

ks. Józef Wróbel SCJ

SUMIENIE A DOSKONAŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA Wybrane elementy aspektu chrystologicznego

Sumienie stanowi bardzo złożoną rzeczywistość. Wskazuje na to już sama różnorodność jego interpretacji i określeń. Obok wyjaśnień etycznych i teologicznych nie brak również biologicznych, socjologicznych, psychologicznych czy etnograficznych¹. Także w samym kręgu refleksji chrześcijańskiej daje się zauważyć brak jedności w interpretacji natury sumienia. Poszczególne okresy historyczne, jak i poszczególne szkoły charakteryzuje specyficzne spojrzenie na ten fenomen². Ujęcia chrześcijańskie, jak i wiele innych, przenikniętych głębokim humanizmem, posiadają jednak wspólny mianownik: sumienie jest bezpośrednią normą ludzkiego działania, a zarazem świadkiem jakości moralnej ludzkich czynów spełnianych *hic et nunc*. Z powyższym stwierdzeniem wiąże się jednak dosyć istotne pytanie: czemu ostatecznie służy sumienie, czy jego funkcja wyczerpuje się już w swoistej fenomenologii, a więc w wywołaniu w świadomości człowieka samozadowolenia, kiedy czyni dobro lub nękanu go boleśnie przeżywanymi wyrzutami, kiedy czyni zło, czy też fenomenologia ta pełni rolę środka do rzeczywistości dużo istotniejszej niż samo doświadczenie, a osiągalnej przez ludzki intelekt? Każde z ujęć fenomenu sumienia daje na to pytanie właściwą sobie odpowiedź. Niekiedy ma się wrażenie, że nawet w samym kręgu refleksji chrześcijańskiej funkcja sumienia wyczerpuje się tam, gdzie zaczyna się dyskusja aksjologiczna nad sensem dobra czy też spór o epistemologię prawdy.

Tradycyjna refleksja teologicznomoralna przypisuje sumieniu funkcję o wiele głębszą, przy czym i ona bardzo często ogranicza ją do problematyki dobra i zła rozpatrywanego w perspektywie czynu ludzkiego lub też osiągnięcia życia wiecznego. Jednakże, tak jak u podstaw dialogu „bogatego młodzieńca” z Panem Jezusem z Ewangelii św. Marka (10, 17-21) nie stoi jedynie pytanie „co dobrego mam czynić, aby osiągnąć życie

wieczne”, ale wewnętrznie przeżywany niepokój o doskonałość moralną, tak i funkcja sumienia nie wyczerpuje się w osądzaniu dobra i zła, ale swoją pełnię osiąga w rozsądzaniu między tym, co dobre a tym, co doskonalsze.

1. Godność ludzkiego sumienia

Mówienie o godności sumienia wskazuje na jego ścisły związek z osobową naturą człowieka. Faktycznie w ujęciu personalistycznym, podobnie zresztą jak i biblijnym, człowiek jest ujmowany całościowo, czemu towarzyszy co najwyżej zaakcentowanie różnoaspektowych wyrazów jego osobowości czy też duchowo-intelektualnego uposażenia. Konsekwentnie również sumienie nie może być rozumiane w wymiarach zredukowanych, wyłącznie w kategoriach rozumowo-epistemologicznych czy sylogistycznych, ale o wiele bardziej jako wyraz moralnej podmiotowości człowieka: w sumieniu dochodzą do głosu nie tylko same władze poznawcze, intelektualne czy afektywno-wolitywne człowieka, ale o wiele bardziej cała osoba, która rozpoznaje skierowane do niej moralne wezwania, na które odpowiada całą osobową postawą. Można więc stwierdzić, że sumienie stanowi duchowe uzdolnienie samoświadomości, doświadczenia powinności i refleksji moralnej, czyli ostatecznie integralnie osobowego odniesienia do poznanej prawdy moralnej³. Jako takie sumienie formułuje obowiązek moralny. „Jest to obowiązek czynienia tego, co człowiek poprzez akt sumienia poznaje jako dobro powierzone mu tu i teraz”⁴.

Godność sumienia nie wyraża się jednak w samym fakcie, iż stanowi ono element konstytutywny moralnej podmiotowości osoby. Jego wartość wyraża się w tym, że jest ono osobowym uzdolnieniem pozostającym w służbie prawdy o moralnym postępowaniu człowieka. Źródłem godności sumienia nie jest więc tylko i wyłącznie człowiek w jego godności osobowej, ale prawda, która przenika jego osobową naturę, i która jest względem niego transcendentna. Jan Paweł II napisze, iż „godność tej rozumnej instancji (sumienia) oraz autorytet jej głosu i osądów wypływają z prawdy o moralnym dobru i złu, w którą sumienie ma się wsłuchiwać i ją wyrażać”⁵.

Tak rozumiane źródło godności sumienia wskazuje na doniosłość prawdy formułującej obowiązek moralny i wiążącej wrodzoną człowiekowi wolność. Musi to być prawda obejmująca swoją doniosłością całokształt egzystencji człowieka. Inaczej bowiem nie byłaby w stanie stawiać mu wymagań, formułować imperatywów, domagać się wyrzeczeń, a nie-

kiedy nawet postaw wprost heroiczych. Taka prawda nie może mieć swojego źródła wyłącznie w przyrodzonej strukturze ludzkiej konstytucji i ziemskich celach, gdyż prowadząc niekiedy do wyrzeczenia się tego, co widzialne, negowałaby człowieka w nim samym, sprowadzając do absurdu sens jego istnienia.

Nie jest to jednak prawda obca człowiekowi. Jej najbardziej podstawowe treści są konnaturalne człowiekowi i wpisane w jego świadomość w formie pierwszych zasad moralnych. W ujęciach teologicznych zasady te są odczytane jako odcisk „Bożej pieczęci w człowieku”, a jednocześnie jako najbardziej intymny głos wzywający do dialogu ze Stwórcą i Uświęcicielem. Świadomość owego religijnego wymiaru sumienia jest głęboko zakorzeniona w tradycji chrześcijańskiej. Św. Bonawentura pisze w Komentarzu do Księgi Sentencji: „Sumienie jest jakby Bożym zwiastunem i posłańcem, tak że nie głosi nakazów własnych, ale nakazy pochodzące od Boga, na sposób herolda, który ogłasza królewskie rozporządzenia. Dlatego sumienie ma moc wiążącą”⁶. Owo ujęcie sumienia podejmuje Sobór Watykański II, nazywając sumienie „sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”⁷. W tym wymiarze sumienie odsłania perspektywę pełni swojej godności. W ostatecznym rozrachunku sumienie jest nie tylko świadkiem dobra jako takiego czy też wierności człowieka wobec siebie samego. Sumienie jest nade wszystko świadkiem wierności człowieka wobec Boga – Dobra Osobowego, co przyjmuje już wyraźny, a nie tylko domyślny kształt w przypadku człowieka wierzącego, zwłaszcza żyjącego w kręgu Objawienia Bożego i Ewangelii Jezusa Chrystusa. Jan Paweł II napisze: „Sumienie jest świadectwem o prawości lub niegodziwości człowieka składanym samemu człowiekowi, ale zarazem – nawet przede wszystkim – jest świadectwem samego Boga, którego głos i sąd przenikają wewnątrz człowieka aż do tajników jego duszy, przywołując go *fortiter et suaviter* do posłuszeństwa: «Sumienie nie zamyka człowieka w niedostępnej i nieprzeniknionej samotności, ale otwiera go na wołanie, na głos Boga. W tym właśnie i w niczym innym kryje się tajemnica i godność sumienia, że jest ono miejscem, świętą przestrzenią, w której Bóg przemawia do człowieka»⁸”. Z drugiej strony podkreśla on, że „sumienie jako ostateczna instancja osądzająca konkretny czyn sprzeciwia się swojej godności, gdy jest błędne z winy człowieka, to zna-

czy, «gdy człowiek niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra, a sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega niemal zaślepieniu»⁹.

Jednakże nie tylko sumienie czerpie swoją godność ze związku z osobą i prawdą. Dzięki pełnionej przez siebie funkcji sumienie stoi na szczycie elementów konstytuujących godność osobową człowieka. Jej ostatecznym gwarantem nie jest bowiem zadana człowiekowi wolność, rozumność zdolna do autorefleksji czy możliwość dokonywania autonomicznych wyborów. Wolność i rozumność same w sobie nie stanowią bowiem jeszcze ostatecznej afirmacji wielkości człowieka. Wprost przeciwnie, mogą być punktem wyjścia do wyborów, w których człowiek zakwestionuje czy podepta swoją godność w akcie autodestrukcji. Dopiero w sumieniu człowiek dokonuje syntezy wolności i prawdy, która jest zdolna w pełni afirmować jego godność przez to, że uzdalnia go do postępowania w duchu odpowiedzialności za siebie, bliźnich i świat, czyli ostatecznie do czynienia dobra, a także czyni go posłusznym wobec Boga i upodabnia do Niego. Tak więc jedynie dobro jest współmierne dla natury człowieka. Nie można tego natomiast powiedzieć o złu, które stawiając człowieka w opozycji do wezwania sumienia, sprzeniewierza go sobie samemu¹⁰.

2. Sumienie wobec prawdy

W świetle powyższych refleksji sumienie skłania człowieka do posłuszeństwa prawdzie i postępowania w duchu prawdy. Taka funkcja byłaby niemożliwa i bezsensowna, gdyby człowiek nie był ontycznie otwarty na pełnię prawdy, gdyby nie miał możliwości jej poznania i zrozumienia, gdyby prawda nie stanowiła dla niego przedmiotu możliwego wyboru i urzeczywistniania. Jednakże obowiązek postępowania w prawdzie obliuguje do jej poszukiwania i coraz pełniejszego poznania. Prawda poznana częściowo nie jest bowiem prawdą, a półprawdy najczęściej tchną fałszem. Niewątpliwie, w tym poszukiwaniu człowiek jest inspirowany i prowadzony przez Boga. Poznanie prawdy decyduje bowiem o wypełnieniu w podstawowym wymiarze wezwania, jakie On sam kieruje do każdego bez wyjątku człowieka.

Mówienie o uniwersalnym charakterze wezwania kierowanego przez Boga do człowieka zakłada możliwość poznania prawdy już w wymiarach naturalnych i przy pomocy naturalnych zdolności poznawczych. Tylko przy takich założeniach można jednocześnie mówić o powszech-

nych, jednakowych dla wszystkich ludzi kryteriach dobra. Jednakże uczynić zadość takiemu wymogowi jest w stanie tylko prawda konnaturalna dla człowieka, tkwiąca w nim jako wpisana głęboko w jego naturę i narzucająca się mu w sposób przejrzysty. Prawda ta staje się udziałem człowieka w postaci właściwego dla jego sumienia doświadczenia wzywającego do czynienia dobra i unikania zła, a zarazem do zachowania pierwszych zasad moralnych. O uniwersalnym charakterze tegoż poznania przypomina św. Paweł Apostoł w znanym tekście z Listu do Rzymian: „bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające” (Rz 2, 14-15).

Jak już wcześniej podkreślono (czyni to również tekst Pawłowy), pierwszym, najbardziej podstawowym źródłem prawdy o dobru, jest prawo naturalne. Człowiek wierny prawdzie odnosi więc swoje postępowanie do tegoż prawa, gdyż ono jawi mu się w sumieniu jako zobowiązujące, niezależnie od tego, czy wiąże je z Bożym porządkiem stworzenia czy też traktuje je jako narzucające się siłą oczywistości właściwej rozumowi ludzkiemu. Konsekwentnie, trudno jest człowiekowi wymówić się od „odpowiedzialności za dokonane dobro lub popełnione zło; jeśli dopuszcza się on zła, prawidłowy osąd sumienia trwa (bowiem) w nim jako świadek uniwersalnej prawdy o dobru, a zarazem uświadamia mu zło dokonanego przezeń wyboru”¹¹.

Sumienie jako świadek prawdy o dobru i złu, nie jest autonomicznym jej źródłem, ale pozostaje ono w służbie prawdy dla niego transcendentnej urzeczywistnianej jednak w konkretnych aktach ludzkich. Stąd też Jan Paweł II przypomina, że „podczas gdy prawo naturalne zawiera obiektywne i powszechne normy dotyczące dobra moralnego, to sumienie jest zastosowaniem prawa do konkretnego przypadku, dzięki czemu prawo staje się dla człowieka wewnętrzną regułą, wezwaniem do czynienia dobra w konkretnej sytuacji. Sumienie formułuje zatem obowiązek moralny w świetle prawa naturalnego: jest to obowiązek czynienia tego, co człowiek poprzez akt sumienia poznaje jako dobro powierzone mu tu i teraz”¹².

Cytowane wcześniej słowa św. Pawła z Listu do Rzymian zawierają jeszcze inną, bardzo ważną sugestię. Otóż, tę funkcję, którą dla sumienia pogan pełni prawo naturalne, dla członków narodu wybranego pełni

objawione prawo Boże. Oznacza to, iż nie może być żadnej sprzeczności między prawem naturalnym i Prawem Bożym, gdyż również człowiek wierzący, jako żyjący w porządku stworzenia, podlega prawu naturalnemu i nie doznaje on wewnętrznego rozdarcia w sferze moralnej. Nie jest to żadne odkrycie, gdyż już cała tradycja chrześcijańska uważała, że właśnie Dekalog stanowi taką syntezę prawa naturalnego i Prawa Bożego. To, co jednak zasługuje na uwagę w tym zestawieniu, to fakt, iż sumieniu nie może być obcy dynamizm właściwy Prawu Bożemu; to dzięki sumieniu Prawo Boże dynamizuje w sobie właściwych wymiarach życie moralne człowieka wierzącego. Tak więc, będąc wrodzoną człowiekowi zdolnością transformacji poznanej prawdy w postępowanie moralne, sumienie stanowi rzeczywistość o wiele bardziej dynamiczną, niż tylko statyczne wydawanie osądów w formie „to jest dobre”, a „to jest złe”, „to czyń”, a „tego unikaj”. Staje się to szczególnie widoczne w przypadku Prawa Chrystusowego – Prawa Ducha. Nie mogłoby ono w żaden sposób skutecznie swojego dynamizmu, gdyby sumienie nie współtowarzyszyło mu i nie stawało się dla niego współmierne. Stąd Prawo Ducha, przenikając naturę człowieka i będąc źródłem życia na miarę Ewangelii, musi także przenikać samo sumienie człowieka, czyniąc je nowym, obdarowując nowym poznaniem i nową mocą świadectwa. Jan Paweł II podkreśla, iż „miłości i życia zgodnego z Ewangelią nie można pojmować przede wszystkim w kategoriach nakazu, ponieważ ich wymogi przekraczają ludzkie siły: stają się one możliwe jedynie jako owoc daru ofiarowanego przez Boga, który uzdrawia i przemienia swoją łaską serce człowieka: «Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przysły przez Jezusa Chrystusa» (J 1,17). (...) Właśnie świadomość otrzymanego daru, posiadania w Jezusie Chrystusie miłości Boga, rodzi i ustawicznie podtrzymuje świadomą odpowiedź miłości ku Bogu i ku braciom. (...) Ujmując istotę orędzia moralnego Jezusa i przepowiadania Apostołów oraz streszczając trafnie wielką tradycję Ojców Wschodnich i Zachodnich, a zwłaszcza św. Augustyna, św. Tomasz pisze, że «Nowe Prawo to łaska Ducha Świętego udzielona przez wiarę w Chrystusa» (STh I-II q. 106 a. 1, zakończ. i ad 2um). Zewnętrzne nakazy, o których mówi także Ewangelia, usposabiają do przyjęcia tej łaski lub sprawiają, że w życiu człowieka dojrzewają jej owoce. Nowe Prawo nie ogranicza się bowiem do określenia tego, co należy czynić, ale udziela także mocy, by «spełniać wymagania prawdy» (por. J 3,21)”¹³.

3. Sumienie w perspektywie Przymierza

Przedstawione wyżej przesłanki pozwalają na wypowiedzenie stwierdzenia, iż sumienie nie jest w stanie osiągnąć swojej pełnej miary w osądzie ludzkich wyborów, jeżeli jego akty nie będą dokonywane w perspektywie pełnej prawdy o człowieku, a więc i w tym kręgu, który wypełnia relacja zachodząca między nim a Bogiem. Jak to podkreślają wyżej cytowane słowa encykliki *Veritatis splendor*, a także współczesna myśl teologicznomoralna, istotnym elementem tej perspektywy i tego kręgu jest nie tylko samoobjawienie się Boga oraz wezwanie do wiary i wypełniania przykazań, ale wpieryw jeszcze obdarowanie go, które uprzedza wszelkie zobowiązanie religijne i moralne: „Bóg nie mówi najpierw człowiekowi «powinieneś» czynić to czy tamto, lecz «wybrałem cię», «umiłowałem cię»”¹⁴. Z tego związku człowieka z Bogiem płynie dopiero imperatyw moralny, który przybiera skonkretyzowany kształt w prawie moralnym¹⁵.

Powyższe założenia wnoszą istotowo nowe jakości w rozumienie funkcji sumienia. W rzeczywistości oświeconej Słowem Bożym i przenikniętej owocami zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa sumienie nie może być rozumiane wyłącznie w wymiarach naturalnych i w sposób w pewnym sensie zawężony jako osąd moralny konkretnego czynu dokonany w perspektywie obiektywnego prawa moralnego, czy też jako nakazujące dobro i zakazujące zło, ale o wiele bardziej jako „głos” wzywający do życia na miarę Bożego obdarowania, czyli do spełniania czynów na miarę osoby przenikniętej wiarą w Boga Osobowego, a w rzeczywistości nowotestamentalnej, na miarę jego związku z Jezusem Chrystusem. Sumienie stanowiące podmiotowość moralną człowieka wiary, a także człowieka odnowionego w Chrystusie nie ogranicza się więc już tylko do osądów wypowiedzianych w kategoriach dobra i zła moralnego, ale jest to jakościowo nowy osąd konkretnych wyborów moralnych w perspektywie nowego związku z Chrystusem, w perspektywie pytania o doskonałość i o coraz pełniejsze upodobnienie się do Syna Bożego na drodze naśladowania Jego Osoby. Jan Paweł II napisze więc, że „aby umieć «rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe» (Rz 12,2), ogólna znajomość prawa Bożego jest konieczna, ale nie jest wystarczająca: niezbędna jest swego rodzaju współmierność» (*connaturalitas*) człowieka z prawdziwym dobrem. Ta *connaturalitas* jest zakorzeniona w cnotach samego człowieka i dzięki nim się rozwija:

w roztropności i innych cnotach kardynalnych, a przede wszystkim w teologicznych cnotach wiary, nadziei i miłości. Taki jest sens słów Jezusa: «Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła» (J 3,21)¹⁶.

a. Sumienie a Dekalog

Prawie powszechne przekonanie, iż Dekalog stanowi zbiór podstawowych zasad prawa naturalnego jest tyle prawdziwe, co niepełne, jako że wywołuje poważne zastrzeżenia. Rozumienie Dekalogu w ten sposób pomija bowiem jego znaczenie historiozbowcze. Faktycznie, jeżeli odczytać Dekalog wyłącznie w jego treści normatywnej, to jawi się on jako skodyfikowanie prawa naturalnego (poza pierwszym przykazaniem). W tych wymiarach można by więc powiedzieć, że Dekalog jest darem objawiającego się Boga, który wprowadzając naród izraelski na drogę wiary (w tym prawd religijno-dogmatycznych), pragnie go jednocześnie uchronić od błędów natury moralnej i ułatwić wypełnienie zleconej mu misji zaistnienia jako naród wybrany. Należy jednak zauważyć, że ujęta wyłącznie w takich kategoriach relacja między Bogiem i narodem izraelskim miałaby charakter wyłącznie przedmiotowo-prawny: Bóg przekazuje człowiekowi określone zasady wiary i moralności, obligując go jednocześnie do ich zachowania i wiążąc z wypełnieniem tegoż nakazu co najwyżej pewną obietnicę. Brak w tym ujęciu treści najistotniejszych, a mianowicie tych, które stoją u podstaw Bożego pochylenia się nad człowiekiem, a z drugiej strony u podstaw religijno-moralnej odpowiedzi człowieka na to Boże wyróżnienie i obdarowanie.

Całościowe analizy starotestamentalnego Przymierza, jego proklamacji, pozwalają odkryć o wiele głębszą rzeczywistość Dekalogu, niż jest to w stanie wyrazić sama tylko jego treść słowna. W swej formie normatywnej faktycznie zakazuje on czynić zło (np. „nie kradnij”, „nie zabijaj”) i nakazuje czynić dobro (np. „czcij ojca twego i matkę twoją”), ale ostatecznie ukierunkowuje on człowieka na samego Boga Jahwe i staje się warunkiem przynależności do Niego. Stąd Dekalog jest proklamowany właśnie w momencie zawarcia Przymierza i stanowi jego element konstytutywny. Jednocześnie już sam prolog Dekalogu wskazuje na cel działania Boga Jahwe i znaczenie związku narodu wybranego z Nim: wybranie go na swój Lud, oznacza wyzwolenie go ze zniewolenia i obdarowanie wolnością. Wydaje się, że Żydzi palestyńscy wyraźnie rozumieli ten zamiar Boga, skoro proklamowali w *Talmudzie* jako pierwsze przykazanie sam prolog Dekalogu: „Ja jestem Jahwe, Bóg twój, który cię wy-

wiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Wj 20,2; por. także Pwt 5,6), a jako drugie przykazanie zakaz czci obcych bogów i obrazów Jahwe (por. Wj 20,3-6)¹⁷. Wolności tej nie należy jednakże rozumieć wyłącznie w kategoriach politycznych. Jahwe wyzwala bowiem naród izraelski, aby mu okazać swoją miłość, a w dalszej perspektywie uczynić go swoim Narodem, przedmiotem szczególnego wyboru i obdarowania, które swoje apogeum osiąga w tym, że staje się on podmiotem spełniania się obietnicy zbawczej i bardzo konkretnego urzeczywistniania się historii zbawienia. Wolność, którą zostaje obdarowany Izrael, osiąga swoją dojrzałość w tym, że docenia on Boże wybranie, Boży dar i przyjmuje Jego Osobę, stając się Jego Ludem. Ten status wyboru na lud Boży oznacza obdarowanie prawdziwą, jedyną w sobie godnością, która stoi u podstaw zobowiązania do życia świętego, czyli na miarę wybrania i przynależności do Jahwe¹⁸. Stąd też w fundamentalnym wezwaniu moralnym skierowanym do Izraela Bóg odwołuje się do własnej Osoby, którą cechuje świętość: „Bądźcie świętymi, bo i Ja jestem święty, Jahwe, Wasz Bóg” (Kpł 19,2; 20,26). Tak więc właśnie świętość winna wyróżniać naród izraelski, jako własność Jahwe, pośród innych narodów. Oto Pan Bóg każe przekazać przez Mojżesza Izraelowi: „Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjowi, jak niosłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do Mnie. Teraz, jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19,5-6; por. także Pwt 7,6: „Ty bowiem jesteś narodem poświęconym Panu, Bogu twojemu. Ciebie wybrał Pan, Bóg twój, byś spośród wszystkich narodów, które są na powierzchni ziemi, był ludem będącym Jego szczególną własnością”; także Pwt 14,2.21; 26,19; 28,9; Mdr 18,4; Ez 20,41).

W kontekście powyższych słów rodzi się pytanie o związek między świętością człowieka a Prawem Bożym. Ten związek potwierdza już Stary Testament, ponawiając w Księdze Kapłańskiej obowiązek zachowania Prawa: „Będziecie strzec moich przykazań i wykonywać je! Ja jestem Pan! Nie będziecie bezcześcić mojego świętego imienia. Okazujecie moją świętość pośród Izraela. Ja jestem Pan, który was uświęca, który wyprowadził was z ziemi egipskiej, abym był waszym Bogiem. Ja jestem Pan!” (Kpł 22,31-33). Ów związek staje się jeszcze bardziej wyrazisty, kiedy różne Księgi starotestamentalne (w tym zwłaszcza Księga Ka-

płańska, Księga Powtórzonego Prawa i Księgi Prorockie) nie mówią tylko o świętości mającej swe źródło w czystości rytualnej (por. Wj 19,10-15; Kpł 17,11; Ps 51), ale o świętości życia przejawiającej się w posłuszeństwie wobec Boga i w zachowaniu Prawa Bożego, zwłaszcza nakazu praktykowania sprawiedliwości i miłości (por. Pwt 6,4-9; Iz 1,4-20)¹⁹. Taka postawa jest także wyrazem mądrości Narodu Izraelskiego przewyższającej mądrość wszystkich innych narodów, które Prawa Bożego nie znają i nie przestrzegają (por. np. Pwt 4,6nn).

Właściwego sensu tegoż związku nie sposób jednak zrozumieć bez odwołania się do najbardziej podstawowej przesłanki moralności biblijnej, którą wyraża centralne miejsce Dekalogu w Przymierzu zawartym przez Boga z narodem wybranym. Sam dar Przymierza podkreśla bowiem uprzedzającą inicjatywę zbawczą Boga. To Bóg wierny swojemu słowu, wychodzi naprzeciw i okazuje temuż narodowi swoją życzliwość i dobroć, pochylając się nad nim, kiedy ten jest pogrążony w upokarzającej sytuacji egzystencjalnej, czyli w niewoli Egipskiej. Obdarowanie go w tych okolicznościach wolnością przez cudowną ingerencję i uczynienie swoim ludem wybranym, eksponuje z całą jednoznacznością miłość Boga. Przekazanie w tej sytuacji praw Dekalogu pozwala zrozumieć, że jego wierne zachowanie stanowi zasadę życia w tej wolności, a jednocześnie warunek nadania trwałości temuż związkowi z Bogiem, dzięki któremu naród izraelski stał się Jego własnym Ludem. Innymi słowy, tak jak wyzwolenie z niewoli egipskiej jest darem niezasłużonej i uprzedzającej miłości Boga, tak i Dekalog jest owocem tej samej miłości i zapewnia trwanie z Bogiem w Przymierzu opartym na miłości. W tej sytuacji, wezwanie skierowane do narodu, „aby był święty, gdyż Pan Bóg jest święty” (Kpł 19,2; 20,26) nie oznacza nic innego, jak dostrzeżenie w Dekalogu, jako zasadzie Przymierza, podstawowego kryterium postępowania w miłości, to znaczy kierowania się w swym stosunku do Boga, jak i do drugiego człowieka miłością. Jest to w pełni zgodne już z koncepcją starotestamentalną, według której naród izraelski jest na tyle święty, na ile przynależy do swojego Boga, na ile przebywa w Jego obecności, żyjąc na miarę swojego wybrania²⁰. Dekalog podany w formie dwóch tablic stanowi właśnie tę miarę, gdyż zobowiązuje do życia zgodnego z wymogami miłości Boga i bliźniego, podając w konkretnym sformułowaniu przykazań pozytywnych wezwanie do jej praktykowania w sposób nieograniczony czy też – w przypadku przykazań sformułowanych nega-

tywnie – nieprzekraczalny próg, poniżej którego miłość ta zostaje zane-gowana²¹.

Powyższe stwierdzenia nie są owocem refleksji teologicznej uczynio-nej z perspektywy czasu, czy wyłącznie na bazie teologii nowotestamen-talnej. Już Pentateuch jest przeniknięty świadomością, iż Prawo, którego elementem konstytutywnym jest Dekalog, nie jest prawem dla prawa, ale ma na celu kształtowanie życia Izraelity w duchu miłości. Jest ono wprowadzie prawem wykutym na kamiennych tablicach, aby człowieka „poczyć” (por. Wj 24,12), ale ze swej natury jest prawem ludzkiego serca, danym człowiekowi, aby je zachowywał w sposób wolny; nie jako prawo zniewalające go, ale jako jego własne prawo: afirmujące jego god-ność osobową, prawo więc wyzwalające, prowadzące człowieka do by-cia prawdziwie „na obraz i podobieństwo Boga”, w końcu do miłowania Boga, a w Nim bliźniego. Konsekwentnie już przekazaniu Prawa naro-dowi wybranemu towarzyszy wezwanie do miłości Boga wraz z wyraź-nym podkreśleniem, że jej podstawę stanowi wypełnienie tegoż Prawa: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twójego, z całego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił. Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję. Wpóisz je twoim synom, będziesz o nich mówić przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu. Przywiążesz je do twojej ręki jako znak. Niech one ci będą ozdobą przed oczami. Wypiszesz je na odrzwiach swojego domu i na twoich bramach” (Pwt 6,4-9; por. także 11,18nn). Analogicznie wygląda kwe-stia z miłością bliźniego, jakkolwiek jest ona tutaj jeszcze zawężona do członków tego samego narodu: „Będziesz miłował bliźniego jak siebie samego. Ja jestem Pan” (Kpł 19,18).

Taki sens prawa przebija też wyraźnie z zapisu duchowego testamentu Mojżesza, który nawiązuje do zawarcia Przymierza u stóp Góry Syjon. Oto Mojżesz przemawia do narodu wybranego: „Patr! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego, i chodzić Jego drogami, pełniąc Jego polecenia, pra-wa i nakazy, abyś żył. (...) Ale jeśli swe serce odwrócisz, nie usłuchasz, zbłądzisz i będziesz oddawał pokłon obcym bogom, służąc im – oświad-czam wam dziś, że na pewno zginiecie. (...) Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo, miłując Pana, Boga swego, słucha-jąc Jego głosu, lgnąc do Niego” (Pwt 30,15-20). Nieco dalej Mojżesz

zamyka swoją mowę słowami: „Weźcie sobie do serca te wszystkie słowa, które ja wam dzisiaj ogłaszam, nakażcie waszym dzieciom pilnie strzec wszystkich słów tego Prawa. Nie jest ono bowiem dla was rzeczą błahą, bo jest waszym życiem i dzięki niemu długo żyć będziecie na ziemi, do której idziecie przez Jordan, aby ją posiąść” (Pwt 32,46-47).

Powyższe podkreślenie roli i znaczenia Dekalogu w życiu narodu izraelskiego bynajmniej nie oznacza, że wyznaczniki doskonałości stanowiące punkt odniesienia dla sumienia chrześcijańskiego odsyłają je do Starego Przymierza. Poczynione analizy wskazują natomiast na fundamentalne znaczenie Dziesięciu Przykazań dla moralnej jakości relacji między człowiekiem a Bogiem, a więc ukazują ich fundamentalne znaczenie dla świętości człowieka. W swej istocie pozostają one bowiem niezmienną prawdą o dobru konkretyzującym miłość²² i w ten sposób warunkują udział człowieka w perspektywie historiozbawczej udostępnionej mu przez Boga²³. Konsekwentnie, na nieprzemijający charakter Dekalogu wskazuje sam Pan Jezus, który wyraźnie podkreśla, że „nie przyszedł znieść Prawa, ale [je] wypełnić” (por. Mt 5,17). Jednocześnie dodaje ważną informację, której towarzyszy nie mniej ważne ostrzeżenie: „Zaprawdę bowiem powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przemieną, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni. Ktokolwiek więc zniósłby jedno z tych przykazań, choćby najmniejszych, i uczyłby tak ludzi, ten będzie najmniejszym w królestwie niebieskim. A kto je wypełnia i uczy wypełniać, ten będzie wielki w królestwie niebieskim” (Mt 5,18-19). Św. Paweł Apostoł ze swojej strony eksponuje uniwersalny charakter Prawa, wskazując w cytowanym już tekście, że „jakkolwiek poganie Prawa nie znają, to jednak kierując się głosem sumienia, czynią to, co Prawo nakazuje” (por. Rz 2,15).

Najważniejsza afirmacja znaczenia Dekalogu jako punktu odniesienia dla ludzkiego sumienia i wyznacznika drogi zbawienia, płynie z rozmowy Pana Jezusa z bogatym młodzieńcem: „Przybiegł [do Jezusa] pewien człowiek i upadłszy przed Nim na kolana, zaczął Go pytać: «Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?» Jezus mu rzekł: «Czemu nazywasz Mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg. Znasz przykazania: *Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, nie oszukuj, czcij swego ojca i matkę*»” (Mk 10,17-20). Jednakże dla afirmacji Dekalogu istotne jest nie tylko owo odniesienie się Pana Jezusa do konkretnych przykazań. Nie mniej ważna jest reak-

cja Chrystusa na wyznanie owego człowieka, iż „wszystkiego tego przestrzegaj od swojej młodości” (w. 20). Marek Ewangelista podkreśla, iż „wtedy Jezus spojrział na niego z miłością” (w. 21).

b. Sumienie a naśladowanie Chrystusa

W kontekście powyższych uwag rodzi się pytanie, czy sumienie chrześcijanina nie znalazło żadnych nowych wskazań w nauczaniu Pana Jezusa, jak tylko afirmację nieprzemijalności Dziesięciu Przykazań proklamowanych u stóp Góry Synaj i ich wagi dla zbawienia człowieka? Czyżby to oznaczało, iż Jezus Chrystus nie stawia wobec swojego ucznia żadnych nowych wymagań, niż te, które były udziałem członków Narodu Wybranego? Uważna analiza przepowiadania Pana Jezusa pozwala odkryć istotne nowe aspekty.

Chrześcijanin szukający punktów odniesienia dla swojego sumienia musi koniecznie spojrzeć na treści zawarte w Kazaniu na Górze. Znajdzie on tutaj między innymi powtórzone przykazania z Dekalogu, na bazie których Pan Jezus formułuje swoje własne wymagania moralne, które nadają im pełny sens. Pan Jezus nie neguje więc przykazań Dekalogu, ale podkreśla ich wypełnienie w miłości. Nie chodzi tutaj jednak wyłącznie o pełnię ontologiczną, a więc do czego one ze swej natury zmierzają, lecz także o pełnię podmiotową, która wyraża się w uznaniu tych przykazań za podstawę wyrazu osobowego i autentyzmu miłości przeżywanej przez ucznia Chrystusa. Chrystus nie ogranicza się więc do stwierdzenia, że miłuje ten, kto wystrzega się zła i czyni dobro, ale od swoich uczniów oczekuje On realizacji dobra w takim wymiarze, w jakim zobowiązuje ich do tego umiłowanie Boga i Jego Królestwa, a nade wszystko doświadczenie miłości Boga objawionej w Jego Synu, Jezusie Chrystusie, oraz ukazany w Nim wzór osobowy²⁴. Taka postawa znajduje swój wyraz w radykalizmie Błogosławieństw proklamowanych w Kazaniu na Górze, właśnie w związku z ukazaniem pełnego sensu przykazań i głoszenia ideału doskonałości moralnej. Stąd w encyklice *Veritatis splendor* pojawiają się słowa: „Kazanie [na Górze] ukazuje, że przykazania są otwarte i ukierunkowane na perspektywę doskonałości, właściwą dla błogosławieństw”²⁵. Powyższe stwierdzenia stanowią jednocześnie zwnik łączący w spójną całość trzy główne filary Kazania na Górze stanowiące istotne odniesie dla sumienia uczniów Chrystusa, a mianowicie antytezy²⁶, Błogosławieństwa²⁷ i dwuwymiarowe przykazanie miłości, które dla wyżej podkreślonych racji Pan Jezus nazywa „najważniejszym”

i „pierwszym” (w odniesieniu do miłości Boga), a w przekazie św. Jana Apostoła „nowym” (w odniesieniu do miłości bliźniego), i stwierdza, że na tych przykazaniach opiera się „całe Prawo i Prorocy”²⁸.

Jakościowo nowe odniesienia sumienia chrześcijańskiego nie wyczerpują się jeszcze w wyżej nakreślonych treściach Kazania na Górze. Punkt wyjścia do istotowo nowej perspektywy ukazuje druga część ewangelicznej rozmowy bogatego młodzieńca z Panem Jezusem. Jak wiadomo, rozmowa ta nie kończy się na wskazaniu przykazań Dekalogu jako kryterium doskonałości. W odpowiedzi na stwierdzenie „Nauczycielu, wszystkiego tego przestrzegałem od mojej młodości», rozmówca Pana Jezusa słyszy wezwanie do radykalnego pójścia za Nim: „Jednego ci brakuje. Idź, sprzedaj wszystko co masz i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!»” (Mk 10,21).

Tradycja chrześcijańska widzi w tych słowach wezwanie do „naśladowania Pana Jezusa” wyrażające się w realizacji tak zwanych rad ewangelicznych, które nie mają formy nakazu, ale zachęty: „jeśli chcesz być doskonałym”. Treść teologiczna tegoż wezwania jest jednak o wiele głębsza. Nawiązując do refleksji nad podstawami teologicznymi życia moralnego chrześcijanina, Jan Paweł II napisze: „Sam Jezus podejmuje (w tym przypadku) inicjatywę i wzywa, by iść za Nim. Ta zachęta skierowana jest przede wszystkim do tych, którym powierza On szczególną misję (...); ale jest też oczywiste, że miano ucznia Chrystusa przysługuje każdemu wierzącemu (por. Dz 6,1). Dlatego naśladowanie Chrystusa jest pierwotnym i najgłębszym fundamentem chrześcijańskiej moralności. (...) Uczeń ma iść za Jezusem, ku któremu pociąga go sam Ojciec” (por. J 6,44)²⁹.

Rodzi się w tym miejscu pytanie, na czym polega „naśladowanie Jezusa” w odniesieniu do chrześcijańskiego sumienia. Prawie spontanicznie pojawia się odpowiedź, że pójście za Jezusem właściwie powinno oznaczać odnoszenie do Jego Osoby całego życia moralnego chrześcijanina. W świetle Osoby Jezusa Chrystusa, Jego postaw i nauki, chrześcijanin kształtuje też swoje sumienie; On jest dla wierzącego ostatecznym źródłem prawdy moralnej. Refleksja teologiczna zobowiązuje jednak do stwierdzenia, że jest to tylko część prawdy. Przyjęcie powyższej odpowiedzi za pełną i wyczerpującą oznaczałoby w gruncie rzeczy, jeżeli nie wprost błąd chrystologiczny, to przynajmniej istotny brak. Sugerowałoby bowiem, że Jezus Chrystus staje wobec historii i człowieka jedynie jako

doskonały Nauczyciel i Mistrz, a tym samym Jego misja ogranicza się do afirmacji przykazań i proklamacji ideału moralnego ukazanego w Kazaniu na Górze, w tym, w zachęcie do praktykowania rad ewangelicznych.

Prawda o Chrystusie i Jego posłannictwie jest jednak nieproporcjonalnie głębsza. Jezus Chrystus staje wobec człowieka jako jego Odkupiciel, jako Bóg jednoczący ze Sobą ludzką naturę i wcielający się w Człowieka. Konsekwentnie człowiek jest jednoczony z Bogiem przez Jezusa Chrystusa i w Jezusie Chrystusie, co dokonuje się mocą Ducha Świętego przez wiarę i chrzest święty. W misterium tegoż sakramentu człowiek staje się kimś nowym. Św. Paweł mówi wprost o człowieku odkupionym jako „nowym stworzeniu” (por. 2 Kor 5,17; także Ga 6,15), o adopcji w Synu Bożym człowieka przenikniętego Duchem Bożym (por. Rz 8,14-17; 2 Kor 6,18; Ga 3,26-29; 4,4-7; Ef 1,5), o nowym życiu otrzymanym w Jezusie Chrystusie (por. np. Rz 8,2). Św. Jan pisze z kolei o byciu „dzieckiem Bożym” (J 1,12; 1 J 3,1.2). Człowiek odkupiony i wszczepiony w Chrystusa upodabnia się wewnętrznym do Niego: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20; por. także Flp 1,21; 1 Tes 5,10).

Ontologicznie nowa sytuacja człowieka stwarza konsekwentnie jakościowo nowy punkt odniesienia dla sumienia i życia moralnego chrześcijanina, a również uposaża go w nową zdolność poznawczą. Chrystus nie jest już dla niego tylko Mistrzem i Nauczycielem, ale jest Bogiem obecnym w nim i przebóstwiającym jego osobę w Duchu Świętym, dzięki czemu człowiek jako odkupiony i odnowiony przynależy w pełni i wyłącznie do Jezusa Chrystusa, i w Nim staje się synem Bożym (por. Rz 8,9.14; 14,7-9) oraz na nowo „obrazem Boga” (por. Rz 8,29; 1 Kor 15,47-49; 2 Kor 3,18)³⁰. Nowa natura człowieka przemienionego przez Jezusa Chrystusa, zjednoczonego z Nim i przenikniętego Duchem Świętym, stanowi dla chrześcijańskiego sumienia jakościowo nową prawdę, nie dotyczącą jedynie całościowo-życiowej orientacji urzeczywistniającej się w wierze czy też określonej opcji moralnej, ale również stanowiącą wyznacznik dla każdego wyboru moralnego i decyzji. Ta prawda stanowi istotny element konstytutywny tak zwanego sumienia potencjalnego. Oznacza to, że ta nowa rzeczywistość człowieka odkupionego i przynależącego do Chrystusa rodzi nowe wezwanie moralne wyłaniające się z najgłębszych pokładów jego odnowionego człowieczeństwa i nowego poznania³¹. Św. Paweł przypomina to wezwanie wielokrotnie adresatom swoich listów,

zachęcając ich do życia na miarę ich powołania i nowego człowieczeństwa (por. np. Ga 6,1-14; 2 Kor 5,15).

Jak podkreślono, przemiana nowego człowieka na drodze odkupienia oraz wszczępienia w Chrystusa na chrzcie świętym obejmuje całą jego naturę. Bezpośrednim owocem tej przemiany są również dary nadprzyrodzone w postaci cnót wlanych: wiary, nadziei i miłości. Przemiana ta dotyka konsekwentnie również ludzkiego sumienia³². Tak, jak dynamizm wewnętrzny sumienia etycznego wyraża się w umiłowaniu dobra „tu i teraz”, to w rzeczywistości człowieka nowego sumienie otrzymuje strukturę teologalną, która wyraża się w przyłgnięciu w wierze do Chrystusa i w umiłowaniu Go miłością-*caritas* jako Dobra Najwyższego, Osobowego. Jest to więc umiłowanie dobra nie tylko jako wartości samej w sobie czy też nawet wartości ze względu na Boga, ale wprost samego Boga Osobowego „tu i teraz”. Dopiero w pryzmacie miłości do Boga Osobowego człowiek nowy wartościuje swoje wybory moralne. Św. Paweł wzywa konsekwentnie adresatów Listu do Rzymian: „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (12,2).

Tak odczytane sumienie posiada swoją specyfikę, która jest obca sumieniu etycznemu. Wprawdzie i sumienie oświecone wiarą i ubogacone wraz z całym człowiekiem owocami odkupienia wzywa go do czynienia dobra i unikania zła (zachodzi jednak już w znaczeniu wyraźnie i wybitnie teologalnym, czyli nawołuje do praktyki cnót, na czele z miłością i unikania grzechu), ale wezwanie do konkretnego opowiedzenia się po stronie dobra i odrzucenia zła posiada swój charakterystyczny wyraz wyłaniający się ze słów św. Pawła Apostoła: „Tak i wy rozumiejcie, że umarliście dla grzechu, żyjecie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie. Niechże więc grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele, poddając was swoim pożądliwościom. Nie oddawajcie też członków waszych jako broń nieprawości na służbę grzechowi, ale oddajcie się na służbę Bogu jako ci, którzy ze śmierci przeszli do życia, i członki wasze oddajcie jako broń sprawiedliwości na służbę Bogu” (Rz 6,11-13).

Jednakże w takim dynamizmie nie wyczerpuje się jeszcze cała funkcja sumienia teologalnego. Sumienie takie, zaangażowane na drodze do doskonałości i dojrzałe wiarą, nadzieją i miłością nie przejawia swojego dynamizmu wyłącznie w wyborze między dobrem i złem, ale wyraża się

w wezwaniu do wyborów doskonalszych, do coraz pełniejszego pójścia za Chrystusem i do miłowania Go na wzór Jego Osoby³³. Jak wielką dojrzałość może osiągnąć sumienie teologalne świadczy życie wielu świętych, naznaczone heroizmem. Jednym z wielu przykładów może być o. Maksymilian Maria Kolbe. Opatrzność postawiła go w pewnym momencie jego życia wobec wyboru dobra lepszego, wprost heroicznego. Nie był to więc wybór między dobrem i złem, ale między dobrem wielkim – zachowaniem swojego życia – i dobrem heroicznym – oddaniem życia za bliźniego. Taki wybór nie jest owocem intelektualnej kalkulacji, ale sumienia przenikniętego nadprzyrodzoną miłością Boga i bliźniego, której przykład daje sam Jezus Chrystus. Z takim sumieniem teologalnym jest związany pełny sens idei naśladowania Chrystusa, o której Jan Paweł II między innymi napisze: „Naśladowanie (Chrystusa) nie polega jedynie na słuchaniu nauki i na posłusznym przyjmowaniu przykazań. Oznacza ono coś bardziej radykalnego: przylgnięcie do osoby samego Jezusa, uczestnictwo w Jego życiu i przeznaczeniu, udział w Jego dobrowolnym i pełnym miłości posłuszeństwie woli Ojca. (...) Pójście za Chrystusem nie jest zewnętrznym naśladownictwem, gdyż dotyka samej głębi wnętrza człowieka. Być uczniem Jezusa znaczy upodobnić się do Tego, który stał się sługą aż do ofiarowania siebie na krzyżu (por. Flp 2,5-8). Przez wiarę Chrystus zamieszkuje w sercu wierzącego (por. Ef 3,17), dzięki czemu uczeń upodobia się do swego Pana i przyjmuje Jego postać”³⁴.

W ramach podsumowania warto odnieść się do tekstów biblijnych, które nie pozostawiają wątpliwości, iż doskonałość moralna człowieka pozostaje w ścisłym związku z sumieniem. Nie brak w nich stwierdzeń, iż to właśnie sumienie – biblijne serce – jest miejscem, gdzie dokonuje się percepcja wartości moralnych i religijnych oraz ma swoje zakotwiczenie dynamizm moralny wyrażający się w konkretnych postawach i czynach, tak moralnych, jak i religijnych, poczynawszy od życia wiarą, nadzieją i miłością (por. J 3,19-22; 8,42.47; 7,17; 10,26; 18,37; 1 Tm 3,9). Tak więc otwartość serca i „czyste sumienie” jest decydujące nie tylko dla przyjęcia wspomnianych wartości, ale wprost samej Osoby Jezusa Chrystusa (por. Mt 13,15; J 12,40; Dz 28,27). Jednocześnie te same teksty podkreślają, iż w zatwardziałości serca, upartym zamknięciu go na głos Boga oraz Jego łaskę ma swe źródło zanik życia nadprzyrodzonego, zatracenie wiary, a w końcu śmierć moralna człowieka (por. np. J 9,39-41; 15,24-25; 1 Tm 1,19). Stąd odnowa moralna człowieka wyrażająca się

w przewyciężeniu duchowej ślepoty i zatwardziałości serca, a z drugiej strony odzyskanie i pogłębianie jego prawości, dokonuje się na drodze nawrócenia (por. Mt 3,10; 4,17; 6,12; 18,3; Łk 5,32; 13,3-5; 15,7-10.11-32; 24,17)³⁵.

Konkludując należy podkreślić, że zarysowana w powyższych analizach funkcja sumienia cechującego się pełną dojrzałością chrześcijańską jest owocem przyłgnięcia do Chrystusa i dostrzeżenia w Jego Osobie normatywnego wyznacznika, a zarazem źródła życia moralnego i konkretnych wyborów moralnych; jest jednocześnie specyficznym uzewnętrżeniem się życia nadprzyrodzonego w wierze, nadziei i miłości, co „jest [darem] łaski, czynnej obecności Ducha Świętego”³⁶. Ten ostatni aspekt stanowi jednak kolejne, szerokie zagadnienie, które domaga się już osobnego opracowania o profilu wybitnie pneumatologicznym, a także eklezjalnym i sakramentalnym.

Przypisy

- ¹ Por. np. F. Greniuk, *Dzieje kształtowania się koncepcji sumienia*, [w:] *Człowiek – sumienie – wartości. Materiały z sympozjum KUL, 2-3 XII 1996 r.*, pod red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1997, s. 75.
- ² Por. m.in. tamże s. 77-90; J. Kowalski, *Współczesne interpretacje sumienia*, [w:] *Sumienie wyznacznikiem ludzkiej moralności w nauce św. Alfonsa Liguori na tle współczesnych tendencji teologicznych*, pod red. W. Bołoz, Warszawa 1997, s. 65-83; A. Molinaro, A. Valsecchi, *La coscienza*, Bologna 1971; S. Privitera, *La coscienza*, Bologna 1986.
- ³ Dokonując syntezy koncepcji personalistycznej sumienia, F. Greniuk pisze: „Współcześni teologowie moralisci są zgodni co do tego, że sumienie nie jest funkcją wiedzy, jak chciał tomizm, nie jest także funkcją jedynie woli czy czynników afektywnych, względnie socjologicznych. Współczesne próby interpretacji tego zjawiska dopatrują się w nim udziału wszystkich czynników psychicznych” (*Dzieje kształtowania się koncepcji sumienia* s. 86-87). S. Olejnik pisze ze swej strony: „Sumienie nie jest osądem, nie jest wnioskiem logicznym płynącym z pewnych przesłanek na drodze rozumowania syllogistycznego. Jest to przeżycie (akt) i dyspozycja (stałe nastawienie) o strukturze złożonej, w której dominuje nie rozum, lecz sfera emocjonalno-wolitywna”, *Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna*. T. 3: *Wartościowanie moralne. Prawo – sumienie – dobro – zło*. Warszawa 1988, s. 94. Jeszcze bardziej zdecydowany w ujęciu personalistycznym jest M. Vidal, dla którego sumienie to „sama osoba w jej dynamicznie ukierunkowanym na pełnię swojego istnienia”, *L'atteggiamento morale*, T. 1: *Morale fondamentale*, Assisi 1976, s. 306.
- ⁴ VS, 59.
- ⁵ Tamże, nr 60. Nieco dalej stwierdza się: „Źródłem godności sumienia jest zawsze prawda” (tamże nr 63).
- ⁶ *In II Librum Senten.*, dist. 39. 39, a. 1, q. 3, zakończenie; cyt. za VS, 58.
- ⁷ KDK, 16.
- ⁸ VS, 58. W innym miejscu cytowanej encykliki Jan Paweł II pisze: „Nie sposób przecenić znaczenia tego wewnętrznego dialogu człowieka z samym sobą. W rzeczywistości jednak jest to dialog człowieka z Bogiem, Twórcą prawa, pierwszym Wzorem i ostatecznym Celem człowieka” (nr 58).
- ⁹ Tamże, nr 63. W powyższej wypowiedzi Papież nawiązuje do nauczania Konstytucji *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II, gdzie można między innymi przeczytać: „Często (...) zdarza się, że sumienie błądzi na skutek niepokonalnej niewiedzy, ale nie traci przez to swojej godności. Nie można jednak tego powiedzieć w przypadku, gdy człowiek niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra, a sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega niemal zaślepieniu” (KDK, 16).
- ¹⁰ Por. np. T. Styczeń, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, [w:] „Ethos” 9:1996 nr 1-2(33-34), s. 19. Autor ten pisze między innymi: „co czyni aktor samemu sobie, gdy aktem wolności zaprzeczy prawdzie, którą on sam jako osoba stwierdza własnym aktem poznania? Prawda i tak zostaje prawdą. Ale czy podmiot, który przeczy prawdzie jako podmiot wolności, uznając ją równocześnie za prawdę jako podmiot poznania, pozostaje nadal tym, kim był, czyli sobą? Wszak godząc się jako podmiot wolności na coś, czego sam nie aprobuje jako podmiot poznania, dobrowolnie zakłamuje swe «ja» wprowadzając tymże aktem to właśnie zanegowanie przez siebie «ja» – czyli «nie-ja» – w obręb swego ontycznego «ja». I czyni to zawsze ulegając – cóż z tego, że dobrowolnie!? – czemuś, czego sam nie aprobuje, czyli jakiejś przemocy. Sam więc oddaje swą samozależność, autonomię, na łup jakiejś siły z zewnątrz, heteronomii. I tak sam siebie – i swą wolność! – niewoli mocą własnej wolności. Czy można pomyśleć większe zniewolenie od samo-zniewolenia będącego skutkiem tego samo-zakłamania? Czy jest do pomyślenia głębszy od tego rozłam w samym sobie?” (tamże).

¹¹ VS, 61.¹² Tamże, nr 59.¹³ VS, 23-24.¹⁴ Por. J. Nagórny, *Moralność chrześcijańska. Życie z Chrystusem i w Chrystusie we wspólnocie Kościoła*. [w:] *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, pod red. M. Rusecki, E. Pudelko, Lublin 1995, s. 179.¹⁵ Świadomość takiej perspektywy, nie tylko w wymiarach historiozbawczych, wypcinających dzieje pierwszych ludzi, Patriarchów czy Narodu Izraelskiego, ale sięgającej najgłębszych pokładów ludzkiej natury, w tym właśnie sumienia i zasad moralnej prawości, jest obecna wyraźnie już w Starym Testamencie, skoro autor Mądrości Syracha, nawiązując zresztą do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, napisze: „Pan stworzył człowieka z ziemi (...) dał [ludziom] władzę nad tym wszystkim, co jest na niej. Przyodział ich w moc podobną swojej i uczynił ich na swój obraz (...). Dał im wolną wolę, język i oczy, uszy i serce zdolne do myślenia. Nappełnił ich wiedzą i rozumem, o złu i dobru ich pouczył. Położył oko swoje w ich sercu (...). Postawił przed nimi wiedzę i prawo życia dał im w dziedzictwo. Przymierze wieczne zawarł z nimi i objawił im swoje prawa. (...) Rzekł im: «Trzymajcie się z dala od wszelkiej niesprawiedliwości». I dał każdemu przykazania co do bliźniego” (Syr 17,1-14).

Aktualnie perspektywa ta jest szeroko obecna we współczesnych dokumentach Magisterium Kościoła na temat życia moralnego chrześcijanina (zwłaszcza w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor* i w *Katechizmie Kościoła katolickiego*), a także w licznych opracowaniach autorów traktujących o przewodnich idcach przesłania biblijnego i teologicznych podstawach moralności chrześcijańskiej (por. zwłaszcza wielotomowe dzieło S. Olejnika o wymownym tytule: *Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna*, 7 t., Warszawa 1988; J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989; tenże, *Moralność chrześcijańska. Życie z Chrystusem i w Chrystusie*, s. 179nn; por. także J. Wróbel, *Dekalog – Prawo Miłości* [w:] *Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła. Materiały z sympozjum KUL, 5-6 grudnia 1994r.*, pod red. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin 1995, s. 79nn).

¹⁶ VS, 64.¹⁷ Por. S. Łach, *Dekalog I* [w:] *Encyklopedia Katolicka*. T. 3, pod red. R. Łukaszyk, Lublin 1989, kol. 1107-1108.¹⁸ Por. J. de Vaulx, *Święty*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Léon-Dufour, Poznań-Warszawa 1985, s. 974.¹⁹ Por. tamże, s. 975.²⁰ Por. tamże, s. 974; por. także G. Odasso, *Santità*, [w:] *Nuovo dizionario di teologia biblica*, pod red. P. Rossano [i in.]. Cinisello Balsamo (Milano) 1988, s. 1421-1422.²¹ Taką celowość Dziesięciu Przykazań afirmuje w swoim przepowiadaniu sam Pan Jezus. W tradycji chrześcijańskiej między innymi św. Augustyn i Tomasz z Akwinu. Jan Paweł II pisze w encyklice *Veritatis splendor*: „(...) fakt, że tylko przykazania negatywne obowiązują zawsze i w każdej sytuacji, nie oznacza, że w życiu moralnym zakazy są donioślejsze od obowiązku czynienia dobra, na który wskazują przykazania pozytywne. Ma to następujące uzasadnienie: przykazanie miłości Boga i bliźniego ze względu na swą pozytywną dynamikę nie wyznacza żadnej górnej granicy, określa natomiast granicę dolną, którą przekraczając człowiek łamie przykazanie” (nr 52). Por. także S. Rosik, *Czy Dekalog może być modelem chrześcijańskiej moralności?* [w:] *Życie w Chrystusie. Refleksje nad nauczaniem Katechizmu. Materiały ze zjazdu moralistów. Konstancin-Jeziorna 29-30 V 1995*, pod red. A. Marcol, P. Morciniec, Opole 1995, s. 41; J. Wróbel, *Dekalog – Prawo Miłości*, s. 77-95, zwłaszcza s. 84n; P. Beauchamp, *Au coeur de la Loi. Le Décalogue*, „Croire aujourd'hui” 1987, nr 184,

- s. 262; także A. Wénin, *Le Décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur*, „Revue Théologique de Louvain” 1994, nr 2, s. 149; Y. Floucat. *Les fondements de la morale dans l'encyclique „Veritatis splendor”*. „Revue Thomiste” 104:1996 t. 96, nr 2, s. 274.
- ²² Podkreśla to wyraźnie Pan Jezus, proklamując „największe przykazanie”, kiedy daje odpowiedź na pytanie, „które przykazanie w Prawie jest największe?»: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy” (Mt 22,34-40). Analogicznie pisze św. Paweł (Rz 13,8-9): „Nikomiu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością. Kto miłuje bliźniego, wypełnia Prawo. Albowiem przykazania – nie cudzołóż, nie kradnij, nie pożądaj i wszystkie inne – streszczają się w tym nakazie: miłuj bliźniego swego jak siebie samego”; (13,10): „Miłość nie wyrządza zła bliźniemu. Przeto miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa”.
- ²³ Por. Rz 2,10-13: „Chwała zaś, cześć i pokój spotkają każdego, kto czyni dobrze – najpierw Żyda, a potem Greka. (...) Bo ci, którzy bez Prawa zgrzeszyli, bez Prawa też poginą, a ci, co w Prawie zgrzeszyli, przez Prawo będą sądzeni. Nie ci bowiem, którzy przysłuchują się czytaniu Prawa, są sprawiedliwi wobec Boga, ale ci, którzy Prawo wypełniają, będą usprawiedliwieni”.
- ²⁴ Jest to doświadczenie szczególnie drogic św. Janowi Apostołowi. Z niego też wyprowadza imperatyw moralny. Oto niektóre teksty: „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3,16); „Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością. W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu. W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy. Umiłowani, jeśli Bóg tak nas umiłował, to i my winniśmy się wzajemnie miłować” (1 J 4,7-11); „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim. Przez to miłość osiąga w nas kres doskonałości” (1 J 4,16-17); por. także 1 J 3,34-35.
- ²⁵ VS, 16.
- ²⁶ Por. Mt 5,21-48. Są to antytezy wypowiedziane na bazie przykazania piątego, szóstego, ósmego, a także dotyczące prawa odwetu oraz miłości nieprzyjaciół.
- ²⁷ Por. Mt 5,3-12. Związek Błogosławieństw z życiem moralnym chrześcijanina wyjaśnia Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, gdzie stwierdza: „Błogosławieństwa nie mówią bezpośrednio o konkretnych normach postępowania, raczej o życiowych postawach i o wewnętrznym usposobieniu, a więc nie pokrywają się ściśle z przykazaniami. Z drugiej strony nie istnieje rozdział czy też rozbieżność między błogosławieństwami a przykazaniami: jedno i drugie odwołują się do dobra, do życia wiecznego. Kazanie na Górze rozpoczyna się ogłoszeniem błogosławieństw, ale zawiera także wzmiankę o przykazaniach (por. Mt 5,20-48). Zarazem Kazanie ukazuje, że przykazania są otwarte i ukierunkowane na perspektywę doskonałości, właściwą dla błogosławieństw. Te ostatnie to przede wszystkim obietnice, z których pośrednio wypływają także wskazania normatywne dotyczące życia moralnego. W swojej pierwotnej głębi są one swoistym autopoportretem Chrystusa i właśnie dlatego stanowią zaproszenie do naśladowania Go i do komunii życia z Nim” (nr 16). Por. także KKK, 1717: „Błogosławieństwa odzwierciedlają oblicze Jezusa Chrystusa i opisują Jego miłość; wyrażają powołanie wiernych włączonych w chwałę Jego Męki i Zmartwychwstania; wyjaśniają charakterystyczne działania i postawy życia chrześcijańskiego (...)”.
- ²⁸ Por. Mt 5,43-48; 22,34-40: „[a jeden uczony w Prawie], zapytał, wystawiając Go na próbę: «Nauczycielu, które przykazanie w Prawie jest największe?» On mu odpowiedział: «Bę-

dziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy"; (J 13,34-35): „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali”.

²⁹ VS, 19.

³⁰ Por. KDK, 22; KKK, 1701, 1709. Por. także J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza passim*; tenże, *Moralność chrześcijańska. Życie w Chrystusie i w Chrystusie*, s. 184 nn.

³¹ S. Rosik pisze na ten temat: „Sumienie ma możliwość dotarcia nie tylko do kategorii człowieczeństwa, ale ono spłatać się musi ze sferą religijną. Chrześcijanin jest świadom, że Objawienie ukazuje mu pełną prawdę o świecie i o człowieku (...) Dzieło stworzenia – w świetle Objawienia – łączy się ściśle z dziełem zbawienia, sumienie więc w swej funkcji musi uwzględnić ów porządek twórczo-zbawczy, zgodnic z nim formułować swe oceny i decyzje, a nie odwrotnie: interpretować sens Bożego porządku według swych «moralnych» opcji. (...) Centralnym momentem w ludzkiej egzystencji jest wkroczenie Syna Bożego w ludzką historię. (...) W tej perspektywie życie moralne polega na kontakcie ludzkiej osoby z Osobą Boską, a poznanie moralne w sumieniu przeniknięte jest Chrystusem Prawdą. Posłuszeństwo Chrystusowi to wzrost w doskonałości; coraz większe oczyszczenie sumienia i intensyfikacja wolności, przekształcenie sumienia niejako w sumienie Chrystusa (...). Chrystus staje się dla sumienia jedyną księgą moralności”, *Sumienie między wolnością a prawdą*, [w:] *Człowiek – sumienie – wartości*, s. 115-116.

³² Por. J. Bajda, *Sumienie i osoba a autorytet Magisterium*, [w:] *Jan Paweł II. Veristatis splendor. Tekst i komentarz*, pod red. A. Szostek, Lublin 1995, s.202. Autor ten ujmuje powyższą prawdę w słowa: „Bóg nie oświeca sumienia jakby z zewnątrz, przez dostarczenie mu informacji. Bóg raczej stwarza na nowo sumienie, umieszczając je w centrum tajemnicy Chrystusa” (tamże). Por. także A. Valsecchi, *Coscienza*, [w:] *Nuovo dizionario di teologia morale*, pod red. F. Compagnoni [i in.]. Cinisello Balsamo 1990, s. 187; A. Molinaro, A. Valsecchi, *La coscienza*, s. 18 nn. Ci ostatni autorzy podkreślają, iż dla św. Pawła sumienie identyfikuje się wprost z wiarą, gdyż to, co w Pierwszym Liście do Koryntian mówi on o sumieniu, to w Liście do Rzymian odnosi do wiary. Ta identyfikacja jest bardzo ważna, gdyż w chrześcijaństwie owocuje ona jednością wiary i czynu. Według Pawła, bowiem, w przypadku chrześcijanina nie istnieje podwójna zasada działania: jedna naturalna i druga nadprzyrodzona. Dla niego istnieje tylko jedno źródło decyzji moralnych – sumienie, które jest jednak determinowane przez treści płynące z wiary (tamże s. 24).

³³ Praktyczny wyraz tegoż wezwania pojawia się u św. Pawła, kiedy wzywa on adresatów swoich listów do wyborów lepszych czynionych właśnie ze względu na powinność miłości. W tym duchu między innymi rozsądza ryzyko zgorszenia, omawiając problem spożywania mięsa (por. 1 Kor 8,1-13; 10,23-30; Rz 14). Problematykę tę zamyka zaś stwierdzeniem: „Wszystko wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść. Wszystko wolno, ale nie wszystko buduje. Niech nikt nie szuka własnego dobra, lecz dobra bliźniego!” (1 Kor 10,23-24). Por. rozważania nad sumieniem uczynione na bazie powyższych tekstów przez J. Stępnia, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 56-61.

³⁴ VS, 19 i 21.

³⁵ Por. Molinaro, Valsecchi, *Coscienza*, s. 14-15.

³⁶ VS, 21. Powyższe słowa potwierdza również św. Paweł Apostoł, który między innymi pisze: „Otóż myśmy nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania darów Bożych” (1 Kor 2,12).