

BÓG A SUMIENIE W TRADYCJI BIBLIJNEJ

Biblia nie mówi abstrakcyjnie o człowieku. Zawsze, gdy o nim jest mowa, tak w Starym jak i w Nowym Testamencie, ukazuje go w jego odniesieniu do Boga. Stąd zaś wynika, że wszelkie aspekty życia ludzkiego mają tylko wtedy znaczenie, gdy są przejawem wspólnoty człowieka z Bogiem (lub jej zerwania). Człowiek nigdy nie jest tu traktowany jako jakiś ahistoryczny absolut, lecz wszystko, co w nim i wokół niego się dzieje, pozostaje w stałym — bezpośrednim lub przynajmniej pośrednim — odniesieniu do Boga i Jego działania w historii.

Rzadko tylko pojawia się w Piśmie św. człowiek zróżnicowany w swych funkcjach fizycznych i psychicznych. Gdy mówi się o człowieku, traktuje się go przeważnie jako włączonego w lud lub społeczność; przede wszystkim jednak człowiek jawi się jako zależny wprost od swego Stwórcy. I w tej właśnie perspektywie trzeba rozważać kwestię sumienia, nawet wówczas, gdy ze względów metodologicznych akcentuje się podmiotowość człowieka.

I. UWEWNĘTRZNIENIE RELIGII IZRAELA

Konkretne instytucje, w jakich sytuuje się religia Izraela (świątynia, kult, prawo Mojżeszowe, ziemia, królowie), ukazują się jako rzeczywistości zewnętrzne, otrzymane i przekazywane przez tradycję, w której przejawy uczuć i postaw osobistych są czymś względnym. Fakt ten staje się widoczny zwłaszcza wówczas, gdy poczucie przynależności do ludu, który ma te prawa i ten kult, determinuje tożsamość osobistą.

Niemniej, także w zewnętrznym wyrazie tych rzeczywistości przyłgnięcie wewnętrzne, całkowite i wyłączone, do Boga, do Jego zbawczego działania w historii i do Jego woli wymagającej wciąż nowej odpowiedzi, stanowi wartość podstawową¹. Widać to szczególnie wyraźnie w tzw. teologii deuteronomistycznej² oraz u proroków: Jeremiasza i Ezechiela, którzy walczą zdecydowanie z po-

¹ Por. G. Barbaglio, *Psicologia*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Torino 1988, 1259.

² Tak się określa szkołę literacką i końcowego redaktora Pwt, Iz, Joz, Sm i Krl.

działem na sferę wewnętrzną i zewnętrzną. Wnętrze i podmiotowość człowieka jawi się jednak w sposób szczególny w *Psalmach*. Jeżeli uwzględnimy to, że *Psalmy* towarzyszyły Izraelowi w ciągu dziejów, łatwo będzie stwierdzić, że w obliczu zewnętrznych elementów religii izraelskiej zawsze było możliwe wewnętrzne wyrażenie się człowieka, w którym odbija się jakby echem głos samego Boga.

1. Człowiek wobec Prawa

Przekonanie Izraela o tym, że Prawo zostało dane wprost od Boga przez Mojżesza (por. Wj 24, 3), mogłoby sugerować pewne ograniczenie przestrzeni osobistej inicjatywy, jako że normy i przepisy (nakazy, przykazania) jawią się jako coś obiektywnego, co stanowi samą podstawę inicjatyw i decyzji człowieka. Niemniej Izrael pojmował Prawo oraz jego przekroczenie w ścisłym zespoleniu z teologicznie wypracowanym pojęciem Przymierza. Podobnie więc jak Przymierze określa Izraela jako lud, tak też Prawo winno ogarnąć wszystkie aspekty życia, i to w sposób absolutny.

W refleksji deuteronomistycznej zachowanie przykazań zostało ukazane jako praktyczna forma przestrzegania pierwszego ze wszystkich: miłości Boga ponad wszystko (por. Pwt 6, 4-6). W tej perspektywie moralność zostaje ściśle zespolona z Bogiem i z Jego działaniem w historii: nie może więc się ograniczać do zwykłego wypełniania norm czy obrzędów. Przykazania nie pełnią roli samego tylko drogowskazu, ukazującego człowiekowi drogę, jaką winien kroczyć, lub bezdroża, jakiego winien unikać, lecz z istoty swej mają prowadzić człowieka do komunii z Bogiem.

Gdyby się przeanalizowało z bliska różnorakie pochwały Prawa, występujące zwłaszcza w *Psalmach*: 19 i 119, łatwo będzie można zauważyć, że wszystkie przykazania mieszczą się w idei Słowa skierowanego do człowieka w celu mądrego pokierowania jego życiem poprzez wszczęcie je w Boga samego. Prawo nie jest czymś zewnętrznym dla człowieka, lecz „krzepi ducha”, „raduje serce” i „oświeca oczy” (Ps 19, 8-9). „Z Tych ustaw będę się radował: o słowach Twoich nie zapomnę” (Ps 119, 16); „Prowadź mnie ścieżką nakazów Twoich, bo ja się nimi raduję” (Ps 119, 35). Te i tym podobne wypowiedzi występujące niemal w całym Ps 119 ukazują wyraźnie, że całe życie ludzkie zmierza do tego, by realizować to, co się zawiera w Prawie Pańskim.

Z drugiej strony Księga Powtórzonego Prawa akcentuje mądrościowy charakter Prawa wyrażonego w konkretnych przepi-

sach: to dar mądrości prowadzi człowieka do większej bliskości z Bogiem; „Strzeżcie ich i wypełniajcie je, bo one są waszą mądrością i umiejętnością w oczach narodów, które, usłyszawszy o tych prawach, powiedzą: «Z pewnością ten wielki naród to lud mądry i rozumny». Bo któryż naród wielki ma bogów tak bliskich, jak Bóg nasz, Jahwe, ilekroć Go prosimy? Któryż naród wielki ma prawa i nakazy tak sprawiedliwe, jak całe to Prawo, które ja wam dziś nadaję” (Pwt 4, 6-8).

Prawo, jego zrozumienie i aktualizacja, są przedmiotem mądrości i umiejętności; moglibyśmy powiedzieć: „rozumu”³. Ale podobnie jak jakiś pan wobec swych poddanych, tak Bóg jest Nauczycielem mądrości, Tym, który uczy swych uczniów — swe dzieci — prawdy stanowiącej warunek życia szczęśliwego, przy czym to prawdziwe szczęście jest po prostu wchodzeniem we wspólnotę z Bogiem. Stąd też przykazania w swej formie apodyktycznej („czyń to...” „nie czyń tego...”) są podobne do stylu maksym mądrościowych. I dlatego właśnie mądrość, oparta na refleksji nad doświadczeniem i na etyce, może być przyjmowana stopniowo przez objawienie starotestamentalne, z pewnymi jednak szczegółowymi poprawkami, a zwłaszcza w dość istotnej rewizji dotyczącej samej swej istoty: w przyszłości będzie miała ona znaczenie wyłącznie jako wyraz woli Bożej odnośnie do człowieka, stworzenia Bożego. Pośrednia polemika historyka jahwistycznego (Rdz 3) z fałszywą mądrością ludzką, która chce sama jako taka „znać Dobro i Zło”, i to całkowicie niezależnie od Objawienia danego przez Boga, ukazuje, jak dawne jest takie myślenie⁴.

Ten sam ton mądrościowy, połączony z koniecznością uzewnętrznienia Prawa Bożego w sercu człowieka, występuje w literaturze mądrościowej (por. Prz 2, 1-5. 10-15; 4, 4-6. 20-21; 7, 1-3). Serce, pomimo wielu swych znaczeń, jawi się jako to pojęcie starotestamentowe, które ma w pewnych okolicznościach znaczenie „sumienia”⁵. To bowiem w sercu uwewnętrznia się Prawo Boże (por. Pwt 4, 39) oraz obietnica Nowego Przymierza, która zwraca się wprost do serca: „Oto nadchodzą dni — wyrocznia Jahwe — gdy z domem Izraela się związę przymierzem nowym... Złożę me prawo w ich piersi, zapiszę je na ich sercu” (Jr 31, 31-33).

³ P. Gilbert, *Bible et conception de la Loi*, w: *L'Écriture âme de la théologie*, Bruxelles 1990, 137.

⁴ Por. P. Grelot, *Problèmes de morale fondamentale. Un éclairage biblique*, Paris 1982, 22-23.

⁵ Por. m.in.: F. Stolz, *Lëb corazón*, w: E. Jenni — C. Westerman (wyd.), *Diccionario Teologico del Antiguo Testamento*, I, Madrid 1978, 1176-1185; F. Baumgartel — J. Behm, *Kardia*, w: GLNT V, 194-216; M. Vidal, *Dicionário de Moral*, Porto (b.r.w.), 116-117.

„I dam wam nowe serce i nowego ducha tchnę do waszego wnętrza, kamienne serce wam odbiorę, a dam wam serce z ciała” (Ez 36, 26). To pewne, iż obietnica ta pojawia się w kontekście zerwania Przy mierza, ale ukazuje też jasno, że ośrodkiem decyzyjnym człowieka jest serce wymagające motywacji i poruszenia przez nadprzyrodzony dynamizm posłuszeństwa i konkretnych decyzji w obliczu Boga: „Gdyż słowo to jest bardzo blisko ciebie: w twych ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić” (Pwt 30, 14).

Tak ściśle zespolenie Prawa z wnętrzem człowieka nasuwa pytanie co, do sposobu, w jaki Prawo Boże daje się poznać człowiekowi. Czy jest to „prawo naturalne”, inne od „prawa objawionego”? I czy chodzi o działanie „sumienia moralnego”, niezależne od wiary w Słowo Boże? Język Starego Testamentu nie zawiera takich subtelności, chociaż mają one rację bytu. Każdy człowiek istnieje w obliczu Boga. I wobec Boga otrzymuje on poznanie moralności swoich czynów określonych pewną regułą obiektywną, którą nie jest jego własny rozum, lecz mądrość Stwórcy. Dlatego też winien odpowiadać przed Bogiem zarówno wtedy, gdy jest uczestnikiem łaski objawienia Prawa danego Izraelowi, jak też wtedy, gdy znajduje się poza tym postanowieniem Bożym. Wszelkie przekroczenia odnotowane w Starym Testamencie, tak w przypadku ludu Izraela, jak też innych ludów, naruszają wprost normy wypisane przez Boga w bycie ludzkim, stworzonym na Jego obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 27).

W tej perspektywie można by mówić o „naturalności” ludzkiej (jako wyrazie woli Stwórcy) i o „sumieniu” (jako instynktownym zrozumieniu tej woli). Myśl ta występuje już zresztą w Starym Testamencie, chociaż brakuje tu precyzyjnego słownictwa. Zawartość (treściowa) tego Prawa „naturalnego” mieści się w Prawie Izraela (*Tora*); wskazania zaś na „sumienie” sugerują znajomość przykazań, jaką wzbudza wiara w Słowo Boże. Problemem nie jest więc tu wiedza, w jaki sposób Objawienie powiększa wskazania podstawowe lub też — ewentualnie — je uzasadnia, lecz zweryfikowanie tego, w jaki sposób samo Objawienie wyjaśnia i nadaje sens tym wskazaniom oraz jak to się dzieje, że ci, którzy je przyjmują, otwierają się — nawet nieświadomie — na wolę Boga⁶.

2. Prawo Boże a wolność ludzka

Jasne jest, iż to naturalne odniesienie człowieka do Boga opiera się na specyficznej antropologii starotestamentalnej. Człowiek zo-

⁶ Por. P. Grelot, dz. cyt., 29 n.

stał stworzony „na obraz Boży” (Rdz 1, 27). Obraz ten należy rozumieć jako coś rzeczywistego, co dotyczy samej natury człowieka, a nie za czysty zwrot literacki, świadczący o antropomorficznym nastawieniu Biblii. Ten właśnie obraz uzdalnia człowieka do myślenia, decydowania, wchodzenia w relację z innymi, a zwłaszcza z Bogiem. W tym szczególnym odniesieniu do Boga na uwagę zasługuje zwłaszcza opowiadanie Rdz 2, ukazujące nam w innym nieco stylu Boga współżyjącego z człowiekiem. Jako byt stworzony, człowiek ma swą własną przestrzeń życiową (ogród), środki do swego utrzymania (owoce ogrodu), odpowiednie zajęcie (pracę i zachowywanie porządku, pielęgnowanie ogrodu), wspólnotę (mężczyzna i niewiasta) i wreszcie kontakt (rozmowa) z Bogiem. Trzeba koniecznie uświadomić sobie wszystkie te czynniki egzystencji ludzkiej, jeżeli chce się uniknąć spekulacji myślowych, dalekich od ujęć biblijnych. „W antropologii abstrakcyjnej relacja: człowiek — Bóg, staje się także abstrakcyjna”⁷.

Skoro zaś odniesienie człowieka do Boga jest jednym z ważnych elementów antropologii biblijnej, nasuwa się automatycznie wiele pytań: jak dalece człowiek jest zdolny do zachowania tej relacji? czy nie da się żyć po ludzku poza tą sferą boską? czy istnieje jakiś moment, w którym człowiek złamie tę relację, aby pójść własną drogą? gdzie (w czym) się mieści wolność człowieka?

Na te właśnie pytania stara się dać odpowiedź symboliczne opowiadanie w Rdz 2-3. Nie chodzi nam tutaj o wskazywanie różnych interpretacji tego tekstu, lecz o ukazanie elementów bardziej istotnych z punktu widzenia zachowania człowieka i jego wpływu na samą wolność.

Człowiek, umieszczony w ogrodzie, może spożywać owoce każdego drzewa z wyjątkiem jednego: „drzewa poznania dobra i zła” (Rdz 2, 16-17). Zdolny do relacji z Bogiem, otrzymuje od Niego dokładny nakaz, którego wypełnienie zadecyduje o jego dalszym losie. „Drzewo poznania dobra i zła” nie oznacza zdolności do odróżniania dobra i zła jako takich, albowiem Bóg nie zakazuje człowiekowi odróżniać dobro i zło, co więcej: w innych tekstach potwierdza, że rozróżnianie między dobrem i złem jest nieodzowne do otrzymania życia (por. Pwt 30, 15-20; Iz 5, 20), prorocy zaś kładą szczególny nacisk na tę właśnie sprawę: powinno się dążyć do dobra i je kochać. „Drzewo” ma znaczenie całości, pełnego poznania, właściwego Bogu. Spożywanie owocu z tego drzewa może spowodować śmierć (por. Rdz 2, 17), a Panem życia i śmierci jest Bóg (por. Pwt 32, 39; 1 Sm 2, 6; 2 Krl 5, 7). Problem polega więc

⁷ C. Westerman, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo 1987, 81.

tu na tym, że człowiek chce przywłaszczyć sobie to (na uwagę zasługuje stałe powtarzanie słowa „spożywać”), co przynależy tylko do Boga.

Zakaz tworzy granicę między tym wszystkim, co wolno człowiekowi, a tą jedną rzeczą, która jest mu zabroniona. Wkracza się tym samym na pole wolności, Bóg zaś traktuje człowieka jako osobę odpowiedzialną, dając mu możliwość wyboru. Decydujący w tej sytuacji staje się głos węża, głos tajemniczy, który zdaje się być ściśle związany z początkiem człowieka (chodzi on „po prochu”, a człowiek powstał „z prochu” — zgodnie z tym opisem stworzenia). Nie chcąc nadać temu opowiadaniu wymiaru przesadnie psychologicznego, można dostrzec jednak w tym głosie węża głos ukrytej natury człowieka, która nie godzi się zbyt łatwo na granicę zakazu — symbolizując w ten sposób pragnienie przywłaszczenia sobie wszystkiego, co da „się spożyć”. Jeżeli zatem „drzewo poznania dobra i zła” odzwierciedla całość wyborów człowieka, jego odpowiedzialność, wolność, to dobra te nie są własnością niekontrolowaną, tzn. instynktowną, podlegającą tym siłom w człowieku, które nie zostały w nim w pełni zasymilowane, chociaż należą do natury człowieka stworzonego. Jego nieposłuszeństwo polega na niezaprzestaniu ulegania tym siłom — przez przyjęcie Boga, który w sumieniu — można by się już posłużyć tym aktualnym obecnie pojęciem — ustala właściwe granice postaw i zachowań.

Realizacja odpowiedzialności człowieka wyraża się jego postawą wobec Boga: przyjęciem lub odrzuceniem tego, co zawiera się w Jego słowie. Czy człowiek zgodzi się na swe położenie, czy też zechce stać się „jako bogowie” (Rdz 3, 5)? Czy przyjmie Boży porządek, czy też pozwoli się kierować jakimś siłom niekontrolowalnym, które skłaniają go do naruszania granicy ustalonej przez Boga? Trudno jest powiedzieć, na podstawie relacji Rdz 2-3, kim stał się człowiek, który świadomie nie posłuchał słowa Bożego. Z pewnością chciał przywłaszczyć sobie autonomię moralną, dzięki której zanegował swój status stworzenia, i niewątpliwie także jego przekroczenie było zamachem na władztwo Boże, przejawem wielkiej pychy⁸. Jako byt stworzony, obdarzony wolnością pozwalającą mu być „obrazem Boga”, człowiek nie tworzy wartości moralnych. Jest „związany” przez Boga, a jego sumienie pozostaje w ścisłej relacji z Bogiem osobowym: nie neguje słowa Bożego, lecz zawsze przyjmuje to, co Bóg mówi bądź to drogą wyjątkową, bądź to w Prawie, przez proroków czy mędrców. Poczucie wolności

⁸ Por. przypis w *Biblia de Jerusalém* do Rdz 3, 17.

będzie więc tym doskonalsze, im bardziej człowiek będzie nastawiony na słuchanie Słowa, przez które Bóg oświeca prawdziwe ścieżki Dobra. W tym właśnie sensie istnienie Prawa jest konstytutywne dla samej wolności⁹.

3. Zadanie sumienia

To przez słowo Boga ludzie Biblii starają się poznać dobro i zło. Moralność Izraela nie opiera się na analizie natury ludzkiej, lecz wynika wprost z woli Boga. Wiara wierzącego nie zaczyna się od pytania o prawowitość tych czy innych nakazów, aby uznać je (i być im posłusznym) dopiero po przekonaniu się o ich rozumności i sensowności; również nie introspekcja określa drogę do przebycia, lecz posłuszne wsłuchiwanie się w słowo Boga, dające człowiekowi możliwość podtrzymania relacji przyjaźni, objawionej w Przymierzu.

Stary Testament nie posługuje się żadnym pojęciem specyficznym na oznaczenie „sumienia”; niemniej stwierdza wyraźnie, że istnieje w człowieku jakaś (subiektywna) funkcja pośrednicząca wobec Bożego objawienia. Słowo Boże daje człowiekowi zrozumienie jego samego i umożliwia mu działanie świadome i odpowiedzialne. Uwidacznia się tu mcno „ja” osobowe, które jest świadome samego siebie (świadomość ontologiczna), zwłaszcza w konfrontacji z samo-objawieniem Bożym¹⁰. Jednym z wielkich tematów modlitwy biblijnej, wyraźnym zwłaszcza w *Psalmach*, jest prośba o zachowanie Prawa w najgłębszym wnętrzu siebie samego (por. Ps 16, 7; 40, 9). Wielka reguła postępowania moralnego polega na zgodności między własnym „ja” a wolą Boga. Sumienie przeobraża się w słuchanie i nadśłuchiwanie — w sensie zamierzonego posiadania (własności). Jeżeli nawet w swym wnętrzu człowiek jest w konflikcie, staje się jedną (jednolitą) osobą wobec Boga, który przemawia¹¹.

O wewnętrznym konflikcie Pismo św. mówi przy różnych okazjach (por. 1 Sm 26, 6-10; 25, 31; 1 Krl 8, 38). Jednak samo dostrzeżenie i uznanie tego konfliktu w człowieku rozumiane jest zawsze jako odrzucenie czy odmowa Bożej propozycji, a nie jako zwykły owoc refleksji człowieka nad usłyszonym słowem Bożym. Wzorczy w tym względzie przypadek z Rdz 2-3 służy za podstawę wyjaśniania wielu innych sytuacji. Dlatego właśnie złe na-

⁹ Por. P. Grelot, dz. cyt., 27.

¹⁰ Por. G. Barbaglio, art. cyt., 1260.

¹¹ Por. C. Maurer, *synoida, syneidésis*, w: GLNT, XIII, 297.

stawienie życiowe jest odnoszone bezpośrednio do postawy Boga wobec konkretnego działania ludzkiego i przenoszone na płaszczyznę sądu i wybaczenia. Gdy człowiek konfrontuje siebie ze swą własną przeszłością, stwierdza, że to nie on sam indywidualnie decyduje o sobie, lecz słowo Boga wywołuje w nim potrzebę samo-oskarżenia na skutek naruszenia przepisów Tory (Prawa); naruszenie to jest natomiast zawsze odnoszone do samego Boga żywego (por. Jr 11, 20; 17, 10; 20, 12), którego słowo nie zostało uszanowane. W tym kontekście bardziej zrozumiałe stają się te ustępy, w których się mówi o samotnym samooskarżeniu się oraz o przechodzeniu od niego do wyzwalającego przebaczenia i do zamilknięcia w takim samooskarżaniu się (por. Ps 31, 3 nn): wszystko to jest owocem Bożego działania w sercu człowieka ¹². Niemniej wymowne jest stałe przypominanie potrzeby nawrócenia się do Pana, tego Jedyne, który potrafi złamać serca zatwardziałe (por. Oz 4, 2; Iz 1, 15; 44, 22; Jr 3, 4; 18, 3; Ez 2, 18-19 itd.) i odnowić serce człowieka (por. Ps 51, 12; Jr 31, 31 nn; Ez 36, 36).

Idea „świadomości” moralnej, zdolnej — sama z siebie — ocenić popełnione grzechy (Mdr 17, 10), dzięki czemu osoba ludzka zespala w sobie funkcje oskarżyciela i sędziego (por. Syr 14, 2), jest dość późna w pismach Starego Testamentu i wiąże się ściśle z pojęciami zaczerpniętymi ze sfery prawnej. Jednak mocne zapewnienie wolności wyboru: „On na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygania” (Syr 15, 14), włącza się w ten sam rozwój myśli, chociaż nie powinien być wyjaśniany jakby na marginesie wiary człowieka wierzącego, który uznaje w Bogu źródło całego wewnętrznego dynamizmu ludzkiego. Stąd ten sam tekst akcentuje w dalszym ciągu: „Jeżeli zechcesz, zachowasz przykazania, być wiernym zależy od twej dobrej woli” (Syr 15, 15).

Krótko można by powiedzieć, że człowiek Starego Testamentu rozumie i pojmuje siebie w całości swego bytu jedynie w stałym swym odniesieniu do słowa Bożego: nie tylko w dokładności swych działań, ale przede wszystkim w tej stałej relacji, która decyduje o emocjach, uczuciach, myślach, nastawieniach i konkretnych postanowieniach człowieka.

¹² Por. tamże, 298; E. Lopez Azpitarte, *Fundamentación de la ética cristiana*, Madrid 1990, 219 n.

II. SUMIENIE W NOWYM TESTAMENCIE

W Nowym Testamencie pojawia się już wyraźnie termin „sumienie”. Z 29 wzmianek o nim, 14 występuje w autentycznych listach Pawłowych (do Rzymian i do Koryntian); pozostałe wzmianki spotykamy w *Dziejach Apostolskich* (w dwóch przemówieniach św. Pawła: 23, 1 i 24, 16), w obydwu *Listach do Tymoteusza*, w *Liście do Hebrajczyków* i w jednym *Liście Piotra*. Nacisk na to pojęcie kładzie zwłaszcza św. Paweł w dwóch *Listach do Koryntian*, co skłania do wniosku, że posługuje się on tam słownictwem znanym w gminie i zaczerpniętym prawdopodobnie z jej własnego środowiska kulturalnego¹³.

Niemniej Paweł nie precyzuje nazbyt ściśle tego pojęcia. Jeżeli w niektórych przypadkach wzmiankuje o „złym” sumieniu moralnym, które uwidacznia się w działaniu, to w innych jego widzenie jest o wiele szersze, a ogólnie rzecz biorąc jego idea sumienia sytuuje się w koncepcji człowieka wobec Chrystusa. Wypada dlatego podać, choćby bardzo krótko, istotne podstawy myślowe św. Pawła, które w tym konkretnym przypadku „sumienia” pozwalają na usytuowanie go w obliczu Boga.

1. Uzasadnienie chrystologiczne i pneumatologiczne

Chrystologia i pneumatologia wiążą się u Pawła ściśle ze sobą, albowiem Duch Święty jest dla niego właśnie Duchem Chrystusa (por. Rz 8, 9) lub Duchem Pana (2 Kor 3, 17); dlatego też podstawa nowego życia realizowanego odnowicielską mocą Ducha może być słusznie uważana za moment chrystologiczny.

U Pawła cała refleksja o człowieku wynika ze zbawczego wydarzenia eschatologicznego: śmierci i zmartwychwstania Jezusa, przez które Bóg dokonał w sposób definitywny zbawienia świata. Wydarzenie to dotyczy wszystkich ludzi, ale w sposób szczególny dosięga ochrzczonych. Chrzest bowiem jest wydarzeniem „z Chrystusem”, ukrzyżowaniem siebie wraz z Nim, śmiercią i pogrzeba-

¹³ Seneka jasno opisywał w *De ira* III, 36 to, co oznacza pojęcie sumienia: dzięki „sumieniu” człowiek spotyka się ze sobą samym, i to w sposób krytyczny, jego „ja” zastanawia się nad sobą, nad swymi myślami i czynami. Jest to instancja i trybunał, wobec którego ma miejsce *recognitio sui*, jako auto-egzamin i refleksja pozostająca w pewnej relacji z daną normą. Obok tego wszystkiego św. Paweł przejął jeszcze ideę judaizmu hellenistycznego, zwłaszcza od Filona, gdzie można spotkać pojęcia niemal identyczne z wypowiedziami Seneki. Por. C. Maurer, art. cyt., 300 nn.

niem z Nim (por. Rz 6, 5-10), bądź też — mówiąc jeszcze dokładniej: „przyobleczeniem się w Chrystusa” (Ga 3, 27. 29). Przez chrzest chrześcijanie zostają tak bardzo zespoleni z wydarzeniem Chrystusa, że stają się Jego własnością w sposób nieodwołalny. Skoro zaś Bóg wskrzesił Jezusa, cała egzystencja ochrzczonych winna być nacechowana tą radykalną nowością, która się konkretyzuje nowym sposobem życia.

Życie i posłuszeństwo chrześcijan zespalają się ze śmiercią Jezusa nie tylko jako zobowiązanie, ale jako rzeczywistość faktyczna. Według Rz 14, 9, Chrystus umarł i zmartwychwstał, aby być Panem żywych i umarłych. Wyzwolicielska władza Jezusa jest punktem wyjścia i ostatecznym kresem życia i etyki chrześcijan. Władza ta utożsamia się jednak ze zbawczym działaniem Boga, z panowaniem łaski (Rz 6, 12 nn), która winna działać w całym człowieku (1 Kor 6, 12 nn). Ten, kto jest „w Chrystusie”, zostaje ogarnięty niejako sam w sobie posłuszeństwem Panu: „jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana” (Rz 14, 8). Jezus jest Panem, albowiem jest Autorytetem i tą Instancją, wobec której winny być realizowane wszelkie poczynania chrześcijan, wyrażające się w całkowitej zależności od swego Pana (por. 1 Kor 7, 22. 32; Rz 14, 14; 16, 18). Chrześcijanin, ciesząc się już wolnością Chrystusową i będąc sługą Jezusa (por. 1 Kor 7, 22), okazuje swoje posłuszeństwo, gdy staje w obliczu wezwań swego Pana (por. 1 Kor 7, 17 nn).

Te właśnie zasady są istotne dla zrozumienia pouczeń Apostoła. Gdy w 2 Kor 10, 1 mówi: „upominam was przez cichość i łagodność Chrystusa”, lub w Rz 12, 1: „proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże”, nie podaje tylko wskazania i nie przypomina tylko motywów, które zobowiązują do życia nowego, lecz sytuuje pouczenie na płaszczyźnie całej swej doktryny z całą jej siłą, podając tym samym oraz zalecając skutecznie autentyczną podstawę i fundament nowego życia, jakie winno się prowadzić. Życia, w którym Chrystus wciąż działa; to On służy za punkt odniesienia, od którego wszystko pochodzi i który stale aktualizuje i wciąż działa mocą swego słowa.

Wolność ma sens tylko w całkowitym swym odniesieniu do Chrystusa. „Wszystko jest wasze”: zasada ta jest ważna jedynie w miarę, jak się realizuje to, że „wy (jesteście) Chrystusa” (1 Kor 3, 21. 23). Tylko bowiem w miarę, jak ma się Chrystusa za Pana i pozostaje na Jego służbie, jest się prawdziwie wolnym. Wolność niszczy samą siebie, o ile nie jest zarazem wolnością dla Chrystusa i dla innych. Tak czy inaczej, człowiek pozostaje w relacji służby lub posłuszeństwa, nikt bowiem nie jest tutaj na ziemi

całkowicie niezależny, ani nie dysponuje w pełni sobą, nawet gdy mu się wydaje, że tak nie jest. Kto chce być niezależny i wolny od wszystkiego, kończy ostatecznie na tym, że staje się niewolnikiem jakiegoś pana, którym — jeżeli nie jest to Chrystus — może być równie dobrze jego własna pożądlivość¹⁴.

Styl nowego życia chrześcijan nacechowany jest ponadto stałą obecnością Ducha „zanurzonego” w samej istocie tego życia. Od początku aż po kres, całe życie ochrzczonych jest dziełem Ducha i jest „kultem duchowym”. Zgodnie z Rz 8 i Ga 5, zmiana, jaka się dokonuje w chrzcie, polega przede wszystkim na przeobrażeniu w „nowość Ducha” (Rz 7, 6). Gdy odnawia się to nowe życie, lub zapoczątkowuje przez chrzest, zawsze chrześcijanie „utożsamiają się” z tym „nowym” życiem, włączają się w nie mocą Ducha, nigdy zaś nie zostają pozostawieni swoim własnym siłom, gdyż ich Duch uzdalnia i przygotowuje do stawienia czoła coraz to nowym sytuacjom. Życie „według Ducha” (Rz 8, 4 nn) jest czynnikiem decydującym, siłą i fundamentem działania chrześcijańskiego. Ale nie chodzi tu o to, że Duch działa w sposób magiczny lub też że chrześcijanin, ze względu na sam fakt posiadania Ducha, nie podlega już żadnej możliwości zranienia. Duch sprawia w nim jedynie i wywołuje pewną dynamikę wewnętrzną, która uzdalnia człowieka do pokierowania i odpowiedniej oceny swego postępowania. I dlatego właśnie, gdy Paweł charakteryzuje postępowanie chrześcijan, może je określić zarówno mianem „owocu Ducha” (Ga 5, 22), jak też „waszego owocu” (Rz 6, 22), uwypuklając tym samym mocniej własną działalność chrześcijan. Ta zaś korelacja sprawia, że pierwszy owoc Ducha, o jakim mówi, mianowicie miłość, jest równocześnie darem Ducha i zadaniem do zrealizowania — i to do ustawicznego jej realizowania. Jeżeli Paweł podkreśla prymat i moc Ducha, to w jakiejś mierze siła ta jest tym, co przyciąga niechybnie człowieka. Niemniej to nowe życie chrześcijanina winno także ze swej strony poddawać się sugestiom Ducha, który nim kieruje.

2. Wyjątkowy charakter egzystencji chrześcijańskiej

Odnowa człowieka, dokonana przez Chrystusa, i stały wpływ Ducha obejmują jego całego. To, że człowiek jest nadal podzielony w swym wnętrzu i doznaje konfliktu (por. Rz 7, 14 nn), należy w jakiejś mierze do przeszłości, gdyż łaska Jezusa Chrystusa wy-

¹⁴ Por. W. Schrage, *Etica del Nuevo Testamento*, Salamanca 1987, 212. Na ss. 200-226 autor ten rozwija te zasady, które tu podaje w formie syntetycznej.

zwala go z tej „podwójności” i z tego rozdwojenia (Rz 7, 24). Całkowicie odnowiony, chrześcijanin winien zachować w całości swego bytu, a nie w formie cząstkowej, postawę posłuszeństwa. Zachęty Pawłowe, chociaż dotyczą niekiedy pewnych, określonych aspektów egzystencji chrześcijańskiej, co do których same wspólnoty prosiły Apostoła o podanie wskazań konkretnych, mają przecież za swój przedmiot nie tyle styl bycia i zachowania się w dość odizolowanych przypadkach, co raczej dążą do wszczęcia działań konkretnych w samą specyfikę człowieka jako odkupionego przez Chrystusa.

Paweł może mówić konkretnie o odnowie myśli (Rz 12, 2) lub zachęcać do samozrozumienia (Rz 6, 11), do ofiarowania własnych ciał (Rz 12, 1) itd. Różne pojęcia antropologiczne służą mu jednak zawsze jako *pars pro toto*. Zobowiązanie chrześcijanina, jako odpowiedź osobista na pełnię łaski Chrystusa, winno być również całkowite. Wyrażenia sugerujące tę „całkowitość” ukazują to bardzo wyraźnie: „Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim” (Rz 8, 28); „On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby nam wraz z Nim i wszystkiego nie darować?” (Rz 8, 32); to On ubogaca chrześcijan we wszystko (1 Kor 1, 5; 2 Kor 9, 11) i sprawia, że „wszystko jest wasze” (1 Kor 3, 21). Podobnie też chrześcijanie winni czynić wszystko dla chwały Bożej (1 Kor 10, 31), być posłuszni we wszystkim (2 Kor 2, 9) i starać się o to, by wszystko odbywało się z miłością (1 Kor 16, 14)¹⁵.

Ten nacisk kładziony na „wszystko”, zarówno gdy mowa jest o tym, co Bóg czyni dla ludzi, jak też o ich odpowiedzialności osobistej, nakazuje patrzeć na życie chrześcijańskie jako na całość obejmującą wszystkie elementy człowieka i różne wydarzenia życiowe. Życie chrześcijańskie nie jest pokawałkowane ani heterogeniczne. W myśli Pawłowej, człowiek liczy się jako całość, z tym wszystkim, kim jest i co posiada. Stąd też nawet wtedy, gdy Apostoł posługuje się pojęciami mającymi określić poszczególne cechy czy rysy człowieka, nie można oddzielać ich od tego, co jest dla niego istotne.

3. Działanie Ducha w sumieniu — świadomości

Odnosząca się do czasów Nowego Testamentu obietnica zapisania „prawa Bożego” w sercu każdego człowieka, w największej głębi jego jestestwa (por. Jr 31, 31-34; Ez 36, 26-27), wypełniła

¹⁵ Por. tamże, 227.

się dzięki Jezusowi Chrystusowi. Paweł mówi o jej wypełnieniu (Rz 8, 1-10; 2 Kor 3, 2-3), ale odnosi tekst Jeremiasza także do pogan, którzy — nie znając, a więc i nie przyjmując Prawa (Mojżeszowego) — wykazują na sobie rzeczywistość tego Prawa zapisanego w ich sercach, wypełniając „neutralnie” jego przepisy, zgodnie ze świadectwem swego sumienia (Rz 2, 14-15). Sumienie jest zatem normalnym środkiem poznania porządku ustalonego przez Stwórcę w zakresie ludzkiej egzystencji. Ze względu na to świadectwo, które można nazwać „naturalnym”¹⁶, albowiem jest ono zapisane w samej naturze człowieka, człowiek zdolny jest wykonywać to, czego Bóg żąda od niego. Jeżeli Prawo starotestamentalne, przekazane przez Objawienie, umożliwiło poznanie Bóże go porządku oraz ludzkiej egzystencji, to sumienie wzbudza świadectwo wewnętrzne, któremu nie jest wcale obce ni dalekie działanie Ducha oraz dzieło Objawienia. Tzw. cnoty „naturalne”, jakie człowiek może praktykować, poruszony własnym sumieniem, mieszczą się w ogólnej kategorii „owoców Ducha” (Ga 5, 23), jako że ci, którzy je praktykują „naturalnie”, objawiają w jakimś stopniu uległość Duchowi. Dla św. Pawła, idea pewnego objawienia „naturalnego”, udzielonego człowiekowi przez jego własne sumienie, mieści się znakomicie w ekonomii zbawienia, albowiem Bóg może się posługiwać różnymi środkami (innymi wobec Żydów, a innymi w odniesieniu do pogan). Jednak tak dla jednych, jak i dla drugich, Słowo i Duch Boży antycypują w sposób ukryty definitywną ekonomię ustanowioną w Jezusie Chrystusie¹⁷.

Sumienie jako podstawowa i oryginalna struktura etyczna, starsza i bardziej podniosła od jakiegokolwiek innego prawa, której podlega także samo prawo, można by porównać z tym, co Paweł określa na innym miejscu jako „prawo Ducha życia”, czyli to jedyne prawo, które jest zdolne wyzwolić z „prawa grzechu i śmierci” (Rz 8, 2). Św. Tomasz znakomicie wyjaśnia ten tekst: „Jeżeli zostało dane prawo, to dlatego, by kierowało ono ludzi do dobra... Tymczasem prawo ludzkie tego nie czyni, dając jedynie poznać, co należy czynić. Natomiast Duch Święty, zamieszkując w rozumie (*mentem*: aluzja do „prawa rozumu” z Rz 7, 23), nie tylko poucza, co należy czynić, oświecając umysł odnośnie do postawy, jaką winno się mieć, ale także skłania do wyczuwania, aby ją właściwie ukierunkować (por. J 14, 26). Innymi słowy, „prawo

¹⁶ Pojęcie „natury” nie wiąże się tu z filozoficznym określeniem człowieka w jego abstrakcyjnej istocie (choć nie jest to całkowicie wykluczone), podobnie jak sumienie nie jest jakimś sposobem poznania czysto rozumowego, chociaż rozum także się tu liczy.

¹⁷ Por. P. Grelot, dz. cyt., 52 n.

Ducha" można by utożsamiać właśnie z owocem wywołanym przez Ducha Świętego, a mianowicie z wiarą działającą przez miłość. W rzeczy samej bowiem to wewnętrzne pouczenie dotyczy z jednej strony tego, co należy czynić (por. 1 J 2, 27), z drugiej zaś skłania stroną uczuciową do czynienia tego. To właśnie „prawo Ducha" nazywa się więc „prawem nowym" bądź to dlatego, że jest ono typowe dla Ducha Świętego, bądź też dlatego, że sam Duch Święty kształtuje je w naszych sercach" ¹⁸.

Istnieje więc prawo wypisane przez Boga w sercu każdego człowieka, które go wiąże i zobowiązuje. Prawo to nadaje sens i kierunek całej egzystencji. Posługując się językiem bardziej współczesnym, możemy powiedzieć, że to boskie prawo polega na posiadaniu radykalnej świadomości tego, co dobre lub złe, dzięki której każda osoba identyfikuje się z własnym swym programem etycznym, a zarazem w nim się objawia, wartościując tym samym w sobie i wobec innych swe najgłębsze znaczenie osobowe ¹⁹.

4. Kryteria praktyczne

Istnienie prawa powszechnego oraz odnowa całego człowieka w Chrystusie nie pozwalają wnioskować, że sumienie jest samo przez się głosem Boga. To pewne, że sąd sumienia może być oświetlony przez Ducha Świętego (Rz 9, 1) i że może się utożsamiać z osądem wiary; nigdy jednak nie jest on absolutny i definitywny (1 Kor 4, 4). Gdy Paweł odwołuje się do decyzji w sumieniu, bierze za kryterium podstawowe przykazanie i wolę Bożą. Tylko bowiem wychodząc od nich, decyzja podejmowana w sumieniu chrześcijanina staje się normą jego postępowania. Postawa chrześcijanina nie zależy przecież od sądu, jaki wydaje on o sobie samym, lecz podlega osądowi Bożemu (por. 1 Kor 8, 7-12; 10, 25-29; 2 Kor 4, 2).

Problematyka 1 Kor 8 wiele wyjaśnia w tym względzie. We wspólnocie żyją chrześcijanie, którzy — przyzwyczajeni do spożywania mięsa poświęconego bożkom — nawet po wyznaniu wiary w Chrystusa kontynuują ten obyczaj, chociaż mają pewne skrupuły ze względu na brak jasnego rozeznania tej sprawy. Inni, głęboko przeświadczeni o nicości bożków i o braku jakiegokolwiek znaczenia religijnego, jakie miałyby się wiązać ze spożywaniem takiego mięsa, czynią to publicznie, gorsząc tym „słabszych". Pa-

¹⁸ *Super Epistolam ad Romanos lectura*, nn. 602-603. Cyt. za: P. Grelot, dz. cyt., 257.

¹⁹ Por. E. Lopez Azpitarte, dz. cyt., 221.

weł zajmuje stanowisko, dzielając w pełni wolność sumienia tzw. „mocnych”, ale gani ich zarazem za ich osobistą ostentacyjność i wyrażaną w ten sposób pogardę dla „słabszych”. Uznaje wolność sumienia i w konsekwencji moralną wolność działania, ale uważa, że we wspólnocie powinna dominować najwyższa zasada miłości (*agapè*), tej stałej uwagi na brata i na jego sumienie, teoretycznie nawet błędne, ale będące dla niego obowiązkową wytyczną (normą) działania²⁰. Wewnętrzne przekonanie, że można spożywać mięso ofiarowane bożkom, wynika z poznania wiarą Boga jedynego. Poznanie to zawiera jednak równocześnie zdolność oceniania i rozróżniania konkretnych sytuacji oraz dokonywania wyboru oświeconego wymaganymi przez Boga więzami oraz osądami ocenianymi przez samego siebie. I dlatego tutaj „sumienie” (*syneidesis*) oznacza tę właśnie samoświadomość teoretyczną i praktyczną, która zostaje zagrożona w swej istocie zawsze wówczas, gdy zjawia się rozbieżność między poszukiwaniem a wiedzą, rozeznaniem a uznaniem, osądem a działaniem²¹.

Chociaż św. Paweł odwołuje się do „sumienia”, to nie podaje jednak żadnej systematyzacji, teologicznej czy psychologicznej, tego pojęcia, ani go nie konkretyzuje choćby jako rozeznania etyczno-religijnego, nieodłącznego od człowieka. Pojęcie to wskazuje raczej u niego na samego człowieka jako na osobę świadomą siebie, a także na jej poznanie i ocenianie, na jej dążenie (poszukiwanie) i działanie. Wyrażenia z 1 Kor 8 można więc równie dobrze odnosić do człowieka, jak i do *syneidesis*. Zgodność z własną *syneidesis* to zgodność z samym sobą; podobnie też zgodność z *syneidesis* bliźniego jest zgodnością z jego osobą. Tym zaś, co jest dla Pawła najbardziej istotne, to to, że w łonie wspólnoty Jezusa Chrystusa człowiek znajduje się wobec jedynego, prawdziwego Boga, Boga miłosiernego, w obliczu Którego *syneidesis* zostaje ograniczona pewną więzią, a zarazem wyzwoleniem²², albowiem Ewangelia wyzwala, ale i wiąże równocześnie człowieka, a tym samym jego *syneidesis*²³.

W 1 Kor 4, 4 Paweł, mówiąc o sobie, stwierdza: „Sumienie nie wyrzuca mi wprawdzie niczego, ale to mnie jeszcze nie usprawiedliwia. Pan jest moim sędzią”. Nie musi się też obawiać żadnego sądu ludzkiego, ani własnego sądu nad sobą. Determinujący dla niego jest wyrok samego Boga. Ale nie dlatego, że Paweł uważa

²⁰ Por. G. Barbaglio, art. cyt., 1261.

²¹ Por. C. Maurer, art. cyt., 313.

²² Por. tamże, 313 n.

²³ Tekst 1 Kor 10, 23-30 przedstawia identyczną problematykę, jak 1 Kor 8, a odpowiedź Apostoła jest taka sama.

ten werdykt Boży za przewyższający jego własny sąd. Dla niego, człowiek w akcie osądzania siebie zostaje usytuowany we wnętrzu samego sądu Bożego, który o nim ostatecznie decyduje. Paweł wyraża przy tym zaufanie (które nie jest czysto subiektywnym domniemaniem) także do samego siebie; a opiera się ono właśnie na sądzie Bożym, tak bardzo bliskim jemu samemu. Paweł wyraża także (równocześnie) nadzieję, że ludzie, mocą tego objawienia, przyjmą go pozytywnie. W tym samym duchu może w 2 Kor 4, 2 powiedzieć: „przedstawiamy siebie samych w obliczu Boga osądowi sumienia każdego człowieka”²⁴. Na wszelkie więc sposoby stwierdza i podkreśla, nigdy tego nie negując, że jedynie słowo Boże jest nieomyślne. W tej perspektywie Autor *Listów pasterskich* zestawia sumienie dobre i czyste z wiarą (1 Tm 1, 5. 19; 2 Tm 1, 3), w *Liście do Hebrajczyków* natomiast (9, 9. 14. 22) kładzie nacisk na oczyszczenie sumienia. Teksty te mają oczywiście na uwadze człowieka odnowionego dzięki „nowemu stworzeniu” w wierze, która obejmuje całą egzystencję chrześcijańską.

Dane biblijne, tutaj przedstawione, pozwalają wnioskować, że wolność i odpowiedzialność człowieka można właściwie rozumieć tylko w jego odniesieniu do Boga. Słowo Boże jest zawsze determinujące, gdy chodzi o ludzkie działania, niezależnie od tego, czy będzie ono wypisane przez prawo w sercu każdego człowieka, czy też nadane przez prawo objawione w Starym Testamencie, czy wreszcie przez odnowę dokonaną przez Chrystusa. Gdy Paweł i inne pisma Nowego Testamentu mówią wprost o „sumieniu”, nie poruszają kwestii nie związanej z wydarzeniem Jezusa, lecz włączają się żywotnie w wymiary nowego życia ochrzczonych, gdzie cała egzystencja winna być profilowana wolą Bożą, objawioną w Chrystusie.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

²⁴ Można nie bez racji włączyć te stwierdzenia w kontekst teologii św. Pawła przekonanego o tym, że to Bóg usprawiedliwia grzesznika i go wyzwala. Godne uwagi byłoby jednak porównanie z 1 J 3, 21: „Jeśli serce nas nie oskarża, mamy ufność wobec Boga”.