

CZY ISTNIEJE SUMIENIE CHRZEŚCIJAŃSKIE?

Sumienie ma często u chrześcijan naszych czasów złą opinię. Jest to niewątpliwie usprawiedliwione, skoro pamiętamy, że większość krytyk skierowanych do Magisterium uważającego się za wykonawcę woli Kościoła, zwłaszcza w dziedzinie moralności, wyrażana jest w imię wolności sumienia na tyle wrażliwego, że może niezawodnie, samo jako takie pełnić rolę suwerena¹. Nie da się zaprzeczyć, że odwołanie się do sumienia bywa najczęściej potwierdzeniem pewnej subiektywności, która jest tylko opinią i którą się usprawiedliwia (choć ta nie potrzebuje żadnego usprawiedliwienia) moje własne przekonanie.

Czy z tego powodu należy pozbawić sumienie pełnienia w moralności katolickiej jakiegokolwiek roli? Czy mamy prawo odrzucać szeroko wykorzystywaną przez teologię koncepcję, która może się niespodziewanie pojawić, kiedy zastanawiamy się nad moralnym charakterem danego działania? Kto będzie mógł stwierdzić, że czyn potępiany przez nasze sumienie, chociaż wydaje się on zgadzać z obiektywnymi prawami moralności, jest moralny? Mimo to nadal się wydaje, że sumienie odgrywa rolę niepodważalnej, wewnętrznej instancji, która sądzi lub usprawiedliwia. Bez wątplenia, nie należy utożsamiać sumienia ze złym sumieniem, z tym okiem, które towarzyszy Kainowi aż do grobu — pod karą niemożności wyjścia z tego więzienia, tym strasniejszego, że ja sam jestem swym własnym sraźnikiem — zapominając tym sposobem, że chrześcijaństwo jest przede wszystkim moralnością przebaczenia². Niemniej jednak już sam sukces, jaki osiąga ta częściowa wizja sumienia, skłania do zastanowienia się nad ważnością najbardziej intymnej w nas władzy (a termin ten należy tu rozumieć

* M. C. Gillet-Challiol, urodzona w 1964 r., zamężna, pracuje naukowo na uniwersytecie w Tours, Jest członkiem francuskiej redakcji *Communio*.

¹ Zobacz np. artykuł J.-. Armogathe, w: *Figaro* z 26 maja 1993 r. Ujawnia on tam brak spójności w tej krytyce, której punktem oparcia, jak można się domyślić, jest uczulenie sumienia na wszelki autorytet: Oskarża się Kościół, że chce podsunąć słowo autorytetu w wyborze sumienia i że okazuje w ten sposób brak szacunku wobec ludzi.

² Odnosimy się tutaj do artykułu F. Brague, która opisuje to uwięzienie jako jedną z postaci sumienia. Por. F. Brague, *Le goût du bien*, *Communio* 18 (1993) nr 5, s. 59-65.

w jego znaczeniu potencjalnym, wraz z zakładaną przezeń koniecznością formowania i rozwoju) poznania tego, co jest dobre, a co złe.

Pewne jest, że sumienie poddane jest wpływowi różnych i przeciwstawnych interpretacji. Tutaj będzie nas interesowało to, że na gruncie moralności chrześcijańskiej można je także i przede wszystkim rozumieć jako czynnik łączący w decyzji moralnej to, co absolutnie nierozdzielne — Boga i sumienie ludzkie, a także jako to, co w najbardziej intymnej części człowieka wyraża i uznaje odkupieńcze działanie Chrystusa, usiłując na nie jak najlepiej odpowiedzieć.

Sumienie może być więc sercem naszego działania — które zawsze, czy tego chcemy czy nie, sytuje się wewnątrz społeczeństwa — ponieważ pozwala usunąć rzekomą opozycję między prawem i moralnością. Prawo nie może być wyrażeniem abstrakcyjnych i nierealnych reguł, podobnie jak moralność nie sprowadza się do czystej subiektywności mojego przekonania. Wydaje się rzeczą oczywistą, że sumienie może zakwestionować prawo pozytywne, jeśli to ostatnie okaże się instancją zewnętrzną, czasami niemoralną. Sumienie w tym wypadku może być po prostu inną nazwą prawa naturalnego, którego zasady, jak sama nazwa wskazuje, można odnaleźć w każdym z nas. Stałoby się ono w ten sposób miejscem usprawiedliwienia prawa³. Nie chodzi jednak o to, by sumienie przeciwstawiać prawu, bez względu na to, czy jest to prawo pozytywne czy naturalne. Nie chodzi tu również o to, by sumienie przeciwstawiać moralności. Sumienie nie może oznaczać zwykłej indywidualnej subiektywności, ale obecność w nas czegoś, co nie jest nami samymi. Łatwo jest dojść do wniosku, że czysto indywidualistyczna koncepcja sumienia jest sprzeczna sama w sobie: w jaki sposób możemy być źródłem tego, co ma wobec nas moc zobowiązującą, za którą zresztą nie musimy iść, ale która nas ściga wyrzutem sumienia, jeśli nie tak wiecznym, jakie Victor Hugo przypisuje Kainowi, to przynajmniej dotkliwym, i która, jeśliby tylko zależała od nas, zostałaby o wiele łatwiej zredukowana do milczenia? Otwiera się więc możliwość interpretowania sumienia jako owocu determinizmu socjalnego, przy czym taka interpretacja

³ To twierdzenie da się podtrzymać nawet wtedy, gdy sumienie wydaje się przeciwstawiać regułom prawa pozytywnego, jak np. w przypadku człowieka uchylającego się od służby wojskowej. Prawo w pewien sposób integruje ten sprzeciw, dając możliwość zastępczej i — bardziej generalnie — uznając jego uzasadnienie i jego legalność. Sumienie nie może być nigdy rozumiane jako prosta negatywna władza sprzeciwu, chyba że się założy całkowitą autonomię indywidualnego podmiotu, który mógłby obejść się bez jakiegokolwiek stanu prawa.

wiąże się silnie z rozwojem socjologii i nauk humanistycznych jako takich. Pozostaje jedynie pytanie, czy takie rozumienie ujmuje właściwie wszystkie aspekty tego zjawiska, a zwłaszcza wymiar absolutu, do którego zdaje się dążyć⁴.

Sumienie w rozwoju myśli chrześcijańskiej odgrywało rolę jeśli nie zawsze centralną, to przynajmniej znaczącą. Nie da się tutaj przedstawić całej historii wielu różnych znaczeń, które mogło przyjąć to pojęcie w różnych teologicznych interpretacjach⁵, ale — przypominając sobie niektóre z nich — zapytamy, dlaczego i w jaki sposób pojęcie to powoli uległo chrystianizacji.

Dalekim przodkiem naszego sumienia jest greckie *syneidesis*, a bezpośrednio słowo to pochodzi od łacińskiego *conscientia*. Terminy łacińskie i francuskie są w pewnym sensie wierniejsze słowu greckiemu niż dwa odpowiedniki niemieckie: *Gewissen* (sumienie moralne) i *Bewusstsein* (świadomość siebie). *Syneidesis* jest w rzeczywistości przede wszystkim wiedzą, którą dzielę z innymi lub którą posiadam o sobie samym. W I w. przed Chr. przyjmuje ona moralne znaczenie oceniania moich własnych czynów, ale tylko w przypadku, gdy są one negatywne. To znaczenie nie wykluczy nigdy, nawet w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, znaczenia pozamoralnego, na które ciągle wskazują liczne świadectwa. Generalnie dziś się uznaje, że św. Paweł używa terminu *syneidesis* w jednym i drugim jego znaczeniu⁶. Trzeba dopiero poczekać na Ojców Kościoła, żeby odnaleźć specyficznie chrześcijańską teorię sumienia. Tak się zrodziła powoli koncepcja sumienia jako „iskry” nie skażonej przez grzech i dającej nam dostęp do zasady prawdy, dobra i zła.

Trzeba przyznać, że owa wspomniana przez nas „chrystianizacja” *syneidesis* ma pewne pozytywy. Orygenes identyfikuje je z Duchem, który — według 1 Kor 2, 11 — mieszka w człowieku; jest ono w nim tym, co wychowuje duszę i ją prowadzi⁷. Jego śladem pójdzie św. Hieronim, który również uważa, że można mówić o *syneidesis* tam, gdzie w listach Rz 8, 26, 1 Kor 2, 11 i Tes 5, 23 użyty został termin wskazujący na ducha. Jest to zresztą

⁴ Por. artykuł R. Lova w niniejszym numerze *Communio*.

⁵ Wykład na ten temat można znaleźć w *Theologische Realenzyklopädie*, t. XIII (red. Walter de Gruyter), Berlin-New York 1984, artykuł *Gewissen*.

⁶ 1 Kor 8, 7; 10, 23-30; 2 Kor 4, 2; 5, 11; Rz 13, 5; 2, 15. Na temat tej kwestii zob. C. Spicq, *Connaissance et morale dans la Bible*, Fribourg, 1985, r. VI: *La Conscience*, ss. 68-87; tenże, *Notes de lexicographie noetestamentaire*, Fribourg-Göttingen 1978, ss. 854-858; tenże, *La conscience dans le Nouveau Testament*, *Revue Biblique* 47 (1938) 50-80.

⁷ Komentarz Listu do Rzymian w: *Patrologia Graeca* (wyd. J.-P. Migne), Paris 1857, 14,893b.

prawdopodobnie błąd kopisty albo przynajmniej glosa, którą począwszy od manuskryptu Hieronima⁸ przyczyniła się do powstania różnicy (która przejdzie wiele scholastycznych rozwojów) między *synderesis*, *synderesą* a *syneidesis* czyli *conscientia*⁹. *Synderesza* stała się w bardziej szczególny sposób źródłem sumienia, tym, co w nas uniknęło grzechu¹⁰. W tym miejscu otwierają się możliwości różnych scholastycznych interpretacji sumienia: czy winno być ono usytuowane raczej po stronie rozumu, czy woli? Czy jest dyspozycją, aktem, czy też mocą? Jakie miejsce należy przyznać wolności ludzkiej, za czy przeciw temu przewodnikowi? Innymi słowy, jak pogodzić subiektywne odczucie prawdy z prawdą obiektywną, która — chociaż jest w nas całkowicie obecna — musi nas przecież przekraczać?

Jedną z centralnych kwestii dotyczących wartości sumienia jest z pewnością problem wiedzy, czy należy słuchać sumienia błędnego. Św. Tomasz odpowiada twierdząco, ale jak ukazuje S. Pinckaers, jest to zrozumiałe jedynie dzięki gwarancji, jaką daje *synderesza*, która jest zawsze chroniona od błędu i która ostatecznie będzie prowadziła sumienie ku dobru. Mimo to można bez wątplenia z tego sławnego stwierdzenia — i zbyt łatwo pozbawionego znaczenia — wywnioskować, że możliwy jest błąd w całkiem dobrej wierze: tzn. że możliwie najlepsza intencja zrobienia czegoś, co wydaje mi się zgodne z Bożą wolą w danym, konkretnym przypadku (zakładając, że wola ta została ukazana przez Objawienie), nigdy nie może posiadać obiektywnej pewności, że działa się dobrze. Jedynym kryterium słuszności mojego działania, zakładając, że wszystkie wymienione warunki będą jednocześnie spełnione, jest odwołanie się do mojego sumienia, ponieważ w chwili, w której działam, nigdy nie mogę poznać obiektywnie wartości mojego czynu. O ile boskie rozkazy, ze względu na ich ogólność i abstrakcyjność, są łatwo poznawalne, o tyle nie da się zawsze wyraźnie ocenić ich zastosowania w konkretnych, niekiedy nawet bardzo złożonych sytuacjach.

Dodajmy, że idealny kodeks moralny tak szczegółowy, że przedstawiałby nam rozwiązania dające się zastosować w wielu różnych konkretnych przypadkach (taki, jaki był niekiedy sprawą pewnej kazuisytki), nie wyciągnąłby nas bardziej z kłopotu: sumienie nie byłoby rozjaśnione, ale przygaszone, znosiłoby się w ten sposób wolność i odpowiedzialność, bez których w ogóle trudno mówić

⁸ *Syneidesis* jest w rzeczywistości, według 1 Tes 5, 23, tym, co jest „zachowane bez skazy”.

⁹ Por. *Theologische Realenzyklopädie*, t. XIII, s. 219.

¹⁰ Por. artykuł S. Pinckaersa w niniejszym numerze *Communio*.

o działaniu moralnym. Nie oznacza to oczywiście, że moralność nie ma się zajmować przypadkami konkretnymi, ponieważ jest ona tylko z nich złożona. Raczej chodzi tu o to, że nie może podawać gotowych rozwiązań wszystkich przypadków: winna ona być zachętą do ich rozwiązywania w pewnym duchu, a dokładnie z pomocą Ducha, który — jak widzieliśmy wcześniej — utożsamia się z sumieniem. To właśnie dzięki temu sumienie mogło zbuntować się przeciw systemom, które ideologia przedstawiała jako naukowe i niepodważalne. Buntując się przeciwko rzeczywistej władzy oraz przeciwko prawu pozytywnemu, sumienie może odnowić prawo.

Tu niewątpliwie znajduje się istotna różnica, która pozwala oddzielić chrześcijańskie rozumienie sumienia od każdej innej jego definicji. Zobaczyliśmy, że idea sądu nad samym sobą nie jest z pochodzenia chrześcijańska. Aby wzmocnić greckie, niefilozoficzne znaczenie terminu *syneidesis*, mogliśmy powołać się na łacińskie słowo *conscientia*, często występujące u stoików, dla których — w najbardziej intymnej części każdego z nas — jest ono ostatecznym autorytetem myślenia i działania. Można posunąć się jeszcze dalej i powiedzieć, że każde sumienie, które za takie się uważa i chce być instancją zmuszającą, winno mieć jakieś odniesienie do rzeczywistości boskiej. Świat stoicki nie był tego pozbawiony; pomyślmy na przykład o boskim „instynkcie”, sławionym przez Rousseau¹¹. Cały problem polega na wiedzy o tym, jaka relacja zachodzi pomiędzy tą rzeczywistością boską a światem, w którym żyjemy i na który oddziałujemy. Jeśli jest ona zbyt daleka, lub wprost przeciwnie: zbyt obecna, jeśli jest abstrakcyjną zasadą, lub przeciwnie: jeśli jest wszystkim, gdyby mówiła do nas tonem ogólnych i martwych przykazań, albo mieszała się z uczuciem i okrzykami, trudno będzie sumieniu znaleźć w niej źródło swych konkretnych, poszczególnych sądów. A to dlatego, że przykazań Bożych nie można rozpatrywać w oderwaniu od ich

¹¹ „Wyznanie wiary sabaudzkiego wikarego”, w: Emil (Garnier-Flammarion, s. 378): Sumienie! Sumienie! Boski instynkcie, nieśmiertelny i niebiański głosie; pewny przewodniku bytu głupiego i ograniczonego, ale inteligentnego i wolnego; niezawodny sędzio dobra i zła, który czynisz człowieka podobnym Bogu, to ty czynisz doskonałą jego naturę i moralnymi jego działania...”. Przypomnijmy, że jakiegokolwiek będzie ostateczne rousseauistyczne rozumienie Boga, nie zawaha się on zidentyfikować go również z naturą, czyniąc w ten sposób z sumienia uosobienie pewnego porządku naturalnego, który nas przekracza: „Mówi się nam, że sumienie jest dziełem przesądów, tymczasem wiem z własnego doświadczenia, że obstaje ono wytrwale przy zachowaniu porządku natury przeciw wszystkim prawom ludzkim” (tamże, s. 346).

zastosowania w konkretnym przypadku, który zobowiązuje do pogłębienia ich i do sprecyzowania, jak też dlatego w zbawczym dziele Chrystusa, w obecności Ducha, który nas umacnia, i w odkupieniu świata, które już się zaczęło i które jest jego konsekwencją mamy tak wiele obiektywnych znaków odniesienia, że nasze sumienie może być moralne, albowiem nie będzie zdane tylko na siebie, chociaż nie zostanie zwolnione ze swej odpowiedzialności¹².

Dlatego nie można mówić o sumieniu moralnym, nie mówiąc zarazem o jego formacji i nie przypominając, że potencjalnie obecne w każdym człowieku może ono się nie rozwinąć i pozostać martwą literą¹³. Należy z całą mocą podkreślić, że ta potencjalność jest o wiele bardziej jego siłą niż słabością. Niewątpliwie, niesie ona ze sobą ryzyko błędu, jednakże ryzyko to jest drugą stroną zaangażowania, uwagi, a czasem także konfrontacji z tym światem, bez których sumienie nie mogłoby służyć nam żadną pomocą. Sumienie formuje się przez innych, w kontakcie z nimi lub na ich wzór. Zachodzi tu ścisły związek z działaniem, który jego nieustanne formowanie przeobraża w formowanie samej osobowości, sumienie bowiem nie jest elementem wyizolowanym, który można by było oddzielić od tego, kto działa i od jego aktu¹⁴. W sumieniu jest zresztą pewien obszar refleksyjny i to on pozwala uczynić z niego instancję, sędziego lub świadka. Jest ono mimo wszystko nieodłączne od działania w tym znaczeniu, że formuje się w działaniu i w przyszłym czynie nie będzie się zachowywało tak samo, jak w czynności, która się właśnie dokonała.

Czy to sumienie, którego główne cechy charakterystyczne nazskicowaliśmy, i które może być prawdziwym ogniskiem moralności, ma jakiegokolwiek zastosowanie w rozwiązaniu wielu konkretnych przypadków; choćby takich, jakie wywołują inni współcześni autorzy? Nie chodzi tutaj, rzecz jasna o dostarczenie gotowych odpowiedzi, gdyż sprzeciwiałoby się to odpowiedzialnemu kierowaniu się sumieniem. Niemożliwość pojednania (coraz częściej występująca w praktyce medycznej) dwóch rodzajów wymogów etycznych (szacunek dla jednostki i dla dobra wspólnego) zachęca właśnie nie tyle do przemyślenia na nowo zasad praktyki

¹² Por. artykuł O. O'Donavana, *Une éthique évangélique*, *Communio* 18 (1993) nr 5, s. 12-22, który szczególnie zwraca uwagę na obiektywność dzieła Bożego i jego rolę w rozumieniu moralności chrześcijańskiej.

¹³ Por. artykuł S. Robiliarda, zamieszczony w niniejszym numerze „*Communio*”.

¹⁴ Por. wzmiankowany w przyp. 2 artykuł F. Brague, który wprowadza problem możliwości edukacji samego sumienia.

medycznej (jak zaprzeczyć, że lekarz winien dołożyć wszelkich starań, żeby wyleczyć swojego pacjenta?), co do znalezienia nowych zastosowań tychże samych zasad. W miejscu, gdzie wydaje się pojawiać konflikt obowiązków, w trudnej kwestii wszelkiej refleksji nad moralnością, ostatecznie słowo winno należeć właśnie do sumienia oraz jego zdolności do adaptacji zasad, a nie do stwarzania czegoś *ex nihilo*.

Sugestie poświęcone etyce konsensualnej zapraszają nas do zastanowienia się nad tym, czy taka etyka nie jest celem indywidualistycznej koncepcji sumienia, które musiałoby być pojednane z innymi indywidualnościami w celu dobrego funkcjonowania społeczeństwa. Czy dobro wspólne może być po prostu najmniejszym wspólnym mianownikiem wszystkich indywidualności, które tworzą społeczeństwo? Czy próba pogodzenia, o ile jest to możliwe, interesów lub też przekonań nieuchronnie sprzecznych ze sobą nie ryzykuje ukazania jedynie woli minimalnej, a nie generalnej?¹⁵ Chrześcijańska koncepcja sumienia i moralności może niewątpliwie służyć światu i społeczeństwu. Pomiedzy marzeniem o społeczności chrześcijańskiej, bez konfliktu między sumieniem i prawem a iluzją dojścia do jednomyślności, gdzie sumienie nagina się do wymagań społeczeństwa cywilnego, szacunek dla sumienia jest właściwym środkiem. Jest to nawet jedyna droga, która pozwala społeczeństwu wyjść z impasu.

tłum. **Elżbieta Meger**

¹⁵ Nie chodzi o przypisanie samemu Rousseau próby odejścia od zasady ugody społecznej. Wola generalna jest tutaj środkiem do tego, co ją przekracza: wolności, to znaczy realizacji bytu inteligentnego i moralnego. Rousseau był zresztą w pełni świadomy granic rozwiązania, które przedstawił; rozdział poświęcony prawodawcy jest jednym z dowodów tego.