

## PUNKT CIĘŻKOŚCI — SĄD SUMIENIA

Obecnie w teologii moralnej opracowuje się szczegółowo problematykę sumienia<sup>1</sup>. Przyczyny tego są różnorodne: w pluralistycznym społeczeństwie, w którym maleje moralny konsensus, zwiększa się odpowiedzialność za jednostkę, aby w sobie właściwych warunkach była w stanie podejmować szczególnie odpowiedzialne decyzje. Równoległe do tego rośnie zapotrzebowanie na poradnictwo, ponieważ wielu nie radzi sobie z własnymi, coraz bardziej złożonymi, problemami życiowymi. Jednakże odwoływanie się do sumienia może — także służyć temu, by odciąć się od opinii innych, aby nie pozwolić na kwestionowanie swojego własnego stylu życia i swoich własnych decyzji. Sumienie jest wtedy rezerwatem, do którego człowiek się wycofuje, aby uniknąć konfrontacji z kimś innym. Przez cały okres dziejów aż do dziś ludzie z powodu odwoływania się do sumienia ponosili w swoim życiu poważne straty. Przypomnijmy sobie choćby chrześcijan w byłej NRD, którzy z powodu przyznania się do wiary nie mogli wybierać wielu zawodów, albo wielu świętych — jak np. Tomasz Morus — których świadectwo życia zmuszało ich w sumieniu do przyjęcia śmierci męczeńskiej.

Ze strony nauk humanistycznych kieruje się krytyczne zarzuty zwłaszcza przeciwko utworzeniu pojęcia sumienia<sup>2</sup>. Należy jednak przy tym pamiętać, że nauki humanistyczne posługują się różnymi obrazami człowieka, które niekoniecznie zgadzają się z antropologią teologiczną. Przesłanki nauk humanistycznych są ważne do

\* Herbert Schlögel, ur. w 1949 r., wyświęcony na kapłana w 1974 r. studiował teologię katolicką w Bonn. Pracę habilitacyjną obronił w 1991 r. W latach 1981—85 był sekretarzem Komisji do Spraw Wiary Konferencji Episkopatu Niemiec.

<sup>1</sup> Por. m. in. J. Reiter, *Die Frage nach dem Gewissen*, w: W. Seidel (wyd.), *Befreiende Moral. Tadeln aus christlicher Verantwortung*, Würzburg 1991, s. 11-31; D. Mieth, *Gewissen*, w: J.-P. Wils/D. Mieth (wyd.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn 1992, s. 225-242; G. B. Sala, *Gewissensentscheidung. Philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen*, Innsbruck/Wien 1993.

<sup>2</sup> Por. odnośnie do tego H. Weber, *Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort*, Graz 1991, s. 175-186; L. Kerstiens, *Das Gewissen wecken. Gewissen und Gewissensbildung im Ausgang des 20. Jahrhunderts*, Bad Heilbrunn 1987; D. Mieth, *Gewissen*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 12 (1981) 137-184.

tęgo, by wyznaczyć faktyczne granice dla rozpoznawczej władzy sumienia i moralnych możliwości człowieka<sup>3</sup>.

Niejednokrotnie wykazywano, że sumienie jest pojęciem „spornym”<sup>4</sup> i „złożonym zjawiskiem”<sup>5</sup>. Postulowano, wskazując na złożoność i sprzeczne używanie terminu „sumienie”, aby całkowicie wyrzec się tego słowa<sup>6</sup>. Trudno to jednak sobie wyobrazić nie tylko ze względu na stosowanie tego pojęcia, lecz także z uwagi na jego długą tradycję. Należy więc szczegółowo wyjaśnić, co rozumie się pod tym słowem i w jakim sensie się go używa.

Niniejszy artykuł przybliży pewien aspekt tematyki sumienia, elementarnie z nim związany: sąd sumienia. Zostaną tu przedstawione także niektóre perspektywy teologiczne.

## 1. Tło biblijne

W ostatnich czasach coraz większą uwagę skupiały owoce badań prowadzonych nad biblijnym rozumieniem sumienia<sup>7</sup>. W kontekście tej pracy szczególnie ważna staje się kwestia, czy — a jeśli tak, to w jakiej formie — można w Piśmie Świętym odszukać przesłanki na rzecz „sądu sumienia”.

Centralnym biblijnym pojęciem użytym na określenie sumienia jest w Nowym Testamencie słowo *syneidesis*. Trzeba przy tym zauważyć, że pojęcie to występuje niemal wyłącznie u św. Pawła i nie jest żadnym istotnym terminem w jego teologii. W egzegezie panuje zgodność, że św. Paweł przyjął to słowo bez jego filozoficznego kontekstu, jaki miało ono u stoików. Przy powstawaniu (biblijnego) pojęcia sumienia filozofia ta bowiem nie mogła odgrywać żadnej roli. We współczesnym trendzie egzegetycznym większość wysuwa właściwie inną, dotąd mało uwzględnianą hi-

<sup>3</sup> Por. K. Golser, art. *Gewissen*, w: *Neues Lexikon der christlichen Moral* (1990) 278-286, tu s. 285.

<sup>4</sup> E. Schockenhoff, *Das umstrittene Gewissen, Eine theologische Grundlegung*, Mainz 1990.

<sup>5</sup> F. Böckle, *Normen und Gewissen*, w: *Stimmen der Zeit* 111 (1986) 291-302, tu s. 300.

<sup>6</sup> Por. B. Schüller, *Überlegung zum „Gewissen“*, Opladen 1991.

<sup>7</sup> Por. m.in. H.-J. Eckstein, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum „Gewissensbegriff“*, Tübingen 1983; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, t. 2: *Die urchristlichen Verkündiger*, Freiburg 1988 s. 48-58; H. J. Klauck, *Der Gott in dir* (Ep 41, 1). *Autonomie des Gewissens bei Seneca und Paulus*, w: C. Mayer/K. Müller/G. Schmalenberg (wyd.), *Fragen nach den Ursprüngen*, FS G. Dautzenberg, Giessen 1994.

potezę, że do wprowadzenia pojęcia sumienia przyczyniła się sądowa retoryka czasów starożytnych”<sup>8</sup>.

Wraz z terminem *syneidesis* św. Paweł przyjął słowo, które ma różnorodne znaczenia: „od nierefleksyjnej współwiedzy o refleksyjnej, ale czysto racjonalnie, a nie moralnie rozumianej świadomości, przez różnorodne warianty znaczeń — później tak zwanej — *conscientia consequens* określającej świadomość bólu, albo instancję, aż do opisu wewnętrznej głębi i cech szczególnych we władzy wnętrza, serca”<sup>9</sup>. Pojęcie *syneidesis* było za czasów św. Pawła, a zatem także jego adresatom, powszechnie znane i rozumiane. Św. Paweł opisywał przy jego pomocy antropologiczny fenomen, który odnosił się tak do Żydów, jak i do pogan. „*Syneidesis* pozostaje u niego pewną stałą wartością antropologiczną również w jeszcze innym sensie: samo sumienie nie zawiera w sobie nakazów moralno-obyczajowych. Wzorca dla siebie musi szukać gdzie indziej, na przykład, według Rz 2, 14 n, w prawie wypisanym w sercu”<sup>10</sup>.

U św. Pawła możemy także stwierdzić, jaką rolę odgrywał wspomniany przed chwilą sądowy kontekst rozumienia sumienia: „ich (pogan) myśli na przemian ich oskarżające i uniewinniające” (Rz 2, 15c). Rozstrzyganie o tym, co jest dobre, a co złe, odbywa się właśnie w tej walce, którą toczy sumienie przed obliczem Pana. W 1 Kor 4, 4 n św. Paweł stwierdza: „Sumienie nie wyrzuca mi wprawdzie niczego, ale to mnie jeszcze nie usprawiedliwia. Pan jest moim sędzią. Przeto nie sądzcie przedwcześnie, dopóki nie przyjdzie Pan, który rozjaśni to, co w ciemnościach ukryte, i ujawni zamiary serc. Wtedy każdy otrzyma od Boga pochwałę”. Apostoł Paweł uzależnia sąd swojego sumienia od sędziowskiego wyroku Boga. „Ostateczny wyrok Boga może go ratyfikować, ale także i unieważnić”<sup>11</sup>. Wymagania Boże dotyczą osobowego centrum (umysłu/serca) człowieka. Tam „następują rozstrzygnięcia moralne... Myśl dokonuje refleksji nad postępowaniem i przekazuje ją dalej do sumienia. Sumienie, jako instancja obiektywizująca, porównuje postępowanie z wymaganiami, stwierdza zgodność lub odchylenia i wydaje wyrok, który jednak nie może antycypować ostatecznego wyroku”<sup>12</sup>. Jeśli nawet przedstawione tu wnioski nie wyczerpują stosowanego przez św. Pawła pojęcia *syneidesis*, to dla naszego rozważania ważne są dwa jego skutki:

<sup>8</sup> H. J. Klauck, dz. cyt., s. 4.

<sup>9</sup> H.-J. Eckstein, dz. cyt., s. 317.

<sup>10</sup> H. J. Klauck, dz. cyt., s. 17.

<sup>11</sup> Tamże, s. 18.

<sup>12</sup> Tamże, s. 19.

1. Sumienie (*syneidesis*) ma dla św. Pawła wymiar antropologiczny. Paweł przyjął je ze swojego środowiska, nie poddając go głębszej refleksji teologicznej.

2. Centralnym punktem w Pawłowym pojmowaniu sumienia jest sąd sumienia. Istotne jest przy tym rozróżnienie między wymaganiami Boga, skierowanymi do człowieka, do jego rozumu i serca, a sumieniem, które rozstrzyga o tym, czy planowane albo wykonane czyny spełniają wymagania Boże.

Sumienie nie jest dla św. Pawła ani czymś boskim w człowieku, ani zasadą skłaniającą ku dobru, lecz instancją (fundamentem), która towarzyszy ludzkiemu postępowaniu; jest ono antropologicznym pojęciem, które przynosi z sobą różnorodne możliwości zastosowania<sup>13</sup>.

## 2. Sumienie a wybór podstawowy

Aby móc rozeznaczyć i wprowadzić w czyn wymagania Boże, potrzeba podstawowej gotowości człowieka na otwarcie się na Boga. W tym właśnie ukazuje się responsoryjny charakter chrześcijańskiej wiary i postępowania. Ta podstawowa gotowość, która powinna trwać przez całe życie człowieka, wyraża się w fundamentalnym postanowieniu i decyzji czynienia dobra i unikania zła, zgodnie z wolą Bożą. „Chodzi więc o taką postawę, którą przedstawia się we wierze chrześcijańskiej jako fundamentalną gotowość, aby w naśladowaniu Chrystusa całkowicie zdać się na wolę Bożą. Ma ona w samym Jezusie, który powiedział o sobie, że Jego pokarmem jest spełnienie woli Ojca (J 4, 34), swój radykalny, tzn. w całkowitym wypełnieniu bezwarunkowy i właśnie dlatego dopiero umożliwiający naśladowanie, przykład i prawzór”<sup>14</sup>. Wola Boża ukazuje się już w całym porządku stworzenia, a przez to również w ludziach i stworzeniach. „Wszystkie jednostkowe decyzje wskazują na wspólne źródło, przez nie ujawniając swą jedność”<sup>15</sup>. Postępowanie człowieka kieruje się przez to ku odpowiedniemu celowi. Jest ono jego odpowiedzią na łaskawe udzielanie się Boga, a przez to również na konkretne wyzwania, które wypływają z potrzeby otoczenia — ze „znaków czasu”

Także tutaj można wskazać na przykład wielu ludzi, zwłaszcza

<sup>13</sup> Por. R. Schnackenburg, dz. cyt., s. 58.

<sup>14</sup> F. Furger, *Einführung in Moraltheologie*, Darmstadt 1988, s. 73. Por. H. Rotter, *Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie*, Innsbruck/Wien 1993, s. 125-128; K. Demmer, *Gottes Anspruch denken. Die Gottesfrage in der Moraltheologie*, Freiburg 1993, s. 234-244; F. Noichl, *Gewissen und Ideologie. Zur Möglichkeit einer Rekonstruktion eines unbedingten Sollens*, Freiburg 1993, s. 220-234.

<sup>15</sup> K. Demmer, dz. cyt., s. 72.

założycielek i założycieli zakonów, którzy przez swoje zaangażowanie odpowiedzieli na konkretne, środowiskowe, względnie społeczne problemy. W ten sposób jednostkowe i fundamentalne wybory zawsze pokrywały się ze sobą.

Czasem wybór podstawowy nie znajduje swojego odbicia w jednostkowych decyzjach. Właśnie tu „melduje się” sumienie. Zwraca ono uwagę na odstępstwo, przez co człowiek znów otwiera się na wymagania Boże i staje do swojego wyboru podstawowego. Pod tym względem dialektycznie łączą się ze sobą sumienie i osąd moralny<sup>16</sup>. „Jednakże daje się do zrozumienia w ten sposób, że teoremat wyboru podstawowego łączy się z odpowiednimi wyrzutami samego sumienia. W sumieniu bowiem człowiek zajmuje stanowisko wobec rozpoznanego sensu swojego życia i wszystkich jego implikacji; pozwala ono zetknąć się z nimi i odnieść je do siebie”<sup>17</sup>. To zaś tym bardziej udaje się człowiekowi, im głębszą ma on świadomość, że unosi go usprawiedliwiające działanie Boże, które otrzymał jako niezасłużony dar. Teologia ewangelicka akcentuje w tym miejscu wciąż trwającą grzeszność człowieka, który sam w swym sumieniu może być pewien obietnicy Boga<sup>18</sup>.

W decyzji fundamentalnej można zatem dostrzec moment określony treściowo oraz moment formalny. Moment formalny jawi się w tym, że człowiek w swojej wolności czuje się bezwarunkowo wezwany. „Treść konkretnego i historycznie napotykanego wezwania wpływa na posłuszeństwo wobec takiego wezwania tak samo jak decyzja fundamentalna”<sup>19</sup>.

Gdy porównuje się ze sobą biblijne podstawy sumienia oraz rozumowe rozważania nad sumieniem i decyzją fundamentalną, narzucają się trzy punkty widzenia:

1. Słowo *syneidesis* należy u św. Pawła do obszaru antropologii i teologicznie nie jest ściślej sprecyzowane. W kontekście decyzji fundamentalnej sumienie rozrasta się do centralnej, stałej wartości antropologii teologicznej. Dotyczy to nie tylko teologii ewangelickiej i etyki jako takiej<sup>20</sup>, ale — począwszy od Soboru Watykańskiego II jest także ogólną wartością teologii moralnej<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Por. tamże, z odnośnikiem do: D. Mieth, *Gewissen*, dz. cyt. w przyp. 1.

<sup>17</sup> Tamże, s. 72 n.

<sup>18</sup> Por. np. G. Ebeling, *Das Gewissen in Luthers Verständnis. Leitsätze*, w: tenże, *Lutherstudien*, t. III, Tübingen 1985, s. 108-125.

<sup>19</sup> F. Noichl, dz. cyt., s. 221.

<sup>20</sup> Por. np. H. Schlögel, *Nicht moralisch, sondern theologisch. Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling*, Mainz 1992, s. 85-115.

<sup>21</sup> Por. K. Golser, *Das Gewissen als „verborgenste Mitte im Menschen”*, w: W. Ernst (wyd.), *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*, Würzburg, 1989, s. 113-137.

2. Biblijny punkt widzenia św. Pawła wychodzi od wymagań Boga, które odnoszą się do człowieka jako do osoby (rozumu, serca). Sumienie rozstrzyga, czy planowane, bądź też już wykonane czyny odpowiadają wymaganiom Boga. W systematycznej refleksji rozwija się dalej ten aspekt, w którym zgłębia się Boże wezwanie do udzielenia odpowiedzi na ten Boży głos zasadniczą gotowością ludzką. W fundamentalnej decyzji na otwarcie się na to wezwanie jawi się droga, która konkretyzuje się w pojedynczych decyzjach. Analogicznie do decyzji fundamentalnej mówi się też ponadto o sumieniu podstawowym. „Moralny rozum i jego władza sądenia ma za zadanie krytycznie sprawdzać słusność każdej jednostkowej decyzji w świetle takiej perspektywy; i w tym sensie można mówić o dialektycznym stosunku między nim a sumieniem”<sup>22</sup>.

3. Z decyzji fundamentalnej i sumienia podstawowego wyraŝa szczególowy sąd sumienia. Czy nie można by w tym właśnie sensie interpretować centralnej wypowiedzi o sumieniu (KDK 16) Soboru Watykańskiego II?

### 3. Sąd sumienia

Ta centralna wypowiedź Soboru Watykańskiego II otwiera także odpowiadający jej rozdział Katechizmu Kościoła Katolickiego, zatytułowany „Sumienie”. Pierwszy punkt nosi tytuł „Sąd sumienia” (1776)<sup>23</sup>. W ramach naszego wykładu chodzi teraz o to, aby od sumienia podstawowego i decyzji fundamentalnej przejść do konkretnych decyzji jednostkowych. Ta zależność została trafnie scharakteryzowana w ten sposób: „Postępować wbrew sumieniu znaczy zatem nie tylko postępować wbrew przekonaniu, ale także postępować wbrew sobie, wbrew swojej godności bycia osobą. Co więcej, stanowi to także rzeczowe podstawy teologiczno-moralnego poglądu, że sumienie jest dla człowieka najbliższą normą postępowania — *norma proxima*. Nie oznacza to jednak nieograniczonego i samowolnego subiektywizmu. Albowiem już sama *norma proxima* sumienia wyraża odniesienie do faktycznego stanu rzeczy, o którego słusności dana osoba się przekonała i z którym ona się utożsamiła”<sup>24</sup>. W sądzie sumienia chodzi więc o to, aby człowiek, prawidłowo rozpoznający siebie, przyswoił go sobie i wydawał go jako osoba. W *Katechizmie* czytamy: „Sumie-

<sup>22</sup> K. Demmer, dz. cyt., s. 73.

<sup>23</sup> O sądzie sumienia mówi KKK w nr 1777-1782.

<sup>24</sup> G. Höver, Einleitung — *Normativität und Gewissen*, w: tenże — L. Honnfelder (wyd.), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn 1993, s. 17.

nie moralne jest sądem rozumu, przez który osoba ludzka rozpoznaje jakość moralną konkretnego czynu, który zamierza wykonać, którego właśnie dokonuje lub którego dokonała. Człowiek we wszystkim tym, co mówi i co czyni, powinien iść za tym, o czym wie, że jest słuszne i prawe. Właśnie przez sąd swego sumienia człowiek postrzega i rozpoznaje nakazy prawa Bożego” (KKK 1778).

Sąd sumienia jest subiektywnym, rozwijającym się aktem, który powinien być ukierunkowany na faktyczny stan rzeczy. Pod tym względem chodzi nie tylko o odbicie w sumieniu stwierdzonego stanu rzeczy. „Sumienie (jest) również czymś więcej niż tylko intelektualnym organem stosowania prawa”<sup>25</sup>.

W dziejach teologii moralnej — zwrócono już na to uwagę<sup>26</sup> — miały miejsce trzy sposoby odpowiedzi na pytanie o sąd sumienia rozumianego jako *norma proxima* dla moralnego postępowania.

Pierwszy typ rozwiązań, który sięga św. Alfonsa Liguori i był stosowany aż do połowy naszego stulecia, widzi w sumieniu miejsce, w którym człowiek poznaje prawo Boże. Przy takim stopniowym rozwoju prawa Bożego można dojść w sumieniu ludzkim do „strat związanych z transmisją” i do „pojawienia się niepokonalnego błędu”<sup>27</sup>. Przez to prawo nie może sobie rościć pretensji do obligatoryjnego charakteru, jednak nawet błędny sąd sumienia pozostaje w tym przypadku zobowiązujący jako *norma proxima* postępowania.

Drugi typ rozwiązań ma w swym założeniu to, że w sumieniu znajduje wyraz „swoista, zobowiązująca siła moralnego sądu”. „W tej perspektywie sumienie jawi się nie tylko jako organ łączności z prawem Bożym, lecz także ukazuje pierwotną obligatoryjność. Nie można tego odmówić nawet błędnemu sumieniu, ponieważ w jego orzeczeniu objawia się nie tylko niezupełna wiedza o prawie, lecz także pierwotne samookreślenie rozumu moralnego, który pozostaje wprawdzie w spekulatywnym błędzie, jednakże odnajduje praktyczną pewność”<sup>28</sup>.

Rozwiązanie to przygotowali Wilhelm z Brugge i Petrus Anceoli, a następnie dopracował je Franciszek Suarez (1548—1613).

<sup>25</sup> K. Golser, *Das Gewissen als „verborgenste Mitte im Menschen”*, dz. cyt., s. 125.

<sup>26</sup> Odwołuję się tu do E. Schockenhoffa, *Testimonium conscientiae, Was ist norma proxima des sittlichen Urteils?*, w: G. Höver/L. Honnefelder (wyd.), dz. cyt., s. 72-81. Odnośnie do innego złożonego rozumienia etyki ewangelickiej por. artykuł M. Honeckera w: tamże, s. 83-92.

<sup>27</sup> E. Schockenhoff, tamże, s. 74.

<sup>28</sup> Tamże, s. 75.

„Suarez jako pierwszy z nieznaną dotąd radykalnością stwierdza, że w sumieniu zachodzi nie tylko poznanie i zrozumienie, lecz przede wszystkim dokonywanie wyboru i ukierunkowanie ludzkiej wolności na dobro. Jednakże na jego rozwiązaniu ciąży nominalistyczne rozumienie wolności; według niego bowiem, wolności nie można już rozumieć jako twórczego aktualizowania transcendentnego nastawienia na dobro, lecz tylko jako indyferencję pojedynczego aktu wyboru”<sup>29</sup>.

Trzecie rozwiązanie zwraca uwagę na władze duszy, w której sumienie ma swoje właściwe miejsce. Stawia więc pytanie „o antropologiczne miejsce, w którym podmiot dokonuje sądu sumienia”. Wypracowano tutaj dwa warianty: „Według jednego z nich, sumienie funkcjonuje jako *regula proxima* postępowania dlatego, że jego orzeczenie jest ostatecznym, konkretnym sądem rozumu praktycznego, co późniejsza terminologia scholastyczna określa jako *iudicium ultimo practicum*. Sąd sumienia nie jawi się już zatem jako szczególny akt rozumu praktycznego, lecz z nim się zlewa”<sup>30</sup>. Drugi wariant jest ważny o tyle, że „wzorzec dla sądu sumienia stoi bliżej woli niż prawa i dlatego może również stanowić wewnętrzną regułę postępowania”<sup>31</sup>.

Oba warianty mają swoje podstawy w dwu różnych sposobach rozumienia *syneidesis* u Tomasza i Bonawentury. Dla św. Bonawentury *syneidesis* należy do sfery woli i uczuć, podczas gdy św. Tomasz widzi w nim (*habitus primorum principiorum*) ową wrodzoną świadomość, która wie, że dobro należy czynić, a zła unikać. W tym znaczeniu można określić *syneidesis* jako „praszumienie”, podczas gdy *conscientia* może być rozumiana jako zastosowanie do konkretnego wypadku, jako „sumienie sytuacyjne”<sup>32</sup>. *Katechizm* podsumowuje ten punkt następująco: „Godność osoby ludzkiej zawiera w sobie i wymaga prawości sumienia moralnego. Sumienie moralne obejmuje postrzeganie zasad moralnych (*syndereza*), ich zastosowanie w danych okolicznościach przez praktyczne rozeznanie akcji i dóbr, a w wyniku tego sąd o konkretnych czynach, zamierzonych lub już dokonanych” (KKK 1780).

W tym miejscu tekst pozostawia szerokie pole interpretacji. Nie przedstawiono tu jasno, czy *syneidesis* pokrywa się z tym, co uważa się za zasady moralne. W słowniku teologiczno-moralnym

<sup>29</sup> Tamże, s. 76.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 76 n.

<sup>32</sup> Por. K. Golser, *Gewissen*, dz. cyt., s. 281, z odnośnikiem do J. Piepera. O rozumieniu *syneidesis* i *conscientiae* oraz o jego konsekwencjach u Tomasza i Bonawentury, por. F. Noichl, dz. cyt., s. 260-282.

termin ten ma różnorodne znaczenie<sup>33</sup>. Również drugie stwierdzenie, w którym mówi się o zastosowaniu zasad moralnych w danych okolicznościach przez praktyczne rozeznanie działań i dóbr, jest pod tym względem sformułowane nieprecyzyjnie. Co zalicza ono bowiem do dóbr? W teologii moralnej proponowano, aby nazwać dobrami tak zwane wartości pramoralne<sup>34</sup>. Do nich zalicza się: przynależną z samej natury każdemu człowiekowi godność ludzką, społeczeństwo ludzkie i jego instytucje, ludzką seksualność, cielesną integralność oraz własność. „Proponujemy nazwać po prostu «dobrami» takie rzeczywistości, które nie egzystują jako przymioty woli, ale zostały uprzednio dane naszemu postępowaniu”<sup>35</sup>. *Katechizm* posługuje się w tym miejscu szerokimi pojęciami, które trzeba napełnić treścią i szczegółowo rozważyć. Cały szereg pojedynczych punktów został nazwany rozwinięciem Dziesięciu Przykazań. Tutaj także napisano: „Prawda o dobru moralnym, wyrażona w prawie rozumu, jest praktycznie i konkretnie uznana przez roztropny sąd sumienia” (KKK 1780). Prawego i roztropnego sądu nie programuje się zatem wcześniej, aby go potem po prostu odwołać. Pod tym względem ten tekst idzie po linii ujęcia, jakie w odniesieniu do sumienia formułuje Sobór Watykański II.

### Uwaga końcowa

Począwszy od czasów biblijnych, poprzez rozwinięcie teologiczno-historyczne, aż do chwili obecnej sąd sumienia stanowi środek ciężkości teologiczno-moralnej refleksji nad sumieniem. Chodzi przy tym zawsze o to, aby przyjąć wymagania Boże w wyzwaniach konkretnej sytuacji i odpowiedzieć na nie — jako osoba. Tu ma właściwe sobie miejsce sumienie, na którym wyciskają swe piętno życiowe procesy, a które ma potem przejść w sąd sumienia jako *norma proxima* moralnego postępowania.

tlum. Michał Kiedrowski

<sup>33</sup> Por. K. Hörmann, art. *Moralprinzip*, w: *Lexikon der christlichen Moral* (1976), s. 1086-1088; W. Lesch, art. *Maralprinzip*, w: *Neues Lexikon der christlichen Moral* (1990), s. 511-515.

<sup>34</sup> Por. K. Hörmann, art. *Wert und Wertethik*, w: *Lexikon der christlichen Moral* (1976), s. 1712-1720; W. Wolbert, art. *Wert*, w: *Neues Lexikon der christlichen Moral* (1990), s. 857-860.

<sup>35</sup> F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1991, s. 23 n.