

MARIAN MACHINEK, OLSZTYN

PROBLEMATYKA WOLNOŚCI SUMIENIA W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNYCH WYZWAŃ

Komuś, kto w czasie przełomu związanego z wydarzeniami 1989 r. zostałby zapytany o prognozę dotyczącą wolności sumienia, sytuacja wydawała się pewnie dosyć klarowna. Oto rozpoczyna się era wolności sumienia, w której każdy będzie mógł swobodnie żyć zgodnie z własnym sumieniem, a ci, którzy byli do tego zdolni także w czasach ucisku i zniewolenia, szczególnie osoby określane zaszczytnym mianem „więźniów sumienia”, wreszcie doczekają się całkowitej rehabilitacji oraz zostaną otoczeni powszechnym szacunkiem. Jak to zwykle bywa, życie koryguje tego typu optymistyczne prognozy. Jednak sytuacja dotycząca wolności sumienia dzisiaj, po ponad ćwierć wieku panowania nowego demokratycznego ładu, jest, rzec by można, kuriozalna. Oto bowiem, z jednej strony, sumienie wydaje się nadal należeć do podstawowych pojęć etycznych; trudno też mówić o tym, że wolność sumienia miałyby być generalnie zagrożona. W potocznym języku pojęcie to bywa używane w dawnym, chociaż wyraźnie spłyconym znaczeniu: jako pojęcie określający swoisty „wał ochronny” przed roszczeniami jakichkolwiek zewnętrznych autorytetów, otaczający wolność jednostki. Jednocześnie jednak bardziej niż kiedykolwiek rzuca się w oczy nie tylko brak powszechnie akceptowanej definicji sumienia, ale wręcz unikanie tego pojęcia w liczących się publikacjach z zakresu antropologii filozoficznej i etyki. Wydaje się, że pojęcie sumienia i próba jego definicji pojawiają się prawie wyłącznie w kontekście etyki chrześcijańskiej, natomiast inne nurty etyczne unikają go, bądź nawet negują sens jego używania. Dochodzi do tego wyraźne przesunięcie akcentów. Powoływanie się na sumienie, rozumiane do tej pory jako strażnik wolności osoby, bywa nierzadko, zwłaszcza w kontekście

społecznym, postrzegane jako osobista fanaberia bądź też nawet wyraz słabości i przewrażliwienia.

Wydaje się zatem, że tej krótkiej diagnozy wolności sumienia w kontekście współczesnych wyzwań nie można rozpocząć inaczej, jak wskazując na kluczowe elementy rozumienia sumienia. Z racji różnic między różnymi nurtami w ujmowaniu tej problematyki, odmienna może być też diagnoza napięć i konfliktów społecznych, jakich jesteśmy świadkami w debacie publicznej. Wybrane aspekty tej problematyki, zarówno w przestrzeni społecznej, jak i w Kościele, zostaną omówione w drugiej części przedłożenia.

Problemy definicyjne sumienia

Pojęcie sumienia zawsze odgrywało w historii myśli etycznej znaczną rolę. Nie sposób w ramach krótkiego artykułu dokonać szczegółowej analizy jego wielu znaczeń. Trzeba ograniczyć się do wskazania na jego trzy jego wymiary: subiektywny, obiektywny i religijny.

„Stróż naszej integralności” (Erich Fromm)

Określając w ten sposób sumienie, Erich Fromm wskazał na jego kluczowe znaczenie w kształtowaniu osobowej integralności moralnej. Subiektywny wymiar sumienia wysuwa się w toczącej się debacie niewątpliwie na pierwszy plan. Pojęcie sumienia bywa ściśle związane przede wszystkim z subiektywnym poczuciem moralnym oraz z wewnętrzną przestrzenią osoby ludzkiej. Mamy zatem do czynienia nie z jakąś oddzieloną od rozumu ludzkiego władzą, ale ze specyficznym osobowym wymiarem tegoż rozumu, który zapewnia człowiekowi orientację nie tylko w świecie rzeczy, ale także w przestrzeni moralnej. Treścią ukształtowanego sumienia jest po prostu całość pojęć i wartościowań moralnych, jakie ma konkretny człowiek, czyli wiedza o dobru i złu, o nakazach i zakazach, ale także spontaniczne wartościowania, które pojawiły się na skutek wcześniejszych

doświadczeń moralnych.¹ Takie podejście ujmuje niewątpliwie ważny i istotny wymiar sumienia, decydujący o ludzkiej godności. Sumienie jest, by użyć popularnego porównania, areną, na której rozgrywa się dramat ludzkiej wolności. Jak stwierdził legendarny monachijski teolog, Romano Guardini, „sumienie jest tym elementem w naszej świadomości, który jest przyporządkowany do dobra i wraz z nim stanowi całość odniesienia moralnego – do tego stopnia, że możemy powiedzieć: postępować moralnie to postępować według własnego sumienia, zakładając, że to sumienie jest takie, jakie w swej istocie być powinno”.²

Subiektywny wymiar sumienia dotyczy przede wszystkim płaszczyzny istotnych dla jednostki wyborów życiowych. Nie ulega wątpliwości, że to właśnie ono będzie miało decydujący wpływ na wybory moralne dotyczące np. życiowej drogi czy też zaangażowania politycznego. Będą to zatem wybory indywidualne, niejednokrotnie trudne nawet do obiektywnego uzasadnienia i napotykalne niezrozumienie, a nawet opór otoczenia, płynące z indywidualnej wrażliwości moralnej konkretnej osoby oraz niepowtarzalnej sytuacji, w jakiej się znajduje. Przykładem wierności takiemu subiektywnemu głosowi sumienia będzie postawa austriackiego pallowca, Franza Reinischa, który 21 sierpnia 1942 r. został ścięty za odmowę złożenia przysięgi na wierność Hitlerowi. Kiedy jako poborowy był przez przyjaciół i przełożonych nakłaniany do uległości i proszony, by nie szafować lekkomyślnie swoim życiem, odparł: „Wiem, że wielu duchownych myśli inaczej ode mnie. Lecz ilekroć badam moje sumienie, nie mogę dojść do innego rezultatu. A przeciw swojemu sumieniu nie mogę i z łaską Bożą nie chcę działać. Jako chrześcijanin i Austriak nie jestem w stanie złożyć przysięgę wierności komuś takiemu jak Hitler. (...) Muszą się znaleźć ludzie, którzy zaprotestują przeciwko

¹ N. Dent, *Conscience*, w: E. Craig (red.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London-New York 1998, s. 579-581.

² R. Guardini, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*, t. 1, Grünewald/Schöningh, Mainz-Paderborn 1993, s. 97.

nadużyciu władzy, a ja czuję się do tego protestu wezwany”.³ Charakterystyczne w tym uzasadnieniu jest z jednej strony indywidualne, osobiste powołanie do konkretnej decyzji moralnej, z drugiej strony natomiast brak roszczenia do generalizacji takiej postawy.⁴ Należy oczywiście podkreślić, że indywidualne decyzje, oparte na tak rozumianym indywidualnym wymiarze sumienia, nie mogą dotyczyć kwestii w oczywisty sposób irracjonalnych. Mogą one jednak, a tak było w przypadku sprzeciwu wobec reżimu nazistowskiego i innych systemów totalitarnych, stanowić coś w rodzaju wyrzutu wobec milczącej postawy społeczeństwa. Zobowiązanie moralne, by sprzeciwiać się niesprawiedliwym strukturom i nie uczestniczyć w ich podtrzymywaniu, jest niewątpliwie powszechne, jednak forma wyrażenia tego sprzeciwu będzie zależała od osobistej wrażliwości moralnej. Świadczenia męczenników sumienia pokazują, że rozumieją ono powinność wyrażenia sprzeciwu jako wezwanie osobiste, odczuwane przez jednych, podczas gdy inni postępują inaczej.

Tak rozumiany indywidualny wymiar posłuszeństwa sumieniu nie budzi zazwyczaj kontrowersji. Czy jednak ta niepowtarzalność i subiektywność oceny może zostać rozciągnięta na całość zasad i norm moralnych? Innymi słowy, czy sumienie wyczerpuje się w aspekcie subiektywnym? Za takim twierdzeniem zdaje się przemawiać

³ Cyt. za: E. S c h o c k n e h o f f, *Jaką pewność daje nam sumienie? Orientacja etyczna*, tłum. A. M a r c o l, Wydawnictwo WTUO, Opole, s. 40-41.

⁴ Reinisch nie był odosobnionym przypadkiem odmowy ze względu na sumienie w Trzeciej Rzeszy. W 2007 r. papież Benedykt XVI beatyfikował Franza Jägerstättera, który również odmówił służby w nazistowskiej armii, za co został stracony w 1943 r. Biografowie podają, że wielkim potwierdzeniem dla czekającego na w więzieniu wykonanie wyroku śmierci Jägerstättera była przekazana mu przez kapelana więziennego wiadomość o niezłomnej postawie Franza Reinischa, który został stracony rok wcześniej. Por. J. S c h w a b e n e d e r, *Kurzbiografie von Franz Jägerstätter*, w: A. R i e d l, J. S c h w a b e n e d e r (red.), *Franz Jägerstätter, Christlicher Glaube und politisches Gewissen*, Thaur, Wien-München 1997, s. 20. Problematyka odmowy służby wojskowej motywowanej sumieniem nie ograniczała się jedynie do systemów totalitarnych. Zob. ciekawy tekst dotyczący tej problematyki w kontekście soborowym: J. S a l i j, *Problem odmowy służby wojskowej na Soborze Watykańskim II*, *Więź* 30 (1987)nr 7-8, s. 3-11.

specyfika poznania moralnego. Dobro, które należy czynić, i zło, którego należy unikać, nie jawią się nigdy w postaci abstrakcyjnej, ale zawsze w konkretnej sytuacji. Jedynie osoba, której dana sytuacja dotyczy, jest w stanie w pełni rozpoznać złożoność moralnych wyzwań, jakie się z nią wiąże.⁵ Dlatego niewątpliwie można mówić o „kreatywnej” roli sumienia, polegającej na określeniu i „zagospodarowaniu” przestrzeni osobistej odpowiedzialności, którą normy ogólne są w stanie jedynie zakreślić, ale nie wypełnić.⁶ Punktem sporu jest samo istnienie i aplikacja owych norm ogólnych. Czy „kreatywność” sumienia będzie polegała na ich selektywnym unieważnianiu lub respektowaniu, zależnie od sytuacji?

Nie ulega wątpliwości – i takie było zawsze stanowisko katolickiej teologii moralnej – że sumienie stanowi „bezpośrednią normę osobistej moralności”,⁷ wbrew której działać nie wolno i zgodnie z którą powinno się postępować. Na tym jednak nie kończy się katolicka refleksja dotycząca sumienia. Gdyby bowiem uznać sumienie nie tylko za bezpośrednią, ale za jedyną i nieomylną normę moralności, trudno byłoby wyjaśnić faktyczną rozbieżność ocen między poszczególnymi ludźmi, trudno byłoby też odróżnić postawę kogoś, kto zasługuje na miano „męczennika sumienia”, od działań np. terrorysty. Tym, co łączy te dwie kategorie osób, może być przecież podobna pewność sumienia o konieczności takiego właśnie postępowania. Należałoby zatem albo obarczyć winą Boga za uwłaczające godności ludzkiej postępowanie terrorysty (skoro sumienie jest – co zostanie jeszcze omówione – głosem Bożym w człowieku), albo też należałoby uznać jego czyny za pewien dopuszczalny wariant ludzkich działań, dodając, że powinny jedynie być dokonane zgodnie z głębokim przekonaniem sumienia (skoro sumienie jest indywidualną normą osobistej moralności). Obydwie możliwości są absurdalne. W tym miejscu

⁵ Por. K. D e m m e r, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Herder, Freiburg-Wien 1999, s. 185.

⁶ E. S c h o c k e n h o f f, *Jaką pewność daje sumienie?* s. 184.

⁷ Por. VS 60.

dotykamy innego wymiaru sumienia, który z katolickiego punktu widzenia jest równie istotny, jak omówiony powyżej.

„Okno na to, co wspólne” (Joseph Ratzinger)

Nie ulega wątpliwości, że sumienie może błędzić. Katolicka refleksja teologiczno-moralna nie podziela wprawdzie skrajnie negatywnych pesymistycznych ocen sumienia w stylu np. Artura Schopenhauera (sumienie to 1/5 lęku przed ludźmi, 1/5 podejrzliwości, 1/5 uprzedzeń, 1/5 próżności i 1/5 przyzwyczajenia⁸), Zygmunta Freuda (sumienie jako interioryzacja zewnętrznych autorytetów w postaci superego⁹) czy Fryderyka Nietzschego (źródłem sumienia jest wiara w autorytety; jest ono zatem głosem pewnych ludzi w człowieku¹⁰). Nie ulega jednak wątpliwości, że sumienie nie jest zdolnością, która w całym swym bogactwie jest od razu w pełni wykształcona i pozostaje niezmienna. Już Tomasz z Akwinu twierdził, że chociaż podstawa sumienia, którą późne średniowiecze określało mianem „synereza”, a która niesie w sobie zarówno samą zdolność rozróżniania dobra i zła oraz powinność czynienia dobra a unikania zła, ale także najbardziej ogólne i podstawowe zasady moralne, jest wrodzona i niezmienna, to jednak w akcie sumienia, dotyczącym oceny konkretnego czynu (który określano jako *conscientia*), istotną rolę odgrywa także nabyta wiedza o faktach (*scientia*), a także życiowe doświadczenie moralne (*sapientia*).¹¹ Oznacza to, że w konkretnej ocenie sumienie może błędzić.

Dziewiętnasto- i dwudziestowieczna refleksja psychologiczna i socjologiczna pogłębiła i poddała krytycznej analizie te wielorakie zależności sumienia od wpływów zewnętrznych. W tym kontekście

⁸ Por. B. Sill, *Gewissen. Gedanken, die zum Denken Guben*, Bonifatius, Paderborn 2006, s. 247-248.

⁹ Zob. S. Freud, *Das Ich und das Es*, w: t e n ż e, *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Fischer, Frankfurt/Main, s. 287-292.

¹⁰ Zob. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, w: t e n ż e, *Werke in drei Bänden*, t. 1, Carl Hanser, München 1977⁸, s. 902.

¹¹ Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, q 17 a. 1.

podkreślić należy konieczność wychowania i samowychowania sumienia, ale jednocześnie należy postawić pytanie o to, czy istnieje jakiś stały punkt odniesienia dla sumienia w procesie wychowania w postaci obiektywnych zasad moralnych. Odpowiedź negatywna na to pytanie prowadziła do stwierdzenia, że wychowanie sumienia polega na prostej internalizacji przyjętych norm społecznych, by zmniejszyć przestrzenie konfliktu między jednostką i społeczeństwem. Katolicka refleksja teologiczno-moralna podkreślała zawsze przekonanie o istnieniu obiektywnych zasad moralnych, które wynikają z porządku rzeczywistości i kształtu natury osoby ludzkiej. Zasady te odzwierciedlają po prostu podstawowe wymagania, niezbędne do zachowania godności osoby i ochrony jej fundamentalnych dóbr i zasadniczych wartości. Gdyby ograniczyć sumienie jedynie do płaszczyzny indywidualnej, zredukowalibyśmy człowieka, rozumianego jako podmiot moralny, do zamkniętej monady.¹²

Akt sumienia jest jednak sądem, czyli aktem poznawczym. Tym, co jest w tym akcie poznawane, nie jest jedynie stan umysłu osoby poznającej, ale jest nim moralny wymiar rzeczywistości. Jak to wyraził Tadeusz Styczeń, sąd sumienia „zobowiązuje nas (...) nie tyle i nie tylko dlatego, że jest nasz własny i przez nas wydany, ale że jest komunikatem o tym, co nas przedmiotowo zobowiązuje. Sąd nie stwarza więc sam przez się powinności moralnej, nie jest jej generatorem w sensie jakiegoś genetycznego i zarazem metodologicznego a priori powinności moralnej. On tylko ją przekazuje do wiadomości podmiotu”.¹³ Obok zatem osobistego wezwania do określonego działania czy zaniechania człowiek odczuwa powinność, która, jego zdaniem, dotyczy nie tylko jego samego, ale każdego innego

¹² Można tu do sumienia odnieść słowa, w których Benedykt XVI opisuje indywidualistyczną koncepcję rozumu, podniesione do rangi instancji ostatecznie rozstrzygającej. Jak mówi papież, taki rozum podobny jest do betonowego budynku bez okien, w którym człowiek sam sobie stwarza sztuczne światło i klimat, nie chcąc zaczerpnąć ich z Bożego świata; por. B e n e d y k t XVI, *Przemówienie w Bundestagu (22 IX 2011)*, <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?id=39463&s=opoka#> (dostęp: 3 VI 2015).

¹³ T. S t y c z e ń, *Wprowadzenie do etyki*, TN KUL, Lublin 1995, s. 134.

człowieka. Innymi słowy odczuwam nie tylko, że m n i e nie wolno czegoś czynić, bądź, że j a powinienem coś czynić, ale że tego nie wolno czynić n i k o m u, bądź też, że powinien to uczynić k a ż d y. Obok osobistych i niepowtarzalnych wyzwania moralnych, o których wspomniano wcześniej, w sumieniu ujawnia się więc coś, co mogliśmy określić obiektywnym wymiarem moralności, czyli – jak to często jest podkreślane w wypowiedziach Magisterium Kościoła – prawda moralna.

Konstytutywny związek sumienia z prawdą zapobiega zamknięciu się w subiektywności, która nieuchronnie prowadzi do izolacji i w konsekwencji – do ślepoty jednostkowego sumienia. By zobrazować ów wyjątkowy związek wymiaru subiektywnego i obiektywnego w jednostkowym sumieniu, kard. Joseph Ratzinger sięga po bardzo proste porównanie. Gdyby zgodzić się z koncepcjami indywidualistycznymi, twierdzi, wtedy cała prawda o podmiocie zostałaby zredukowana do jego subiektywnej prawdo-myślności i prawdo-mówności. Oznaczałoby to, że w człowieku nie istnieją żadne drzwi, żadne okno, wychodzące ku temu, co wspólne (*das Gemeinsame*) i ku całości (*das Ganze*).¹⁴ Pojęcia te mają wskazywać na całą prawdę o człowieku, na podstawę jego istnienia. Jak podkreśla Ratzinger, jedynie otwarcie jednostkowego sumienia uzdalnia człowieka do dostrzegania tego, co najistotniejsze, a także umożliwia „wspólną wolę i odpowiedzialność na gruncie wspólnoty poznania”.¹⁵ To właśnie dzięki sumieniu jest możliwy i sensowny dialog międzyludzki, także ponad granicami religii. Dzięki swojemu otwarciu na podstawowe wartości ludzkiej egzystencji sumienie może być określone jako

¹⁴ J. R a t z i n g e r, *Sumienie i prawda*, s. 27.

¹⁵ *Tamże*, s. 30. Por. słowa Benedykta XVI wygłoszone w Zagrzebiu (4 VI 2011): „Jeśli sumienie zgodnie z przeważającym dziś myśleniem spycha się wraz z religią i moralnością do sfery tego, co subiektywne, na kryzys Zachodu nie ma lekarstwa, a Europa skazana jest na regres. Jeśli jednak sumienie odkrywa się na nowo jako miejsce słuchania prawdy i dobra, odpowiedzialności przed Bogiem i braćmi w człowieczeństwie, która jest siłą przeciw wszelkiej dyktaturze, to wówczas jest nadzieja na przyszłość”; <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?id=37853&s=opoka> (dostęp: 3 II 2012).

punkt węzłowy (*Knotenpunkt*) i miejsce integracji (Ratzinger używa terminu *Drehscheibe*, które w kolejnictwie odnosi się do obrotnicy) dialogu między chrześcijanami i niechrześcijanami. Dotykamy tutaj trzeciego wymiaru sumienia, jakim jest jego wymiar religijny.

„Namiestnik Chrystusa” (John Henry Newman)

To nieco archaiczne określenie słynnego angielskiego konwertyty,¹⁶ którego silny wpływ na refleksję II Soboru Watykańskiego jest bezsporny, nie powinno skłaniać ku zbyt pośpiesznym uproszczeniom. Nie ulega jednak wątpliwości, że w refleksji teologicznej sumienie tradycyjnie bywa określane jako „głos Boży”. W sanktuarium swojego sumienia, jak to stwierdzono w soborowej konstytucji *Gaudium et spes* (nr 16), człowiek przebywa nie tylko sam na sam ze sobą, ale sam na sam z Bogiem, Myśl tę wyraził już św. Augustyn, zdaniem którego człowiek w swoim sumieniu stoi nie tylko wobec Boga (*coram Deo*), ale właśnie tam Bóg jest mi bliższy niż ja sobie samemu, jest *interior intimo meo*. Augustyn zdaje się tu opierać na klasycznej wypowiedzi Apostoła Narodów, który – jak na to jednoznacznie wskazuje analiza historyczno-krytyczna¹⁷ – wprowadził znane w popularnej filozofii starożytnej pojęcie *syneidesis* do chrześcijańskiej myśli teologicznej, modyfikując oczywiście jego znaczenie. Owa współ-wiedza nie jest już dla niego, jak dla starożytnych filozofów

¹⁶ J. H. Newman, *List do księcia Norfolk o sumieniu*, tłum. A. Muranty, Homini, Bydgoszcz: 2002, s. 43: „Sumienie jest pierwotnym namiestnikiem Chrystusa, prorokiem w swoich doniesieniach, monarchą w swojej stanowczości, kapłanem w swoich błogosławieństwach i klątwach i nawet gdyby wieczne kapłaństwo w całym Kościele przestało istnieć, w nim zasada kapłaństwa pozostałaby, aby rządzić”.

¹⁷ Słowo *syneidesis* występuje w Nowym Testamencie 30 razy, w tym w *Corpus Paulinum* 14 razy, a w pozostałych pismach 16 razy. Rzuca się w oczy, że słowo to nie występuje w ogóle w Ewangeliach. Pojawia się ono jedynie w perykopie o cudzołożnicy (J 8, 9) i to tylko w niektórych rękopisach, udokumentowanych dopiero od VIII w. po Chr. Taki stan rzeczy pozwala przypuszczać, że to właśnie Paweł wprowadził pojęcie *syneidesis* do teologii chrześcijańskiej.

przed- i pozachrześcijańskich, jedynie samoświadomością działającego podmiotu, a więc moralną autorefleksją, ale współ-wiedzącym o jakości moralnej czynów, a także o motywacji działającego, jest sam Bóg. Sięgając po przerośnię z Księgi Syracha, można zatem określić sumienie jako „oko Boże” w sercu człowieka (Syr 17, 8).

Takie rozumienie sumienia ma długą pozachrześcijańską tradycję, nie- związaną wprawdzie z samym pojęciem *syneidesis*, ale wyraźnie z tym specyficznym przeżyciem, które współczesna refleksja etyczna jednoznacznie postrzega jako przeżycie sumienia. Poczynając od aschylejskich Eryonii, przez sofoklejskie „odwieczne prawa”,¹⁸ aż po sokratejskiego „daimoniona”,¹⁹ boscy wysłannicy potrafią pchnąć człowieka ku postawom nonkonformistycznym, każąc mu – jeżeli trzeba – stawać w opozycji wobec panujących, a nawet oddawać życie za wierność własnym przekonaniom. Jako świadka dojrzałej już i pozbawionej elementów mitologicznych pozachrześcijańskiej refleksji etycznej można w tym momencie przywołać Senekę, który w jednym ze swych listów do Lucyliusza mówi o bogu, „który jest blisko ciebie, jest z tobą, jest w tobie”. I dodaje: „Sądzę, Lucyliuszu, że święty duch mieszka w nas [*sacer intra nos spiritus sedet*] jako obserwator i stróż wszystkich naszych złych i dobrych czynów [*malorum bonorumque nostrorum observator et custos*]”.²⁰ Ten, wydawać by się mogło niemalże chrześcijański, tekst²¹ musi być oczywiście czytany w kontekście starożytnego panteizmu, gdzie nabiera on innego znaczenia.

¹⁸ Antygona, zapytana przez Kreona, dlaczego śmiała przekroczyć jego rozkaz, wskazuje na „bogów najświętsze prawa nie pisane”, których nie godzi się przekraczać śmiertelnikowi. Por. S o f o k l e s, *Antygona*, tłum. M. B r o Ź e k, Ossolineum, Warszawa 1965⁶, s 68.

¹⁹ P l a t o n, *Faidros* 242c.

²⁰ L u c i u s A n n a e u s S e n e c a, *Epistulae Morales Ad Lucilium*, Liber Iv, 41; http://www.latin.it/autore/seneca/epistulae_morales_ad_lucilium/!04!liber_iv/041.lat (dostęp: 6 III 2015).

²¹ Seneka Młodszy zmarł w 64 r. po Chr., dlatego pewien wpływ refleksji wczesnochrześcijańskiej na jego poglądy trudno byłoby z całą pewnością wykluczyć.

Niezależnie od podobieństw należy bardzo mocno podkreślić specyficznie chrześcijańskie znaczenie mówienie o sumieniu jako o „głosie Boga”. Głos ten bowiem nie jest doświadczany w ludzkim sumieniu jako głos obcy osobie, przychodzący niejako z zewnątrz. W przeciwnym razie należałoby uznać zarzuty krytyków, dla których definiowanie sumienia jako głosu Boga oznaczałoby heteronomizację moralności i negację autonomii moralnej. Głos sumienia nie jest jednak głosem konkurenta i rywala, który wkracza z mocą w ludzką refleksję rozumową i zmusza do czegoś niezgodnego z własnym namysłem moralnym. Jak to żartobliwie stwierdza australijski biskup i bioetyk, Anthony Fisher, „jeżeli doświadczamy takich głosów, powinniśmy prawdopodobnie udać się do lekarza albo egzorcysty”.²² Mimo to, nie jest to jedynie i po prostu własny głos, efekt swoistego dialogu ze samym sobą, gdyż wtedy człowiek miałby nad nim władzę. Tymczasem, jak to trafnie ujął Martin Heidegger, zew sumienia pochodzi wprawdzie ze mnie, a mimo to jakby rozbrzmiewał „nade mną” (*aus mir und dennoch über mich*).²³ Religijny wymiar sumienia pozwala wyjaśnić apodyktyczność jego ocen, które nie tylko opisują moralną rzeczywistość, ale wraz z rozpoznaniem dobra i zła skłaniają do dokonania właściwego wyboru i potrafią gwałtownie negować wybór świadomie błędny.

Rozumienie sumienia jako Bożego głosu wiąże się ściśle z jednej strony z chrześcijańskim obrazem Boga, z drugiej zaś – z chrześcijańską koncepcją człowieka. Podkreślając wolność i wszechmoc Boga, teologia katolicka nie skłania się bynajmniej w stronę woluntaryzmu, dla którego niezawisłość Bożej woli miałaby się wiązać z arbitralnym ustanawianiem i zmianą norm moralnych, natomiast zadaniem człowieka miałoby być jedynie ślepe posłuszeństwo wobec tych arbitralnych decyzji, bez aspiracji ich racjonalnego wyjaśnienia.

²² A. Fischer, *Moral conscience in ethics and the contemporary crisis of authority*, w: E. Sgreccia, J. Laffitte, *Christian conscience in support of the right to life*, Vatican City 2008, s. 38.

²³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 275: „Zew idzie ze mnie, a przecież przeze mnie”.

Bóg pozostaje niewątpliwie *norma ultima moralitatis*, jednak moralność związana jest z istotą i porządkiem stworzonego przez Niego świata. Coś jest dobre nie dlatego, że zostało przez Boga nakazane, ale dlatego zostało przez Niego nakazane, że jest dobre. Antropologia katolicka podkreślała zawsze zdolność ludzkiego rozumu do poznania moralnego, czyli poznania porządku stworzenia, której to zdolności nie zdołał zniwelować grzech pierworodny, chociaż w poważnym stopniu ją osłabił. Generalnie więc, by przywołać raz jeszcze obraz użyty przez św. Pawła, Tora, Boży porządek społeczno-moralny, wpisana została w ludzkie serca. Bóg zatem nie musi, by użyć pewnego kolokwializmu, „ręcznie” sterować człowiekiem, niejako „z drugiego siedzenia”, gdyż dał mu rozum zdolny dostrzec moralne przesłanie, które ujawnia się w samym człowieku, a więc naturze ludzkiej osoby, jak i w całej rzeczywistości stworzonej.²⁴ Nawet zatem bez uświadomionej wiary w Boga, człowiek jest w stanie rozpoznać dobro i zło, przynajmniej w kwestiach fundamentalnych, idąc za swoim moralnym rozumem, jeżeli tylko nie został on skorumpowany. Prawe sumienie (*conscientia recta*) będzie potrafiło w adekwatny i zgodny z prawdą o dobru sposób odpowiedzieć na wyzwanie moralne płynące z konkretnej sytuacji.

Jak stwierdził Jan Paweł II w encyklice *Dominum et vivificantem*, „sumienie nie jest więc autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, dobre i zło; głęboko natomiast jest w nie wpisana zasada posłuszeństwa względem normy obiektywnej, która uzasadnia i warunkuje słuszność jego rozstrzygnięć nakazami i zakazami, leżącymi u podstaw ludzkiego postępowania”.²⁵

Problematyka sumienia w przestrzeni publicznej

Pora odnieść te rozważania dotyczące definicji i rozumienia sumienia do współczesnych wyzwań. Wspomniane powyżej kontrowersje

²⁴ Przekonanie, że rzeczywistość, a w niej ludzka natura, są transparentne na Boże przesłanie moralne, stoi u podstaw koncepcja prawa naturalnego.

²⁵ DeV 43.

wokół różnych wymiarów sumienia wyznaczają jednocześnie główne miejsca sporu, jaki obecnie toczy się z jednej strony w łonie chrześcijańskich denominacji oraz między etykami laickimi a chrześcijańskimi, ale z drugiej strony także w przestrzeni publicznej i medialnej, gdzie temat sumienia cieszy się sporym zainteresowaniem ma plan pierwszy wysuwa się tu relacja indywidualnego sumienia do zewnętrznego autorytetu, zarówno świeckiego, jakim jest państwo i stanowione w jego ramach prawo, jak też religijnego, który dla chrześcijanina stanowi Kościół i wyrażone w jego nauce moralnej i prawodawstwie płynące z wiary przekonania moralne.

Wolność sumienia w społeczeństwie pluralistycznym

Jak już wspomniano wyżej, paradoksalnie trudno byłoby określić współczesne pluralistyczne społeczeństwo jako królestwo wolności sumienia. Problem wynika zapewne już z samej koncepcji pluralizmu. Na poziomie faktycznym pluralizm światopoglądowy nie podlega dyskusji. Istnieją różne punkty widzenia i związane z nimi różne oceny moralne. Upraszczając, można by powiedzieć, że istnieją różne sumienia, które w państwie prawa powinny być respektowane.²⁶ Nie ulega też wątpliwości, że zmuszanie kogokolwiek do działania niezgodnego z sumieniem, jak też przeszkadzanie jednostkom w podejmowaniu działań zgodnych z nim, nie licuje z porządkiem właściwym dla państwa prawa. Takie jest również nauczanie Kościoła katolickiego, szczególnie w odniesieniu do sfery przekonań religijnych, wyrażone w soborowej deklaracji *Dignitatis humanae*.²⁷ Czy

²⁶ O znaczeniu i randze sumienia w odniesieniu do autorytetów we współczesnym społeczeństwie polskim zob. A. P o t o c k i, *Sumienie w doświadczeniu moralnym Polaków*, Przegląd Tomistyczny 18/2012, s. 113-127.

²⁷ DH 2: „Obecny Sobór Watykański oświadcza, iż osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak, aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu i nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym,

oznacza to jednak rzeczywiście neutralność światopoglądową państwa? Innymi słowy, czy wobec pluralizmu wartości państwo może zająć pozycję całkowicie indyferentną, traktując wszystkie opcje światopoglądowe jako równorzędne? Trzeba stwierdzić, że nie ma takiej możliwości, gdyż wtedy musiałoby ono uznać za równorzędne także te opcje, które np. popierają niewolnictwo, opierają się na założeniu klas osób o zróżnicowanej godności, dopuszczają eksterminację niewinnych lub też kwestionują samo istnienie państwa prawa. Bez pewnej fundamentalnej zgody co do wartości podstawowych i ich instytucjonalnej ochrony oraz implementacji (np. w systemie wychowania), pokojowe współżycie społeczne, a więc także samo istnienie państwa prawa, nie byłoby w ogóle możliwe. Dlatego też zgodnie z polską Konstytucją państwo nie jest i nie może być *n e u t r a l n e*, ale powinno być *b e z s t r o n n e* światopoglądowo.²⁸ Oznacza to, że w debacie publicznej mogą być proponowane rozwiązania bazujące na różnych założeniach etycznych, oznacza to jednak również, że istnieje granica wartości absolutnie podstawowych, które nie mogą być prawomocnie kwestionowane. Wolność sumienia jednostek będzie miała zatem granice, nie tylko związane z wolnością innych jednostek, ale także z pewnymi filarami porządku moralnego, bez którego państwo prawa się nieuchronnie rozsypuje.

I tu, jak się wydaje, dokonują się niepokojące przesunięcia, które mają wpływ na problematykę wolności sumienia. Jednym z nich jest rozmywanie moralnych fundamentów państwa prawa, które, jako takie, nie powinny być kwestionowane. Jak się twierdzi, społeczeństwo

indywidualnym i w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie (...). Z racji godności swojej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagleni są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie i całe swoje życie układać według wymagań prawdy”.

²⁸ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, art. 25.2: „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym”.

nie musi wcale bazować na moralnych fundamentach związanych z naturą osoby ludzkiej, ale samo takie fundamenty może stworzyć w wyniku swobodnego dyskursu zmierzającego do osiągnięcia konsensu.²⁹ Taki pogląd oznacza nie tylko negację obiektywnego wymiaru moralności, ale także obiektywnego wymiaru sumienia, czyli tego, co kard. Ratzinger określił jako wartości wspólne dla wszystkich. Pozostaje subiektywne przekonanie pojedynczych sumień, które nie mają już żadnych obiektywnych punktów odniesienia poza doraźnym konsensem danego społeczeństwa. Bez odniesienia do prawdy o dobru, która jest tu negowana, przekonanie to może być nawet irracjonalne. Rola państwa zostaje zredukowana do ochrony wolności indywidualnych sumień i to właśnie tolerancja wobec różnych punktów widzenia staje się wartością najwyższą.

Konsekwencje takiego podejścia można najlepiej ukazać w konkretnym obszarze życia społecznego, którym będzie problematyka wolności sumienia pracowników służby zdrowia. Teoretycznie wolność, a nawet powinność, działania zgodnego z sumieniem zapewniona jest pracownikom służby w Kodeksie Etyki Lekarskiej (art. 4 i 41). Jednak zapewnienie to, jak się okazuje, może nie wystarczyć, gdy lekarz faktycznie zdecyduje się na odmowę świadczenia, odwołując się do sumienia. Zapis znajdujący się w Ustawie o zawodzie lekarza i lekarza dentystry zawiera niespójne i do pewnego stopnia sprzeczne postanowienia, które przyznają wprawdzie lekarzowi prawo do skorzystania z klauzuli sumienia, ale jednocześnie prawo to drastycznie ograniczają, zobowiązując go do przekierowania pacjenta do innego lekarza, który żądany zabieg wykona (art. 39). Faktycznie więc lekarz odmawiający np. aborcji musiałby we własnym zakresie zadbać o listę potencjalnych wykonawców aborcji i formalnie

²⁹ Jest to znana teza nestora europejskiej filozofii, Jürgena Habermasa, która wydaje się faktyczną chociaż niepisaną podstawą funkcjonowania rządzących. Zob. J. H a b e r m a s, *Pluralizm i moralność*, Tygodnik Powszechny 18/2005, s. 6: „Wychodzę z założenia, że konstytucja państwa liberalnego, jako samowystarczalna, może zakwestionować potrzebę swego uprawomocnienia, wychodząc tym samym ze stanów poznawczych argumentacji niezależnych od tradycji religijnych i metafizycznych”.

skierować osobę domagającą się jej wykonania do takiego lekarza. Nawet zatem w przypadku skorzystania z klauzuli sumienia lekarz musiałby współpracować w dokonaniu czynu, któremu się przecież sprzeciwia. Kluczowy jest fakt, że nie chodzi tu o jakieś subiektywne przekonanie lekarza wynikające ściśle z jego prywatnych zapatrywań (czyli o omówiony powyżej indywidualny wymiar sumienia), ale o fundamentalny nakaz etyczny zawodu lekarskiego (a więc o jego odwołanie do tego, co wspólne), który nakazuje traktować życie i zdrowie pacjenta jako wartość najwyższą i wiodącą. Sprzeciwiając się wykonaniu aborcji, która narusza prawo do życia przysługujące każdemu człowiekowi, lekarz pragnie nie tylko pokazać, że on sam nie jest w stanie wykonać tego zabiegu, ale żaden lekarz nie powinien tego czynić.

Obserwując dyskusję dotyczącą kształtu opieki medycznej w Polsce, zwłaszcza w kontekście kontrowersyjnych etycznie świadczeń medycznych, dostrzec można niepokojącą tendencję do traktowania takiego sprzeciwu sumienia w kategoriach przewrażliwienia moralnego, pewnej osobowościowej słabości, którą trzeba w pewnym zakresie tolerować, ale zasadniczo należy ją postrzegać jako istotny mankament. Profesjonalizm lekarza (a więc także potencjalna możliwość awansu i kariery) byłyby uzależnione od braku sprzeciwu sumienia i jego gotowości do wykonywania bez sprzeciwu wszystkich świadczeń, które zostały prawnie dopuszczone, niezależnie od oceny sumienia, która uznawana jest tu wyłącznie jako sprawa prywatna. Potwierdza to lektura tekstu *Stanowisko Komitetu Bioetyki przy Prezydium PAN z 12 listopada 2013 r. w sprawie klauzuli sumienia*, którego sygnatariusze wyrażają niepokój wobec faktu, że lekarze rzekomo nadużywają tej klauzuli ze szkodą dla autonomii pacjentów.³⁰ Odnosi się wrażenie, że od lekarza (i innego pracownika służby

³⁰ Zob. Stanowisko Komitetu Bioetyki przy Prezydium PAN nr 4/2013 z dn. 12 XI 2013 r. w sprawie tzw. klauzuli sumienia. Zob. <http://www.bioetyka.pan.pl/images/stories/Pliki/Stanowisko%20KB%20nr%204-2013.pdf> (dostęp: 31 I 2015). Zob. też zdanie odrębne wobec tego stanowiska s. prof. Barbary Chyrowicz: <http://www.bioetyka.pan.pl/images/stories/Pliki/4-2013-Chyrowicz.pdf> (dostęp: 31 I 2015).

zdrowia) oczekuje się, że będzie swoistym przedłużeniem rzekomej neutralności światopoglądowej państwa. Oczekuje się od niego, by zajął stanowisko niejako ponad różnymi opcjami, nie uwzględniając oceny własnego sumienia. Ma ono zostać – jak to kiedyś określiła ówczesna minister zdrowia, a później polska premier – w przedsiönku gabinetu, w którym sprawuje się publiczne funkcje. Używając języka obrazowego, można by powiedzieć, że urzędnik ma je zzuć, jak palto. Idealem zatem byłby lekarz pozbawiony sumienia.³¹

Jan Paweł II dostrzegał już przed laty te niepokojące tendencje. Zwracając się 18 czerwca 2001 r. do katolickich położników i ginekologów, wskazał na wynikające z tych tendencji problemy: „Jeszcze całkiem niedawno – stwierdza papież – sprzeczności między ogólną etyką lekarską a moralnością katolicką pojawiały się rzadko. Katolicy lekarze, nie narażając się na konflikty sumienia, mogli zasadniczo proponować pacjentom wszystko, co udostępniały nauki medyczne. W tej dziedzinie zaszły jednak ostatnio głębokie zmiany”³². W ich obliczu Jan Paweł II domagał się z naciskiem prawa do wolności sumienia, stwierdzając: „Konflikt między presją społeczną a nakazami prawego sumienia może prowadzić do dylematu: czy porzucić praktykę zawodu lekarskiego, czy pójść na kompromis kosztem własnych przekonań. Stając wobec takiego problemu, winniśmy pamiętać, że istnieje droga pośrednia, dostępna dla katolickich pracowników Służby zdrowia, którzy pozostają wierni swemu sumieniu.

³¹ Jako niespodziewanie odmienny od tej niepokojącej tendencji głos należy uznać rezolucję nr 1763 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy z 7 X 2010 r. W Rezolucji tej stwierdza się, że żaden szpital, placówka czy osoba nie mogą być przedmiotem jakiegokolwiek presji czy dyskryminacji ani ponosić żadnej odpowiedzialności w wypadku, gdy odmówią przeprowadzenia aborcji czy eutanazji lub wzięcia udziału w którymś z tych zabiegów („No person, hospital or institution shall be coerced, held liable or discriminated against in any manner because of a refusal to perform, accommodate, assist or submit to an abortion, the performance of a human miscarriage, or euthanasia or any act which could cause the death of a human foetus or embryo, for any reason”).

³² Por. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/ginekologdy_18062001.html (dostęp 31 I 2015).

Jest to droga sprzeciwu sumienia, który winien być respektowany przez wszystkich, zwłaszcza przez prawodawców”.³³

Sytuacja wolności sumienia w służbie zdrowie może być uznana za paradygmat zmian społecznych związanych z negacją obiektywnego wymiaru moralności, których konsekwencją jest nieuchronne spłaszczenie pojęcia sumienia. Jak się okazuje, zmiany te, paradoksalnie, nie prowadzą do promocji sumienia i powiększenia prawdziwej jego wolności, ale do jego zmarginalizowania.

Wolność sumienia w Kościele

Omawiając problematykę wolności sumienia w przestrzeni publicznej, należy także wspomnieć o tej jej części, którą stanowi przestrzeń wewnątrzkościelna. Na pierwszy rzut oka mamy tu do czynienia z sytuacją analogiczną do wyżej omówionej, czyli z relacją subiektywnego sumienia jednostki do zewnętrznego autorytetu. Opozycyjność tych dwóch instancji zdaje się jeszcze wzmocniona przez istnienie w Kościele katolickim Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który oczekuje od wiernych wynikającego z wiary posłuszeństwa wobec jego orzeczeń dotyczących wiary i moralności.³⁴ W ramach katolickiej refleksji teologiczno-moralnej nie brak głosów, które w analogii do relacji jednostka – społeczeństwo opowiadają się za subiektywną racją indywidualnego sumienia w sytuacji konfliktu z oficjalnym nauczaniem Kościoła. Wypowiedzi Magisterium wiązałyby jednostkę podobnie, jak wypowiedzi innych głosów „ekspertkich”, jedynie pod warunkiem że jednostka rozumie i akceptuje jakieś pouczenie moralne.³⁵

Takie podejście nie uwzględnia jednak istotnych różnic między świeckim a kościelnym kontekstem relacji jednostki do autorytetu. Po pierwsze trudno określić Kościół analogicznie do społeczeństwa społecznością pluralistyczną światopoglądowo. Wręcz przeciwnie – jest

³³ *Tamże.*

³⁴ Por. KK 25.

³⁵ S. E r n s t, *Grundfragen theologischer Ethik*, München 2009, s. 120-121.

to raczej wspólnota oparta na wspólnej wierze i moralności w kwestiach fundamentalnych. Sięgając po określenie Pawłowe, istnieje coś takiego jak *typos didachēs* (por. Rz 6,17), nakazy nauki, czyli zobowiązująca forma życia z wiary, która jest ściśle związana z wyrażoną w kerygmie Dobrą Nowiną o wyzwalającej i przemieniającej mocy Boga.³⁶ Po drugie, przystąpienie do Kościoła czy też faktyczne pozostawanie w nim jest kwestią dobrowolnej decyzji i może zostać w każdej chwili zweryfikowane, nawet jeżeli ktoś został włączony w Kościół przez innych przez chrzest otrzymany w dzieciństwie. Państwo i Kościół nie są rzeczywistościami pokrywającymi się, a zatem ewentualne opuszczenie Kościoła nie oznacza pozbawienie możliwości godnego egzystowania. Po trzecie wreszcie – i tu zapewne tkwi klucz do rozwiązania tytułowego sporu – Magisterium Kościoła z papieżem na czele nie są instancjami stojącymi ponad sumieniem i dążącymi do jego zastąpienia.

Również w Kościele całkowicie ślepe posłuszeństwo, tzn. wyrzeczenie się własnego sumienia na rzecz Magisterium, byłoby zaprzeczeniem godności osoby. Warto w tym miejscu raz jeszcze przywołać postać Johna Henry’ego Newmana, który w swoim słynnym liście do księcia Norfolk zmierzył się z zarzutem, że przez swoje posłuszeństwo papieżowi „katolicy są moralnymi i umysłowymi niewolnikami”.³⁷ Newman nie godzi się na tak radykalną opozycję, ale postrzega sumienie i Magisterium w służbie tej samej prawdy moralnej, której poznanie i respektowanie w swoich decyzjach jest obowiązkiem każdego wierzącego. Magisterium jest głosem, który wyraża doświadczenie moralne Kościoła, co wobec omylności i ograniczoności jednostkowego sumienia może stać się dla niego decydującą pomocą. Jak twierdzi, „nadrzędność prawa moralnego i sumienia

³⁶ Jak podkreśla kard. J. Ratzinger, „każda moralność potrzebuje pewnego «my» z jego przed-racjonalnym i ponad-racjonalnym doświadczeniem, w którym spleta się mądrość pokoleń, a nie tylko kalkulacja związana z chwilą obecną”; J. R a t z i n g e r, *Der Auftrag des Bischofs und des Theologen angesichts der Probleme der Moral in unserer Zeit*, Internationale Katholische Zeitschrift Communio 13/1984, s. 528.

³⁷ J. H. N e w m a n, *List do Księcia Norfolk*, s. 14.

jest *raison d'être* [urzędu papieskiego]. Fakt jego misji jest odpowiedzią na skargi tych, którzy odczuwają niedostatek naturalnego światła – i niedostatek tego światła stanowi usprawiedliwienie jego misji”.³⁸ Zasadnicze posłuszeństwo Magisterium nie będzie uwłaczało sumieniu jednostki, jeśli tylko będzie ona w stanie uznać, że samo Magisterium nie jest efektem nieuprawnionej ludzkiej uzurpacji, a stanowi element chcianej przez Chrystusa widzialnej struktury Kościoła.

Oczywiście również tam, gdzie zasadnicze posłuszeństwo wobec Magisterium jest uznane, może się pojawić konflikt między subiektywnym sumieniem a nauczaniem Magisterium. Należy wtedy pamiętać o tym, że w Kościele istnieje hierarchia prawd, związana z hierarchią głoszenia oraz z różną mocą zobowiązującą. Istnieje uprawniony pluralizm poglądów w kwestiach jeszcze nierozstrzygniętych oraz drugorzędnych. Wiele w takich sytuacjach konfliktu będzie zależało nie tyle od kwestii doktrynalnych, ile od osobowości stron sporu. Nie jest to bowiem nigdy konflikt indywidualnego sumienia z anonimowym Magisterium, ale konflikt sumień: sumienia osoby wierzącej i sumienia osoby pełniącej funkcję pasterską. Brak cierpliwości, transparentności i dobrej woli z obu stron może niejednokrotnie być przyczyną głębokich zranień.

Mimo tego jednak trudno określać trwałą kontestację nauczania moralnego Kościoła w sprawach fundamentalnych jako *faithful dissens*. W przypadku takiego dyssensu istnieje obowiązek poszukiwania prawdy i na jego spełnienie musi być wystarczająco dużo czasu. Jednak gdy rozdźwięk ten trwa i przedłuża się, wtedy z całą mocą pojawia się pytanie o tożsamość katolicką. Negacja fundamentalnych zasad moralności, jak są one rozumiane i nauczane przez Magisterium przez powołanie się na odmienny osąd własnego sumienia, dotyka po prostu samych podstaw bycia katolikiem. Nie można jednocześnie rościć sobie prawa do bycia katolikiem i negocjować podstawowych zasad moralnych wiary katolickiej.

³⁸ *Tamże*, s. 48.

Wydaje się że zasadniczym problemem we współczesnej debacie dotyczącej wolności sumienia jest nie tylko subiektywizacja moralności na poziomie indywidualnym, ale zmierzające w tym kierunku zmiany społeczne i polityczne. Mogą one doprowadzić, do tego, że moralność wraz ze wspólnymi wszystkim podstawowymi wymaganiami i zasadami moralnymi zostanie zastąpiona przez swoistą „technologię zachowania”, której celem będzie jedynie powiększenie obszaru zachowań tolerowanych. Nietrudno przewidzieć, że zbudowana na takim fundamencie bezideowa cywilizacja nie będzie cywilizacją miłości i życia i nie będzie w stanie przetrwać. Wobec takich zagrożeń ktoś inny jak nie chrześcijanie powinni, jak to w jednym ze swoich esejów stwierdził kard. Joseph Ratzinger, mieć „odwagę do życia według sumienia i w ten sposób utrzymać jako możliwą do przejścia grań między anarchią a tyranią, grań, która jednocześnie jest wąską drogą pokoju”.³⁹

ks. Marian MACHINEK

Słowa kluczowe: wolność sumienia, integralność moralna, posłuszeństwo religijne, prawo moralne, sprzeciw sumienia

Keywords: freedom of conscience, moral integrity, religious obedience, moral law, conscientious objection

³⁹ J. R a t z i n g e r, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Wydawnictwo M, Kraków 2005, s. 48-49.

MARIAN MACHINEK

**The issue of freedom of conscience
in the light of contemporary challenges**

Summary

In the first section the article presents the three main dimensions of conscience. There is no doubt that the primary dimension is the dimension of individual conscience. It is the “guardian of the integrity of” moral person (E. Fromm). It is so closely associated with the self-consciousness of people that acting against the judgment of conscience, a man acts against himself. Conscience is also “a window on what is common” (Joseph Ratzinger), to moral truth, what is the revelation of the objective dimension of conscience. Finally, it is important religious dimension. It manifests itself in defining conscience as the voice of God.

In the second section the author analyzes the key element of the contemporary dispute about conscience that is his relationship to authority, both the state and the church. There is no doubt that state law should respect the freedom of conscience of citizens and, in situations of serious conflicts – provide the opportunity to invoke the conscience clause. In contrast to the pluralistic society ecclesial community has the right to have moral convictions stemming from faith, which are crucial to belong to the individual religious community. This does not invalidate in any way the importance of conscience, which remains the final court (although not the highest standard, which is God) of moral action.