

SUMIENIE W RELACJI DO PRAWA W NAUCZANIU MAGISTERIUM

Zagadnienie relacji subiektywnej normy moralnej do obiektywnego prawa należy do ważniejszych kwestii etycznych. W historii myśli filozoficznej i teologicznej znajdowało ono różne rozwiązania. Można by wskazać przykłady rozwiązań od jednej skrajności, jaką jest przyznanie absolutnego prymatu już nie tylko obiektywnemu prawu, lecz wręcz ogólnym normom z równoczesnym zminimalizowaniem roli sumienia, aż po drugą krańcowość, którą jest stanowisko całkowicie negujące wiążącą moc porządku niezależnego od osoby. Oficjalnie deklarowane poglądy Urzędu Nauczycielskiego Kościoła sytuują się gdzieś w okolicach środka pomiędzy tymi dwiema skrajnościami. Możemy jednak także w nauczaniu Magisterium dostrzec pewne wahnięcia, raz w stronę mocniejszego uwydatnienia roli obiektywnego prawa, innym razem w kierunku przyznania większych kompetencji sumieniu. Tego rodzaju przesunięcie akcentów da się zaobserwować nawet na przestrzeni ostatniego trzystoletcia, czyli w okresie od wypowiedzi Soboru Watykańskiego II na temat sumienia (KDK 16) do encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*. W niniejszym artykule podejmuje się próbę przeanalizowania trzech wypowiedzi Magisterium (KDK 16; encyklika Jana Pawła II *Dominum et Vivificantem* 43; encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor* 54-64) celem wydobywania ewentualnych różnic lub odmiennie rozłożonych akcentów w ujmowaniu relacji sumienia do obiektywnego porządku moralnego.

Sobór Watykański II w KDK 16 w bardzo skondensowanej formie zawarł znaczne bogactwo treści na temat istoty sumienia oraz jego funkcji. W interesującej nas kwestii można wydobyć z soborowej wypowiedzi następujące idee: sumienie jest podporządkowane prawu; prawo jest wypisane przez Boga w sumieniu; w sumieniu człowiek odkrywa prawo; prawo „dziwnym sposobem” staje się wiadome człowiekowi przez sumienie.

Podstawową ideą soborowej nauki o sumieniu jest teza, że istnieje porządek moralny, niezależny od człowieka. Nie osoba stanowi o tym, co jest obiektywnie dobre, nawet w odniesieniu do konkretnego i jednostkowego aktu. O dobru etycznym rozstrzyga narzuczony człowiekowi porządek moralny. Działania ludzkie otrzy-

mują więc kwalifikację dobra moralnego, o ile są zgodne z owym porządkiem. Akty zaś naruszające go są złe ze swej istoty.

Soborowe stwierdzenie o podporządkowaniu sumienia obiektywnemu prawu wymaga wyjaśnienia dotyczącego istoty porządku moralnego i jego poznawalności. Dokładniej zaś ujmując problem, należałoby postawić pytanie; jakie pojęcie prawa jest implikowane w tekście KDK 16? Ostrość tej kwestii stanie się jeszcze wyraźniejsza, gdy analizowaną wypowiedź będziemy ujmować przez pryzmat tomistycznej koncepcji prawa naturalnego, którą bez wątpienia miał na uwadze Sobór.

Według św. Tomasza, prawo naturalne jest w pewnym sensie sprawnością rozumu praktycznego, ponieważ jest ono gotowością tegoż rozumu do pokierowania ludzkim działaniem. Może ono jednak być przedmiotem rozumu, gdy człowiek czyni nad nim refleksję. W tym drugim znaczeniu prawo naturalne jest tworem rozumu praktycznego, analogicznie jak tworem rozumu jest zdanie¹. Komentatorzy św. Tomasza próbowali przybliżyć jego koncepcję, wprowadzając nowe rozróżnienia terminologiczne. I tak np. J. Maritain wyodrębnia prawo naturalne w znaczeniu ontologicznym i gnoseologicznym². W pierwszym znaczeniu prawo naturalne byłoby idealnym porządkiem ludzkich działań, ugruntowanym „w istocie człowieka i jej nieziennej strukturze oraz tkwiących w niej inteligibilnych koniecznościach”³. Drugim aspektem prawa naturalnego, według J. Maritaina, jest jego wymiar gnoseologiczny⁴. W tym aspekcie chodzi o treść prawa, rozpoznaną przez człowieka. Owe rozpoznanie prawa wzrasta w miarę rozwoju zarówno jednostkowego osoby, jak i społecznego.

Poczynione przez J. Maritaina rozróżnienia aspektu ontologicznego i gnoseologicznego prawa pozwalają mu ukazać, że naturalny porządek moralny w swej istocie i jego rozpoznanie nie są tą samą rzeczywistością. One mają się do siebie tak, jak rzeczywistość do zdania o niej. Moc zobowiązującą człowieka posiada prawo w aspekcie gnoseologicznym, czyli „tyle tylko, o ile jest znane

¹ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, q. 94, art. 1.

² Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993, s. 92-102.

³ Tamże, s. 96. Mieczysław A. Krąpiec na określenie ontologicznego aspektu prawa naturalnego używa terminologii bardziej zakorzenionej w tradycji tomistycznej. W jego ujęciu, prawo naturalne jest „synderezą”, o ile jest w nas obecne habitualnie. W tym znaczeniu prawo naturalne jest rozumną inklinacją ludzkiej natury do dobra. Por. M. A. Krąpiec, *Dziela*, t. X, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 191 i 199.

⁴ Por. J. Maritain, dz. cyt., s. 97-102. Mieczysław A. Krąpiec na określenia gnoseologicznego aspektu prawa naturalnego używa pojęcia promulgacji. Por. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 215.

i wyrażone w stwierdzeniach rozumu praktycznego”⁵. W tym kontekście powstaje pytanie o rodzaj znajomości prawa. Czy obowiązuje prawo poznane przez jednostkę, czy też przez społeczność? Oba rodzaje poznania są ze sobą ściśle powiązane, ale nie identyczne. Poznanie indywidualne ma charakter bardziej konkretny. Ono zachodzi głównie w osądach etycznych, w których dla oceny konkretnej sytuacji człowiek potrzebuje rozpoznania porządku moralnego. Każda osoba czyni też spontanicznie pewne uogólnienia dotyczące prawa, które są efektem poszukiwania wyjaśnień i uzasadnień dla osądów moralnych⁶.

Natomiast poznanie społeczne ma charakter uogólniający. Ono bowiem jest efektem istnienia społecznego komunikowania się, w którym indywidualne doświadczenia są ze sobą konfrontowane i weryfikowane. Ostatecznym owocem komunikowania doświadczeń moralnych są uogólnienia, które przybierają postać ogólnych norm moralnych. Każdy człowiek w procesie socjalizacji przyswaja sobie normy ukształtowane historycznie i społecznie⁷. Z drugiej zaś strony każdy człowiek ma wpływ — chociaż tak minimalny, że aż niezauważalny — na przemiany i rozwój rozumienia norm moralnych. Pewne jednostki jednak wnoszą bardziej znaczący wkład pogłębiający społeczne ujmowanie norm moralnych. Tymi jednostkami są wybitne autorytety moralne.

W odpowiedzi na pytanie, jakie poznanie prawa ma moc obowiązującą człowieka, trzeba najpierw uznać, że w tej kwestii dotykamy bardzo skomplikowanej rzeczywistości. Wiążącą moc posiada wprawdzie indywidualnie poznane prawo moralne, ale ono zawsze zachodzi w kontekście społecznym i kulturowym. Żaden człowiek nie tylko nie może zdać się wyłącznie na własne odkrywanie prawa moralnego, ale jest to wręcz niemożliwe. Władze poznawcze bowiem nie działają w próżni, lecz są w znacznej mierze związane schematami i systemami myślowymi, narzucanymi osobie w procesie socjalizacji, m. in. w strukturach języka. Dlatego też w każdym akcie poznania prawa moralnego, nawet jeżeli jawi się on jako całkowicie osobiste odkrycie, musimy dostrzegać obecność kontekstu kulturowo-społecznego.

Ponieważ w aktach moralnych chodzi o dysponowanie sobą na ostateczność, dlatego człowiek w swoich osądach etycznych musi dążyć do pewności. Z tej też racji powinien świadomie uwzględniać

⁵ J. Maritain, dz. cyt., s. 98.

⁶ Por. S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg 1985, s. 65.

⁷ Por. H. Rotter, *Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie*, Innsbruck-Wien 1993, s. 136 n.

społecznie akceptowane normy moralne. Ostatecznie więc możemy odpowiedzieć na postawione pytanie, że wiążącą moc posiada osobiste poznanie prawa moralnego, w którym odpowiedzialnie uwzględnia się społecznie akceptowane normy moralne.

Spójrzmy teraz na naukę Soboru Watykańskiego II na temat sumienia przez pryzmat tomistycznej koncepcji prawa naturalnego. W stosunkowo krótkim tekście KDK 16 termin prawo jest użyty w dwojakim znaczeniu: ontologicznym i gnoseologicznym. Sobór mówi o prawie w znaczeniu ontologicznym, gdy stwierdza, że jest ono wypisane przez Boga w sercu człowieka. Natomiast ma na uwadze prawo w znaczeniu gnoseologicznym, kiedy mówi o odkrywaniu prawa w głębi sumienia.

Według nauczania soborowego, człowiek podlega przede wszystkim prawu w znaczeniu ontologicznym. Prawda ta jest w KDK 16 dość mocno uwydatniona nie tylko w stwierdzeniu, że człowiek „ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo”. Idea o wpisaniu w strukturę człowieczeństwa ustalonego przez Boga porządku moralnego jest implikowana także w innych zdaniach tego tekstu. Można ją widzieć m. in. w stwierdzeniu, że sumienie „jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam na sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”. Najbardziej jednak jednoznacznie prawda ta została ujęta w pierwszym zdaniu KDK 16, w którym jest mowa o odkrywaniu w głębi sumienia prawa, którego człowiek „sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny”. Sobór wyraźnie więc stwierdza, że prawo moralne, którym winien kierować się człowiek w działaniu, jest dla osoby czymś wewnętrznym. Ono nie dociera do osoby z zewnątrz, ale jest wpisane w samą istotę człowieczeństwa i dociera do osoby przez głos sumienia.

W stwierdzeniach o odkrywaniu prawa moralnego w sumieniu jest implikowana idea, że moc obowiązująca ma prawo w znaczeniu gnoseologicznym, czyli to, które zostało rozpoznane. Znamienne jest, że Sobór koncentruje się na poznaniu indywidualnym. W jednym tylko zdaniu wspomina o obiektywnych normach moralności. Chodzi o tekst, który następuje po stwierdzeniu na temat łączności chrześcijan z wszystkimi ludźmi w poszukiwaniu prawdy i rozwiązywaniu w prawdzie problemów moralnych. Zdaniem Soboru, jeżeli u ludzi górę bierze prawe sumienie, to starają się oni dostosować do obiektywnych norm moralności. Na uwagę zasługuje rozłożenie akcentów w tym zdaniu. Nacisk położony jest na odkrywanie prawdy w sumieniu. Normy moralne zaś jawią się jako pomoc i orientacja dla sumienia.

Soborowa nauka o sumieniu była dość znacznym krokiem

w odejściu od neoscholastycznego przeakcentowania roli norm etycznych w życiu moralnym. To przeakcentowanie było skutkiem zawężenia pojęcia prawa naturalnego do jego aspektu gnoseologicznego. W neoscholastycznej nauce o prawie naturalnym niemal całkowicie pomijano jego istotny aspekt, a mianowicie ontologiczny. Ponadto wtórny aspekt prawa naturalnego⁸, utożsamiany z samą istotą porządku moralnego, zawężano do historycznie i społecznie powstających zdań normatywnych. Konsekwencją spłyconego ujmowania prawa moralnego było też ograniczenie roli sumienia do stosowania ogólnych norm do konkretnego przypadku⁹. Inaczej mówiąc, według ujęć neoscholastycznych, człowiek w swym sumieniu miał jedynie rozpoznać, jaka norma moralna (spośród poznanych w procesie indoktrynacji) odnosi się do danego przypadku.

W porównaniu więc do neoscholastycznej teologii moralnej trzeba widzieć w wypowiedzi Soboru Watykańskiego II z KDK 16 wyraźne uwydatnienie ontologicznego aspektu porządku moralnego oraz roli sumienia w kreowaniu gnoseologicznego wymiaru prawa naturalnego. Sobór wskazuje na ważną rolę ogólnych norm moralnych, jednak nie koncentruje się na nich. Dla aktu sumienia ukierunkowanego na dobro i prawdę pełnią one rolę pomocniczą. Samo zaś sumienie jawi się w nauce Soboru jako zdolność autonomicznego odczytywania woli Bożej. Jest ono bowiem, według KDK 16, zależne od Boga, ale niezależne od autorytetu społecznego. Tej ostatniej niezależności Sobór oczywiście nie absolutyzuje. W społecznie uznanych normach moralnych dostrzega on pomoc, której osoba dokonująca konkretnego osądu nie może odrzucić lub zignorować. Innymi słowy, Sobór nie zanegował ważności ogólnych norm moralnych, a jedynie w nauce o sumieniu akcent położył nie na nich, lecz na zdolności człowieka do autonomicznego rozpoznawania dobra etycznego.

Ważny tekst na temat sumienia w wypowiedziach Magisterium po Soborze Watykańskim II zawiera encyklika Jana Pawła II *Dominum et Vivificantem*¹⁰. W dokumencie tym Ojciec św. poucza o istocie sumienia w numerze 43. Przypomina w nim naukę Soboru Watykańskiego II. Na uwagę zasługuje fakt, że Jan Paweł II koncentruje się na niektórych stwierdzeniach soborowych o sumieniu i je rozwija, a inne pomija.

⁸ Chodzi tu o wtórność w sensie genetycznym, a nie ważności.

⁹ Por. B. H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, t. 1, Brugis 1962¹¹, s. 191; D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, t. 1, Friburgi Br. 1955¹², s. 198.

¹⁰ Odtąd będzie stosowany skrót DV.

Z ważnych pouczeń KDK 16 w DV zostało pominięte stwierdzenie, że przez „sumienie dziwnym sposobem staje się wiadome to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego”. Myśl jednak, która zawiera się w opuszczonym zdaniu, była wyrażona przez Sobór także w innym stwierdzeniu przytoczonym przez Jana Pawła II, a mianowicie w pouczeniu, że sumienie „jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”. W opuszczonym zdaniu mocniej jednak była uwydatniona zdolność człowieka do rozpoznawania głosu Bożego, który rozbrzmiewa w sumieniu.

Z samego pominięcia w wypowiedzi Jana Pawła II tekstu KDK 16 na temat zdolności sumienia do rozpoznawania porządku moralnego nie można by wyciągać żadnych wniosków. Te jednak nasuwają się wyraźniej, gdy uwzględni się treść rozwinięcia przez Ojca św. innej idei soborowej. Jan Paweł II z soborowego zdania na temat konieczności podporządkowania się prawu, które człowiek odkrywa w swoim sumieniu, wyprowadza wniosek na temat posłuszeństwa normom moralnym. Zdanie zawierające ten wniosek mieści się w centralnym punkcie wypowiedzi DV na temat sumienia i jest na tyle znamienne, że należy je tu przytoczyć: „Sumienie nie jest więc autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe; głęboko natomiast jest w nie wpisana zasada posłuszeństwa względem normy obiektywnej, która uzasadnia i warunkuje słuszność jego rozstrzygnięć nakazami i zakazami u podstaw ludzkiego postępowania, (...)”. Zacytowany tekst kładzie bardzo mocny akcent na podporządkowanie sumienia gnoseologicznemu aspektowi prawa naturalnego i to w jego wymiarze społecznym. Tekst ten jest zarazem specyficzną interpretacją wypowiedzi Soboru na temat odkrywania porządku moralnego i posłuszeństwa rozpoznanemu prawu.

W stwierdzeniu Jana Pawła II, że sumienie nie jest źródłem stanowienia prawa, znajdziemy wierne powtórzenie tezy zawartej w KDK 16. Jednak w tekście soborowym chodzi o zależność sumienia od porządku moralnego w znaczeniu ontologicznym. Natomiast gdy chodzi o aspekt gnoseologiczny prawa naturalnego, Sobór przyznaje sumieniu daleko idącą autonomię. Tymczasem Jan Paweł II tę autonomię w pewnym sensie ogranicza przez mocne podkreślenie, że w sumieniu jest wpisana zasada posłuszeństwa normom ogólnym. Bez wątplenia, człowiek w aktach sumienia nie może zdać się na całkowicie indywidualne odkrywanie powinności. O ile jest on ukierunkowany na prawdę i dobro, o tyle musi uwzględniać społecznie uznane normy moralne. W tym zna-

czeniu możemy powiedzieć, że w sumieniu jest wpisana zasada posłuszeństwa względem normy obiektywnej. Stąd też w tekście DV można by widzieć nie tylko poszerzenie nauki Soboru Watykańskiego II na temat relacji sumienia do prawa, ale też i odmienne rozłożenie akcentów. Położony przez Sobór nacisk na zależność sumienia od prawa naturalnego w znaczeniu ontologicznym został przesunięty na posłuszeństwo względem ogólnych norm moralnych.

Dostrzeżone przesunięcie akcentu w nauce o sumieniu, zawartej w encyklice *Dominum et Vivificantem*, staje się jeszcze wyraźniejsze w encyklice *Veritatis splendor*¹¹. W tej ostatniej Jan Paweł II poddaje najpierw krytyce poglądy teologów, którzy w nauce o sumieniu pomniejszają rolę ogólnych norm moralnych. Nie jest jednak łatwo w tekście VS oddzielić tezy zreferowane jako poglądy teologów, ale nie zakwestionowane przez Ojca św., od tez wyraźnie uznanych za błędne. Nie jest jasne np. czy Jan Paweł II neguje słuszność twierdzeń teologów zreferowanych w numerze 55 encykliki, czy też zachowuje do nich jedynie pewien dystans. Czy ostatni akapit z numeru 56 encykliki, w których papież stwierdza, że „tezy te podważają samą tożsamość sumienia”, odnosi się do wszystkich omówionych poglądów na temat roli sumienia, czy też tylko do poglądów zreferowanych w numerze 56? Pytanie to o tyle jest ważne, że istnieje znaczna różnica pomiędzy tezami przedstawionymi w numerach 55 i 56. Poglądy przedstawione w numerze 55, za wyjątkiem ostatniego zdania, mogą budzić pewne kontrowersje, ale trudno jest dopatrzeć się w nich twierdzeń niezgodnych z tradycją teologiczno moralną.

Jeżeli teologowie twierdzą, że głos Boży, który rozbrzmiewa w sumieniu, skłania człowieka nie tyle do przestrzegania norm, co do udzielania osobistych odpowiedzi Stwórcy, to wskazują jedynie na fundamentalną funkcję sumienia. Tą zaś nie jest stosowanie norm do konkretnych przypadków, ale skierowanie człowieka ku Bogu. Sumienie, w realizacji swej fundamentalnej funkcji, odnajduje wsparcie w normach uniwersalnych, które tworzą ogólną perspektywę pomagającą człowiekowi odnaleźć, jak powinien działać. One jednak ani nie zastępują wolnej decyzji osoby, ani też nie są w stanie konkretnie określić, co tu i teraz jest

¹¹ Odtąd będzie stosowany skrót VS.

¹² Por. K. Rahner, *Über die Frage einer formalen Existentialethik*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 2, Einsiedeln 1962⁸, s. 236 n; S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, s. 208 n; Z. Sareło, *Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego. Studium teolo-*

wolą Bożą w odniesieniu do danej osoby¹². Ogólne normy moralne tworzą ramy, które orientują człowieka, że w nich musi się mieścić jego decyzja. Treść zaś tej ostatniej może być odczytana tylko przez człowieka w jego sumieniu. Nie da się np. na podstawie ogólnych norm moralnych wyciągnąć wniosku o powinności podjęcia przez konkretnego człowieka decyzji wstąpienia do klasztoru. Tymczasem taka decyzja może być podyktowana wymogiem woli Bożej. Człowiek powołany do życia klasztornego sprzeniewierza się Bogu, gdy na tę drogę nie wstępuje, a więc zaciąga winę moralną, chociaż nie da się tego wykazać na podstawie ogólnych norm etycznych.

Naukę o autonomii sumienia w rozpoznawaniu woli Bożej potwierdza też Jan Paweł II w 57 i 58 numerze encykliki *VS*. W tym fragmencie dokumentu znajdujemy głównie interpretację tekstu św. Pawła z *Listu do Rzymian* (2, 14-15). Jan Paweł II na kanwie pouczeń Apostoła Narodów przypomina, że sumienie ma moc wiążącą człowieka i jest zarazem jedynym świadkiem jego prawości. W dalszych jednak refleksjach idea autonomii sumienia zostaje w *VS* zanegowana, a przynajmniej mocno zawężona. Kontynuując bowiem w następnym numerze encykliki analizę tekstu św. Pawła, Ojciec św. dochodzi do stwierdzeń na temat istoty prawa naturalnego i jego relacji do sumienia. Znajdujemy tam najpierw pouczenie, że „prawo naturalne zawiera obiektywne i powszechne normy dotyczące dobra moralnego” (*VS* 59). W powyższym zdaniu pojęcie prawa naturalnego jest wręcz zawężone do gnoseologicznego aspektu i to w jego wymiarze społecznym. Na takie zawężenie wyraźnie wskazuje dalsza część zacytowanego zdania, w której Jan Paweł II stwierdza, że „sumienie jest zastosowaniem prawa do konkretnego przypadku, dzięki czemu prawo staje się dla człowieka wewnętrzną regułą” (*VS* 59). Ta myśl zostaje powtórzona nieco dalej i to dwukrotnie, akcentując tylko inne aspekty. Oto ich treść: „Charakter uniwersalny prawa i powinności nie zostaje zniesiony, ale raczej potwierdzony przez fakt, że rozum określa ich zastosowanie do konkretnej sytuacji. Osąd sumienia jest «ostateczną» instancją, która orzeka o zgodności konkretnego zachowania z prawem; formułuje on normę bezpośrednią moralności dobrowolnego aktu, a tym samym dokonuje «zastosowania prawa obiektywnego do konkretnego przypadku»” (*VS* 59). W stosunkowo krótkim więc tekście myśl o zależności sumienia od prawa naturalnego, zawężonego do jego

aspektu gnoseologicznego, jest powtórzona aż trzykrotnie. W ten sposób w encyklice VS aspekt ontologiczny prawa naturalnego został niemalże pominięty. Sumienie zaś, w ujęciu VS, jest podporządkowane prawu moralnemu, dość wyraźnie zawężonemu do ogólnych norm moralnych.

Ujęcie sumienia w analizowanych tu tekstach encyklik w znacznej mierze wykazuje zbieżność z koncepcjami neoscholastycznymi. Analogicznie do podręczników neoscholastycznych, Jan Paweł II pojęciem prawa naturalnego obejmuje przede wszystkim ogólne normy moralne. Natomiast rola sumienia zostaje sprowadzona do zastosowania ogólnych norm prawa moralnego do konkretnej sytuacji.

Bliższa analiza tekstów encyklik pozwala odnaleźć w nich także idee dotyczące podstawowej funkcji sumienia, jaką jest skierowanie człowieka ku Bogu. W badanych tekstach jest też implikowana idea o fundamentalnym podporządkowaniu sumienia prawu moralnemu w jego zasadniczym aspekcie, czyli ontologicznym. Idee te jedynie się wydają być nieobecne w nauczaniu Jana Pawła II. Wrażenie nieobecności tych idei w tekstach analizowanych encyklik wynika z faktu, że nauka o sumieniu w obu dokumentach miała charakter głównie polemiczny. Ojciec św. pragnął w nich zwrócić uwagę na niektóre zagrożenia chrześcijańskiej koncepcji sumienia i jego relacji do prawa naturalnego. Ponieważ owe zagrożenia wynikają głównie z niedoceniań roli obiektywnych norm, dlatego na ich znaczenie zwraca szczególną uwagę Jan Paweł II.

Z drugiej jednak strony, mało wnikliwy czytelnik, zwłaszcza nie posiadający gruntownej wiedzy etycznej i teologiczno-moralnej, może nie dostrzegać w tekstach Jana Pawła II idei, które są w nich obecne, ale jedynie jako implikowane. Taki czytelnik może potraktować uwydatnione przez Jana Pawła II aspekty sumienia i jego relacji do norm moralnych za całościową i wyczerpującą naukę. W ten sposób może on uformować w sobie spłycone ujęcie sumienia. W historii chrześcijaństwa łatwo jest odnaleźć wiele przykładów, gdy trafne twierdzenia, ale dotyczące tylko pewnego wymiaru opisywanej rzeczywistości, zostały uznawane za wyczerpujące ujęcie skomplikowanej i wielowymiarowej tajemnicy. Takim przykładem może być choćby Augustyńska definicja grzechu jako przekroczenia przykazania Bożego lub kościelnego. Wprawdzie było to prawdziwe określenie grzechu, ale pomijano w nim aspekt personalistyczny i dlatego właśnie sprzyjało ono utrwalaniu legalistycznej moralności.

Przed niebezpieczeństwem uproszczonego interpretowania oficjalnych dokumentów Kościoła winni chronić wiernych teologowie. Ich zadaniem jest bowiem dogłębna analiza tekstów Magisterium i wyciąganie wszystkich, zawartych w nich implikacji. Tymczasem wielu teologów ogranicza się albo do powierzchownej krytyki pouczeń Magisterium, albo do samego referowania idei zawartych w dokumentach. Jedno i drugie nie służy zgłębianiu prawdy.