

Kard. Joseph RATZINGER

PRAWDA I SUMIENIE

Oczywiście, należy postępować zgodnie nawet z błędnym sumieniem. [...] Wina leży głębiej: nie w aktualnym sądzie sumienia, lecz w takim jego zaniedbaniu, które uczyniło człowieka głuchym na głos prawdy. [...] Ucieczka od prawdy, która dokonała się wcześniej, mści się teraz właśnie, w niej zatem leży ta wina, która uśpiła człowieka w fałszywej pewności, by zostawić go w końcu samemu sobie na pustynnym bezdrożu.

Zagadnienie sumienia stało się dzisiaj, szczególnie w ramach teologii katolickiej, sednem sporu o istotę moralności i jej poznania. Spór ten krąży wokół pojęć wolności i normy, autonomii i heteronomii, samostanowienia i posłuszeństwa względem autorytetu. Sumienie prezentuje się jako ostoję wolności wobec ograniczeń narzucanych przez autorytet. Przeciwstawia się przy tym dwie koncepcje katolicyzmu: z jednej strony, odnowione rozumienie jego istoty, które z wolności czyni zasadę rozumienia wiary chrześcijańskiej, z drugiej, przestarzały, „przedsoborowy” model, który poddaje chrześcijańską egzystencję autorytetowi starającemu się utrzymać władzę nad człowiekiem poprzez normy sięgające aż do najintymniejszych dziedzin życia. Otrzymujemy w ten sposób dwa przeciwstawne modele moralności – moralność sumienia i moralność autorytetu; wolność chrześcijaninowi gwarantować by miała podstawowa zasada etycznej tradycji widząca w sumieniu najwyższą normę, która zawsze – nawet przeciw autorytetowi – winna kierować postępowaniem człowieka. Wypowiadający się w sprawach moralności autorytet – w tym przypadku Magisterium Kościoła – może dostarczyć sumieniu materiału, na podstawie którego formuje ono własny osąd, zachowując jednak charakter ostatecznej instancji. Niektórzy autorzy wyrażają ostatecznościowy charakter tej instancji formułą: sumienie jest nieomyłne.

W tym miejscu może jednak pojawić się sprzeczność. Bezsporną jest rzeczą, że należy zawsze być posłusznym jasnemu sądowi sumienia, a przynajmniej nigdy nie wolno postępować niezgodnie z takim sądem. Inną natomiast sprawą jest pytanie, czy sąd sumienia jest zawsze słuszny, czy jest nieomyłny. Gdyby tak bowiem było, znaczyłoby to, że przynajmniej w sprawach moralności i religii, a więc w tym, co stanowi samą podstawę naszej egzystencji, nie istnieje żadna prawda. Wszak sądy sumienia nieraz wykluczają się między sobą. Istniałyby zatem jedynie prawdy poszczególnych podmiotów, które

sprowadzałyby się do ich autentyczności, człowiek zaś pozostawałby wówczas zamknięty na to, co wspólne i całościowe. Domyślając rzecz do końca, trzeba by uznać, że prawdziwa wolność nie istnieje, a to, co bierzemy za sądy sumienia, jest tylko odbiciem społecznych uwarunkowań. To z kolei musiałoby doprowadzić do wniosku, iż przeciwstawieniu wolności i autorytetu wymyka się coś ważnego, że więc na styku tych dwojga musi istnieć coś głębszego, jeśli wolność, a przez to egzystencja człowieka, ma mieć w ogóle jakiś sens.

1. ROZMOWA O BŁĘDNYM SUMIENIU I PIERWSZE WNIOSKI

W ten oto sposób staje się chyba jasne, że pytanie o sumienie prowadzi nas rzeczywiście w samo centrum moralnych i zarazem egzystencjalnych problemów człowieka. Pytania tego nie chciałbym stawiać w formie ściśle pojęciowych, a przez to z konieczności nazbyt abstrakcyjnych rozważań. Wolę obrać – jak to się zwykło dzisiaj mówić – metodę narracji, czyli opowiedzieć historię moich własnych zmagania z tym problemem. Po raz pierwszy spotkałem się z nim – w całej jego ostrości – u początków mojej akademickiej działalności. Jeden ze starszych mych kolegów, autentycznie przejęty trudną sytuacją chrześcijaństwa w naszych czasach, stwierdził w czasie dyskusji: dziękujemy Bogu za to, że pozwala tylu ludziom z czystym sumieniem nie przyjąć wiary. Gdyby bowiem przejrzeni i uwierzyli, nie byłiby w stanie w dzisiejszym świecie unieść ciężaru wiary i płynących z niej moralnych zobowiązań. Jeśli jednak z czystym sumieniem podążają inną drogą, mogą mimo wszystko zostać zbawieni. W tym twierdzeniu zaszokowało mnie w pierwszym rzędzie nie to, że Bóg, by móc zbawić człowieka, posługuje się podstępem błędnego sumienia, czyli ideą zaślepienia, aby tą drogą prowadzić człowieka do zbawienia. Przeszkadzało mi głównie to, iż wiarę pojęto tu jako ciężar, który unieść mogą jedynie silni; wiara byłaby rodzajem kary, a w każdym razie niezwykle trudnym do wypełnienia zadaniem. Wiara nie ułatwiałaby drogi do zbawienia, lecz ją utrudniała. Cieszyć się zatem winien ten, komu ten ciężar został zaoszczędzony, kto nie musi uginać się pod ciężarem moralności płynącej z wiary Kościoła katolickiego. Błędne sumienie, stwarzające człowiekowi warunki do mniej trudnego i przez to bardziej łatwego życia ludzkiego, byłoby wówczas rzeczywistą łaską, normalną drogą zbawienia. Życie w fałszu, w oddaleniu od prawdy byłoby czymś lepszym od życia w prawdzie; to nie prawda wyzwalałaby człowieka, raczej przeciwnie, człowiek musiałby być wyzwalały od prawdy. Byłoby mu wszak łatwiej żyć w ciemności nieprawdy, niż w światłości prawdy; wiara nie byłaby darem dobrego Boga, lecz raczej nieszczęściem. Czy możliwa byłaby w takim stanie rzeczy radość z posiadania wiary? Czy miałoby się odwagę do jej przekazywania? Czyż nie byłoby wówczas lepiej oszczędzić przekazywania jej innym, a nawet przeszkodzić im wręcz w

jej przyjęciu? Upowszechnienie tego rodzaju wyobrażeń osłabiło w ostatnich dziesięcioleciach misyjną dynamikę ewangelizacji: kto widzi wiarę jako ciężkie brzemie, jako wygórowane roszczenie moralne, nie powinien proponować jej innym; lepiej będzie, jeśli ich pozostawi w rzekomej wolności ich czystego sumienia.

Wypowiadający te słowa był człowiekiem szczerze wierzącym, powiedziałbym nawet – katolikiem surowo wypełniającym swoje obowiązki, z dokładnością i przekonaniem. A przecież nie może nie niepokoić wyrażany przez niego sposób doświadczenia wiary, sposób, którego rozprzestrzenienie się musiałoby skończyć się jej śmiercią. Prawie obsesyjna awersja wielu wobec tego, co uważa się często za katolicyzm „predsoborowy”, opiera się w moim przekonaniu na takim właśnie doświadczeniu wiary, która stała się ciężarem.

Pojawiają się tu oczywiście najbardziej podstawowe pytania: Czy taka wiara może być spotkaniem z prawdą? Czy prawda o Bogu i o człowieku jest tak smutna i ciężka, czy nie oznacza ona właśnie tych ograniczeń? Czy stanowi o wolności? Ale dokąd z kolei prowadzi ta wolność, jaką drogę nam wskazuje? Do tych podstawowych problemów dzisiejszego życia chrześcijan będziemy musieli wrócić na zakończenie. Najpierw jednak musimy powrócić do sedna naszego tematu, tj. do sprawy sumienia.

Jak już powiedziałem, we wspomnianej argumentacji przeraziło mnie najpierw to, co wydało mi się karykaturą samej wiary. Po zastanowieniu się fałszywa wydała mi się jednak również założona przez nią nie mniej fałszywa wizja sumienia. Błędne sumienie broni człowieka przed roszczeniami prawdy i dzięki temu go ochrania – taki był przecież sens argumentu. Sumienie nie jawiło się tu jako okno, które daje człowiekowi możliwość wglądu we wspólną nam wszystkim, wszystkich nas dźwigającą i unoszącą prawdę, okno, które daje nam właśnie przez to szansę stworzenia wspólnoty chcenia i odpowiedzialności opartej na wspólnocie poznania. Sumienie nie jest tu otwarciem człowieka na unoszący go w bycie fundament mocą wsłuchiwania się w to, co najwyższe i istotne. Okazuje się raczej tarczą chroniącą subiektywność, tarczą z pomocą której człowiek jest w stanie się schować i ukryć przed rzeczywistością. Oto o co się właściwie zahacza liberalistyczna idea sumienia. Sumienie nie otwiera tu wcale drogi w stronę wyzwalającej prawdy – prawdy, która albo nie istnieje, albo zbyt wiele wymaga. Jest ono raczej instancją uwalniającą od prawdy. Sprowadzone zostaje do instancji chroniącej przed próbą poddania się testowi prawdy, do instancji usprawiedliwiającej społeczny konformizm, który w przeciętności poszczególnych subiektywności szuka możliwości usprawiedliwienia ich współistnienia. Odpada obowiązek poszukiwania prawdy, nie ma też powodu poddawać w wątpliwość obiegowo przyjętych nastawień i przyzwyczajień. Wystarcza obstawanie przy swoim lub też – odwrotnie – dopasowanie się do innych. Człowiek zostaje zredukowany do

jego powierzchownych przekonaniach, i im mniej w nich głębi, tym lepiej dla niego.

Dopiero z pewnym opóźnieniem dostrzegłem z całą ostrością wagę sprawy, która początkowo zdawała się leżeć raczej na marginesie dyskusji o usprawiedliwiającej mocy błędnego sumienia, prowadzonej przeze mnie w gronie kolegów. Ktoś mianowicie wysunął wówczas niebagatelny zarzut, że gdyby teza ta była słuszna, wówczas usprawiedliwić by trzeba również esesmanów, którzy swoje zbrodnie popełniali z fanatycznym przekonaniem, a zatem z całkowitą pewnością sumienia. Ależ oczywiście! – odpowiedział ktoś inny. Nie ma wątpliwości, że Hitler i jego wspólnicy, najgłębiej przekonani o słuszności swej sprawy, nie powinni byli postąpić inaczej. Stąd, przy całej obiektywnej potworności ich zbrodni, postępowali subiektywnie dobrze. Skoro bowiem byli posłuszni głosowi swego sumienia – nawet jeśli było ono błędne – należy ich działanie uznać za moralnie poprawne i w związku z tym nie poddawać w wątpliwość ich wiecznego zbawienia.

Od czasu tamtej rozmowy wiem z całą pewnością, że jest coś fałszywego w pojęciu usprawiedliwiającej mocy błędnego sumienia, że – innymi słowy – fałszywa jest idea sumienia, która prowadzi do takich wniosków. Samo mocne subiektywne przekonanie oraz płynący z niego brak wątpliwości i skrupułów nie usprawiedliwiają jeszcze człowieka.

Mniej więcej trzydzieści lat później znalazłem u psychologa Alberta Görresa zwięzłe ujęcie tego, o czym wówczas myślałem, a co staram się rozwinąć w niniejszym wykładzie. Görres wskazuje na to, że poczucie winy, zdolność jej rozpoznania stanowią istotny składnik wyposażenia ducha ludzkiego. Poczucie winy burzące fałszywy spokój sumienia, jego – rzecz by można – głos podważający skłonność do zadowolenia z samej siebie egzystencję, są człowiekowi tak samo nieodzowne, jak fizyczny ból, będący sygnałem zakłóceń w normalnym funkcjonowaniu organizmu. „Żywym trupem, chodzącą maską, chorym duchowo” – nazywa Görres tego, kto nie jest w stanie rozpoznać swej winy. „Wyrzutów sumienia nie mają między innymi potwory, monstra. Być może nie miał ich Hitler, a także Himmler czy Stalin. Być może nie mają ich szefowie mafii, choć prawdopodobnie nauczyli się tylko dobrze ukrywać przed sobą zwłoki tychże wyrzutów. W podobny sposób umieją je skrywać osoby przerywające ciężę... Każdy potrzebuje poczucia winy”.

Zresztą dość rzucić okiem na karty Pisma świętego, by przestrzec samego siebie przed taką teorią samousprawiedliwienia w oparciu o błędne sumienie. W Psalmie 19, 13 znajdujemy godne zastanowienia zdanie: „Któż dostrzeże swe własne błędy? Od winy, o której nie wiem, uwolnij mnie Panie”¹. To wcale nie jakiś starotestamentalny obiektywizm, to najgłębsza ludzka mądrość: to, że się winy już więcej nie dostrzega, to, iż sumienie w tak wielu sprawach zaczyna milknąć, jest chorobą duszy niebezpieczniejszą od rozpoznanej

¹ Tłumaczenie J. Merecki SDS.

winy. Głębiej upadł, gdyż bardziej oddalił się od prawdy i nawrócenia ten, kto nie widzi, że zabójstwo jest grzechem, aniżeli ten, kto wciąż jeszcze widzi podłość swego czynu. Nie przypadkiem w spotkaniu z Chrystusem prawdziwie zgubionym okazuje się faryzeusz. Jeżeli celnik, wraz ze wszystkimi swymi niewątpliwymi grzechami, okazuje się przed Bogiem sprawiedliwszy od faryzeusza z wszystkimi jego skądinąd dobrymi uczynkami (Łk 18, 9-14), to dzieje się tak nie dlatego, że grzechy celnika nie są prawdziwymi grzechami, a dobre czyny faryzeusza przestają być rzeczywiście dobre. Sprawiane przez człowieka dobro i zło jego uczynków wcale nie przestaje być przed obliczem Boga dobrem i złem. Dokładnie jednak w kontekście naszego pytania ukazuje się to, co stanowi rację owego paradoksalnego osądu Bożego: faryzeusz nie dostrzega, iż może być winny, mimo spełnionych uczynków, w swoim sumieniu czuje się całkowicie usprawiedliwiony. To milczenie sumienia zamyka go w sobie, zamykając ku niemu drogę dojścia i Bogu, i ludziom, podczas gdy dręczący celnika krzyk sumienia otwiera go na prawdę i czyni zdolnym do miłości. Stąd Jezus może skutecznie działać wobec grzeszników, ponieważ przed nawróceniem, którego od nich i od nas oczekuje Bóg, nie kryją się oni za murem błędnego sumienia. Nie może natomiast nic zdziałać wobec „sprawiedliwych”, ponieważ nie czują oni ani potrzeby przebaczenia, ani nawrócenia, sumienie ich już nie oskarża, więcej – ono ich usprawiedliwia.

Tę samą prawdę wypowiada w inny sposób św. Paweł, gdy stwierdza, iż poganie nie znając prawa doskonale wiedzą, czego Bóg od nich oczekuje (por. Rz 2, 1-16). W konfrontacji z tym tekstem upada cała teoria zbawienia przez niewiedzę: w człowieku jest nieodparcie obecna ta sama prawda, która została objawiona i spisana w toku historii zbawienia. W refleksji nad swoją stworzonością człowiek może tę prawdę Bożą sam dostrzec. Stąd winny jest ten, kto jej nie widzi. Nie widzi, jeśli – owszem, dlatego że – nie chce jej zobaczyć. Wina polega tu na wypowiedzianym przez wolę „nie”, uniemożliwiającym poznanie. Płomień światła sumienia nie zapala się, ponieważ rozmyślnie nie uczyniono tego, co mogłoby go rozniecić.

W tym miejscu naszych rozważań możemy już wyciągnąć pierwsze wnioski dotyczące pytania o istotę sumienia. Możemy teraz powiedzieć: niepodobna identyfikować ludzkiego sumienia z samoświadomością swego własnego „ja”, z własną subiektywną pewnością dotyczącą tegoż „ja” i jego własnego postępowania moralnego. Z jednej strony, taka samoświadomość może być li tylko zwykłym refleksem obiegowych przekonań środowiska społecznego, a z drugiej, wynikiem najzwyklejszego braku jakiegokolwiek wobec niego krytycznego dystansu oraz braku wsłuchiwania się w głębię własnej duszy. Diagnozę tę potwierdzają fakty, które wyszły w pełni na jaw tuż po upadku marksizmu w Europie Wschodniej. Najświatlejsze i najwnikliwsze umysły wyzwolonych narodów mówią o ogromnym spustoszeniu duchowym spowodowanym przez lata programowego zakłamywania; mówią o ośpieniu zmysłu moralnego, co jest stratą większą i zagrożeniem nieporównywalnym z wszelkimi

szkodami natury gospodarczej. Nowy patriarcha Moskwy podkreślił to mocno na początku swojej działalności latem 1990 roku: osłabła moralna wrażliwość ludzi żyjących przez lata w systemie oszustwa. Społeczeństwo utraciło zdolność do miłosierdzia, zanikły ludzkie uczucia. Cała generacja stracona jest dla dobra, dla ludzkiego postępowania. „Musimy na nowo ukazać społeczeństwu nieprzemijającą wagę wartości moralnych”, to znaczy: obudzić na nowo wygasłą niemal wrażliwość na głos Boga w ludzkim sercu. Pomyłka, błędne sumienie okazują się wygodne tylko w pierwszym momencie. Jeśli się im jednak w porę nie przeciwdziała, jeśli pozwala się milczeć sumieniu, grozi nam śmiertelne niebezpieczeństwo nieludzkiego świata.

Innymi słowy: utożsamienie sumienia z powierzchowną samoświadomością i idąca z tym w parze redukcja człowieka do jego subiektywności przynosi zniewolenie w miejsce wyzwolenia; uzależnia nas najpierw od obiegowo kursujących poglądów, obniżając następnie z dnia na dzień ich własny poziom. Utożsamiając sumienie ze stanem powierzchownych poglądów środowiska, identyfikuje się je z pseudo-racjonalną pewnością, utkaną ze zwykłego braku krytycyzmu, konformizmu i dekadentckiego lenistwa. Sumienie – miejsce otwarcia podmiotu na Boga, na wielkość i godność człowieka – zostaje zdegradowane do mechanizmu samousprawiedliwienia. Redukcja sumienia do subiektywnej pewności pozbawia je tym samym związku z wyzwalającą prawdą. Na ten związek wskazywał właśnie Psalm w prośbie o wyzwolenie od nieznanej winy, wyprzedzając niejako to, co Jezus powie o grzechu i sprawiedliwości. Oczywiście, należy postępować zgodnie nawet z błędnym sumieniem. Lecz ucieczka od prawdy, która dokonała się już wcześniej, mści się teraz właśnie, w niej zatem leży ta wina, która uśpiła człowieka w fałszywej pewności, by zostawić go w końcu samemu sobie na pustynnym bezdrożu.

2. NEWMAN I SOKRATES – DROGI DO ODKRYCIA SUMIENIA

W tym miejscu chciałbym przerwać na chwilę tok naszych rozważań. Zanim spróbujemy sformułować systematyczną odpowiedź na pytanie o istotę sumienia, musimy poszerzyć bazę naszych wywodów poza granice osobistych doświadczeń. Nie chodzi mi przy tym oczywiście o jakiś historyczny wykład na temat rozwoju teorii sumienia. Na ten temat opublikowano zresztą ostatnio kilka prac. Chciałbym pozostać przy żywych, znanych przykładach. Spójrzmy zatem najpierw na kardynała Newmana, którego życie i dzieło określić by można jako jeden wielki komentarz do interesującego nas tu zagadnienia. Również w tym przypadku nie chodzi mi o ściśle drobiazgową analizę naukową. Przyjęte tu ramy wykluczają taką szczegółową analizę Newmanskowego pojęcia sumienia. Ograniczę się tu więc do próby ukazania miejsca pojęcia sumienia w całości życia i myślenia Newmana; wyostrzy to nasze widzenie problemów współczesnych, a zarazem otworzy drogę do historii, do

wielkich świadków sumienia oraz źródeł chrześcijańskiej nauki o życiu na miarę jego wymagań.

Któż nie przywołałby – przy temacie Newman i sumienie – słynnego zdania z listu do księcia Norfolk: Gdybym miał – co zresztą mało prawdopodobne – wznieść toast za religię, piłbym go za papieża. Ale najpierw za sumienie, a dopiero potem za papieża. W zamiarze Newmana miało to być – w ramach odpowiedzi danej Gladstonowi – zdecydowane opowiedzenie się za papieżem. Zarazem była to jednak – wobec błędów „ultramontanizmu” – interpretacja istoty urzędu papieża. Pojmuje się ją właściwie jedynie wówczas, gdy widzi się ten urząd w powiązaniu z prymatem sumienia – gdy nie jest on przeciwstawiony prymatowi sumienia, lecz – przeciwnie – z niego wyrasta, jednocześnie go zabezpieczając. Trudno to zrozumieć współczesnemu człowiekowi, myślącemu w kategoriach przeciwstawiania autorytetu i podmiotowości. Sumienie stoi w jego mniemaniu po stronie subiektywności, chroni wolności podmiotu, podczas gdy autorytet wydaje mu się ograniczeniem, czy wręcz zagrożeniem tejże podmiotowości i zaprzeczeniem wolności. Czy tak jest w istocie? Oto dlaczego musimy pogłębić raz jeszcze naszą wizję sumienia, aby przez to dostrzec, iż takie przeciwstawienie jest nieporozumieniem.

Pojęciem, które pośredniczy w Newmana wizji sumienia między autorytetem a samym sumieniem, jest po prostu prawda. Nie waham się powiedzieć, że prawda, właśnie ona jest centralnym tematem w całokształcie duchowych zmagania Newmana. Zagadnienie sumienia dlatego właśnie jest dla niego tak ważne, ponieważ w jego centrum staje prawda. Innymi słowy: centralna pozycja pojęcia sumienia w myśli Newmana zrozumiała jest jedynie w związku z centralną pozycją pojęcia prawdy. Ów priorytet idei sumienia u Newmana nie oznacza wcale, że pozostaje on pod wpływem subiektywistycznych filozofii XIX wieku w opozycji do „obiektywistycznej” neoscholastyki. Oczywiście, od czasów św. Augustyna chyba żaden inny teolog katolicki nie poświęcił tyle uwagi zagadnieniu ludzkiego podmiotu. Jest to jednak właśnie filozofowanie w duchu augustyńskim, a nie w duchu nowożytnej filozofii subiektywistycznej. Po wyniesieniu Newmana do godności kardynała wyznał on, że całe jego życie było zmaganiem z nowożytnym liberalizmem. Moglibyśmy dodać: również z nurtem chrześcijańskiego subiektywizmu w Kościele ewangelickim jego epoki, co właśnie dało początek długiej drodze jego nawrócenia. Sumienie nie wyraża zatem dla Newmana niezależności podmiotu wobec roszczeń autorytetu w świecie – pozbawionym prawdy, w świecie, istniejącym jakoby na zasadzie kompromisu pomiędzy roszczeniami podmiotu – z jednej strony, a roszczeniami porządku społecznego – z drugiej. Sumienie oznacza raczej obecność głosu prawdy w samym podmiocie, głosu, który wiąże jego wolność. Sumienie oznacza tedy zniesienie czystej subiektywności w spotkaniu ludzkiego wnętrza z – pochodzącą ostatecznie od samego Boga – prawdą. W 1833 roku, w czasie pobytu na Sycylii, Newman zapisał znamienne zdanie: „Kochałem swoją własną drogę. Teraz proszę: oświeć mnie!” Konwersja nie

była dla Newmana rzeczą osobistego upodobania, subiektywnej potrzeby. Niejako na progu swej konwersji, w roku 1844, powiedział: „Co do obecnego stanu rzymskiego katolicyzmu nikt chyba nie ma bardziej krytycznego zdania ode mnie...” Newman uważał jednak, że należy być posłusznym raczej poznanej prawdzie, niż własnym upodobaniom, nawet jeśli czyni się to wbrew uczuciom, więzom przyjaźni i wspólnej drogi. Znamienny wydaje mi się fakt, iż w hierarchii cnót Newman zdecydowanie podkreślał pierwszeństwo prawdy przed dobrocią, tj. pierwszeństwo prawdy przed powierzchowną ugodowością, przed konsensem. Sądzę, że te właśnie postawy mamy na myśli, kiedy mówimy o człowieku sumienia. Człowiek sumienia nigdy nie zgodzi się na to, aby dobrobyt, sukces, publiczne poważanie, aprobatę opinii społecznej okupić rezygnacją z prawdy.

W tym spotyka się Newman z innym wielkim angielskim świadkiem prawdy danej poprzez sumienie – Tomaszem Morusem. Dla Morusa sumienie nie było na pewno wyrazem subiektywnej tylko woli trwania przy własnych poglądach czy wypływającego z uporu heroizmu. On sam zaliczał siebie do najtrwożliwszych męczenników, do tych, którzy tylko z największym wysiłkiem zdobywają się na wierność swemu sumieniu: na posłuszeństwo jawiącej się poprzez nie prawdzie, prawdzie, którą cenić się winno wyżej niż wszelkie społeczne układy i osobiste upodobania. Tak oto ukazuje się nam podwójna miara głosu prawdy danej poprzez sumienie: nie utożsamia się on ani z subiektywnymi życzeniami i upodobaniami, ani też z tym, co społecznie korzystne, z konsensem grupowym, z roszczeniami politycznej czy społecznej władzy.

W tym miejscu nasuwa się ważka refleksja dotycząca współczesności. Ani pojedynczy człowiek, ani cała ludzkość nie może okupić swego awansu, swego dobrobytu, zdradą poznanej prawdy. Dotykamy tutaj podstawowego problemu nowożytności: pojęcie prawdy zostało w niej bowiem praktycznie porzucone i zastąpione pojęciem postępu. Postęp sam w sobie „jest” prawdą. W wyniku tego pozornego wyniesienia zostaje on pozbawiony jakiejkolwiek miary i w końcu znosi sam siebie. Jeśli bowiem nie istnieje żadne kryterium dla wyróżnienia danego kierunku, to wszystko może być postępem i wszystko może być jego przeciwieństwem. Einsteinska teoria względności dotyczy wprawdzie fizycznego kosmosu, wydaje mi się jednak, że równie trafnie opisuje sytuację w kosmosie duchowym. Zgodnie z teorią względności nie istnieją we wszechświecie żadne wyróżnione systemy odniesień. Jeśli chcemy dokonać jakichkolwiek pomiarów, musimy wybrać jeden z wielu możliwych systemów. Wybór ten mógłby jednak być za każdym razem inny. Przejmuje się tu po prostu „kopernikański przewrót” w naszym odniesieniu do rzeczywistości duchowej: prawda jako taka, jako to, co absolutne, jako stały punkt odniesienia, przestaje istnieć na horyzoncie naszego myślenia. Dlatego przestaje istnieć – w duchowym wszechświecie – trwałe odróżnienie tego, co wyższe, od tego, co niższe. W świecie pozbawionym trwałych punktów odniesienia

nie ma też trwałych kierunków; wyboru któregoś z nich nie dokonuje się już w oparciu o miarę prawdy. Ostateczną miarą tego wyboru staje się wówczas użyteczność.

W takim „relatywistycznym” kontekście etyka teleologiczna czy konsekwencjalistyczna staje się w końcu nihilistyczna, nawet jeśli zrazu sama tego nie zauważa. To zaś, co w ramach takiej wizji świata nazywane jest „sumieniem”, jest tylko innym sposobem wysłowienia tego, że prawdziwe, czyli wyrastające z poznania prawdy, sumienie nie istnieje. Każdy jest miarą dla siebie samego. W świecie powszechnej względności trudno być komukolwiek pomocnym w jego decyzjach, nie mówiąc już o wiązaniu go normami.

W tym miejscu ukazuje się cała radykalność dyskusji wokół etyki i jej centrum – sumienia. Wydaje mi się, że jej historycznym odpowiednikiem jest spór Sokratesa i Platona z sofistami. W sporze tym starły się dwie przeciwstawne postawy: z jednej strony, postawa zaufania w ludzką zdolność poznania prawdy, z drugiej zaś, pogląd, według którego człowiek sam tworzy dla siebie miarę. Stanowisko, które w sporze tym zajął poganin Sokrates, uprawnia – moim zdaniem – do nazywania go jednym z proroków Jezusa Chrystusa. Za-inspirowanemu przez Sokratesa sposobowi filozofowania Bóg udzielił bowiem specjalnego historiozbawczego przywileju. Stał się on wybranym naczyniem chrześcijańskiego Logosu, któremu chodziło przecież o wyzwolenie człowieka przez prawdę i do prawdy. Kiedy oddzielimy wspomniany wyżej spór od historycznych przypadłości, okaże się, że jest on w istocie – pod inną tylko nazwą i z pomocą nieco tylko odmiennych argumentów – identyczny ze sporem nam współczesnym. Zauważmy, że zwątpienie w poznawcze zdolności człowieka prowadzi najpierw do czysto formalnego używania słów i pojęć. Dziś, podobnie jak wówczas, pomija się treść, a sądy wydaje w oparciu o czysto formalne przesłanki. Coraz częściej nie zadaje się już pytania o wartość racji stojących za różniącymi się poglądami. Ocena polega na przyporządkowaniu ich do odpowiedniej kategorii formalnej: konserwatywne, reakcyjne, fundamentalistyczne, postępowe, rewolucyjne. Przyporządkowanie do formalnego schematu wystarcza, by podarować sobie dyskusję z treścią myśli i jej zasadnością. Podobnie, a nawet jeszcze silniej, tendencję tę widać w ocenie dzieł sztuki: mogą one sławić równie Boga czy szatana – jedyną ich miarą jest formalna efektywność.

Dochodzimy tu do istoty zagadnienia: tam, gdzie nie liczy się już treść i racja, a jedynie czysta prakseologia, najwyższym kryterium staje się już tylko efektywność. To z kolei oznacza, że ostatecznie rozstrzygającą kategorią staje się w końcu siła – nazwana bądź rewolucyjną, bądź reakcyjną. Jest to dokładnie ta sama opaczna forma naśladowania Boga, o której mówi historia grzechu pierworodnego: droga zwykłej efektywności, droga czystej siły. Jest to jednak sposób naśladowania bożków, a nie prawdziwego Boga. Człowieka wyróżnia wszak w świecie to, że nie czyni on wszystkiego, co potrafi, lecz pyta o to, co powinno, otwierając się tym samym na głos prawdy. Jak mi się

wydaje, taki jest ostateczny sens zmagania Sokratesa i świadectwa wszystkich męczenników: świadczą oni o tym, że granicą wszelkiej siły i gwarancją podobieństwa człowieka do Boga jest poznana prawda. Z tego właśnie powodu męczennicy są wielkimi świadkami sumienia, które jako zdolność do poznania tego, co powinno, w tym, co możliwe, jest gwarancją rzeczywistego postępu i rozwoju człowieka.

3. WNIOSKI SYSTEMATYCZNE: DWA POZIOMY SUMIENIA

a) ANAMNESIS

Po tych naszych wędrówkach poprzez historię pora na wyciągnięcie wniosków, czyli sformułowanie pojęcia sumienia. Trzeba najpierw przyznać rację średniowiecznej tradycji w tym, że sumienie obejmuje dwa poziomy; należy je dobrze odróżnić, ale też zawsze widzieć ich związek. Wydaje mi się, że wiele fałszywych twierdzeń dotyczących sumienia ma swoje źródło w tym, że zapomina się z jednej strony o rozróżnieniu, z drugiej zaś o ścisłym wzajemnym odniesieniu i powiązaniu obu tych poziomów. Główny nurt scholastyki określał je terminami „synderesis” i „conscientia”. Termin „synderesis” (synteresis) tradycja średniowieczna przejęła ze stoickiej nauki o kosmosie. Jego dokładne znaczenie nie jest jasne i stąd stał się on raczej przeszkodą w rozwoju refleksji nad tym niezwykle istotnym wymiarem ludzkiego sumienia. Dlatego, nie wchodząc w historyczne dyskusje, zastąpić go chciałbym platońskim terminem „anamnesis”. Jest on nie tylko językowo klarowniejszy i filozoficznie głębszy, lecz przede wszystkim bliższy antropologii biblijnej. Terminem „anamnesis” pragnę tu określić dokładnie to, co św. Paweł tak wyraził w drugim rozdziale Listu do Rzymian: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek...” (Rz 2, 14-15). Tę samą myśl rozwija św. Bazyli w swej *Regule Większej* (*Regulae fusius tractatae*). Czytamy tam: „Miłość do Boga nie polega na narzuconej nam z zewnątrz dyscyplinie, lecz jest konstytutywnie wpisana we władze naszej rozumnej natury”. Bazyli mówi słowami wczesnochrześcijańskiej mistyki o „wrodzonej nam iskrze miłości Bożej”. Widzi on zupełnie zresztą w duchu teologii św. Jana, że miłość polega na zachowywaniu przykazań i dlatego wrodzona nam iskra miłości oznacza, że: „zdolność i gotowość wypełniania przykazań Bożych jest nam dana od początku... Nie są one czymś z zewnątrz nam narzuconym”. Natomiast św. Augustyn ujmuje istotę naszego problemu w takich oto słowach: „Gdyby nie dane nam było podstawowe rozumienie dobra, nie moglibyśmy wydać racjonalnego sądu, że coś jest lepsze, a coś innego gorsze”.

Oznacza to: pierwszy, niejako ontologiczny, poziom fenomenu sumienia polega na tym, że dane nam jest coś w rodzaju źródłowej wiedzy o dobru i

prawdzie (które jako przymioty Bytu Pierwszego, są tym samym). Stworzony na podobieństwo Boże człowiek z natury skierowany jest ku swemu Stwórcy. Na mocy swego zakorzenienia w początku byt człowieka stoi w harmonii z dobrem i zarazem w sprzeczności ze złem. Owa anamneza początku, która pochodzi ze skierowanej na Boga konstytucji naszego bytu, nie jest pojęciowo wyartykułowaną wiedzą, zbiorem dających się zmieniać treści. Jest raczej wewnętrznym sensem, zdolnością przypomnienia, tak że człowiek zagadnięty o swój początek odkrywa w sobie jakby jego echo. Widzi on: oto to, na co wskazuje i do czego zmierza moja istota.

Na tej anamnezie Stworzyciela, tożsamej ze świadomością najgłębszej racji naszego istnienia, opiera się możliwość i prawo do prowadzenia misji. Można, co więcej, trzeba głosić Ewangelię poganom, ponieważ oni jej już oczekują (por. Iz 42, 4). Prowadzenie misji jest usprawiedliwione tym, że adresaci w spotkaniu ze słowem Ewangelii rozpoznają: tak, to jest właśnie to, na co czekaliśmy. Dlatego św. Paweł może powiedzieć: poganie sami sobie są Prawem – oczywiście nie w sensie nowożytno-liberalistycznego pojęcia autonomii podmiotu niezdolnego do przekroczenia samego siebie, lecz w daleko głębszym jego sensie, gdzie nic nie należy do mnie mniej niż moje własne „ja”, gdzie „ja” jest miejscem samoprzekroczenia i spotkania z tym, skąd przychodzę i dokąd zmierzam. Św. Paweł wyraża tu doświadczenie misjonarza pogan, które wcześniej stało się udziałem Izraela w kontaktach z „bojącymi się Boga”; to, czego Izrael doświadczył w kontakcie ze światem pogan, potwierdzili na nowo Apostołowie Chrystusa: ich przepowiadanie było oczekiwane. Natrafiło na istniejącą już świadomość tych podstawowych wymagań woli Bożej, które w Piśmie świętym zapisane zostały w formie przykazań. Świadomość taka istnieje we wszystkich kulturach i rozwija się tym czystiej, im mniej zniekształca ją cywilizacyjna samowola. Im bardziej człowiek żyje w „bojaźni Bożej” – przypomnijmy choćby historię Korneliusza – tym konkretniejsza i wyraźniejsza jest ta anamneza.

Przypomnijmy raz jeszcze sformułowanie św. Bazylego: miłość do Boga, której konkretnymi postaciami są przykazania, nie jest czymś narzuconym nam z zewnątrz, lecz wpisana jest w nasz byt od samego początku. Poczucie dobra i zła jest nam wrodzone – powie św. Augustyn. W tym kontekście zrozumiały staje się toast Newmana wzniesiony najpierw za sumienie, a potem za papieża. Papież nie ma prawa wymagać od wierzących posłuszeństwa normom moralnym tylko dlatego, że uważa to z jakichś względów za pożyteczne. Takie nowożytnowoluntarystyczne pojęcie autorytetu całkowicie zniekształca prawdziwy teologiczny sens papiestwa. Prawdziwa istota urzędu Piotra stała się dzisiaj zapewne dlatego tak niezrozumiała, ponieważ o autorytecie myśli się w kontekście filozofii nie uznającej istnienia obiektywnej prawdy jako pomostu między podmiotem a przedmiotem, wówczas zaś to wszystko, co nie ma swego źródła w podmiocie, z konieczności okazuje się czymś narzuconym mu z zewnątrz. Sprawa przedstawia się jednak całkiem inaczej w kontekście

tej antropologii sumienia, którą staramy się ukazać w tych rozważaniach. Sumienie-anamneza potrzebuje niejako pomocy z zewnątrz, by dojść do pełniejszej świadomości siebie. Pomoc taka nie stoi bynajmniej w opozycji do sumienia, lecz jest mu podporządkowana: pełni funkcję majeutyczną. Sumieniu-anamnezie nie narzuca się niczego obcego, przeciwnie, wychodzi się na przeciw właściwej mu otwartości na prawdę.

Mówiąc o wierze i Kościele, a tym samym przekraczając to, co dostępne naturalnemu rozumowi, musimy przyjąć istnienie jeszcze jednego poziomu sumienia. Mówią o nim szczególnie pisma św. Jana. Św. Jan pisze o anamnezie właściwej nowej wspólnoty, anamnezie, która staje się naszym udziałem przez uczestnictwo w Ciele Chrystusa (jedno ciało, to znaczy: jedno „ja” z Nim). „Przypomniawszy sobie, pojęli” – mówi wielokrotnie Ewangelia. Spotkanie z Chrystusem dało uczniom to, co teraz otrzymują wszystkie pokolenia przez spotkanie z Panem w chrzcie i Eucharystii: nową, płynącą z wiary anamnezę, która rozwija się, podobnie jak anamneza dana na mocy stworzenia, w ciągłym wewnętrznym i zewnętrznym dialogu. Dlatego wobec roszczeń gnostyków próbujących wmówić wierzącym, że ich naiwna wiara winna być pojęta całkiem inaczej, św. Jan mógł powiedzieć: nie potrzebujecie takich pouczeń, jako namaszczeni (ochrzczeni) wiecie wszystko (por. 1 J 2, 20). Nie chodzi tu oczywiście o wszechwiedzę wierzących, lecz o niezawodność chrześcijańskiej pamięci, która wprowadzie zawsze uczy się, ale na mocy swej sakramentalnej identyczności potrafi odróżnić pomiędzy tym, co jest jej przejawem, a tym, co ją niszczy lub fałszuje. Siły tej pamięci i prawdy apostolskiego słowa doświadczamy dzisiaj na nowo w czasie kryzysu Kościoła, kiedy to prosta wiara, nie czekając niekiedy na wskazania hierarchii, bez trudu potrafi „rozdzielić duchy”. Tylko w tym kontekście można właściwie pojąć prymat papieża i jego związek z chrześcijańskim sumieniem. Istota nauczycielskiego urzędu papieża polega dokładnie na tym, że jest on adwokatem chrześcijańskiej anamnezy. Papież nie narzuca niczego wiernym, lecz rozwija chrześcijańską pamięć i broni jej. Toast za papieża musi więc być poprzedzony toastem za sumienie, gdyż bez sumienia nie byłoby papiestwa. Cała władza, którą ono posiada, jest władzą sumienia – służbą o podwójnej anamnezie, na której opiera się wiara. Anamneza ta musi być wciąż na nowo oczyszczana, rozszerzana i chroniona przed zniszczeniem. Grozi jej wciąż bowiem zarówno zapomnienie o własnym początku, jak i uleganie naciskowi społecznego i kulturalnego konformizmu.

b) CONSCIENTIA

Po rozważaniach dotyczących pierwszego – ontologicznego – wymiaru pojęcia sumienia musimy teraz zająć się jego drugą warstwą, tj. poziomem sądu i decyzji, który średniowieczna tradycja określała właśnie terminem „sumienie” – „conscientia”. Terminologia ta przyczyniła się zapewne do nowożytnego zacieśnienia pojęcia sumienia. Ponieważ np. św. Tomasz terminem „con-

scientia” określa tylko ten drugi poziom, sumienie według niego to nie „habitus”, czyli trwała bytowa władza człowieka, lecz „actus” – ciąg poszczególnych decyzji. Św. Tomasz zakłada jednak ontologiczną podstawę sumienia, czyli anamnezę – synderesis – jako daną w sposób oczywisty; opisuje ją jako wewnętrzny sprzeciw wobec zła i wewnętrzną skłonność do dobra. Akt sumienia polega na stosowaniu tej podstawowej wiedzy w konkretnej sytuacji. Dzieli się on według św. Tomasza na trzy etapy: rozpoznanie (recognoscere), świadczenie (testificari) i sądzenie (iudicare). Można by tu mówić o współdziałaniu pomiędzy kontrolującą funkcją sumienia i funkcją podejmowania decyzji. Św. Tomasz, w duchu arystotelesowskiej tradycji, ujmuje akt sumienia w schemat sylogizmu. Podkreśla jednak specyficzność wiedzy praktycznej. Nie jest ona prostym tylko wnioskowaniem z wcześniej danych przesłanek. Uznanie wniosku zależy tu bowiem zawsze również od woli, ułatwiającej bądź utrudniającej poznanie, a także od uformowanego już wcześniej moralnego charakteru podmiotu.

Na płaszczyźnie sumienia-sądu (conscientia w ścisłym sensie) obowiązuje zasada o wiążącej mocy błędnego sumienia. W kontekście tradycji scholastycznej kładącej nacisk na racjonalność zasada ta jest całkowicie jasna. Jak to już powiedział św. Paweł (por. Rz 14, 23) – nie wolno postępować wbrew własnemu przekonaniu. Nie oznacza to jednak bynajmniej kanonizacji subiektywności. Działanie w zgodzie z własnym przekonaniem nie pociąga za sobą nigdy winy moralnej – co więcej, jest moralną powinnością człowieka. Winnym można być natomiast tego, że doszło się do aż tak fałszywych przekonań, depcząc po drodze sprzeciw sumienia-anamnezy. Wina leży zatem głębiej: nie w aktualnym akcie, nie w aktualnym sądzie sumienia, lecz w takim jego zaniedbaniu, które uczyniło człowieka głuchym na głos prawdy. Dlatego winni są Hitler i Stalin, nawet jeśli działali zgodnie z własnymi aktualnymi przekonaniem. Takie jaskrawe przykłady podeptania sumienia nie powinny nas przeto uspokajać, winny nas raczej uwrażliwiać na powagę próśby: „Od winy, o której nie wiem, uwolnij mnie Panie” (Ps 19, 13).

EPILOG: SUMIENIE I ŁASKA

Na koniec pozostaje nam jeszcze pytanie, od którego rozpoczęliśmy nasze rozważania: czy prawda – przynajmniej ta ukazywana nam przez wiarę – nie jest dla człowieka zbyt ciężka i wymagająca? Na pytanie to możemy teraz odpowiedzieć następująco: droga do prawdy i dobra na pewno nie jest łatwa. Jest bardzo wymagająca. Z drugiej jednak strony wygodne zasklepienie się w sobie samym niszczy to, co najbardziej ludzkie w człowieku. Jedynie w mozolnej wędrówce ku dobru człowiek odkrywa wciąż na nowo piękno wyzwalającej go prawdy. To jednak jeszcze nie wszystko. Uczynilibyśmy z chrześcijaństwa zwykły atletyzm moralny, gdybyśmy nie ukazali przesłania przekraczającego to, co możemy osiągnąć własnym tylko wysiłkiem. Niech

nam w tym pomoże obraz zaczerpnięty ze świata mitologii greckiej. Obraz ten ukazuje nam, jak anamneza Stworzyciela wskazuje na potrzebę Odkupiciela, którego każdy człowiek jest w stanie przyjąć właśnie dlatego, że odpowiada On na nasze najgłębsze oczekiwania. Mam tu na myśli historię pokuty Orestesa. Zamordował on matkę zgodnie co prawda z przekonaniem swego sumienia, co język mitu wyraża mówiąc o posłuszeństwie nakazowi boga Apolla. Lecz oto teraz prześladowają go Erynie, które wszak również są mitycznymi personifikacjami sumienia. Sumienie wyrzuca mu, że jego decyzja bycia posłusznym „nakazowi bogów” uczyniła go w rzeczywistości winnym zbrodni. W tym sporze „bogów”, w tym rozdarciu sumienia, wychodzi na jaw cała tragedia człowieka. Na świętym sądzie ratunkiem dla Orestesa okazał się biały kamień Ateny, który przemienił Erynie w Eumenidy, duchy pojednania: pokuta odmieniła oblicze świata. Streszczona tu krótko historia Orestesa przedstawia nie tylko przejście od prawa zemsty krwi do uporządkowanego prawa wspólnoty. Jak to wyraził Hans Urs von Balthasar: „Kojąca łaska ustanawia dla niego prawo, nie stare, nieubłagane prawo Erynii, lecz prawo miłosierne”. W micie tym przemawia do nas nadzieja, że od obiektywnie słusznego wyroku sumienia silniejsze są łaska i pokuta, które mają moc odkupienia winy. Przemawia tęsknota za tym, że prawda jest nie tylko wymagającym wezwaniem, lecz także przemieniającą pokutą i przebaczeniem. Ajschylos mówi, że pokuta i przebaczenie „zmywają winę”, prowadzą do takiej wewnętrznej przemiany, do jakiej człowiek nie byłby zdolny o własnych siłach. Na tym polega właśnie Dobra Nowina: Logos, osobowa Prawda jest taką pokutą i przemieniającym przebaczeniem, które przekraczają możliwości człowieka. Na tym polega właśnie nowość chrześcijańskiej anamnezy, będącej zarazem najgłębszą odpowiedzią na oczekiwanie płynące z anamnezy Stworzyciela. Jeśli nie dostrzega się tego centrum chrześcijańskiego posłania, prawda może stać się rzeczywiście trudnym do uniesienia jarzmem, którego zrzucenia można pragnąć i próbować. Ale tak osiągnięta wolność jest pusta. Prowadzi w nicość, a w końcu niszczy samą siebie. Jarzmo prawdy stało się „lekkie” (por. Mt 11, 30), od kiedy Prawda przyszła do nas i spaliła nasze winy w ogniu swej miłości. Dopiero doświadczenie tej miłości uzdolni nas do radosnego przyjęcia posłania sumienia.

Tłum. Jarosław Merecki SDS