

KS. MARIUSZ KOŁACIŃSKI

Trzeba umieć wątpić tam, gdzie trzeba, twierdzić tam, gdzie trzeba, i poddać się tam, gdzie trzeba. Kto czyni inaczej, nie pojmuje siły rozumu. Są ludzie, którzy grzeszą przeciw tym trzem zasadom, przedstawiając rzeczy albo tylko jako dowiedzione, z braku rozumienia dowodów, albo wątpiąc o wszystkim, braku zrozumienia, gdzie trzeba się poddać; albo poddając się wszystkiemu z braku wiadomości, kiedy trzeba sądzić”

B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1989, s. 45.

INTEGRUJĄCA FUNKCJA MORALNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W ŻYCIU SPOŁECZNYM W ŚWIETLE NAUKI O SUMIENIU

1. Status quaestionis: znaki czasu

Wspólnoty ludzkie, które nas otaczają lub też „żyją w naszych sumieniach” są w swym najgłębszym wymiarze przede wszystkim wspólnotami wymiany informacji. Wiąże się to z podstawową zdolnością człowieka – mówieniem, stąd słusznym wydaje się stwierdzenie, że język jest meta-instytucją, ponieważ wszystkie inne instytucje zakładają już jego istnienie. Taka zdolność do wyrażania swoich odczuć, przeżyć w słowach to jednak nie wszystko, a to dlatego, że poznanie i myślenie charakteryzujące jednostki konkretnej wspólnoty, nie pojawia się niespodziewanie jak nieznana kometa, ale rozwija się i wyłania z możliwości poznania prawdy przez człowieka, w kontekście której coraz to nowe punkty widzenia, perspektywy dotąd nieznane, oraz tradycyjne przekonania, które dominowały w sercach i umysłach jednostek, często są weryfikowane, falsyfikowane, pogłębiane i ostatecznie precyzowane. Procesy te domagają się od wspólnot i jednostek wysiłku semantycznego, heurystycznego i hermeneutycznego, bez którego życie

wspólne przebiegałoby nieprawidłowo, chaotycznie, zmierzając nieuchronnie do samozniszczenia¹

W tej coraz bardziej złożonej i krytycznej *wspólnocie narodów* swoje szczególne miejsce odkrywa Kościół. I tak na przykład dla Ojców Soborowych, Kościół jawi się jako Lud Boży pielgrzymujący poprzez wieki do ostatecznej obietnicy eschatologicznej² Jest to żywa *komunia wierzących*, zanim jeszcze nadana mu zostaje forma prawno-instytucjonalna. Wszystko to posiada swe konkretne implikacje, które dotyczą środowiska, w jakim przychodzi osobie wierzącej podejmować konkretne decyzje. I tak – Kościół w kontekście *wspólnoty narodów – globalnej wioski*, przenikniętej wymianą doświadczeń i informacji na różnych płaszczyznach jest swego rodzaju *wspólnotą pamięci*, pojmowania prawd oraz ich interpretowania, w której zawarte jest żywe, obecne i niezmiennie spotkanie z Jezusem Chrystusem³ Dzięki Ewangelistom, wspólnota ta spogląda ku swemu początkowi wciąż z nowym entuzjazmem, konfrontując się z prawdą w nieustannie zmieniającym się czasie⁴ W tej aktywności nie może ona zamknąć się sama w sobie, ponieważ samowystarczalność duchowa jest niezgodna z jej naturą⁵ Innymi słowy, Kościół traktuje nurty duchowe i społeczne każdej epoki jako stosowne wyzwania, mobilizując swoje najlepsze siły⁶ i zasady⁷

Z tego punktu widzenia Kościół jest porównywalny do otwartego i dynamicznego systemu, w którym dokonuje się proces samopoznania przeniknięty z jednej strony nieodwracalną obecnością Jezusa Chrystusa w historii ludzkości, z drugiej zaś – świadomością naszych czasów⁸ Stąd rodzi się tradycja – żywa rzeczywistość, którą można bez żadnej obawy określić jako wielkość otwartą na udoskonalenie. Nie ma to nic wspólnego z dopasowaniem się do jakiegokolwiek sposobu myślenia: powierzchownego i eklektycznego,

¹ Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I-II, Warszawa 1999.

² Por. LG, 9. Zobacz na ten temat: J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969; tenże, *Nowożytna odmiana pojęcia Ludu Bożego*, „Communio” 5(1990), s. 28-33.

³ Por. M. Becht, *Ecclesia semper purificanda*, „Catholica” (m) 49(1995), s. 218-237

⁴ Por. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1955; D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio*, München 1960.

⁵ Por. G. Alberigo-Y Congar-H. Pottmeyer, *Kirche im Wandel*, Düsseldorf 1982; C. Duquoc, *Kirche unterwegs*, Fribourg 1985; G. Lafont, *Imaginer l'église catholique*, Paris 1995; M. Kehl, *Wohin geht die Kirche?*, Freiburg 1996.

⁶ Por. H. Schlögel, *Kirche und sittliches Handeln*, Bachem-Köln 1981, K. Demmer, *Moraltheologische Methodenlehre*, Fribourg 1989, s. 101-105.

⁷ Mam tu na myśli program Anzelma z Canterbury „fides quaerens intellectum” („wiara szuka rozumu”) uzupełniony programem „intellectus quaerens fidem” („rozum szuka wiary”).

⁸ Por. K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg im Breisgau 1958.

ale szerszy horyzont poznawczy wiary zostaje odpowiednio oddany do dyspozycji wszystkich, bez pomniejszania gotowości do przyjmowania nauczania pochodzącego z zewnątrz⁹ Taka opcja wiąże się z założeniem, według którego to, co jest przedstawiane jako wymaganie Boga i Jego planu względem człowieka, ujawnia się w sumieniu każdej jednostki. Innymi słowy, nie jest możliwe odwoływanie się do sumienia, wymaganie pewnych określonych postaw i równocześnie ignorowanie ich, nie traktując na serio jego funkcji krytycznej, zobowiązującej interpretatorów prawa Bożego do formułowania obiektywnie słusznych tez i pytań. Magisterium Kościoła nie waha się stwierdzić, że nie posiada definitywnej odpowiedzi na wszystkie poszczególne kwestie, stąd też jest możliwe wyciąganie odmiennych wniosków pomimo wspólnych pryncypiów¹⁰ To sprawia, że Kościół jako otwarta na dialog „komunia” nie jest tylko wspólnotą pamięci, lecz także braterską wspólnotą przeżywaną i świadczoną solidarności w działaniu, wartościowaniu czy też myśleniu¹¹

W odniesieniu do tego, co zostało powiedziane, chrześcijanin staje wobec licznych wyzwań, które prowokuje dzisiaj przede wszystkim forma życia demokratycznego. Jest to wyzwanie krytyczne, które może się stać dla wielu ciężarem nie do uniesienia. Coraz częściej w takiej atmosferze, zniechęconemu i zmęczonemu uczestnikowi życia publicznego przypomina się wyłącznie o możliwościach i ograniczeniach państwa demokratycznego. Porządek prawny państwa interpretuje się zazwyczaj jako porządek zabezpieczający współistnienie poszczególnych interesów, który z niemożności osiągnięcia potrzebnego konsensusu jest porządkiem kompromisów opartych na ogólnej tolerancji¹² Niemoc wobec obrony podstawowych praw człowieka, tłumaczy się natomiast niepokonalną różnicą zachodzącą pomiędzy prawem

⁹ Sobór Watykański II mówi na przykład o historycznym fundamencie wspólnych wartości duchowych, które łączą wzajemnie Kościół i ludzkość (GS, 16), zakładając, że również poza wspólnotą wiary istnieje autentyczne poznanie i komunikatywność moralna. Por. W. Kasper, *Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse: Vernunft des Glaubens*. FS W. Pannenberg, Göttingen 1988, s. 593-610, P. Hünermann, *Ekklesiologie im Präsens*, Münster 1995; P. Hünermann, R. Schaeffler (red.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie*, Freiburg 1987

¹⁰ Por. GS, 33. Por. F. A. Sullivan, *Il magistero nella Chiesa cattolica*, Assisi 1986; J. Schuster, *Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit*, Frankfurt 1984.

¹¹ Żadna moralność, jak dotychczas, nie upadła z powodu otwartości, na poparcie czego należy przypomnieć pierwszą encyklikę Pawła VI *Ecclesiam suam*, w której błaga się wręcz dramatycznie o ducha dialogu.

¹² Por. B. Paradisi, *Diritto*, w: G. Treccani (red.), *Enciclopedia del Novecento*, t. II, Milano 1997, s. 102-134, szczególnie 103-105.

a moralnością, gdzie jakakolwiek próba objęcia pełnej prawdy moralnej przez prawo, dla wielu stróżów dobra wspólnego skończyłaby się koszmarnym paternalizmem lub totalitaryzmem, pozbawiając jednostkę spontaniczności i wolności w działaniu. Minimum moralne staje się w ten sposób praktycznym kodeksem debat parlamentarnych. To z kolei powoduje, że współczesna jurydyczna praktyka wyzbywa się szeregu aksjologicznych i normatywnych założeń, cechujących klasyczną teorię prawa, ulegając tendencjom technokratycznym. W konsekwencji wyłaniają się problemy natury formalnej i egzystencjalnej. Władze administracyjne – w zmagającej się praktyce technokratycznej, mającej na celu osiągnięcie upragnionej zgody społecznej – coraz częściej są bezsilne wobec narastających napięć. Złożoność i niezależność instytucji powoduje, że coraz bardziej skomplikowany, a przez to mniej przejrzysty, staje się mechanizm podejmowania decyzji na poziomie prawa – zaczyna rządzić „martwa struktura”. Postępuje koncentracja władzy, szczególnie administracyjnej, przy niskim stopniu jej kontroli i możliwości zmiany¹³. Takiemu rozwojowi sytuacji, towarzyszy niebezpieczeństwo nihilizmu, łatwość rozmycia odpowiedzialności, nieobecność prawdy, spotęgowanej niebezpieczną „zasadą liczby” – „woli większości”, akceptowanej jako wystarczający element usprawiedliwiający prawo.

W tej sytuacji trudno mówić o czyjejs odpowiedzialności za los poszczególnych spraw, a to z tego powodu, że współczesny obywatel w kontekście państwa czuje się osamotniony i niezdolny do podejmowania obiektywnych decyzji. Trudno jest obywatelowi upominać się o swoje prawa, gdyż nie sposób określić, co jest jego, a co państwa sprawą. Pojawia się pokusa, aby postępować milcząco, przyjmując za wzorzec sposób myślenia i działania typowy dla państwa autokratyzmu i absolutyzmu.

W powstałą lukę wchodzi w konsekwencji myślenie prawno-technokratyczne – teren, na którym władza należy wyłącznie do specjalisty, podczas gdy jednostka, oczywiście milcząco, nie jest już więcej traktowana jako ktoś dorosły. Prowadzi to z reguły do formowania ludzi niesamodzielných moralnie, dla których cały autorytet rozstrzygania o złu i dobru jest ulokowany na zewnątrz. Uniemożliwia to dojrzewanie ludzkiego sumienia, bowiem całość decyzji moralnych zostaje już wcześniej podjęta za człowieka przez instytucję. W rezultacie taki rodzaj wychowania etycznego zwalnia z osobistej moralnej odpowiedzialności i czyni niezdolnym do podejmowania własnych decyzji moralnych, postępuje osamotnienie obywateli i demoralizacja.

¹³ Por. M. Kołaciński, *De legibus*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 8(2003), s. 75-83, szczególnie: 76-77.

2. Niewystarczalność systemów moralnych w sytuacjach konfliktowych sumienia

Okoliczności życia współczesnych demokracji ulegają nieustannym zmianom do tego stopnia, że sumienie konkretnej jednostki coraz częściej staje się zagubione, a wręcz – niezdolne do podjęcia odpowiedzialnej decyzji. Na przestrzeni wieków refleksja teologiczno-moralna nie pozostawała obojętna wobec tak dramatycznej kondycji człowieka, ponieważ musiała zaoferować stałość i poprawność decyzji w świecie, który się nieustannie komplikował. Problem dotyczył przede wszystkim posługi duszpasterskiej wiernych, w której duszpasterz usiłował pomóc w rozwiązaniu skomplikowanej decyzji konkretnej jednostki, lub przynajmniej – uczynić lżejszym jej ciężar. Temu celowi służyły wypracowane systemy moralne, których zadanie nie miało polegać na teoretycznym rozwiązaniu ewentualnej wątpliwości sumienia, o ile nie podlegały one pod kompetencje refleksji normatywnej, lecz dać temu, kto wątpi, praktyczną pewność, aby mógł działać w sposób odpowiedzialny w sytuacjach nieprzewidzianych, w których należało podjąć natychmiastową decyzję, bez możliwości jej opóźnienia¹⁴

I tak na przykład probabilizm sięgający czasów Bartłomieja z Medyny (1577) głosił – w ślad za Wilhelmem Ockhamem – że wolność jest przyrodzonym dobrem człowieka¹⁵, konsekwentnie uwypuklając „zasadę posiadania”, która wolności sprzyja. W przypadku wątpliwości, czy należy dotrzymać zobowiązania, czy też nie, „posiadanie wolności” dawało pierwszeństwo temu drugiemu prawu i znosiło budzący wątpliwości obowiązek. Tak samo w przypadku równowagi między obowiązkiem oddania a obowiązkiem zachowania. „Posiadanie” przemawiało za tym drugim rozwiązaniem. Probabiliści podkreślali także to, co można by nazwać „milczeniem” prawa, które zezwala na swobodne indywidualne rozstrzygnięcia. Jak długo można mniemać w sposób prawdopodobny, że żadne prawo nie

¹⁴ Por. K. Demmer, *Moraltheologische Methodenlehre*, Fribourg 1989, s. 136-141; B. Häring, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie*, Freiburg 1967, 215-236.

¹⁵ Przedstawiając system probabilizmu trzeba pamiętać, jaki cel przyświecał promotorom tego kierunku etycznego. Jak wielu kierowników sumienia w owych czasach, byli oni zaalarmowani wzrostem niepokoju religijnego i skrupułów, znanym dla cywilizacji XVI-XVII wieku. Warto może pamiętać, że od 1564 do 1663 roku ukazały się rozprawy kazuistyczne co najmniej sześciuset teologów katolickich. Nowi moralisci nie tylko nie chcieli narzucać penitentom nieznośnego jarzma „pewniejszego” mniemania w przypadkach budzących wątpliwości, lecz pragnęli także nieść psychiczną ulgę, dopuszczając wybór opinii, którą kwalifikowani teolodzy uznają za prawdopodobną. Por. J. Delumeau, *Grzech i strach*, tłum. Maryna Ochab, Gdańsk 1997 s. 452-462.

zabrania ani nie nakazuje danego czynu, to wolno uznać takie prawo za jasno sformułowane czy głoszone¹⁶ Te twierdzenia przygotowały rewolucyjną formułę Mediny: mniemaniem prawdopodobnym można się kierować nawet wtedy, gdy mniemanie przeciwne jest bardziej prawdopodobne¹⁷ Tak wylansowana została doktryna, wedle której opinia prawdopodobna jest dla sumienia pewna, co oczywiście kłóci się ze średniowiecznym pojęciem obiektywnej pewności moralnej¹⁸

Z perspektywy czasu możemy dojrzeć niebezpieczeństwa, a zarazem zasługi, systemu moralnego zaproponowanego przez Medinę i Suareza. Niebezpieczeństwo, które dotyka również problemu tożsamości sumienia współczesnego podmiotu, polega na pokusie oddzielenia postępowania człowieka od jego wewnętrznego przekonania i zastąpienia własnego przyzwolenia opinią specjalistów – w tym wypadku – teologów. Wiąże się to z ryzykiem postronności, to znaczy odcięcia się od własnego postępowania. Taka postawa jest źródłem innych ważnych pytań: czy wątpliwości oznaczają, że dwie możliwe opcje są równorzędne? Czy wątplenie, niewiedza i brak zobowiązania są równoważne?

Niepokojącym wydaje się również wpływ ockhamizmu na myśl probabilistyczną, w świetle której za przykładem Suareza do dzisiaj próbuje się definiować prawo jako akt sprawiedliwej i prawej woli, poprzez które zwierzchnik chce zobowiązać podwładnego do takiego czy innego czynu. Z takiego rozumienia prawa płynie często zewnętrzna moralność obowiązku, ryzyko legalizmu w wyborze między tym, co dozwolone, a tym, co zakazane. Sztuka pobłażliwych kazuistów w wielu przypadkach polega na tym, że

¹⁶ Por. F. Suarez, *Opera omnia*, ed. Vives, t. IV, s. 451, *De proxima regula bonitatis et malitiae humanorum*, disp. 12, sect. 6.

¹⁷ Por. B. de Medina, *Expositio in prima secunde D. Thomae Aquinatis*, Venezia 1602, 19, art. 6, s. 176.

¹⁸ Sukces też probalistycznych pod koniec XVI i pierwszej połowie XVII wieku należy uznać za fakt historyczny o wielkim znaczeniu. Słusznie pisano, że większość ówczesnych moralistów opowiedziało się za probabilizmem, por. Dizionario Teologico Cattolica, „*Probalisme*”, t. XIII, kol. 483. Kiedy jezuita, Antoni de Escobar, zamieszcza w swoim *Liber theologiae moralis* najbardziej śmiałe tezy probabilizmu, powołując się na autorytet dwudziestu czterech braci z Towarzystwa Jezusowego, wyraża on w ten sposób aktualny stan tej kwestii w owym czasie (1644). Teologia moralna staje się zbiorem opinii sklasyfikowanych wedle ich stopnia prawdopodobieństwa. Stąd też mnożą się specjalistyczne opracowania zawierające rozstrzygnięcia przypadków sumienia. I tak na przykład rozwiązania moralne Antoniego Diany (zm. 1663) liczą nie mniej niż 6595 rozstrzygnięć, dotyczących blisko 20 000 przypadków. Ten sycylijski zakonnik cieszył się w swoim czasie wielką estymą nie tylko w Palermo, ale i w Rzymie, gdzie był cenionym doradcą papieża Urbana VIII, Innocentego X i Aleksandra VII.

uciekając się do opinii prawdopodobnych, umożliwiają postępowanie, które opinie bardziej prawdopodobne uznawały za karygodne.

Choć na gruncie probabilizmu wyrósł laksyzm, należy jednak pamiętać także o jego zaletach i pozytywnej roli, jaką odegrał i nadal odgrywa w ukształtowaniu świadomości moralnej współczesnego podmiotu. Mam tu na myśli przede wszystkim fakt poszanowania sumienia i konieczność ograniczenia sfery obowiązku na rzecz ochrony wolności człowieka; potwierdzenie zasady, że człowiek jako podmiot moralny tylko sporadycznie ma niezachwianą obiektywną pewność. Innymi słowy, w probabilizmie wyrażało się przekonanie, że nauka moralna służy działaniu, podlegając zmiennym warunkom życia. Wreszcie probabilizm – na antypodach laksyzmu, który przeraził augustianów – otwierał drogę do heroicznego wyborów, kiedy to, wbrew opinii większości oraz specjalistów, człowiek na własne ryzyko wybierał wyjście najmniej pewne i najmniej prawdopodobne. Za przykład może posłużyć postawa De Gaulle'a, który w 1940 roku wybrał nieposłuszeństwo wobec legalnego rządu Francji, postępując zgodnie z opinią najbardziej prawdopodobną z jego punktu widzenia – i historia przyznała mu rację – lecz niewątpliwie najmniej prawdopodobną w oczach ówczesnych moralistów francuskich. To samo można powiedzieć o niemieckich spiskowcach, którzy w lipcu 1944 roku odcięli się od rządzącego ich krajem kanclerza, próbując go zgładzić. Iluż by się wtedy znalazło w Niemczech kierowników sumienia, którzy by przyznali, że postępując w taki sposób wybierają rozwiązanie najbardziej prawdopodobne?

Znaczenie i sens postaw probabilistycznych uwidacznia się szczególnie w kontekście jego zdeklarowanych przeciwników – tutiorystów, którzy duchowo byli bliscy rygorystom i jansenistom. Twierdzili oni, że powinnością jest wybierać zawsze opinie bardziej pewną (*tutior*) w danej sytuacji, chociaż i w tym systemie od samego początku zarysowywały się bardziej subtelne postawy, wynikające z coraz bardziej skomplikowanych kontekstów życia, szczególnie w dziedzinie życia gospodarczego¹⁹ Z drugiej

¹⁹ I tak na przykład już na początku rozwoju tego systemu dominikanin bawarski, Jan Nider (1438), w *Expositio praeceptorum dekalogi* jest wierny średniowiecznemu tutiorystom, ale poświęca cały rozdział wątplącemu sumieniu. Inne popularne jego dzieło to *Consolatorium timorante conscienciae*. Znajdujemy w nim między innymi takie stwierdzenie, będące wstępem do jeszcze śmielszych myśli: „Nie zawsze trzeba koniecznie pójść za mniemaniem pewniejszym, żeby dostąpić zbawienia – wystarczy mniemanie pewne, gdyż pewniejsze (*tutior*), jako stopień wyższy, zakłada, że drugie mniemanie jest pewne”, por. *Dizionario Teologico Cattolica*, t. XIII, *Probalisme*, kol. 445. W tej samej książce Nider uspokaja wiernych mówiąc, że w moralności wystarczy pewność prawdopodobna, która nie oznacza, że opinia przeciwna jest zupełnie nieprawdopodobna. Można by sądzić, że chodzi tu o formułowany na nowo klasyczny

zaś strony należy nadmienić, że probabilizm nie deklarował się jako teoria doskonała, ponieważ od samego początku wskazywał na swoje granice, kiedy zachodzi konieczność respektowania niewątpliwych praw, albo też, gdy idzie o osiągnięcie skutków obowiązujących na mocy kontraktu. W takich sytuacjach dostrzegał rację postępowania według zasad tutioryzmu²⁰, które od połowy XVII wieku spychały moralność katolicką (nie tylko jansenistyczną) ku niekontrolowanemu rygoryzmowi, przyczyniając się poważnie do ucieczki wiernych od sakramentów.

W takiej bezdusznej, rygorystycznej atmosferze na uwagę zasługuje, ciągle aktualna, myśl świętego Alfonsa Liguori (1696-1787). Zainicjował on, napotykać po drodze na wielkie opory, „przewrót kopernikański” w świadomości moralnej chrześcijanina. Nie ustępując pola laksyzmowi, założyciel Zakonu Redemptorystów, próbował pocieszyć, umocnić i uspokoić penitentów. W decydujących latach swojej twórczości (1756-1767) św. Alfons

tutioryzm. Ale dominikanin dodaje, może przypadkowo i nie zdając sobie sprawy z tego, jak niebezpieczne są to słowa: „Każdy może, nie narażając na szwank swego zbawienia, postępować zgodnie z opinią, jaka mu się podoba, byle tylko stał za nią autorytet wielkiego teologa”, por. tamże, rozdz. XIII, s. 109. W ten sposób droga do probabilizmu została otwarta. W *Sumie* św. Antonina również jest cały rozdział poświęcony sumieniu. Antonin w swej życzliwości dla wiernych potępia nadużywanie aksjomatu tutioryzmu. „Nie zawsze trzeba wybierać pewniejszą drogę [do zbawienia], jeśli możliwa jest inna droga” Gdyby tak nie było, całe masy ludzi musiałyby wstępować do zakonów, gdzie życie jest pewniejsze niż w świecie, por. Antonin z Florencji, *Summa moralis*, część I, rozdz. X, s. 69. W XVI wieku szkoła Salamanki – z Franciszkiem z Vitorii, Melchioriem Cano i Dominikiem Soto – pozostawała w zasadzie wierna tradycyjnemu tutioryzmowi. Ale trafiają się tam również sformułowania i opinie świadczące o coraz bardziej subtelnym zrozumieniu całej złożoności wyborów moralnych. W takiej sytuacji „powinniśmy zadowolić się nieoświeconym i ludzkim rozeznanem, które nie daje całkowitej pewności, lecz tylko pozorną pewność i prawdopodobieństwo ludzkie”, stwierdza Vitoria, por. Biblioteka teologów hiszpańskich: Fr. De Vittoria, *Commentarias a la Sekunda secundae de Tomas*, 1932, II, s. 358-359. Melchior Cano nauczał, że tam, gdzie doktorzy mają rozmaite prawdopodobne mniemania, każde z nich jest pewne w sensie zbawienia, por. *Ephemerides theologiae Lovanienses*, 1930, t. VII, s. 57-62. Medina; ojciec probabilizmu, powie niebawem, że można wybrać nawet mniej pewne mniemanie. *De iustitia et iure* (1556) Dominika Soto swoim kazuistycznym bogactwem zapowiadała dykcjonarze przypadków sumienia, w jakie będzie obfitować następne stulecie. Stawiał między innymi kwestię, czy w wypadku wątpliwego prawa i podzielonych opinii doktorów sędzia może wybrać tę, która najbardziej mu odpowiada. Soto twierdził, że powinien się opowiedzieć za opinią najbardziej prawdopodobną, por. D. Soto, *De iustitia et iure*, Lyon 1559, ks. III, s. 196-197.

²⁰ Por. D. Capone, *Sistemi morali*, w: L. Rossi, A. Valsecchi, *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Roma 1973, s. 941-948.

zbliżył się do pozycji umiarkowanych jezuitów, zwłaszcza do ich koncepcji wolności. Nie krył tego, jak wiele im zawdzięcza, i w 1756 roku pisał:

„Jeżeli bronię jakiejś surowej opinii wbrew temu czy innemu pisarzowi jezuickiemu, to niemal zawsze opieram się na autorytecie innych teologów Towarzystwa Jezusowego. Przyznaję zresztą, że im zawdzięczam odrobinę wiedzy, którą zawarłem w moich książkach. W sprawach moralności oni byli i są nadal moimi mistrzami”²¹

Wkład założyciela redemptorystów w dziedzinę moralności można określić w dwóch słowach: **umiarkowanie i życzliwość**. Wydanie *Teologii moralnej* z 1762 roku zawiera takie oto znaczące stwierdzenia:

„Zdarzy mi się często w tej książce nie zadowolić wszystkich. Zwolennicy łagodności albo surowości uznają, że jestem albo zbyt surowy, albo zbyt łagodny. Zbyt surowy, ponieważ mam inne zdanie niż wielu innych autorów. Zbyt łagodny, ponieważ popieram opinie przemawiające za wolnością.”²²

Tę deklarację należy uzupełnić dwiema innymi, świadczącymi o prawdziwej odwadze ich autora, zważywszy na kontekst tamtej epoki:

„Zawsze staram się dać pierwszeństwo rozumowi przed autorytetem” oraz „Nie wolno ludziom niczego narzucać pod groźą poważnego błędu, chyba że robi się to z oczywistych powodów”²³

Pod tym względem św. Alfons był człowiekiem oświecenia. Był nim również i dlatego, że nie dopatrywał się winy w nieprzezwykłej niewiedzy. W przypadku takiej ignorancji radzi spowiednikowi nie mówić penitentowi o karygodności jego wcześniejszych uczynków, o ile przewiduje, że te nagany będą bezużyteczne. Jeśli bowiem tak uczyni, przemieni, w nieprzyjaciela Boga kogoś, kto popełnił grzech formalnie, lecz nie realnie²⁴

Rada ta, rozumiana szeroko, wyjaśnia stanowisko świętego Alfonsa w wielkiej polemice wokół mniemań prawdopodobnych. Sławę swoją

²¹ Por. A. de Liguori, *Lettere*, Roma 1887-1890, s. 23-24. Cytat za: Th. Rey-Mermet, *Le Saint du siècle des Lumières*, Paris 1987, s. 444.

²² A. de Liguori, *Teologia moralis*, II, s. 52-54, cytat za Th. Rey-Mermet, *Le Saint du siècle des Lumières*, s. 439.

²³ Tamże.

²⁴ Por. tamże, VI, nr 610, s. 635.

zawdzięczał głównie odwadze, z jaką odciął się od rygorystów w tej sprawie, co nie oznacza, że był zwolennikiem „rozluźnionej moralności”. Chcąc postępować w sposób jasny w tak złożonej materii, wyróżnia pięć przypadków, kiedy nie wolno kierować się tylko opinią prawdopodobną: we wszystkim co dotyczy wiary; w przypadku chorych, którym lekarz musi zalecić najpewniejsze leki (jeśli to możliwe); w dziedzinie prawa, gdzie sędzia musi wyrokować zgodnie z doktryną najpewniejszą; przy udzielaniu sakramentów (z wyjątkiem przypadków absolutnej konieczności); kiedy przyjęcie opinii prawdopodobnej mogłoby zaszkodzić drugiemu.

Zdarza się jednak, że dwie sprzeczne ze sobą opinie dotyczące jakiejś decyzji moralnej są równie prawdopodobne – i z tym równym prawdopodobieństwem święty Alfons związał swe imię, proponując podmiotowi w takiej sytuacji podjęcie decyzji indywidualnej, ponieważ prawo naturalne nie zawsze jest tak oczywiste jak by chcieli tego rygorysty²⁵. Wyjaśniając swoją tezę i nawiązując do świętego Tomasza z Akwinu, założyciel Redemptorystów podkreśla, że można uważać za dostatecznie promulgowane prawo, które budzi spory wśród jego interpretatorów.

„Jeżeli Bóg chce, aby jego przykazania były obowiązujące, to muszą one być oczywiste i wyraźnie bardziej prawdopodobne, bo inaczej jest moralnie pewne, że prawo to nie obowiązuje, gdyż brak mu dostatecznej promulgacji. (...) Człowiek zachowuje więc wolność wyboru tam, gdzie nie wiąże go ogłoszone prawo”²⁶

To twierdzenie prowadzi biskupa neapolitańskiego do oczywistości, jego zdaniem, fundamentalnej w życiu społecznym: **wolność człowieka poprzedza prawo**. To prawo powinno być sprzymierzeńcem wolności, a nie odwrotnie. Święty Alfons zachęcał w ten sposób człowieka nowożytnego do wzięcia na siebie odpowiedzialności etycznej, a zatem i ryzyka, jednocześnie umacniając go i zarazem uwalniając od poczucia winy, gdy on podejmował decyzję w dobrej wierze, zadbawszy o poważne gwarancje słuszności działania²⁷.

Systemy moralne w kontekście tak śmiałej koncepcji moralności okazują się mało skuteczne. Udzielają wprawdzie formalnej pomocy

²⁵ W *Teologia moralis* czytamy: „Kiedy stwierdzamy, że tak wielu pobożnych czy nawet świętych mężów przeczyło sobie wzajem na rozmaite sposoby, wypowiadając się w kwestii prawa naturalnego, to czy wolno nam powiedzieć, że niektórzy z nich grzeszyli i zostali potępieni?” Por. A. de Liguori, *Theologia moralis*, nr 174, s. 155.

²⁶ Tamże.

²⁷ Por. tamże.

w podejmowaniu decyzji, lecz są bezradne w rozwijaniu treści konkretnego aktu. Przełomem są tu w pewnym stopniu „zasady wtórne”, w których zarysowują się pierwsze ukierunkowania treściowe, mam tu na myśli niektóre przykłady klasyczne: *in dubio pro reo*; *nemo malus nisi probetur*; *melior est conditio possidentis*; *in dubio standum est pro validate actus*. Jednak i one bardzo często nie są w stanie ustrzec podmiotu działającego przed błędem. Wynika to z faktu, że społeczeństwa pluralistyczne, w których przychodzi dzisiaj żyć poszczególnej jednostce, są coraz mniej przewidywalne. Ponadto do głosu dochodzą siły odśrodkowe, spychające działanie moralne coraz bardziej w sferę prywatną. Jednostka nie licząc już na nikogo, wikła się w schematy myślowe czy też argumentacje już dawno przezwyciężone, doprowadzając się w ten sposób do stanu bezradności i osamotnienia. Broniąc się przed taką wizją podmiotu narażonego na manipulacje technokratyczne, Magisterium Kościoła podkreśla konieczność kształtowania sumienia w kontekście wiary, które praktycznie trwa przez całe życie²⁸

3. Konieczność kształtowania sumienia

Myślenie ukierunkowane wyłącznie na założoną z góry obiektywność, charakterystyczną dla tradycyjnych systemów moralnych, okazało się – jak można było zauważyć – niewystarczające. Człowiek czuł się coraz bardziej samotny i opuszczony w swoim działaniu. Z tego też powodu teologia moralna, wychodząc naprzeciw nowym wyzwaniom, podjęła olbrzymi trud opracowania *metafizyki działania*, która dysponowałaby kryteriami przekonującymi i użytecznymi dla oceny etycznej konkretnej sytuacji konfliktowej, w której przychodzi podejmować decyzję. Inspirującym partnerem w poszukiwaniu nowych rozwiązań okazała się między innymi psychologia.

Interlokutorami szczególnej rangi są między innymi J. Piaget²⁹ i L. Kohlberg³⁰, ponieważ podjęli oni problematykę ewidentnie zaniedbywaną

²⁸ Por. GS, 16.

²⁹ Por. J. Piaget, *Das moralische Urteil beim Kind*, Zürich 1954. Na temat twórczości Piageta zob. F. Oser *Das Gewissen Lernen*, Gütersloh 1985; tenże P. Gmünder, *Der Mensch, Stufen seiner rel. Entwicklung*, Gütersloh 1996; P. Wylicz, O. Bednarczyk, *Poziom rozwoju moralnego a postawy wobec prawa*, „Psychologia Wychowawcza”, 42(1999), s. 289-300; M. Lendzińska, *Wybrane problemy w studiach nad metapoznaniem*, „Psychologia Wychowawcza”, 40(1997), s. 97-106.

³⁰ Por. L. Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt a. M. 1995. Na temat twórczości Kohlberga por. A. Folkierska, *Etyczność a moralność w kontekście pytania o pedagogikę krytyczną*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, 37(1992), s. 5-17; D.

w podręcznikach do teologii moralnej. Odnosi się to z jednej strony do stabilizacji emocjonalnej, która jest konieczna, jeśli chce się mówić o kształtowaniu sumienia dojrzałego i odpowiedzialnego. Z drugiej strony – zwrócili oni uwagę na fazy rozwojowe w ciągu życia człowieka, które dążą, poprzez wychowanie, do sumienia coraz bardziej autonomicznego: od moralności przed-konwencjonalnej do konwencjonalnej aż do po-konwencjonalnej. Wyłącznie ta ostatnia kondycja moralna podmiotu pozwala działać w sposób całkowicie odpowiedzialny, to znaczy w harmonii bycia sobą, dzięki której można dokonać autentycznego wyboru, gdy powstaje podejrzenie, że ma się do czynienia z sumieniem wyszkolonym, a nie – ukształtowanym.

Jest to szczególnie ważne w dzisiejszym społeczeństwie pluralistycznym, sytuującym swoje decyzje pomiędzy tolerancją a obojętnością, ujawniając w tym wszystkim silne tendencje do ujednociania zasad postępowania w życiu gospodarczym, społeczno-ekonomicznym i religijnym³¹ W takiej atmosferze – *zaplanowanych i wyszkolonych zachowań* – pojawia się konieczność obecności twórczego podmiotu, postępującego ściśle według swojego sumienia, którego nie można niczym zastąpić³²

Niewystarczające okazuje się w takich okolicznościach *sumienie normatywne*, które – nie znając wymagań czasu – weryfikuje tylko zgodność pomiędzy własnym postępowaniem moralnym a normami uprzednio przyjętymi w odniesieniu do działania. Taki paradygmat nie jest optymalny, ponieważ norma nie obejmuje całej rzeczywistości, która gotuje ustawicznie jakieś niespodzianki. Wymaga to od jednostki nieustannego rozpoznawania sensu norm w konkretnej sytuacji. Innymi słowy konieczny jest dar rozsądku w rozumnym i odpowiedzialnym posłuszeństwie³³

W tradycji teologii moralnej takie sumienie nazwane jest *sumieniem delikatnym*, które odznacza się instynktem moralnym uzdalniającym konkretny podmiot do rozpoznawania już z daleka niebezpieczeństw i prewencyjnego ich

Czyżowska, *Psychologiczna teoria uniwersalności rozwoju moralnego Lawrence'a Kohlberga*, „Psychologia Wychowawcza”, 37(1994), s. 205-215.

³¹ Por. H. Bürkle, *Das Absolute im Abseits*, „IkaZ” 25(1996), s. 310-321; A. Lobato (red.), *Coscienza morale e responsabilità politica*, Bologna 1990; A. Dylus, *Gospodarka. Moralność. Chrześcijaństwo.*, Warszawa 1994.

³² Por. T. Styczeń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugih*, „Communio” 2(1982), s. 45-69; J. Römel, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*. Zu den Grundlagen christlicher Ethik im komplexer Gesellschaft, Regensburg 1996, s. 86-93.

³³ Por. S. Privatera, *La coscienza. Le chiavi ermeneutiche per una interpretazione della problematica*, Bologna 1986; J. Römel, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*. Zu den Grundlagen christlicher Ethik im komplexer Gesellschaft, Regensburg 1996, s. 94-101.

unikania³⁴ Takie sumienie rozpoznaje znaki czasu; jest zdolne wyodrębnić wyjątkowe sytuacje obecnego czasu i przeciwstawić im świadectwo własnego życia; odznacza się odwagą prorockiego sprzeciwu i jest gotowe poświęcić własne życie³⁵ Wchodzi więc w grę mądrość, dzięki której podmiot działający spontanicznie wie, jakie ryzyko może podjąć i gdzie znajdują się granice jego możliwości. Taka zdolność przewidywania odnosi się przede wszystkim do sfery życia, która go bezpośrednio dotyczy, otwierając się stopniowo na szersze dziedziny, organizacje życia politycznego i społecznego.

Współczesne państwo prawa stwarza takie zasady, które faworyzują taki ideał sumienia delikatnego, wychodząc z milczącego założenia, że obywatele wspierają państwo w sumieniu, akceptując jego konstytucję i porządek prawny. W ramach wzajemnej tolerancji państwo z założenia respektuje sumienie swoich obywateli, oczekując nie pasywnej uległości, jak to się często zdarza w państwach rządzonych absolutnie, lecz współodpowiedzialności w zakresie zabezpieczenia dobra wspólnego, także w wypadkach, kiedy trzeba przekroczyć jakąś literę prawa w obronie godności i wolności człowieka³⁶

Dowodem na to jest otwarcie się – w dyskusji o normie i odpowiedzialności obywatelskiej – na słowo: „epikia”³⁷, które nie tylko

³⁴ Por. B. H. Merkelbach, *De prudenti conscientia*, w: tenże, *Theologiae moralis*, t. II, Brugis 1962, s. 47-49.

³⁵ Mam tu na myśli chociażby postawę Ks. Jerzego Popiełuszki.

³⁶ Por. W. Kawecki, *Zasady moralne w budowaniu nowoczesnego społeczeństwa*, w: J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Moralne aspekty przemian cywilizacyjnych*, Lublin 2001, s. 35-68, spec. 49; M. Kołaciński, *Demokratyczne dylematy jednoczącej się Europy*, w: tenże (red.), „Koszalińskie studia i materiały” 6(2003), 143-165, szczególnie s. 161.

³⁷ Mówiąc o epikia (gr. *epi-eikeia*: łagodność, słusność) warto zwrócić uwagę na rozwój historyczny tego pojęcia. I tak, dla Platona epikeia (*Nomoi*) była sprawnością zarezerwowaną wyłącznie dla panującego władcy (Politeia 294c), w późniejszym dziele *Nomoi*, kompetencja owa była przypisywana interpretatorom prawa (*Nomoi* 867e). Dla Arystotelesa jest to już zdolność charakteryzująca każdego wolnego obywatela *polis*. Uprawniała ona każdego z wolnych obywateli do uzupełniania braków istniejących w prawie pozytywnym, które z racji ogólnego charakteru nie uwzględniało wszystkich, zwłaszcza wyjątkowych, sytuacji konkretnych. (*Etyka Nikomachejska*, V, 14; 1137b). W prawie rzymskim idea *epikia*, mimo braku tego terminu, wyrażała się w *słusznosci*, polegającej na zachowaniu równych proporcji (*aequitas*), jakie powinna zawierać ustawa zgodna z ideałem sprawiedliwości naturalnej, bądź też na metodzie interpretacji prawa, łagodzącej zbyt surowość ustawy na podstawie zasad tej sprawiedliwości. Taka interpretacja wynika z innego założenia, wedle którego zbyt dosłowne trzymanie się litery prawa może doprowadzić do dużej niesprawiedliwości (*summum ius – summa iniuria*). Połączenia arystotelesowskiej *epikia* z rzymską *słusznoscią* dokonał

usprawiedliwia akt nieposłuszeństwa wobec prawa niesprawiedliwego, ale również oznacza sztukę wypełniania – w oparciu o własną kompetencję – braków istniejących w prawach i aplikowania ich według ducha, a nie według litery. Oznacza to w praktyce, iż dojrzałe ukształtowane sumienie obywatela *państwa prawa* szuka nieustannie możliwości dotarcia do pełni zawartej w ustawach prawdy. Nie eliminuje to absolutności wymagania moralno-prawnego, ale służy obiektywności działania, nawet jeśli wymaga to krytyki aktualnego stanu rzeczy i polemiki normatywnej w celu wyeliminowania postaw uprzywilejowanych, które uchylają się od obowiązku uczciwości publicznej³⁸

4. Chrześcijanin pomiędzy wiarą a rozumem

W kontekście troski o dojrzałe sumienie pojawiają się liczne teologiczne pytania, dotyczące spraw moralności w relacji do Boga i człowieka na przykład: Czy imperatywy nie są oczywiste same przez się i tym samym wiążące; jeżeli tak, to czy w takim wypadku konieczne jest odwoływanie się do Boga jako ostatecznej racji moich decyzji? Jeżeli przyjmuje się natomiast istnienie Boga, to jakie ma znaczenie określenie Go jako Najwyższego Prawodawcy? W jakim sensie imperatywy etyczne mogą być rozumiane jako wymaganie Boga względem człowieka? Nie pojawia się czasami w takiej argumentacji niebezpieczeństwo przerzucenia ciężaru osobistej odpowiedzialności za działanie na autorytet transcendentny? Czy nie sprawia to ucieczki od myślenia?

Te i tym podobne pytania należy wziąć pod uwagę w naszej refleksji, tym bardziej, że coraz częściej we współczesnej kulturze można zaobserwować ślady oświecenia, gdzie posługiwanie się własnym rozumem, bez konieczności odwoływania się do autorytetu innych, jest coraz częściej ideałem współczesnego człowieka. To pociąga za sobą inne konsekwencje: wyznawca Chrystusa coraz częściej jest zmuszony odnaleźć wspólną płaszczyznę zgody i to już z samego faktu, iż Magisterium Kościoła zwraca się w swoich

św. Tomasz z Akwinu, nazywając epikia korekturą ogólnej ustawy w celu jej dostosowania do wymogów konkretnej sytuacji, jeśli aplikacja ustawy byłaby sprzeczna z dobrem wspólnym lub prawem naturalnym (S. Th. , II-II, q. 120, a. 2). Według Suareza, epikia polega na wyjęciu się człowieka spod mocy obowiązującej ustawy zgodnie z domniemaniem, że prawodawca nie chce w danym wypadku nakładać na osobę ciężaru wynikającego z ustawy (De legibus, VI 7).

³⁸ Por. K. Demmer, *Moraltheologische Methodenlehre*, Freiburg 1989, s. 95-101; G. Virt, *Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez*, Mainz 1983.

emblematicznych dokumentach do wszystkich ludzi dobrej woli³⁹ Ponadto chrześcijanin obserwuje, ciekawe na swój sposób, zjawisko zgody dotyczące kwestii życia moralnego, które jako takie nie ma wyłącznie charakteru wyznaniowego. Wynika to z tego, iż istnieje pewnego rodzaju wspólna baza pojęć moralnych i postaw, które nie odwołują się w sposób bezpośredni do wiary.

Taki stan rzeczy wymaga od współczesnego teologa moralisty sprawdzenia, czy czasami moralność osoby wierzącej w Jezusa Chrystusa nie sprowadza się do moralności ludzkiej i tylko ludzkiej. Pytanie decydujące w porównaniu do wyżej postawionych brzmi: Jaką funkcję spełnia wiara i rozum w konkretnym akcie moralnym?⁴⁰

Niezastąpionym punktem odniesienia okazują się wskazówki Ojców Soborowych, przedstawione między innymi w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* 22, gdzie Jezus Chrystus jest określony jako człowiek doskonały, w którym tajemnica człowieka w pełni odsłania się przed człowiekiem⁴¹ Na tle przytoczonego stwierdzenia, związek pomiędzy chrystologią i antropologią jest teologicznie uzasadniony, zaś podana zasada pozwala w argumentacji etycznej uniknąć niebezpieczeństwa naiwnego humanizmu.

Wiara nie jest w tym wypadku jednym z wielu elementów doświadczenia moralnego podmiotu działającego, ale czymś istotnym i niezbędnym w życiu chrześcijanina, oferując mu nowy „horyzont sensu” Trzeba jednak stwierdzić, że we współczesnej refleksji teologicznej istnieją różne próby interpretacji poszukiwanego sensu. Z jednej strony twierdzi się, że

³⁹ Por. HV 31. Magisterium Kościoła zakłada w takim wypadku, że argumentacja moralna może pominąć interpretację teologiczną odwołując się do uniwersalnego doświadczenia moralnego.

⁴⁰ Pytanie to było fundamentalne w refleksji teologiczno-moralnej dla: A. Auer, *Autonomie Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1989; tenże, *Ethische Normen. Das christliche Proprium*, Bensberg 1980; K. Demmer, *Moralische Norm und theologische Anthropologie*, „Gregorianum“ 54(1973), s. 263-305; tenże, *Gottes Anspruch denken. Die Gottesfrage in der Moraltheologie*, Freiburg i. Ue./ Freiburg i. Br. 1993; Fraling B., *Glaube und Etos. Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen*, w: ThGl 63(1973), s. 81-105.

⁴¹ Bardzo często do tej idei powracał w swoich naukach Jan Paweł II. Głębia treści tego stwierdzenia nie daje się wyczerpać, ponieważ zawiera krytyczne zastrzeżenia w odniesieniu do pozytywistycznego chrystonimizmu, jak również w odniesieniu do posługiwania się tekstami Pisma Świętego z pominięciem wymogów hermeneutyki przy kształtowaniu ocen teologiczno-moralnych, wreszcie – w odniesieniu do niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą powierzchowne myślenie teologiczne, nie biorące pod uwagę rzeczywistości ludzkiej, a w konsekwencji, skazujące wiarę chrześcijańską na utratę znaczenia.

wiara dotyczy wyłącznie sfery motywacji i nie przydaje nowych treści moralnemu prawu naturalnemu powszechnie obowiązującemu, ponieważ nie istnieje jakaś specyficzna etyka chrześcijańska. Pod względem zawartych w nich treści, moralne prawo naturalne i prawo Chrystusa są raczej identyczne; wierzący i niewierzący różnią się w swoim działaniu tylko motywacją: obaj czynią te same rzeczy, ale w różny sposób, przyjmując za punkt wyjścia różne motywacje. Oprócz tego występuje druga opinia, którą wprowadza, idąc za J. Maritainem, chrześcijański horyzont intencjonalności⁴² Moralne prawo naturalne, jednakowe dla wszystkich ludzi, otrzymuje tu nowy klucz hermeneutyczny. Pociąga to jednak za sobą nowe konsekwencje treściowe, ponieważ treść zawarta w twierdzeniach normatywnych jest efektem wysiłku interpretacyjnego⁴³ Potrójna rola wiary w rozumie praktycznym, potwierdzona przez teologa A. Auera, staje się według mnie najbardziej konkretna i bliższa życiu. Jej funkcja krytyczna zobowiązuje chrześcijanina do uważnej analizy decyzji moralnej, opartej na odwiecznym prawie naturalnym, odkrywając błędy i niektóre niedociągnięcia popełnione w trakcie rozumowania, na przykład moralno-prawnego. W tym sensie osoba wierząca nie podporządkowuje się w sposób ślepy już istniejącemu consensusowi moralnemu zaaprobowanemu przez większość czy dotychczasową tradycję. Tym bardziej, że Magisterium Kościoła zadaje sobie sprawę z tego faktu i otwarcie uznaje możliwość uściślenia własnej doktryny⁴⁴ W tym samym kontekście moralnego prawa naturalnego wiara może spełniać integralną funkcję w poszukiwaniu wspólnej bazy założeń wiarygodnych czy to dla moralności chrześcijańskiej, czy też – niechrześcijańskiej, stając się w ten sposób cennym miejscem dialogu i spotkania różnych tradycji. Omawiana funkcja wiary pozwala odkryć sens tradycji w danej określonej sytuacji. Ostatecznie pomiędzy rozumem a wiarą dokonuje się dialektyczna historia działania, zwana majeutyczną. Ta, inaczej mówiąc, stymulująca rola wiary zobowiązuje rację moralną do formułowania słusznych pytań, przyczyniając się w ten sposób do permanentnego rozwoju argumentacji etycznej w rzeczywistości, która ze swej natury nieustannie ewoluuje⁴⁵ Słusznym wydaje się więc potraktowanie na serio w argumentacji etycznej historyczności, która zabezpiecza równocześnie przed abstrakcyjnością oddalającą od zmysłu rzeczywistości, jak również przed historycyzmem.

⁴² Por. S. Kowalczyk, E. Balawajder (red.), *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu*, w: *Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, Lublin 1992.

⁴³ Por. K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, Kraków 1996, s. 39-40.

⁴⁴ Mam tu na myśli chociażby rozwój doktryny Kościoła dotyczącej problemu transplantacji serca.

⁴⁵ Por. A. Auer, *Autonomie Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1989.

Zachowanie tożsamości chrześcijanina w społeczeństwie pluralistycznym nie może, w swym ostatecznym rozrachunku, ograniczać się tylko do wypełniania w działaniu norm kategorycznych podpartych tradycją, ale winno przede wszystkim zwracać się w kierunku celu i ideału życia. U źródeł takiej postawy leży etyka cnót, która w perspektywie współzależności cnót teologalnych, oraz ze swym klasycznym schematem czterech cnót kardynalnych, odkrywa przed nami dodatkową perspektywę natury ludzkich wyborów.

Pomocą w zrozumieniu tej nowej perspektywy jest myśl aretologiczna św. Tomasza z Akwinu, która w zadziwiający sposób do dzisiaj jest aktualna, odślaniając naturę ludzkich zachowań. Akwinata podaje różne definicje cnoty, które się nawzajem uzupełniają. I tak, raz mówi o cnotcie jako „habitus operativus boni”⁴⁶, uzdalniającej człowieka do wypełnienia „promte, facilliter et delectabiter” dobra rozpoznanego jako takiego. Dzięki takiej dyspozycji, zanurzonej w łasce wiary i przenikającej rozum ludzki, pewność moralna przenika działanie; decyzja uprzednia staje się operatywna i determinująca wynik każdego wyboru moralnego. Nie jest to zdolność, narzucona z góry, ale „ultimum potentiae”⁴⁷, czyli wypracowana i angażująca człowieka do granic możliwości. Może się to dokonać na przykład poprzez świadectwo życia, chroniące sam podmiot i innych – zafascynowanych taką postawą – przed przeciętnością i rezygnacją z ideałów. Analogicznie, w kontekście trzeciej definicji cnoty św. Tomasza: „qualitas mentis quo recto vivitur”⁴⁸, wybory z którymi utożsamia się konkretna osoba wierząca, są efektem jakości ducha, dzięki któremu pragnie ona żyć sprawiedliwie. Owa dyspozycja nie chroni jej oczywiście przed błędem, lecz daje szansę przewyciężenia go, zakładając, że człowiek cnotliwy jest wystarczająco pokorny, aby szukać prawdy i przyjąć szczerą i obiektywną krytykę dotyczącą siebie.

5. Zamiast zakończenia

Spółeczeństwa pluralistyczne, będące coraz częściej areną naszych wyborów, stoją w wielu wypadkach przed niebezpieczeństwem rozbicia się na niekontrolowane systemy, w których niepokojącą przewagę uzyskują strony dbające wyłącznie o swoje prywatne interesy, nie zawsze uczciwe, spychając z premedytacją działanie moralne coraz bardziej w sferę prywatną⁴⁹

⁴⁶ S. Th., I-II, q. 55 a. 2.

⁴⁷ S. Th., I-II, q. 55 a. 1.

⁴⁸ S. Th., I-II, q. 55. a. 4.

⁴⁹ Mam tu na myśli chociażby, głośny nie tak dawno w Polsce, proces Rywina.

Konsekwencje są łatwe do przewidzenia: brak myślenia prawnego, inspirowanego moralnością⁵⁰; absolutyzacja prawa większości i marginalizacja mniejszości; niepohamowane i nieuzasadnione aspiracje władzy; myślenie technokratyczne; korupcja. Dlatego też zakładając, że demokracja jest zinstytucjonalizowanym dialogiem, w którym konsensus nie jest faktem naturalnym, lecz nieustannie poszukiwaną koniecznością, wspólnoty państwowe potrzebują elit społecznych, politycznych i moralnych, gwarantujących obronę dobra wspólnego⁵¹

Szczególną pomocą w kształtowaniu wspólnoty prawa i sprawiedliwości jest Kościół, który jako wychowawca sumień wprowadza w świat publiczny, poprzez swoich świadków wiary, alternatywy przełamujące szeroką gamę konfliktów społeczno-politycznych⁵². Punktem odniesienia w uobecnianiu takiej postawy mogą być na przykład zasady teologiczno-moralne, których tradycyjnym zamierzeniem jest zabezpieczenie wolności osobistej bez utraty należnego szacunku wobec samego siebie. W tym duchu przyjęto i realizowano zasadę, według której grzech (zło) drugiego nie może być nigdy zaaprobowany, ani nie można dopuścić do współdziałania z nim: „peccatum non potest esse eligibile”. Podobną pomocą w formach współpracy materialnej są tradycyjne kryteria taktyczne: bliskość naganego postępowania; nieskazitelne dobro i niezwłoczność potrzeby osiągnięcia własnego dobrego celu; brak alternatyw. We wszystkich podanych wybiórczo przykładach dominuje intencja wyzwiania się wszystkimi możliwymi środkami od istniejących przymusów lub przynajmniej ich zmniejszania.

Wartość Kościoła i jego wyznawców nie zależy jednak tylko od pozycji uprzywilejowanej – wypływającej z Objawienia – i tradycji bogatej w złote reguły postępowania, ale również od miary, w jakiej potrafi on skutecznie podejmować swoje zadania. Mogą one w poszczególnych przypadkach okazywać się trudne, jednak wiarygodność Kościoła w życiu publicznym winna je dopełnić, przede wszystkim poprzez respektowanie zasad komunikatywności demokratycznej, polegającej na wspólnym poszukiwaniu prawdy, nie wykluczając z debaty nikogo ze względu na przekonania, chyba że narzucający się partner do dyskusji jest dużym zagrożeniem dla dobra wspólnego. Natomiast w sytuacji, kiedy zostają pogwałcone prawa człowieka,

⁵⁰ Przykładem może tu być legalizacja aborcji, eutanazji oraz związków homoseksualnych w systemach prawnych niektórych państw europejskich, a także niektórych Stanów Ameryki Północnej.

⁵¹ Por. A. Cosi, *Ordine e dissenso. La disubbidienza civile nella società liberale*, „Jus” 31(1984), s. 93-155; *Coscienza, legge e autorità. Atti del Convegno organizzato dal centro studi di Gallarate*, (pr. zbiorowa), Brescia 1970.

⁵² Wystarczy wspomnieć udział Kościoła w przemianach społeczno-politycznych w Polsce.

zadaniem chrześcijanina jest postawa profetyczna, będąca wyrazem obrony słabych, przede wszystkim tam, gdzie jednostka nie posiada głosu. Inną formą obecności chrześcijanina w coraz bardziej złożonej społeczności jest cierpliwa i czynna obecność na poziomach decyzyjnych, gdzie kształtuje się opinię publiczną. U podstaw takiej kreatywnej obecności leży powiązanie z wiarą, która stawia pytania i równocześnie jest zdolna do dialogu w kwestiach spornych, wyrażając doświadczenia w słowach i wymieniając je bez pogwałcenia obowiązującej dyskrekcji. Ostatecznie kompetencja osoby wierzącej polega na sile wolności, jaką posiada ona dzięki wierze w możliwości obmyślenia dobra i tworzenia racjonalnej argumentacji przy inspirującym współdziałaniu, czującym się odpowiedzialnym za dobro wspólne.