

Ks. Livio MELINA

SUMIENIE – WOLNOŚĆ – MAGISTERIUM

Szczytem, w którym sama prawda sumienia spełnia się i transcenduje, jest miłość eklezjalna, która potrafi zatroszczyć się o zbawienie braci [...]. Wolność sumienia jest wolnością, która rodzi się z miłości i na miłość jest ukierunkowana.

W katolickiej teologii moralnej – pomimo posoborowych prób odnowy – aż po dziś dzień przetrwała postawa pewnego systematycznego przeciwstawiania sumienia prawu, a w konsekwencji, sumienia – Magisterium Kościoła. W horyzoncie niniejszego przeciwstawienia, ten, kto chce bronić wolności, musi bez reszty stanąć po stronie praw sumienia, próbując ocalić przestrzeń jego autonomii przed przesadnymi roszczeniami płynącymi ze wskazań Magisterium. Wolność w tym kontekście pojmowana jest jako wolność sumienia od prawa. Sumienie byłoby wolne w takiej mierze, w jakiej zachowałoby dla siebie ostateczny sąd w stosunku do Magisterium: sąd dotyczący zarówno ważności argumentacji, jaką się proponuje dla uzasadnienia normy¹, jak również najwyższej kompetencji powszechnego nakazu negatywnego, odnoszącego się do specyfiki konkretnej sytuacji, w jakiej podmiot wezwany jest do działania².

Aby wyjść ze ślepego zaułka tego rodzaju sprzeczności, konieczne wydaje się wprowadzenie zagadnienia *p r a w d y* jako wspólnego fundamentu dla wolności i normy oraz *d y n a m i k i k o m u n i i* jako środowiska dla jej poszukiwania. Tego rodzaju perspektywy pozwalają dowartościować specyficznie teologiczne wymiary sumienia, tzn. zakorzenienie chrystologiczne i pneumatologiczne, a także jego konstytutywny wymiar eklezjalny. Tylko w tak poszerzonym horyzoncie ów związek pomiędzy sumieniem a Magisterium kościelnym może być rozumiany nie jako coś zewnętrznego, a zatem jako niekoniecznie powodujący konflikty. Jednakże wprowadzenie kategorii prawdy oraz komunii musi dokonać się w oparciu o wymogi samego sumienia. Pierwszym krokiem będzie zatem pewne krytyczne zapoznanie się z koncepcją domagającą się postawienia sumienia w samym centrum, aby rozpoznać zarówno jego niezbywalne i pozytywne aspekty, jak i jego ograniczenia, pochodzące z pewnej subiektywistycznej i indywidualistycznej redukcji.

¹ Por. F. Böckle, *Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen*, „Stimmen der Zeit” 208 (1990) nr 1, s. 3-16.

² Por. J. Fuchs, *The Absolute in Morality and the Christian Conscience*, „Gregorianum” 71(1990) s. 697-711.

1. SUMIENIE – SERCEM I GWARANTEM AUTENTYCZNEJ MORALNOŚCI

B. Häring, żarliwy zwolennik nowej moralności koncentrującej się na „twórczej mocy i oryginalności sumienia”, usprawiedliwia swoją propozycję w oparciu o konieczność przewyciężenia nadużyć ze strony pewnej postaci moralności bazującej zasadniczo na posłuszeństwie prawu³. Odwołuje się on do smutnych doświadczeń nazizmu, ubolewając, iż w czasie jego panowania zbyt często, niestety, przekonywał się, że posłuszeństwo władzy, wpojone dzięki chrześcijańskiemu wychowaniu, prowadziło do bezkrytycznego poddawania się ludzi wierzących niesprawiedliwym nakazom i prawom zbrodniarzy. Takie wywyższenie posłuszeństwa prawu, traktowane jako podstawowa cnota moralna (a tu nie rozróżnia się pomiędzy prawem ludzkim i prawem Bożym), doprowadziło do rezygnacji z własnego sumienia. A prawdą jest, iż żaden z reżimów totalitarnych absolutnie nie zabiegał o to, aby oprzeć się na sumieniu, wręcz przeciwnie, czyniły one wszystko, aby sumienie zniszczyć oraz zmusić je do bezkrytycznego posłuszeństwa. Przy całym naporze totalitaryzmu, odzyskiwanie wolności i moralności miało zawsze miejsce tam, gdzie sumienie potrafiło stawiać opór, domagając się dla siebie prymatu przed prawem oraz świadcząc poprzez największą nawet ofiarę o swej niezależności od władzy. Każda wyzwalająca moralność w relacji do jakiegokolwiek władzy zewnętrznej musi zatem – zdaniem niemieckiego moralisty – opierać się na sumieniu i jego prawach.

Któż nie zgodzi się z tym świadectwem i z tym żądaniem? Czyż niezliczone rzesze męczenników chrześcijańskich wszystkich czasów nie strzegły wolności przez sumienie, odrzucając w heroiczny sposób ów rodzaj posłuszeństwa płynącego z nacisków władzy oraz konformizmu środowiska?

Skoro moralność dotyczy spełnienia się człowieka jako człowieka, zgodnie z obrazem Bożym najpełniej jaśniejącym w Chrystusie, to wolność w przyłgnięciu do dobra jest *conditio sine qua non* każdego aktu moralnego. Nieodzownym poręczycielem tej świadomej wolności jest sumienie. Wszystko, cokolwiek dzieje się wbrew sumieniu lub tylko w oderwaniu od niego, jest czymś niemoralnym i nie sprzyja rozwojowi człowieka w jego autentycznym człowieczeństwie. Wszelkie posłuszeństwo nakazom narzuconym z zewnątrz nie ma najmniejszej wartości moralnej, gdy nie jest ono osobiście przez podmiot rozpoznane i przyjęte jako wewnętrzne zobowiązanie, jako prawo rodzące się z wewnętrznym przeżytem przeświadczenia.

³ Wśród jego najnowszych, a zarazem polemicznych prac dotyczących omawianego tematu zobacz: artykuł *Norma e coscienza creativa*, „Il Regno/attualità” 8(1989) s. 177-181; tekst konferencji *Ist auf das Gewissen Verlass? Zum Spannungsfeld Lehramt – Gewissen*, wygłoszonej w Wiedniu dnia 12 X 1989 (streszczenie maszynopisu zostało opublikowane w „Die Furche” z datą 19 X 1989 r.), oraz jego książkę – wywiad z G. Licheri: *Fede Storia Morale*, Roma 1989.

A zatem także wymóg zawierający się w wyrażeniu „sumienie autonomiczne” nie może być całkowicie odrzucony. W takiej mierze, w jakiej wymóg ów żąda, aby powinność moralna odznaczała się osobistym przekonaniem podmiotu, reprezentuje on nieodzowny element właściwej koncepcji sumienia. Przejście od postawy zewnętrznego nakazu względem podmiotu: „powinieneś!”, do postawy samo-zobowiązującej się: „powinienem!” – jest absolutnie konieczne dla ukonstytuowania się autentycznej moralności⁴. Wewnętrzny charakter sądu moralnego wymaga, aby rozszerzył się on w sumieniu: bez takiej promulgacji nie istnieje po prostu znacząca moralnie powinność.

Element ten uwydatnia nieodzowną wartość subiektywnego aspektu sumienia jako doświadczenia samo-zobowiązania. Nie wystarcza bowiem, aby osoba dokonała jakiegoś obiektywnego dobra, odpowiadającego wymogom prawa naturalnego. Aby to dobro było dobrem moralnym, aby udoskonalało osobę, konieczne jest, aby spełnione ono było w sposób właściwy osobie. To zaś oznacza, że owo dobro musi być zgodne z sądem sumienia.

Tego rodzaju stwierdzenie stanowi skądinąd część wielkiej klasycznej tradycji moralności chrześcijańskiej. Ów wymóg bardzo precyzyjnie opisuje św. Tomasz z Akwinu, kiedy mówi, że aby spełnić dobro moralne, nie wystarcza dokonać czegoś dobrego „secundum rectam rationem”, ale trzeba to uczynić „cum recta ratione”⁵. Nie wystarcza bowiem, że zachowanie przyjęte przez wolną wolę jest materialnie zgodne z przyjętą przez rozum prawdą, (secundum rectam rationem), ale trzeba, by zachowanie to było chciane na podstawie sądu osoby, która uznaje ową zgodność z prawdą (cum recta ratione). W tym sensie wszystko to, co nie pozostaje w zgodzie z sumieniem, jest rzeczywiście grzechem (por. Rz 14, 23).

Prawda powyższej intuicji odnośnie do prymatu sumienia została wszakże zdeformowana przez „legalistyczną” koncepcję moralności, to zaś sprawiło, iż do katolickiej teologii moralnej przeniknęły tezy naznaczone subiektywizmem. Podręcznikowa tradycja potrydencka⁶, która zdominowała nauczanie seminaryjne, a w konsekwencji również przepowiadanie moralne prawie aż

⁴ Por. T. Styczeń, *Das Gewissen. Quelle der Freiheit oder der Knechtung*, „Archiv für Religionsphilosophie” 17(1985) s. 130-147 (*Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?* „Zeszyty Naukowe KUL” 22(1979) nr 1-3, s. 87-97). Zob. ponadto: A. Laun, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck-Wien 1984, który w krytycznej konfrontacji ze współczesną teologią moralną niemieckojęzyczną wyznacza granice, w ramach których można zaakceptować pojęcie „autonomii sumienia”.

⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Sententia Libri Ethicorum*, VI, 11, s. 107-117. Odsyłamy ponadto do pracy: L. Melina, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di San Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma 1987.

⁶ Por. L. Vereecke, *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna (1300-1787)*, Roma 1990, passim, a szczególnie s. 643-656. Dla krytycznej, a zarazem syntetycznej oceny tradycji manualistycznej, odsyłamy do pozycji S. Pincaersa, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg 1985, s. 258-282.

do Soboru Watykańskiego II, odznaczała się dogłębnie owym nastawieniem, w którym nie było miejsca na pytanie o rozumowe podstawy prawa. Prawo Boże, pojmowane zgodnie z pozytywnym prawem ludzkim, odbierane było jako wyraz woli Bożej, narzucającej człowiekowi nakazy i zakazy. Systemy legalistyczne, jakie rozwinęły się wewnątrz tak zawężonego pola refleksji, są zasadniczo zminimalizowane: to, co nie jest zabronione, jest dozwolone; to, co jest wątpliwe, nie obowiązuje. Domniemanie winno być zawsze po stronie wolności, której ścisłym obowiązkiem jest osądzenie, czy jakieś prawo w danym przypadku⁷ obowiązuje czy też nie.

W tej dominującej koncepcji legalistycznej, wewnątrz której rozwija się także rewindykacja prymatu sumienia subiektywistycznego, norma moralna jawi się zawsze jako ograniczenie, które zostaje wolności narzucone z zewnątrz. Krytyczna refleksja hermeneutyczna będzie odsłaniać coraz to nowe uwarunkowania historyczne i środowiskowe norm, również tych wypracowanych przez tradycję chrześcijańską i nauczanych przez Magisterium, których nie należy traktować jako czegoś, co „spada z nieba”, lecz raczej jako wynik racji historycznej⁸. Tym bardziej więc wolność zostaje umieszczona jedynie wewnątrz sumienia, w którym rozbrzmiewa ostatecznie wiążący „Boży głos”⁹.

2. KRYTYKA SUBIEKTYWISTYCZNEJ KONCEPCJI SUMIENIA

Podkreślenie wewnętrznego charakteru powinności moralnej, zespolonej z legalistyczną koncepcją normy, której nie traktuje się już jako wyrastającej z prawdy o dobru, dopuszcza wprowadzenie także do katolickiej teologii moralnej pewnej subiektywistycznej koncepcji sumienia.

Tego rodzaju perspektywa, w swej radykalnej postaci, pojmuje sumienie jako jedyny i najwyższy wyraz wolności, która zależy wyłącznie od samej siebie, od swego wolnego samookreślenia się bez dodatkowych determinacji. Sumienie widziane jest jako poręczyciel tożsamości podmiotu, pojmowanego jako wolność, która się samookreśla, niezależnie od zewnętrznych i wewnętrznych uwarunkowań tradycji. Moment weryfikacji jego tożsamości jest ukonstytuowany nie przez porównanie z powszechnym rozumem, wspólnym wszystkim w jego pierwotnych pryncypiach i wymogach, ale przez zgodność z subiektywnym projektem, owocem własnego samo-zrozumienia. W ten sposób sumienie staje się ostateczną i bezdyskusyjną instancją: zamiast budować okno, które otworzyłoby człowieka na prawdę bytu i na to,

⁷ Por. G. Grisez, *Legalism, Moral Truth and Pastoral Practice*, w: *The Catholic Priest as Moral Teacher and Guide*, San Francisco 1990, s. 93-113.

⁸ Por. np.: Fuchs, dz. cyt., s. 703-705; Böckle, dz. cyt., s. 12-13.

⁹ Por. H. Windisch, *Auf dem gemeinsamen Weg zur persönlichen Radicalität. Moraltheologische Gewissen-Perspektiven für die Seelsorge*, w: *Mut zum Gewissen. Einladung zu einer riskanten Seelsorge*, Regensburg 1987, s. 25-44.

co wspólne wszystkim, staje się „skorupą subiektywności”¹⁰, do której człowiek ucieka i chroni się przed rzeczywistością. Przeobraża się ponadto w usprawiedliwianie subiektywności, która odtąd nie pozwala się już zakwestionować, ponieważ głosi, iż wystarcza sama sobie w nazywaniu tego, co jest dobrem, a co złem moralnym.

W „katolickim” przekładzie niniejszej subiektywistycznej koncepcji sumienia nie neguje się całkowicie tego zwyczajnego odniesienia do ogólnej treści prawdy, ale decydujący moment dla ukonstytuowania się prawdy moralnej zostaje usytuowany w subiektywnej intencji bądź opinii, na bazie której osoba reaguje. „Poważny przypadek” sumienia nieodparcie błędnego, które błądzi bez zatracenia swej godności, staje się hermeneutyczną zasadą, na podstawie której wypracowuje się właściwą koncepcję sumienia¹¹. Moralny wymiar aktu (*G u t h e i t*), co do którego sąd sumienia jest nieomylny, zależy wyłącznie od jego zgodności z właściwą intencją działającego, z jego transcendentnym ukierunkowaniem na dobro. W ten sposób uniezależnia się on od obiektywnej treści wyboru poznanej dzięki rozumowi. Wymiar słuszności (*R i c h t i g k e i t*) działania, co do którego jest zawsze możliwość pomyłki na poziomie sumienia, dotyczy zewnętrznego aspektu czynu, w zależności od kalkulacji dających się przewidzieć konsekwencji, od wagi możliwych do osiągnięcia dóbr przedmoralnych. Również ten wymiar zostałby zdeterminowany przez koncepcję kulturową i przez interpretację hierarchii wartości przyjętej subiektywnie dzięki samo-zrozumieniu.

Jedyna możliwość pewników moralnych wykluczających wszelkie wyjątki usytuowałaby się na poziomie „formalnym” sumienia „fundamentalnego” dotyczącego owych ogólnych postaw, które imperatyw „czyń dobro!” przekładają na różne sfery ludzkiej egzystencji. Nie do pomyślenia natomiast byłby wszelki ogólnie i bez wyjątków ważny imperatyw etyczny na poziomie sądów „materialnych”¹². Wynikającą z niego konsekwencją jest konieczność dopuszczenia pewnego pluralizmu etycznego, pochodzącego z wielości interpretacji rzeczywistości ludzkiej. Charakter ciągle otwartego badania hermeneutycznego owych interpretacji, ich nieuniknione uwarunkowania historyczno-kulturowe oraz nieprzechodniość subiektywnego horyzontu każdego podmiotu narzucałyby taką konkluzję. Szacunek dla sumienia oznaczałby zatem szacunek dla subiektywnych opinii, na których się ono opiera, bez jakichkolwiek roszczeń, by na mocy władzy narzucić mu wyłącznie jedną z nich.

¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Elogio della coscienza*, „Il Sabato” 14(1991) nr 11, s. 82-93.

¹¹ Por. J. Fuchs, *Gewissen und Gefolgschaft*, „Stimmen der Zeit” 207(1989) z. 5, s. 308-320. Zobacz ponadto: J. Gründel, *Verbindlichkeit und Rechtweite des Gewissensspruches*, w: *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?*, wyd. J. Gründel, Düsseldorf 1990, s. 99-126.

¹² Fuchs, *The Absolute in Morality and the Christian Conscience*, s. 703-705.

W takiej sytuacji Magisterium winno ograniczyć się jedynie do udzielania pewnych rad i ukazywania wartości. Jego apel miałby charakter moralnie zobowiązujący sumienie wiernych tylko jako przywołanie do owych postaw formalnych, które nie mają jeszcze treściowo określonego charakteru. Normy niesłusznie nazywane „konkretnymi”¹³ byłyby z konieczności zawsze wytworem historycznie uwarunkowanego, jakkolwiek oświeconego wiarą, praktycznego rozumu człowieka. Nigdy jednak normy te nie powinny uważać się za absolutne i nigdy nie powinny być prezentowane jako bezpośredni wyraz woli Bożej¹⁴, nawet jeśli znajdują się one w Piśmie św. i w Tradycji.

Aby uwiarygodnić tego rodzaju pluralizm etyczny wewnątrz katolickiej doktryny¹⁵, wysuwa się pewną nową propozycję odnośnie do ważności prawdy moralnej w zakresie ekonomii zbawienia¹⁶. Byłaby ona znacząca dla zbawienia tylko w zakresie wewnętrznego poziomu intencjonalności (czemu odpowiada moralna „dobroć” postaw), natomiast to, co odnosi się do „słuszności” działania zewnętrznego, miałoby znaczenie jedynie w porządku właściwej realizacji świata ludzkiego, co pozostawałoby nie w kompetencji wiary (a zatem i Magisterium w specyficznej i podstawowej postaci), lecz tylko autonomicznego rozumu. Działanie Magisterium winno być uznane jako wiążące co najwyżej w wymiarze *p a s t o r a l n y m*, ze względu na *p u b l i c z n e* świadectwo wspólnoty kościelnej dawane w świecie, w zakresie takich problemów, jak: sprawiedliwość, pokój czy ekologia, nigdy zaś w tych dziedzinach (jak np. seksualność), które przybierają charakter wyłącznie *p r y w a t n y*. Dziedziny te, tak czy inaczej, zostałyby poddane sądowi sumienia subiektyw-

¹³ Należy odnotować pewne nieścisłości w zakresie terminologii niniejszych teorii: normy określa się jako „konkretne”, gdy są wystarczające do opisanie pewnego zachowania, zakładając, iż dzieje się to wyłącznie na poziomie sumienia sytuacyjnego. W każdym innym przypadku normy nazywane są „abstrakcyjnymi”, przy czym przez to określenie rozumie się pewne schematyczne uogólnienie doświadczenia, które może mieć wartość jedynie „ut in pluribus”, a przy tym jest niezwykle podatne na wyjątki. Tak naprawdę jedynie sumienie (a nie norma) może określić się jako konkretne (uwarunkowane „hic et nunc”). Niemniej istnieją normy, które dostatecznie mogą opisać moralną jakość określonego zachowania, przynajmniej w takiej mierze, w jakiej jest to potrzebne, by wyłączyć z niego moralność wewnętrzną. Abstrakcyjny charakter procesu poznawczego, który prowadzi do sformułowania jakiejś normy, nie sprzeciwia się powszechnej wartości sądu wyrażonego odnośnie do określonej „jakości moralnej”.

¹⁴ Por. F u c h s, *The Absolute in Morality and the Christian Conscience*, s. 709-710. Dla pełniejszej krytycznej dyskusji na temat pewników moralnych oraz dla rozwiązania zgodnego z tradycją katolicką odsyłamy do pracy W. E. M a y, *Moral Absolutes. Catholic Tradition, Current Trends and the Truth*, Milwaukee 1989.

¹⁵ Por. Ph. S c h m i t z, *Ein Glaube – kontroverse Gewissentscheidungen*, w: *Gewissen. Aspekte eine vieldiskutierten Sachverhaltes*, wyd. J. Horstmann, Schwerte 1983, s. 60-76.

¹⁶ Przyczynkiem do niniejszej tezy są artykuły B. F r a l i n g a, *Hypertrophie lehramtlicher Autorität in Dingen der Moral?*, s. 95-129, oraz P. H ü n e r m a n n a, *Die Kompetenz des Lehramtes in Fragen der Sitte*, s. 130-156, opublikowane w pracy zbiorowej: *Lehramt und Sexualmoral*, wyd. P. Hünemann, Düsseldorf 1990. Podobny charakter posiada również artykuł J. F u c h s a, *Verità morali – verità di salvezza* w jego pracy: *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Casale Monferrato 1984, s. 59-78.

nego, nie bacząc na to, że z powodu pluralizmu sądów i zachowań uległaby zakwestionowaniu jedność wiary i przynależność kościelna¹⁷.

Problematyczność tego rodzaju koncepcji objawia się na różnych poziomach. Sankcjonuje ona bowiem dramatyczną dychotomię między dobrem moralnym podmiotu, usytuowanym we wnętrzu odznaczającym się nieomylnością i pozostającym w zgodności z transcendentną intencją woli, a konkretnym działaniem historycznym, zdany na historycznie uwarunkowany pluralizm antropologicznych interpretacji i na kalkulację proporcji pomiędzy wchodzącymi w grę dobrami przedmoralnymi, bez możliwości określenia pewników moralnych pozbawionych wyjątków. Słuszne i klasyczne rozróżnienie pomiędzy dobrocią a prawością przyczynia się do rozdzielenia obu tych poziomów, czyniąc każdy z nich autonomicznym jeden względem drugiego i przypisując każdemu z nich różny przedmiot uwagi. Jedność sumienia jest rozbita, podobnie jak gubi się także powaga określonej treściowo wszelkiej powinności moralnej. „Upragnione” dobro staje się autonomiczne w stosunku do dobra „spełnionego”, pozostawiając to ostatnie bez jakichkolwiek prawdziwie moralnych kryteriów weryfikacyjnych. Subiektywizm intencji podstawowej i techniczny obiektywizm działania rozchodzą się, wyłączając z rozważań moralnych jego prawdziwy przedmiot, w którym spotykają się podmiotowość i przedmiotowość, czyli „wybór” pewnej postawy w jej obiektywnym znaczeniu etycznym („finis operis”)¹⁸. Sumienie podstawowe zostaje zredukowane do formalnej dobrej woli (dobroć intencji), podczas gdy sumienie sytuacyjne pozostaje niewolnikiem hermeneutycznego horyzontu oraz różnych okoliczności historycznie i kulturowo uwarunkowanych. Dychotomia na poziomie epistemologicznym (dobry / słuszny) odpowiada dychotomii na poziomie antropologicznym (intencjonalność / działanie zewnętrzne).

W takim ustawieniu prawo sumienia subiektywnego, nawet błędnego i obiektywnie niszczącego życie jednostki i społeczeństwa, zostaje potwierdzone bez brania pod uwagę konkretnych tego konsekwencji. Wolność wyczerpuje w sobie ważną, moralnie antropologiczną treść i staje się jedynym punktem odniesienia dla odzyskania „prawa naturalnego” w jego ludzkim wymiarze. Szacunek wobec wolności innych (albo przynajmniej dla wolności tych, którym „demokratyczna” większość tego rodzaju prawo przyznaje¹⁹)

¹⁷ Zob. Fraling, *Hypertrophie lehramtlicher Autorität in Dingen der Moral?*, s. 117-118.

¹⁸ Odnośnie do tej autentycznie tomistycznej koncepcji przedmiotu moralnego można odwołać się, oprócz cytowanej już książki: Melina, *La conoscenza morale*, także do T. G. Belmansa, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour rélire la morale conjugale de saint Thomas*, Città del Vaticano 1990, i M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck-Wien 1987.

¹⁹ Por. M. Schooyans, *L'avortement: enjeux politiques*, Longueuil-Québec 1990 (wyd. pol. *Aborcja a polityka*, Lublin 1991).

staje się jedynym kryterium życia społecznego. Bez wspólnego dobra, w którym wola wielu dochodzi do porozumienia i od którego zależy dobro każdej osoby, społeczność staje się czysto zewnętrznym wymiarem indywidualistycznie pojętego podmiotu. Zostaje ona ponadto zredukowana do zbioru przeciwstawnych sobie podmiotów i coraz trudniejsze staje się dla niej budowanie fundamentów moralnych, na których mogłoby się wesprzeć współżycie między ludźmi.

Na drugim poziomie krytycznej refleksji okazuje się, iż dla przyjęcia w teologii katolickiej tego rodzaju koncepcji, ze wszystkimi jej praktycznymi konsekwencjami, zostaje wypracowana pewna teoria zbawienia, w myśl której Pan Bóg miałby się zajmować jedynie intencją, a nie „ciałem” ludzkiego działania. Sumienie jest „głosem Bożym” jedynie w jego nieomylnym dążeniu do jakiegoś przedmiotu różnego od konkretnego działania ludzkiego. W rzeczywistości prawda miłości (por. 1 J 3, 18) i zachowywanie przykazań: „Po tym poznajemy, że miłujemy dzieci Boże, gdy miłujemy Boga i wypełniamy Jego przykazania, albowiem miłość względem Boga polega na spełnianiu Jego przykazań” (1 J 5, 2-3), są nie do oddzielenia dla tego, „który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele” (1 J 4, 2).

Związku pomiędzy wiarą i moralnością nie można sprowadzać jedynie do miłości pojmowanej jako postawa „transcendentalna”, bez możliwości jej weryfikacji w konkretnych i „kategorialnych” aspektach działania. Podejmuje ten problem św. Tomasz z Akwinu, gdy stawia sobie pytanie, czy w ekonomii nowego prawa, którym jest prawo Ducha Świętego, winny być konieczne zawarte także określone przykazania dotyczące działań zewnętrznych²⁰. Swoją twierdzącą odpowiedź osadza on w centralnej prawdzie orędzia chrześcijańskiego, cytując za św. Janem: „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14). Bóg Prawa, moglibyśmy powiedzieć, nie pozostał w transcendentalnej i formalnej intencjonalności, lecz wszedł w kategorialność, aby zbawić konkretne „ciało” ludzkiego działania. W ten sposób nowe prawo Ducha nie zadowala się wskazaniami subiektywnej dobroci dla zbawienia, lecz nadaje także zewnętrzne przykazania, wskazując za pomocą „rad” drogi, które pozytywnie wspierają zdążanie ku celowi. Nakazuje zatem poprzez „przykazania” to, co jest z nim zgodne, albo zakazuje czegoś, co mu się wewnętrznie sprzeciwia, a co w przeciwnym razie uniemożliwiłoby wybór dający się pogodzić z autentycznym wzrostem moralnym oraz prawdziwym szacunkiem dla drugiego w budowaniu wspólnego dobra. Zacieśnienie „prawdy zbawczej” do relatywnych wskazań etycznych w zakresie intencjonalności i sprowadzanie szczegółowych norm operatywnych do ich znaczenia wyłącznie zewnętrznego, jako „właściwego ukierunkowania” w duchu tego świata, oznacza w gruncie rzeczy oderwanie odniesienia moralnego od ciała osoby Chrystusa (dezinkarnacja).

²⁰ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-II, q, 108, a. 1.

nego, nie bacząc na to, że z powodu pluralizmu sądów i zachowań uległaby zakwestionowaniu jedność wiary i przynależność kościelna¹⁷.

Problematyczność tego rodzaju koncepcji objawia się na różnych poziomach. Sankcjonuje ona bowiem dramatyczną dychotomię między dobrem moralnym podmiotu, usytuowanym we wnętrzu odznaczającym się nieomylnością i pozostającym w zgodności z transcendentną intencją woli, a konkretnym działaniem historycznym, zdany na historycznie uwarunkowany pluralizm antropologicznych interpretacji i na kalkulację proporcji pomiędzy wchodzącymi w grę dobrami przedmoralnymi, bez możliwości określenia pewników moralnych pozbawionych wyjątków. Słuszne i klasyczne rozróżnienie pomiędzy dobrocią a prawością przyczynia się do rozdzielenia obu tych poziomów, czyniąc każdy z nich autonomicznym jeden względem drugiego i przypisując każdemu z nich różny przedmiot uwagi. Jedność sumienia jest rozbita, podobnie jak gubi się także powaga określonej treściowo wszelkiej powinności moralnej. „Upragnione” dobro staje się autonomiczne w stosunku do dobra „spełnionego”, pozostawiając to ostatnie bez jakichkolwiek prawdziwie moralnych kryteriów weryfikacyjnych. Subiektywizm intencji podstawowej i techniczny obiektywizm działania rozchodzą się, wyłączając z rozważań moralnych jego prawdziwy przedmiot, w którym spotykają się podmiotowość i przedmiotowość, czyli „wybór” pewnej postawy w jej obiektywnym znaczeniu etycznym („finis operis”)¹⁸. Sumienie podstawowe zostaje zredukowane do formalnej dobrej woli (dobroć intencji), podczas gdy sumienie sytuacyjne pozostaje niewolnikiem hermeneutycznego horyzontu oraz różnych okoliczności historycznie i kulturowo uwarunkowanych. Dychotomia na poziomie epistemologicznym (dobry / słuszny) odpowiada dychotomii na poziomie antropologicznym (intencjonalność / działanie zewnętrzne).

W takim ustawieniu prawo sumienia subiektywnego, nawet błędnego i obiektywnie niszczącego życie jednostki i społeczeństwa, zostaje potwierdzone bez brania pod uwagę konkretnych tego konsekwencji. Wolność wyczerpuje w sobie ważną, moralnie antropologiczną treść i staje się jedynym punktem odniesienia dla odzyskania „prawa naturalnego” w jego ludzkim wymiarze. Szacunek wobec wolności innych (albo przynajmniej dla wolności tych, którym „demokratyczna” większość tego rodzaju prawo przyznaje¹⁹)

¹⁷ Zob. Fraling, *Hypertrophie lehramtlicher Autorität in Dingen der Moral?*, s. 117-118.

¹⁸ Odnośnie do tej autentycznie tomistycznej koncepcji przedmiotu moralnego można odwołać się, oprócz cytowanej już książki: Melina, *La conoscenza morale*, także do T. G. Belmansa, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de saint Thomas*, Città del Vaticano 1990, i M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck-Wien 1987.

¹⁹ Por. M. Schooyans, *L'avortement: enjeux politiques*, Longueuil-Québec 1990 (wyd. pol. *Aborcja a polityka*, Lublin 1991).

staje się jedynym kryterium życia społecznego. Bez wspólnego dobra, w którym wola wielu dochodzi do porozumienia i od którego zależy dobro każdej osoby, społeczność staje się czysto zewnętrznym wymiarem indywidualistycznie pojętego podmiotu. Zostaje ona ponadto zredukowana do zbioru przeciwstawnych sobie podmiotów i coraz trudniejsze staje się dla niej budowanie fundamentów moralnych, na których mogłoby się wesprzeć współżycie między ludźmi.

Na drugim poziomie krytycznej refleksji okazuje się, iż dla przyjęcia w teologii katolickiej tego rodzaju koncepcji, ze wszystkimi jej praktycznymi konsekwencjami, zostaje wypracowana pewna teoria zbawienia, w myśl której Pan Bóg miałby się zajmować jedynie intencją, a nie „ciałem” ludzkiego działania. Sumienie jest „głosem Bożym” jedynie w jego nieomylnym dążeniu do jakiegoś przedmiotu różnego od konkretnego działania ludzkiego. W rzeczywistości prawda miłości (por. 1 J 3, 18) i zachowywanie przykazań: „Po tym poznajemy, że miłujemy dzieci Boże, gdy miłujemy Boga i wypełniamy Jego przykazania, albowiem miłość względem Boga polega na spełnianiu Jego przykazań” (1 J 5, 2-3), są nie do oddzielenia dla tego, „który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele” (1 J 4, 2).

Związku pomiędzy wiarą i moralnością nie można sprowadzać jedynie do miłości pojmowanej jako postawa „transcendentalna”, bez możliwości jej weryfikacji w konkretnych i „kategorialnych” aspektach działania. Podejmuje ten problem św. Tomasz z Akwinu, gdy stawia sobie pytanie, czy w ekonomii nowego prawa, którym jest prawo Ducha Świętego, winny być konieczne zawarte także określone przykazania dotyczące działań zewnętrznych²⁰. Swoją twierdzącą odpowiedź osadza on w centralnej prawdzie orędzia chrześcijańskiego, cytując za św. Janem: „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14). Bóg Prawa, moglibyśmy powiedzieć, nie pozostał w transcendentalnej i formalnej intencjonalności, lecz wszedł w kategorialność, aby zbawić konkretne „ciało” ludzkiego działania. W ten sposób nowe prawo Ducha nie zadowala się wskazaniami subiektywnej dobroci dla zbawienia, lecz nadaje także zewnętrzne przykazania, wskazując za pomocą „rad” drogi, które pozytywnie wspierają zdążanie ku celowi. Nakazuje zatem poprzez „przykazania” to, co jest z nim zgodne, albo zakazuje czegoś, co mu się wewnętrznie sprzeciwia, a co w przeciwnym razie uniemożliwiłoby wybór dający się pogodzić z autentycznym wzrostem moralnym oraz prawdziwym szacunkiem dla drugiego w budowaniu wspólnego dobra. Zacieśnienie „prawdy zbawczej” do relatywnych wskazań etycznych w zakresie intencjonalności i sprowadzanie szczegółowych norm operatywnych do ich znaczenia wyłącznie zewnętrznego, jako „właściwego ukierunkowania” w duchu tego świata, oznacza w gruncie rzeczy oderwanie odniesienia moralnego od ciała osoby Chrystusa (dezinkarnacja).

²⁰ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-II, q, 108, a. 1.

W ten sposób subiektywne sumienie wiernego staje się autonomiczne nie tylko w odniesieniu do Magisterium, lecz także w stosunku do rzeczywistości Kościoła, która zaczyna być odbierana jako coś zewnętrznego. Wierzący traktowany jest jako samodzielna jednostka, bez odniesienia do komunii z Ciałem Chrystusa. Nie jest on w żywy sposób włączony „w Chrystusa” poprzez Ciało, którym jest Kościół, ale znajduje się „wobec” Kościoła. Nauczana przez Magisterium nauka moralna Kościoła zostaje zredukowana do jednej spośród wielu opinii, którą co najwyżej można „wziąć pod uwagę” dla ukształtowania własnej autonomicznej koncepcji. Człowiekowi w ogóle, a także chrześcijaninowi, przypisuje się zdolność samodzielnego poznania tego, co służy do zbawienia. Ponadto jest on także utwierdzany w przekonaniu, że żadne jego zewnętrzne działanie nie jest aż tak znaczące dla zbawienia, aby należało wymagać od niego ofiary posłuszeństwa, jeśli nie wręcz męczeństwa.

3. SUMIENIE JAKO OTWARCIE SIĘ NA PRAWDĘ W KOMUNII

Wymóg własnego wnętrza w odwoływaniu się do sumienia musi zatem znaleźć odpowiedź w takiej koncepcji podmiotu, który nie zamyka się indywidualistycznie sam w sobie i nie zadowala się własnym samozrozumieniem, ale który jest otwarty na prawdę w międzyosobowej komunii. W rzeczywistości właśnie doświadczenie samo-zobowiązania się w sumieniu odsłania obecność obiektywnego momentu *p o z n a w c z e g o*. Sąd sumienia, który zobowiązuje, nie jest jedynie wyrazem subiektywnej intencjonalności: jest on aktem poznania, to znaczy, wyrazem prawdy. Innymi słowy, sumienie odzwierciedla pewne samo-poznanie, które zasadza się na realnych danych zewnętrznych wobec sumienia²¹.

Nikt nie może mnie moralnie zobligować, dopóki treść jakiejś powinności nie stanie się treścią mojego osobistego sądu sumienia. Lecz ostatecznym fundamentem powinności nie jest sąd sumienia, lecz prawda o dobru, którą on wyraża. Zależąc od sumienia i od jego praktycznego sądu, osoba zależy od prawdy, jaka jaśnieje w tym sądzie. Prymat sumienia jest zakorzeniony w prymacie prawdy i przez nią zagwarantowany. Z kolei transcendencja prawdy w stosunku do aktu jej poznania stanowi fundament dla owego wymogu poszukiwania, które służy ciągłemu kształtowaniu sumienia. To zaś pozwala odróżnić wartość sumienia prawego od wartości sumienia błędnego, przy czym to drugie, jak powiada św. Tomasz²², obowiązuje nie „*per se*, sed *per accidens*”.

Pomocą w lepszym naświetleniu powyższych twierdzeń może być sięgnięcie po niektóre elementy z tomistycznej koncepcji sumienia. I tak sumienie,

²¹ Por. K. Wojtyła, *Persona e atto*, Roma 1982, s. 55-62, (*Osoba i czyn*, Kraków 1969).

²² Św. Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, q. 17, a. 4.

które św. Tomasz z Akwinu definiuje jako „cum alio scire”²³, oznacza w pewien sposób „simul scire”²⁴. W specyficznym sensie bowiem św. Tomaszowi chodzi o ów akt poznania, który spełnia się poprzez zaaplikowanie pewnej wiedzy do konkretnego przedmiotu. Wiedza ta z kolei jest poznaniem pewnej uniwersalnej i wspólnej prawdy, która sądem sumienia oświeca konkretny akt, do wyboru którego powołana jest wolność. Akt sumienia zatem jest równoczesnym poznaniem prawdy uniwersalnej i konkretnej sytuacji w świetle prawdy uniwersalnej. W tym właśnie sensie najbardziej intymny i osobisty sąd, który konstytuuje podmiotowość moralną w jej niepowtarzalnej odpowiedzialności i który wzywa ją do udzielenia odpowiedzi w specyficie konkretnej sytuacji „hic et nunc”, odsyła do uniwersalności prawdy i komunii osób.

Sumienie, będąc dalekie od samowystarczającego zamknięcia się w indywidualności, jest równoczesnym otwarciem się na prawdę i na innych, otwarciem się w prawdzie na komunie z tymi, którzy szukają dobra. Sąd sumienia, który wyraża subiektywność, o ile zakorzenia się w tym, co w nas jest obiektywne i wspólne, jest zarazem uniwersalizujący. W tym sensie R. Spaemann może powiedzieć, że sumienie „prowadzi człowieka poza siebie [...] I żeby przy tym był on pewien, że sobie sam niczego nie wmawia, musi z kimś drugim żyć we wzajemnej wymianie dobra i sprawiedliwości, we wspólnotcie moralnej”²⁵. W podobny sposób wypowiedział się w starożytności Heraklit: „Należy zatem iść za tym, co jest uniwersalne i wspólne wszystkim, ponieważ to, co jest wspólne wszystkim, jest właśnie uniwersalne. A chociaż Logos jest czymś wspólnym, wielu żyje tak, jak gdyby posiadali jakąś szczególną zdolność sądu”²⁶.

Tradycyjna koncepcja sumienia jako „aplikacji” jest dzisiaj²⁷ szczególnie ostrym przedmiotem krytyki. Wydaje się bowiem, iż redukuje ona zadanie podmiotu do czysto biernego, jeśli nie wprost mechanicznego posłuszeństwa wobec uprzednio ukonstytuowanych praw. W ten sposób zostałaby przekreślona osobista odpowiedzialność, stosunek zaś do prawdy – urzeczowiony. Nie można zbyt upraszczająco traktować świadomości dotyczącej hermeneutycznego zadania sumienia²⁸: poznanie prawdy moralnej jest bowiem nieu-

²³ Tenże, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 13. Niekiedy filologicznie mało naukowy charakter etymologii tomistycznej nie przekreśla faktu, iż właśnie etymologia stanowi punkt zaczepienia dla wnikliwych analiz filozoficznych.

²⁴ Tenże, *De Veritate*, q. 17, a. 1.

²⁵ R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, München 1983, s. 75 (Tłum. K. B.).

²⁶ Heraklit, *Tutti i frammenti*, trad. it. di B. Salucci, Firenze 1969.

²⁷ E. Kaczyński wyróżnia trzy podstawowe nurty zauważalne u współczesnych moralistów: nurt tradycyjny rozumiejący sumienie jako aplikację, nowatorski, który dochodzi do utożsamienia sumienia z decyzją oraz nurt integralny, który wyjaśnia je w świetle wartości osoby (por. E. Kaczyński, *La coscienza morale nella teologia cattolica*, „Angelicum” 68 (1991) s. 65-94).

²⁸ Szczególnie mocno hermeneutyczny wymiar sumienia akcentuje K. Demmer, *Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*, Freiburg 1985, rozdz. II: *Gewissen als hermeneutischer Ort sittlichen Anspruchs*, s. 36-77.

chronnie naznaczone wymiarami historyczności i wolności podmiotu²⁹. Aby zatem przewyciężyć ograniczenia pewnej schematyzacji i uniknąć ryzyka indywidualistycznego subiektywizmu, należy poważnie postawić kwestię warunków subiektywności otwartej na prawdę, a zatem zdolnej do realizowania w historii jej hermeneutycznego zadania.

Warunki te w tradycji dawnych podręczników pozostawały w cieniu, natomiast termin „sumienie” (*cum scientia*) był utożsamiany z aktem sądu praktycznego. Sądem tym zajęto się głównie po to, by rozwinąć przedmiotowy (obiektywny) aspekt prawa, nie zaś by uchwycić jego podmiotowe (subiektywne) wymiary. A przecież teoria sumienia w ujęciu św. Tomasza nie zaniedbała wcale owego aspektu subiektywnego, który określała terminem „sprawności” (*habitus*) implikowanych w sumieniu i koniecznych dla jego sądu. Pierwsza i zarazem fundamentalna spośród owych sprawności jest synderesa, pozwalająca ująć pierwsze zasady prawa naturalnego, na bazie których rozwija się cała wiedza moralna. Wyraża ona pierwotne uczestnictwo umysłu ludzkiego w świetle prawdy Bożej, odcisniętej w nas poprzez znamię obrazu stwórczego³⁰. Sylogistyczny, dedukcyjny sposób, zgodnie z którym rozwija się, według Akwinaty, proces poznawczy, określa jego racjonalny charakter, a zatem jego uniwersalną wartość. Nie można wszakże zapominać o ważności doświadczenia, intuicji i konnaturalności w poznawaniu prawdy moralnej³¹. Stosunek do prawdy nie jest nigdy ani mechaniczny, ani wyłącznie intelektualny: w żywotny i dramatyczny sposób angażuje on zawsze cały podmiot moralny, aż po korzenie jego wolności.

Sprawność wskazuje na sposób istnienia zdolności człowieka, które usprawniają aktualizację właściwego im aktu³². Jednakże pomiędzy sądem praktycznym i aktem sądu, przez który wyraża się sumienie, potrzebne jest pośrednictwo innych, obok synderesy, sprawności: wiedzy moralnej i roztropności, która implikuje obecność cnót moralnych wspartych przez szereg cnót pomocniczych. Można powiedzieć, że w części doktryny św. Tomasza poświęconej sprawności wyszczególnione zostają subiektywne, właściwe sumieniu, warunki aktu hermeneutycznego. Z całej tej bogatej doktryny wydaje się być ważne wyodrębnienie dwu elementów zaangażowanych w proces poznawczy: pierwszy z nich dotyczy wolności, drugi natomiast międzyosobowej komunii.

²⁹ Por. Windisch, *Auf dem gemeinsamen Weg zur persönlichen Radicalität*, s. 26-28.

³⁰ Por. A. Scola, *La fondazione teologica della legge naturale nello «Scriptum super Sententiis» di san Tommaso d'Aquino*, Freiburg 1982.

³¹ Por. Melina, *La conoscenza morale*, s. 69-95.

³² Por. R. Arnou, *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité? Réponse de saint Thomas: la connaissance par habitus*, Roma 1970; odnośnie zaś do specyfiki prawdy moralnej zob.: G. Abbà, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1983, s. 174-225.

Prawda moralna nie jest nigdy prawdą czysto spekulatywną: odznacza się ona charakterem „praktycznym”³³. Jest ona prawdą, w której poznanie nie jest nigdy celem, lecz środkiem do działania: poznanie konstytutywnie i istotowo (wewnętrznie) ukierunkowane na działanie. „Prawda o dobru” nie może być wyłącznie kontemplowana, jest ona zawsze obarczona wezwaniem do wolności, aby ta ją spełniła. A zatem jako warunek jej poznania (choć zawsze chodzi o to, by ją „roz-poznać”) wolność musi być gotowa poddać się interpelacji celem wprowadzenia jej w czyn. „Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła” (J 3, 21). Przesłanką pewnej zdolności rozpoznawania prawdy moralnej jest nie tylko ogólne ukierunkowanie woli ku dobru, ale także pewna stała skłonność pożądania zmysłowego, w jej różnorodnej gamie wyrazowej. Zintegrowana osobowość w swym pełnym ukierunkowaniu na dobro dzięki konnaturalności jest w stanie postrzec dobro, uchwycić je intuicyjnie, nawet jeśli nie potrafi tego dyskursywnie dowieść za pomocą rozumu³⁴. „Mistrz jest miarą żyjącą dobra. Jemu bowiem jawi się jako dobro to, co w rzeczywistości jest właśnie dobrem”³⁵. Nie można wszakże zapominać, że sercem cnoty, jej formalnym warunkiem jest rozum: dobroczynność (*beneficentia*) jest przewodnim kryterium dla życzliwości (*benivolentia*). Wola bowiem otwiera się na wymiary powszechności tylko w takiej mierze, w jakiej idzie za rozumem.

W świetle dotychczasowych rozważań możliwe staje się rozpoznanie oryginalności właściwej sądowi sumienia, jako niezbywalnego sądu osobowego, który zezwala spełniać dobro ze względu na dobro, kochając je i rozpoznając jako dobro. Sumienie ponadto, jako sąd praktyczny, posiada pewną bardzo podstawową dla siebie rolę: rozpoznawania konkretnego dobra, sądu nad konkretną okolicznością, wobec której dokonuje się wybór wolności. Nie chodzi w żadnym wypadku o mechaniczną aplikację sumienia. Podobnie jak nie chodzi o wydawanie jakiegoś arbitralnego sądu, zgodnie z którym prawo mogłoby dopuszczać wyjątki. Oznacza to raczej niczym niezastąpioną zdolność sumienia do „odczytywania” tu i teraz otrzymanej konkretnej okoliczności moralnej i zaktualizowania w niej prawdy o dobru.

Sumienie, realizując podmiotową wewnętrzność prawdy, otwiera się na międzyosobową komunę. Działanie zgodne z sumieniem jest działaniem w świetle prawdy, która jednoczy ludzi: jest zatem działaniem właściwym dla rozumnej i uczciwej osoby. W ten sposób więc w samym sercu sumienia powstaje przestrzeń dla jego formowania się w międzypodmiotowym dialogu. Św. Tomasz traktuje „pojętność” (*docilitas*) jako cnotę będącą inte-

³³ Por. Melina, *La conoscenza morale*, s. 27-68.

³⁴ Por. R. T. Caldera, *Le jugement per inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Paris 1980. Zob. także: J. M. Pero-Sanz Elorz, *El conocimiento por connaturalidad. La afectividad en la gnoseologia tomista*, Pamplona 1964.

³⁵ Arystoteles, *Etica Nicomachea*, III, 4, 1113a 28 – 1113b 2.

gralną częścią roztropności, tzn. jako cnotę konieczną do poznania dobra w zakresie poszczególnych czynów, jakie winny być spełnione³⁶. Punktem wyjścia dla jego argumentacji są konstytutywne ograniczenia poznania moralnego każdej osoby: „niemożliwą jest rzeczą, aby jakiś pojedynczy człowiek zdobył wyczerpujące informacje odnośnie do tego wszystkiego, z czym jest związany”. Stąd też elementem roztropności jest pokorna zgoda na to, by poddać się nauczaniu nie tylko współczesnych mędrców, ale „słuchać pilnie i z szacunkiem nauczania starożytnych, strzegąc się przed ich lekceważeniem z racji lenistwa czy pychy”. Diachroniczna i synchroniczna komunია z najlepszą tradycją moralną staje się hermeneutycznym kryterium dla poznania odznaczającego się roztropnością³⁷.

To jednak dokonuje się w takiej mierze, w jakiej godzimy się na to, aby być osądzeni i prowadzeni przez prawdę, w odróżnieniu od owych „zbuntowanych dusz”, o których św. Paweł mówi, iż są oni „przekorni, za prawdą pójść nie chcą, a oddają się nieprawości” (Rz 2, 8). Kiedy zaś ta prawda objawi swoje oblicze w osobie Chrystusa, pojętność bliska dynamizmowi inteligencji przybierze postać „posłuszeństwa wierze” (Rz 16, 26), poprzez które, jak mówi Sobór Watykański II, „człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując «pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego» i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane” (KO, 5). W ten sposób pojętność staje się wewnętrznym elementem rozumnego dynamizmu sumienia, który zezwala otworzyć się mu na wiarę i na komunię kościelną, któremu ona udziela miejsca.

Zanim jednak wejdziemy w rozważanie specyficznego teologicznego wymiarów sumienia, konieczna jest refleksja nad jeszcze jednym poziomem wyłącznie racjonalnym, tzn. nad warunkami autentyczności posłuszeństwa sumienia wobec zewnętrznego względem niego autorytetu.

Należy tutaj wprowadzić rozróżnienie pomiędzy racjonalną oczywistością jakiejś normy moralnej, w sensie jasności jej specyficznego fundamentu treściowego, a oczywistością jej obowiązywalności. Druga z nich jest konieczna wewnątrz powinności, ale może też opierać się nie tyle na oczywistości racjonalnej specyficznego treści, ile na oczywistości refleksyjnej nad tym, iż słuszną rzeczą jest być posłusznym. Nie chodzi tu oczywiście o jakąś idealną sytuację, moralnie posłusznym można być w każdym razie tylko w sytuacji pewności, iż dokonany wybór jest rozumny, nawet jeśli w danym momencie rozumność jego jest oczywista wyłącznie dla tego, który mi przewodzi. Czyż pierwszą

³⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 3.

³⁷ Personalistyczny i wewnętrzny charakter „uczestnictwa”, jaki spełnia się w ludzkim akcie, a który wynika z faktu „istnienia i działania razem z innymi”, został podjęty i wnikliwie przeanalizowany przez Wojtyłę w książce *Osoba i czyn*. Jego filozoficzne rozważania, które dzięki zetknięciu się z fenomenologią wychodzą od aktu do osoby, mogłyby stanowić antropologiczną bazę dla epistemologicznych refleksji tutaj przedłożonych dotyczących referencyjnego otwarcia się sumienia na międzyosobową komunię.

prawdą, do rozpoznania której sumienie jest wezwane, nie jest owa prawda – jak to zostało powiedziane – o jego bycie skończonym, o pierwszeństwie i transcendencji prawdy w stosunku do aktu sumienia, do jego własnego bytu jako czegoś „danego”? Mocą tego rozpoznania także sąd, dzięki któremu jest się posłusznym, jest sądem sumienia z natury wystarczającym, aby zagwarantować jego godność, kiedy opiera się na rozumnych motywach wiarygodności: „wiem, komu uwierzyłem” (2 Tm 1, 12). Pierwsza postać oczywistości (oczywistość racjonalna) jest zasadą pożądaną, lecz zgodnie z prawami właściwymi racjonalności praktycznej w moralności nie może występować ten sam rodzaj pewności, jaki jest właściwy innym naukom. Mędrzec zadowoli się każdą formą wiedzy o stopniu pewności zgodnej z przedmiotem i wystarczającej wobec celu³⁸. Ostatecznym i konkretnym kryterium w moralności jest konnaturalność wynikająca z cnoty człowieka roztropnego. Rozum, który rozpoznaje swoje ograniczenia, otwiera się na jakiś inny, różny i większy od niego samego rozum, a także na treść Objawienia o prawdziwym dobru. Sąd, zgodnie z którym stwierdzam, iż warto pójść za kimś innym, kto pomaga mi rozpoznać i czynić dobro, jest autentycznym sądem sumienia, rozbrzmiewającym z wnętrza sumienia i mocą jemu właściwej wewnętrzności. Jest on uzasadniony przez oczywistość, iż słuszną rzeczą jest pójście za kimś, kto lepiej zna prawdę niż ja sam, jakkolwiek nie zawsze jest to bezpośrednio oczywiste na podstawie szczegółowych racji pójścia za nim w konkretnym przypadku.

4. SUMIENIE CHRZEŚCIJAŃSKIE A MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Sumienie chrześcijańskie z teologicznego punktu widzenia rozumiane jest jako wyraz „bycia w Chrystusie” człowieka ochrzczonego (por. Rz 6, 11)³⁹, jako jego uczestnictwo w „zamyśle Chrystusa” (1 Kor 2, 16). W Chrystusie bowiem objawia się nie tylko prawda dotycząca oblicza Boga jako Ojca, a zatem pełna prawda odnośnie do Jego woli zbawczej, lecz także prawda o człowieku⁴⁰. Jeśli Chrystus jest prawdą (por. J 14, 6), to sumienie chrześcijańskie będzie „poznawaniem z Chrystusem”, uczestnictwem przez wiarę w Jego poznaniu, które zbawia i czyni wolnymi.

To uczestnictwo w zamyśle Pana Jezusa realizuje się w Duchu Świętym, który upowszechnia i interioryzuje Chrystusa jako konkretną normę personalistyczną⁴¹. W Duchu Świętym imperatyw moralny staje się dla chrześcijanina

³⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Sententia Libri Ethicorum*, I, 3, 70-93.

³⁹ Por. G. Chantaine – A. Scola, *L'événement Christ et la vie morale*, „Anthropotes” 1(1987) s. 5-7; A. Scola, *Christologie et morale*, „Nouvelle Revue Théologique” 109(1987) s. 382-410.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 10.

⁴¹ Por. H. Urs von Balthasar, *Nove tesi per un'etica cristiana*, w: „Enchiridion Vaticanum”, t. V, Bologna 1982, s. 612-645.

wewnętrzną siłą miłości. „Napój staje się w nas źródłem”⁴². W ten sposób dynamika sumienia chrześcijańskiego sytuuje się poza zagadnieniem autonomii i heteronomii. Syn bowiem zrodzony przez Ojca jest zatem w relacji do Niego faktycznie „kimś innym” (*h é t e r o s*), nie zaś „czymś innym” (*h é t e r o n*). Inność ta zostaje przyjęta i uczyniona własną poprzez Miłość, jakkolwiek nigdy nie jest sprowadzona do identyczności. Włączając się w dynamizm relacji trynitarnych, Duch pomaga nam przez miłość pełnić wolę Ojca, jako „synom w Synu”, a zatem w pełnej wolności synów Bożych. W Duchu Świętym jest nam dane, jako synom, pełnić wolę Kogoś Innego, bez ulegania alienacji, ale to wcale nie oznacza, iż została od nas oddalona owa forma posłuszeństwa przechodzącego przez krzyż, takiego jakiego Ojciec zażądał od swego własnego Syna: „Ojcze mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich! Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty” (Mt 26, 39).

Posłuszeństwo sumienia chrześcijańskiego nie odnosi się przede wszystkim do jakiegoś „prawa pisanego”, ani nawet do Ewangelii, jak bowiem jest napisane: litera sama w sobie, nawet ta z Ewangelii, zabija⁴³. Nowe prawo jest przede wszystkim „prawem Ducha Świętego”, prawem łaski, jaka jest nam dana za sprawą wiary w Chrystusa Jezusa⁴⁴, i dopiero na drugim miejscu jest prawem pisanym. Ponieważ jest ono „prawem wolności”, dlatego jesteśmy przynagleni do posłuszeństwa jemu przez wewnętrzny impuls łaski, a nie poprzez przymus⁴⁵. A jednak ponieważ tylko Chrystusowi Duch Święty został dany w całej pełni, natomiast nam jedynie w pewnej mierze⁴⁶, potrzeba nam nadal jakiegoś zewnętrznego pouczenia. Stąd też nieodwołalne pozostają zarówno „zewnętrzne i drugorzędne” elementy nowego prawa, podobnie jak i kryteria weryfikacji w rozpoznawaniu Ducha, który przemawia w naszym wnętrzu⁴⁷. Księga Ewangelii, tradycja kościelna i nauczanie doktrynalne pasterzy stanowią pewną pomoc dla sumienia chrześcijańskiego, która winna być przyjęta z ową pojętnością, która doskonali się w świetle posłuszeństwa wiary. Również element instytucjonalny zostaje w ten sam sposób zinterioryzowany i nie przemawia już odtąd z zewnątrz, ale z wnętrza sumienia chrześcijańskiego, stanowiąc wsparcie dla jego wolności.

Działanie Ducha Świętego w sumieniu chrześcijańskim, które polega na oświeceniu umysłu i nakłonieniu woli, dokonuje się za sprawą dynamiki zdol-

⁴² Tamże, teza I, 2.

⁴³ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 2, z odwołaniem się do św. Augustyna, *De spiritu et littera*, XIV, 24.

⁴⁴ Odsyłamy do wspaniałego traktatu na temat *lex nova* św. Tomasza z Akwinu (*Summa Theologiae*, I-II, qq. 106-108).

⁴⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 3; *Super secundam Ep. ad Corinthios*, c. III, lect. III, n. 112, Torino 1953.

⁴⁶ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Super Ep. ad Romanos*, c. XII, lect. I, n. 971, Torino 1953.

⁴⁷ Por. studium nad drugorzędnym elementem nowego prawa: E. Kaczyński, *La legge nuova. L'elemento esterno della legge nuova secondo San Tommaso*, Roma-Vicenza 1974.

ności ludzkich, respektując ich dogłębną, właściwą każdemu wtórną przyczynowość, a zatem autonomię odpowiedniego poziomu⁴⁸. W tym sensie łaska szanuje najgłębiej wolność podmiotu, co więcej, w najwyższym stopniu ją dowartościowuje.

[Sumienie chrześcijańskie jest sumieniem „eklezyjalnym”⁴⁹: jawi się w osobistej odpowiedzi na wspólne powołanie (ek-klesia) do wyjścia z siebie, aby otworzyć się na prawdę, która jaśnieje w Chrystusie. Bierze ono początek z nawrócenia (metanoia): ludzkie „ja” przestaje być autonomicznym podmiotem, który ma sam w sobie własną „konsystencję”, wchodzi natomiast w ów nowy podmiot, jakim jest Chrystus, a którego przestrzenią jest Kościół⁵⁰. Kościół jest Oblubienicą Chrystusa, której daruje on swego Ducha, a my uczestniczymy w Duchu dokładnie w takiej mierze, w jakiej uczestniczymy w Kościele. Sumienie znajduje swoją weryfikację w „communio” i tak przybiera charakterystyczną konfigurację eklezyjalną. W ten sposób staje się zrozumiałe, dlaczego dla św. Pawła najwyższym szczytem, w którym sama prawda sumienia spełnia się i transcenduje, jest miłość eklezyjalna, która potrafi zatroszczyć się o zbawienie braci, poświęcając nawet własną wiedzę przez szacunek dla ich słabości (por. 1 Kor 8, 7-13; 10, 23-30). Wolność sumienia jest wolnością, która rodzi się z miłości i na miłość jest ukierunkowana.

Oдноśnie do przywołanej nieco wcześniej problematyki dotyczącej pluralizmu moralnego w relacji do komunii eklezyjalnej, wydaje się ważne zwrócenie uwagi na myśl św. Tomasza na temat eklezyjologicznego znaczenia zgodności w sądzie moralnym. Komentując dwunasty rozdział Listu do Rzymian⁵¹ ukazuje on zgodność (concordia) jako jedną z istotnych cech charakteryzujących miłość kościelną (charitas ecclesiale). Wyraża się ona w jedności poznania (in unitate scientiae). Nie sprzeciwia się zatem jednoś-

⁴⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Super Ep. ad Romanos*, c. VIII, lect. I, n. 602; lect. III, n. 635, Torino 1953.

⁴⁹ Одноśnie do zagadnienia eklezyjalnego wymiaru moralności odsyłamy do rozprawy: L. Melina, *Ecclesialità e teologia morale. Spunti per un „ri-dimensionamento” teologico della morale*, „Anthropotes” 1(1989) s. 7-27, opublikowany (z niewielkimi zmianami) także w języku niemieckim: *Kirchlichkeit und Moraltheologie. Anregungen zu einer Re-dimensionierung der Moral*, „Communio. Internationale Katholische Zeitschrift” 20(1991) s. 62-81. Pewien niewielki wkład одноśnie do tematu znaleźć można u L. Ceccarini, *La morale come Chiesa. Ricerca di una fondazione ontologica*, Napoli 1980, i H. Schlögel, *Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie, seit der Jahrhundertwende*, Mainz 1981.

⁵⁰ Por. J. Ratzinger, *Teologia e Chiesa*, „Communio. Strumento Internazionale per un Lavoro Teologico” 87(1986) s. 92-111.

⁵¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Super Ep. ad Romanos*, c. XII, lect. III, nn. 1005-1006, Torino 1953. Na temat Kościoła w zakresie nowego prawa w dziełach św. Tomasza zobacz: J. Mahoney, *Seeking the Spirit. Essays in Moral and Pastoral Theology*, London 1981, zwłaszcza s. 63-117; oraz S. Pinckaers, *L'Eglise dans la loi nouvelle. Esprit et institution*, „Nova et Vetera” 4(1987) s. 246-262.

ci pojmowanej jako przyjaźń w miłości, że niekiedy powstają pewne rozdźwięki w zagadnieniach spekulatywnych. Czymś zupełnie innym natomiast jest przypadek sądu rozumu w odniesieniu do tego, co trzeba uczynić: tutaj rozdźwięk sprzeciwia się wprost przyjaźni. Tego bowiem rodzaju rozdźwięk implikuje kontrast postawami woli poszczególnych osób, niszcząc harmonię i jedność serc, czyli charakterystyczną cechę konstytuującą Kościół. To właśnie wychodząc z tej koniecznej harmonii św. Tomasz w zadziwiający sposób uzasadnia, że także rozdźwięk w wierze sprzeciwia się jedności kościelnej: stwierdza on bowiem, iż wiara nie jest tylko spekulacją (ona „działa za sprawą miłości”, jak powiada św. Paweł – Ga 5, 6), a oderwanie od wiary jest sprzeciwianiem się miłości. Aby usunąć ów rozdźwięk w sądzie moralnym Apostoł nakazuje swoim słuchaczom, aby nie próbowali „być wyłącznie we własnych oczach roztroprnymi”. Akwinata natomiast dopowiada: „w ten sposób osądzajcie jako roztropne to tylko, co wam się wydaje, że takie jest”. Jedność kościelna staje się zatem kryterium, a także sposobem rozpoznawania prawdy Kościoła.

[Lecz jak rodzi się prawdziwie kościelne sumienie? Niejednokrotnie ukazywanie relacji sumienie–Magisterium bywa dokonywane w sposób bardzo zewnętrzny, legalistyczny, a zatem nieuchronnie minimalistyczny, jak gdyby chodziło o obronę wolności przez sumienie od ingerencji Magisterium⁵². Przed przystąpieniem do ścisłego wyznaczenia kompetencji, konieczną rzeczą wydaje się sięgnięcie do genezy podmiotowości chrześcijańskiej. Niezrównanym wkładem w tym zakresie jest to, co pozostawił nam św. Ignacy Loyola w swoich *Regułach* (*Regulae ad sentiendum cum Ecclesia*), które zamieścił jako dodatek do swoich *Ćwiczeń duchownych*. Spośród wszystkich reguł trzynasta zwłaszcza jawi się jako najbardziej odległa, prowokacyjna i najmniej aktualna dla naszej epoki. Może właśnie z tej racji głębsza medytacja nad nią jest jak najbardziej wskazana. Brzmi ona tak: „Aby myśleć poprawnie w każdej sprawie, trzeba być zawsze gotowym do wzięcia pod uwagę, iż to, co widzę jako białe, może okazać się czarne, jeśli tak to widzi Kościół hierarchiczny. Wierzimy bowiem, iż ten Duch, który nami kieruje i prowadzi nas ku zbawieniu, jest tym samym w Chrystusie Panu naszym, który jest Oblubieńcem, i w Kościele, który jest Jego Oblubienicą”⁵³.

Nasze zakłopotanie wobec powyższej reguły jest prawdopodobnie takie samo, jakiego doświadczył również Ignacy i jemu współcześni, kiedy się pomyśli, iż właśnie ona wydaje się być paradoksalną odpowiedzią i diametralną odwrotnością pewnego stwierdzenia Erazma z Rotterdamu, według którego:

⁵² Por. ustalenia doktrynalne przedstawione w Instrukcji Kongregacji Nauki Wiary z 24 V 1990: *La vocazione ecclesiale del teologo*, nr 38.

⁵³ Do znakomitego komentarza i wspaniałej interpretacji *Reguł* odsyłamy do pracy G. Fessarda, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, t. II: *Fondament-Péché-Orthodoxie*, Paris 1956, s. 167-222, z którego również wiele zaczerpnęliśmy.

„białe nigdy nie będzie czarne, nawet gdyby sam papież miał tak to określić; to, czego ja jestem pewien, on nigdy nie dokona”. Zadaniem hiperbolicznej hipotezy Ignacego jest właśnie nic innego jak usunięcie owej fałszywej pewności prawdy odnośnie do własnej opinii, aby stać się „gotowym na ...”. Centralną sprawą dla właściwego ustawienia relacji wiara–rozum jest rozpoznanie nie absolutnego, lecz historycznego charakteru rozumu ludzkiego w jego drodze ku otwarciu się na prawdę, która go wyprzedza i przekracza (transcenduje). Oznacza to uznanie takich elementów, jak: stworzoność, wielorakie uwarunkowania afektywne, sytuacyjne, grzeszność osobista i zbiorowa – za ogólny kontekst, w którego ramy wpisuje się działanie rozumu i poznawanie prawdy (przede wszystkim prawdy moralnej). Kształtowanie afektywności domaga się koniecznie pośrednictwa wspólnoty.

Relacja z Duchem Świętym, który uzdalnia rozum stworzony do poznawania prawdy, dokonuje się poprzez Kościół, w jego dominującej rzeczywistości misteryjnej („święty”), lecz także historyczno-instytucjonalnej („hierarchiczny”) i w jego wymiarach „Oblubienicy” i „Matki”. Oto tytuły, jakimi Ignacy określa Kościół w swej pierwszej i trzynastej regule. Pełnia relacji z Duchem Świętym może nastąpić wyłącznie w komunii z Oblubienicą Chrystusa, której podarował on Ducha. Ta zaś poprzedzona jest przez relację dziecięstwa, poprzez którą chrześcijanin zrodzony jest przez Kościół – Matkę, jako że nie sposób pominąć tego horyzontalnego wymiaru czasu i historii, w którym koniecznie tkwi wymiar wspólnotowy. Tylko w takich warunkach chrześcijanin może na swój sposób przeżywać relację ojcostwa / macierzyństwa w stosunku do innych. Relacja z Duchem Świętym, pozostająca w ścisłym związku chrystologicznym i eklezjologicznym, staje się subiektywnie możliwa zasadniczo dzięki postawie wynagrodzenia, która umożliwia chrześcijaninowi przyjęcie postawy „sentire cum Ecclesia”. W strukturze bytu stworzonego i grzesznego wyraża się to pełnym szacunku, prostoty i pobożności otwarciem na prawdę Bożą. Jest uczestnictwem w postawie Maryi, we „fiat” Maryi, która jako Oblubienica Ducha Świętego, otwierając się na Niego staje się w ten sposób Matką Chrystusa. W Maryjnym „fiat” zawiera się bowiem wewnętrzny wyraz i geneza podmiotowości eklezjalnej, źródło świętości i doświadczenia chrześcijańskiego. W obliczu Ducha Świętego postawa duszy nie może być inna, jak tylko niewieścia i oblubieńcza, pozwalająca się kierować poprzez macierzyńskie pośrednictwo Kościoła. Gotowość na wyrzeczenie się własnego punktu widzenia (umartwienie: podobieństwo do śmierci) jest warunkiem do narodzenia się na nowo, aby odczuwać wraz z Kościołem.

W ten sposób św. Ignacy, w odpowiedzi na współczesne sobie żądania rewindykacyjne odnośnie do podmiotowości autonomicznej i kreatywnej względem prawdy, wypracowuje najpełniej katolicką definicję podmiotu w jego kościelnej genezie. Uznaje ona wartość „odczucia” osobistego, lecz ustawia je w kontekście pewnej formacji i sytuacji historycznej. Podmiotem

ci pojmowanej jako przyjaźń w miłości, że niekiedy powstają pewne rozdźwięki w zagadnieniach spekulatywnych. Czymś zupełnie innym natomiast jest przypadek sądu rozumu w odniesieniu do tego, co trzeba uczynić: tutaj rozdźwięk sprzeciwia się wprost przyjaźni. Tego bowiem rodzaju rozdźwięk implikuje kontrast pomiędzy postawami woli poszczególnych osób, niszcząc harmonię i jedność serc, czyli charakterystyczną cechę konstytuującą Kościół. To właśnie wychodząc z tej koniecznej harmonii św. Tomasz w zadziwiający sposób uzasadnia, że także rozdźwięk w wierze sprzeciwia się jedności kościelnej: stwierdza on bowiem, iż wiara nie jest tylko spekulacją (ona „działa za sprawą miłości”, jak powiada św. Paweł – Ga 5, 6), a oderwanie od wiary jest sprzeciwianiem się miłości. Aby usunąć ów rozdźwięk w sędzie moralnym Apostoł nakazuje swoim słuchaczom, aby nie próbowali „być wyłącznie we własnych oczach roztroprnymi”. Akwinata natomiast dopowiada: „w ten sposób osądzajcie jako roztropne to tylko, co wam się wydaje, że takie jest”. Jedność kościelna staje się zatem kryterium, a także sposobem rozpoznawania prawdy Kościoła.

[Lecz jak rodzi się prawdziwie kościelne sumienie? Niejednokrotnie ukazywanie relacji sumienie–Magisterium bywa dokonywane w sposób bardzo zewnętrzny, legalistyczny, a zatem nieuchronnie minimalistyczny, jak gdyby chodziło o obronę wolności przez sumienie od ingerencji Magisterium⁵². Przed przystąpieniem do ścisłego wyznaczenia kompetencji, konieczną rzeczą wydaje się sięgnięcie do genezy podmiotowości chrześcijańskiej. Niezrównanym wkładem w tym zakresie jest to, co pozostawił nam św. Ignacy Loyola w swoich *Regułach* (*Regulae ad sentiendum cum Ecclesia*), które zamieścił jako dodatek do swoich *Ćwiczeń duchownych*. Spośród wszystkich reguł trzynasta zwłaszcza jawi się jako najbardziej odległa, prowokacyjna i najmniej aktualna dla naszej epoki. Może właśnie z tej racji głębsza medytacja nad nią jest jak najbardziej wskazana. Brzmi ona tak: „Aby myśleć poprawnie w każdej sprawie, trzeba być zawsze gotowym do wzięcia pod uwagę, iż to, co widzę jako białe, może okazać się czarne, jeśli tak to widzi Kościół hierarchiczny. Wierzmy bowiem, iż ten Duch, który nami kieruje i prowadzi nas ku zbawieniu, jest tym samym w Chrystusie Panu naszym, który jest Oblubieńcem, i w Kościele, który jest Jego Oblubienicą”⁵³.

Nasze zakłopotanie wobec powyższej reguły jest prawdopodobnie takie samo, jakiego doświadczył również Ignacy i jemu współcześni, kiedy się pomyśli, iż właśnie ona wydaje się być paradoksalną odpowiedzią i diametralną odwrotnością pewnego stwierdzenia Erazma z Rotterdamu, według którego:

⁵² Por. ustalenia doktrynalne przedstawione w Instrukcji Kongregacji Nauki Wiary z 24 V 1990: *La vocazione ecclesiale del teologo*, nr 38.

⁵³ Do znakomitego komentarza i wspaniałej interpretacji *Reguł* odsyłamy do pracy G. Fessarda, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, t. II: *Fondament-Péché-Orthodoxie*, Paris 1956, s. 167-222, z którego również wiele zaczerpnęliśmy.

„białe nigdy nie będzie czarne, nawet gdyby sam papież miał tak to określić; to, czego ja jestem pewien, on nigdy nie dokona”. Zadaniem hiperbolicznej hipotezy Ignacego jest właśnie nic innego jak usunięcie owej fałszywej pewności prawdy odnośnie do własnej opinii, aby stać się „gotowym na ...”. Centralną sprawą dla właściwego ustawienia relacji wiara–rozum jest rozpoznanie nie absolutnego, lecz historycznego charakteru rozumu ludzkiego w jego drodze ku otwarciu się na prawdę, która go wyprzedza i przekracza (transcenduje). Oznacza to uznanie takich elementów, jak: stworzoność, wielorakie uwarunkowania afektywne, sytuacyjne, grzeszność osobista i zbiorowa – za ogólny kontekst, w którego ramy wpisuje się działanie rozumu i poznawanie prawdy (przede wszystkim prawdy moralnej). Kształtowanie afektywności domaga się koniecznie pośrednictwa wspólnoty.

Relacja z Duchem Świętym, który uzdalnia rozum stworzony do poznawania prawdy, dokonuje się poprzez Kościół, w jego dominującej rzeczywistości misteryjnej („święty”), lecz także historyczno-instytucjonalnej („hierarchiczny”) i w jego wymiarach „Oblubienicy” i „Matki”. Oto tytuły, jakimi Ignacy określa Kościół w swej pierwszej i trzynastej regule. Pełnia relacji z Duchem Świętym może nastąpić wyłącznie w komunii z Oblubienicą Chrystusa, której podarował on Ducha. Ta zaś poprzedzona jest przez relację dziecięstwa, poprzez którą chrześcijanin zrodzony jest przez Kościół – Matkę, jako że nie sposób pominąć tego horyzontalnego wymiaru czasu i historii, w którym koniecznie tkwi wymiar wspólnotowy. Tylko w takich warunkach chrześcijanin może na swój sposób przeżywać relację ojcostwa / macierzyństwa w stosunku do innych. Relacja z Duchem Świętym, pozostająca w ścisłym związku chrystologicznym i eklezjologicznym, staje się subiektywnie możliwa zasadniczo dzięki postawie wynagrodzenia, która umożliwia chrześcijaninowi przyjęcie postawy „sentire cum Ecclesia”. W strukturze bytu stworzonego i grzesznego wyraża się to pełnym szacunku, prostoty i pobożności otwarciem na prawdę Bożą. Jest uczestnictwem w postawie Maryi, we „fiat” Maryi, która jako Oblubienica Ducha Świętego, otwierając się na Niego staje się w ten sposób Matką Chrystusa. W Maryjnym „fiat” zawiera się bowiem wewnętrzny wyraz i geneza podmiotowości eklezjalnej, źródło świętości i doświadczenia chrześcijańskiego. W obliczu Ducha Świętego postawa duszy nie może być inna, jak tylko niewieścia i oblubieńcza, pozwalająca się kierować poprzez macierzyńskie pośrednictwo Kościoła. Gotowość na wyrzeczenie się własnego punktu widzenia (umartwienie: podobieństwo do śmierci) jest warunkiem do narodzenia się na nowo, aby odczuwać wraz z Kościołem.

W ten sposób św. Ignacy, w odpowiedzi na współczesne sobie żądania rewindykacyjne odnośnie do podmiotowości autonomicznej i kreatywnej względem prawdy, wypracowuje najpełniej katolicką definicję podmiotu w jego kościelnej genezie. Uznaje ona wartość „odczucia” osobistego, lecz ustawia je w kontekście pewnej formacji i sytuacji historycznej. Podmiotem

wierzącym, którego doświadczenie staje się punktem odniesienia również dla teologii, jest sama wspólnota kościelna. Konstytuuje się on poprzez działanie rozumu i afektywności, pozwalając kształtować się Duchowi Świętemu pod przewodnictwem władzy hierarchicznej.

ZAKOŃCZENIE

Pytanie, od którego rozpoczęła się nasza refleksja, dotyczyło relacji wolności do sumienia i Magisterium. Św. Paweł uczy nas, że „gdzie jest Duch Pański, tam jest wolność” (2 Kor 3, 17). Albowiem prawda nas wyzwala (por. J 8, 32), Duch zaś jest tym, który wiedzie nas do pełni prawdy (por. J 16, 13). Sumienie, które prowadzi do wolności, jest zatem tym, które pozwala się Duchowi prowadzić do prawdy. Działanie sumienia nie jest czysto biernym i aplikacyjnym stosowaniem prawa, ale zakłada prawdziwą pracę hermeneutyczną, która odwołuje się do wolności podmiotu. Wolność ta jest autentyczna nie wtedy, gdy rości sobie prawo bycia arbitrem sądu moralnego, jak gdyby chodziło o spełnienie aktu twórczego poznania dobra i zła, nie podlegającego weryfikacji i niezależnego absolutnie. Jest ona raczej powołana, aby w postawie słuchania i zależności odkrywać prawdę o konkretnym dobru. Ta wypływająca z cnoty konnaturalność i otwarcie się na komunie stanowią warunki konieczne, aby sumienie mogło wypełnić swoje zadanie.

Duch Pański, który oświeca od wewnątrz sumienie chrześcijańskie, zapewnia mu także zewnętrzny przybytek i weryfikację. Kościelność jest formą, w której realizuje się wymóg komunii międzyosobowej; nie jest ona czymś zewnątrz narzuconym sumieniu, lecz stanowi jego wewnętrzny wymiar, co więcej, warunek jego prawidłowego działania. Magisterium zaś jest najwyższym świadkiem owej eklezjalności, zagwarantowanym dzięki charyzmatowi Ducha. Stopień owej gwarancji zmienia się oczywiście w zależności od poziomu zaangażowania się autorytetu doktrynalnego Pasterzy i Głowy ich Kolegium. Lecz sumienie chrześcijańskie, pomimo ofiary składanej z własnych opinii, nie może nie odbierać zwyczajnego nauczania Magisterium jako pomocy udzielanej jego osobistej wolności. Magisterium bowiem nie przemawia do niego z zewnątrz przez narzucanie mu ograniczeń, ale jest wewnętrznym przywołaniem sumienia indywidualnego do zweryfikowania jego dróg w jedności ze wspólnotą, która obdarza go prawdą wiodącą ku wolności.

Tłum. Krystyna Borowczyk