

KS. FRANCISZEK GRENIUK

### DZIEJE KSZTAŁTOWANIA SIĘ KONCEPCJI SUMIENIA

Przyjmuje się ogólnie, że wieloaspektowe zjawisko, jakim jest sumienie, może być interpretowane według następujących teorii: biologicznej (K. Darwin, R. Hertwig); socjologicznej (A. Comte, E. Durkheim, H. Bergson); psychologicznej (A. Freud); etnograficznej i religioznawczej (E. A. Westermarck); etycznej (filozoficznej) – teologicznej. Niniejsze wywody mieszczą się w ramach tej ostatniej. Warto zaznaczyć, że literatura na temat sumienia jest ogromna. Dotyczy to także dziejów kształtowania się koncepcji tego zjawiska moralnego.

Wszystkie podręczniki etyki i teologii moralnej zawierają bardziej lub mniej obszerne opracowania koncepcji sumienia. Wiadomo, że stanowi ona istotny element każdego systemu etycznego czy moralnego. Bardziej ambitne podręczniki zawierają także opracowania kształtowania się jej dziejów.

Godne odnotowania jest także to – na co zwrócił szczególną uwagę Helmut Thielicke (*Theologische Ethik*) – że koncepcja sumienia jest istotnie zależna od odpowiedniej koncepcji człowieka, że omawiane świadectwa, wypowiedzi i systemy mogą być zrozumiałe, jeśli się pamięta, że odnoszą się zawsze do konkretnej koncepcji funkcjonującej w danym systemie lub kontekście kulturowym.

### METAFORY LITERACKO-RELIGIJNE NA OZNACZENIE SUMIENIA MORALNEGO

Sumienie moralne od dawna przedstawiano za pomocą metafor literacko-religijnych. Należą do nich:

- bogowie i erynie świata hellenistycznego, które nękały popełniających zło, doprowadzając do głębokiego przeżywania winy moralnej, graniczącego czasem z obłędem (Orestes);
- „Oko Boże” w biblijnym opisie zbrodni Kaina;
- „Głos Boży”, który przemawia we wnętrzu człowieka i ogłasza jego wolę (św. Bonawentura);
- „Robak”, który nęka i doprowadza do wyrzutów moralnych;
- „Sufler”, „świadek”, „oskarżyciel” – w literaturze patrystycznej zachodniej porównuje się sumienie do osób uczestniczących w procesie sądowym;
- „Sufler” u P. Calderóna w jego *Il gran teatro del mondo*.

Wymienione powyżej obrazy sumienia ukazują ten fenomen moralny w sposób intuicyjny i globalny, określający ustosunkowanie się człowieka do czegoś, co jest przeżyte. Widać w nich rzecz podstawową, a mianowicie trojakiemu rodzaju napięcie: między „następstwem czynu” a tym „z czego on wynika”, między dobrem a złem tegoż czynu oraz między oskarżeniem a usprawiedliwieniem. Napięcia te są z jednej strony wyrazem dynamizmu sumienia, z drugiej zaś źródłem powikłania w zakresie moralnej świadomości człowieka.

### SUMIENIE U LUDÓW PIERWOTNYCH I W KULTURZE GRECKO-RZYMSKIEJ

Etnologia podkreśla, że prawie u wszystkich ludów pierwotnych występuje przekonanie, że człowiek ma możliwość „słyszenia głosu Bożego”. Wśród cech takiego pojmowania sumienia wyróżnia się: spontaniczność, rzeczowość (obiektywność) raczej niż subiektywność, czyli coś, co pochodzi z zewnątrz (od Boga, duchów itp.) oraz kolektywność (wina w pojęciu grupowym, szerepowym itp.) i wreszcie to, że łączy się ono z podłożem rytualno-magicznym.

W kręgu kultury grecko-rzymskiej pojawia się po raz pierwszy termin techniczny i specyficzny na określenie sumienia oraz jego naukowe opracowania. Jest nim *syneidesis* od „*syn* – *oida*” (wiedza intuicyjna) i oznacza

„stosowanie wiedzy do czegoś?”, czyli „świadecko”. Stąd sumienie to „świadek wobec siebie samego”, czyli wiedza refleksyjna. Jest rzeczą charakterystyczną, że w świecie grecko-rzymskim bardziej eksponowane jest pojęcie sumienia „następczego” (pouczynkowego) niż „uprzedniego” (przeduczynkowego). Oznacza ono, że człowiek jest bytem moralnym i odpowiedzialnym za swe działanie. Wynika to z jego zdolności do refleksji nad wartością swego działania.

#### SUMIENIE WEDŁUG BIBLI

Pismo św. nie mówi o sumieniu w oderwaniu od człowieka jako całości, czyli integralnie pojmowanego. Traktuje o tym zjawisku w kontekście antropologii biblijnej. Pamiętając o tym unika się rozczarowania, które mogłoby się zrodzić, gdyby chciało się szukać ze słownikiem w rękę wypowiedzi Starego czy też Nowego Testamentu o sumieniu, bowiem termin grecki „*syneidesis*” występuje jeden raz w chronologicznie późnej Księdze Mądrości (17, 10 n.). W najstarszych księgach widać, że członkowie narodu wybranego rozróżniają dobro od zła, chociaż czynią to w perspektywie zewnętrznej, niejako przedmiotowej i wspólnotowej. Rozpoznają wolę Boga w tradycji i postawie przywódców religijnych. Ale mają także świadomość głosu Bożego jako czegoś, co woła od wewnątrz. Tę interioryzację pojęcia sumienia do wartościowali głównie prorocy Izraela, według których sumienie stanowi coś najbardziej wewnętrznego dla osoby powołanej do okazania wierności Bogu i ludowi Przymierza. To Duch działa we wnętrzu osoby i ją prowadzi, jeśli zechce się ona Jemu poddać. W antropologii biblijnej Starego Testamentu należy zwrócić uwagę na pojęcie „serca” człowieka, które stanowi najbardziej istotny element bycia człowiekiem. Dla semitów serce było siedzibą myśli, pragnień, emocji i także sądów moralnych. Wierzący Izraelita miał świadomość tego, że Bóg przenika serce i nerki człowieka, że Duch Boży mówi w nim do niego, wzywając go do wierności Bogu. Dlatego serce pochwała za dobre czyny lub wyrzuca mu zło popełnione. „Jak długo żyć będę, twierdzą, że czysty, że strzegę prawości, a nie porzucam: serce nie dręczy mnie nigdy” (Hi 27, 5-6); „Choćbyś badał me serce, nocą mnie nawiedzał i doświadczał ogniem, nie znajdziesz we mnie nieprawości” (Ps 17, 3).

Starotestamentalna koncepcja sumienia zakłada dwie rzeczy, a mianowicie to, że sumienie jest pojmowane zawsze jako coś, co konfrontuje z Bogiem,

i po drugie, że w akcie sumienia jest zaangażowany cały człowiek, a nie tylko jakaś jedna jego władza.

Nowotestamentalną wizję sumienia należy oceniać w świetle Starego Testamentu. W Nowym Testamencie następuje jednakże dalsza interioryzacja pojmowania sumienia. Chrystus bowiem w swoim nauczaniu podkreśla rolę i znaczenie wewnętrznego nastawienia, które wyraża się w pojęciach *ducha* – *pneuma* i *serca* – *kardia*. Jeśli się zwróci uwagę na fakt, że termin *syneidesis-conscientia* występuje tylko raz w ST i cztery razy w Ewangeliach, a w pismach Pawłowych aż 31 razy, wówczas można stwierdzić, że to Apostoł Narodów jest właściwie nowatorem pod tym względem. Zwłaszcza że termin ten jest bardzo rzadki w literaturze hellenistycznej. Występuje bowiem tylko cztery razy: u Demokryta i Chryzypa po jednym razie, i to nie w znaczeniu moralnym, oraz u Dionizego z Alikamasu i Diodora z Sycylii w sensie etycznym.

Święty Paweł rozwinął koncepcję sumienia w trojakim znaczeniu: po pierwsze zastosował termin własny na określenie koncepcji sumienia; po drugie, bardziej niż inni autorzy natchnieni podkreślił rolę sumienia przy podejmowaniu decyzji moralnych. W końcu przeanalizował relację sumienia indywidualnego do wspólnoty. Całe bogactwo nowych treści uzyskało sumienie w jego antropologii, według której człowiek jest nowym stworzeniem powołanym do życia w Chrystusie. Prawda ta zakłada w człowieku fundamentalnie nową świadomość o sobie, a w związku z tym świadomość nowej sytuacji moralnej, w jakiej przychodzi mu żyć. Naukę Apostoła Narodów o sumieniu można ująć w następujących punktach:

- każdy winien działać zgodnie ze swoim sumieniem;
- głos sumienia może różnić się od prawdy obiektywnej;
- sumienie należy pojmować w relacji do zasad współżycia we wspólnocie;
- w przypadku zgorznięcia z powodu jakiegoś działania należy unikać tego w granicach zachodzących możliwości.

#### ROZWÓJ KONCEPCJI SUMIENIA W OKRESIE PATRYSTYKI

Myśl patrystyczna odziedziczyła przeświadczenie oparte na danych biblijnych, że sumienie stanowi swoiste centrum moralnego życia chrześcijańskiego, poprzez które cała osoba ma świadomość, że egzystuje w nowej relacji

ontologicznej do Boga i Chrystusa, z której wynika nowy porządek wartości. Ponadto odziedziczyła koncepcję sumienia w jego funkcji oceniającej i orzekającej o zobowiązaniach moralnych w postępowaniu. Chodzi w tym przypadku o aspekt normatywny sumienia. Z czasem w myśli teologicznomoralnej ten drugi aspekt koncepcji sumienia uzyskał zdecydowaną przewagę, co stało się charakterystyczne dla teologii moralnej potrydenckiej i doprowadziło do nadmiernego rozrostu traktatów *de conscientia* w teologii moralnej kazuistycznej. Sumienie w dalszym ciągu było traktowane w jego wymiarze religijnym (odniesienie do Boga). Ale pojmowano je także jako świadka i sędziego oraz źródło wyrzutów za czyny złe. Nie zapomniano jednakże o podkreślaniu radości płynącej z dobrego sumienia: „Kto ma sumienie czyste – pisze św. Hieronim († 419) – chociaż chodzi w łachmanach i cierpi głód, jest bardziej szczęśliwy niż ci, którzy żyją w dostatkach”<sup>1</sup>.

Według Orygenesusa († ok. 251) sumienie jest tą wewnętrzną sferą bytu człowieka, z której wypływa cała aktywność religijna i moralna. Jest „siedzibą sumienia funkcjonalnego, bazą afektów duszy, wewnętrznym świadkiem przeżyć religijnych, ośrodkiem życia moralnego, a więc i grzechów, ukrytą alkową najbardziej sekretnych uczuć”<sup>2</sup>. W nauczaniu Orygenesusa uwidacznia się pneumatyczny wymiar sumienia, ponieważ *syneidesis* identyfikuje się z *pneuma*. Stanowi to nową rzeczywistość konstytuującą człowieka zbawionego. Zbawiony człowiek postępuje jak „żyjący w Duchu”, dzięki czemu dokonuje się interioryzacja myślenia i działania, w których przejawia się nowość bycia chrześcijaninem. Widać więc z tego, że także Orygenes traktuje sumienie jako władzę wydawania sądów moralnych.

Tego rodzaju przekonania znaleźć można również u wspomnianego św. Hieronima. W znanym tekście komentarza do księgi Ezechiela 1, 1 mówi o *synteresis* czyli o „iskrze duchowej – *scintilla animae*”. Jest ona wyższą częścią człowieka, „duchem”, który poprawia i rządzi rozumem i władzą pożądczą. Jest źródłem, z którego płyną wewnętrzne sądy o dobru i złu moralnym.

U św. Augustyna († 430), tak uwrażliwionego na duchowe przeżycia człowieka, sumienie jawi się jako centralna forma jego wnętrza. Człowiek jest swoim sumieniem, odnajduje siebie samego w swoim sumieniu, które zawiera w sobie normę moralną i ją dyktuje. Tekstem fundamentalnym na ten temat jest *Enarratio in Ps. CXLV* (pl 37, 1887). Sumienie jest w nim uważane za

<sup>1</sup> *In Epist. ad Rom. hom. 1, 4*; PL 60, 400.

<sup>2</sup> Por. J. S t e l z e n b e r g e r, *Syneidesis bei Origenes*, Paderborn 1961, s. 45.

najbardziej ukrytą i duchową część duszy. Identyfikuje się ono z człowiekiem wewnętrznym. Jest otwarte na widzenie tego, czego winno się obawiać, co winno się pragnąć, szukać, chwalić i miłować. Sumienie jest utożsamiane z samym sercem lub stanowi centrum serca. Jest wnętrzem, w którym mieszka sam Bóg, świadek czynów człowieka. Można stwierdzić, że u św. Augustyna sumienie ma funkcję wartościowania moralnego i decydowania o dobru i złu moralnym. Nie każde jednakże sumienie może człowieka prowadzić. Może to czynić jedynie sumienie oświecone Duchem Świętym, wiarą, przez Boga, „który jest jedynym nadzorcą sumienia – *qui conscientiae solus inspector est*”<sup>3</sup>.

W proces rozwoju koncepcji sumienia wiele wniósł św. Ambroży († 397), zwłaszcza w swoim dziele *De officiis ministrorum*. Według niego jest ono aktem poszczególnego człowieka. Funkcją sumienia jest rozstrzygać zasługi sprawiedliwego i grzesznika. Jemu jedynie przysługuje osąd wartości moralnej czynu, dzięki czemu człowiek jest niewinny lub winny wobec siebie samego, niezależnie od opinii drugiego człowieka. Spokój sumienia jest pokarmem, który prawdziwie zaspokaja i jako takie stanowi prawdziwe dobro. Dla grzesznika zaś jest prawdziwym źródłem cierpienia i grobem, który wydziela złe zapachy. Do tego, by sumienie wypełniało właściwie swoją funkcję, nie może być omylne i zdeprawowane. Pod tym warunkiem jest ono prawem i normą dobra bez konieczności ogłaszania dodatkowego prawa i sankcji.

#### SUMIENIE W REFLEKSJI SCHOLASTYCZNEJ

Problem normatywności sumienia omylnego i zdeprawowanego stał się w XII w. przedmiotem słynnej kontrowersji między Piotrem Abelardem († 1142) i św. Bernardem z Clairvaux († 1153). Przyczyniła się ona do uściślenia pojęć i zasad, które zaowocowały późniejszymi ustaleniami szkoły dominikańskiej i franciszkańskiej.

Jak wiadomo, Abelard eksponował walor etyczny sumienia, w znaczeniu wypełniania funkcji aplikatywnej wiedzy do konkretnego czynu. Święty Bernard zaś opowiadał się za wizją globalną i bardziej duchową. Podczas gdy pierwszy z nich, zainspirowany światem dialektyki i kultury światowej

---

<sup>3</sup> *De sermone Domini in monte*, PL 34, 1270.

podkreślał prawa jednostki i wpływ czynników subiektywnych, drugi, uformowany duchem monastycyzmu, danych biblijnych i myślą teologiczną, eksponował wartość obiektywną i teologiczną sumienia, które wtedy jest czynnikiem decydującym, gdy jest pokorne i oczyszczone, pobożne i podatne na głos Boży. Tylko w takim sumieniu dochodzi do prawdziwego dialogu między człowiekiem a Bogiem.

Od tego czasu problematyka sumienia zaczęła zajmować znaczące miejsce w rozważaniach filozofów i teologów. Jeden z traktatów przypisywanych św. Bernardowi, a którego autorem jest Piotr z Celle (Cellensis) († 1183), nosi charakterystyczny tytuł *De conscientia*, po raz pierwszy w ten sposób sformułowany.

Refleksja teologiczna w okresie scholastyki i teologii moralnej wieków późniejszych była pod wpływem skutków rozróżnienia między „sumieniem – *conscientia*” a „synderezą – *synderesis, synteresis*”, czyli między sumieniem jako aktem a habitualną podstawą tegoż aktu, tj. sumieniem w znaczeniu sprawności uzdalniającej rozum do formułowania głosu sumienia aktualnego. Rozróżnienie takie jest dziełem szkoły dominikańskiej, która usiłowała wypracować syntezę tych dwóch pojęć. Usiłowała ona także nie zaprzepaścić treści specyficznym religijnych i teologicznych w koncepcji sumienia, a takie niebezpieczeństwo groziło z chwilą, gdy sumienie zaczęto pojmować jedynie jako sąd rozumu o wartości czynu, który człowiek ma wykonać czy też, który już wykonał. Uważa się, że rozróżnienie takie powstało pod wpływem komentarza św. Hieronima do Księgi Ezechiela, którego wspomniany powyżej termin *syneidesis* zinterpretowano w duchu *synteresis* szkoły dominikańskiej. Przez synterezę rozumiano „sprawność poznania podstawowych zasad porządku moralnego – *habitus primorum principiorum moralium*”. Przez sumienie zaś aktualne rozumie św. Tomasz z Akwinu „sąd rozumu praktycznego na podstawie zasad ogólnych orzekający o dobroci lub złości czynu, który mamy wykonać lub już został wykonany”<sup>4</sup>.

Dla głównych przedstawicieli szkoły dominikańskiej, czyli dla św. Alberta Wielkiego i św. Tomasza, syntereza (sumienie habitualne) jest wrodzoną

---

<sup>4</sup> „Iudicium intellectus practictici ex principiis communibus dictans de bonitate vel malitia alicuius actus a nobis faciendi vel facti”. (D. P r ü m m e r, *Manuale theologiae moralis*, t. I, nr 301). Jest to określenie sumienia oparte na następującej wypowiedzi Akwinaty: „Secundum modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an actus sit rectus an non, duplex est via: una, secundum quod per habitum scientiae dirigimur in aliquod faciendum vel non faciendum. Alio modo, secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus”(De veritate, q. 17 a.1).

sprawnością rozumu praktycznego, uzdatniającą władzę poznawczą (człowieka) do poznania podstawowych zasad moralnych. Jest to sprawność wrodzona, ponieważ każdy człowiek ją ma i na jej podstawie, bez dodatkowego rozumowania, poznaje podstawowe zasady moralne, takie jak: „dobro należy czynić, a zła unikać, miłuj bliźniego swego, jak siebie samego; nie czyń tego, czego nie chciałbyś, aby ci inni czynili”. Sumienie zaś aktualne jest w tej tradycji pojmowane jako wniosek rozumowania praktycznego (sylogizmu), którego rezultatem jest głos sumienia.

Koncepcji Tomaszowej zarzuca się spłylenie i znaturalizowanie koncepcji sumienia, przede wszystkim z racji oderwania jej od wizji człowieka, niedowartościowania wpływu Ducha Świętego i niedoceniań sfer pozarozumowej w człowieku (woli i afektów). Jest to jednakże zarzut niesłuszny, jeśli się pamięta o jego integralnej wizji człowieka, o roli Ducha Świętego i nauce o celu ostatecznym, zwłaszcza zaś o jego rozumieniu konieczności poznania Boga i siebie, które Akwinata ujmował w znaczeniu biblijnym. Bardzo charakterystyczne w Tomaszowej koncepcji sumienia jest jego powiązanie z cnotą roztropności jako sprawnością, która uzdalnia rozum do właściwego formułowania oceny moralnej dotyczącej dobra i zła moralnego. Zresztą także syndereza w jego rozumieniu jest ze swej strony powiązana ze sprawnością intelektualną, która uzdalnia władzę poznawczą człowieka do poznania pierwszych zasad porządku moralnego.

Inne stanowisko w pojmowaniu istoty sumienia zajmowała szkoła franciszkańska. Aleksander z Hales († 1245), św. Bonawentura († 1274), Henryk z Gandawy († 1293) i wielu teologów średniowiecznych widziało w syntezie wrodzoną skłonność woli do miłowania, pragnienia dobra, jeśli się je rozpozna jako takie. Pisarze ascetyczni nazywali ją „iskrą duchową” – *scintilla animae*, która jest miłością zakorzenioną w miłości Boga. Poprzez nią Bóg dotyka człowieka, pobudzając go do miłości i czynienia dobra, jeśli zostanie rozeznane. Warto zaznaczyć, że św. Bonawentura nie przeciwstawiał się wyraźnie intelektualistycznej koncepcji św. Tomasza, ponieważ przyjmował, że wola nie jest władzą ślepą, lecz dążącą do dobra poznanego.

Dwie koncepcje sumienia, intelektualistyczna i woluntarystyczna, wypracowana przez wielkich myślicieli średniowiecznych, nie były początkowo traktowane jako przeciwstawne. Pojmowano je raczej jako komplementarne. Dopiero myśliciele późniejsi obu tych orientacji zajmowali pozycje antagonistyczne, walcząc z emfazą o dowartościowanie jednego lub drugiego aspektu, przyczyniając się przez to do rozbicia integralnej wizji globalnej. Spowodowało to daleko idące konsekwencje u takich reprezentantów szkoły franciszkańskiej, jak Jan Duns Szkot († 1308) i Wilhelm Ockham († 1349).



Jan Duns Szkot za punkt wyjścia całej doktryny moralnej uważał nieskończoną miłość Boga i Jego żądanie, by Go miłować dla Niego samego. Odpowiedź na to żądanie Boga winna być absolutnie wolna. Drogi tej odpowiedzi wyznaczają prawo i sumienie, za którego głosem trzeba iść, chociażby było błędne. Moc wiążąca prawa nie wynika z racji obiektywnych i wewnętrznych dla samego prawa, lecz przede wszystkim z woli Boga. Pomocą do rozpoznania woli Bożej są cnoty, które sprawiają, że człowiek jest uzdolniony do przyjmowania pouczeń ze strony Ducha Świętego, które wyrażają się w głosie sumienia.

Wilhelm Ockham natomiast za punkt wyjścia przyjmował prawdę o wszechmocy Boga, który w najwyższym stopniu jest wolny i czymkolwiek nieograniczony. Dobro i zło nie mają charakteru obiektywnego i absolutnego, jakkolwiek są realne. Za swe źródło mają wolę Boga. Wyrazem woli Boga jest prawo, dlatego moralność polega na posłuszeństwie prawu. Stąd moralność Ockhama jest skrajnie legalistyczną. W koncepcji czynu i sumienia kładzie on zasadniczy nacisk na zachowanie prawa. Analogicznie do podkreślania absolutnej wolności Boga Ockham nauczał o zasadniczym znaczeniu wolności człowieka. Według niego wolny wybór stanowi istotę moralności. Wybór ten wyraża się w podejmowaniu decyzji, stąd jego system moralny określa się mianem decyzyjonizmu etycznego. Leży on u podłoża późniejszych dyskusji teologicznych prowadzonych wśród teologów, zwolenników różnych tzw. systemów moralnych. Wydaje się także, że z nurtu tego czerpał swą inspirację także Marcin Luter, dając temu wyraz w przyjęciu zasady: tylko wiara, tylko łaska, tylko Biblia – „sola fides, sola gratia, sola Scriptura”, przyznając przez to człowiekowi jako jednostce prawo daleko idącej wolności interpretacji wymagań moralnych.

#### KONCEPCJA SUMIENIA W TEOLOGII POTRYDENCKIEJ

Od XIII w. autorzy, mówiąc o sumieniu, traktowali o nim w kontekście problematyki czynów ludzkich. Podobnie czynili także wielcy teologowie wieku XVI, tacy komentatorzy św. Tomasza z Akwinu, jak Jan od św. Tomasza († 1644), G. Vazquez († 1604), F. Suarez († 1617) i inni. Sytuacja uległa zmianie z chwilą wystąpienia w 1577 r. Bartłomieja z Medyny († 1581) z teorią probabilizmu, którą można uznać za swoisty „przewrót kopernikański” w dziedzinie moralności. W znanej bowiem dyskusji na temat możliwości

osiągnięcia pewności sumienia w przypadku prawa wątpliwego w zakresie dozwoloności czynu opowiedział się za możliwością niezachowania takiego prawa, byleby opinia za tym przemawiająca była naprawdę prawdopodobna – *vere et solide probabilis*, chociażby – jak chciała cała piętnastowiekowa tradycja moralna – opinia za zachowaniem prawa była bardziej prawdopodobna. Od tego czasu traktat o sumieniu w opracowaniach teologii moralnej typu *Institutiones morales* uzyskał swoistą autonomię i wielkością swoją przeważał nad wykładem zagadnień bardziej podstawowych. Także problem sumienia skrupulackiego był nadmiernie rozbudowany. U św. Alfonsa Liguori († 1787) – charakterystycznego przedstawiciela teologii moralnej potrydenckiej – cały wykład teologii moralnej ogólnej oparty jest na systemie C. A. L. (*conscientia, actus, lex*).

Na tle sporów o systemy moralne doszło do uformowania się dwóch orientacji: rygorystycznej i laksystycznej. Zrozumiałą jest rzeczą, że zwolennicy poszczególnych orientacji w konsekwencji swych założeń natury ogólnej przyjmowali także odpowiednią koncepcję sumienia, bardziej eksponującą prawo i ograniczającą sumienie, co czynił rygoryzm, lub przyznającą sumieniu daleko sięgającą swobodę, co czynił laksyzm<sup>5</sup>.

#### DOWARTOŚCIOWANIE CZYNNIKÓW POZAINTELEKTUALNYCH I POZAWOLITYWNYCH

Po okresie dominacji w teologii moralnej intelektualistycznej i woluntarystycznej koncepcji sumienia, charakterystycznej dla szkoły tomistycznej i franciszkańskiej, od początków XIX stulecia ma miejsce dowartościowanie aspektu emocjonalno-afektywnego. Dzieje się to pod wpływem dwóch orientacji. Najpierw pod wpływem tzw. teologii serca – *theologia cordis* z okresu romantyzmu. Zaczęto wówczas zwracać uwagę w koncepcji moralności w ogóle, a także w koncepcji sumienia na czynniki subiektywne, przeżyciowe w przeżywaniu wiary i wartości moralnych. Zapoczątkowało to proces zmierzający ku zsubiektywizowaniu koncepcji sumienia, gdyż wiązało się to nieuchronnie z charakterem daleko sięgającego zróżnicowania czynników su-

---

<sup>5</sup> Por. C. C a f f a r r a, *Il concetto di coscienza nella morale posttridentina*, w: *La coscienza morale*, Bologna 1971, s. 75-104.

biektywnych, oddziaływujących na rozpoznawanie powinności moralnych. Tendencja ta zaowocowała w sposób specyficzny w dowartościowaniu konieczności kierowania się w życiu moralnym prawdami objawionymi, na co zwróciła uwagę tzw. szkoła tybindzka, związana z Wydziałem Teologii w Tybindze.

Dalsze odejście od orientacji intelektualistycznej w pojmowaniu koncepcji sumienia nastąpiło pod wpływem filozofii fenomenologicznej. Według tej orientacji – jak pisze S. Olejnik – „sumienie nie jest sądem, nie jest wnioskiem logicznym płynącym z pewnych przesłanek na drodze rozumowania logicznego. Jest to przeżycie (akt) i dyspozycja (stałe nastawienie) o strukturze złożonej, w której dominuje nie rozum, lecz sfera emocjonalno-wolitywna”<sup>6</sup>. Dlatego nie można nie doceniać wielkiego wkładu, jaki wniosła epoka nowożytna europejska do wypracowania koncepcji sumienia. Jak pisze znany teolog hiszpański M. Vidal, „przede wszystkim duże znaczenie mają aspekty subiektywne i indywidualne wniesione w pojęcie sumienia moralnego”<sup>7</sup>. Zarazem jednak tenże autor znanego podręcznika teologii moralnej wskazuje za J. Maritainem († 1973), że w naszych czasach koncepcja sumienia kształtowała się także pod wpływem następujących czynników: ewolucjonizmu, marksizmu, psychoanalizy, socjalizmu i personalizmu<sup>8</sup>. Teologia moralna XX w. stanęła więc wobec konieczności wypracowania nowszej, integralnej koncepcji sumienia.

#### INTEGRALNA KONCEPCJA PERSONALISTYCZNA

Współcześni teologowie moralności są zgodni co do tego, że sumienie nie jest wyłącznie funkcją wiedzy, jak chciał tomizm, nie jest także funkcją jedynie woli czy czynników efektywnych lub socjologicznych. Współczesne próby interpretacji tego zjawiska dopatrują się w nim udziału wszystkich czynników psychicznych. „Jego zaś wyjaśnienia upatruje się w najgłębszej funkcji duszy, w samej podstawie jedności psychicznej człowieka”<sup>9</sup>. Dlatego – jak pisze

---

<sup>6</sup> *Teologia moralna*, t. III: *Wartościowanie moralne. Prawo–sumienie–dobro–zło*, Warszawa 1988, s. 94.

<sup>7</sup> *L'atteggiamento morale*, vol. I: *Morale fondamentale*, Assisi 1976, s. 302.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Olejnik, dz. cyt., s. 95.

Vidal – „sumienie moralne winno się rozpatrywać poprzez odniesienie do całości chrześcijańskiej osoby ludzkiej”<sup>10</sup>.

Wyrazem takiego stanowiska jest wypowiedź Soboru Watykańskiego II w Konstytucji Duszpasterskiej o *Kościele w świecie współczesnym*. „W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czynić to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony. Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa” (KDK 16). Warto zaznaczyć, że numer 16 wymienionej Konstytucji soborowej był od lipca 1964 do grudnia 1965 r. czterokrotnie redagowany. W pracach tych przejawiała się ustawiczna tendencja do ujmowania sumienia coraz bardziej w wymiarze personalistycznym, opierano się na godności człowieka jako bytu osobowego<sup>11</sup>. Analiza soborowej koncepcji personalistycznej sumienia pozwalała na uwypuklenie następujących ustaleń:

– sumienie z istoty swej jest zjawiskiem religijnym, które ma zawsze swoje odniesienie do Boga. Jest ono bowiem odczytaniem głosu Bożego, Jego wezwania osobistego kierowanego do człowieka-osoby, niosącego zobowiązanie do odpowiedniego działania;

– sumienie nie jest głosem natury, lecz osoby. Porządek moralny bowiem konstituuje się nie przez to, że osoba stosuje się do natury, lecz przez to, że natura personalizuje się w osobie, która prowadzi dialog z Bogiem za pośrednictwem Chrystusa-Słowa i słowa Chrystusowego. Sumienie więc jawi się w kategoriach dialogu z Bogiem, a przez to z człowiekiem i samym sobą;

– sumienie nie jest jakąś nadstrukturą do wypełniania nowej funkcji czy jakąś nową władzą. „Jest to sama osoba w swoim istotnym dynamizmie ukierunkowanym ku pełni swego istnienia”<sup>12</sup>.

W takim ujęciu personalistycznym można odczytać także wypowiedź Jana Pawła II, który pisząc na temat sumienia, stwierdza, że jest to „kluczowa

---

<sup>10</sup> „La coscienza morale deve essere considerata in riferimento alla totalità della persona umana e cristiana” (dz. cyt., s. 303).

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 304.

<sup>12</sup> „La stessa persona nel suo dinamismo essenziale verso la pienezza del suo essere” (tamże, s. 306); por. D. C a p o n e, *Antropologia, conciencia y personalida*, w: *La conciencia moral hoy*, Madrid 1971, s. 156.

właściwość osobowego podmiotu zaszczerpiona przez Stwórcę, będąca zdolnością nakazywania dobra i zakazywania zła”<sup>13</sup>.

W wypowiedziach posoborowych na temat sumienia podnoszono często problem godności sumienia w odniesieniu do godności osoby, niejednokrotnie przedstawiając to mało precyzyjnie. Tę wzajemną relację ujmuje właściwie i lapidarnie Vidal pisząc: „Od sumienia osoba nabywa swoją godność, o ile otwiera ją na dialog z Bogiem. Lecz to osoba nadaje niezwykłą godność sumieniu”<sup>14</sup>. Dalej zaznacza, że godność tę sumienie otrzymuje nie z prawdy (wiedzy moralnej) ani nie z pewności, ale od osoby. B. Häring († 1998) podkreśla, że sumienie winno być otwarte na prawdę i solidarność, ponieważ w sumieniu jest wpisane wezwanie do integralności osobowej, która zarazem prowadzi do zjednoczenia z Drugim (Bogiem) i z drugimi. W sercu bowiem jest wpisana rzeczywistość Przymierza, z którego wypływają zobowiązania moralne rozpoznawane w sumieniu<sup>15</sup>.

#### UWAGI KOŃCOWE

Teolog niemiecki J. Stelzenberger w swoim gruntownym opracowaniu problemu sumienia podkreślił bardzo mocno, że termin *sumienie* jest wieloznaczny<sup>16</sup>. Oznacza to, że każdy, kto mówi o sumieniu, winien liczyć się z wieloznacznością tego zjawiska. W ramach teorii etyki chrześcijańskiej i teologii będzie to oznaczało koncepcję:

– intelektualistyczną (poznawczą), według której sumienie jest osądem władzy poznawczej (intelektu-rozumu) o dobru moralnym i poprawnym postępowaniu;

– woluntarystyczną, według której sumienie jest synonimem serca z języka biblijnego, woli w ujęciu kantowskim czy opcji fundamentalnej K. Rahnera i J. Fuchsa;

---

<sup>13</sup> Enc. *Dominum et vivificantem* nr 43.

<sup>14</sup> „Dalla coscienza la persona riceve sua dignità, in quanto la apre al dialogo con Dio. Ma la persona dà una dignità inalienabile alla coscienza” (dz. cyt., s. 306).

<sup>15</sup> „Nella nostra coscienza riecheggia la chiamata all’unità e alla totalità. Si tratta di un’aspirazione all’integrazione di tutte le potenzialità del nostro essere, la quale nel contempo ci conduce all’Altro e agli altri. Nel nostro cuore è iscritta la realtà dell’Alleanza” (*Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, t. I, Alba 1979, s. 283).

<sup>16</sup> *Das Gewissen*, Paderborn 1961, s. 70.

– wychowawczą (pedagogiczną), według której sumienie jest omawiane z punktu widzenia jego funkcji wzywania i pobudzania do dobra. Mając to na uwadze sumienie określa się jako głos Boży, jako sędziego stojącego na straży wartości moralnych itp.;

– ekumeniczną, w wymiarze odniesienia do koncepcji sumienia w teologii protestanckiej czy prawosławnej lub w innych religiach ogólnoswiatowych.

\*

Warto zacytować J. Moltmanna, niemieckiego teologa nadziei, który napisał: „Aby zrozumieć nowy czas obecny i żyć w nim, należy zajmować się przeszłością, a żyć po to, aby harmonizować nowe doświadczenia z dawnymi tradycjami, czy też po to, aby uwolnić się od ciężaru przeszłego i być wolnymi w nowym obecnym”<sup>17</sup>.

Znany humanista i przyjaciel Polski K. Dedecius napisał: „Historia wpływa niewątpliwie na stan naszego sumienia, na jego słabość albo siłę, zdrowie albo chorobę. Ale równie niewątpliwie sumienie nasze – tak w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej – może wpłynąć, wpływa na koleje historii i jej charakter. Z tej wzajemnej zależności wywodzi się wzajemna odpowiedzialność za jedno i drugie”<sup>18</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA PODSTAWOWA

- C a f f a r r a C.: Il concetto di coscienza nella morale posttridentina, w: La coscienza morale, Bologna 1971.
- D e l h a y e Ph.: La conscience morale chez S. Bernard étudié dans ses oeuvres et dans ses sources, Louvain 1957.
- D e l h a y e Ph.: La conscience morale du chrétien, Tournai 1960.
- G û n t h ö r A.: Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale, Alba 1974.
- M o l i n a r o A.: La coscienza morale, Bologna 1971.
- O l e j n i k S.: Teologia moralna, t. III: Wartościowanie moralne. Prawo–sumienie–dobro–zło, Warszawa 1988.

---

<sup>17</sup> „Per poter capire il nuovo tempo presente, e vivere in esso, bisogna preoccuparsi del passato, sia per armonizzare le nuove esperienze con le antiche tradizioni, sia invece per liberarsi dal peso passato et essere liberi per il nuovo presente” (*Teologia della speranza*, Brescia 1976, s. 239).

<sup>18</sup> *Historia przeciw prądowi sumień?*, „Ethos” 1(1988), s. 36.

- P o p l a t e k W.: Istota sumienia według Pisma św., Lublin 1961.  
P r i m i t e r a S.: La coscienza, Bologna 1986.  
R o s i k S.: Sumienie – problem żywotny współczesności, w: Ad libertatem in veritate, red. P. Morciniec, Opole 1996, s. 109-128.  
S t e l z e n b e r g e r J.: Das Gewissen, Paderborn 1961.  
V i d a l M.: L'atteggiamento morale, t. I: Morale fondamentale, Assisi 1976.

## GESCHICHTE DER GESTALTUNG DER KONZEPTION DES GEWISSENS

### Z u s a m e n f a s s u n g

Das Gewissen kann man vielseitig betrachten. Seine Interpretation kann auf verschiedene Ebene: biologische, soziologische, psychologische, ethnographische, ethische und theologische untersucht werden. Der Verfasser bedrängt sich an diese letzte Möglichkeit. Die Literatur auf Thema des Gewissens ungeheuer ist so auch über die Geschichte der Gestaltung der seine Konzeption. Es ist klar, dass sie das Wesen jedes ethischen- oder moralischen Systems bildet.

Der Begriff des Gewissens von einem in der konkreten Lehrmeinung des Menschenversteherung abhängig ist.

Die Heilige Schrift das Gewissen in der Kontext der biblischen Anthropologie behandelt. Sie beweist, dass das Gewissen begreift ist als etwas was mit Gott konfrontiert und dass in seinem Urteil nicht nur einige seine psychische Kräfte aber den ganzen Mensch engagiert. Die Lehre über das Gewissen des hl. Apostels Paulus kann man so abfassen: jeder soll gemäß seines Gewissens leben. Der Gewissensurteil man kann von objektiven Wahrheit zu unterscheiden und dass es in der Relation zu Prinzipien des Zusammenlebens in der Gemeinschaft verstehen soll.

Philosophische und theologische Vertiefung Gewissenskenntnisse fand in der Epoche der Väter statt, besonders bei hl. Ambrosius und hl. Augustinus. Im Mittelalter entwickelte sich zwei Konzeptionen: die intellektuelle Konzeption der Dominikanerschule (hl. Thomas von Aquin) und voluntaristische Konzeption in der Franziskanerschule (Alexander von Hales, hl. Bonaventura).

In der Zeit nach dem Konzil in Trident fand grundsätzliche Wendung der Gewissenskonzeption statt. Bisher verstanden man, dass man soll – in jedem Rechtszweifel – die sicherste Meinung immer folgen. Dagegen Bartholomäus von Medina seinem Standpunkt klargemacht hat, dass im diesem Fall wenige sichere Meinung genug ist, wenn aber sie ist genügend solide und begründet.

Zeit XIX. Jahrhundert fand in der Verstehen des Gewissens besondere Abschätzung des emotionellen- und affektiven Aspektes statt. Das hat den ersten Anstoß gegeben zur Subjektivierung des Gewissens.

Die modernen Moraltheologen übereinstimmend sind, dass das Gewissen nicht nur eine Funktion der Wissenschaft, des Willens oder der emotionellen und soziologischen Faktoren ist. Soll man das moralische Gewissen betrachten unter Beziehung an die Ganzheit der christlichen Person. Deshalb ist es nicht die Stimme der Natur aber gerade der ganzen Person. „Das Gewissen – das ist die Person in seinem wesentlichen Dynamismus, der zur seinem Höhepunkt eingerichtet ist“ (M. Vidal).

**Słowa kluczowe:** sumienie, czyn ludzki, dobro moralne.

**Schlüsselbegriffe:** Gewissen, menschliche Tat, moralisches Gut.

**Key words:** conscience, human act, moral good.