

ZOFIA J. ZDYBICKA USJK

AUTONOMIA SUMIENIA A NAKAZY RELIGIJNE

Spośród wielu zagadnień z zakresu problematyki sumienia wybieram to, które najbardziej łączy się z przedmiotem mojego zainteresowania — religią. Nie jest to jedyny motyw wyboru tego właśnie zagadnienia. Poznanie relacji: sumienie — nakazy religijne wydaje się szczególnie informującym spojrzeniem na człowieka w ogóle, charakter jego wolności, a także głębokim wglądem w całe zdarzenie religijne. Problem ten zawsze był trudny do analizy teoretycznej. Obecnie trudności wzrosły z wielu względów natury psychologicznej, filozoficznej, ogólnokulturowej. W przekonaniu wielu współczesnych religia i nakazy religijne zdają się najbardziej zagrażać wolności człowieka, której wyrazem jest właśnie autonomia sumienia. Przekonanie to nabrało obecnie szczególnej mocy ze względu na skrajne koncepcje wolności, jakie pojawiły się we współczesnych kierunkach filozoficznych, zwłaszcza egzystencjalizmie, a także ze względu na rozpowszechniony mit wolności, który przyniosły ze sobą XIX i XX-wieczne rewolucje.

W mojej wypowiedzi chodzi o prześledzenie w pismach filozoficznych i teologicznych ks. kard. Wojtyły odpowiedzi na pytanie, czy między sumieniem człowieka a nakazem religijnym może zachodzić konflikt. Można by zagadnienie postawić inaczej: jaka relacja zachodzi między autorytetem Boga i wolnością człowieka.

1. Charakter autonomii sumienia

Dla rozwiązania postawionego problemu trzeba bliżej określić charakter autonomii sumienia, czyli sprecyzować, na czym polega wolność człowieka. Skoro sumienie jest sądem rozumu, a więc aktem poznawczym stwierdzającym prawdę o dobru, które należy czynić, to w samej istocie sumienia zawarte jest odniesienie do prawdy. Wprawdzie akt sumienia jest aktem poznania praktycznego, nastawionego na działanie, niemniej suponuje on odniesienie do prawdy, która jest uzgodnieniem naszego poznania z rzeczywistością. Autonomia sumienia nie jest więc absolutną twórczością w zakresie ustalania powinności działania i jego ukierunkowania. Tworzy się poprzez właściwe odniesienie osoby ludzkiej do prawdy o sobie i o całym otaczającym ją świecie ludzkim i pozaludzkim, której człowiek nie tworzy, lecz którą w swoim poznaniu odczytuje i która musi być uwzględniona w moralnym działaniu ludzkim, będącym działaniem w świecie osób i rzeczy.

Autor *Osoby i czynu* podkreśla więc z naciskiem zależność człowieka od prawdy jako instancji nadrzędnej w stosunku do wolności człowieka, która przejawia się w autonomii sumienia. „Wolność zawiera w sobie zależność od prawdy, co z całą wyrazistością przejawia się w sumieniu” (*Osoba i czyn* s. 163) oraz „Sumienie ludzkie w swojej funkcji kierowniczej ujawnia zależność od prawdy, która określa granice właściwej osobie ludzkiej autonomii” (tamże s. 162).

Zależność sumienia od prawdy ujawnia się w obydwu funkcjach, jakie ono pełni — w funkcji kierowniczej i oceniającej. Tym, co wytycza kierunek ludzkiemu postępowaniu, ludzkiemu czynowi — „tu teraz to należy czynić” — jest akt sumienia, będący sądem stwierdzającym „moją prawdę o moim dobru, które ja powinienem uczynić”. Wydanie takiego sądu suponuje wiedzę przede wszystkim o podmiocie wypowiadającym go oraz o jego niepowtarzalnych relacjach do innych osób i do rzeczy, prawdę o nich samych. Jest to taki rodzaj wiedzy, który w dużym stopniu dostępny jest samemu podmiotowi. Toteż w odczytaniu prawdy o sobie nikt człowieka nie może zastąpić, bo on sam musi tę prawdę zdobyć i zastosować do konkretnej, niepowtarzalnej w swej jedności, sytuacji.

Autonomia sumienia zagwarantowana jest tym, że jedynie ta konkretna osoba może odczytać prawdę o sobie i otaczającej ją rzeczywistości, czyli tylko ona jest zdolna ująć niepowtarzalność wewnętrznej i zewnętrznej rzeczywistości. W osobie ludzkiej dzięki specjalnym uzdolnieniom dokonuje się jakby „upodmiotowienie prawdy”. Sąd sumienia jest „moją prawdą o moim dobru” — stąd jego powinnościowy dla mnie charakter.

„W sumieniu — pisze ks. kard. Wojtyła — dokonuje się owo szczególne sprzężenie prawdziwości z powinnością, która przejawia się jako moc normatywna prawdy” (*Osoba i czyn* s. 169). Sumienie przekształca „prawdziwość w konkretną i realną powinność”.

Relacja do prawdy określa charakter „twórczości” i autonomii sumienia. Istnieje tu szczególna dialektyka twórczości i odtwórczości, subiektywności i obiektywności. Sumienie bowiem nie tworzy norm — odczytuje je z rzeczywistości. Sumienie „nadaje normom tę jedyną i niepowtarzalną postać, jaką posiadają one właśnie w osobie, w jej przeżyciu i w jej spełnieniu” (*Osoba i czyn* s. 173).

Twórczość sumienia polega na ukształtowaniu prawdziwości normy „wedle wymiaru osoby” (*Osoba i czyn* s. 173). Sumienie w tym sensie jest ostatecznym prawodawcą osoby i tylko w stosunku do tej jedynej osoby. Ta nieprzekazywalność sądu sumienia, jego jedyność i niepowtarzalność stanowi podstawę samostanowienia osoby, jej autonomii i wolności rozumianej jako możliwość kierowania własnym postępowaniem.

Od strony odczytanej autonomię tę usprawiedliwiają dwa momenty, na które wskazuje ks. kardynał:

1° przysgodowo-potencjalny charakter osoby, „która dochodzi do własnej pełni” (*Osoba i czyn* s. 160) oraz

2° „właściwy człowiekowi jako osobie stosunek do transcendentaliów — do bytu, prawdy, dobra i piękna” (tamże s. 163).

Ontyczne podstawy autonomii sumienia, która jest równocześnie zależnością od prawdy, wskazuje również ks. T. Styczeń w swojej książce *Etyka niezależna?* (Lublin 1980), kiedy pisze: „Owo przeświadczenie, jakim jest „głos sumienia”, całą swą istotą bowiem wskazuje poza siebie i całą rację swego bytu czerpie stąd, że jest przeźroczystym znakiem, który ujawnia podmiotowi pewien pozapodmiotowy

świat, świat osób i pozaosobowych wartości, domagający się od niego afirmacji w imię prawdy o tym świecie” (s. 47).

Są to jednak stwierdzenia dość ogólne. Wnikliwą analizę ontycznych podstaw charakteru autonomii sumienia przeprowadza M. A. Krąpiec zarówno w *Ja — człowiek* (Lublin 1974), jak i w *Człowiek i prawo naturalne* (Lublin 1975), wskazując przede wszystkim na analogiczny charakter rzeczywistości:

„Jawiący się przed nami, w metafizycznym poznaniu, układ bytów analogicznych jako bytów inteligibilnych każe jeszcze zwrócić uwagę na bytowo-analogiczną strukturę jednostkowo-odrębnie bytujących osób i rzeczy. Jeśli poszczególne byty są bytowo-analogiczne, znaczy to, że składają się one z najrozmaitszych elementów, które w każdym bycie tworzą jedną całość, będącą jakby siecią realnych i koniecznych relacji. Konkretny układ relacji wyznacza inklinację bytu do takiego, a nie innego działania. Przyporządkowanie bytu działaniu, a przez to realizowaniu współmiernego dla danej natury dobra, można uznać za podstawę prawa naturalnego poszczególnych bytów. Prawo to w każdym bycie jest swoiste, odrębne i analogiczne — jak swoisty, odrębny i analogiczny jest układ realnych relacji konstytuujących sam byt. Mimo jednak odmiennej, odrębnej bytowości tak pojętego prawa naturalnego (ściślej — jego podstawy) dostrzegamy proporcjonalnie wspólne, czyli analogiczne inklinacje różnych bytów (zwłaszcza osób) jak analogicznie wspólna jest sama bytowość” (*Ja — człowiek* s. 267). „I w naszym postępowaniu, a więc w świadomej i wolnej decyzji musimy się liczyć z naturą danego bytu czy klasy bytów, z ich skłonnościami i celem. Takim bytem-przedmiotem może w naszym postępowaniu i aktach decyzji być wszystko: od przedmiotów materialnych poprzez świat osób, a nawet nas samych i nasze akty poznawcze tak spontaniczne, jak i refleksyjne, do naszych własnych aktów miłości. Wszystko bowiem możemy wziąć za przedmiot naszego poznania praktycznego i naszych aktów decyzji. Podejmując te właśnie decyzje musimy się liczyć z naturą przedmiotów-bytów, wobec których działamy” (Tamże).

Sumienie w swojej drugiej funkcji — oceniającej jest sądem o wartości czynu. Jest to również stwierdzenie prawdy o moim czynie, a więc zakłada podwójną nakładającą się relację do prawdy. By właśnie ocenić czyn, trzeba poznać jego treść, a także skonfrontować ją z pierwszym sądem stwierdzającym „moją prawdę o moim dobru”.

O ile dzięki funkcji kierowniczej sumienia człowiek samostanowi o sobie, o tyle dzięki funkcji oceniającej staje się odpowiedzialny za wartość swojego czynu, za wartość swojej osoby. Odpowiedzialność „za” implikuje odpowiedzialność „przed kimś” — ujawnia w sposób szczególny relacje „ja — drugi — Bóg”. Odpowiedzialność przed kimś zintegrowana w głosie sumienia stawia swoje „ja” w stosunku do własnego „ja”, do „drugiego” i do „Boga”.

Ta relacja sumienia do prawdy ujawniająca się zarówno w kierowniczej, jak i oceniającej funkcji sumienia, prawdy odczytującej potencjalność, przygodność osoby ludzkiej i całej pozaludzkiej rzeczywistości oraz jej charakter analogiczny

— określa samo-zależność, samo-stanowienie oraz samo-odpowiedzialność osoby ludzkiej.

2. Czy i co nowego wnosi do zagadnienia sumienia religia i w jakim stosunku do jego autonomii pozostają jej nakazy?

Analiza moralności na płaszczyźnie czysto naturalnej ujawnia konieczność odniesienia osoby ludzkiej do Boga. Dzieje się to wówczas, gdy chcemy wskazać na ostateczne podstawy ontyczne norm moralnych czy odpowiedzialności człowieka. Religia zmienia perspektywy. Od razu ustawia człowieka w relacji do Boga. Jeśli przez religię rozumiemy stosunek człowieka do Boga, który opiera się w człowieku na jego naturze osobowej, a więc rozumnej i wolnej, to religia jest czymś istotowo osobowym i ze swej natury nie powinna naruszać charakteru życia moralnego, będącego właśnie życiem osobowym, tzn. świadomym i wolnym, kierowanym i ocenianym przez akt sumienia.

W nowej relacji człowieka do Boga, jaką ujawnia religia, obowiązuje ta sama zasada, która obowiązuje w całym życiu moralnym człowieka — zasada „posłuszeństwa sumieniu”, które jest podmiotowym sądem prawdziwościowym. Można więc powiedzieć, że każdy akt religijny jest aktem moralnym, osobowym, ludzkim. Autonomia sumienia także i tu kształtowana jest poprzez religię do prawdy.

Religia w tym zakresie wnosi dwa nowe momenty:

1° ukazuje nowe dziedziny rzeczywistości, przez co poszerza domenę prawdy,

2° suponuje nowy charakter afirmacji prawd, które nie mogą być poznane wprost, przyjęte na mocy oczywistości przedmiotowej, a dostępne są jedynie na mocy zawierzenia autorytetowi Boga — na mocy wiary.

Prawda, którą ukazuje religia ma charakter w takiej samej mierze normatywny, co wszelka prawda o wszelkiej rzeczywistości, dostępnej w bezpośrednim, naturalnym poznaniu. Proces „upodmiotowania prawdy” religijnej przebiega w analogiczny sposób. Toteż ks. kardynał stwierdza, że człowiek wnosi w religię „całą swoją wolność i angażuje siebie, przyjmując za prawdę Słowo Boga i zawarte w Nim Objawienie Siebie ze strony Boga” (*U podstaw odnowy*. Kraków 1972 s. 18), a więc — na zasadzie odniesienia się w prawdzie do całej rzeczywistości.

Gdy chodzi o konkretną religię — w naszym przypadku religię chrześcijańską — trzeba odróżnić pewne dziedziny prawd religijnych:

1° informacje o interwencji Chrystusa w dzieje człowieka, a więc o „nowej egzystencji” człowieka, o jego „bycie w Chrystusie”,

2° normy czy nakazy moralne sformułowane w przykazaniach Bożych,

3° pewne nakazy i polecenia wspólnoty Kościoła — tzw. przykazania kościelne,

4° szczegółowe zalecenia czy ustalenia związane z różnego rodzaju „powołaniami”, np. nakaz celibatu obowiązujący kapłanów, przepisy związane z praktykowaniem ślubów zakonnych.

Pierwszy rodzaj rzeczywistości ujawnionej w prawdach religijnych posiada charakter normatywny w podobny sposób, jak prawda o rzeczywistości dostępna w poznaniu naturalnym. Rzeczywistość ukazywana przez religię i głoszone przez nią

prawdy mają jednak charakter wybitnie osobowy. Toteż ks. kardynał mówi o „Normatywnym sensie Słowa Wcielonego”. „Chrystus jest nie tylko tym, który objawił Boga, przez którego Bóg objawił siebie samego, ale także Tym, który określa odpowiedź człowieka w wierze” (*U podstaw odnowy* s. 232). Odpowiedź ta, chociaż „nadprzyrodzona w swojej istocie” jest — jak stwierdza ks. kardynał — zarazem na wskroś osobowa (tamże s. 18), a więc suponuje przyjęcie jej i uznanie za swoją i dopuszcza przyjęcie lub odrzucenie, a więc wolność decyzji.

Z charakterem przyjęcia prawdy objawionej związany jest postulat wiary świadomej, domagającej się nieustannego wzbogacenia przez poszerzenie informacji i przez pogłębienie afirmacji (wzbogacanie wiary od strony podmiotu), odpowiedzialność osobista za odpowiedź dawaną Bogu, odpowiedzialność, która suponuje niepowtarzalność wezwań i odpowiedzi, świadomość i wolność — tak jak w przypadku osobowych relacji międzyludzkich (Por. *U podstaw odnowy* s. 19-20).

Gdy chodzi natomiast o nakazy moralne sformułowane w religii chrześcijańskiej w postaci dziesięciu przykazań, to w zakresie swej treści nie różnią się one od norm moralnych, które człowiek zdolny jest odczytać własnym rozumem. W wizji chrześcijańskiej natura jest dziełem Boga, w naturze zawarte są podstawowe inklinacje i dążenia. Toteż nie może być konfliktu między moralnością naturalną i moralnością chrześcijańską. Moralność chrześcijańska na tej zasadzie jest moralnością ogólnoludzką. Chrześcijaństwo wnosi nowe światło, nowe horyzonty, nowe motywy i pomoc oraz ukazuje osobowy model postępowania chrześcijańskiego — samego Chrystusa. Akcentuje ono przede wszystkim miłość i afirmację osoby ludzkiej jako podstawę życia moralnego. U podstaw całego porządku moralnego w chrześcijaństwie leży miłość Chrystusa, który pierwszy umiłował człowieka i swoim życiem i śmiercią zaafirmował godność i wartość osoby ludzkiej. Na tej afirmacji, która obejmuje każdego bez wyjątku człowieka i całego człowieka, nabudowuje się afirmację siebie i drugiej osoby.

W chrześcijaństwie zawarty jest osobowy model postępowania moralnego. Chrystus powiedział bowiem o sobie: „Jam jest prawda, droga i życie” (J 14, 6). Najważniejszy „nakaz” moralny — przekazanie miłości Boga i człowieka zostało więc nie tylko w nowy sposób sformułowane, ale zostało praktycznie zmanifestowane w osobie Chrystusa. Osobowy charakter moralności został tu wielostronnie ukazany. Chrystus, wypuklając w swoim życiu i nauczaniu przekazanie miłości nie narzucił jednak z zewnątrz pochodzącego nakazu, ale wypowiedział w sposób jasny to, co stanowi najgłębsze pragnienie zakorzenione w sercu każdego człowieka.

Nakazy i polecenie formułowane przez społeczność Kościoła — zwane przykazaniami kościelnymi — mogą posiadać bardzo różnorodny charakter. Mogą to być pewne informacje i ustalenia dotyczące kultu, np. sprawowanie Eucharystii lub mogą wprost określać szczegółowe obowiązki moralne. W tym ostatnim przypadku mogą to być albo pewne konkretyzacje norm moralnych, np. nierozzerwalność małżeństwa, albo wskazania ascetyczne mające na celu wychowanie człowieka, jak np. przepisy o poście albo wreszcie pewne obowiązki związane ze

szczególными powołaniami w Kościele (np. celibat). W tym ostatnim przypadku zakazy i polecenia mają charakter szczególny, zdają się nie uwzględniać istotnych inklinacji naturalnych człowieka i dlatego często uważa się, iż zagrażają autonomii człowieka. Trzeba tutaj przypomnieć, że skierowane są one do osób, które jako osoby już dorosłe dokonują w sposób świadomy i wolny wyboru takiego powołania do kapłaństwa lub do życia zakonnego. U podstaw ich życia moralnego leży wolna decyzja, która pociąga za sobą określony rodzaj i styl życia. Trzeba tu odnieść się do ewangelicznej sceny, która powtarza się nie tylko w intymnej głębi osoby, lecz także wobec społeczności wierzących.

W stosunku do wszelkich nakazów i zakazów religijnych obowiązuje ta sama zasada posłuszeństwa sumienia, a więc prawdy obiektywne, wszelkie normy i zalecenia muszą osiągnąć stan prawdy o moim dobru, rodzącej osobistą powinność i osobistą odpowiedzialność

„Społeczność formułująca nakazy i zakazy pomaga osobie ludzkiej do poprawnego odczytania dobra, ale nie zastępuje i nie eliminuje osobowego odczytania i osobowej decyzji oraz osobowej odpowiedzialności” (*Człowiek i prawo naturalne* s. 244).

Wskazany wyżej sposób rozwiązania wyklucza możliwość zachodzenia konfliktu między nakazem sumienia a nakazem religijnym. Wszelki nakaz religijny, aby stał się obowiązujący dla osoby, musi stać się nakazem sumienia, gdyż pierwszym nakazem religijnym jest posłuszeństwo sumienia. Wszystko, co człowiek robi wbrew sumieniu — jak ostro sformułował to św. Paweł — jest grzechem.

Jeśli autonomia sumienia, a w konsekwencji autonomia osoby ludzkiej, jej wolność buduje się w relacji do prawdy i jeśli człowiek buduje swoje postępowanie na podstawie poznania, to im lepiej poznaje, im bliższy jest prawdy o sobie i o całej rzeczywistości, tym jest wolniejszy. W tej perspektywie religia nie tylko nie zagraża autonomii sumienia i wolności człowieka, ale ją poszerza. Religia wskazując na nowe horyzonty życia ludzkiego poszerza dziedzinę ludzkich możliwości i wolnych decyzji i pogłębia w ten sposób autonomię sumienia. W tym sensie należy rozumieć stwierdzenie ewangeliczne o wyzwalającej mocy prawdy (por. J. 8, 32).

Jeśli obecnie tak wiele mówi się o ograniczeniu człowieka przez religię, wynika to w dużej mierze z nieznamości prawdziwych „dróg wolności”, a może płynąć także z pewnych deformacji w myśleniu człowieka czy praktykowaniu religii.