencie decyzji sumienia wyłączenia ludzkiego prawa, społecznego autorytetu, a może i obiektywnego porządku? Moc moralnej oceny urosłaby do rangi nieograniczonej autonomii podmiotu. W takim układzie decyzja byłaby spotkaniem tylko

„ja” człowieka i „Ja” Boga bez pośrednictwa jakiegokolwiek autorytetu, a taka postawa miałyby się z teologiczną doktryną moralną Kościoła⁶.

2. PODSTAWA AKTYWNOŚCI SUMIENIA

Świadomość i wolność działania stanowią implikację odpowiedzialności moralnej. Kto jednak ponosi tę odpowiedzialność? Czy sam podmiot działający, czy też odpowiedzialność dzwiga jakiś ludzki autorytet, na który ów podmiot może się powoływać? W wielu przypadkach taka tendencja występuje będąc szczególnym uchylaniem się od konsekwencji własnego działania. Wydaje się, że odpowiedź jest tu oczywista. Gdyby od osobistego sumienia wymagano tylko stosowania ludzkich wskazówek jakiegokolwiek autoramentu i nie przyjmowania za takie zastosowanie — odpowiedzialności, oznaczałoby to ogłoszenie sumienia z właściwej mu wielkości i odpowiedzialności. Nauka katolicka nigdy nie twierdziła, że autorytet ludzki nawet kościelny, zastępuje sumienie. Przeciwnie, katolicka tradycja przytacza wiele przesłanek, pozwalających dojść do wniosku, że u podłoża wielkości sumienia — tkwią fundamentalne prawdy chrześcijańskie.

Śledząc historyczny przebieg doktryny wolności sumienia, możemy bez obawy błędu stwierdzić, że w nauce katolickiej — *Deklaracja o wolności religijnej* II Soboru Watykańskiego⁷ stanowi chlubny i końcowy etap tego procesu. Moralna doktryna Kościoła już od czasu św. Tomasza z Akwinu oparła się na zasadzie, że sumienie stanowi ostateczną (choć nie absolutną) i właściwą instancję podmiotu w jego moralnych decy-

⁵ Hitlerowskie obozy przepełnione były ludźmi, którzy wyrwani zostali z różnych środowisk, reprezentowali różnorodne wyznania religijne, orientacje polityczne, społeczne, a którzy mimo tego zróżnicowania — tworzyli solidarną tożsamość wierności swemu sumieniu. Zob. A. Kępiński: *Rytm życia*, Kraków 1978, s. 93—127; V. E. Frankl: *Higiena psychiczna w sytuacji przymusowej. Doświadczenia z zakresu psychoterapii w obozie koncentracyjnym*. „Przegląd Lekarski” 1965 nr 1; Tenże: *Psycholog w obozie koncentracyjnym*. Warszawa 1962; *Wspomnienia Rudolfa Hoessa, komendanta obozu oświęcimskiego* (Oprac., wstęp, przypisy J. Sehna). Warszawa 1965³; D. Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung*. München 1964; *Und die Flamme soll euch nicht vergessen. Letzte Briefe zum Tode Verurteilter aus dem europäischen Widerstand* (Hrsg. von P. Malvezzi u.a.). Zürich 1955; B. M. Kompeter: *Priester vor Hitlers Tribunal*. München 1967.

⁶ Należy tu przypomnieć pap. Piusa XII, który ustosunkował się krytycznie wobec priorytetu sumienia jako ostatecznej instancji osądzającej moralne działanie. „AAS” 44: 1952, s. 413—429.

zjach i w tej funkcji nie może go zastąpić żaden ludzki autorytet, ani jakikolwiek czynnik społeczny. Odmienne stanowisko przekreślałoby supremację Boga i wielkość człowieka. Moralne prawo jako wyraz wezwania Bożego, a odczytywane w sumieniu, zajmuje w moralności pozycję nadrzędną i może być przyjęte i wypełnione tylko z racji swej podstawowej rangi⁸. Właśnie człowiek jest wezwany i dysponowany do wielkości i ze względu na ten fakt godzien jest szacunku. Jego godność ludzka uzasadnia niezbywalne prawo do wolności sumienia. Tylko dzięki pośrednictwu sumienia rozpoznaje on swe moralne zadania, w imię swej godności ludzkiej — podejmuje je jako wyraz samookreślenia i realizacji swej moralnej pełni. Nie wolno więc nigdy go zmuszać, by działał przeciwko swojemu sumieniu⁹. Jeżeli ulega on pewnej powinnościowej presji, to jest nią wielkość i siła prawdy takiej, jaka się ona przed nim otwarła i którą rozpoznaje jako słuszną. „Wezwanie bowiem sumienia (*dictamen* — sąd) jest niczym innym, jak naciskiem porządku Bożego (*perventio praecepti divini*) w tym, który jest nosicielem sumienia”¹⁰.

Treść łaski wiary przyswajamy sobie na mocy faktu, że Bóg sam objawia się wierzącemu w jego własnym wnętrzu i przez Swego Ducha pobudza go do nawrócenia i uznania obiecanego uświęcenia¹¹, tak i decyzja prawidłowego sumienia swą miarodajną podstawę ma w samym Bogu i Jego „obecności” w człowieku. Ostatecznie więc u podłoża decyzji, jaką podmiot podejmuje *in bona fide*, tzn. w szczerym przekonaniu i w po-

⁷ Deklaracja o wolności religijnej (*Dignitatis Humanae*). W: *Sobór Watykański II. Konstytucje — Dekrety — Deklaracje*. Poznań 1968, s. 636—659.

⁸ „Zarazem też Sobór Święty oświadcza, iż obowiązki te dotyczą i wiążą sumienie człowieka i że prawda nie inaczej się narzuca, jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie. *Deklaracja o wolności religijnej* (DWR), nr 1, s. 637.

⁹ „Nakazy Bożego prawa człowiek dostrzega i rozpoznaje za pośrednictwem swego sumienia, do którego jest obowiązany wiernie się stosować w całym swym postępowaniu, aby dotrzeć do swego celu — Boga. Nie wolno więc zmuszać go, aby postępował wbrew swemu sumieniu. Ale nie wolno mu też przeszkadzać w postępowaniu zgodnie z własnym sumieniem, zwłaszcza 'w dziedzinie religijnej'. *Deklaracja o wolności religijnej* (DWR), nr 3, s. 641.

¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu: *De Veritate* q. 17 a. 4 ad 2.

¹¹ Św. Tomasz z Akwinu: *Commentarium in Ro* 10, 16: *Lectio* 2 (*Edictio Marietti* Nr 842—844); *De Veritate* q. 27 a. 3 ad 12. Interpretacja tych wypowiedzi zob. S. Pfürtner: *Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewissheit und Gefährdung*. Heidelberg 1961, s. 63—65.

czuciu możliwie obiektywnej jej słuszności, tkwi Wola Boga, do którego jako właściwej Prawdy odnosi się działający człowiek. Tak rozumie św. Tomasz istotę poznania i wezwania prawidłowego sumienia — kierując się w tej kwestii poglądem św. Augustyna¹². Odnosząc zaś werdykt sumienia do ludzkiego, a w tym nawet kościelnego autorytetu, Doktor Anielski daleki jest od zbyt ciasnego interpretowania tej relacji. Stwierdza on bowiem, że moc wiążąca sumienia do mocy wiążącej kościelnego autorytetu ma się podobnie, jak moc wiążąca Bożego prawa do mocy wiążącej władzy kościelnej. Dlatego sumienie zobowiązuje nawet wtedy, gdyby stało w opozycji do autorytetu¹³. Nawet wówczas, „gdy błędne sumienie nakazuje coś, co nie zgadza się z prawem Bożym, to ono i tak ten nakaz uważa za prawo Boskie. Dlatego można by człowieka wprost pomówić, że odstąpił od prawa Bożego, skoro oddalił się od wezwania własnego sumienia, nawet wówczas, gdyby pośrednio (*per accidens*) wcale od tego prawa Bożego nie odstąpił”¹⁴.

Nie ulega wątpliwości, że to przekonanie św. Tomasza dowodzi zarówno wielkości człowieka, jak i wysokiej rangi normatywnego stanowienia jego sumienia, skoro nauka ta uznaje moc wiążącą ponad ludzkim autorytetem, a nawet — nie naruszając obiektywnej ważności Bożych przykazań — przyznaje sumieniu prawo odczytania siły ich zobowiązawalności. Nie można bowiem wykluczyć możliwości, że Bóg poprzez sumienie, niejako na drodze „wewnętrznej inspiracji”, może ludzkiej jednostce przekazać nakaz moralny, którego realizacja może być zupełnie szczególna i podążać innym torem, aniżeli powszechnie ustalone kierunki przykazań (droga kairologiczna)¹⁵.

3. MOC WIĄŻĄCA SUMIENIA

Moralność jest wielkością, która, choć spełnia się w obiektywnym układzie finalistycznym, jest przede wszystkim kategorią osobową i wewnętrzną. Słusznie się twierdzi, że porządek moralny ustalany bywa poprzez obiektywną strukturę bytu, którego aksjologiczny i normatywny aspekt stanowi wiel-

¹² „Conscientia dicitur ex divina, immissione esse, per modum quo omnis cognitio veritatis in nobis dicitur esse a Deo”. *De Veritate* q. 17 a. 1 ad 6; por. S.Th. pars I q. 84 a. 5.

¹³ *De Veritate* q. 17 a. 5 in corpore.

¹⁴ *De Veritate* q. 17 a. 4 ad 1.

¹⁵ Por. *Komentarz do Sentencji IV*, 33, 1, 2.

kość niezależną od formalnej postawy indywidualnego sumienia jednostki. Nie mniej jednak moralność posiada swój subiektywny obszar, swoją osobową dynamikę. Jest to obszar wewnętrznej jaźni ludzkiej osoby, która może ów obiektywny porządek zaakceptować albo go przekreślić. Cały ten dramat rozgrywa się w sumieniu człowieka i on to nadaje wartościowość moralną danemu podmiotowi¹⁶. Tak więc istota poprawności moralnej wobec Boga — opiera się na szczerej i autentycznej postawie człowieka, wyrastającej z przekonania sumienia. Właściwe zrozumienie i przekonanie podmiotu decydują o tym, czy jego działanie wobec Boga jest dobre lub złe. Nie ma tu żadnego usprawiedliwienia ani „etyka usposobienia”¹⁷, ani skrajna „etyka sytuacyjna”¹⁸. Podmiot zobowiązany jest podejmując decyzje moralne — troszczyć się o obiektywną prawidłowość i poznanie „obiektywnych” danych. Sumienie więc zawsze zobowiązuje prawda i to w ten sposób, w jaki się ona stała dlań oczywista. Ponieważ moralność, jak wspomniano jest kategorią osobową, punkt ciężkości tej moralności, działań, jakie ją wyrażają, spoczywa na postawie podmiotu. Obiektywizm w sferze moralnej polega na tożsamości podmiotu z tym, co zostało mu objawione jako moralne zadanie. Obiektywność więc w sferze moralnej jest w ten sposób stwórczym wyrazem moralnej subiektywności. Teologicznym uzasadnieniem tego jest pogląd, że właśnie moralne wnętrze sumienia człowieka, stanowi właściwe „miejsce”, gdzie Bóg objawia się mu w swoim wezwaniu: „sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”¹⁹.

¹⁶ Por. ks. S. Witek: *Teologia moralna fundamentalna*. T. I, cz. II: *Prakseologia moralna* P. Lublin 1976, s. 8—18.

¹⁷ Etyka usposobienia głosi, że w określonym przypadku poznać to, co jest dobre, można tylko subiektywnie wyłączając jakieś powszechne poszukiwanie pojęć — dobra i zła. Nie ma obiektywnie wiążących orzeczeń co do wartości działań, stąd wszystko może być dobre lub złe, nawet kłamstwo i zabójstwo. Zewnętrzne działanie nie znaczy nic, liczy się wewnętrzna postawa. Etyka ta sprzeczna jest z nauką Chrystusa, który domagając się dobrego usposobienia — równocześnie wymagał dobrego czynu. Chrystus widzi w człowieku współpracownika Boga, który swoim czynem (a nie tylko usposobieniem) współkształtuje Królestwo Boże. Etyka usposobienia sprzeciwia się tym samym chrześcijańskiej teologii stworzenia. Por. A. K. Ruf OP: *Grundkurs Moraltheologie*. I: *Gesetz und Norm*. Freiburg im Breisgau 1975, s. 48.

¹⁸ Por. K. A. Ruf OP. j.w., s. 55.

¹⁹ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*. (Gaudium et Spes), W: *Sobór Watykański II*, s. 853.

4. MOC UŚWIĘCAJĄCA SUMIENIA

Dzięki sumieniu podmiot moralny w swej osobowej decyzji i wyborze — wyłącza się z anonimowości biernego, ulegającego impulsom masy, kolektywu i osiąga wysoką rangę udoskonalenia moralnego. Nazwano to godziną narodzin człowieka do moralnej egzystencji (*kairos*). W momencie więc podejmowania wyborów — spełnia się więc istota uświęcenia ludzkiej istoty. Na jakiej podstawie można postawić tak śmiało sformułowaną tezę?

Uświęcenie oznaczało zawsze oddzielenie od tego, co przysługuje wszystkim, aby należeć tylko do Boga. Sama kategoria „świętości” Boga oznacza Jego transcendencję, oddzielenie od wszystkiego, co stworzone, tak wysokiego stopnia, że określa ono nieskończoną „inność” Boga, Jego niewyrażalną tajemnicę. Człowiek w oparciu o wolny i podstawowy wybór swego sumienia partycypuje niejako w tej „inności”, odcina się aktem tej decyzji od biernej, uprzedmiotowionej przynależności do socjologicznego „stada”, by otworzyć się na personalistyczne Królestwo „wolnego” ducha. W naszej religijnej duchowości fakt ten często był rozumiany jako irracjonalne, humanistyczne²⁰ wzięcie w posiadanie przez Boga, które łączyło się z pewnym „urzeczowionym” skutkiem. Bóg niejako kładzie rękę swoją na człowieka i poprzez swój znak (sakrament chrztu) „naznacza” go „niezniszczalnym charakterem”. Bogu też poświęca się rzeczy i wyłącza je ze „świeckiego” użytku (np. kielichy, szaty, święte miejsca), by po poświęceniu mogły być „ontologicznie” czymś innym, niż były przed poświęceniem.

Jednakże to wszystko nabiera sensu jedynie ze względu na swe odniesienie do człowieka i jego osobistego uświęcenia. Co bowiem się dzieje z tymi rzeczami, które zostały poświęcone? Wszak po tym fakcie człowiek religijny ma o nich inne wyobrażenie. Czy rzeczywiście przylega do nich coś, co promieniuje z nich jako *Mysterium fascinosum et tremendum*, jakaś numiniczna moc Boska, która ma napełniać człowieka tajemniczym tchnieniem czci i trwogi? Wydaje się, że teologiczna świadomość nie pozwala nam tych faktów ujmować i interpretować magicznie i oddala tego rodzaju akceptację. Uświęcenie nie dokonuje się na sposób zdarzenia irracjonalnego, spowodowanego działaniem reistycznym. *Sacramenta*

²⁰ Interpretacje pojęcia „numinosum” jako czegoś całkiem innego zob. R. Otto, *Świętość* (Tłum. w j. polskim), Warszawa 1963, s. 70 nn.

i sacramentalia sunt propter hominem — święte tajemnice i poświęcające obrzędy istnieją ze względu na człowieka. Oznacza to, że uświęcenie dotyczy człowieka i spełnia się we wszelkiej sferze, gdzie człowiek — on sam, się znajduje i gdzie on staje się istotą moralną. A zatem uświęcenie jest zdarzeniem, dzięki któremu Ukryty Bóg w wewnętrznej skrytości naszej egzystencji, tzn. w naszej wewnętrzności, kładzie na nas swą rękę, tam nas wzywa i przynagla, abyśmy w naszym sumieniu zdecydowali się na zasadę Jego prawdy. Uświęcenie jest więc wyniesieniem przez Boga do najwyższego stopnia moralnej racjonalności, chociaż zdarzenia tego nie można wyzerpująco racjonalnie wyrazić.

Słuszne jest przekonanie, że „miejsce”, w którym dokonuje się uświęcenie, jest człowiek w swoim osobowym wnętrzu, to jest tam, gdzie on odnajduje swą tożsamość i gotów jest w oparciu o jasność najwyższą swego przekonania — w imię wierności swemu sumieniu odciąć się od wszystkiego, czego nie transmituje mu prawda, jaka się mu objawiła. Człowiek taki ma świadomość samostanowienia i możliwości dania najbardziej własnej odpowiedzi wobec świata, który go otacza. Odpowiedzią tą może być „zgoda” lub „sprzeciw” w imię wewnętrznej zasady, jaka stanowi jego moralną prawdę. Jest to forma posłuszeństwa nie tylko samemu sobie, ale tej prawdzie, jaka się w jego sumieniu uobecnia. W tym sensie forma takiego posłuszeństwa może być dostępna również człowiekowi, który nie uświadamia sobie katerologii sakralnej. Byłoby więc tu miejsce na tzw. anonimowych chrześcijan, których Bóg uświęca niezależnie od instytucjonalnej przynależności do Kościoła²¹.

Moc uświęcająca sumienia przejawiała się niejednokrotnie w dziejach społeczeństw świeckich i religijnych, kiedy to indywidualna opcja jednostki musiała stawić opór bezdusznej barierze kolektywnych zachowań i poglądów. W historii występuje niezliczona plejada indywidualności, którzy w imię wolności sumienia odważyli się na posłuszeństwo własnemu wewnętrznemu prawu wbrew dyktatowi swego środowiska. Losy tych jednostek odzwierciedlają najwyższe i najniższe zdarzenia ludzkiej historii. Wszak sam Syn Boży, Jezus Chrystus, sprzeciwił się tym, którzy nie chcieli przyjąć od Niego obrazu Boga, który nie odpowiadał ich wyobrażeniom. Nie mogli

²¹ Por. S. H. Pfürtner, *Macht, Recht, Gewissen in Kirche und Gesellschaft*. Einsiedeln 1972, s. 153 n.

znieść, że Chrystus zdetronizował „ich” Boga. Dlatego los Chrystusa — znalazł „po ludzku” taki sam finał, jaki był udziałem wielu proroków Najwyższego Boga przed Jego przyjściem. Wyłączyli Go ze swego narodu nie przypuszczając, że wyłączyli się sami spod panowania jedynej Prawdy.

A po Chrystusie — narodzili się świadkowie niezniszczalnej Prawdy, „która oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego” (J 1,9). To pierwsi wyznawcy, męczennicy, to świadectwo Tomasza Morusa, św. Maksymiliana Kolbe itp. Jakże często głos ich sumienia skazywał ich na społeczne wygnanie, dyskryminacje i obozy, procesy i poniżenia²². A jednak to oni właśnie odnieśli moralny, osobisty tryumf i im ostatecznie historia oddała społeczną sprawiedliwość, ponieważ oni w pełni realizowali siebie.

5. WOLNOŚĆ SUMIENIA A PRAWO MORALNE

5.A. NIEBEZPIECZEŃSTWO BŁĘDÓW W FUNKCJI SUMIENIA

Zawarte w sumieniu wezwanie, by zrealizować siebie, by coraz pełniej rozwinąć swoją moralną osobowość, uaktywnia się więc poprzez jego „głos”, czyli przez jego działanie. Rozwój osobowości związany jest ściśle z rozwojem sumienia, a rozwój ten zależy od tego, czym się sumienie kieruje, według jakiego kryterium wydaje ono swe osądy i decyzje. Rozwój sumienia zależy ściśle od właściwej jego formacji, która jest nieodzowna. Sumienie, które się nie rozwija, nie kształtuje prawidłowo, marnieje i się zatracza, a z nim regresji ulega posiadający je podmiot. Sumienie, które formowane bywa według fałszywych norm, wypacza swoje działanie, co w konsekwencji prowadzi do rozbicia osobowościowego podmiotu, który z takim sumieniem działa.

Podobnie jak w rozmaitych dyspozycjach i sprawnościach technicznych i artystycznych — niewłaściwa formacja rodzi „zmarnowane talenty” i „nierozwiniętych geniuszy”, tak i w działaniu sumienia może wystąpić analogiczna sytuacja.

Sumienie, ponieważ jest normą subiektywną, osobistą, indywidualną, nie jest dyspozycją funkcjonującą od razu w sposób doskonały, idealny i nieomylny. Jego prawidłowe działa-

²² Charakterystycznym przejawem dyskredytacji takich świadków były metody Gestapo wobec więźniów: nie pozwolono im na mycie, golenie, ubieranie w przestępczą odzież, aby poprzez sam wygląd zewnętrzny ujawniać „stan upodlenia”. Zawszawiony, niechlujny, odrażający — nie może być godny miana człowieka, zasługuje na eksterminację.

nie uzależnione jest od właściwej informacji, od rzetelnej wiedzy. Samo musi się uczyć i samo musi być również pouczone o wartościach moralnych, o obiektywnych kryteriach i normach postępowania ludzkiego.

Nie ulega wątpliwości, że źródłem kryzysu moralnego, jaki dziś powszechnie występuje, jest brak wiedzy, co stanowi autentyczną i obiektywną wartość moralną. Ignorancja wymagań, jakie stawia prawda, sprawiedliwość i miłość, potrzeba bliźniego, rodzi niewrażliwość sumienia (*moral insanity*) na wartości moralne; przestaje ono reagować na nie. Poważnym błędem typu wychowawczego jest od dzieciństwa ustalenie fałszywej hierarchii wartości, w której naczelne miejsce znajdują takie dobra, jak pieniądz, posiadanie, kariera i sukces, władza, własna przyjemność, zdobywane choćby za cenę cierpienia drugiego człowieka. Deformującym działaniem sumienia jest również kryterium kompromisu, tzn. stosowania zasady łatwizny, powszechnej konwencji, płynięcie „z prądem”, uległości aktualnej modzie itp. Sądy sumienia oparte są w tym przypadku o czynnik socjologiczny, zwany normą przeciętności: tak wszyscy myślą, wszyscy tak postępują, taki jest duch czasu, nie można się wychylać itd. Ciśnienie tych obiegowych nastawień jest tak wielkie, że ludzie uważający się za osoby wierzące i religijne odrzucają niewygodne im dogmaty (np. życie po śmierci, karę wieczną, synostwo Boże Chrystusa, Niepokalane Poczęcie NMP, nieomyślność papieża) oraz niewygodne im zasady moralne (np. wierność małżeńska, nierozwiązalność związku małżeńskiego, zakaz współżycia przedmałżeńskiego, przerywanie ciąży, eutanazji, manipulacji genetycznej, sztucznej inseminacji itp.). Poparcie zyskują oni niejednokrotnie ze strony środków masowego przekazu, które tego rodzaju postawy zachwalają jako przejaw wolności sumienia.

Powstaje pytanie, kto daje owym menadżerom środków przekazu prawo do manipulowania opinią wielu milionów ludzi i urabiania w ich świadomości fałszywych, niebezpiecznych kryteriów moralnych przy pomocy wyrafinowanej techniki wpływania i ingerencji? Najbardziej poszkodowanymi są ci, którzy nie posiadają wystarczającej kultury intelektualnej i moralnej, aby ustosunkować się krytycznie do tych fetyszów pseudowartości. Badania psychologiczne w zakresie działań manipulacyjnych wykryły, że człowiek posiada skłonność do poddawania się takiej ingerencji i przyswajania sobie narzucanych mu myślowych schematów poprzez pośrednictwo jego

podświadomości. Tym bardziej więc krytyczny musi być chrześcijanin, aby nie ulec takiemu sterowaniu, lecz w poczuciu odpowiedzialności formować i rozwijać swoje sumienie.

W tym przypadku chodzi nie o rzecz błahą, ale o podstawowy sens i cel jego chrześcijańskiego życia. Słuszne jest zdanie: „ja się kieruję moim sumieniem”, ale trzeba wprowadzić do niego poprawkę: „prawidłowym sumieniem”, gdyż tkwi w tym kolosalna różnica, jeśli chodzi o konsekwencje w procesie rozwoju moralnego człowieka.

Obok wymienionych faktów zamazywania właściwej treści kryteriów moralnych — na deformację sumienia wpływają o wiele poważniejsze zagrożenia. Ojciec św. Jan Paweł II wskazał na zjawisko zauroczenia się człowieka wielkością swych możliwości w procesie opanowywania świata natury (por. *Redemptor Hominis*, nr 15). Ale osiągając władzę nad naturą współczesny człowiek pragnie również „autonomicznie” rozporządzać sobą swym życiem, uważa się za samowystarczalnego prawodawcę i nie przyjmuje żadnych norm, żadnej religii, żadnych zasad, poza tymi, które ustala sobie sam. Tu tkwi źródło współczesnego kryzysu moralności²³. Jest to symptomatyczna zmiana świadomości moralnej, która nie ominęła również naszych wierzących chrześcijan. Może nie tyle kwestionują oni treść norm, ile sposób ich przekazywania oraz podstawową ważność ich wymagań. Rodzi to postawy indyferentne, bez troskę w przekraczaniu uznawanych teoretycznie zasad (*vide konfesjonat*), a ostatecznie zagubienie i niepewność w sądach moralnych²⁴. Swą niechęć do norm moralnych uzasadniają niektórzy twierdzeniem, że są one represyjne i że przeciwstawiają się one samostanowieniu i samo-realizacji człowieka. Tak więc wszelkie wskazania, noszące w sobie cechę autorytetu Boskiego lub ludzkiego, kwestionowane z góry jako ograniczające wolność ludzką. Ujawnia się to szczególnie w poglądach tzw. skrajnej „etyki sytuacyjnej”, potępionej przez Kościół, która jako wyznaczniki normatywne sumienia przyjmuje „konkretny moment sytuacyjny” i tzw. „wewnętrzne, indywidualne światło w podmiocie” (zob. Pius XII: DRM XI, 333). Źródłem takiej postawy jest błędne rozumienie moralności, którą utożsamia się z całą siatką dyk-

²³ Por. H. J. Müller, *Gewissen und Gewissensfreiheit*. „Gottes Wort im Kirchenjahr”. Bd. 2: 1977, s. 193.

²⁴ Por. F. Böckle, *Kirche und Sexualität Möglichkeiten einer dynamischen Sexualmoral*. „Concilium” 10: 1974, s. 759—766.

tatów: co wolno, czego nie wolno, nakazów i zakazów, wywołujących wrażenie zniewolenia.

Błąd ten funkcjonuje u wielu chrześcijan, którym zachowanie przykazań kojarzy się z wypełnianiem czysto zewnętrznie nakazanego czynu, formalistyczne jego wykonanie; przeoczą oni fakt istotowego związku, jaki zachodzi między tym czynem a samym człowiekiem, jego bytową, osobową strukturą²⁵.

Istnieje jeszcze inny moment wyjaśniający owo zagubienie moralne, widoczne w funkcji sumienia. Jest nim historia, która przynosi zmiany i one stanowią jej istotną treść. To, co żyje, posiada swoją historię. Historia oznacza rozwój, ten zaś przynosi ze sobą zmiany. W dziejach ludzkich są takie momenty, kiedy pewne struktury, które przez długi okres nabrały optyki niezmienności, nagle się rozpadają, zmieniają i przekształcają. Powstaje wtedy rodzaj przeświadczenia, że zmianie musi ulec wszystko, a więc i te elementy, które są z istoty niezienne i zachowują swoją ważność, niezależnie od koniecznych i dokonujących się modyfikacji. W ten sposób praktycznie i teoretycznie podnoszą się pytania, czy w ogóle istnieją wartości moralne i oparte na nich niezienne normy?²⁶

Gdyby wskazać na teoretyków, burzących w naszych czasach fundamenty porządku moralnego, wysunąłby się tutaj filozof niemiecki Fryderyk Nietzsche. Rozumiał on doskonale, że przekreślając Boga, dokonując swoistego na Nim „mordu” — burzy on wszelkie założenia prawdy i dobra. Bez Boga nie ma niczego stałego, niczego ważnego i miarodajnego, jest noc, jest nicość. Tym niemniej niektórzy dzisiejsi przedstawiciele ateistycznej myśli etycznej uważają, że „śmierć” Boga stanowi rzeczywiste uwolnienie człowieka i otwarcie dlań drogi rozwoju²⁷. Podobne wnioski ateistyczne wyciąga egzystencjalista, zmarły niedawno, Jean Paul Sartre. W jego filozofii Absolut ponosi klęskę, a znaczenie zdobywa konkretny i czasowy człowiek. On jest twórcą własnej etyki, odpowiadającej konkretnym sytuacjom życiowym. Nie ma wartości absolutnych jako oparcia dla człowieka, a wartości etyczne muszą wyłonić się z jego czynów. Nie krępuje go ani dobro, ani zło. Cokolwiek by wybrał: hedonizm czy życie ascetyczne, decyzyja jego su-

²⁵ Por. I. Dollinger, *Die zehn Gebote heute. Vom rechten Sein des Menschen*. Münschen 1976, s. 11.

²⁶ Por. A. Brems, *Nicht an der Liebe vorbei. Zu den Normen der Sexualmoral*. „Die lebendige Zelle” R. 10: 1976 nr 1, s. 11.

²⁷ Por. *Die fröhlische Wissenschaft*. München 1959, s. 166 n.

mienia w każdym przypadku jest równowartościowa, bo spełnia postulat wolności²⁸. Warto też zwrócić uwagę na znane go zachodniego myśliciela Bertranda Russella. W swej książce pt. *Warum ich kein Christ bin? (Dlaczego nie jestem chrześcijaninem?)* zakwestionował on podstawy jakiegokolwiek moralności. W koncepcji B. Russella wszelki związek człowieka z Bogiem zostaje odrzucony, a w konsekwencji zaciera się tym samym rozróżnienie na to, co moralnie dobre, a co moralnie złe. Zdaniem B. Russella, by rozróżnić dobro i zło nie potrzeba żadnego sumienia, żadnego intelektu, żadnej refleksji; wystarczy po prostu subiektywne „odczucie” jednostki, niezależne od jakiegokolwiek kryterium²⁹.

Jak więc widać, właściwe i prawidłowe funkcjonowanie sumienia nie jest pozbawione niebezpieczeństw. Każdy sąd sumienia kształtuje się bowiem w oparciu o wiele źródeł. Niektórych sobie nawet człowiek nie uświadamia. Częstokroć jego świadomość znajduje się pod ciśnieniem wyżej wymienionych czynników, niekiedy występuje w działaniu ogromna ignorancja, a nie wolno wykluczać całego kompleksu przeżyć osobistych, słabości i skłonności, nastrojów i uczuć, porażek i zwycięstw, wiedzy i posiadanej kultury. Aby więc sumienie mogło prawidłowo i pewnie funkcjonować, być wyznacznikiem osobowego rozwoju człowieka, musi ono otrzymać właściwą, obiektywną formację moralną, a taką umożliwia jedynie integralnie pojęte moralne prawo Boga.

5.B. SUMIENIE W WOLNOŚCI I ZOBOWIĄZANIU

Sumienie ujmowane w swej funkcji występuje wyraźnie jako bliższa i praktyczna, subiektywna norma moralnych działań. Ono wyznacza kształt konkretnej odpowiedzi na pytanie: „co ja powinienem lub muszę czynić?” Decyzja zaś, jaka zapadnie, musi być wyrazem tego, co najbardziej wewnętrzne w ludzkiej osobowości. W tej wewnętrznej sferze dokonuje się realizacja wartości moralnych i udoskonalenie osobowościowych możliwości. Ten fakt jednak ewokuje dramatyczną antynomie, jaka zachodzi między prawem moralnym a wolnością sumienia, które — jak wspomniano — stanowi subiektywny wyznacznik działań moralnych. Pierwszym korelatem

²⁸ Por. *L'etre et le néant*. Paris 1943, s. 89 n.; C. A. Van Peursen, *Ethik und Ontologie in der heutigen Existenzphilosophie*. „Zeitschrift für Evangelische Ethik”. März 1958, s. 104 n.; Wł. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*. T. III, Warszawa 1958, s. 434.

²⁹ Por. *Warum ich kein Christ bin?* München 1968, s. 197—204.

tej antynomii to funkcja imperatywna prawa, które zobowiązuje, ponieważ wyraża treść moralnego wezwania; drugi korrelat — to „wolność sumienia”, ujmowana tu jako wolność sytuacyjnego wyboru³⁰, owej wolnej odpowiedzi człowieka na wezwanie Boże, które zawarte jest w prawie Bożym³¹. Takie ujęcie wolności sumienia jest ujęciem wertrykalnym jako sytuacja człowieka, który staje wobec wymagań moralnych, kierowanych doń przez Boga i musi wobec nich zająć postawę odpowiedzialnego i zaangażowanego w sumieniu wyboru. Rzuca to oczywiście na wolność jego decyzji oraz granice tej wolności.

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 sumienia³². Uwarunkowane to jest przygodnością ludzkiej egzystencji, która nie jest ani absolutnie wolna³³, ani całko-

³⁰ „Wolność sumienia” — jako wolność zgłoszenia bez przeszkód swych przekonań światopoglądowych i religijnych, prawo do opierania się naciskom nietolerancji, ingerencji w sferę osobistych przeżyć — stanowi zagadnienie osobne, w tym fragmencie nieuwzględnione.

³¹ 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-centryczne”, autonomizuje się, ulega hipostazie i odgradza człowieka od Boga. Por. T. Styczeń, *Psychologia metodą odnowy?*, Więź 11: 1958 nr 4, s. 64 n.

³² Por. B. Schüller, *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung*, Düsseldorf 1966, s. 21. P

³³ Zawsze bywali myśliciele, a dziś są oni szczególnie liczni w róż-

wicie zdeterminowana³⁴. Ani więc wolność, ani zależność nie są czymś absolutnym. Jedyną wartością absolutną jest dobro, które człowiek winien realizować na miarę swoich możliwości, sam i wespół z innymi ludźmi w społeczeństwie³⁵. 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 wolności³⁶. Toteż dojrzały duchowo człowiek wie, iż jest równocześnie wolny i poddany ograniczeniu, w ramach swej wolności zależny i kierowany³⁷.

Wybór sumienia stwarza okazję do aktualizowania tej wolności, jaka przysługuje człowiekowi. Ale ta możliwość 'byćcia' 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 egzystencji³⁸. 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 czynnik indywidualne: środowisko, dziedziczenie, stan zdrowia,

nich 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 dzieła 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, s. 38—48; 124—145.

³⁴ 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 sił wywierany jest na sferę nieświadomą. W tej sytuacji nie ma mowy o jakiejś obiektywnej moralności. Moralność obowiązku, 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.

³⁵ I. Lepp, j.w., s. 84.

³⁶ I. Lepp, j.w., s. 56.

³⁷ Por. j.w., s. 48.

³⁸ Por. j.w., s. 49.

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 umożliwiała osiągnięcie wysokiego stopnia osobistej wolności³⁹. Jeśli więc weźmiemy pod uwagę sumienie to ono w swej funkcji jako norma normans decyduje w sposób wolny 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.

Człowiek nawet jako całość nie jest istotą absolutną. Jako cząstka wszechświata podlega on jego porządkowi, jako stworzenie poddane jest porządkowi stwórczemu, ściślej mówiąc Stwórcy, którego wola w tym porządku się wyraża⁴⁰.

Samowolne, czysto autonomiczne sumienie nie byłoby sumieniem słusznym i stałoby się właściwie grobem osobowej wolności⁴¹. Gdyby sumienie i jego funkcje pojmowało się wyłącznie autonomicznie, groziłoby to skrajnym sytuacjonizmem etycznym.

b) Walor 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 aktu⁴². Na tę wolność nakłada się konieczność prawa za-

³⁹ Por. j.w.

⁴⁰ Por. N. Seelhammer, *Gewissen und Verantwortlichkeit*, s. 206.

⁴¹ Por. J. Gründel, *Das Gewissen als „norma normans” und als „norma normata”*, s. 408; J. G. Ziegler, *Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuernder Kirche*. Freiburg — Basel — Wien 1968, s. 114.

⁴² Por. B. Schüller, *Gesetz und Freiheit*, j.w., s. 21 n.

kazującego 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 wyboru⁴³.

Aby nie utracić swej wolności, sumienie musi właściwie odczytać treść i walor 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 imperatywem⁴⁴.

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 historycznie i ma cechy względności⁴⁵. Wolnością sumienia jest również istotowe nakazy ukonkretnić zgodnie z dzisiejszą życiową sytuacją człowieka⁴⁶.

Padło tutaj określenie: życiowa sytuacja człowieka. Wpro-

⁴³ Por. A. Sauer, *Gewissen — nach dem Konzil*, s. 297. Swe wymagania Bóg przekazuje człowiekowi poprzez prawo naturalne oraz prawo moralne objawione. Pierwsze poznane bywa w oparciu o naturę rzeczy oraz rozumną istotę człowieka. Drugie zostaje przekazane ludzkości w ramach starostementalnej tradycji jako prawo Mojżeszowe, a w Nowym Testamencie jako prawo miłości, prawo łaski w Duchu św.

⁴⁴ Por. G. Teichtweier, j.w., s. 99—101; A. Sauer, j.w., s. 298.

⁴⁵ 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 uprawnienia 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 stu czterdziestu czterech tysiącach dziewic idących za barankiem w świetle egzegezy nie uzasadnia chrześcijańskiego dziewictwa i jego wysokiej rangi (Apok 14,3n). Por. G. Teichweier, j.w., s. 98 n.

⁴⁶ Por. j.w.

wadza 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 stać⁴⁷. W aspekcie historio-zbawczym 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 ufności⁴⁸.

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 zasada *epikei* i roztropnego namysłu, sądu czy wyboru⁴⁹. 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 ze-

⁴⁷ 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 odnieszona 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 wymaganą prawidłowość. Por. A. Sauer, j.w., s. 298; G. Teichtweier, j.w., s. 95—98.

⁴⁸ Por. G. Teichtweier, j.w., s. 93; W. Dirks, *Comment reconnaitre ce que Dieu attend de moi? Pour justifier une „Ethique de la situation”*, s. 263.

⁴⁹ Por. A. Sauer, j.w., s. 298; G. Teichtweier, j.w., s. 102.

wewnętrznie nakładany przymus, lecz jako sercem, tzn. wewnętrznym usposobieniem, przyjmowana powinność⁵⁰.

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 artykułów⁵¹ podkreślił, że funkcja sumienia jest przede wszystkim funkcją egzystencjalną. Polega ona na tym, że uchwylenie 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 sumienia⁵². Wewnętrzne przekonania ma tak samo wielkie znaczenie w działaniu człowieka jak sumienie. Jest ono przywilejem człowieka i potwierdza jego niezależność od narzucających 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 naciskom⁵³. 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”⁵⁴. Sumienie nastawia się na wezwanie już nie tyle prawa, które dokładnie precyzuje nakazy i zakazy, lecz utożsamia swoje decyzje

⁵⁰ Por. J. Pründel, j.w., s. 418.

⁵¹ Por. K. Rahner, *Über die Frage einer formalen Existentialethik*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd. II, Einsiedeln-Zürich-König 1961, s. 227—246.

⁵² Por. M. Laros, *Das christliche Gewissen n der Entscheidung*. Köln 1940, s. 89 nn.; J. Gründel, j.w., s. 417.

⁵³ G. Teichtweier, j.w., s. 92. Na marginesie warto przypomnieć postawę Chrystusa, który bardzo surowo oceniał faryzejskie pełnienie prawa, za którym nie stało wewnętrzne usposobienie serca.

⁵⁴ Por. J 12,24—26; Mt 18,39; 16,25; Mk 8,34—35.

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 prazródłem moralnej postawy człowieka. Sumienie, które w decyzjach kieruje się wewnętrznym usposobieniem realizuje już nie etykę nakazów, ale etykę przekonania (*Gesinnungsethik*), która bardziej odpowiada chrześcijańskiej duchowości⁵⁵. Tym samym sumienie uwalnia się od zmory legalizmu, który tak nieszczęśliwie zaciążył zarówno na teologii moralnej, jak i praktyce duszpasterskiej⁵⁶.

GEWISSEN ALS EINE FREIHEITSNORM

Zusammenfassung

In seiner Dissertation hebt der Autor eine fundamentale Tendenz des gegenwärtigen Menschens heraus, die man die Strömung zur Autonomie nennt und die mehrmals Extremformen annimmt. Unabhängig von der Gefährdung, die solche Tendenz mitbringt, ist aber die Freiheit eine fundamentale Eigenschaft der Menschenperson, als auch ihr Vorrecht und Gottesgabe (St. Paulus). Der Autor untersucht das Gewissensrecht auf Freiheit der eigenen Überzeugung, d.h. das Recht auf Entscheidungsrisiko des Gutes und der Wahrheit, die man entdeckt hat, besonders dann, wenn man den Widerstand der befestigten Schemen des Denkens und Handels brechen muss.

Die Gewissensfreiheit zeigt sich durch den Durchbruch der schematischen Stellungen und Verhalten, durch die Überwindung des Misstrauens und des Kritizismus der konservativen Ansichten. Das Gewissen beschützt in diesem Fall die Menschenwürde und wählt oftmals den „Kairosweg” aus, der eine Weise der Selbstbestimmung und Selbstrealisation ist.

Die Grundlagen der Gewissensaktivität bilden die fundamentalen christlichen Wahrheiten: die Würde der Menschenperson, die den Got-

⁵⁵ G. Reidick, *Freiheit als Heilsgut*, w: *Grenzfragen des Glaubens* wyd. Ch. Hörgl i Fritz Rauh, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, s. 377—379; J. Gründel, j.w., s. 393.

⁵⁶ Chrystus wyraźnie zwalczał trzymanie się litery przy interpretacji prawa. W swych wymaganiach wznosił się ponad autorytet moźeszowy 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, j.w., s. 370—383.

tesanruf in sich enthält, die Gottesgegenwart in dem Menschen, was eine offenbarte Glaubenswahrheit ist. Das Gewissen hat, Autorsmeinung nach, nicht nur eine moralische Bindungskraft, sondern auch eine Heiligungskraft, weil sich die Heiligung in der innerlichen Tiefe des Menschen erfüllt. Die These, dass das Gewissen eine Norm der Freiheit ist, bedeutet aber nicht eine Befreiung vom geltenden Moralgesetz. Die Gewissensfunktion trägt schon einen Nachteil in ihren freien Entscheidungen, wenn sie durch falsche Moralnormen gesteuert wird.

Beim Treffen mit einer wahren und objektiven Moralnorm verliert das Gewissen die absolute Freiheit, weil es gegenüber der Wahrheit nachstehen muss. Bezüglich dennoch der Geschichtlichkeit, der Situationsbedingtheit und des „Kairos“ beim Handeln, erlaubt das Recht auf die innerliche Überzeugung bei den Moralentscheidungen das Gewissen als eine Freiheitsnorm zu nennen.